

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ

Г Л А С Н И К
ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА

XVI—XVIII
(1967—1969)

БЕОГРАД
1971.



ГЛАСНИК
ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА

XVI — XVIII
(1967—1969)

ACADEMIE SERBE DES SCIENCES ET DES ARTS

BULLETIN
DE L'INSTITUT ETHNOGRAPHIQUE

XVI—XVIII
(1967—1969)

Rédacteur

BRANISLAV KOJIĆ
Membre de l'Académie

Comité de rédaction

DARINKA ZEČEVIĆ, OLIVERA MLADENOVIĆ, MILJANA RADOVANOVIĆ,
PETAR VLAHOVIĆ, SLOBODAN ZEČEVIĆ

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

BEOGRAD
1971

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ

ГЛАСНИК ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА

XVI—XVIII
(1967—1969)

Уредник
академик *БРАНИСЛАВ КОЈИЋ*

Редакциони одбор

ДАРИНКА ЗЕЧЕВИЋ, ОЛИВЕРА МЛАДЕНОВИЋ, МИЉАНА РАДОВАНОВИЋ,
ПЕТАР ВЛАХОВИЋ, СЛОВОДАН ЗЕЧЕВИЋ

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

БЕОГРАД
1971.

ЛЕКТОР: НИКОЛА РОДИЋ
ИЗДАЈЕ: СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА
И УМЕТНОСТИ
ТИРАЖ: 1000 ПРИМЕРАКА
ШТАМПА: „СЛОВОДАН ЈОВИЋ“
БЕОГРАД, СТОЈАНА ПРОТИЋА 52

САДРЖАЈ

РАСПРАВЕ И ЧЛАНЦИ

Душан Недељковић, <i>Заједничка тема поруке мртвога хероја српског и румунског певања у заједници усменог фолклора народа Балкана</i>	1
Миљансав Лутовац, <i>Симбиозе, племенске трансплантације и спелемењавања у неким областима Југославије</i>	25
Љубица С. Јанковић, <i>Противуречности у живом стваралачком процесу орске традиције</i>	43
Слободан Зечевић, <i>Порекло и функција фриксионо-мембранофоних народних инструмената у панонским деловима Југославије</i>	49
Миљана Радовановић, <i>Српскохрватска епска традиција у народној прози куцурских Русина</i>	69
Атанасије Урошевић, <i>О Галипољским Србима</i>	87
Видосава Николић-Стојанчевић, <i>Улога неких етнолошких фактора у социјалистичком преображају Колубарског рударског басена у СР Србији</i>	93
Злата Долинар, <i>Преци на заједничкој линији супружника-сродника</i>	115
Атанасије Урошевић, <i>Једно објашњење назива Помак</i>	121

ГРАБА

Вера Милутиновић, <i>Обредна пецива у Војводини</i>	125
---	-----

ОСВРТИ

Петар Влаховић, <i>Општи осврт на живот и рад Миленка С. Филиповића</i>	159
Миљана Радовановић, <i>Значајни прилози о етнографско-фолклористичким истраживањима Русина у Бачкој</i>	165
Оливера Младеновић, <i>Проблеми испитивања Словака ван граница Словачке</i>	172
Оливера Младеновић, <i>Савремена етнолошка истраживања Чеха у Југославији</i>	177

ПРИКАЗИ

Миленко С. Филиповић, <i>Прилози етнолошком познавању северо-источне Босне</i> — Петар Влаховић	181
<i>Znaga Kumer, Ljudska glazba med rešetarji in lončarji v Ribniški dolini</i> — Бреда Влаховић	182
<i>André Leroi-Gourhan, Religije prethistorije, paleolit</i> — Душан Бандић	183
<i>Милица Луговац, Бихор и Корита</i> — Миљана Радовановић	186
<i>Петар Влаховић, Бродарево и његова околина</i> — Душан Бандић .	187
<i>Ivan Ivančan — Zvonimir Lovrenčić, Narodni plesovi Hrvatske, 3. Bilogora</i> — Оливера Младеновић	188
<i>Бугарски Астрида, Млинице у Херцеговини</i> — Јован Ф. Трифуноски	190
<i>Slovenski etnograf, XX</i> — Бреда Влаховић	191
<i>Etnografija Romurja, I</i> , — Бреда Влаховић	193
<i>Etnografija Polska, XI</i> — Душан Дрљача	195
<i>Narodopisne aktuality, 1969</i> — Оливера Младеновић	197
<i>Ethnologia europaеа, 1967</i> — Миљана Радовановић	199
<i>Arts et traditions populaires, 1968</i> — Миљана Радовановић	203
<i>Bulletin der Schweizerische Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie, 1967—1969</i> — Оливера Младеновић	205
<i>Joel Halpern, Bibliography of English Language Sources on Yugoslavia</i> — Емилија Церовић	207

ХРОНИКА

<i>XV јубиларни фестивал чехословачких Русина и Украјинаца у Свиднику 1969.</i> — Душан Дрљача	209
<i>Поводом седамдесетогодишњице живота С. А. Токарева, професора Московског универзитета, дописног члана Српске академије наука и уметности</i> — Мирко Барјактаровић, Петар Влаховић, Слободан Зечевић	211

TABLE DES MATIÈRES

ETUDES ET ARTICLES

Dušan Nedeljković, <i>Le thème du message du héros mort, commun au chant populaire serbe et roumain dans la communauté du folklore oral des peuples balkaniques</i>	1
Milislav Lutovac, <i>Symbioses ethniques, transplantations et incorporations tribales dans certaines régions de la Yougoslavie</i>	25
Ljubica S. Janković, <i>Contradictions dans le processus créateur vivant des danses traditionnelles</i>	43
Slobodan Zečević, <i>Origine et fonction des instruments à friction et membranophones populaires dans les régions pannoniennes de Yougoslavie</i>	49
Miljana Radovanović, <i>La tradition épique serbocroate dans la prose populaire des Ruthènes de Kucura</i>	69
Atanasije Urošević, <i>Sur les Serbes de Galipolje</i>	87
Vidosava Nikolić-Stojančević, <i>Rôle de certains facteurs ethnologiques dans la transformation socialiste du bassin minier de Kolubare dans la R. S. de Serbie</i>	97
Zlata Dolinar, <i>Ancestors in the common line of spouses in consanguineous marriages</i>	115
Atanasije Urošević, <i>Une explication sur le terme Pomak</i>	121

CONTRIBUTIONS

Vera Milutinović, <i>Brauchtumsgebäcke in der Woiwodina</i>	125
---	-----

APERÇUS

Petar Vlahović, <i>Aperçu général sur la vie et l'oeuvre de Milenko S. Filipović</i>	159
Miljana Radovanović, <i>Contributions sur les recherches ethnographo-folkloriques des Ruthènes dans la Bačka</i>	165
Olivera Mladenović, <i>Problèmes des études sur les Slovaques en dehors des frontières de la Slovaquie</i>	172
Olivera Mladnović, <i>Recherches ethnologiques actuelles sur les Tchèques en Yougoslavie</i>	177

COMPTES RENDUS

<i>Milenko S. Filipović, Contributions à la connaissance ethnographique de la Bosnie</i> — Petar Vlahović	181
<i>Zmaga Kumer, Musique populaire chez les vanneurs et les potiers dans la vallée de Ribnica</i> — Breda Vlahović	182
<i>André Leroi-Gourhan, Les religions des époques préhistoriques — paléolithiques</i> , Dušan Bandić	183
<i>Milislav Lutovac, Bihor et Korita</i> — Miljana Radovanović	186
<i>Petar Vlahović, Brodarevo et ses environs</i> — Dušan Bandić	187
<i>Ivan Ivančan — Zvonimir Lovrenčević, Danses nationales de Croatie, 3. Bilogora</i> — Olivera Mladenović	188
<i>Bugarski Astrida, Les Moulins en Herzégovine</i> — Jovan F. Trifunovski	190
<i>Ethnographie slovène, XX</i> — Breda Vlahović	191
<i>Ethnographie de Pomurje, I</i> — Breda Vlahović	193
<i>Ethnographie Polska, XI</i> — Dušan Drljača	195
<i>Národopisné aktuality, 1969</i> — Olivera Mladenović	197
<i>Ethnologia europaea, 1967</i> — Miljana Radovanović	199
<i>Arts et traditions populaires, 1968</i> — Miljana Radovanović	203
<i>Bulletin der Schweizerische Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie, 1967—1969</i> — Olivera Mladenović	205
<i>Joel Halpern, Bibliography of English Language Sources on Yugoslavia</i> — Emilija Cerović	207

CHRONIQUE

<i>XV festival folklorique jubilaire des Ruthènes tchécoslovaques et des Ukrainiens à Svidnik 1969</i> — Dušan Drljača	209
<i>A propos du soixante-dixième anniversaire de S. A. Tokarev, professeur à l'Université de Moscou, membre correspondant de l'Académie serbe des sciences et des arts</i> — Mirko Barjaktarović, Petar Vlahović, Slobodan Zečević	211

Душан Недељковић

ЗАЈЕДНИЧКА ТЕМА ПОРУКЕ МРТВОГ ХЕРОЈА СРПСКОГ И РУМУНСКОГ НАРОДНОГ ПЕВАЊА У ЗАЈЕДНИЦИ УСМЕНОГ ФОЛКЛОРА НАРОДА БАЛКАНА

Овде ћемо за предмет нашег сажетог разматрања узети заједничку тему савременог уопште југословенског и поближе српског и румунског епског народног певања, коју апстрактни компаратисти мотиволози досад у фолклористици различито своде на мотив „мртва брата“, или мотив „мртва сина“, или мотив „мртва вереника“, а она је, по нашем мишљењу, садржински и битно све то заједно и много више: тема *поруке мртва хероја*, и није заједничка само српском и југословенским народима, с једне стране, и румунском народу, с друге, него веома и изразито и свим балканским народима, па и осталим народима света мање или више изразито, с обзиром на жртве које су морали херојски подносити и које херојски подносе у борби за свој напредак, независност и слободу.

Као проблему битно усменог народног стваралаштва, приступићемо овде проблему законитости не само традиционалног одражавања друштвено-историјске суштине, него и даљег стваралачког развоја овог тематског круга народних балада, непосредно их у народу и анкетним процесима проучавајући и њиховом конкретном и живом стваралачком настајању и преображавању током општег новог стваралачког препорода народног стваралаштва нашег савременог прелазног периода од капитализма комунизму. Ту ће нам од посебне помоћи бити непосредно и тачно сагледати нови ренесанс и развој овог тематског круга у конкретним условима бурних, борбених, ослободилачких, стваралачких кључања народног стваралаштва у самој усјаној реторти народноослободилачког рата и револуције, у којој је народно стваралаштво уопште, а посебно овај тематски круг балада поруке мртва хероја са новом снагом и новим садржајем бубњао са свима орима, јурицима и победоносним херојским погибијама, у којима су се ове баладе све нове и нове стварале и најчешће певале. А на томе путу сретнемо специфичан случај једне наше неготинске лимитрофне влашке партизанске народне песме која у својој поенти носи још и једно друкчије кориш-

ћење и развијање ове теме поруке мртвога хероја и тиме поставља општији проблем заједнице српског и уопште румунског народног певања о овој теми, а овај опет најопштији проблем заједнице развитка певања народа Балкана народних балада овог тематског круга, којим ћемо се овде на чињеницама и сажето позабавити.

1.

Непосредним проматрањем у самом народноослободилачком устанку, рату и револуцији народа Југославије 1941—1945. и широким анкетним пресеком 1949—1951. фолклорног одељења Етнографског института Српске академије наука, којим је прикупљено око 20.000 карактеристичних савремених народних песама, констатовали смо и изнели у низу написа од огледа *Наше народно певање данас*, 1950,¹ преко обимне студије *Прилог проучавању законитости развитка нашег народног певања у периоду народне револуције, ослободилачког рата и изградње социјализма Југославије*, 1960,² до књиге *Развитак црнотравских и лескогачких народних песама ослободилачког рата и револуције*, 1967,³ да је управо из древности најстарије сачувано најпростије шетно коло, локално различито названо козарачко, гламочко итд., постало главно жариште новог таласа и преображаја колективног народног певања, коло које се у устанку нагло раширило и постало и остало само народно знамење општенародне револуције и нове социјалистичке слободе, у којој су играчи и певачи у заједничку игру и песму упевавали своје двостихове којима су пратили и надахњивали отсудне догађаје своје борбе. Ови двостихови, који су често били и сами крајње сажете целе песме, образовали су даље тростихове, четворостихове, петостихове и друге песме кратког баладног облика, које су постале главни извор нових народних тема, мотива, летећих стихова, формула и народне симболике и за свеколико друго народно певање од лирског до гусларског. А исто ово коло, разнолико извођено, играло се по древном обичају, и немо и уз пригодне стихове, и око гробова изгинулих јунака, и толико се у масама револуције од Гламоча и Босанске крајине широм Југославије раширило, тако да га је и сам председник АВНОЈ-а Иван Рибар са борцима заиграо у Колашину око гроба свога херојски палог сина Јурице. Са овом игром су обновљене и из двостихова се родиле нове народне песме кратког баладног облика, које смо назвали песмама антитуџбалицама⁴, које се по свом основном садржају и облику своде на прототип следеће, опште познате крајишке народне песме:

¹ „Књижевне новине“, Београд, год. III, бр. 14, 4. VII 1950.

² Зборник радова Етнографског института Српске академије наука, бр. 3, Београд 1960.

³ Српски етнографски зборник, књ. LXXIX, САНУ, 1967.

⁴ *Народноослободилачке антитуџбалице*, „Путеви“, Бања Лука 1959.

На Козари гроб до гроба,
 Тражи мајка сина свога.
 Нашла га је, на гроб клекла
 И овако сину рекла:
 — О, мој сине, радост моја,
 Гдје почива младост твоја?
 — Отац плаче, мајка цвили:
 — Отвори се, гробе мили!
 — Гробак се је отворио,
 Синак мајци говорио:
 — Иди, мајко, дому своме,
 Не долази гробу моме!
 Тежа ми је суза твоја
 Него црна земља моја.
 Иди, мајко, јави роду
 Да сам пао за слободу.

Бројне варијанте саме ове основне орске песме, очигледно начињене од самих орских двостихова, мењају најчешће само први стих локације песме:

На Кордуну гроб до гроба ...
 До Ниша је гроб до гроба ...
 У Босни је гроб до гроба ...

А гдешто се снажније истичу бол и очајање родитеља, као у овој драгачевској у Србији:

Све од Гуче до Велеса
 Чу се писка до небеса,
 Нападоше отац, мати
 Свога сина мртва звати ...

Али тад се још снажније разрађује и истиче и сама, супротна свакој жалопојци, порука мртвога хероја у поенти песме, па ће се певати у једној варијанти емотивно и сликовито:

Тежа ми је суза твоја
 Него црна земља моја,
 Тежа ми је суза ваша
 Него кугла од усташа,
 Теже су ми сузе ваше
 Нег' усташе што ме клаше,

а у другој романијској варијанти идејно наглашено:

Тежа ми је суза твоја
 Него црна земља моја.
 Ајде, мајко, кажи роду
 Да сам пао за слободу,
 За слободу и за права
 Погинути то је слава!

Антитужбаличка улога ублажавања и превазилажења родитељског бола и потискивања веома раширеног обичаја родитељског

тражења гробова своје изгинуле јуначке деце, тужења и тужба-лица, очигледна је у обнови ових древних орских песама поруке мртвога хероја који родољубиво и човекољубиво истиче слободу и њоме радост и славу човеку изнад свега, па и изнад самог свог младог живота, чију највишу људску вредност види управо у постизању људске слободе. А под каквим условима људске беде и поробљености се јавља оваква порука мртвога хероја слободе то неке, управо појединачно узев најраспрострањеније варијанте, првим стиховим и истичу, као што је ова најчешће и најшире певана, коју сам у Семберији, источној Босни, забележио и у Бјељини објавио⁵ још 1943. године:

Ој, Гламочко равно поље,
Цвили раја од невоље;
Гладни хлеба, жедни воде,
Онђе лежи гроб до гроба,
Жељни сунца и слободе.
Тражи мајка сина свога.
Отац плаче, мајка цвили:

— Отварај се, гробе мила! —
Гробац се је отворио,
Син је мајци говорио:
— Немој плакат', мајко моја,
Тешка ми је суза твоја!
Тежа ми је суза твоја
Него црна земља моја.
Иди, мајко, реци роду
Да сам пао за слободу!

Овако насушно животно мотивисан круг обновљених-развијених и нових српских орских народних песама, теме поруке мртвога хероја се шире са свог предмета родитељске и нарочито мајчине туге и тужења и на сестринску и вереничку тугу, бол и жалост. Као што треба и очекивати, оне баладе које треба да обришу сузе вереницама посебно су лирски испеване,⁶ као што је ова српска из херцеговачке Чапљине:

На Ивану гроб до гроба,
Тражи драга драгог свога.
Од једнога до другога
Не познаје ниједнога.
— Устај, драги, сиви соко,
Да ти видим црно око,
Да ти видим бјело лице
И румене јагодце.
Да ти видим бјеле зубе
Што ти црну земљу љубе. —
Гробак се је отворио,

⁵ Антифашистичке пјесме, изд. „Вијести“, Бијељина 1943, стр. 14.

⁶ Видети опширније у *Новости у херцеговачком народном певању данашње прелазне епохе*, Рад IX Конгреса Савеза фолклориста Југославије, Мостар 1962, стр. 169—183.

Драги јој је говорио:
 — Хајде, драга, немој јадит',
 С црном ћеш ме земљом свадит'.
 Хајде кући, вјенац плети,
 Па га мени на гроб мети.
 Плети вјенац сваких боја,
 Љубовнице прва моја.
 Плети вјенац, сваки конач,
 Нек' се знаде да сам борац.
 Хајде, драга, двору своме,
 Не долази гробу моме.
 Тежа ми је суза твоја
 Нег' челнична кугла моја.
 Хајде дома, кажи роду
 Да сам пао за слободу.

Гдешто се управо у овим вереничким баладама тематска поента поруке палого хероја развија у позив да се радосно запева песма нових зора којима се у сусрет иде и песма свесне личне жртве за слободу, као у овој хрватској балади из Мостара:

Покрај пута ружа расцветана,
 Под њом седи сека распакана
 И дозива тужна свог драгана.
 А из земље нешто проговара:
 — Ко то седи на мојим ногама?
 — Ја сам, драги, ја сам, твоја мила,
 Ево сам ти јастуке донила.
 — Не могу ти примити јастуке
 Јер су моје саломљене руке,
 Већ ти, драга, не дај сузу оку,
 Пусти земљи ту жалост дубоку.
 Хајде, мила, кажи моме роду
 Да сам млађан пао за слободу!
 Запевајмо пјесму нових зора,
 Нек' се чује од горе до мора.

Па се овај круг балада поруке мртвога хероја даље концентрично шири у баладе које опевају борбено, покретачко и ослободилачко деловање саме ове поруке, као у овој херцеговачкој балади у којој се драга обраћа своме драгом, мртвоме јунаку:

Сјет' се, драги, мене остављене,
 Остављене ал' непољубљене.
 Кад се сјетим кога мога нема,
 Нити спавам, нити ми се дрема.
 Кад се сјетим ко ми је у гробу,
 Црна земљо, гледат' те не могу,
 Ко ме сам се обећала била,
 Погинуо, другарице мила!
 Мој је драги добар борац био
 За слободу живот изгубио.

Али одмах за овом, девојке ће запевати и другу баладу у којој се драга у песми обраћа самој својој мајци већ утртих и својих и њених суза сопственим заносом самом ослободилачком борбом:

Немаш, мајко, до мене једину,
 И ја ћу ти носит' карабину.
 Карабино, моја мила пушко,
 И ја ћу те носит' као мушко.
 Имала сам свог драгана Ранка,
 Борац ми је од првога данка,
 Кад у боју погину ми љуту,
 Решила сам поћ' његову путу.
 Ја ћу, мајко, бити партизанка
 Да осветим свог драгана Ранка.
 Партизанска капа ми је мила,
 Партизанку драгом сам кројила.

И како је перед осталог и самом поруком палог хероја одушевљење и занос ослободилачком борбом све више унапред утирао сузе мајци, сестри и вереници, то се круг балада ове поруке даље ширио у песме порука, које су их отсутне унапред само помињале, као што чини ова македонска из околине Велеса:

Пус' да остане железен мост,
 Железен мост на Вардарот!
 Тамо је паднат, загинат
 Јованча на Чуџукови.
 Оздола иде дружина,
 Дружина верна, зговорна.
 Јованче дружине говори:
 — Дружино верна, зговорна,
 Кога ќе идете јурија,
 На мајка ми да кажете
 Да сум ја паднат, загинат
 За таја земја заробена
 Од тија квети фашисти
 Немците и Италијаните. —

А после оваквих балада, тематски круг порука мртв и хероја се даље шири у много уопштенијем виду таквих балада анти-тужбалица, за које би Енгелс рекао да им је антитужбаличка тенденција престала да буде видном, јер је то посредно још снажније постала самим новим, мирним и зато дубоко хуманим и лирским људским поносом, самим таквим палим херојем за слободу, поносом који сад поручује и гора и вода и сва природа, као у једној од најпопуларнијих и најлепших балада јужне Србије поводом херојске погибије партизанског командира Мирка Сотировића у пролеће 1943. године:

Мома кроз гору иваше,
 Црвено цвеће бераше,
 И тијо гори певаше:
 — Гору ле, гору зелена,
 Мајко ле, мајко, мајчице,
 Тако те пасле овчице
 И секла оштра секира,
 Партизанска чета да л' мина,
 Командир Мирко пред њима? —
 — Синоћ је чета минала,
 У гору чета нестала,
 Пред четом Мирка немаше,
 Синоћ га крвник покоси

На Дугој луки, на коси.
 Српкињо, селе, цвеће набери,
 Цвеће набери, венац оплети,
 Венац оплети, на гроб му мети.

Очекивало би се да баладе овако уопштена и продубљена садржаја обележавају саму периферију тематског круга балада поруке мртвога хероја.

Међутим, овај тематски круг се даље шири и на бројне јуначке епске песме ослободилачке борбе и револуције, улази у њихов састав и основу и тек у њима доживљује пун свој не само нов епски замах и расцвет, него и пуну своју људску стваралачку и врхунску реализацију управо мотивским преокретом у којем, као у епској песми *Видарице на Сутјесци*, мајке и сестре на Сутјесци палих хероја, уместо да туже и сузе проливају као у кратким орским баладама на почетку, овде смртно рањене јунаке, партизане и партизанке, превијају, о бици на Сутјесци брижно питају и слушају, и после њихова издасаја нежно а чврста срца сахрањују, да најзад у духу свих њихових приповести и порука побу и саме „све заједно, за Титовом војском у борбу одсудну за коначну слободу народâ и људи. Далеко би нас одвело кад бисмо се у вези са овим тематским кругом упустили у подробну анализу и само једне од савремених врхунских јуначких епских народних песама каква је поменута песма о одлучујућем боју револуције на Сутјесци у две њене сукцесивне варијанте: *Рањеник на Сутјесци* Милутина Вуковића са Шћепан-поља и *Видарице на Сутјесци* Николе Кнежевића из Сарајева, којој сам посветио посебну студију *Вук Караџић, фолклористика и данашњи развитак „Косовка девојка“*. Али и поред тога што смо већ подробно показали да је ова данашња врхунска српска народна епска песма настала законито на линији стваралачког историјског развика теме, мотива, симбола, лика и идеје Косовске девојке од ненадмашне косачице у древним жетелачким песмама и веренице која се са косовског бојног поља враћа грозне сузе ронећи у косовском циклусу класичне Вукове народне епике, преко сестре Југовића која у певању нашег предреволуционог времена гуслара Петра Вашића из села Телеша у Требињској шуми, на глас и призор страшне и безнадежне погибије своје браће и свог родитеља, и сама пада поред Павла Орловића мртва на Косову, до њеног омасовљења у данашњој народној песми у бројне, уједно мајке, сестре и веренице које као видарице јуначки превијају и сахрањују пале хероје, партизанке и партизане на попришту боја на Сутјесци, — што смо у целини са две студије обухватили,⁷ —

⁷ *Фолклористика и народна књижевност у перспективи Вукове културне револуције и даљи развитак класичне „Косовке девојке“*, Вуков зборник, посебно издање, књ. CD, Српска академија наука, Београд 1966, стр. 126—166; *Вук Караџић, фолклористика и данашњи развитак „Косовке девојке“*, Гласник Етнографског института Српске академије наука, књ. XI—XV, 1962—1966, Београд, стр. 1—46.

морамо овде укратко истаћи и показати да у самом њеном заметку и основи, па и поенти, стоји управо нов и широки епски расплат и ново решење саме баладне теме поруке мртвога хероја.

Јер, прва и основна варијанта у овоме смислу не носи само карактеристични наслов *Рањеник на Сутјесци*, него и почиње писмом смртно рањеног јунака са Сутјеске својој мајци, почиње широко, и то вишеструком обрадом теме поруке смртно рањеног хероја са Сутјеске, поруке уједно сестри, оцу, мајци, браћи и рођацима, и већ у писму мајци одмах на почетку поручује сестри:

Нек' пореже своје косе младе,
Нека тражи Титове бригаде,
Нек' машинку о рамену баци
Ка остали Титови јунаци.
Нек' деворвер паше испод блузе,
Није фајде прољевати сузе,
Нек' освети свога брата ране
Кад с борцима у редове стане.

А пошто је мајка на бојиште стигла, свога смртно рањеног сина хероја поткрепила и чула први део љуте битке у којој је пао, на издисају он поручује:

Поздрави ми браћу и робаке,
Нека свете Титове јунаке
Што животе на Сутјесци даше
За слободу ове земље наше.
Сад ме пусти, ја умирем, мати,
Ти се, мајко, своме дому врати,
Шаку земље само баци на ме.
Немој оцу казивати за ме,
Да не јадн док слобода дође.

Али уместо да се своме дому врати, мајка се на бојишту са-стаје са другом мајком, сестрама и вереницама и, поткрепљујући и сахрањујући друге хероје самртнике и слушајући остали ток и исход одсудне битке, оне најзад на крају ове дуге епске песме о крвавом и страшном боју на Сутјесци одлучују:

Другарице, хајде да наемо
Све у борбу да и ми гинемо...
Слава сваком борцу који гине
За слободу своје домовине!

или како се друга варијанта завршава:

Са бојишта нећемо кућама,
Већ идемо гдје нам Тито иде,
Гдје 'но иду наши најмилији,
Најмилији, срцем најхрабрији!
Што рекоше видарнице миле,
Што рекоше, тако учинише.

Ова изванредна јуначка епска народна песма од 364 стиха у првој и 271 у другој варијанти није случајно, пре свега епској

и гусларског, прошла баладни облик орскога осмерца у којем ју је радник, народни песник и гуслар Милутин Вуковић пре свега испевао са њеним тадањим митским почетком разговора вила:

Са Вучева вила зове
 До планине Зеленгоре
 Посестриму своју зваше
 Овако јој говораше:
 — Другарице, бе си, вило
 Срце ти се скаменило!
 Ну! Сутјесци приђи ближе,
 Ено Тито с војском стиже
 И са њиме борци смели...

у којем облику се она у колу певала, а и данас пева, па је прва варијанта епске песме у баладном облику ближа, док је друга савршенством свога облика ближа класичном облику „Косовке девојке“, али оба на једном вишем ступњу нове човечности, у којој мајке, сестре, веренице, видарице на Сутјесци својим делом и ликовима већ стваралачки и ослободилачки човечно оваплоћују саму поруку хероја самртника: поруку неодступне ослободилачке борбе од које се више не одвајати и у којој све дати.

Са овим се у овоме часу завршава наш систематски преглед савременог развитка обновљеног и новог народног певања о теми поруке мртвога хероја народа Југославије уопште, а српског посебно, али не и наших народности уопште, а румунске посебно.

2.

Јер, како вели једна савремена влашка народна песма из Неготинске крајине, коју је забележила и објавила у „Народном стваралаштву“, 1968, бр. 26—27, стр. 161—164 познати румунски музиколог Емилија Комишел од чувеног неготинског певача Боже Јануцића спевану на румунском од његова оца Љубе током ослободилачког рата и револуције, наша народноослободилачка борба и револуција се неизбежно среда и са традиционалним румунским народним стваралаштвом које је, да управо нашу револуцију одобри, користило са своје стране и свој традиционални језик поруке мртвога хероја. Јер песма, коју је испевао Љуба Јануцић из села Вељкова код Неготина током револуције, приповеда како је Српкиња девојка звала преко реке Олта Румунку девојку да је превезе, не би ли избегла из своје земље у којој се „живети не може“, јер:

Сестрице, у њој је ватра и аслек,
 Брат на брата удара...
 Нема ни сламе, ни пшенице,
 Него крви до појаса.

Али јој мудро поручује Румунка девојка:

Остај тамо у својој земљи,
Тамо живи како можеш,
Како год ти хлеб горак био,
Увек је боље у својој земљи.

А затим истакавши:

Јер ни код нас боље није,

описује она како енглески и амерички авиони уништавају један град за другим и како јој мајка пише да су јој сва три брата смртно рањена и како их је под вишеструким крстом нашла у гробу под Стаљинградом и из гроба добила поруку од свију њих преко најмлађег:

Мајко моја са три сина
Води бригу о снахама
Да се лети не ките цвећем,
Да у колу не играју,
Јер си остала без синова.
Али да кажеш мојој невести
Да се преуда, кућом окући,
Јер сам се и ја оженио
Бомбом која ме убила
И венцем ме овенчала.

Разумљиво је да је после овакве поруке своје мртве браће Румунка девојка могла у песми неготинских Влаха Српкињи девојци поручити само да се врати својој земљи ослободилачке борбе и револуције. Јер, тема „поруке мртвога јунака“ на страни „кћери Румунове“ се моментано решавала и могла решавати једино горком резигнацијом погибије подједнако присиљених румунских бораца под Стаљинградом и градова под бомбама енглеско-америчке авијације, а на страни „кћери Србинове“ макар, ако је то неизбежно, чак и тиме што „брат на брата удара“, али свакако неодступним позивом у коначну неустрашиву ослободилачку борбу народа и људи, који је био поента многих народних песама ослободилачког устанка и револуције народа Југославије уопште, а посебно, као што смо видели, многобројних варијаната и богато обрађених народних песама са темом „поруке мртвога јунака“.

Разумљиво је да је влашки народни песник, који је са осталим народним масама Неготинске крајине учествовао у ослободилачком устанку и револуцији Србије и Југославије, у својој песми, усмереној очигледно противу колебања неких Неготинаца влашкога језика да емигрирају у Румунију, користио тему и фигуру „поруке мртвога јунака“ да сасвим обратни тадањи положај румунских народних маса под условима општег истребљујућег светског тоталног рата изрази и том поентом што им и њихови

присилни борци под Стаљинградом поручују само горку резигнацију пред општом погибијом и поробљавањем. Наведимо овде у целини ову нашу неготинску влашку народну песму нашег ослободилачког рата и револуције, са овако садржински преокренутом њеном поентом теме „поруке мртвога јунака“, како ју је Емилија Комишел⁸ забележила од истакнутог певача Боже Јануцића из села Вељкова код Неготина, а за нас овде превела Вукосава Карановић:

Strigă fata sîrbului
Dipe malu Oltului
Strigă la a rumânului:
— Treci, rumânco, dincoasea
Si ia-ma cu barca ta,
Ia-mă dila țara noastră,
Trece-mă in țara noastră
Nu să mai poat'e trăiască;
Că la noi nu e de trai
Sirioară, foc și vai (surioară)
Să taie frat'e pă frat'e,
Pin'la Domnu ce păcat'e,
Nu e paie da' nici grîu,
Numai singe pin' la brîu.

Da'm vorba-a rumânului
Iar din malu Oltului:
— Taci, sîrboaică, d-acia,
Sezi aci la tara ta,
Trăiește cum vi putea
Ca Fie pîinea cit de rea
Tot măi bine-n țafa tea

Că Nici la noi nu e mai bine,
Sirioară, vai de mine.
Mai să put'ea mai trăia
Pîn miercuri namiaz de seară,
Cînd o lua de bombardara,
Zo, trec alea avioane (žău)
Englezești si-americane
Zo, ne, bombardez, măi Doamne.
Săverin, oras frumos
Pe tot îl trîntiră jos;
Cit era el de frumos
Să-l pezvești nu-l cunoști.
Zo, fuge cuoanili
Pe toate ulițilii
Cu copilasii de mină
Si-a luat drumu de Ploiești,
Grăbește de Bukurești
Da-n pusti-u-al de București
Si măi rău nu poti s-trăiești
Danu-așară, alalt-eri sară
Căpătai o cirtioră (scrisoare)
Carte albă, slove negre,

Довикнула кћер Србинова
Са обале Олта довикнула
Довикнула кћери Румуновој:
— Прећи, Румунко, с ове стране
И повези ме чуном својим,
Одведи ме из наше земље,
И доведи у вашу земљу
Пошто се код нас живети не може.
Јер код нас за живот није,
Сестрице, ватра и делек,
Брат на брата удара,
Грозан грех до бога,
Нема ни сламе, ни пшенице
Него крви до појаса. —

Одговара кћери Румунова
Са обале реке Олта:
— Пути, кћери Србинова,
Остај тамо у својој земљи,
Тамо живи како можеш,
Кол'ко год ти хлеб горак био,
Увек је боље у својој земљи.

Јер ни код нас боље није,
Сестрице, тешко мени!
Још се могло и живети
Све до среде увече
Кад је бомбардовање почело,
Пролазе, богме, авиони
Енглески и амерички
И бомбардују нас, о господе!
Северин су, лепи град,
Сравнили са земљом.
Колико је био леп,
Да га видиш, не би га познала.
Боже, боже, господе
Из свих улица,
Воде за руку дечицу.
Пут друма Плоештија
Журе се за Букурешт.
Али у оном пустом Букурешту
Још горе не можеш живети.
А увече прекјуче
Добих писмо,
Књигу белу, слова црна,

⁸ *Влашка ратна песма из Крајине, „Народно стваралаштво“, Београд 1968, св. 26—27, стр. 161—164.*

Măicuta mea mi-o trimete.
Dila frați-al mai mare
C-a rămas fără' de picioare;
Da' ne scrie și de-al mic
Că și el e greu rănit,
Ne scrie de-al mijlociu
Te-n spital la Tîrgu-Jiu

Si el este rănit răa
Nu știu de va uidi viu (rămîne)
S-a dus mama să mi-i cat-e
Si ea mi-a trimes o cart-e
Si așa ne-o cuv ntat
Pe un' e mama-a umblat,
Pe fratii mei a cătat,
Pe front, pi la Stalingrad
Unde cu Rușii să bat.
Si mi-a mesr din cruce-n cruce
Si tot cătîndu-i așa,
Găsieo cruce-nduplecată,
Să puse pe plîns odată;
Acolo-i nana-ungropat
Cu bomba ce-a-mbomardat
So tot plîngind ea milos,
Auzi un glas din jos,
Glas de voinic mîngîlos:
— Mama mea cu tri ficiori,
Să iei seama de murori,
Să nu poarte vara flori,
Nici să iese pi la hoti,
Că-ia rămas fără'di ficiori
Da' să-i spui l-a mea nevastă
Să mărite să-si facă casă
Că și oi m-am însurat
Cu bomba ce-a mobardat
Cu ea capu mi-am legat.

Мајка ми га моја шаље.
О брату ми, оног старијега,
Да остаде без обе ноге;

А о млађем оном пише,
Да је и он тешко рањен;
Пише и о оном средњем
Да је у болници, у Тргу-Шиу,
И он да је тешко рањен,
Не зна хоће ли остати у животу.
Отишла нам мајка да их тамо тражи,
Па писмо послаа и

говорила:

— Где год је мајка ходила
Браћу је моју тражила,
На фронту око Стаљинграда,
Где се са Русима туку.
И ишла је од крста до крста,
И све тако тражећи
Набе један двоструки крст,
И поче одједном да плаче.
Ту је, нано, закопан
Са бомбом која га је убила.
И све тако тужно плачући
Зачу глас из дубине,
Умиљати глас војника:
— Мајко моја са три сина,
Води бригу о снахама
Да се лети не ките цвећем,
Да не играју у колу,
Јер си остала без синова.
Али да кажеш мојој невести
Да се преуда, кућом окући,
Јер и ја сам се оженно
Са бомбом која ме убила,
И венцем ме овенчала.

Ницање ове наше влашке партизанске народне песме ослободилачког рата и револуције народâ Југославије у донекле етнички мешовитој и двојезичној области Неготинске крајине и посебно неготинској етничкој групи свакако се по овој поенти и теми обавило под општим условима пуног расцвета српског народног епског певања од почетног орског, „На Козари гроб од гроба, Тражи мајка сина свога“, до развијеног гусларског, „Видарице на Сутјесци“, као што смо то горе показали.

Али би било, свакако, једнострано и нетачно апстрактно компаративистички мислити и рећи да је ово произвело оно по апстрактном механицистичком схватању узрочности „овде узрок, тамо ефекат“, а на пољу људске делатности „овде оригинал, тамо копија и позајмица“. Оваква метода мишљења и закључивања се овде не би могла ни применити зато што је за изражавање моментано супротног положаја широких народних маса Румуније народни песник неготинске влашке етничке групе Љуба Јануцић морао у поенти своје нове партизанске народне песме стваралачки преокренути садржај теме поруке мртвог јунака од позива на

устанак и неустрашиву и самопрегорну борбу за слободу, како се он у његовој српској средини певао, напротив, у израз горке и очајне резигнације немоћне жртве нечовештва, тоталног светског рата. А то је нешто сасвим друго.

За то друго, уосталом, наш влашки народни песник није ни морао да буде баш под непосредним упливом самог бујног савременог развитка српског народног певања по овој теми поруке мртвог јунака па да испева своју нову народну песму у чијој поенти ће овој теми дати своје ново решење и свој нови садржај, јер сваки језик носи собом своју сопствену традицију усменог народног стваралаштва и израза, а сâм румунски језик у многим својим областима и говорима носи већ собом веома богату и веома стару традицију румунског усменог народног стваралаштва о овој теми, па би сличну традицију могао носити и у етничким групама наших Влаха у Србији, што би требало посебно испитати. Али према обилатој документацији који су ми љубазно пружиле истакнуте румунске колеге Октав Паун, И. Катимиа и други, уз помоћ сараднице Српске академије наука Вукосаве Карановић, можемо констатовати да сва подручја румунскога језика од Темишвара и Добруце до Буковине обилују колико древним толико и богатим развитком румунских народних песама тематскога круга поруке мртвога хероја.

Наводимо, примера ради, једну такву румунску баладу из етнички лимитрофне области Добруце која би ишла у најдревније, митске и најобилатије обрађене, и најлепше, и најкарактеристичније за пластичност и широке изражајне могућности које пружа тема поруке мртвога хероја, у разноликости, богатству, дубини и лепоти своје фолклорне баладне стваралачке обраде. Балада је то коју је у Добруци записао и у Јашију објавио 1880. чувени румунски фолклорист Теодор Бурада.⁹

Maica bătrină

Primblă mi se primblă
Pe cel mal de găslă
Cea maica bătrină,
Cu briul de lînă,
De lînă seiză,
De păr de cămilă;
Diu drug îndugînt,
Diu furcă torcînd,
Diu gură întrebînd:
— Dunăve, Dunăve,
Drum făr' de pulbere!
Si făr de hăugas
Trup mult doăgalăs!
De-i fi vnlitoase
Și-ndatnitoae,
Su că te-aș ruga
Si te-as întreba

Стара мајка

Шета ми се, шета
Обалом поред воде
Та стара мајка,
Са појасом од вуне,
Од вуне беле
Од камиље длаке;
На преслици предући
И конач извлачећи,
И гласно питајући:
— Дунаве, Дунаве,
Друме без прашине!
И без колотечине.
Много љупког стаса!
Кад би проговорио
И био предусретљив,
Ја бих те молила,
Ја бих те питала

⁹ Teodor T. Burada, *A colotorie in Dobrogea*, Jași 1880.

De-nu drahia al meu,
 Ce l-am pisdut en,
 In nu l-ai kăsut,
 De valuri bătut,
 De maluri izbit
 De coscai scobit?
 De l-ai fi vizt
 L-ai- fi cunosait:
 Un flăcău înalt
 Nalt si sprincenat,
 Fetişona lui
 Spiema laptelui,
 Coala de histie
 De la prăvălie,
 Chiculita lui
 Spicul ovzului,
 Cînd e revărsat
 La sreme plonat,
 Creste-a foaie lat;
 Mustecioea lui
 Spicul grîului,
 Cînk se pîrguieşte
 Lumea-l îndrăgeste;
 Sprîncenile lui
 Pana corbului,
 Pană reboită,
 Ne sulemenită;
 Ochişorii lui
 Mena cîngului,
 Coaptû le răzoae
 Ferita de seae,
 Caaptu la pămînt,
 Feritû de vînt.
 Dunāvca privea
 Şi aza grăia:
 — Măicută bătrînă,
 Cu brînl de lînă,
 De lina scina,
 De păr de cămilă,
 Şi de l-am năsut
 Nu l-am cunoscut.
 Dar tu să te duci
 Incolo s-apuci,
 La sava mae ceaţă,
 Ce acum se-maltă,
 Că mai mae,
 Mai inecătoe
 Şi-ntunecăoase;
 Paate l-a vazut
 Şi l-a cunoscut.
 Cea maică batrînă,
 Cu brîul de lînă
 La gerunchi cieda
 Şi la cer poivea
 Şi mi se ruga:
 — De s-ar îndura
 Lu m-aş bucura,
 Domnul să mă paçao
 O reagră corbanică,
 Din aripi sa zbea

За свога сина
 Кога сам изгубила,
 Ниси ли га видео
 Ношена таласима
 Запљускивана трима обалама
 И кључана од гавранá?
 Да си га видео,
 Ти би га препознао:
 Високог момка,
 Високог и витког,
 А белог лица
 Ко пене од млека,
 Ко лист хартије
 Беле из дућана,
 А коса му беше
 Ко овсене ваати
 Када полегну
 Пред пљускове кишне,
 А коврце ко листови широки;
 А брци му
 Ко влат у пшенице
 Када тек sazрева
 И људи га заволе;
 А обрве му црне
 Ко гаврана перо,
 Перо небојено
 Нити намазано;
 А очи му црне
 Пољске кушине,
 Сазреле у жбуну
 Скривеном од сунца,
 Сазрела на земљи
 Скривена од ветра. —
 Дунав је гледао
 И овако зборио:
 — Мајчице стара,
 С појасом од вуне
 Од вуне беле
 Од камиље даке,
 И да сам га видео,
 Не бих га познао.
 Али ти да побеш
 И да се улутитиш
 Мојој сестри магли
 Што се сада диже
 Јер је она виппа.
 Она је продорнија
 Дубља и тамнија;
 Можда га видела
 И препознала. —
 Та стара мајка
 Са појасом од вуне

На колена је пала,
 К небу погледала
 И овако молила:
 — Када би се смиловала,
 Ја бих се радовала,
 Господ да ме створи
 Црном враном,

Colo să cobor.
 Dumnul auzea,
 Corbanică-a ficea,
 Dunăvca trecea
 Și se ducea
 De întilnea
 Cea Ceafă
 Negurbață.
 Cum a întilnit-o
 In drum a opit-o,
 Din dură — a — ntrebat-o:
 — Tu Ceafă,
 Negureată.
 De-ai fi onlitoae
 Și-ndatoritoae,
 Su te-as întreba:
 N-ai văzut cumva
 Un drahin al neu,
 Mîndru, nalt flăcău,
 Munții ocolind,
 Din gură cîntîna?
 De nu l-ai văzut
 De valmi bătut,
 De maluri izbit,
 De coscai skolct!
 Că tu ești mai mae
 Și-ntunecătae.
 Cea ceartă
 Negureată
 Din guă-i grăia
 Și aza- i ficea:
 — Măicută bătrînă,
 Cu brinul de lîna,
 De lînă seină,
 De păr de cămilă:
 Ba cu l-am văput
 Și l-am cunoscut;
 La malul mării,
 In marginea țării,
 La umbră de peri,
 De peri și de meri
 De pigini gorut,
 De gloante rănît,
 La pămînt trintît!
 La meren mergea
 Pîă ajungea
 In vispuri de peri
 De peri și de meri
 Colo se punea
 Și în jas princa,
 Pe el mi-l zăica
 Și mi-l conoștea,
 Și ea începea
 De mi-l cloncănea;
 Dar el ce-mi făcea?
 Arcul mi-l lua
 Și îl încorda.
 Atunci ea grăia:
 — Nu mă săgeta
 Că sînt maica ta!

Крилима да полетим
 И тако да долетим. —
 Господ је послушао,
 У врану претворио,
 Дунав је прешла
 Па упутила
 И срела
 Ону магла
 Густу.
 Како ју је срела,
 На друму зауставила,
 Гласно је упитала:
 — Ти, магло,
 Густа магло,
 Кад би проговорила
 И била предусретљива
 Ја бих те упитала
 Да ниси можда видела
 Мога сина,
 Гордог високог момка
 Где горе обилази
 И из гласа пева?
 Да га ниси стизала
 Ношена таласима,
 Запљускивана на обалама,
 Кљуцана од гавранова?
 Јер ти си старија
 И продорнија. —
 Та магла
 Густа
 Гласно говораше
 И овако приповедаше:
 — Мајчице стара,
 Са појасом од вуне,
 Од вуне беле,
 Од камиље длаке,
 Ја сам га видела
 И препознала;
 На обали мора,
 На крају земље,
 У сенци крушке,
 Крушке и јабуке,
 Гоњена од душмана,
 Рањена мацима,
 Треснута о земљу! —
 Стара је даље ишла
 Све док није стигла
 До врхова крушке,
 Крушке и јабуке!
 На њих се попела
 И на њих погледала
 И њега угледала
 И њега препознала,
 И за њим закукала.

А он шта учини?
 Узео је свој лук
 И затегао га.
 Тада она рече:
 — Немој ме устрелит',

Nu te cloncăiese
 Ci eu te jeleso.
 Der el ce-mi făcea?
 Din gură grăia:
 — De ești maica mea,
 Du-te, tu, în grabă,
 Leaccari de îni ada,
 La rănib mari
 Niște ierubi tari,
 La rănib mici
 Niște ierbni dulci,
 Ca să mă vindeci.
 Și ca de ducea
 Ia grabă venea,
 Ierbni aducea,
 Ierbni dilci lasa,
 Ierbni tasi lua,
 În greba să-i treacă,
 Acasă să-i ducă,
 Dar nu-l vindeca,
 Ci îl omna;
 Și ea se scîrbea,
 Lingă el mucea!
 Јер сам мајка твоја!

Ја не кукам за те
 Већ те оплакујем, —
 А он шта учини?
 Гласно проговори:
 — Ако си ми мајка,
 Иди и пожури,
 Мелеме донеси
 За ране велике
 Травке жестоке,
 За ране малене
 Травке слатке,
 Да ми ране видаш. —
 И она је пошла,
 Брзо натраг дошла
 И травке донела,
 Слатке травке оставила,
 А жестоке узела,
 Брзо да га извида
 Кући да га доведе.
 Ал' га није извидала,
 Него га је убила;
 И много је јадила,
 Поред њега умрла.

Сличну древну румунску народну песму је румунски фолклорист Г. Г. Точилеску записао на Југу Румуније у Влашкој.¹⁰ А опет на крајњем Северу Румуније, у Буковини, у Сучави је Симеон Флореа Мариан забележио још и једно друго и друкчије, такође старо румунско фолклорно стваралачко решење, коришћење и развијање теме поруке мртвога хероја. У њој је тема поруке мртвога хероја покренута мотивом материнске клетве, који треба по извесним фолклористима да је знак највеће старине, али који се овде разрешава у поенти коначним окретањем материнске клетве противу свих родитеља који са своје родитељске себичности куну и покушавају да задрже децу своју од виших њихових стремљења, дужности и подвига. Наведимо још ову древну румунску народну баладу¹¹ као пример изворног богатства развитка овог тематског круга у основама традиције румунског народног певања с једног краја на други, протезања румунских етничких маса, као и примера разноврсности и посебне моралне снаге и трагичне узвишености стваралачког развијања ове теме.

Blestemul maicii

Pintre vii, pintre sevii
 Blestema maica pe-un fin,
 Lacrima și-l blestema
 Și din gură cuviata:
 — Fin, la oaste de veî mence

Материнска клетва

У виноградима, међу чокотима,
 Мајка проклињаше сина,
 Плакаше и проклињаше
 И гласно говораше:
 — У војску, сине, ако будеш пошо

¹⁰ Gr. G. Tocilescu, *Materialuri Folcloristice*, vol. I, p. 1230—1233.

¹¹ Simeon Florea Maian, *Poezii populare din Bucovina*, 1869, p. 28—32.

Corbii carnea să-ți mănince,
 Cioarele picioarele
 Cencele ciolanele
 Pe toate dealurile! —
 Fin de mă-sa blestemar
 Tare s-a mai supărat;
 La grajd inte-a alegrat
 Pe murgul l-a cersalat
 Și-apai mi l-a închingat,
 Cu lacrimi mi l-a spălat
 Cu năframa l-a svîntat
 Și pe dinan-a ucălicat
 Zima bună și-a luat:
 De la frați, de la surori
 De la grădina cu flori;
 De la pieteni și vecini,
 De la buna cu sulcini.
 Și la oaste cind pleca
 Din gur' aza cuvînta:
 — Busioc verde pe masă,
 Razimii maică sârătoasa
 Dacă n-ai fest bucuroasă
 Sa ma vezi primblînd priu casa!
 Busioc verde, zufos
 Ramii taica sănătas
 Dacă n-ai fest bucuros
 Ca să aibi se-on fin fălos! —
 Frunză verde lema uscat
 Multa ouste s-adnat
 Intr-un coraișor de sat
 Si de-a colo a plecat,
 Și s-a bas oastea, s-a dus,
 Prapădînda se-a apus;
 Și s-a dus oastea departe
 In neapra străinătate
 Departe 'n țoră străină
 Cînd sta fucinii la cină
 Atunci ciod de corbi trecea
 Și din gură cloncăia
 Feciroul cel supărat
 Și de maică blestemat
 Tare bine 'i curoștea
 Că la dîasul ei sărea
 Deci din gură le zicea:
 — Ciarelar și carbilor,
 Carbilar și cencilar,
 Ce stati sus și vă 'nviotiți
 Și din gură cloncați
 Și la mine nu veniți!
 Cobariți nu 'ngădniti
 Cobariți de mă ciupiti
 Că-i blestem de la părinți
 Cobariți de mă mîncăți
 Și semnele îmi luați,
 Să-mi duceți vai semrele,
 Semrele inelele,
 La maicuța din al sat,
 Că de dînsa-s blestemat
 Cînd la oaste am plecat
 Ca să fin a voastra hrană

Нека ти гаврани месо искључу,
 Нека ти удова разнесу,
 Нека ти гаврани кости растуре
 Наоколо по брдима свима! —
 Од мајке проклети син
 Тешко се ражалостио,
 У штаду хитро отрчао
 И вранца коња дограбио,
 Па га седлом оседао
 И сузама га својим умивао,
 И марамом својом обрџао,
 И на њега узјахао,
 Збогом рек'о и опростио
 Од браће и од сестара,
 Од градине и цвећа,
 Од пријатеља и суседа,
 Од месечине фосфорно сјајне.
 И кад у војску крену
 Овако гласно зборио:
 — Зелени босиоче на столу,
 Остај ми, мајко, здраво,
 Кад ниси била рада
 Да ме гледаш по кући!
 Зелени босиоче бујни,
 Остај ми, оче, здраво,
 Кад ниси био рад
 Да имаш ревносног сина! —
 Зелен лист, сухо дрво,
 Силна војска скупила се
 У борнку покрај села
 И оданде је отишла.
 И ишла је војска, ишла,
 И нестала на Западу;
 И отишла је војска далеко,
 Отишла у црну туђину.
 Далеко у туђини
 Кад момци себаху за вечером
 И јато гавранова их надлеташе
 И гласно гракташе,
 Рајалошћен спн
 Од мајке проклет,
 Добро их је препознао,
 Јер на њега скочише
 И гласно им говораше:
 — О, чавке и гавранови,
 Вране и чавке,
 Зашто високо кружите
 И гласно гракћете
 И к мени не додете!
 Сибице, изволите,
 Сибице да ме кључате,
 Јер сам проклет од родитеља.
 Сибице да ме се наједете
 И да узмете с мене знамења,
 И да понесете знамења,
 Знамења и прстења
 Мајци и моме селу,
 Јер ме она проклела
 Кад сам у војску пошао,
 Да вам будем храна ваша

Dintr-o zi se pe la cină
 Frunză verde vintă creată
 Intr-o zi de dimineață
 Mătuoa maică sa 'n casă
 Cu la crimi fierbinți pe față
 Și cind erca la sfirșit
 Iata corbii an sosit
 Și pe sus se înoîrtea
 Și la dinsa tat privea:
 După ce mi-o curăștea
 Semnele le slobozea
 Mai c'amnite ș-adneca
 Și din guă aza zicea:
 — Cine-și blestema capitul
 Să nu-l primeasca pământul!

Једног дана за вечеру. —
 Зелен лист, ветром ношен
 Једног јутра у зору
 Мајка му кућу мела,
 И вреле сузе лила.
 И кад је при крају била,
 Где, гавранови стигоше
 И у висини кружаху
 И њу стално гледаху.
 И када је препознаше,
 Знамења јој спустише,
 Мајка их се сетила
 И овако зборила:
 — Ко прокуне чедо своје,
 Земља га никад не примила!

Да овде не наводимо друге и бројне оригиналне примере из Бесарабије, Молдавије и других крајева Румуније¹² за веома стару и богату традицију румунског народног певања баладе тематскога круга поруке мртвога хероја, јер можемо сматрати да нам је и ово што смо навели довољно да се уверимо да је ова тема била свакако присутна и у етничкој, језичкој и фолклорној традицији влашке неготинске етничке групе нашега Љубе Јануцића и његове нове партизанске баладе о сусрету Српкиње и Румунке девојке на Олту и трагичној поруци горке резигнације мртвога јунака под Стаљинградом својој мајци и своме роду, као што је и у српским неготинским и другим етничким групама Србије, Босне итд. била присутна етничка, језичка и фолклорна традиција ове теме у новим песмама и ликовима мајки које траже сина свога и коначно *Видарицама на Сугјесци*. И тек нам овде може постати јасно да, ако је наш влашки народни песник учесник у ослободилачкој борби и револуцији и био потакнут „друштвеном наруцбином“ своје револуције и самом његовом новом песмом, нове антитужбаличке поруке мртвога хероја својој мајци да не плаче, него да све покрене у борбу за слободу,

Тежа ми је суза твоја
 Него црна земља моја.
 Иди, мајко, јави роду
 Да сам пао за слободу,

сâm је влашки народни песник у својој песми остао на старој тужбаличкој традицији непосредно румунског, посредно, видећемо, и свеколиког балканског народног певања, али да би тужбаличком поруком безизлазне и горке резигнације мртвога јунака као немоћне жртве под Стаљинградом опоменуо колебљивце који би пали у искушење да из партизанске ослободилачке борбе и револуције источне Србије емигрирају у Румунију, тада под фашистичким заптом, и вратио их ослободилачком рагу и револуцији, у чему се једино и састоји основна тенденција и смисао његове нове партизанске песме. Тако је он и на тај начин ориги-

¹² Todor Pamfile, *Centice de tara*, Bucuresti, 1913, p. 74; G. Girglea, *Note de folclor*, Cluj, 1928, p. 526—528, itd.

нално и стваралачки користио, даље развијао и делотворно револуционарно употребио управо на линији своје језичке и етничке традиције румунског народног певања на тему поруке мртвога јунака, али и на тој линији је овој теми дао ново решење и смисао безизлазне и горке резигнације датог положаја широких румунских народних маса, а за љуту опомену влашким етничким групама и двојезичком подручју Неготинске Крајине у устанку и револуцији.

Јер, као што смо видели, о некој горкој резигнацији не може бити ни говора у класичним румунским народним песмама ове теме. Као и све друге народне песме, и оне су као и ова тема у њима битно морално и друштвено делатног карактера, па претерана журба мајке у првој наведеној песми доводи до коначне смрти тешко рањеног сина, а мајку да због своје слабости, погрешке и смрти синовљеве пресвисне на његовом гробу, а у другој песми до мајчиног проклињања свих родитеља који куну своју децу, и увек до извесног моралног и друштвеног исправљања, преображавања и ослобађања друштва и људи. Било би природно, логично и веома вероватно да се и у Румунији под нешто касније сазрелим условима ослободилачког рата и социјалистичке револуције обавио даљи развитак и преображај румунског народног певања уопште, а песама теме поруке мртвога хероја посебно. Овај развитак и преображај, чију богату традиционалну основу смо видели и могућност смо преко творевине нашег Љубе Јануцића могли назрети, за нас је у његовој специфичности, оригиналности и законитости овде од великог научног интереса, али је и од не мањег и за наше одличне и бројне колеге, румунске фолклористе истраживаче и њихов Институт за фолклор и етнографију, коме свакако, без икаква претеривања речено, нема у свету равна, па се можемо надати да ћемо их овим својим разматрањима потаћи да и са њихове стране, а на грађи савременог развитка народног певања уопште, и по нама заједничкој теми поруке мртвога хероја, пруже нове и значајне светлости.

Јер, веома богат, сложен и непрекидан стваралачки развитак народног певања уопште а посебно савременог и по овој теми можемо свестрано осветлити тек заједничким и сложним испитивањима фолклориста истраживача свих народа, уопште а посебно народа Балкана, који већ вековима живе под сличним друштвеноисторијским условима мање или више непосредне и вишеступњевите заједнице народног живота, традиције и стваралаштва.¹³

¹³ Видети наша саопштења: *Les luttes de libération des peuples balkaniques et les renaissances folkloriques implicites*, I Congrès balkanologique international, Sofia, 1965; *Битне карактеристике народног стваралаштва Косова и Метохије и заједничко и специфично као међународно и народно у законитом развоју народног стваралаштва Југославије и Балкана*, XIV Конгрес СУФЈ у Призрену 1967. Видети такође саопштење: *Le facteur moral des luttes de libération populaire dans les proverbes des peuples balkani-*

Овим смо завршавали своја разматрања у овоме саопштењу које је било припремљено за Српско-румунску научну конференцију која се у Вршцу одржавала крајем маја, а почетком маја сам на II међународном конгресу балканолога у Атини имао прилике да чујем саопштење истакнутог грчког фолклористе истраживача Марије Јоаниду-Барбаригу *La ballade du frère mort*, које је, иако, по нашем мишљењу, начињено са погрешног гледишта, погрешне методе које и поред небитног проблема и погрешних закључака, пружа ипак својом широко и брижљиво прикупљеном грабом драгоцену потврду и нову светлост у даљем решавању нашег конкретног проблема који смо себи поставили у разматрањима свога саопштења, па сматрамо за своју пријатну дужност да се овде на крају и накнадно још на основу текста резимеа осврнемо на ту потврду и нову светлост.

3.

У своме саопштењу Марија Јоаниду-Барбаригу узима сам наш проблем као само питање дифузије варијаната баладе мотива „мртва брата“, укључујући се тиме у стару апстрактну компаративистичку претпоставку да је он морао нићи само на једном месту и теорију да се ширио из Грчке према Балкану, а не обратно.

У своме резимеу она то формулише овим речима: „*La Ballade du frère mort*, sujet discuté depuis le siècle (son origine, sa diffusion, son rapport avec la Ballade du fiancé mort) n'a pas trouvé sa solution sous tous ses aspects. La présente communication se limitera au seul secteur de la diffusion de la ballade“.

А пошто је интересује само питање „ширења“ баладе овог мотива, она пре свега истиче постојећу компаративистичку теорију о њеном искључивом ширењу из Грчке на Балкан: „*Il est maintenant généralement admis la marche de cette ballade suit le tracé Grèce — Balkans, et non le sens inverse*“. Она даје и разлог постојеће теорије за веровање да је у Грчкој прво порекло ове баладе у томе што је у грчким варијантама главна личност у балади мајка са својим проклињањем: „*Dans les variantes grecques en général, le personnage principal est la Mère et sa malédiction, qui a pour conséquence la levée de Constandi de sa Tombe*“. Она овде износи и разлоге са којих постојећа компаративистичка теорија сматра да може занемарити при своме закључку правце ширења овог мотива, присуство међу грчким варијантама балада, у којима је главна личност сестра, наиме то што су оне у Грчкој ретке и што су без елемента проклињања: „*C'est seulement dans*

ques, II Congrès balkanologique international à Athènes 1970, и нарочито студију *Народно певање лимитрофне темнишварске српске етничке групе у вишеступњевитој заједници народног певања народа Балкана у Зборнику радова Етнографског института САНУ (у штампани).*

les quelques variantes du Pont que la *Soeur* prend la place de la mère. Dans ces dernières, l'élément de la malédiction fait défaut".

Међутим, грчка фолклористкиња ово последње друкчије објашњава, па постојећу апстрактну компаративистичку теорију о кретању овог мотива из Грчке према Балкану наставља и допуњује тиме што међу балканским његовим варијантама разликује групу варијаната јужне Бугарске и Албаније, у којима је, као у Грчкој, главна улога мајке и њене клетве од групе српских, јужнорумунских и севернобугарских варијаната у којима главну улогу игра сестра као код Грка у Малој Азији, те закључује да се мотив после правца Грчка—Балкан окренуо обратно са Балкана малоазијским Грцима, пишући укратко следеће: „Dans les variantes balkaniques, nous distinguons deux groupes: 1. celui de la Bulgarie du sud et de l'Albanie, où le rôle principal est tenu par la mère (la malédiction ou la lamentation soulève Constandi de sa tombe, tout comme dans les variantes grecques); 2. les variantes serbes, sud-roumaines et nordbulgares, où la soeur (qui refuse de partir à l'étranger) joue le rôle principal, et s'accordant avec les variantes du Pont. Mais, ces dernières sont inférieures en qualité et en ce qui concerne l'ensemble intérieur. Il y a là confusion et inconséquence dans l'évolution de l'action: un élément nouveau a apparu, mais n'a pas été assimilé. Il faudrait peut-être considérer du Pont comme une „restitution" en ce sens que le courant de la diffusion était le suivant: Grèce—Balkans, et retour Balkans-Pont".¹⁴

Узимајући у центар своје пажње ову тему, која је заједничка свим народима Балкана, али само апстрактно компаративистички као мотив *Балада мрвог брата*, у којем онда „сестра игра главну улогу“, грчки фолклорист, захваљујући својој моментаној и делимичној документацији којом је дошао до таквих података да „српске, јужнорумунске и северно-бугарске варијанте“ ове баладе образују посебну групу која је окарактерисана тиме што у њој мотивски сестра треба по претпоставци да замењује мајку из прве изворне групе, пре свега грчких, а затим и албанских и јужнобугарских варијаната мотивски окарактерисаних „главном улогом мајке“, коначно закључује да је ширење ових балада ишло пре свега од Грчке и јужнога Балкана према Србији, Северној Бугарској и Румунији, где је мотивска обрада ликом мајке замењена мотивском обрадом путем лика сестре, да у тој новој обради окрене инверзним путем и стигне у грчко народно певање Понта.

Али ефемерност оваквих закључака књишке и апстрактне компаративистичке методе је очигледна после онога што смо изнели о бурној народној традицији и бурном ренесансу балада овога тематскога круга у својој основи управо са мајком која тражи свога мрвог сина код Срба читаве Југославије ослободи-

¹⁴ Maria Ioanidou-Barbarigou, *La ballade du frère mort*, Thème-Cadre No 11. Résumé.

лачког рата и револуције, као и после онога што смо код Румуна истакли, управо највећу старину и лепоту оних румунских народних балада овог тематског круга, у којих је баш мајка та која тражи свога мртвог сина и то у подједнако древној митској обради на крајњем буковинском румунском етничком северу као и влашком југу. Ове чињенице са пуном очигледношћу оповргавају не само хипотезу истакнуте грчке фолклористкиње Марије Јоаниду-Барбаригу о самом инверзном кретању балада ових мотива, него и саме већ старе компаративистичке теорије да им је свима прво порекло баш на тлу грчког језика и територије, јер их налазимо у најдревнијим њиховим остварењима у основи традиције народног стваралаштва подједнако румунског и српског народа, па, управо захваљујући обилатој граби коју је сама истакнута грчка фолклористкиња изнела, и код осталих балканских народа, албанског, бугарског и других, и јер смо видели да под условима масовних револуционарних народних покрета и преокрета као у Југославији поново се из своје традиционалне основе бујно и са новом дубином расцветавају у целини своје тематске поруке мртвога хероја и својих посебних ликова и мотива пре свега мајке која тражи свога сина, а затим и сестре и веренице, и чак од орских балада тужбалица преокрећу данас у антитужбаличке баладе народног позива у борбу за слободу и чак у врхунске епске гусларске јуначке народне песме о одсудном боју на Сутјесци.

Тако, ако у овом атинском балканолошком саопштењу са слабостима његове апстрактне компаративистичке методе отпадају на светлости ових чињеница подједнако неадекватни посебни нови закључак и само полазно гледиште претпостављене теорије, оно као још и нека друга слична саопштења као што су нарочито истакнутих грчких фолклориста Д. Економидеса, М. Д. Лукатоса и К. Ромеоса, самом богатом грабом коју, заједно са њима, доноси и пружа бројне елементе и светлости којима се овај тематски круг народних балада све више утврђује и расветљава не само у самој древној заједничкој основи развитка традиције народног живота и стваралаштва свих народа Балкана, већ и да спада у такву балканску старину која претходи и доселењу најстаријег културног међу њима грчког народа, те да сачињава и само заједничко духовно наслеђе њихово и један од основних елемената њихове духовне и моралне заједнице балканске народне човечности.

Јер, ако смо могли више пута емпиријски утврдити да и данас под сличним друштвеноисторијским условима настају међусобно потпуно независно народне баладе сличне па и исте теме која добија у њима сличну, па и исту фолклорну обраду, тако да би апстрактни компаратисти могли сматрати једне „варијантима“ других,¹⁵ овоме треба свакако додати још и то да у специфичном и оригиналном развитку народног живота и стваралаштва

¹⁵ Видети наше студије Горбешка „варијанта“ *Смрти Омера и Мерије*, „Луч“, Скопље 1937, књ. I, бр. 4. стр. 1—8; *Проблеми етнолошке ме-*

сваке етничке групе и сваког народа делује увек и пре свега извесна општељудска традиција народног стваралаштва по оном општем закону по коме свака онтогенеза пре свега репродукује филогенезу, а затим делује и она општенародна традиција која је заједничка етничким групама и народима који својим условима, простором и временом на Балкану живе и развијају се вековима у нужној друштвеноисторијској узајамности и заједници борбе за опстанак, независност и слободу. Не само, дакле, коренима својим у општељудској, већ и у овој другој, општенародној традицији народног певања заједнице народа Балкана, те и Срба и Румуна лежи као древна стваралачка и ослободилачка тековина и морално оруђе и оружје баладна тема поруке мртвога хероја, која у мотивима и ликовима од мајке до веренице расцветава се под условима сваке нове фазе ослободилачких борби широких народних маса у бројне нове баладе нових садржаја и облика, али у најстаријој балканској традицији орског колективног усменог стваралаштва, које се са очигледношћу протеже од балканског бронзаног доба које је у атинском Археолошком музеју оставило у бронзи изливено коло које видимо да играју и данашњи Крићани, па преко босанских надгробних стећака које обавијају у камену урезана слична кола, до Козарачког кола наше револуције у којем се колективно певали сви подвизи, патње и порази и око гроба многог палог хероја припевала разна и многа народна балада о мајци, сестри или вереници која тај гроб тражи и о поруци мртвога хероја да је поносито за слободу живот дао и да је сав његов род смрћу његовом задужен да се као он бори и буде слободан.

Овај борбени ослободилачки хуманизам стоји у основи свеколиког развоја богате традиције балада тематског круга поруке мртвога хероја и не само овог тематског круга већ и других основних и битних¹⁶ код свих народа Балкана уопште, а српског и румунског посебно у прошлости и данас, као што стоји и у осно-

годе и наше данашње усмено народно стваралаштво на тему „Смрт Омера и Мериме“, Зборник за народни живот и обичаје, књ. 40, изд. Југославенске Академије знаности и умјетности, Загреб 1962, стр. 385—400.

¹⁶ Да се овде не враћамо на тематске кругове („Смрт Омера и Мериме“ и др.) којима смо се ми сами бавили и које смо већ помињали, наведемо овде, у потврду онога што ту закључујемо, изванредно леп и карактеристичан пример тематског круга народних балада жртве зидања, који нам пружа истакнути румунски културни историчар и фолклорист Сава Јанковић у свом чланку *Жртва зидања у епосу Источне Србије (Једна српско-влашка паралела)*, „Развитак“, Зајечар 1969, бр. 3, стр. 44—52, у којем правилно на почетку истиче: „Прастари мотив легенде о узибивању жртве у темељ нове грабевине широко је распрострањен код свих балканских народа, као предмет њиховог епског песништва“, и за пример паралелно објављује две влашке народне песме *Мајсторул Манојла* из Тимочке крајине у Србији и једну српску *Манојла Зидојла* из села Водника карашованске етничке групе у Румунији, специфичних и оригиналних обрада, али заједничке тематске основе, у чију анализу румунски истраживач не улази, бавећи се паралелом самих специфичности.

ви пословички израженог њиховог епоса, па и у основи свеколиког њиховог како традиционалног тако и савременог народног стваралаштва уопште.

Dušan Nedeljković

R é s u m é

LE THÈME DU MESSAGE DU HÉROS MORT, COMMUN AU CHANT POPULAIRE SERBE ET ROUMAIN DANS LA COMMUNAUTÉ DU FOLKLORE ORAL DES PEUPLES BALKANIQUES

Dans son étude l'auteur examine de près le croisement qui s'est fait de la tradition yougoslave en général et serbe en particulier des ballades au thème du message du héros mort, en renaissance créatrice nouvelle et très fertile dans les conditions de la guerre de libération et de la révolution socialiste des peuples de Yougoslavie, avec la tradition populaire roumaine analogue, très originale et très ancienne, dans une nouvelle ballade faite en valaque dans la région limitrophe de Negotin, qui se sert du même thème, synthétisant les deux traditions populaires. L'auteur montre ensuite dans le cas de l'évolution de ce thème à la fois la communauté dans laquelle cette évolution s'est faite chez les peuples balkaniques et sud-européens, la spécificité et l'originalité de toute tradition prise à part et la communauté aussi bien des étapes qu'elles ont traversées que du développement du contenu humain général de ce thème épique, qui devient de nouveau actuel et très fertile à notre époque transitoire actuelle.

Милисав В. Луговац

ЕТНИЧКЕ СИМБИОЗЕ, ПЛЕМЕНСКЕ ТРАНСПЛАНТАЦИЈЕ И СПЛЕМЕЊАВАЊА У НЕКИМ ОБЛАСТИМА ЈУГОСЛАВИЈЕ

Настанак племена и племенског друштва били су предмет проучавања знатног броја наших научних радника. Њихова гледишта се често не слажу. Не улазећи у то, мој задатак је да изнесем неке примере из племенског живота, што би могло допринети бољем познавању начина стварања племена, сплемењавању, симбиозама и трансплантацији племенског друштва. Ове појаве су изразите у областима где се додирују двојезичне етничке групе и где су миграције врло живе. Најкарактеристичнији су у овом погледу гранични предели Црне Горе и Малисије, а особито крајеви на истоку, у које се досељавало становништво црногорских брда и арбанашке Малисије, области племенског живота. Сем тога, симбиозе су изразите и у неким другим крајевима, где се додирују и међусобно мешају и оробавају двојезичне групе, као у неким крајевима источне Србије, горњем Ибру, Пештеру, Ораховцу и Метохији и још неким крајевима.

Етничке симбиозе. — Најизразитије су симбиозе између Срба и Арбанаса, што се види из топографских назива и у Малисији и у неким крајевима Црне Горе. Те симбиозе су почеле у матичним областима још у средњем веку и наставиле се са усељавањем у данашњу Косовску покрајину и у извориштима Ибра и Горњег Полимља. Већ сама чињеница што се нека племена брдско-црногорска и арбанашко-малисорска робакају, као Васојевићи и Краснићи, Кучи и Берише, Бјелопавлићи и Гашани, Пипери и Озринићи са Хотима и Морачани са Климентима, докази су те симбиозе. Испитивачи на терену су проверавали ову традицију и утврдили да у томе има и тачности. М. Шуфлај¹ износи како је становништво северне Арбаније словенско-влашко-арбанашка симбиоза. Иста слава ових племена у прошлости је још један доказ неке етничке сродности. У тој мешавини, етничкој и језичкој, временом је преовладао један или други језик, што је зависило од бројности и друштвено-политичких околности. Тај етнич-

¹ М. Šufflay, *Srbi i Arbanasi*, Beograd, 1925, стр. 75.

ки амалгам ће са пресељавањем у друге области добијати нову примесу. У Косовској покрајини, тамо где је српско становништво остало у мањини, а није се хтело селити, појединачно је примало ислам, а упоредо и арбанашки језик. На такво порекло подсећају и остацки презимена поарбанашених Срба староседелца: Бојковића у Истинићу, Куча у Дечанима, Попића у Белој Цркви, Добрића у Црнобрегу и Крушевцу, Стојковића у Грмоцелу, Укаревића, Боровића у Дреновцу, Божанића у Смоници, Марића у Студеници, Живковића у Рзњићу, Рајковића у Дубовику, Тољевића у Дреновцу². Из бележака Свет. Раичевића, које се чувају у Етнографском институту Српске академије наука и уметности види се српско порекло многих арбанашких родова у Пећком Подгору и Прекорупљу. Од старог српског становништва Дабижевићи у Дврснику арбанашки родови су у Сврхама (Лужани), Прчеву и Рез'алу код Девича у Дреници. У Сврхама су такође српског порекла Муслијићи-Цветковићи, Томашевићи (пето колено од родоначелника попа), Радевићи у Набрђу (од Раде који је пре 150 година примио ислам). Знатан број родова који су примили ислам и арбанашки језик пореклом су Срби. Кучи су: Мирићи, Дураци и Булићи у Обрињу, Дураци у Глабичи и Мурги, Спајићи и Луковићи у Старим Дворанима, Муратовићи, Зековићи и Боровићи у Леутоглаву. Редовићи у Црнци а пореклом су из Будимље (околина Иванграда), а Мусићи у Руату потичу од Лука досељеног из Мораче, као и Асковићи, Беџировићи и Мустифићи у Заћу.

У својим испитивањима Цвијић је запазио како у Дреници има највише арбанашких родова српског порекла³. За арбанашка братства у Обрињу, Трнавцима, Горњим и Доњим Преказама поуздано се зна да су пореклом из Куча. Њихов предак је овамо досељен из Брњака (Ибарски Колашин). Од једног су Срби Брњачани Коматовићи, а од другог становници поменутих села у Дреници. Према традицији и арбанашки становници дреначких села Плужина, Тица и Ликовца српског су порекла. Амалгамисање српског и арбанашког становништва запажено је и у другим крајевима Косовске покрајине. А. Урошевић подробно и поуздано утврђује та стапања на Косову⁴. У селу Деловцима (Призренски Подгор) и Арбанаси и Срби признају да су истог српског порекла⁵. Постепено су асимиловани и „Бошњаци“ српско-хрватског говорног језика досељени из Рожаја, Бихора, Плавско-гусињске котлине, Шарпланинске Горе и других крајева. Од

² М. Lutovac, *La Métohija, étude de géographie humaine*, Paris, 1935, p. 72.

³ Ј. Цвијић, *Основе за географију и геологију Старе Србије и Македоније*, Београд, 1906. и 1911.

⁴ А. Урошевић, *Косово*, Српски етнографски зборник, Насеља, књ. 39, Београд, 1965, стр. 87.

⁵ М. Радосавновић, *Становништво Призренског Подгора*, стр. 309. Гласник Музеја Косова и Метохије, IX, Приштина, 1965.

поисламљених Срба, каже Цвијић, стварала се најпре флотантна маса, који, изгубивши народно осећање, временом постају Арбанаси услед вере и средине која је била ипак поглавито арбанашка⁶. Симбиоза између Срба и Арбанаса је повећавана отмицом српских девојака и женидбом из „бошњачких“ крајева. Друкчији су процеси били тамо где се у компактности одржавало становништво српскохрватског говорног језика, као у варошицама Ораховцу (Подримље); Јањево (Косово) и шарпланинским жупама: Гори, Опољу и Средској. У Ораховцу, овој чудној етничкој групи, становништво се по вери делило на муслимане и православне, односно „Турке“ и „Србе“, а и једни и други су говорили само српски. Презимена родова су се често завршавала на *ић*. Неки муслимани су задржали пређашња хришћанска презимена као Вукашиновићи, Бошковићи

Основа ораховачког становништва су били српски староседеоци виноградари. У њих су се утапали појединци и православни и муслимани досељени чак из Карановца (Краљева). Ораховачки муслимани српскохрватског материјег језика орођавали су се и са Арбанасима из околних села. Преко узастопне овакве женидбе после другог или трећег колена у такве куће је улазио и арбанашки језик. Али и у таквим случајевима преовлађује ораховачки говор призренског наречја.

На одржавање ове етничке оазе од значаја је била производња вина и ракије и трговина овим са областима насељеним Србима.

Јањево, на Косову, слично је Ораховцу. Са том разликом што становништво ове варошице сачињавају католици сакупљени ту из многих рударских колонија ове области. По традицији су већином из околине Дубровника и Босне. Имали су посебан привредни живот; бавили су се поглавито занатима. Нису се орођивали са другима. Изузетак је врло мали број католичких Арбанаса, који су се у њој утопили. Тек у најновије време велики број Јањеваца иде у Загреб, а место њих се досељавају Арбанаси из околине.

Два предела („жупе“) у Шар-планини, Гора и Опоље, иако су једна уз другу, у њима су се формирале две различите етничке групе. У Опољу је преовладао арбанашки, а у Гори српскохрватски језик. Иако су и једни и други муслимани, односно „Турци“, између њих није доцније долазило до симбиоза. На то нису утицале само разлике у језику, већ и економско-културни разлози. Горани, јака етничка група која је касно примила ислам, били су изразити сточари. Као богати сточари они су дуго одолевали упадима арбанашких чета. Због тих напада су морали напустити сточарство и одати се печалби, обављајући поглавито посластичарски занат у градовима. Они су примали и варошки начин живота, док су њихови суседи Опољци остали сточари и земљорадници.

⁶ Ј. Цвијић, *Поменуто дело*.

Због ових језичких и културно-економских разлика Горанке се врло ретко удају у Опoље, док Опoљке радо иду у Гору. Али, иако симбиозе између ове две групе нису изразите, између њих је увек владала трпељивост и пријатељство. То без сваке сумње долази отуда, што је у Опoљу симбиоза врло изразита и релативно скоријег датума⁷.

Из овог кратког прегледа се може видети како су етничке симбиозе између Срба и Арбанаса у Косовској покрајини биле врло изразите све од 17. века до данас. То су запазили не само домаћи већ и страни испитивачи. Ами Буе (Amie Boué) велики познавалац Балканског полуострва износи нека запажања из ове области у првој половини 19. века. Он каже како Арбанаси у Метохији имају много српске крви и како су њихови многобројни фисови или племена произишли из арбанашкосрпске мешавине. У потпуности његов текст гласи: „Au fond, ces Albanais ne sont qu'une race bastarde mélangée de beaucoup de sang serbe. Ils sont venus prendre la place laissée par les émigrations serbes en 1690. et 1737. Leurs nombreux phis ou trins sont tous descendants d'alliance mixte albano-serbe”⁸. На другом месту истог дела Ами Буе каже како су Арбанаси из околине Пећи интимно измешани са Србима („Les Albanais de la région de Peć qu'ils sont intimement mêlés aux Serbes”)⁹. Ови процеси заустављени после ослобођења од Турака 1912. године као да сада добијају нови облик. Под утицајем нових услова етничка преливања и стапања су, бар на изглед, све чешћа.

Стапања између Срба и Арбанаса су врло знатна и у Крајини око Скадарског језера као и у Улцињу. Становништво Улциња је без сваке сумње мешавина Срба и Арбанаса и неких других мањих етничких група. На то указују и њихове етничке особине.

Док су у Косовској покрајини и Улцињу Арбанаси асимиловали Србе и друге народности, друкчије се догађало у изворним крајевима Лима, Ибра и једног дела Пештерске висоравни. Тамо су се после великих сеоба Срба староседелаца, крајем 17. и почетком 18. века населили црногорски брђани и арбанашки Малисори, који су по етничким особинама били доста сродни, а у међусобном споразумевању често и двојезични. Као такви, они су се брзо прилагођавали и стапали. У Плавско-гусињској котлини феудални господари: Шабанагићи, Реџепагићи, Панчићи и други говорили су у кући и ван куће само српски. То је важило и за већину другог становништва у Плаву, Гусињу и још неким селима. Иначе, у овом крају су симбиозе биле врло лаке због двојезичности у сличној етничкој средини.

⁷ М. Лутовац, *Гора и Опoље*, Српски етнографски зборник, књ. LXIX, Насеља, књ. 35, Београд, 1955, стр. 277—278.

⁸ Amie Boué, *La Turquie d'Europe*, Tome II, Paris, 1840, p. 25.

⁹ Исто дело, стр. 41.

Још изразитији процес стапања је у изворишту Ибра, где су се готово у подједнаком броју настанили после 1700. године Кучи Клименте и Хоти; све три групе су биле углавном двојезичне. Црногорски брђани су знали мање арбанашки, а Клименте српски, али су се међусобно лако споразумевали. Током времена су потпуно преовладали Кучи и њихов српски језик. Томе су донекле допринеле међусобне женидбене везе и орођавања са суседним Бихором. Арбанашки говоре насеља која су одржавала везе са Руговом, као Банцов, Доњи и Горњи Букељ. За групу Хота, настањену између Пештера и Штавице, кажу да су њихови преци некада знали и арбанашки језик. Чак и потомци оних Климената, које је скадарски везир 1700. године силом преселио на Пештер, знају само српски. Једино у селима: Углу, Бориаштици се још говори и арбанашки. То, вероватно, долази отуда што су становници ових насеља досељени касније из Ругове и Вусања у Проклетијама. Али су и ова два села одавно двојезична, а сада се и у кући све више служе само српским говором.

Занимљив је процес претапања једне у другу говорну групу. Становници села Долића на Пештеру мешовитог су порекла. Клименте су Турковићи, а црногорски Брђани Лековићи, Мишковићи и Куртовићи. За време турске владавине српски Брђани су са преласком на ислам примили и говор Турковића, а доцније и код једних и код других, преовлађује српски језик под утицајем женидбених веза са муслиманским становништвом српског горног језика. Овакве појаве су биле врло честе. Укратко речено, ова стапања између црногорских Брђана, Климената и других Малисора биле су спонтане и лаке. То се може објаснити заједничким пореклом, симбиозама у матици, двојезичношћу и уласком досељеника у област где је преовлађивао српски говор.

Етничке симбиозе су изразите и у источној Србији између Срба и Влаха. Развијале су се непрекидно све од најезде Турака до данас. На то су утицали географски положај и политичке прилике. У току 15. и 16. века турски завојевачи су се кретали долином Тимока на север преко Дунава. Пред овима се повлачило и српско становништво у Ердељ и Банат¹⁰. Цвијић каже да једна група врло старих досељеника у Банату источно од Темишвара потиче из Црне Реке¹¹. Исто тврди и за бројно становништво у Алмашу око Божовића, које је претопљено у Румуне¹². Због честих побуна и ратова српско становништво источне Србије се у неколико махова повлачило преко Дунава и касније враћало натраг. Испитивањима је утврђено да су ови крајеви били полупусти у 17. веку. Од тада у њих почиње досељавање са свих стра-

¹⁰ Ј. Ердељановић, *Трагови најстаријег словенског слоја у Банату, Niederleov sbornik*, Прага, 1935, стр. 293.

¹¹ Ј. Цвијић, *Балканско полуострво и јужнословенске земље*, Београд, 1922, I, стр. 170.

¹² Ј. Цвијић, *Меганастазичка кретања, Насеља и порекло становништва*, књ. XII, Београд, 1922, стр. 11—12.

на: из Ердеља, Косова, Поморавља, шопске области, па чак и из динарских крајева. Власи су дошли поглавито из Ердеља (Аламаш). Свакако су амалгам између ердељских Влаха и поменутих српских исељеника у Ердељ и источни Банат. Досељавањем у крајеве источне Србије овде онде су затицали и становништво српског говорног језика, које су они асимиловали. За многа села се зна да су у доба досељавања Влаха била насељена Србима (Србово, Чакоњар и др.). Свуда тамо где су у селима влашке говорне групе Срби били у мањини, они су брзо примили језик већине. Има и обрнутих примера, али само у насељима са бројно надмоћнијим становништвом српског језика. Трагови таквог мешања и асимилација су „српски“ и „влашки“ крајеви у српским, односно влашким селима. Такво ново мешање олакшавало је још тешње додире, тим пре што је и једна и друга група исте, православне вере, што и једни и други имају исто гробље, заједничке обичаје, у првом реду славу. Делио их је само језик, који је доста мешаван. Других разлика и супротности није било, па према томе ни препрека за међусобно орођавање. Власи појединачно прелазе потпуно на српски језик путем домазетства. Раније су они узимали „старе“ српске девојке (старом девојком се овде сматра она која је напунила 20 година) и прелазили на имање свога таста. У новије време ти мешовити бракови су редовнији. Девојке из српске удају се у села влашке говорне групе. Чак се опажа и орођавање између Влаха и Црногораца у Петровом селу, што се раније није могло ни замислити.

Мешање путем домазетства све изразитије је у новије време. На то утиче ограничавање рађања на једно дете без обзира на богатство породице. Ово нагло опадање прираштаја у богатом крају привлачи људе из Пиротске области, Запаља и Црне Траве. Досељеници после другог светског рата уз стара оснивају и нова насеља, а многи као домазети улазе у села и куће влашке и српске говорне групе. На овај начин се повећава амалгамисање и орођавање две етничке групе истог народа. Сада сви одрасли људи влашке етничке групе говоре српски. Језик брзо науче у свакодневним односима, школи и војсци. Тај процес двојезичности још брже се развија откако и женска деца обавезно похађају школу. Сем тога, на то утиче рад у фабрикама и другим установама. На овај начин влашки говор добија све више српских примеса и све брже улази и у кућу. У симбиози влашке и српске језичке групе нису само утицали етнобиолошки процеси, већ и други важни чиниоци: иста вера, главни обичаји, у првом реду слава, и врло јака историјска традиција. Становници влашког говорног језика у источној Србији видно су учествовали са Србима у свим устанцима и ратовима за слободу и одбрану, почев од „Караборбеве војне“ до другог светског рата. Према томе, није ни мало чудно што се овде видно наглашавају заједничка осећања — осећање јединствене српске заједнице влашке и српске говорне групе. Та свест о јединству израђивана у дугом про-

цесу тако је чврста, да је никаква искушења нису могла поколебати. То је један од ретких примера у Европи¹³.

Трансплантација племена и сплемењавање. — Ово је питање у тесној вези са симбиозама, особито тамо где се додирују и мешају различити језици и племена. Исељавајући се из племенске организације у области где ове није било, племенски човек је собом носио све особине свога племена. Тамо где се појединачно усељавао, временом је губио од пређашњих особина, али није заборављао порекло и припадност племену. Шта више, у неким случајевима се такви широки племеници нису међусобно орођавали, иако су у сродству били врло удаљени. Разуме се, ове су везе слабиле са већим географским удаљавањем и разилажавањем, али се племенско рођаштво и рођакање није заборављало. У извесним случајевима тражило се уточиште и помоћ у таквих удаљених племеника.

Друкчији су племенски односи тамо где се велики број племеника преселио, а често и потпуно напуштене крајеве населио. У оваквим условима је извршена потпуна или делимична трансплантација племена и племенског живота. И једна и друга појава је најизразитија у областима где су се насељавали црногорски Брђани и арбанашки Малисори. Шта више, у тим имиграционим областима под утицајем племенских досељеника настајала су сплемењавања, па чак и покушај стварања нових племена.

Арбанаси, који су од средине 17. века почели насељавати данашњу Косовску покрајину, крајеве северно од Шаре и Скопске Црне Горе, припадају појединим фисовима, чије су матице у Северној Арбанији, Малисија, Дукабин и Миридити. Ти су фисови: Краснићи, Берише, Гаши, Битичи, Шаља, Соп, Хоти, Клименте, Груде, Кастрати, Шкрељи, Мехтури и др. Негде су очувани чак и називи братства из матице, као код Шаља у околини Трепче (Пац, Гим, Лопћ и Маљет)¹⁴. Исто тако и Кучи као многобројни досељеници одржавају сродничке везе, било да су православни било муслимани.

Многи од ових фисова разасути су под истим племенским називом на пространој области. Други су опет сконцентрисани у једном пределу. У овом случају дали су читавом крају назив свога фиса, односно области из које су досељени. Тако се, на пример, по досељеним Шаљанима назива предео у подгорини Копаоника близу Трепче и Косовске Митровице. Такви примери се виде у Ругови где се један крај зове Шкријева по досељеним Шкријевима.

¹³ М. Луговац, *Етнички састав и етнички процеси у Тимочкој Крајини*, Рад Конгреса фолклориста Југославије у Зајечару и Неготину, књ. V, Београд, 1960, стр. 13—18; др Петар Влаховић, *Етничка симбиоза становништва у североисточној Србији*, *Развитак*, јул—август, бр. 45, стр. 86—88, Београд, 1967.

¹⁴ А. Урошевић, *Косово у главним географским карактеристикама*, Јужни преглед, бр. 11—12, Скопље, 1939.

Судећи по племенским називима могло би се рећи како су сви припадници ових фисова досељени из Арбанашке Малисије. Међутим, није тако; многи родови немају никакве везе са Шаљанима, Краснићима, Битићима и другим племенима ни овде ни у северној Албанији. У доба анархије слаби родови се се прибијали уз јаче фисове, улазећи у њихову племенску организацију. То нису чинили само поисламљени и поарбанашени Срби, већ и они који су остали у православљу и очували своје национално осећање. Исто се запажа и код Цигана, које су и Срби и Арбанаси нерадо прихватили у своју заједницу. Али да би увећали свој фис и братство у односу на друге, они су их прећутно примали, наглашавајући да нису у крвном сродству. Марк Краснићи износи у својим радовима како је овакво сплемењавање врло изразито код становништва у сливовима Пећке и Дечанске Бистрице, као и у другим крајевима. У насељу Дуље он наводи четири српска рода (Марковиће, Недељковиће, Стојановиће и Димиће), који су давно досељени из разних крајева и сада се овде прибијају уз фис Хељшан¹⁵. Исто тако и православни Срби Ивовићи у Сувој Реци кажу да припадају арбанашком фису Мазрек¹⁶. Сем тога, било је арбанашких родова који нису знали за фис, па су га под утицајем људи из северне Албаније у новије време примили, јер човек из Малисије и црногорских Брда не може замислити да се не припада неком фису или племену. То везивање за фисове важи чак и за Цигане разних нијанса у Косовској покрајини. Разуме се, чвршће су племенске везе традиционалних племена: разних језика, вера и народности, као што су Васојевићи, Краснићи, Кучи, Гаши, Бјелопавлићи и многи други.

Друге области у којима је још потпуније трансплантован племенски живот јесу извориште Ибра и Васојевићи у горњем Полимљу.

У изворишној области Ибра све до Ибарског Колашина крајем 17. и почетком 18. века у великом броју су се насељавала племена из Брда и Малисије, међу којима су преовлађивали Кучи и Клименте. Кучи су углавном насељавали леву, а Клименте десну страну Ибра. Населивши се у већем броју, они су крајевима дали племенски печат „Кучнија“ (Кучи) и Климента. У овим оквирима су настајала и сплемењавања. Сви православни и муслимани који су досељени у њихову средину и из других крајева, припали су кучкој или клименташкој племенској организацији. У почетку су они водили међусобну борбу. У таквим случајевима Кучи муслимани су позивали у помоћ своје православне рођаке Брњачане (Ибарски Колашин) и Заграбане из данашње иванградске околине. Јаче је код њих било племенско него верско

¹⁵ Марк Краснићи, *Дуље, насеље у Призренском Подгору*, Гласник Етнографског института САН, књ. II и III, Београд, 1957, стр. 336—337.

¹⁶ Марк Краснићи, *Сува Река*, Гласник Етнографског института САН, књ. 8, Београд, 1960, стр. 95.

осећање. Колико су изражена та племенска осећања види се из овог примера: Угледни Мурат-ага Ганић убио је једног Арбанаса муслимана кад му се овај похвалио да је убио „једно куче“ (православног Куча), рекавши: „Ти ниси убио куче него мога брата Куча“¹⁷.

У току два последња века заједничког живота ове трансплантоване етничке групе после дужег гложења ускладиле су међусобне односе узајамним орођавањем и заједничким интересима отупеле су оштрице племенских разлика. Преовладао је српски језик, поглавито посредством Куча, који су имали већу власт и утицај у управи. Међутим, до племенског стапања није дошло, јер се још и сада чује реч „Кучнија“ (Кучи), „Латинија“ (Клименте), „Хотнија“ (Хоти), али је етнобиолошко и језичко стапање потпуно довршено.

Још природнија би била оваква племенска трансплантација у плавско-гусињској котлини, у чијој су непосредној близини матице Куча и Климената (Селце, Вукле, Никше), из којих је становништво допирало и у удаљене области. Што овде нису ухватили племенски корен Кучи и Клименте, узроке ваља тражити у друштвено-политичким приликама. После сеобе и проређивања српског становништва, које је М. Болица 1614. године забележио у свим селима ове котлине¹⁸, Клименте су поплавили ову област, али су их разбили и сузбили скадарски везири, односно њихови представници у Плаву и Гусињу. Феудална турска власт радије је трпела племенске разбијене и покорне чифчије, него организовано племе. Реџагићи и друге гране ове феудалне породице, који су представљали и турску власт, насељавали су чифчије у целом Горњем Полимљу, све до Бихора. Али су гледали да свуда спрече груписање јаче племенске заједнице. Ипак нису успели да разбију племе Шекуларце и зауставе трансплантацију васојевљског племена из Лијеве Ријеке. Занимљиво је како су се формирале, одржале и рашириле ове две племенске заједнице у Горњем Полимљу.

Шекулар, предео на падинама планине Мокре у сливу Шекуларске ријеке и Ровачког потока, насељава старо полимско становништво. Шекулар има сва својства племена: заједничке планине и комунитете, родоначелника, славу и друштвену управу. На формирање племена су утицали географски положај и повољни услови за сточарство. Овде се са доста сигурности може тврдити да је било континуитета у становништву од средњег века до данас. На трагове Влаха сточара, који су претходили данашњим Шекуларцима, указују назив Шекулар и Дракуле у Мезгалима.

¹⁷ М. В. Луговац, *Рожаје и Шгавица*, Српски етнографски зборник, књ. LXXV, Насеља, књ. 37, Београд, 1960, стр. 347—355.

¹⁸ Marijan Bolica, *Relatione et descriptione del sangiato di Scutari*, Старице JAZU, XII, Zagreb, 1879.

Можда је, као и у многим другим крајевима и племенима, било стапања ових сточара са многобројним Србима.

На старост словенских насеља у Шекулару такође подсећају многобројни топоними. Назив села Радмужевићи, остатак је личних и породичних имена средњовековних Срба. Шекуларци по предању потичу од војводе Петра Шекуларца, који се помиње међу српским војводама и у збирци народних песама Вука Караџића¹⁹. Разуме се, племе је постало и независно од њега, али се оно везује за главну личност. По предању у доба војводе Петра Шекуларца, који је живео вероватно у XV веку, његова је власт обухватала много пространију област Полимље и Ругову, која је до 1690. године била насељена истим српским становништвом као у Шекулару. Од средине XVII века она се под утицајем Турака и нових досељавања сужавала, док није сведена на данашње границе које обухватају десетак мањих села. Шекулар се није раселио ни за време великих сеоба и погрома, који су се догодили у долини Лима после 1651. год. Питање је како се он могао одржати не само тада него и доцније када је читава област подељена на чифлуке и насељавана новим становништвом. Без сваке сумње на ово су утицале повластице добијене од Турака, и раније у доба српске државе. На темељу фермана да не дају никакве дажбине, Шекуларци су се одупирали беговима из Плава да их почишче. Та привилегија, планински положај, сточарски живот и тесна веза са патријаршијом у Пећи и Дечанима, којима су дали неколико верских и националних трудбеника, утицали су на етнички континуитет у Шекулару. Борба за опстанак била је најтежа у раздобљу од почетка 18. века до 1878. године, када су припојени Црној Гори. Борили су се упорно и са оскудном природом и са околним непријатељима. У почетку 18. века сузбили су испаде Климената, а касније се одупирали Руговцима, плавско-гусињским беговима и четама из Лијеве Ријеке. Као свако племе степњено на малом и оскудном простору, и Шекуларци су се исељавали, али се нису раселили. Остајало је племенско језгро и брзо се подмлађивало. Радијус исељавања Шекулараца је врло простран. Исељавали су се најпре по Полимљу, а затим у Метохију, стару Рашку и моравску Србију. У неким крајевима се и даље презивају опште-племенским презименом *Шекуларци*, као у Горњим Селима (околина Иванграда), Чедову код Сјенице, Трнавцима у Александровачкој Жупи. Спуштање из планине у жупу око Лима било је најприродније, али су тамо наишли на отпор брдских насељеника, који су их у неким неприликама и потискивали.

Као и друге племенске матице, Шекулар није могао да задржи већи број становника. Остајало је од 200—450 кућа, а суви-

¹⁹ У песми „Маргита дјевојка и Рајко војвода“ између многих српских војвода набраја се и војвода Петар Шекуларец. Вук Караџић, *Српске народне пјесме*, књ. III, Београд, 1894, бр. 10.

шак се селио. У Шекулару је било и усељавања. Предак села Бетковића и Роваца дошао је из Дробњака у Шекулар пре 300 година. Али се и за њега каже да је био у неком сродству са старим Шекуларцима. Његово потомство се одмах сплеменило са староседеоцима. Таквих примера спелењавања има и у васојевићком племену. Још једно усељавање у Шекулар се десило средином 19. века Због отпора и крвних размирица са Ллеворечанима, становници села Мезгрла су се иселили у Метохију, а место њих се доселили сродници оних које су Шекуларци убили²⁰. Ови нови досељеници се нису сплеменили са Шекуларцима, јер су у додиру са својим племеницима. Али, и поред тога, они себе убрајају у Шекуларце кад је реч о пределу и заједничким интересима. Шекулар је губио пребашњи племенски значај после досељавања Васојевића. Почео је отада да преовлађује назив Србљаци или Ашани за сва неласојевићка братства па и за Шекуларце. Према томе, Шекуларци су као племе ушли у ширу друштвену заједницу, али су и даље задржали неке јаке племенске особине.

Иако су живели у тешким условима, Шекуларци су, за разлику од других племена, ретко примали ислам. Изузетак су два мања рода у суседној Ругови, који потичу од поисламљених најамних чобанчића. Свакако је на овакву отпорност утицала врло стара српска традиција и близина духовних центара: Бурђевих Ступова, Патријаршије и Дечана.

Највећа племенска трансплантација у овом делу Полимља су свакако Васојевићи. Откако су се почели пресељавати из своје матице Лијеве Ријеке, после 1700. године, брзо су образовали друго племенско језгро и то много јаче него у матици. Насељавајући се најпре као чифчије плавско-гусињских земљопоседника, они су се постепено спуштали у Хас (Будимљанску жупу) и уз Полимље, сузбијајући заједно са Србљацима надирање Климената. Кад је племе довољно ојачало, оно је потискивало овде-онде и слабије неласојевићке родове — староседеоце и досељенике из разних брдских црногорских племена. Плавско-гусињски бегови нерадо су гледали на ово племенско снажење, па су покушавали да племе разбију и ослабе помоћу ислама, који је био ухватио јак корен у Васојевићима. У томе нису успели захваљујући брзом снажењу и Васојевића и Србљака, као и политичком утицају из Црне Горе и Србије. Ове две етничке групације, увек јединствене против заједничких непријатеља, успеле су да се дубоко утисну између плавско-гусињске котлине и Бихора и створе снажну и врло продорну заједницу.

Са другоплеменицима Васојевићи су се измешали где мање, а где више, сем у Великој, Шекулару и Горњим Селима, али нису

²⁰ Андрија Јовићевић, *Плавско-гусињска област, Полимље, Велика и Шекулар*, Српски етнографски зборник, књ. 21, Насаља, књ. 10, Београд 1921, св. 571.

створили једну племенску заједницу, иако су се етнички у потпуности изједначили. И даље су се издвајале две групе: Васојевићи и Србљаци или Ашани²¹. Васојевићи су као племе били организовани и јединствени, а Србљаци (Срби) разбијени на разнородна братства и племена. Из отпора према Васојевићима постепено се развијао дух солидарности код свих Србљака, односно Ашана. Њих су приближиле невоље и сјединиле потребе за одбрану. Примили су србљачко или ашанско име за своје, као нешто заједничко што их спаја у једну целину. Да би се осећали као племенска заједница која је и формално равна Васојевићима, Ашани (Србљаци) су у многим приликама наглашавали како су Васо и Асо били браћа, па су према томе и Васојевићи и Ашани истог порек-Васојевићима. Сем тога, из овога се види како се племе може да и значаја. Предање како су Ашани од Аса Васова брата, забележио је и Хекар²². Ово је легенда, али и као таква она има значаја, јер се сва србљачка братства изједначују у вредности са формирати у извесним околностима под именом једног измишљеног назива²³. У овом случају као противтежа васојевићкој, настала је србљачка или ашанска заједница, која је у многом подсећала на сложено племе.

У горњем Потарју етнички процеси су били нешто друкчији него у Полимљу, што је зависило од привредно-географских услова. Колашин, планинска област између Бјеласице, Сињајевине и Комова, веома је повољан за сточарство. Због тога се овде могао зачети и развијати племенско-пастирски живот пре него у жупним земљорадничким пределима поред Лима. У једном турском катастарском попису састављеном одмах после освајања ових крајева, 1456. године, помињу се власи сточари у селима Штитарици, Свињаштници и Отмичеву, у околини данашњег Колашина²⁴. Сем влаха по тадашњим појмовима сточара, било је у овој планинској области овде-онде и земљорадника. У истом попису помињу се у селу Липову тимари Добрашина, сина Влаткова и Вакче сина Сајкова²⁵. Има поузданих доказа да се у Колашину током времена развило племе, које се помиње још средином 17. века. У једном запису из 1650. године се каже: „Тада сазида Али-паша град на Колашиновићу“²⁶. Из овога јасно излази

²¹ Несумњиво је утврђено да назив *Србљак* долази од општег имена Србљин, а Ашанин, становник Хаса. Међутим, Васојевићи су као и друга племена племенско име претпостављали општем српском. Српски назив је остао онима који нису племенски организовани.

²² Hecqard, Hyacinthe, *Histoire et description de la Haute Albanie ou Guegarie*, Paris, 1858.

²³ Милицав Лутовац, *Србљаци у Горњем Полимљу*, Гласник Етнографског музеја у Београду, књ. X, Београд, 1935, стр. 114.

²⁴ Хазим Шабановић, *Крајиште Иса-бега Исахбеговића*, Збирни катастарски попис из 1455. године, Сарајево 1966, стр. 13.

²⁵ *Исто*, стр. 59.

²⁶ Љуба Стојановић, *Стари српски записи и натписи*, књ. I, Београд, 1902, бр. 1468.

како се ова област и пре подизања града Колашина називала Колашиновићи. Други запис, из 1665. године, који гласи: „Ову књигу купи поп Марко од племена Колашиновића“²⁷, изричито каже како су Колашиновићи потицали од родоначелника *Колаша*²⁸. У сваком случају се овде формирало неко сложено племе.

Племенску организацију Колашиновића разбили су Турци после оснивања града Колашина. Из града су позната феудална породица Мушовићи и други муслимани утицали на ширење ислама међу староседеоцима и досељеницима. Разуме се, знатан број православних староседелаца се постепено исељавао. Њихови потомци се срећу у многим крајевима старе Рашке и Шумадије. Једно разгранато братство у Ибарском Колашину, познато под старим називом Лопаћана, пореклом је из Колашиновића²⁹. Упоредо са исељавањем, било је и досељавања из Куча, Хота, Мораче, Роваца и Дробњака. Већином су примили ислам. Ови снажни и врло ратоборни планинци у четама су угрожавали живот српских сточара на Бјеласици, Комовима и Сињајевини. Делили су се у братства „племена“, али су свуда били познати под општим називом Колашинци. Иако ови Колашинци нису имали изразито племенско својство, као Колашиновићи, ипак су били јединственији него што би на то могла утицати географска целина. Свуда су наглашавали своје заједничко „Колашинац“. На ту чвршћу повезаност разнородних братстава биле су од утицаја не само заједничке планине и пашњаци, већ и наслеђена племенска традиција Колашиновића.

Судећи по исељеницима, стари Колашиновићи су били снажна етничка група врло изразитих историјских традиција. Из те средине су старци Милија и Рашко, од којих је Вук Караџић чуо и забележио најлепше и најсадржајније српске народне песме. Та епско-гусларска црта види се и у Ибарском Колашину, чије је становништво знатним делом досељено из Потарског Колашина.

Са ширењем црногорске државе, муслимански Колашинци су се постепено повлачили, најпре из Горњег Липова и Речина, а затим, после 1878. године и из целог Горњег Потарја. Разасули су се све до Копаоника. Место Колашинаца су досељени Ровчани и Морачани. Населили су села и крајеве по племенима. На тај начин је извршена трансплантација два племена, која су задржала у новој географској средини племенско уређење као у својим матицама, али су добили и нешто заједничко — Колашинци.

Друкчије се развијао процес насељавања и спелењавања у Пољима, пределу око Таре, код данашњег Мојковца и старог рударског краја Брскова. Тамо су се, сем малог броја затечених чифчија, населили Ускоци — из крајева под Турцима. Пошто

²⁷ Љуба Стојановић, *Исто*, бр. 1631.

²⁸ Несқard, *Поменуто дело*.

²⁹ Милисав Лутовац, *Ибарски Колашин*, Српски етнографски зборник, Насеља књ. 34, Београд, 1954.

ова разнородна братства нису припадала једној племенској заједници као суседни Ровчани и Морачани, они су је морали стварати. На то је утицала црногорска грађанска и војна администрација, која је почивала на племенском уређењу. Сем тога, Поља су мала, али изразита географска целина, окружена планинама које су као комунитице везивале у заједницу мозаик „племена“. Према томе, у Пољима је брзо уобличавана једна врста сложеног племена као у старој Црној Гори.

Кроз такво саплемењавање разних родова у једно племе прошли су нешто раније и Ускоци. Ово племе, које се развило на западним падинама планине Сињајевине, састављено је од Ускока из суседних крајева који су остали под Турском. Овамо су усакакали што су их Турци гонили, а одавде прелазили преко границе да им се освете за недела. У овом случају назив новог племена није настао по географском имену области, већ по начину досељавања (усакакању) предака данашњих Ускока.

Племенске трансплантације и сплемењавања видна су свуда у етапним областима динарских миграционих струја. Али уколико се удаљују од племенске матице, ови друштвени облици су све слабији. На то су утицали измешаност разнородних досељеника и друкчији друштвени услови. Ипак су у областима Старе Рашке и Косова честа јача братства „племена“, која знају из ког матичног племена потичу, па се каткад тако презивају (Куч, Пипер, Лутовац, Ровчанин, Васојевић, Шекуларац, Шаља, Хот, Кренићи итд.). Међусобно се не жене иако броје од досељења 7—8 појасева. Шта више, међусобно се не оробавају ни они који славе исту славу, а нису у племенском сродству. У оваквим случајевима не ваља гледати славу само са гледишта духовног сједињавања. Врло су важни и други разлози, на пример: ако би се једнославци ородили, не могу један другом, као главни пријатељи, долазити на славу, што се не може ни замислити. Али, у овом као и у другим случајевима, важније је тражење ослоња и заштите. Јака задружна кућа и снажно „племе“ значили су већу сигурност и заштиту. Отуда и тежња за све време турске владавине да се сви ови облици друштвеног живота што боље очувају. У Старој Рашкој, једној од главних етапно-миграционих области, јача братства „племена“ везују своје порекло за велика племена у Црногорским Брдима и Херцеговини. Међу овима Кучи су племенски најповезанији, без обзира да ли су православни или муслимани. То долизи отуда што су они у доба сеоба били најмногобројнији и најјаче брдско племе. У првој половини 18. века Брђани под вођством кучког војводе Радоње продиру преко старе Рашке у моравску Србију. Свуда су на том путу и раније и доцније остављали трагове насељавања и племенског уређења. Разуме се, међу Кучима има и сплемењених другоплеменика.

Са нестајањем узрока који су утицали на сплемењавање и сробавање, почиње раслојавање. Породичне задруге су нестале, „племена“ се уситнила у мала братства, оробавања у ужим родо-

вима су све чешћа, а слава је и за главне пријатеље ограничена на један дан. У овом раслојавању најотпорнија су она племена која имају јаку традицију везану за неког важног родоначелника или матично племе.

* * *

*

Као што се види из досадашњег излагања, етничке симбиозе, племенске трансплантације и спемењавања одигравали су се поглавито у граничним пределима две језичне заједнице и областима где се у великом броју одједном усељавало становништво из области племенског живота. Процеси асимилација и спемењавања су најизразитији тамо где се додирују и мешају два народа, који имају доста заједничких особина, док трансплантације зависе и од других услова. Да ли ће преовладати једна или друга племенска и народносна група, трансплантовати племе и извршити спемењавање, зависи од бројности, организованости историјско-друштвених прилика и географске средине. Сви ови утицаји се јасно виде на становништву поменутих области. У Косовској покрајини дошло је до великог изражаја спемењавање разнородних родова и знатна асимилација. На то је утицао повлашћени положај Арбанаса муслимана и њихова племена. Супротно овоме, у изворишним крајевима Ибра и Лима, где су се мешали црногорски Брђани и Малисори са староседеоцима, преовладао је српски говор.

Сличне етничке симбиозе су се развијале и у једном делу североисточне Србије између становништва српске и влашке говорне групе. Мешањем влашко-српског амалгамисаног становништва из Баната и Ердеља и досељеника са Косова са преосталим српским староседеоцима створена је нова етничка симбиоза српске националне оријентације. На ово су утицала узајамна оробавања, иста вера, слава, заједничка борба за слободу и историјска традиција.

На трансплантације старих и стварање нових племена највише су утицале друштвене прилике. То се види ако се пореде поједини крајеви, као Рожаје, плавско-гусињска котлина и Колашин, где су природни и етнички услови слични, а друштвени утицаји различити. У рожајској околини је трансплантован племенски живот Куча и Климената, јер није било јаче турске власти. Шта више, Кучи, као најјачи и носиоци те власти, ојачавали су своје племе спемењавањем и других Брђана, без обзира на веру.

У плавско-гусињској котлини, где су такође досељавана брдска и малисорска племена, феудални господари из Плава и Гусиња нису допуштали да се на њиховим поседима формира снажнија племенска организација. Изузетак су Васојевићи у горњем Полињу. Феудалци су покушали да и њих разбију ширењем ислама, али у томе нису успели због брзог јачања племена и политичког утицаја из Црне Горе и Србије. Формирало се у току

19. века јако племе које је око себе окупљало и друга невасојевићка братства, али није могло да их сплемеи. Напротив, антагонизам између племенски организованих Васојевића и разбијених другоплеменичких братстава утицао је на сплемењавање ових под једним заједничким називом — Србљаци или Ашани. У оквир овог назива ушло је и старо племе Шекуларци.

Турски феудалци су разбијали племе и тамо где је оно раније постојало. То се најбоље види на примеру Колашиновића у Горњем Потарју. Чим су Турци основали град Колашин, 1650. године, старо становништво је постепено исељавано, а новодосељено примало ислам. Упоредо са ослобођењем од Турака настале су нове племенске трансплантације, као у Колашину. Сем тога, под утицајем црногорске администрације, створена су из разнородних братстава и нова племена, као у Ускоцима и Полима.

Племенске трансплантације и сплемењавања запажају се и у етапним областима динарских миграционих струја. То се особито види у крајевима старе Рашке и старе Србије уопште. Иако се због разнородних досељеника и политичко-друштвених услова нису могле трансплантовати веће племенске заједнице, ипак је код досељеника остало племенских одлика. Организована су већа братства, односно „племена“, чија је племенска традиција врло жива. То се особито запажа код Куча, без обзира на верску и садашњу националну припадност.

Milisav Lutovac

Résumé

SYMBIOSES ETHNIQUES, TRANSPLANTATIONS ET INCORPORATIONS TRIBALES DANS CERTAINES RÉGIONS DE LA YOUGOSLAVIE

Les processus susmentionnés sont le plus marqués dans ces régions où sont en contact et se mêlent deux groupes ethniques de différentes langues et où les migrations sont très animées. Ils se manifestent dans les formes les plus caractéristiques là où il y avait une immigration en masse des populations de la région de Crnogorska brda (Montagnes monténégrines) et de la Malisija, comme c'est le cas dans la province de Kosovo et dans le haut cours de l'Ibar. Quel groupe tribal ou ethnique l'emportera et si une partie de la tribu sera transplantée et si les phratries hétérogènes se réuniront pour former une nouvelle tribu, tout cela dépendait de plusieurs conditions. En premier lieu, les facteurs qui influaient sur ce développement étaient: les conditions sociales, le nombre et l'organisation des populations immigrées. Dans la province de Kosovo eut lieu un

processus fort prononcé d'amalgamation entre la population autochtone serbe et les tribus albanaises qui venaient s'installer dans la province, qui étaient, dans leur pays d'origine déjà, un amalgame de Serbes, de Valaques et d'Albanais. Ami Boué avait mis en relief, dans son oeuvre, cet amalgame ethnique dans la province de Kosovo. En outre, sous l'influence des tribus albanaises puissantes, il s'y produisit aussi l'incorporation des gens plus faibles aux fis plus puissants sans égards à la religion ou à la nationalité, pour des raisons de protection.

Le phénomène opposé peut être observé dans le bassin de Plav et Gusinje et dans la région de source de l'Ibar, où les immigrants provenant des régions de Crnogorska brda et de Malisija se mélangeaient avec les aborigènes serbes et c'est la langue serbe qui prédomina ici.

Les symbioses ethniques analogues se développaient aussi dans une partie de la Serbie du Nord-Est entre les populations du groupe de langue serbe et du groupe de langue valaque. Le mélange de la population amalgamée valaco-serbe du Banat et de la Transylvanie et les immigrants de la région de Kosovo avec les restes de la population autochtone serbe a créé une nouvelle symbiose à orientation nationale serbe. Ceci est dû aux alliances, à la communauté de religion, la fête familiale, la lutte commune pour la liberté et la tradition historique.

La transplantation des tribus anciennes et la formation des tribus nouvelles ont été influencées par les conditions sociales. Ceci devient manifeste si l'on compare entre elles les régions particulières, telles que Rožaje, le bassin de Plav et Gusinje et Kolašin, où les conditions naturelles et ethniques sont semblables et les influences sociales différentes. Dans le bassin de Rožaj a été transplantée la vie tribale des Kuči et des Klimenti car une autorité turque plus puissante y faisait défaut. En outre, les Kuči, en tant que les plus forts et protagonistes de cette autorité, renforçaient leur tribu en lui incorporant les autres Brđani (Montagnards) sans égard à la religion.

Dans le bassin de Plav et Gusinje où les tribus de Brda et de Malisori venaient également s'installer, les seigneurs féodaux de Plav et de Gusinje ne toléraient pas la formation d'une organisation tribale plus forte dans leurs domaines. Les Vasojevići dans le cours supérieur du Lim (Gornje Polimlje) font une exception. Les seigneurs féodaux avaient essayé de les désunir par la propagation de l'islamisme, mais cette tentative a échoué à cause du renforcement rapide de la tribu et de l'influence politique du Monténégro. Au cours du 19^e siècle il s'était formée une tribu puissante qui rassemblait autour d'elle d'autres phratries qui n'appartenaient pas aux Vasojevići, mais elle fut incapable de les incorporer entièrement. Par contre, l'antagonisme entre les Vasojevići, organisés en tribu et les autres phratries désunies, ayant appartenu aux autres tribus, a donné lieu à l'intégration de ces dernières en une organisation tribale

connue sous la dénomination commune de Srbljaci ou Ašani. Dans le cadre de cette dénomination est entré également l'ancien nom serbe de Šekularci.

Les seigneurs féodaux turcs brisaient la tribu même où celle-ci avait existé auparavant. Le cas des Kolašinovići à Gornje Potarje nous en fournit le meilleur exemple. Dès que les Turcs eurent fondé la ville de Kolašin, en 1650, l'ancienne population fut graduellement expatriée, et la population nouvelle, colonisée de différentes régions, adoptait l'islam.

Parallèlement à la libération de la domination turque eurent lieu de nouvelles transplantations tribales de Rovci et de Morača à Kolašin. En outre, sous l'influence de l'administration monténégrine ont été formées de nouvelles tribus par la réunion des phratries hétérogènes, comme par exemple à Uskoci et à Polja.

Љубица С. Јанковић

ПРОТИВРЕЧНОСТИ У ЖИВОМ СТВАРАЛАЧКОМ ПРОЦЕСУ ОРСКЕ ТРАДИЦИЈЕ¹

У орским играма, мелодијама и песмама живог предања, исто тако у обичајима и обредима у чијем се оквиру игре изводе, дешавају се и противречне појаве. Могу бити термилошке, формалне, структуралне, функционалне, стилске, техничке, метричке, ритмичке и друге природе. За илустрацију нека послужи неколико примера, мада их има више.

Термин *коло* је опште познат и распрострањен у Југославији, али нема свуда исто значење. Под *колом* се обично подразумева ланац повезаних играча у неограниченом броју. Међутим, њихов број може бити и ограничен: на Косову, у Вучитрну, играју *четири* девојке у српском колу *Катаринче девојче*². У српским селима код Призрена исти број играчица изводи игру *Четири у крст*³. У Бачкој се *Момачко коло* састоји само од *три* играча: *момак* у средини, *две* девојке са стране. Тако играју и Срби у центру Суботице — *Момачко коло I*, и Буњевци — *Момачко коло II*⁴. Док су обично у колима играчи разређено повезани, у *Момачком колу* држе се збијено. Али збијена повезаност играча може се јавити и у другим већим или мањим ланцима: то су *лесе*. Међутим, бачка збијена тројка не зове се ни *леса* ни *лесица*, иако је она то у ствари, него *Момачко коло*, а топличка лесица у троје зове се *Маџарац*⁵, као што игре у паровима које се изводе у Срему и Банату Срби зову *Маџарац* и *Шангави маџарац*⁶. Тихомир Р. Борђевић, етнолог и културни историчар⁷, каже да се у српским ко-

¹ Чланак први пут објављен на енглеском у мањем обиму: *Paradoxes in the living creative process of Dance Tradition — Ethnomusicology*, vol. XIII, January 1969, Nr 1, pp. 124—127.

² Љ. и Д. С. Јанковић, *Народне игре*, II, 1937, стр. 81, 151.

³ *Исто*, стр. 121, 170.

⁴ *Исто дело*, V, 1949, стр. 129, 141, 347.

⁵ *Исто дело*, VII, 1952, стр. 105, 219.

⁶ *Исто*, стр. 170, 185, 355, 360.

⁷ Т. Р. Борђевић, *Наш народни живот*, IX, 1934, стр. 73.

лонијама у Будиму и суседству изводила игра *Кетеуше* уз певаће са два или три играча, али увек са једним мушкарцем. А Милан Милићевић⁸ описује *Кетушку* у троје из Србије.

Коло се назива у народу и *оро*⁹. И ту се подразумева неограничен број играча. Али у Тетову се и једна соло игра, била мушка или женска, назива оро: *Зејбек оро тетовско*¹⁰. У облицима уопште, како простим тако и сложеним, јављају се разне противречности¹¹.

И структурална типска основа игре може се манифестовати противречно и крајње супротно. Веома познати и скоро универзално распрострањени типски склоп игре *branle simple*, the *single branle*¹², изражен у обрасцу 2 (или 3) корака на једну страну и корак на другу страну преображава се у неким играма у 1 корак на једну страну 2 (или 3 корака) на другу страну. Јавља се у разним земљама и на разним континентима не само у најразноврснијим верзијама и варијантама, него и у најсупротнијим друштвеним улогама. У Србији најчешће служи веселу уз музичку пратњу, вокалну или инструменталну. Али се у северној Далмацији може изводити и немо: у жалости за умрлим или услед брзине темпа¹³. У Призрену игре овога типа играју се пред свадбу¹⁴. У македонском Поречу и Бевђелијским Русалијама кола овога типског склопа намењују се за добар род¹⁵. Око манастира свете Пречисте Кичевске игра се за здравље по наведеном етнокореолошком обрасцу¹⁶, уз песму: „Оро се вије крај манастира“.

У Хрватској, коло почиње да игра на леву страну; у Србији, на Косову, у Војводини, Македонији, Црној Гори, Боки Которској, делом у Босни и Херцеговини играње почиње на десно. У колима са преломом типа Србијанка и Зајам, заступљена су оба правца кретања¹⁷. С једне стране, *Србијанка* и *Зајам* су два назива за исту игру у ваљевском крају, а у Белој Паланци се налази и њен трећи назив — *Пипалка*¹⁸. С друге стране, Зајам је истовремено исти назив за две различите игре од којих је једна типа *Србијанка*, а друга типа *Гарчанка* (Србија). *Чачак* и *Басара* (источна Србија) су опет два назива за кола истога типског склопа¹⁹.

⁸ М. Б. Милићевић, *Кнежевина Србија*, 1876, стр. 1084.

⁹ Љ. и Д. С. Јанковић, *Народне игре*, I, 1934, стр. 10, 11.

¹⁰ *Исто дело*, III, 1939, стр. 119, 256.

¹¹ *Исто дело*, V, стр. 5—44.

¹² T. Arbeau, *Orchesography*, прво издање, франц., 1588, енглески превод 1948, New York, Kamin, str. 132—133; C. Sachs, *Histoire de la Danse*, Paris, Galimard 1938, p. 97.

¹³ Љ. и Д. С. Јанковић, *Народне игре*, VII, 1952, стр. 179—181, 238.

¹⁴ *Исто*, II, стр. 102—105.

¹⁵ *Исто*, IV, 1948, стр. 201—204.

¹⁶ *Исто*, V, стр. 57.

¹⁷ *Исто*, V, стр. 48.

¹⁸ *Исто*, 273. стр. 378.

¹⁹ *Исто*, I, 1934, стр. 97, и V, стр. 310—321.

Берамицијско (Прокупље) је иста игра, типа *branle double*²⁰, што значи 2 корака на једну страну, 2 на другу, док су им мелодије веома сличне²¹. У Србији, на Косову, у Македонији и Војводини има више од четрдесет верзија и варијаната овог типа игре, који је познат под различитим именима. Двојако називање исте игре у *Шими колу* и *Ужичкој чарлами*²² може се видети и у разним другим примерима.

Исти назив за различите игре и различите орске обреде може се наћи у разним местима. Тако, Владимир Р. Борђевић, пионир етнокореологије у Србији, нашао је 1892. године у Кулини испод Јастрепца оале „— игре које су на седељкама шаљиво изводиле девојке маскиране и преобучене у мушко одело (*women-men*). Међутим, у околини Лесковца, два мушкарца као оале под маскама са овном или јарећом главом, роговима, дрвеним сабљама, топрузом и клепетушама поред других играча... улази у састав орског обреда коледа... који се изводи за плодност и здравље од 2. до 6. јануара“²³.

У XIX веку темпо наших кола је био махом спор, или наизменично спорији или бржи. Између два рата постаје необично брз, паралелно са бржим темпом живота. То важи и за необично распрострањено коло *Коконеште* (румунска реч; игра младог човека). Праћено је различитим српским песмама и мелодијама. У Крепољину се игра овога типа под називом *Препишора* изводи скоро у месту²⁴, ситним корацима. У другим крајевима више осваја простор, брже или спорије. У Галичнику под утицајем локалне технике добија и фигуре окретања. Прошлого века *Бурђевка* је извођена у Србији у такту 3/8 лагано и уздржљиво, што је необично ефектно. Између два рата се веома убрзала, ослободила стилске уздржљивости, штавише добила кораке са избацавањем ноге у ваздух, а у Војводини и такт променила, јер се тамо игра у 2/4 и веома живо. Коло *Врањанка* у Врању је мирно и достојанствено као и локалне игре истог типа; *Даскалица*, *Бело Ленче* и сродно *Тешко оро*²⁵. Изван Врања коло *Врањанка* се игра веома живо и брзо, са типским склопом као у *Жикином колу*²⁶.

Интересантна је супротност у начину играња између брсјачких и мијачких жена, у оквиру социјалних односа. Брсјачка же-

²⁰ Т. А. Arbeau, *Orchésographie*, стр. 128.

²¹ Љ. и Д. С. Јанковић, *Народне игре*, VII, 1952, стр. 95, 214.

²² *Исто*, VIII, 1964, стр. 89.

²³ Љ. и Д. Јанковић, *Играње под маскама у Србији*, Народно стваралаштво, св. 6, 1963, стр. 402. Објављено и у енглеском преводу: *Masked Dancers in Serbia*, *Folk Music Journal*, 1968, London, p.p. 227—235.

²⁴ Љ. и Д. С. Јанковић, *Народне игре*, VII, 1952, стр. 118, 321.

²⁵ *Исто*, I, стр. 105—108.

²⁶ *Исто*, стр. 62.

на, која ради и тешке мушке послове, може и коло да води и тешке фигуре да изводи. Мијачка жена, која ради само у кући женске послове, нема права да води коло и да игра тешке мушке фигуре. Она је само „украш на коло“. На неким сеоским вапшарима на Копаонику близу Руднице према Санџаку, жене са црним марамама на глави, загрљене, повијајући тела и наричући за покојницима играју око запаљене свеће, погаче и кандила, док омладина у другим колима весело подврискује. Исто тако, у ваљевском селу Причевићу, на вапшару се истовремено игра у мешовитом колу које је намењено мртвима, и у другим колима која нису намењена мртвима²⁷.

Од свега изгледа најчуднија појава код је игра у једном такту, мелодија у другом, или паралелно. Такву хетерометрију налазимо у косовским ускршњим играма²⁸. У гњиланским *Лазарицама* мелодија је у такту 3/4, игра у такту 2/4²⁹.

Хетероритмија у квантитативном смислу није тако ретка појава код нас, а има је и у другим балканским земљама³⁰.

У традицији која живи, као и у нашим збиркама и другим радовима о народним играма, има још доста примера противречности. То је живот орске игре. Она се креће између супротности и распростире у противречностима. У живом стваралачком процесу и парадокси се на неки начин усклађују. Народно стваралаштво док год живи изненађује променама које се на изглед мирно одигравају и у хоризонталном и у вертикалном правцу. При свем том, појаве ширења и појаве трајања народних творевина воде борбу о првенство и разноврсност. Мењајући се, орска игра, као живи стваралачки процес, такмичи се у оригиналности сама са собом.

²⁷ Љ. С. Јанковић, *Играње за мртве у Југославији*, Зборник за друштвене науке, Нови Сад, св. 36, 1963, стр. 49—52. Објављено и у преводима: 1) *Tanz für Toten in Jugoslawien*. *Das Tanzarchiv*, Heft, 4, 15 Jahrgang, September 1967, р.р. 129—133; 2) *Dancing for the Dead in Yugoslavia*, *Folk Music Journal*, 1967, London, р.р. 223—227.

²⁸ Љ. и Д. С. Јанковић, *Народне игре*, II, стр. 33, 85.

²⁹ *Исто*, VI, стр. 111.

³⁰ О томе се више говори у књизи Љубице С. Јанковић: *Проблем и теорија појединачне ритмичности у ритмичности целине извођења орске игре и мелодије*, САНУ, 1968.

Ljubica S. Janković

R é s u m é

CONTRADICTIONS DANS LE PROCESSUS CRÉATEUR VIVANT
DES DANSES TRADITIONNELLES

L'auteur parle des contradictions qui se manifestent dans les modifications de la danse populaire dans le processus créateur vivant de la tradition populaire. Dans les composantes et ce qui suit les complexes de la danse populaire, les manifestations contradictoires peuvent se rapporter à la terminologie, à la forme, à la structure, à la fonction, au style, à la technique, au mètre, au rythme etc. Une suite d'exemples cités démontre que c'est là, la vie de la danse traditionnelle: elle évolue entre les contraires et se propage en contradictions. Les manifestations de son expansion et de sa durée luttent entre elles pour la primauté et la variété. En se modifiant, la danse traditionnelle, en tant que processus créateur vivant, rivalise en originalité avec elle-même.

10/10/1913

10/10/1913

10/10/1913

10/10/1913

10/10/1913

10/10/1913

Слободан Зечевић

ПОРЕКЛО И ФУНКЦИЈА ФРИКЦИОНО-МЕМБРАНОФОНИХ НАРОДНИХ ИНСТРУМЕНАТА У ПАНОНСКИМ ДЕЛОВИМА ЈУГОСЛАВИЈЕ

Фонд музејских предмета Етнографског музеја у Београду у својој збирци музичких инструмената чува три предмета која би према типолошким својствима могла да се сврстају у класу мембранофоних музичких инструмената. Међутим, човек се колеба да ове предмете оквалификује првенствено као музичке инструменте, већ би му била ближа категорија оних справа чија је намена да производе буку. Због тога би са чисто музиколошког гледишта овај инструмент био мало занимљив. Међутим, ако се пође у трагање за генезом и функцијама овог инструмента у прошлости, пред истраживачем ће се отворити низ веома занимљивих етнолошких проблема које није лако решити.

На мембранофоним музичким инструментима звук се производи ударом о мембрану. То није случај са нашим инструментима. Код њих је мембрана само посредник за преношење вибрација на резонатор.

Да би се приступило етнолошким разматрањима, потребно је претходно дати описе. Инструменти су направљени од глине. Два од њих, који припадају истом типу, потичу са подручја Кикинде. Заведени су под Н. инв. бр. 8661 и 8662. Оба суда су бокастог облика, а направљена су од непречишћене печене глине, помешане са песком. Судови нису глеђосани. Немају дршки. Димензије првога од њих су следеће: висина 45 цм, највећи пречник суда 39 цм, пречник дна 18,5 цм. (сл. 1) Други суд је нешто другачијих димензија: висина 37 цм, пречник 35 цм, пречник дна 25 цм. Судови су споља декорисани са неколико разнобојних концентричних кругова и пластичном орнаментиком добијеном притиском у свежу непечену глину. Првобитно нису служили за свирку, већ као посуде за чување туршије. Дно им је накнадно уклоњено, чиме се, у ствари, добио један шупаљ суд, који је служио као резонатор инструмента. Са горње стране суд је затворен растегнутом кожом, која је могла бити свињска или овчија. Ова се кожа назива „ира“. Кожна мембрана на средини има мали отвор

кроз који се провлачи стабљика трске или сирка дужине око 30 цм. Са горње површине мембране стабљика је пробушена трансверзалним клином, или ојачана задебљањем како би се спречило њено пропадање кроз отвор кожне мембране. На тај се начин стабљика налази готово целом дужином у унутрашњости суда (сл. 2).¹

Инструмент се назива *ћупа* или *бегеш*. У Кикинди и селима око ње, на оваквим инструментима свирала су браћа Бока и Милан Савуљесков све до 1962. године. Инструменте су направили 1930. год. Поред њих двојице, оваквим су се инструментима служили Лаза Пајтан и Бока Радак. Овај последњи је тим инструментом на свадбама пратио тамбураша Уроша Средојева све до 1925. године.²

На овом се инструменту тон производи на тај начин што свирач прстима овлаженим вином или сирћетом превлачи преко стабљике од сирка. Вибрације стабљике се преносе на кожну мембрану чиме се добија звук, док зидови суда служе као резонатор, који почетне вибрације трансформише у дубок тон. Висина тона се може удешавати на два начина. По првом, свирач слободном руком притиска или ослобађа врх трске који вири из отвора коже, чиме опушта или затеже мембрану, што има за последицу добијање вишег или нижег тона. Други се начин састоји у томе што свирач, ако хоће да постигне дубљи тон, прстима превлачи преко дела трске ближег мембрани или обратно, ако жели виши тон, онда прстима превлачи ближе крају трске. Тонске могућности инструмента практично се крећу око једне октаве.

Пре свирања инструмент се причвршћује око појаса или обеси преко рамена (сл. 3). Функција овог инструмента постала је пратећа, а употребљавао се уместо контрабаса или бегеша у тамбурашким оркестрима или за пратњу игара уз гајде. Веома ретко је имао улогу соло инструмента и то обично на састанцима који су имали шаљиви или ритуални карактер. Ово му је несумњиво старија функција, што ће се видети из даљег излагања, где ће опис музиколошких и морфолошких карактеристика бити проширен етнолошком анализом.

Трећи инструмент ове врсте, који се налази у збиркама Етнографског музеја у Београду, потиче са подручја Вршца. Народно име му је *лонац-бас* или *бегеш*. Од претходна два инструмента разликује се по томе што је фриксиона стабљика причвршћена за мембрану са спољне стране суда. Инструмент је имао културну функцију пошто се некада употребљавао за време ускршњег поста. Заведен је под Н. инв. бр. 10.844. То је већи земљани лонац доста равних зидова са једном ручком на боку суда. Спољна страна суда глеђосана је светло мрком глеђи и попрскана окером.

¹ Подаци из документације Етнографског музеја у Београду.

² М. Милосављевић, *Ћупа — музички инструмент*, Кикиндска комуна, 28. април 1963, 5.

Преко отвора суда затегнута је јагњећа кожа, а у средини је уметнут комад стабљике сирка, који се пружа изнад суда за 16,7 цм. Висина суда је 26,5 цм., а пречник дна 17,5 цм. (сл. 4). Инструмент је направио Славко Милић из Великог Гаја. Свирао је до 1938. године.³

То би била сва факта која могу да се нађу у документацији Етнографског музеја о земљаним лонцима као музичким инструментима. Међутим, фактографија је само повод и полазна тачка за откривање генезе овог, данас већ необичног народног инструмента. О овоме музичком инструменту у српској стручној литератури има веома мало употребљивих података.⁴ У Словенији и Хрватској, где је присуство инструмента такође регистровано, има их нешто више.⁵ У европској је литератури овај инструмент био предмет ширег интересовања, тако да се типолошким, терминолошким и функционалним аналогијама може унети нешто светлости и у генезу наших варијаната овог инструмента. У светској стручној литератури Балфур⁶ је дао географску распрострањеност и типологију овог инструмента, Колер⁷ је дао типолошку и функционалну класификацију, Шнајдер је осветлио његову културну функцију⁸, а Креценбахер је дао успелу упоредну студију овог инструмента и његових варијаната у Европи.⁹ То су радови који су неопходан приручник за проучавање карактеристика овог инструмента у појединим регионима, а представљају богат извор података за етнолошке анализе. Зато ће се у излагању поћи од фактографије да би се анализом појединих карактеристика дошло до синтезе у генетском и функционалном погледу.

³ Подаци из документације Етнографског музеја у Београду.

⁴ Миленко Филиповић, *Земљани лонац као музички инструмент*, Научни зборник Матице српске 1, Нови Сад 1950, 275—276; Мирчо Шуман, *Земљани лонац као музички инструмент*, Научни зборник Матице српске 2, Нови Сад 1951, 168; Рајко Веселиновић, *Земљани лонац као музички инструмент*, на истоме месту, 169.

⁵ France Marolt, *Slovenski glasbeni folklor*, Slovenske narodnoslovne študije 4, Ljubljana 1954. 19; Leopold Kretzenbacher, *Gudalo — dudalo, vugaš, Büllhäffen und Verwandtes*, Slovenski etnograf X, Ljubljana 1957, 125—156; Božidar Sirola, *Hrvatska narodna glazba*, Zagreb 1940, itd.

⁶ Henry Balfour, *The friction-drum*, The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland XXXVII, Лондон 1907, 67—91.

⁷ Paul Collaer, *Le tambour a friction et idiophones frottés*, Les Congrès et Colloque de l'Université de Liege, Vol. 19, Ethnomusicologie II, Colloque international tenu a Wégimont du 13 au 21 septembre 1960, 104.

⁸ Marius Schneider, *Zambomba und Pandero, Ein Beitrag zu den spanischen Karnevalsbräuchen*, Sonderdruck aus Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, Münster-Wesfallen 1954.

⁹ Leopold Kretzenbacher, *Südeuropäische primitivinstrumente vom „Rummelpot“ — Typ in vergleichend misicfolkskundlicher Forschung*, Südeuropa Schriften. Bd. 7; Volksmusik Europas Beiträge zur Volkskunde anlässlich der 1. Balkanologentagung in Graz 1964, herausgegeben und redigiert von W. Wünsch, München 1966, 50—97.

I. ФАКТОГРАФИЈА

1. Распрострањеност у Југославији

Сва три описана инструмента су са подручја Баната. Народни музеј у Зрењанину такође поседује један овакав инструмент. То је земљани суд са дршком. Украшен је геометријским орнаментима у облику таласасте линије, изведене оштрим предметом на белој подлози. Суд је украшен и стилизованим биљним орнаментима у облику лишћа. Фрикциона стабљика је фиксирана за спољну страну мембране, тако да се целом дужином налази ван суда. Зове се *ћупа*. До прве половине овог века употребљавали су га само Цигани.¹⁰

Други подаци су са подручја Бачке. У Научном зборнику Матице српске, Миленко Филиповић је једним краћим чланком покренуо анкету која је имала за циљ утврђивање постојања овог инструмента и позвао свакога ко нешто зна о томе да саопшти преко стубаца Зборника. Анкета није наишла на велики одзив, пошто су се јавила свега два одговора. Прилог Мирка Шуљмана обелоданио је постојање овога инструмента у Бездану, Моноштору и Богојеву. То је земљани ћуп преко чијег се горњег отвора затеже мокраћни мехур брава, заједно са мокраћном цеви кроз коју се провлачи трска. Други, прилог Рајка Веселиновића, такође говори о земљаном лонцу као музичком инструменту, али је то потпуно друга врста мембранофоног инструмента, ударачког а не фриксионог типа.

У збиркама Војвођанског музеја из Новог Сада постоје два оваква инструмента. Један је из Чрномља у Словенији, а други из Бездана. Инструмент из Бездана заведен је под И. бр. 821, а израђен је 1925. године. Народно име му је *ћупа* или *бегеш* а на мађарском *köcsöbögö* (ћуп-бегеш). Ћуп је од печене неглебосане глине. Горњи отвор је превучен мембраном од свињског мехура, за коју је фиксиран фриксиони штапић од трске дужине 38 цм, док је суд висине 25 цм. Највећи пречник је 17 цм. Горњи отвор суда глебосан је окером. Други суд је са подручја Словеније и заведен је под И. бр. 4249. Народно име му је *гудало*. Некада се употребљавао приликом „јурјевања“.¹¹

У панонском делу Хрватске инструмент је познат под неколико назива. У Подравини је познат као *брунда* или *бајс*. Помињесе и у околини Вараждина, али без назива.¹² У околини Чазме и у целој Мославини овај је инструмент познат под називом *мргудало*. То је земљани ћуп са фриксионом стабљиком, фикси-

¹⁰ Владимир Минговић, *Још нешто о земљаном лонцу као музичком инструменту*, Зборник за друштвене науке Матице српске, Нови Сад 1964, 136—137.

¹¹ Подаци из документације Војвођанског музеја у Новом Саду.

¹² Leopold Kretzenbacher, *Gudalo-dudalo*, 155.

раном са спољне стране. Употребљава се у зимским обредним поворкама, о покладама, у саставу веома чудног оркестра коме је циљ да направи што више ларме и смеха. На пример, инструмент у том чудном оркестру могу бити и обична врата или орман, а звук се производи трећем прста о њихову површину.¹³

Користећи саопштења Маролта, Новака, Хрватина и Љубича, за Словенију је сумарна податке дао Креценбахер. Употребу овог инструмента Маролт помиње у Белој Крајини под називом гудало-дудало. Био је у музичкој пракси све до II светског рата као пратња за игре у колу. Припада типу земљаног лонца са фрикционом стабљиком споља. Према саопштењу Т. Љубича, он је овакав инструмент лично видео 1955. године у Шмартну код једног дечака приликом покладних забава. Хрватин је саопштио постојање таквог инструмента на Долењском и у Штајерској под називом *муга* или *мога*. В. Новак саопштава о овом инструменту у Прекмурју. Говорећи о клању свиња, он каже да се свињски мехур употребљава за грађење *вугаша*. То је суд за млеко, преко чијег је отвора затепнут свињски мехур, а у чију је средину фиксирана кукурузна стабљика. Инструмент се употребљавао за пратњу коледарских песама о Новој Години¹⁴.

Ако се ослонимо на до сада познате податке, онда се може закључити да је распрострањеност инструмента у нас ограничена на северне, панонске регионе Југославије и њима суседне зоне Словеније. Овакав податак ће бити користан приликом анализе инструмента и разматрања путева његове инфилтрације у нашу народну културу.

2. Распрострањеност у Европи

Први писани податак о оваквом типу музичког инструмента потиче из 1636. године, а оставио га је свештеник Ф. Маринус Марсенус (*Père Marsenne*). У чланку „О индијским и кинеским инструментима“ помиње оваква инструмент под називом „*romme le pot*“. Тамо постоји и ликовна илустрација (сл. 5). Служио је за пратњу игара. Иако се инструмент помиње као азијски, Балфур сматра да је инструмент европски, пошто одговара европским типовима, који су сигурно били у употреби у XVI и XVII веку. То је евидентно из слика холандских мајстора Јан Навикс Steen-а (1626—1679) „Сеоска свадба“ или слике Питер Бројерс старијег „Преписрка Поклада са Постом“, која је датирана са 1559. годином.¹⁵

¹³ Према усменом саопштењу проф. Звонка Ловренчевића из Бјеловара.

¹⁴ Leopold Kretzenbacher, *Gudalo-dudalo*, 125—127.

¹⁵ Henry Balfour, op. cit., 67—68.

Преглед распрострањености овога инструмента у Европи по-
лаже се од нама суседних земаља.

Из Бугарске нема никаквих података. Захваљујући румун-
ским колегама, у могућности смо да до сада познате податке до-
пуномо новима, са потпуном литературом и фотографијама.¹⁶
Овим су се инструментом служиле маскиране коледарске групе
(коледатори) у обредним поворкама између Божића и Богојав-
љења. У рукама коледара налази се и *buhai*, инструмент који нас
у овом случају занима. У преводу ова реч значи бик, односно
његову рику. То је дрвени суд цилиндричног облика, дужине око
1/2 метра. Горњи му је отвор превучен кожном мембраном, која
је пробушена по средини. Кроз шупљину је провучен прамен
коњске длаке, дугачак колико и суд (слика 6). Повлачећи влаж-
ним прстима по овом прамену, фриксија се преноси на мембрану,
да би се у резонатору добио дубок звук неодређене висине.
Инструмент је пре свега распрострањен у Влашкој, Молдавији
и Мунтенији, одакле је продро у јужни део Трансилваније. У
рејону Јеломица у Мунтенији назива се *buhi*, а у Трансилванији
šteand.¹⁷

У Мађарској се инструменат јавља у Трансданубијском ре-
гиону, тј. западно од Дунава. Поред имена *köscögdduda* (ћуп-гајде)
јављају се и називи *szötyök* (у глаголском значењу покретања
руке приликом фриксије), *höppögető*, *höppögő* или *höbögő* (оно-
матопејски, *körü* (округли ћуп), *duda* (гајде), *gyerekduda* (дечје
гајде), а у равници *köscöbögo* (ћуп-бас). То је земљани ћуп са
или без дршке. Отвор је превучен свињским мехуром. За средину
мембране је фиксиран кукурузни или дрвени штапић. (слика 7)
Свирач држи суд под левом мишком, док десном руком превлачи
по фриксицином пруту. Инструмент производи дубок тон не-
одређене висине. Употребљава се за пратњу ритуалних *rögös-*
pесама. То су песме у новогодишњим маскираним обредним по-
воркама. Местимично је деградиран на степен дечије играчке па
му отуда и назив дечије гајде. У сличну се сврху употребљава и
инструменат под називом *bika* (у значењу бик). То је дрвени суд
са кожном мембраном кроз коју је провучен прамен коњске
струне.¹⁸ (слика 8) У витринама музеја у Мохачу, градићу у ма-
ђарском делу Барање насељеном Шокцима, изложен је један
овакав инструмент. Употребљавао се у шокачким зимским об-
редним поворкама „*bušara*“¹⁹. Креценбакер сматра да је могућ-
но да је инструмент у Трансданубију пренет из Аустрије а наво-

¹⁶ S. F. Marian, *Sarbatorile la Romani*, vol. I, Bucuresti 1899; T. Pamfile, *Craciuni*, Bucuresti 1914; Tiberiu Alexandru, *Instrumentele musicale ale poporului roman*, Bucuresti 1956; N. Jula, V. Manastireanu, *Sarbatori populare romanesti*, Bucuresti 1968.

¹⁷ Најсрдачније се захваљујем Елеонори Лупу, кустосу Музеја народне уметности у Букурешту на подацима и фотографијама.

¹⁸ Balint Sarosi, *Die Volksinstrumente Ungarns*, Handbuch der europäischen Volksmusikinstrumente, Serie I, Band 1, Leipzig 1967.

¹⁹ Bandi Gabor — Danko Imre, *Kepek Mohacs Törtöntöbel*, Mohacs.

дећи етимологију *rögös*-певача (коледача), указује на фино-угарски стратум, пошто у корену речи лежи појам врачати, мађијати.²⁰

Аустријске јужне покрајине, Корушка и Штајерска, такође познају овај инструменат. Он се јавља као обавезан реквизит новогодишњих и покладних поворки или свадби. У то време, његовим звуком момци ноћу плаше сеоско становништво, а нарочито девојке. Назив инструмента је *Büllhäfen*. Долази од глагола *büllen* — рикати. Инструмент се састоји од земљаног суда, чије је дно уклоњено, а горњи отвор пресвучен затегнутом свињском кожом. На мембрану је причвршћен фрикциони канап. Поред овог основног, у Штајерској се јавља још седам локалних назива: *Saukrug*, *Hornisskrug*, *Speiteufel*, *Kuahbudu* (кравља вагина), *mooskuh* (кравља која риче из мочваре), *Gröllkuah* (кравља која риче) и *Gröllhafen*, *Krollhafen*. Постоје народне приче које звук овог инструмента идентификују са гласом шумских духова. Постоје и веровања да је то глас мртвих.²¹

Постојање овога инструмента утврђено је и у Чехословачкој. И тамо је то земљани суд затворен мембраном од свињског мехура, кроз коју је провучен прамен коњске струне. Инструмент је имао ритуалну функцију пошто се употребљавао искључиво у коледарским и покладним обредним поворкама. Познат је под називом *bukač*, *bukal*, *fanfrnoh* или *bejk*.²² Један ванредно занимљив тип фрикционог инструмента био је изложен на изложби народних инструмената у етнопарку Рожнав, у чехословачким Бескидима. Зове се *ozembuch*. Представља комбинацију примитивног баса и чинела. Употребљавао се у покладним маскираним поворкама. Свињски мехур је резонантни простор, а фрикционом струном је причвршћен за штап на чијем су врху чинеле (сл. 7).²³ Сличан тип јавља се и у Малабару, у Индији (сл. 8).

За Креценбахеров податак о овом инструменту под називом *tur* за време зимских обредних поворки у Пољској нисам могао да нађем потврде.²⁴

Немачки *Atlas der deutschen Volkskunde* III/3, карте 43а—д, графички приказује распрострањеност овог инструмента у границама Немачке из 1937. године. Из тога графичког приказа излази да је инструменат био познат у периферним деловима Немачке: Шлезвиг-Холштајн, Олденбург, Источна Пруска, Данциг, Померанија, Доња Рајна у близини холандске границе, једна мала об-

²⁰ Leopold Kretzenbacher, *Südosteuropäische primitivinstrumente*, 68.

²¹ Leopold Kretzenbacher, *Gudalo-dudalo*, 128—135.

²² Ladislav Leng, *Slovenské lidové hudobné nástroje*, Bratislava 1967, 31; Antonín Vaclavík, *Výroční obyčaje a lidové umění* Praha 1959, 212—213; *Lidové hudební nástroje v ČSSR*, Каталог музеја народне уметности у Стражници.

²³ *Lidové hudební nástroje na Valšsku*, Каталог изложбе етнопарка у Рожнаву под Радхоштем 1968, под бр. 13.

²⁴ Leopold Kretzenbacher, *Gudalo-dudalo*, 143.

ласт око Тријера. Јавља се под следећим називима *rummelpot*, *rumpelpot*, *rommelsdöppe*, *murkepott*, *murrpott*, *fußkerpot*, *funkepot* итд. Употребљавао се у зимским обредним поворкама око Божића, Нове године, Три крања а на Доњој Рајни о Покладама.²⁵ У околини Хамбурга се у прошлом веку помиње дечија играчка која уствари представља фрикциони инструмент под називом *waldteufel*. Употребљавала се за време зимских обреда од 12—31. децембра.²⁶

У Данској се инструмент употребљавао у зимским обредним поворкама о Новој Години.²⁷

Два облика овога инструмента била су позната и у Енглеској. Први тип се састојао од цилиндра са кожном мембраном, кроз коју је провучена коњска струна или канап. Другим крајем је канап привезан за штап који се држао у руци. Ротационим покретима се цео инструменат окретао око штапа, и на тај начин су се стварале вибрације и производни звук. Ово се називало *hmitter*. Други тип се састојао од цилиндра покривеног кожом, кроз коју је провучен канап или коњска струна. Трећем струне прстима стварале су се вибрације које су производиле звук. Овакви су инструменти констатовани у Енглеској у прошлом веку.²⁸

Облик који је типичан за Холандију састоји се од земљаног лонца, чији је отвор превучен кожном мембраном. Мали фрикциони штап је једним крајем фиксиран за средиште мембране, док други крај стоји усправно. Фрикциони штап се таре влажном руком, што производи гласан звук. Назив му је *rommel pot* (*rommel* на холандском значи трљати, а истовремено означава и грмлавину). Употребљавао се у зимским обредним поворкама између Божића и Богојављења, о пакладама и свадбама.²⁹

У фламанском делу Белгије на Божић, Нову годину и Богојављење ишла су три маскирана момка по селу. Сем маскирања, гаравили су лица и превртали одела. Први је носио папирну звезду на штапу, други је имао фењер, а трећи је носио *goebe* — инструмент типа *romelpot*. Мембрана је била од свињског мехура, са трском фиксираном за њено средиште са спољне стране лонца. Овај се инструменат виђао за време народне обредне свечаности „Јулфест“, 25. децембра. Према фламанском народном веровању, за време „Јулфеста“ долази бог са душама умрлих.³⁰

²⁵ Leopold Kretzenbacher, *Südosteuropäische primitivinstrumente*, 53—55.

²⁶ Henry Balfour, op. cit. 69.

²⁷ *Danish peasant culture*, Guides to the Danish National Museum, Copenhagen 1955, 65.

²⁸ Henry Balfour, op. cit., 71—72.

²⁹ *Ibidem*, 68.

³⁰ Paul Collaer, *Le tambour à friction (Rommelpott) en Flandre*, Colloques de Wégimont I, Elsevier 1956, 188—192.

Романски народи западне Европе такође познају овај инструмент. Фриулски дечаци га зову *gudu-gudu* и носе га у обредним поворкама између Божића и Три краља. У Луканији, јужна Италија, инструмент се назива *сиро-сиро*. Деца га праве на две недеље пред Божић и употребљавају га за пратњу песама у зимским обредним поворкама. Инструмент се још употребљавао о празнику заштитника стоке (17. I), затим о покладама и приликом свадби. Употребљавао се и за пратњу игара, што се види из слике „*Tarantella*”, Т. *Dulclère*-а из XVIII века.³¹ Језуитски свештеник Филипо Бонани је у истом веку дао опис инструмента као земљаног суда, који се употребљавао за пратњу игара при берби грожђа. Један други писац га описује у околини Напуља као део „*d'un'orchestra infernale*” (пакленог оркестра).³²

Мада то препушта француској иконографији, Креценбахер мисли да је препознао овај инструмент на сликама са почетка XIV века. Истраживања Музеја народне традиције из Париза открила су инструмент у Пиренејима као ритуални реквизит за време ускршњег поста. У Пиренејима се варијанта овога инструмента назива *bramevac* (кравља рика). У делу средње Француске инструмент се називао *brau* (млади бик). На обали Средоземног мора зове се *pignata* и употребљава се при карневалу.³³ *Cri de la belle mère* је један од популарних назива за овакве инструменте.³⁴

Шнајдер се осврће на културну функцију инструмента у Шпанији. *Zambomba* је ђуп преко чијег је горњег отвора превучена кожна мембрана. За мембрану је са спољне стране причвршћен фрикциони штапић. Карактеристично време за употребу овога инструмента је време од Божића до поклада. Мотиви текстова песама су еротичног карактера. Оне прослављају почетак новог животног циклуса и говоре о рођењу, пошто се сматра да се звуком овог инструмента обнавља свет. Представља и глас мртвих и разних животиња. *Zambomba* (мајка) час представља *Magna Mater*, а час младога ватреног бога (*zambombreiro*). Њен звук увек има стваралачку моћ. Замбомба се често изједначаје са Богородицом а *zambombreiro* са Христом. *Zambombreiro* је исти инструмент само мањих димензија. Из текстова песама излази: 1) *Zambomba* је мајка која је родила *zambombreiro*. 2) Она је крава или мачка; 3) Брине се о брачним паровима и људској плодности; 4) За карневал се *zambombreiro* убија да би се родио јачи; 5) Звуком *zambobrera* почиње ускршњи пост када се опраштају са њим до следеће године.³⁵ Први писани подаци и ликовне

³¹ Leopold Kretzenbacher, *Südosteuropäische Primitivinstrumente*, 79—84.

³² Henry Balfour, op. cit., 70.

³³ Leopold Kretzenbacher, *Südosteuropäische Primitivinstrumente*, 90—91.

³⁴ Henry Balfour, op. cit., 69.

³⁵ Marius Schneider, op. cit., 1—20.

представе о овом инструменту у Шпанији потичу из XV. века. Целом инструменту, а нарочито фрикционом штапићу, придавао се еротичан значај.³⁶ Поред европских подручја која познају овај инструмент, он је познат и у деловима Америке, Африке и Азије. У Северној Америци је био познат инструмент *locust*, вероватно француског порекла. У Јужној Америци констатована су два типа овог инструмента. У Венецуели то је буренце без дна, прекривено кожном мембраном. Кроз средину мембране провлачи се фрикциони штап, који није фиксиран за мембрану. Вибрације се не производе трењем прстију о штап, већ непосредним трењем штапа који слободно пролази кроз мембрану. У Хондурасу је то земљани ћуп преко чијег је отвора разапета мембрана. Кроз отвор мембране слободно пролази фрикционо уже. Оба ова инструмента припадају афричким типовима.³⁷

Африка је простор где је овај инструмент веома раширен, тако да је овај континент био вероватно један од центара дифузије. У Баруцеланду је то бубањ са пробушеном мембраном кроз коју је провучен штап фиксиран за њу трансверзалним клином са целом дужином унутрашњости суда (слика 9). Вибрације и звук се производе трењем штапа влажним боабабом. Употребљава се само у церемонијама после успешног лова на лавове и леопарде. Сличан тип инструмента употребљавао се у северној Родезији приликом сахране. Исти се тип употребљавао и у Јужној Африци и Анголи. У Конгу је површина инструмента обојена црвеном земљом. Плеће Балуба инструмент назива *tambne* што значи лав. Имају га само велике поглавице.³⁸ У неким деловима Конга инструмент се назива *сеоски леопард*. Употребљава се при увођењу нових чланова у тајна друштва и оглашава њихову смрт. Када се зачује његов звук, све жене морају да се сакрију. Звук тога инструмента некада је пратио људску жртву. То је једини инструмент који се не употребљава за забаву. Конгоанци су се никада онесвешћивали само ако зачују његов звук. Леопард се изједначује са овим инструментом. По неким другим називима, инструмент се веже и са свињом. Употребљавао се и у ритуалима при иницијацији младих. У Бушонгу они који улазе у круг одраслих морају да се провуку кроз тунел (смрт и ускрснуће). Из тунела се чује урлик леопарда (звук овог инструмента). Дечаца тада по први пут виде овај инструмент. Зулунци га употребљавају при иницијацији девојака.³⁹

³⁶ Leopold Kretzenbacher, op. cit., 85—86.

³⁷ Henry Balfour, op. cit., 72—73.

³⁸ Henry Balfour, op. cit., 73—77.

³⁹ Paul Collaer, *Le tambour à Friction II*, 93, 95, 96, 97, 99, 101.

Изгледа да је распрострањеност инструмента у Азији прилично ограничена, али је његово постојање тамо ипак значајно како због компарације са европским облицима, а и стога што постојање инструмента у појединим азијским регионима далеко проширује његов ареал распрострањености. Инструмент је добро познат у Индији. Под називом *жаба* употребљавао се приликом разних народних обредних свечаности. Инструмент је познат и у Јапану.⁴⁰ Колер га помиње у Индокини.⁴¹

4. Типолошка и функционална класификација

Довољан упоредни материјал, који је у изводу дат у претходним поглављима, омогућава типолошка упоређења и уочавање разних особина овога инструмента. Познати су његови називи, морфолошке особине и функција. То је омогућило Колеру да установи његову типолошку и функционалну класификацију. Класификацију је извршио према начину фрикције и природи материјала који вибрира.

Нашао је седам типова код којих се фрикција врши помоћу:

1. Штапа који је учвршћен за мембрану споља.
2. Штапа који је у вези са мембраном преко унутрашње стране суда:
 - а) причвршћен за мембрану,
 - б) слободно пролази кроз мембрану.
3. Ужета или влакна.
4. Свежња коњске струне.
5. Мешовити типови.
6. Директна фрикција:
 - а) руком,
 - б) свежњем биљних влакана.
7. Други начини фрикције.⁴²

Иако класификација није сасвим прецизна, пошто је дата само на основу критеријума фрикције, она се може прихватити, док се не установи боља која би у себи садржала све критеријуме као основ класификације.

Ако наше инструменте покушамо да сврстамо у неку од поменутих категорија, са изненађењем ћемо констатовати да су они уникати у Европи. Инструмент из околине Вршца је типичан европски инструмент типа *romtelpot*, док се типови из околине Кикинде не појављују нигде у Европи, па су због тога куриозитет своје врсте. Инструменти сродни са њима јављају се само у Африци, што несумњиво изазива својеврсно интересовање.

⁴⁰ Henry Balfour, op. cit., 79.

⁴¹ Paul Collaer, *La tambour à friction* II, 104.

⁴² Ibidem, 91.

За даљу класификацију Колеру је била полазна тачка функција инструмента. Уочио је три основне карактеристике:

1. Осим на оним местима где су постали дечије играчке, инструменти овога типа имају ритуалну функцију. Употребљавају се само у оним периодима године када се изводе одређени ритуали.

2. Церемоније током којих се употребљавају фрикциони инструменти вежу се са смрћу и ускрснућем:

а) смрт и ускрснуће природе (зимска солстиција): Фландрија, Фризија, Прованса, Баски, Луканија, Мајорка, Румунија, Мађарска, Венецуела.

б) смрт и ускрснуће бога или особе при иницијацији: ускршњи пост: Фландрија, Фризија, Прованса, Централни Пиренеји. Посмртне свечаности тајних друштава: Доњи Конго, Панда.

в) посмртне церемоније: Нова Ирска, Маркишка острва, Индокина.

3. Смрт жртве срачунате на обнављање живота, некадашња људска жртва: Панда, Бена Каниока, нека племена Јеле.

4. Символична жртва неке животиње где се звук инструмента изједначаје са гласом те животиње: свиња: Фландрија, Доњи Конго; бик: Руерж, Молдавија; леопард: Доњи Конго, Бангонго, Бушанг. На Мајорци се стиховима обраћа *ximbombi* као да је присутна, жива. Глас жртвованих животиња се сматра као тужан у неколико примера.⁴³

Као што се види, класификација по функцији такође није потпуна. Занемарене су неке категорије. Ако бисмо покушали да под њу подведемо наше инструменте, онда би на први поглед инструмент из Вршца био много занимљивији. Он се употребљавао за време ускршњег поста (смрт и ускрснуће бога из Колерове класификације), док инструменти из Кикинде имају само пратећу функцију у оркестрима уз игру, свадбу или некадашње ритуале који данас имају искључиво забавно-шаљиви карактер. Даље трагање за ритуалним функцијама ових инструмената са своје стране такође отвара ново занимљиво подручје за дискусију.

П А Н А Л И З А

1. Могућни центри порекла и дифузије

У до сада изложеном материјалу за музиколога би, вероватно, многа питања била завршена, али се за етнолога отвара читав низ занимљивих подручја и проблема које треба решити. Јасно је да то није само музички инструмент, већ и занимљив

⁴³ Ibidem, 104.

споменик културе, пошто у себи садржи још неоткривене а тек наслућене слојеве развоја људског духа. Ако се упореде морфолошки типови овог инструмента, његова распрострањеност, називи, функција или материјал од кога је грађен, могу се уочити слојеви у развоју културе човечанства. То ће помоћи да и наши музејски предмети нађу своје место у степенастом ланцу развоја културе.

Географска распрострањеност овог инструмента дата је у претходним поглављима на основу података који су до сада публиковани у стручној литератури. Разуме се да то није последња реч ни потпун преглед распрострањености. Свакако да ће се појавити још неки за сада непознати региони где се јавља овај инструмент. Можда ће подстрек и повод за то бити и до сада објављени радови. Ипак, постоји солидан основ за студију распрострањености и утврђивање центара и путева дифузије.

Већ је речено да типови инструмената у Новоме Свету нису аутохтони, па се Средња и Северна Америка могу елиминисати као место одакле потиче овај инструмент. У Средњој Америци инструменти одговарају афричким типовима, па су их тамо свакако донели афрички робови који су овамо депортовани као радна снага. Северноамерички типови одговарају европским и нема их међу староседеоцима, што је доказ да су их тамо пренели европски досељеници. Значи да остају три основна типа: европски, азијски и афрички. За нас је најзанимљивија Европа, па ће се она ставити у средиште пажње.

Основна карактеристика европског инструмента је глинени или дрвени суд отворен са обе стране, бокастог или цилиндричног облика. Један је отвор прекривен кожном мембраном, за коју је фиксиран фриксиони штапић или влакно. Најраспрострањенији је земљани суд са фриксионим штапићем учвршћеним са спољне стране мембране. Тај је тип био у употреби у северној и западној Европи као и у Панонском басену. У Панонији се паралелно јавља и тип са фриксионим џжетом или праменом струне. Када се погледа распрострањеност овог инструмента у Европи, пашће у очи да се он јавља по њеним периферним деловима који гравитирају морским обалама Северног мора, Атлантика и Медитерана. Та би чињеница могла да наведе на помисао да су инструмент у Европу донели морепловци. На то наводи и први писани податак о овоме инструменту у Европи, где га Марсен описује међу индијским инструментима. Међутим, такав закључак обара веома честа употреба овога инструмента у Панонском басену, простору у средишту Европе, који се уопште не ослања на обале отворених мора. Претпоставка да су га у овај простор могли донети Турци, посредници преко којих су у европску културу ушли многи оријентални елементи, такође је неприхватљива. Ова се претпоставка искључује чињеницом да инструмента нема на Балканском полуострву јужно од Саве и Дунава, простору који је преко Турака био најјаче изложен културним

зрачењима Оријента. Панонски део Европе могао је инструменат добити и из Азије, путем честих инвазија азијских освајача, који су туда продирали у Европу. Међутим, и та би претпоставка била лишена основа, пошто такав инструменат није констатован на подручјима Азије из којих су кретали освајачи. Исто је тако неоснована претпоставка да су га на Апенинско или Пиренејско полуострво донели Сарацени или Арабљани, из простог разлога што се у њих уопште не помиње овакав инструменат.

Ако се искључе све изложене претпоставке о пореклу овога инструмента у Европи, можда ће бити најоправданије ако се његово порекло потражи у субстрату. Снажну подршку оваквом правцу истраживања пружа постојање овога инструмента код Баска, једнога од најстаријих народа у Европи, затим у Пиренејима, где су се одржали остаци Ибера, деловима Холандије настањеним Фрижанима или у Енглеској, где и данас има остатака старих народа, чији језик није енглески. Снажан утицај субстрата у Панонији осећа се и данас у многим подручјима народне духовне културе. Иста или слична схема музичког мишљења и шаблон народних мелодија, на пример, осећају се у народној музици нашег Меџимурја, Мађарске, Словачке и делова Румуније. Ово су подручја која данас насељавају различити етнички народи, али, као што се из наведеног примера види, многи од њих су у своју духовну културу упили понешто из субстрата. На индоевропски или још даљи субстрат упућује и постојање оваквога инструмента у Индији. Чак и ако се не искључи претпоставка да су инструмент у Европу донели Холанђани, Данци, Шпањолци или Енглези, чувени и вешти морепловци светских мора, ипак остаје најснажнија хипотеза о пореклу инструмента у субстрату. Никаква новина не би могла тако брзо да се рашири на тако великом простору да није пала на повољно тле које се ослања на субстрат.

Исти тип инструмента, такође, упућује на субстрат. То је земљани суд затворен кожном мембраном, са чије је спољне стране фиксиран фрикциони штапић. Ово је тип коме припада наш инструмент из околине Вршца, банатска ћупа, хрватска брунда, бајс или мргудало, словеначко гудало-дудало, шпанска замбомба, холандски ромелпот, италијански, француски, дански или германски инструменти. Други европски тип је земљани суд или дрвени цилиндер затворен кожном мембраном, за коју је са спољне стране учвршћено фрикционо влакно анималног или биљног порекла. Овом типу припада румунски бухај, мађарска бика или чешки букач.

Наши инструменти из околине Кикинде не припадају ниједном познатом европском типу. Аналогија има само у Африци. Тај средњеафрички тип има фрикциони штапић у унутрашњости резонатора. Наш инструмент из околине Кикинде је грађен по истом принципу, с том разликом што резонатор није од дрвета већ од печене глине. На тај начин је дошло до комбинације

европског и афричког типа. Глинени резонатор чини основу европског типа, док је фриксиони штапић у унутрашњости резонатора карактеристика афричког типа. Било би бесмислено тражити нека узајамна културна струјања између Панонског басена и средње Африке. Зато се опет треба окренути субстрату. У дискусијама о пореклу људског рода издиференцирале су се теорије моногенезе и полигенезе.⁴⁴ Полигенетска теорија могла би се потврдити и у овом случају. У стицају истих услова човек је на разним просторима могао да дође до истих идеја. Зато је и наш тип инструмената могао некада да буде у широј примени. Дејством извесних околности, наш је тип баш на овом месту могао да избије на површину, пошто тамо још није чврсто прекиривен новијим културним слојевима. Но, то су питања шире и свеобухватније типолошко-генетске студије, па се овом приликом могао задовољити голим изношењем проблема и хипотетичким путевима за његово решење.

2. Функција

Данашња функција овога инструмента је пратећа. Он се појављује тамо где је уобичајено оркестарско музицирање уместо баса. То потврђује и један од назива — бегеш. Контрабас у гудачким или бегеш у тамбурашким оркестрима веома су скупи инструменти, па је ова чињеница оријентисала сиромашније свираче на знатно јевтинији земљани лонац који је могао успешно да замени знатно скупљи контрабас или бегеш. Видели смо да се *лупа* употребљавала и за пратњу игара уз гајде и за пратњу песама о свадбама и скуповима који су имали шаљиви или ритуални карактер. То инструменту даје сасвим нови и другачији квалитет но што је обичан пратећи инструмент.

У многим крајевима Европе, где је утврђено постојање овога инструмента, он је данас деградиран на степен дечије играчке. У етнологији је већ утврђено да су многе од данашњих дечијих игара далеки одјек некадашњих озбиљних обављања верских церемонија. Прилике и време када се употребљава овај инструмент недвосмислено потврђују да је то и овде случај. Зато ће нас анализа околности у којима се данас употребљава овај инструмент вратити у дубоку прошлост и осветлити његову културну функцију. Тада ће се видети да ово уствари и није музички инструмент у ужем смислу јер је то постао тек секундарно, док је примарно био култни реквизит.

⁴⁴ Према теорији моногенезе, људски род је поникао на једном месту, па се ширењем постепено очовечила цела земљина кугла. По теорији полигенезе, до развоја човека могао је доћи на разним местима ако се оствари стицај истих или сличних услова.

Свуда где је познат у свету, инструмент има културну функцију. Ако се изузму оне људске заједнице које су још остале на нижим степенацима развика, иста ће се чињеница показати и у народа високо цивилизоване Европе. Зимске обредне поворке дечака којима се жели срећа и успех у наступајућој години данас се сматрају као дечија забава са циљем да се прикупи нешто дарова као узврат за честитке. Међутим, ово је само траг некадашњих озбиљних свечаности о зимској солстицији којима се прослављао долазак новог животног циклуса. Као траг некадашњих паганских церемонија, ове су поворке данас распрострањене у интервалу од Нове године до Поклада. Тада се употребљавао и наш инструмент.

Ни најпримитивнијим људским заједницама није могао измаћи пажњи факат о цикличним променама климатских прилика на земљи. Периоди плодности и топлоте ритмично су се смењивали са периодима зиме и мрака. Још у незапамћено време човек је морао запазити да до ових промена долази због различитог положаја сунца у односу на земљу. Не разумевајући још природне законе свемирских кретања, људи су сматрали да иза оваквих појава стоје неке натприродне силе, које је људска фантазија најразличитије интерпретирала, настојећи да их умилостиви, да стимулише оне корисне или онемогући и елиминираше оне штетне. Из оваквих настојања родили су се многи кодекси поступака и радњи које је требало извршити или се уздржати од њих, да би се ток ствари у природи окренуо на корист људи. Из таквих веровања израстали су многи култови и ритуали чији су се трагови задржали и у данашњим обичајима европског становништва. Обичајима о зимској солстицији прослављало се рођење новог сунца, које је до тада губило своју снагу и од тада почињало да јача. Читав низ обичаја праћених маскирањем и еротичним разуданостима протеже се све до Поклада, када се бурним пролетњим карневалским ексцесима завршава овај период.

Извор енергије — сунце, постало је божанство неба као мушки принцип, па је оно на почетку новог животног циклуса требало да стимулише на рабање плодну материју — земљу, као женски принцип. Оваква веровања забележена су у целом свету. Она су створила једну велику и моћну богињу — земљу, прародитељицу свега и супругу небеског божанства. То је позната *Magna Mater* — Велика Мајка или *Terra Mater* — Мајка Земља.⁴⁵ Њени су култови били праћени неограниченим еротским разуданостима, пошто се сматрало да се фактичким спајањем људских полова имитира и стимулише тај акт и код божанства, чиме се изазива и плодност у природи. Отуда се шанска замбомба идентификује са самом Магна Матер, односно са Богородицом, хриш-

⁴⁵ Слободан Зечевић, *Култ Велике Мајке у српској народној драми*, Рад VIII Конгреса фолклориста на Цетињу 1963, 307—315. Тамо се могу наћи опширнији подаци о пореклу и распрострањености оваквих веровања.

ћанском интерпретацијом овог моћног паганског божанства. Отуда се у нашим коледарским поворкама о зимској солстицији као чест реквизит јавља *phallos*, а симулирање полног акта била је уобичајена пракса. Зато су и текстови песама у зимским обредним поворкама често такве садржине да се то не може написати. Стари су Словени веровали да се чин спајања неба и земље обављао путем грома, који је материјализација небеске снаге и који путем јаког звука и стрелице силази на земљу. Зато се наши сељаци када први пут зачују грмљавину ваљају по засејаним пољима, што је, можда, траг некадашњег полног акта на тим местима.

Употреба нашег инструмента у зимским обредним поворкама у периоду од Нове Године до Поклада, даје му искључиво култни карактер, па му је то несумњиво била и првобитна функција. Свуда у Европи се инструмент употребљавао само у овом периоду и то током свечаности које су траг култа Велике Мајке. Паралеле из Африке такође говоре да је то једини музички инструмент који не служи забави, већ и тамо има еминентно културну функцију.

Следећа прилика када се употребљава овај инструмент је ускршњи пост, период који је у хришћанству преузео паганска веровања о смрти и поновном рађању божанства плодности, што је такође некада било у вези са култом Велике Мајке. Употреба инструмента при свадбама или иницијацији указује на исту функцију.

3. Називи и материјал

Основни циљ нашега инструмента није емитовање артикулисаних и тонски одређених звукова, већ дизање што веће буке. Зато је у зимским обредним поворкама то главни инструмент у чудном оркестру клепетуша, звона, примитивних чинела и других справа за дизање буке. Један од циљева новогодишњих покладних обредних поворки је дизање што веће буке ради с дагнања зиме и злих духова. *Брунда* у Хрватској, *букач* у Чешкој или *Lärmegerät* у Немачкој су називи овог инструмента који наводе управо на овакву његову функцију. Обредну функцију инструмента потврђују и неки други његови популарни називи у појединим земљама. Тако, у Француској се називао *cri de la belle mère*, а у Шпанији, *мајка*, што упућује на култ Мајке Земље, прастарог матрилинеарног божанства. Назив *Waldteufel* (шумски ђаво) у Немачкој, као и аустријско народно веровање, које звук овог инструмента веже са гласом шумских духова, указује на везу овог инструмента са демонима шуме, који су у многим митологијама истовремено и заштитници стоке. Та митска бића су некада играла веома значајну улогу у оргијастичким култовима

⁴⁶ Слободан Зечевић, *Лесници-лесковачки шумски духови, Лесковачки Зборник V, Лесковац 1965.*

Велике Мајке и била су симболи похоте.⁴⁶ Двострука митска својства ових бића увела су, вероватно, инструмент у употребу приликом сточарских празника (јурјевање у Словенији и празник заштитника стоке у Италији).

Животињски називи овога инструмента и његово изједначавање са појединим животињама или њиховим гласовима могу имати ономаotopeјско порекло, али корени оваквих назива могу лежати и у тотемистичкој компоненти. У овакво уверење може нас учврстити још увек жива пракса европског сеоског живља да се зимске обредне поворке изводе под животињским маскама.

Тур или бик се у Европи веома рано јављају као тотемистичко божанство. Суштина тотемизма састоји се у веровању да је нека животиња предак и заштитник одређене групе људи, па се та животиња поштовала и није се убијала. Неке су групе и оплођавање својих жена приписивале тотему. Та се животиња убијала само изузетно, ради размножавања тотема или једења његова меса ради стицања снаге тотема. Називи нашега инструмента са значењем бик или крава веома су чести у Европи, што не може бити случајно, већ то сасвим сигурно у себи носи и тотемистичке компоненте. Можда је траг тотемизма и жртве мазање крвљу овога инструмента пре употребе у новогодишњим обредним поворкама у Словенији или мазање крвљу од бика рогатих маски барањских „бушара“. Премазивање инструмента црвеном земљом у Африци, или глебосање судова окером у Војводини имају свакако исти значај. Свиња би такође могла бити тотемска животиња, јер је веома учестана употреба њеног мехура или коже при изради мембране инструмента. Лав или леопард у Африци, чији се глас изједначаје са гласом и називом овога инструмента, само су једна од потврда оваквој тези.

Маскирани учесници зимских обредних поворки у вези са тотемистичком фазом у развоју религије често имају и својства предака. У народној религији било је веома дубоко укорењено веровање да се преци могу реинкарнирати у облику разних животиња. *Geisterstimme* (гласови духова) је у Немачкој један од назива за звук овог инструмента, а веровања из других земаља да његов звук представља гласове са другог света, дају и прецима одређено место у зимским свечаностима. Ово је потпуно логична последица до сада поменутих веровања у вези са стимулирањем плодности у наведеном периоду. У својој основи, култ предака претпоставља континуитет њихове везе са потомством. Једна од њихових главних дужности је било доношење плодности, па се зато и они јављају у периоду када је то потребно обезбедити.

IV ЗАКЉУЧАК

Анализа је показала да наш музички инструмент није само то. Он је то постао касније, када је његова култна функција почела да се заборавља. Такође се показало да постоји довољно

јасних индикација помоћу којих може да се утврди његова генеза. Компаративни материјал је показао да је наш инструмент свуда у свету био култни реквизит, па је то свакако био и у нас. Што се европских варијаната тиче, оне своје порекло изводе из култа плодности и у себи садрже различите слојеве преко којих се овај култ развијао до краја паганске епохе, показало се са каквим је трансформацијама прешао у хришћанство и какви су му данашњи рудименти. У томе развоју су констатовани елементи култа предака, тотемизма и култа Велике Мајке. Култ предака се сматра једном од најстаријих појава у развоју религије која се темељи на уверењу да преминули никада не нестају, већ да настављају живот у нематеријалном облику, не губећи контакт са живима. Тотемизам је једна од карактеристика родовског друштва, док је култ Велике Мајке настао одуховљавањем и персонификацијом природних сила које је човек обожавао у том облику.

Према слојевима констатованим у његовом развоју, изгледа да се порекло инструмента пружа у веома давну прошлост коју није могуће хронолошки одредити, већ се његови почаци могу ставити само у одређену ширу епоху развоја духовне културе човечанства. Морфолошка припадност афричким типовима чини наш инструменат за сада европским уникатом, што далеко проширује интерес за утврђивање његова порекла и путева ширења.

Slobodan Zečević

Résumé

ORIGINE ET FONCTIONS DES INSTRUMENTS A FRICTION ET MEMBRANOPHONES POPULAIRES DANS LES REGIONS PANNONIENNES DE YOUGOSLAVIE

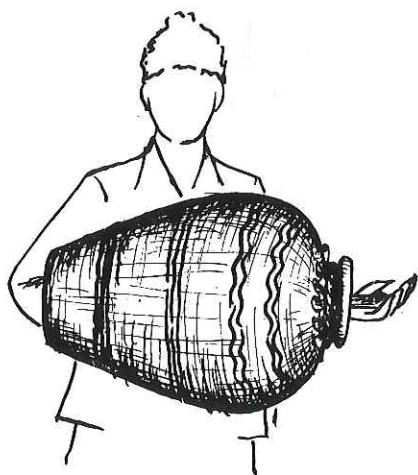
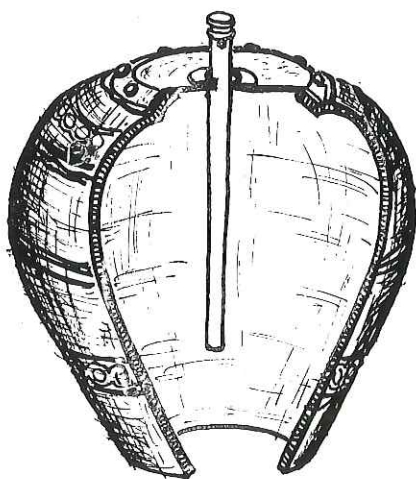
Du point de vue purement musicologique ce type d'instrument populaire de musique serait peu intéressant. Cependant, si l'on poursuit sa genèse et sa fonction dans le passé, toute une série de problèmes ethnologiques, très intéressants se posent devant l'investigateur.

Après la description des instruments de ce type, l'auteur examine les faits suivants: leur étendue en Yougoslavie, en Europe et dans le monde, en les classifiant d'après leur type et leur fonction. Il analyse ensuite les centres probables de leur origine et de leur diffusion, la fonction de l'instrument, les noms et le matériel dont il est exécuté.

L'analyse a démontré que l'instrument de musique n'était pas uniquement cela. Il l'est devenu plus tard, au moment où l'on

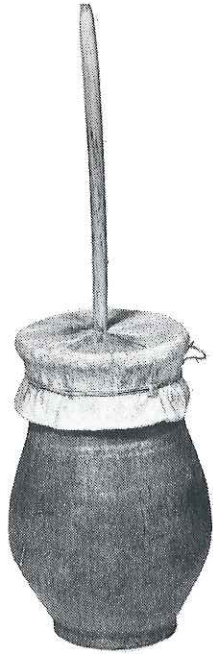
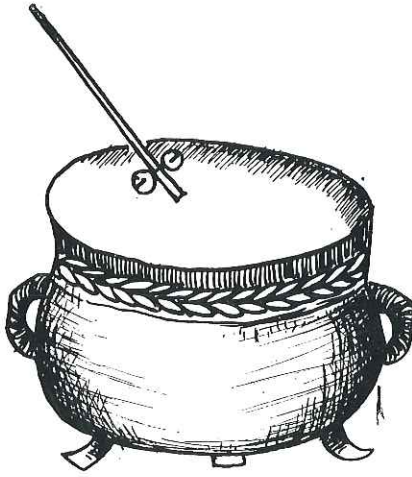
commençait à oublier sa mission culturelle. L'existence d'un assez grand nombre d'indications claires, au moyen desquelles on peut établir sa genèse, a été également démontrée. Le matériel comparatif a établi que notre instrument a été partout dans le monde un accessoire culturel. Quant aux variantes européennes, elles tirent leur origine du culte de la fécondité et elles comprennent différentes couches à travers lesquelles ce culte se développait jusqu'à la fin de l'époque du paganisme; il a été démontré par quelles transformations il est passé dans le christianisme et quels sont ses rudiments actuels. Dans ce développement on a constaté les éléments du culte des ancêtres, du totemisme et du culte de la Grande Mère. Le culte des ancêtres est considéré comme une des manifestations les plus anciennes dans le développement des religions, qui repose sur la conviction que les défunts ne disparaissent jamais, mais qu'ils poursuivent leur vie sous la forme immatérielle, ne perdant pas contact avec les vivants. Le totemisme est une des caractéristiques de la société de famille, tandis que le culte de la Grande Mère provient de la spiritualisation et de la personnification des forces de la nature, qui, dans les croyances, ont fait de la terre la matière fécondatrice et la mère créatrice de tout.

D'après les couches constatées dans son développement, l'origine des instruments s'étend dans un passé lointain qu'il n'est pas possible de déterminer chronologiquement, ses origines ne pouvant être placées que dans une époque déterminée plus large, du développement de la culture spirituelle de l'humanité. L'appartenance morphologique aux types africains fait de notre instrument, pour le moment, l'exemplaire européen unique, ce qui élargit grandement l'intérêt à déterminer ses origines et les voies de son extension.



Сл. 1. Инструмент из Кикинде: *ћупа* или *бегеш*
 Сл. 2. Унутрашњост инструмента (*ћупа* или *бегеш*)
 Сл. 3. Начин држања инструмента
 Сл. 4. Инструмент из околине Вршца: *лонац-бас* или *бегеш*

1. L'instrument de Kikinda: *ćupa* ou *begeš*
2. L'intérieur de l'instrument (*ćupa* ou *begeš*)
3. La manière de tenir l'instrument
4. L'instrument des environs de Vršac; *lonac-bas* ou *begeš*



Сл. 5. „Romme le pot”

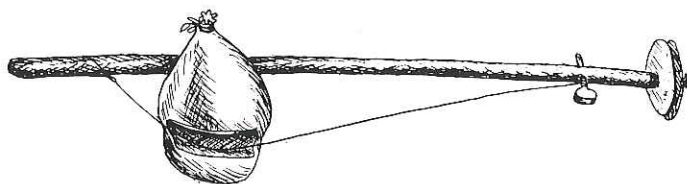
Сл. 6. Румунски „бухај”

Сл. 7. Маџарски тип инструмента

5. „Romme le pot”

6. Le type roumain „buhai”

7. Le type hongrois



Сл. 8. Бика

Сл. 9. Комбиновани тип из Чешке: *ozembuch*

8. Bika

9. Le type combiné tchèque: *ozembuch*

ча је такође забележено и предање о косовском боју и косовским јунацима. На тај начин у Куцури је забележено 13 предања са сижеима српскохрватске епике; преостала три (до укупно 16 историјских предања) односе се на краља Матјаша.

Објављујући 1911. године следећу свеску „Етнографског зборника“ са новим материјалима народне прозе бачких Русина, пошто је десетак година раније већ био објавио зборник њихових народних песама³, Хнатјук је у Предговору указао на посебне појаве и проблеме који се у науци отварају на основу прозног народног стваралаштва бачких Русина: ... „У бачким приповеткама први пут се сусрећемо с најјачим српским утицајима; с фолклорне стране они су најизразитији у низу приповедака о Краљевићу Марку и другим јунацима српског народног епоса, а с језичке стране у лексници локалног говора, на што сам покушао да укажем у речнику“⁴. (То је, међутим, уопште речник туђица, србизама, мађаризама, словакизама итд.).

Широк је круг етнолошко-фолклористичких научних проблема који се намећу са овако утврђеним чињеницама у прозном народном стваралаштву бачких Русина. Сижеи српскохрватске епике у народној прози бачких Русина могу послужити као изванредан материјал за теоријско-методолошка разматрања о прелазу из једног фолклорног жанра у други, што, међутим, није задатак овог прилога. На актуелност таквих истраживања у фолклористици недавно је указала Маја Бошковић-Стули⁵. Свакако да би истраживање историјских предања бачких Русина са сижеима српскохрватске епике са гледишта међуетничких односа и прожимања дало, у конкретном случају, изванредан допринос у решавању проблема прелаза из једног фолклорног жанра у други. Јер, у питању је преузимање сижеа и преношење у други фолклорни жанр традиционалног културног блага другог народа, односно етничке групе.

Најзад, појава сижеа српскохрватске епике у народној прози бачких Русина је од посебног фолклористичког интереса и у домену проучавања историјата развита и распрострањења епске народне традиције о косовском боју и, нарочито, о Краљевићу Марку. Ова историјска предања бачких Русина указују да је Краљевић Марко, иначе најуниверзалнија епска личност у фолклору јужнословенских и балканских народа, ушао и у фолклор једне источнословенске етничке групе настањене већ дуже од два века у панонској равници, чиме јој је био могућ непосредан додир са српскохрватском фолклорном традицијом.

³ ЕЗ, IX, *Етнографични материјали з Угарској Руси*, т. III, част. 2. *Бач-Бодрогскій колігат*, Львов 1900.

⁴ ЕЗ, XXX, *Етнографични материјали з Угарској Руси*, т. VI, 1911, *Байки, легенди, историчні перекази, новели, анекдоти з Бачки*, стр. III.

⁵ Приказ Маје Бошковић-Стули књиге „Казки зелених гір“, „Народна умјетност“ 1967—68, Загреб 1968, стр. 632.

Међутим, овде је од интереса осврнути се и на један проблем који се поставља у науци о фолклору Закарпатске Украјине. О њему је расправљао Петар Линтур, кога је, нажалост, прошле године смрт прекинула у његовом ванредно плодном научном раду. Наиме, приликом својих истраживања у последњих двадесетак година, Линтур је открио присуство мотива о Краљевићу Марку у народној прози тројице закарпатских приповедача, Јуре Тегзе Порадјука, Михаила Галице и Федора Ледеја, и поставио смелу хипотезу да је фолклорна традиција о Краљевићу Марку продрла у Угарску Русију, дакле у Закарпатје, још у 17. и 18. веку⁶. Такву своју претпоставку он оснива на чињеници да је Хнатјук код бачких Русина забележио предања о Краљевићу Марку, те, иако прва и друга предања, односно закарпатска и бачка, показују извесне разлике, он ипак у њима наглашава нарочито сродност у жанру, мотивима и идејном садржају⁷. Наиме, од српског становништва досељеног с краја 17. века у Војводину, српскохрватска епска традиција у виду прозних предања прешла је, сматра Линтур, најпре у Бач-бодрошску жупанију а одатле продирала ка северу дуж Тисе и тако допрла у Закарпатје⁸. Линтур, дакле, претпоставља континуитет ове традиције код Русина Бачке и Закарпатја почев од 17—18. века до најновијег времена.

Оправдану сумњу у одрживост ове претпоставке изразили су В. Недић и Маја Бошковић-Стули баш с обзиром на саме примере предања из Закарпатја⁹. Уосталом, и сам Линтур је нагласио да та „хипотеза и претходни закључци захтевају убедљивију аргументацију“¹⁰. Поменуо је, такође, још неке могућности тумачења појаве традиције о Краљевићу Марку у Закарпатју педесетих-шездесетих година нашега века. „Треба имати у виду, пише Линтур, да су се у Закарпатје пресељавале поједине породице из Војводине, Србије и Хрватске, које су, такође, могле бити посредници у распрострањању балканске епске традиције“¹¹. Назад, Линтур је поменуо и врло значајне чињенице, којима се није више позабавио, наиме, да су његови приповедачи Порадјук и Галица, — у време његових испитивања већ старији људи — у својој младости радили као шумски радници у Босни, одакле су, свакако, могли да понесу извесно познавање српскохрватске

⁶ П. В. Линтур (Ужгород), *Закарпатские народные сказания о Королевиче Марко*, „Советская этнография“, 1, Москва 1965, стр. 49—50.

⁷ *Наз. место*

⁸ *Исто*

⁹ Осврт В. Недића на рад П. В. Линтура објављен у „Советској етнографији“ 1, 1965, „Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор“, Београд 1966, 1—2, стр.126; Маја Бошковић-Стули, *нав. рад*.

¹⁰ П. В. Линтур, *нав. рад*, стр. 50.

¹¹ *Наз. место*

епске традиције о Марку Краљевићу¹². Порадјук је то чак и директно споменуо. Линтур наводи и примере из приповедачког говора Јуре Порадјука настањеног у околини Хуста, који показују, кад је реч о Краљевићу Марку, српскохрватске језичке утицаје (притом подсећа на такве „србизме“ и у приповеткама бачког приповедача Кулича); то су примери као: арапскиј место арапскиј; турскиј м. турецкиј; крепати м. издыхаћ; здраво м. будь здоров; будала м. дурак; топуз м. булава¹³ итд.

Свакако да овај проблем остаје у науци отворен и можда би проучавање миграционих кретања становништва у прошлости и културно-историјских веза могло допринети извесном расветљавању овог питања. Међутим, што се тиче питања настанка историјских предања са сижеима српскохрватске епике код кукурских приповедача, ту нам се нуде сасвим конкретне чињенице из живота бачких Русина у прошлости, а посебно самих ових приповедача, и њима се може објаснити настанак ових предања.

2.

Међу историјским предањима са сижеима српскохрватске епике, која је Хнатјук објавио у ХХХ књ. „Етнографског зборника“, само се једно односи на косовски бој и косовске јунаке. То је подужа приповетка забележена од Кулича која носи на слов *Цар Лазар, Милош Обилић та битва на Косовим поли*¹⁴. Она се од свих осталих овде објављених предања издаваја и по већем броју извора од којих је сачињена. У свим осталим случајевима Куличеве (а и Фаркашеве) приповетке одговарају сижеу једне песме. За ову приповетку Хнатјук је назначио као паралеле песме *Милошева заклетва, Милош Обилић и Косаччић Иван*, из збирке „Милош Обилић у народним песмама“, Нови Сад 1885, и песму *Краљевић Марко познаје очину сабљу* из песмарице „Краљевић Марко у 25 песама“, Нови Сад 1884. Садржај читаве Куличеве приповетке о косовском боју показује, међутим, да је он познавао и *Комаде од различнијех косовскијех піесама* као и варијанту песме *Краљевић Марко познаје очину сабљу*, коју је Вук објавио под насловом *Опет то, мало дрвкчије*.

Код свих осталих предања са сижеима српскохрватске епике — а она се односе на Краљевића Марка — и Куличевих и Фаркашевих, уколико је наводио паралеле, Хнатјук их је наводио из поменуто збирке „Краљевић Марко у 25 песама“.

¹² П. В. Линтур, *нав. рад*, стр. 44. В. Неђић нарочито узима у обзир ову чињеницу кад разматра појаву предања о Марку Краљевићу у Закарпатју.

¹³ *Исто*, стр. 49.

¹⁴ ЕЗ ХХХ, приповетка под редним бр. 75), стр. 153—159.

Свакако није случајно што је Хнатјук баш ове збирке наводио. Могуће је да је боравећи међу Русинима у Куцури и нашао у њих такве песмарице, јер, како ћемо касније видети, поменуто је да Русини читају српске књиге. Каснија анализа приповедака показале да су ови приповедачи, Кулич нарочито, до танчина познавали садржаје песама које су препричавали.

Следеће приповетке о Краљевићу Марку забележио је Хнатјук од Кулича: *Королевич Марко војоє з Турками проти Арабів*¹⁵. Паралела није наведена, а, уствари, то је препричана песма *Марко Краљевић и Мина од Костура; Як визволив Марко королівну від чорного Арабина*¹⁶, наведена паралела *Краљевић Марко и Арапин; Марко і дванайцять Арабів*¹⁷, нав, паралела *Краљевић Марко и 12 Арапа; Як Марко зарубав арабську королівну*¹⁸, нав, паралела *Краљевић Марко и кћи краља арапскога; Свати королевича Марка*¹⁹, нав, паралела *Женидба Краљевића Марка; Як Марко визволив своїх товаришів з неволи*²⁰, нав, паралела *Марко и Вуча Ценерал; Королевич Марко и Темо Брјанін*²¹, нав, паралела са истим насловом; *Як королевич Марко орав*²², нав, паралела *Орање Краљевића Марка; Королевич Марко и Филип Маджарин*²³. Паралела није наведена; *Смерт королевича Марка*²⁴, наведена паралела под истим насловом.

Хнатјук је објавио два предања забележена од Фаркаша: *Королевич Марко і цар Арабин*²⁵, нав, паралела *Краљевић Марко укида свадбарину; Як Марко на свої іменини повисив юнака, який хотів його вишати*²⁶, паралела није наведена. Уствари, у ово су предање уткани неки мотиви из песме *Марко Краљевић и Бемо Брђанин*, односно дати су само фрагменти из ове песме у доста скраћеном облику. Обе Фаркашове приповетке су краће и не додирују све догађаје и доживљаје из одговарајуће песме што је иначе код Кулича у приповеткама о Марку Краљевићу углавном правило. Изузетак је приповетка са садржајем песме *Краљевић Марко и Арапин*, у којој је Кулич изоставио читаво у песми уводно опширно²⁷ приповедање о злудумима Арапина; он приповетку почиње писмима која стижу Марку од цара и његове породице са позивима да дође и спасе их од Арапина.

¹⁵ ЕЗ XXX, 76), стр. 159—163.

¹⁶ ЕЗ XXX, 77), стр. 163—167.

¹⁷ ЕЗ XXX, 78), стр. 168—170.

¹⁸ ЕЗ XXX, 79), стр. 170—172.

¹⁹ ЕЗ XXX, 81), стр. 174—177.

²⁰ ЕЗ XXX, 82), стр. 178—181.

²¹ ЕЗ XXX, 84), стр. 183—186.

²² ЕЗ XXX, 85), стр. 186—187.

²³ ЕЗ XXX, 86), стр. 187—188.

²⁴ ЕЗ XXX, 87), стр. 188—190.

²⁵ ЕЗ XXX, 80), стр. 172—173.

²⁶ ЕЗ XXX, 83), стр. 181—182.

²⁷ У песми овај део обухвата 100 стихова.

3.

За разумевање појаве сижеа српскохрватске епике у народној прози бачких Русина, дакле, такве појаве која је произашла из међуетничких процеса, од највећег је значаја познавање етничких, социјалних, економских и културних прилика у другој половини 19. века у Бачкој, боље рећи Бач-бодрошкој жупанији ондашње Аустроугарске. Куцура је у то време била сеоско насеље, у коме су поред Русина живели још Немци и Мађари. Срба у Куцури тада није било²⁸.

О друштвеним и економским приликама и схватањима самог русинског народа о њима веома је драгоцен изворна грађа коју је Хнатјук забележио од својих казивача у Куцури и Руском Крстуру. Ова оригинална грађа, издиктирана у перо Хнатјуку, има вредност историјског извора²⁹. У њој су веома пластично оцртани друштвени положај и економско стање сеоске сиротиње³⁰, њено незадовољство и покушаји да се организовано супротстави домаћим сеоским газдама³¹. Најсиромашнији слојеви, они без парчета земље, без своје куће и без стоке, најтеже су осећали терет друштвене неправде и били изложени највећим недаћама, чак и гладовању. О свему томе су Хнатјукови казивачи из Куцуре, а особито они из Крстура, документовано говорили. То су казивача о тешким надничарским и рисарским данима често проведеним „о сувом хлебу“. Из тих казивача виде се и правци кретања пољопривредних радника, надничара и рисара, за послом (Сентомаш, Карловци и уопште Срем).

Међутим, насупрот оваквој заоштрениости социјалних противуречности, насупрот оваквој подвојености између сиромашних и богаташких друштвених слојева, може се констатовати да су Русини неговали и развијали складне односе са другим народима са којима су живели у истом насељу или у суседству. Као пример склада међуетничких односа и сарадње навео је Хнатјук баш Куцуру и рад њене читаонице чији су чланови били Русини, Мађари и Немци³². Посебно је истакао просвећеност Русина као и то да су му се сељаци, у бачкорусинском дијалекту „парастии или паври“, жалили што немају књиге и часописе на свом род-

²⁸ Од укупно 4960 становника Куцуре крајем 19. века, Русина је било 2800 (56%), Немаца 1300, Мађара 850; биле су и 4 породице Јевреја.

²⁹ *Руські оселі в Бачці*, „Записки Наукового товариства ім. Шевченка“, т. XXII, Львов 1898, стр. 20—34.

³⁰ Исто; ова оригинална грађа непосредно забележена од русинске сеоске сиротиње носи следеће наслове: 1. *Експлоатација сиротиње* (с. 22), 2. *Песме о подели сеоских пашњака* (стр. 23), 3. *Како је настао тежак живот за сиротињу после поделе сеоских пашњака* (стр. 25), 4. *Подела пашњака и неправда нанета сиромасима* (стр. 26), 5. *Односи међу богатима и сиромасима* (стр. 30).

³¹ Исто, стр. 20—21; оригинални записи под насловом *О штрајку* (стр. 33—34).

³² *Нав. дело*, стр. 43.

ном језику³³. У два маха, у својој етнографској монографији *Руска села у Бачкој* Хнатјук вели да они радо читају књиге, понајвише српске или црквене, и да многи примају и часописе, обично српске или словачке³⁴.

Познато је да су у прошлости, па и скоро све до краја другог светског рата, Русини у погледу орођавања били ендогамна етничка група. Међутим, већ је Хнатјук прикупио изванредно прецизне податке и богату грађу о њиховој материјалној и духовној култури и на основу ње констатовао прожимање култура бачких Русина и других народа са којима су живели у Бачкој (а и у Срему). Он код Русина констатује мађарске и немачке утицаје у ношњи³⁵, мађарске и српске у песми и игри³⁶, српске посебно у народној прози³⁷ итд., али исто тако констатује и то да су народи са којима су Русини живели у истом насељу русински језик не само знали, као што је то био случај у Куцури, него је овај језик често служио и за међусобно споразумевање Немаца и Мађара.

4.

Хнатјук је настојао да о тројици куцурских приповедача сачини и биографске записе, али су они нерадо о свом животу говорили, те су ови записи остали кратки и недовољни. Желео је да они сами о себи причају те ништа о њима није забележио на основу обавештења од других, а сасвим укратко дао је нека своја запажања. Ипак, забележио је нешто аутобиографских казивања Осифа Кулича и Имре Фаркаша³⁸. Иако недовољне за исцрпније познавање њихова живота, ове аутобиографске белешке, веома оригинална израза, карактеристичне и по томе што одају уопште њихов став према животу — упознају нас и са извесним чињеницама од прворазредног значаја за нашу тему. Из тих белешака знајемо да су Кулич и Фаркаш припадали слоју сеоске сиротиње; Фаркаш је од малих ногу, већ одмах после завршене школе, почео да служи код сеоских газда; Кулич, међутим, оженивши се рано, у току читаве деценије, заједно са својом женом, радио је „у рис“³⁹ за жито или кукуруз, или пак као сезонски радник надничар у сремским виноградима, с пролећа и јесени. О томе он сам овако казује: „Робљи сме себе на хљеб з рису з дванаестого, кукурицу сме копалы зо штвартого,

³³ Исто, стр. 54.

³⁴ Исто, стр. 54—55.

³⁵ Исто, стр. 35.

³⁶ Исто, стр. 44, 48 50.

³⁷ В. Белешку под 4.

³⁸ ЕЗ XXIX стр. IV—V.

³⁹ „робиц рис“ значи радити за део од приноса који сељак-надничар добија у природи од газде.

ишли сме обидвойо на надњицу, на йар сом ішол до Карлоуца до вініцох робіц на надњицу. Кет пришла йешень на бербу сме пошлы обидвойо, уше сме грайцар гу грайцару складалы. Кет прешло дзешец рокі, мі овес позбералы од лбуздох...⁴⁰

Посебно овде обраћамо пажњу на податак да је Кулич годинама одлазио у Срем, као уосталом и многи други његови суселани. Овај нам податак објашњава и његову обавештеност о гуслању и епском певању слепаца по вашарима, што спомиње на другом месту, његово познавање бројних песама о Марку Краљевићу, о косовским јунацима и косовском боју, и то не само из гусларског певања по вашарима, но вероватно и из песмарица. Да је Кулич познавао и песмарице (свакако оне мале тематске песмарице, толико бројне и честе у његово време и у ранијим годинама, у издањима књижара у Новом Саду, Панчеву, Бечкереку итд.) уверава нас и то што је сам поменуо, такође у другој прилици, и читање песама о Краљевићу Марку.

Најзад, толико чести Куличеви боравци у Срему објашњавају и његово такво познавање српског језика да је у својим приповеткама знао да пронађе сасвим прикладне, одговарајуће русинске изразе за најразличитије језичке финесе у препричавању или скоро дословном превођењу стихова епског песника, чак понекад сливајући своје причање са течним уметнутим десетерцем на русинском језику (са цезуром иза четвртог слога), али, наравно, у много случајева, усвајајући и задржавајући у свом русинском казивању и српске речи и изразе.

Кад је реч о Куличевим приповеткама о Марку Краљевићу, то су већим делом препричане песме Вуковог певача Тешана Подруговића⁴¹; извори осталих приповедака су следећи: једна песма следе Вукових⁴², једна песма Филипа Вишњића⁴³ и три песме Вукових непознатих певача⁴⁴.

Да је Кулич био посебно заинтересован за епску традицију о Марку Краљевићу, судимо не само по томе што је Читјуку испричао десет приповедака о њему. Он је, причајући о Марку Краљевићу као јунаку народне традиције уопште, то и истакао: „И сад се може чути да се о њему приповеда, само ко хоће да слуша“.

⁴⁰ ЕЗ XXIX, стр. V.

⁴¹ Следеће песме Тешана Подруговића налазе се препричане у Куличевом репертоару: *Марко Краљевић и кћи краља арапскога*, *Марко Краљевић и Арапин*, *Женидба Марка Краљевића*, *Марко Краљевић и Бечо Брђанин*, *Марко Краљевић и Вуча Ценерил*. *Српске народне пјесме* (СНП), скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Караџић, књига друга (треће државно издање), Биоград 1913.

⁴² *Марко Краљевић и дванаест Арапа*, СНП Вук, књ. друга.

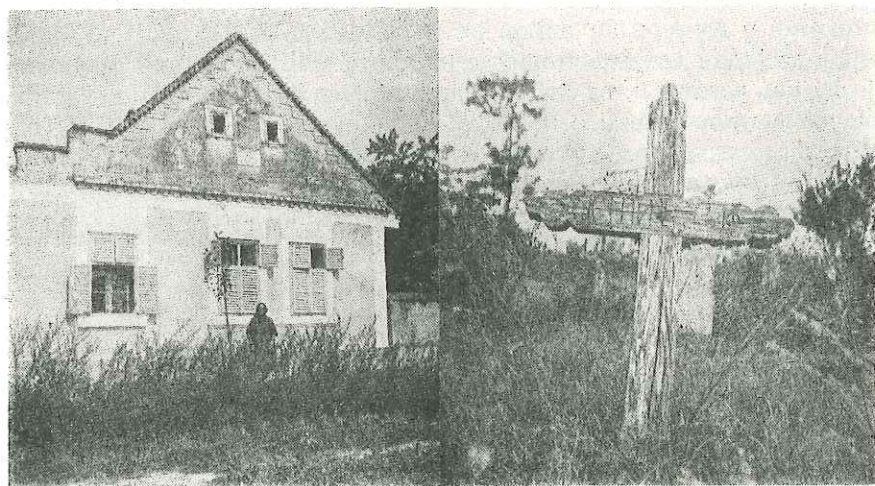
⁴³ *Смрт Марка Краљевића*, СНП Вук, књ. друга.

⁴⁴ *Марко Краљевић и Филип Машовин*, *Марко Краљевић и Мина од Костура*, *Орање Марка Краљевића*, СНП Вук, књ. друга.

Овакво просуђивање о пореклу Куличевог познавања јунака српскохрватске епике народне поезије потврдила су и наша овогодишња теренски истраживања у Куцури. Од изванредног и речитог информатора Јулина Папђурдеса (рођеног 1921. г.) забележено је да му је његова прабаба Јула Папђурдес, рођена Киш (умрла је кад је он имао 16 година), причала како је као девојка пешице одлазила са својим оцем из Куцуре у Карловце на виноградарске радове и да ради „у рис“ у Срему (у време када је у Куцури била „велика вода“, односно слаба или уништена жетва); како је са оцем обишла место где је сахрањен „српски кнез Лазар“ и видела његове „ризе“, али је и онда и касније често помишљала шта ли је било са главом кнеза Лазара, коју су Турци „одрезали“ и „украли“; са оцем је обишла и цркву у Петроварадину зв. Текија; знала је за Краљевића Марка, његову снагу и његов буздован, који је увек непријатеља погађао у главу; итд.

Матичне књиге рођених и умрлих у Куцури, које се чувају у Месној канцеларији Куцуре, откриле су нам и доба старости Хнатјукoвих приповедача о јунацима српскохрватске епике. У време када је Хнатјук боравио у Куцури, 1897, били су то мали људи.

Осиф Кулич био је тада у својој тридесет и седмој години живота. Рођен је 5. јануара 1860. од оца Михаела и мајке Марије Дудаш. Умро је 28. јуна 1929. од мождане капи. На куцурском гробљу сахранила га је његова друга жена Јула Була. Леону Копчански, унуку Јуле Буле, отреситу и марљиву жену шездесетих година, посетила сам у Куцури и тако сазнала да је она наследила кућу коју је 1895. подигао Осиф Кулич, што се и данас може прочитати на згради. На тавану ове куће очувале су се све до данас неке књиге Куличеве заоставштине. То су већином Хнат-



јукови етнографски зборници народне поезије и прозе бачких Русина, затим, Хнатјукова „Свадба у Крстурџу“ и Врабелов „Руски славуј“ из 1890, а можда и друге књиге којима се изгубио сваки траг. Леона и данас обилази ониску хумку обележену малим грубо израђеним дрвеним крстом са натписом: „Кулич Осиф, 1929“. Ипак, Леона није једина у Куцури која чува сећање о „деди Осифу“. О Куличу као изванредном приповедачу очуване су успомене и код неких Куцурана најстарије генерације. И сам Хнатјук је још на један начин истакао Куличеву изузетност као приповедача. Забележио је да му је Кулич приповетке казивао од осам сати ујутру до осам сати увече, само са прекидом за ручак, и да је сутрадан изјутра био у стању да настави своје усмено приповедање управо од оне речи на којој је претходне вечери био застао.

Имре Фаркаш, други међу најбољим Хнатјуковим куцурским приповедачима, у свом аутобиографском казивању највише се позабавио сећањима на своје школско доба и причањем о својој породици. То су били емоционални изливи, радости — кад се женио и децу добијао, и жалости — кад су му умирали његови блиски, још у детињству отац, а последњих година прво дете и сасвим недавно мајка. — Матична књига рођених у Куцури потврдила је претпоставку да је овакво аутобиографско казивање могло да потиче од сасвим младог човека. Заиста, Имре Фаркаш је у време кад је Хнатјук од њега бележио народну прозу био у својој двадесет и трећој години. Рођен је 1874, умро 1943; по занимању је био надничар. Од посебног научног интереса је још један податак установљен у матичним књигама као и данашњим казивањима Куцурана. Имре Фаркаш, као и његови родитељи, био је римокатолик, а не гркокатолик, што су по правилу бачки Русини. Био је и ожењен римокатоликињом, а његови данашњи потомци у Куцури су мађарске народности. — Позната је чињеница да један део данашњих куцурских Мађара говори русински језик као матерњи, те случај Фаркашових није никакав изузетак. Посебна проучавања о пореклу ових куцурских Мађара, и уопште карактеристичне русинско-мађарске симбиозе у Куцури, свакако би унела више светлости у овај проблем. Међутим, остаје чињеница да је Имре Фаркаш ушао у ред најбољих Хнатјукових приповедача *русинске* народне прозе.

5.

Како је већ поменуто, свака Куличева приповетка о Марку Краљевићу је једна препричана песма. Уствари, већим делом својим је скоро свака Куличева приповетка прозни превод читавог низа стихова, у појединим случајевима и са очуваним десетерцем.

Куличев десетерац комбинује каткад садржај више десетерачких стихова или је превод само једног стиха. На пример,

Вук:

Која књига од Стамбола града,
Цар га у њој на војску позива,⁴⁵

Хнатјук:

Йедно писмо, да ідзе на
войну⁴⁶

или:

О мој сине, од Прилипа Марко,
За то немај бриге николико,⁴⁷

О мой еіну, нє водз за то
бригу⁴⁸

или:

Шути бєвер, ништа не говори⁴⁹

Ціхо бульї, нїчє нє
гуторельї⁵⁰

Иако је Кулич пре свега приповедач (од њега је Хнатјук забележио 42 прозна текста такорећи свих врста прозног народног стваралаштва, од бајке до анегдоте), има се утисак да је лако прихватио десетерац, а каткад је низове десетерачких стихова знао да препева, као што је у следећем примеру, цареву поруку Марку, препевао шестерцем:

Ето, Марко, блага неколико,
Ако л'тебе понестане блага,
Опет доћи поочиму твоме.⁵¹

Посілам ці благо,
кед бі ці нє стало,
же ці мало будзе,
запитај ше на мње
епчі ці пошьлем!⁵²

Куличеве приповетке не само да су најчешће очувале у потпуности догађаје у оном редоследу у коме их и песма даје, већ су очувале и пластичност описа борбе (њих је по правилу до детаља описивао тачно према епском извору), физички изглед и морални лик јунака, дијалоге. Ево примера очуваног дијалога:

⁴⁵ Марко Краљевић и Мина од Костура, стр. 352.

⁴⁶ ЕЗ ХХХ, стр. 159.

⁴⁷ Женидба Марка Краљевића, стр. 324.

⁴⁸ ЕЗ ХХХ, стр. 175.

⁴⁹ Женидба Марка Краљевића, стр. 329.

⁵⁰ ЕЗ ХХХ, стр. стр. 177.

⁵¹ Марко Краљевић и Аратин, стр. 390.

⁵² ЕЗ ХХХ, стр. 167.

„Море, Марко, не ори друмова!“ Вон йім гварел: Турці, нье
 „Море, Турци, не газ’те орања!“ гашце мі оранье!
 „Море, Марко, не ори друмова!“ Воні йому назад гүторелі:
 „Море, Турци, не газ’те орања!“ Марку, нье ор драгі! Вон йім
 заш гварел:
 БрацаТурці, нье гашце мі
 оранье.
 Воні йому назад отповедлі:
 Марку, нье ор драгі.⁵³

Карактеристични у нашој епизи стални изрази, на пример, „сабља окована“, „поље широко“, „стара мајка“ у Куличевом приповедању постају и његово средство изражавања и он њима слободно располаже као што слободно располаже и по свом нахођењу употребљава у приповеткама и читаве карактеристичне описе, на пример, Марка, или његовог начина борбе. Следећи опис Марковог опремања пред полазак у бој:

Вук:

те облачи на се одијело:
 а на плећи ћурак од курјака,
 а на главу капу од курјака;
 па припаса сабљу оковану,
 јоште узе копље убојито;
 и он сиђе у подруме Шарцу
 потеже му седмере колане;
 па наточи један мијех вина,
 објеси га Шарцу с десне стране,
 а с лијеве тешку топузину,
 да не крива ни тамо ни амо;⁵⁴

Хнатјук:

... Обљекол на себе капут от
 курјака,
 шапку от фаркаша, обешел
 на коња себе
 на шедло буздовань, на другі
 бок завішел йеден мех полні
 з віном да му нье криві ше
 шедло з бока на бок.
 Копійу припасал на праві
 бок гү ногі,
 шабљу припасал коло појаса,
 шеднул на коња і гварел
 мацері;⁵⁵

Кулич је употребио препричавајући другу песму у којој је Марков полазак у бој изражен само једним стихом:

То је Марко послушао мајку,
 па се спреми на цареву војску.⁵⁶

⁵³ Орање Марка Краљевића, стр. 430; ЕЗ ХХХ, стр. 187.

⁵⁴ Марко Краљевић и Арапин, стр. 382; упор. и Марко Краљевић и Вуча Ценерал, стр. 239.

⁵⁵ ЕЗ ХХХ, стр. 160.

⁵⁶ Марко Краљевић и Мина од Костура, стр. 353.

Описе Марковог начина борбе које уноси на одговарајућа места приповетке тачно према еписком извору, Кулич слободно интерпретира, што се види из следећих примера:

кога Марко сабљом удараше,
по двојицу од једног грабаше,
кога Марко копљем удараше,
преко себе њега претураше,⁵⁷

Кед раз махње зо шабљу,
по двох нарас прерубе,
с копљу штуха,
црейк себе њих руца,⁵⁸ (ово је
и пример десетерца)

или:

те ударих црна Арапина,
ја једнога, мене једанаест,
ја двојицу, мене десетина,
ја тројицу, мене деветина,
ја четири, а мене осмина,
ја петину, а мене седмина,
ја шестину, а мене шестина,
шестина је мене надвладала,⁵⁹

Дорас сом једного забіл,
а мње једенац білы.
Кед ја једенaстoгo забіл,
мње дзешецме білы.
Ја забіл дзешатoгo, дзевецме
ме білы;
дзевујатoгo сом забіл, осем
ме білы;
осмoгo сом забіл, седем ме
білы;
кет сом забіл седмoгo,
шейсцме ме науладалі.⁶⁰

Још један пример нека покаже колико је Кулич у свом приповедању верно преносио не само лик Марка Краљевића као неустрашивог јунака, него и сам начин којим је еписки песник дочаравао такав лик Марков. Познати, у песми неколико пута поновљени, поклик и бодрење „Арапије“ у борби противу цареве војске, Кулич на одговарајућим местима два пута понавља, такође као борбени поклик, и то у десетерцу:

Вук:

„Сад навали, љута Арапијо!
Нема оног страшнога јунака
на шарену коњу великoме“.⁶¹

Хнатјук:

Біме њих, њет уш тогo
страшногo јунака,
а на другом месту:

Гура, гура, біме њих, њет њим
тогo страшногo јунака!⁶²

⁵⁷ Марко Краљевић и Вуча Генерал, стр. 243.

⁵⁸ ЕЗ ХХХ, стр. 243.

⁵⁹ Марко Краљевић и кћи краља арапскога, стр. 366.

⁶⁰ ЕЗ ХХХ, стр. 170.

⁶¹ Марко Краљевић и Мина од Костура, стр. 356.

⁶² ЕЗ ХХХ, стр. 161.

Марко Краљевић, дакле, у Куличевом приповедању није изгубио ниједну од особина које му је епски песник приписао, како по спољном изгледу, тако ни по особинама духа и морала. Исто тако и сваки од непријатеља с којима се Марко бори сачувао је све оне негативне одлике приказане у песми.

Кулич, је међутим, осим већ поменутих незнатних измена када је слободно преводио низове стихова, ипак уносио у своје приповедање и нешто своје, њему као приповедачу својствено; но тако да то уопште не мења суштину самог сижеа песме. То су, с једне стране, измене које одговарају преношењу епске песме у род приповетке, и то усмено казиване приповетке у којој долази до изражаја његово непосредно обраћање слушаоцима, његово објашњавање слушаоцима појединих ситуација или пак коментарисање описаних поступака или догађаја. Такође, у Куличевим приповеткама већином су само главним личностима, Марку и непријатељима с којима се бори, наведена имена; већина осталих лица која су у песми позната, код Кулича су анонимна. Претежно су изостављена и географска имена (изузети су Марков Прилип град, Косово поље, Ситница, Рудник). Лично име Земљић Стјепан заменио је оним које му је као Русину, ближе: Земплицки Штефан.

Ево карактеристичних примера како Кулич коментарише ток радње: пошто је описао како се Марко заклиње својој капи (узгред речено ово је заклињање дато у слободном преводу у стиховима, седмерцу и осмерцу), он наставља: „Дзјука думала, же вон ше йей кљејје, а вон же шапки своей“;⁶³ кад у „Женидби Марка Краљевића“ описује логоровање сватова у пољу, Кулич додаје: „Теді далеко бул валал од валала. Мүшелі ноцовац на пољу“.⁶⁴

С друге стране, неке су измене настале из разлога што Кулич Марка Краљевића, у различитим ситуацијама, са свим оним особинама које му је дао епски песник, делимично премешта у амбијент и уопште у друштвене прилике које су и њему и његовим слушаоцима блиске и познате. Кулич тада проговара језиком правог Бачванина, па његов Марко Краљевић, опраштајући се од мајке, вели: „З Богом діко, йа ідзем на войну“⁶⁵; а кад се Марко, прерушен у калуђера, са триста надничара појавио у двору Мине од Костура, који је у Куличевом приповедању „један краљ“, ова ситуација добија коментар који служи уверавању слушалаца да је то стварно могуће: „Вон себе думал, же то бізоуно калуѓер, бо на вецей местох ше трафело, же калуѓере худобні і же іду за роботу“⁶⁶; триста надничара које Марко води да копају виноград (баш као што је и сам Кулич као надничар ишао на копање ви-

⁶³ ЕЗ ХХХ, стр. 171.

⁶⁴ ЕЗ ХХХ, стр. 175.

⁶⁵ ЕЗ ХХХ, стр. 160.

⁶⁶ ЕЗ ХХХ, стр. 162.

нограда у Срем), — то су триста јаничара из песме. Пошто је поменути Куличев краљ лепо примио Марка-калуџера, „пришла музика до конгу і почнала њим грац“, а кад га Марко пита: „Чи му шљебодно потанцовац на дробно калуџерски“, добија одговор: „Шљебодно каждому: хто њак зна, най так танцује“⁶⁷.

Кулич уноси у своје приповедање и извесна простодушна наивна поребења — свакако из света бајки које су у његовом репертоару имале значајно место — а морала су бити блиска и његовим слушаоцима: Марко је страх и трепет за непријатеља, те „кед го увідзельі Арапі, так од нього сцекальі, њак курчбата кед њих сце сова улапіц“⁶⁸; а на другом месту: Турке су „барз більі Арапі, а кед Марко прішоу, так сцекальі шірцом, њак зайаці“⁶⁹.

Оно што су у песми „господа српска“ и „господа ришанска“, која код градова Вучитрна, Звечана и Охрида дочекује Марка Краљевића кад води свезаног Бема Брђанина, — код Кулича су „људи, деца и жене“, дакле народ, који Марка дочекује у „првом“, „другом“ и „трећем селу“. Јер, Марко је пре свега јунак који се бори за народну правду, и он као такав припада народу, свим народима. Међутим, Куличевом Марку је стало и до мишљења народа о њему. Када га је крчмарица ослободила окова у којима га је Бемо Брђанин провео кроз поменута села, пошто је Бемо ставио у окове, Марко вели: „Бо ња тераз одњешем го на тоті валалі, цо вон мње ношел, бо то уж було чьуц ушадзі, же кралевічба Марка ношел поуџазаного Турок Тьемо Бртьаньні і же го дагдзе обешел, льебо му главу одрубал. Уж то ше чьуло і відзело ше, же Марко нје будзе вецей по швецце ходзіц, а вон за то і одњеше го там, да відза льудзе же уж вон го поуџазаного ноші“⁷⁰.

У Марку Краљевићу види општенародног јунака и други куцурски приповедач Имре Фаркаш. Пошто је препричао садржај песме „Краљевић Марко укида свадбарину“, Фаркаш на овај начин завршава приповетку: „Тоті двоме пошльі на кажді валал, та ушадзі оглашельі, же ньет свадзбуріні, шљебодно ше оженіц каждому і одац нје кошта дукаті. То за то нам терас шљебодно ше женіц хторому двацац трі рокі і дзіуки кет шеснац прейдзе шљебодно ше њей одац“⁷¹.

6.

Пошто је песму *Смрт Марка Краљевића* скоро у дословном преводу препричао Хнатјуку, Кулич му је изнео своја размишљања о овом јунаку. У ова Куличева казивања уткана је критика тадашњих друштвених прилика, нарочито положаја сеоске сиро-

⁶⁷ ЕЗ XXX, стр. 163.

⁶⁸ ЕЗ XXX, стр. 160.

⁶⁹ ЕЗ XXX, стр. 161.

⁷⁰ ЕЗ XXX, стр. 185.

⁷¹ ЕЗ XXX, стр. 173.

тиње. Марко је приказан као општенародни борац за народну правду, добротинитељ и заштитник сиротиње. Наводим ова казивања у целини јер су драгоцене и са етнолошког и социолошког становишта.

„И њешка шпивају і пріповедају за Кралевіча Марка, бо вон охабел на спомен вельо блага і док жіл, њікого за дармо ње погубел. Вельох од шмерці одњаал, вельом помогол і вельох з њужді віньяал. Хто го чита, кажді го споміна, же по праудзе робел, бо вон за свойого жівота гочь бул краљ, гочь бул йунак, кед њедобре робел, вон му главу зњаал. Йому помагалы вілі вельо⁷², йому помагалы другі йунаці, йому страну трімалы і краљове і царове і уладікове. Кед дацо докому њедобро було, дорас ше заволаал на краљовіча Марка, бо вон по праудзе осудзел, бо вон ше ње бал од њікого; бо хторі ше бал, тот ње могол по праудзе судзіц. Вон осудзел і парастові і панові по праудзе і краљові і царові. За то і њешка може учьуц, хто лєм сце слухац, же ше за њго пріповеда. Може учьуц і на вашаре і же шльепі і хромі шпивају і Марка спомінају. І йа тераз за њго пріповедам і спомінам. Кед бі було і терас так, да йеден йест кралевіч Марко, думам жебі по праудзе робелы, жебі намірел і попох, жебі ње бралы от худобніх лудзох залогі за роковіну. Вон бі то йім указаал же йак майу робіц, і поп бі знаал, же йак чьешко дванасті кріж робіц, а йому муші дац, а сам человек най плаче дома“⁷³.

Већ је у науци истакнут вишеструки значај за етнологију и фолклористику научног дела Владимира Хнатјука у целини, а посебно у области истраживања бачких Русина⁷⁴. Захваљујући чињеници да је Хнатјук бачке Русине испитивао не као једну затворену етничку заједницу (мада су они у стварању брачних веза заиста и били упућени претежно сами на себе), већ као етничку групу која је у датим друштвеноисторијским и економским приликама била отворена у међуетничким додирима и односима, — у његовом научном наслеђу налазимо драгоцени материјал у којем се управо огледају ондашња, а свакако и ранија, прожимања традиционалних народних култура у овим етничким тако различито хетерогеним областима, у којима су живели и њихови преци и они сами. Захваљујући таквом Хнатјуковом приступу у истраживањима народне културе бачких Русина с краја 19. века, приступу који је уз то био не само етнолошки но и социолошки, —

⁷² По помену да су Марку помагале виле судимо да је Кулич знао још коју песму о Марку Краљевићу, односно још које предање, осим оних која је забележио Хнатјук.

⁷³ ЕЗ ХХХ, стр. 190.

⁷⁴ „Научовий збірник Музею української культури в Свиднику“, 3. Присвячений пам'яті Володимира Гнатюка, Пряшів, 1967; Миклоша Мушинка, *Володимир Гнатюк — перший дослідник життя і народної культури руснів-украї Югославії*, у књизи: *Народни пріповедки бачваньских Русинох*, Руски Керестур 1967, стр. 7—69.

забележена је и драгоцену народна проза куцурских приповедача, у којој су садржана и предања са сижеима српскохрватске епике.

Мислим да су претходна излагања показала — притом је, наравно, била истакнута и улога субјективних околности, изузетна приповедачака даровитост Кулича и Фаркаша — колико су сами социјални услови, у којима су поникли и живели ови приповедачи, погодовали да они Марку Краљевићу, онаквом каквим га је приказала српскохрватска епика, припишу својства таквог јунака који одговара њиховим стремљењима и жељама, те да, приповедајући о њему, проносећи традицију о њему, прижељкују такву једну личност која би у њихово време, у условима тадашње друштвене неједнакости и неправде, штитила и бранила интересе сиромашног сељачког слоја, оног друштвеног слоја коме су припадали и сами куцурски приповедачи.

Résumé

LA TRADITION EPIQUE SERBOCROATE DANS LA PROSE POPULAIRE DES RUTHENES DE KUCURA

L'éminent ethnographe et folkloriste ukrainien Vladimir Hnatjuk a fait en 1897 des recherches ethnographo-folkloriques sur les Ruthènes de la Bačka. Au cours de ces recherches de deux mois et demi, à Kucura et à Ruski Krstur, il a recueilli une documentation sérieuse et précieuse. Il a publié les résultats de ces recherches à Lwow: en 1900 un recueil de poèmes populaires, en 1910 et 1911 des recueils de prose populaire. En dehors de ces recueils de poésie et de prose populaires des Ruthènes de la Bačka, deux autres oeuvres de Hnatjuk présentent un intérêt particulier: monographies *Villages russes à Bačka*, 1898, et *Noces à Krstur*, 1908.

Encore Hnatjuk lui-même a particulièrement souligné l'importance de rassembler la prose populaire des Ruthènes de la Bačka, et en particulier la prose des conteurs de Kucura. A cette occasion il a mentionné le phénomène unique de la similitude des légendes historiques et des sujets de l'épopée serbocroate.

Sur 16 légendes historiques, notées à Kucura, 12 contiennent des sujets des poèmes épiques serbocroates sur Marko Kraljević qui se trouvent dans le recueil des poésies populaires de Vuk Karadžić. A côté des légendes ayant des sujets de l'épopée serbocroate, Hnatjuk a également cités les parallèles, prises dans les recueils „Kraljević Marko dans 25 poésies”, 1884, et „Miloš Obilić dans les poésies populaires”, 1885.

Par l'analyse comparative des textes des légendes et des poésies épiques, qui sont leurs source, on constate que les conteurs de Kucura et en particulier Osif Kulić, connaissaient les poésies populaires serbes sur Marko Kraljević et sur la bataille de Kossovo, non

seulement narrées ou chantées par les joueurs de guzla, mais sans doute aussi celles se trouvant dans les recueils de poésies.

Dans la plupart des cas ce sont des poèmes narrés sur Marko Kraljević dont l'intégrité du sujet est le plus souvent conservé. En majeure partie, ces contes représentent aussi la traduction en prose de toute une suite de vers et dans certains cas même le décasyllabe est conservé. Dix légendes sur Kraljević Marko Hnatjuk a noté de son meilleur conteur, Kulič et deux, de Imre Farkaš. Un phénomène plus complexe, quant à la composition et aux sources, représentent les légendes sur la bataille de Kossovo, sur Knez Lazar et sur Miloš Obilić, également notées par Kulič.

Les légendes historiques ruthènes avec des sujets de l'épopée serbocroate, représentent un matériel de première importance pour les recherches ethnologiques réciproques. En même temps, de telles recherches contribueraient partiellement à la solution du problème de la transposition d'un genre folklorique dans un autre, car il s'agit là de la prise d'un sujet et de sa transposition dans un autre genre folklorique, du trésor culturel traditionnel d'un autre peuple, ou bien d'un groupe ethnique.

Pour bien comprendre l'apparition des sujets provenant de l'épopée serbocroate dans la prose populaire des Ruthènes de la Bačka, il est de première importance de connaître les conditions ethniques, sociales et économiques dans la Bačka, en tant que partie de l'Autriche—Hongrie à la fin du 19 siècle. Il ne faut pas perdre de vue qu'à cette époque-là Kucura était une agglomération dans laquelle vivaient à côté des Ruthènes encore seulement des Allemands et des Hongrois et qu'il n'y avait pas alors de Serbes à Kucura. C'est justement la connaissance des conditions dans lesquelles vivaient les Ruthènes de la Bačka, et par conséquent aussi les conteurs de Kucura, qui eux-aussi appartenaient à la couche sociale des indigents de la campagne, contribue — à côté de tous les autres faits de caractère subjectif — à la compréhension de l'apparition dans le folklore des Ruthènes de la Bačka des contes dont les personnages sont les héros de l'épopée serbocroate.

Le procédé créateur des conteurs de Kucura et surtout celui de Kulič, lorsqu'il narre les faits et gestes des héros de l'épopée serbocroate, est d'un intérêt particulier; c'est pourquoi on a essayé dans cette étude de présenter ce procédé en traits généraux.

Pour les conteurs de Kucura Marko Kraljević est en premier lieu le militant pour la justice sociale, le protecteur et le défenseur des pauvres.

Атанасије Урошевић

О ГАЛИПОЉСКИМ СРБИМА

У свом значајном раду о депортацији као начину и методи колонизовања Отоманске империје професор Истанбулског универзитета Омер Лутфи Баркан је изнео да су у пописним дефтерима из прве половине 16. века у Турској становници неких села у близини Галипоља записани као депортирци из Сремског санджака у Мађарској¹. У раду о том истом питању, али на турском језику, проф. Баркан наводи да се материјал о тим депортирцима налази у пописном дефтеру бр. 434, који се налази у Архиву Председништва владе у Истанбулу и то на странама 33—38, где су уписана 332 њихова домаћинства.²

Из рада А. Рефика о животу у Истанбулу у десетом веку по Хиџри (Истанбул 1935, на турском), што се уствари односи само на раздобље од 1553. до 1591. године по нашем рачунању, Душанка Бојанић-Лукач је пружила још један податак о нешто доцнијем помену тих сремских депортираца. То је управо заповест Порте од 24. новембра 1560. године упућена галипољском кадији, у којој му се налаже да се што више заложу на сабирању и отпремању жита из свога кадилука за потребе престонице, у којој је тада владала оскудица у храни. У заповести се налаже још да се сви вишкови жита на државним добрима у Еде-ова, Карнобаду, Урши и на хасовини сремских депортираца, као и на вакуфском добру у Болајиру попишћу и пошаљу државним лабама за житарице, а исто тако да се изврши откуп житарица и од спахија и обичне раје и превезе у Истанбул³.

Потомство неких наших давнашњих депортираца у Галипољском крају се не само одржало све до балканског рата 1912. године, већ је очувало и свој језик и своју националну свест. Пошто су тим нашим људима села остала и даље под Турцима,

¹ Ö. L. Barkan, *Les déportations comme méthode de peuplement et de colonisation dans l'Empire ottoman*. Extrait de la Revue de la Faculté des sciences économiques de l'Université d'Istanbul, 11^e année, No 1—4. Istanbul 1953, стр. 41.

² Душанка Бојанић-Лукач, *О прошлости Галипољских Срба*, Матица српска. Зборник за друштвене науке, бр. 48, стр. 93.

³ На истом месту, стр. 92.

они затраже исељење у Србију и после извесних перипетија Турци их пусте. Српске власти их населе у околину Скопља, али их за време окупације у првом светском рату Бугари интернирају, неке код Алексинца, а неке у Бугарску. С повратком из интернације, по свршетку тог рата, власт им додели напуштене турске куће и имања у варошици Пехчеву у Македонији⁴.

Као завичај из којег су депортирани, у традицији тих наших депортираца из Тракије, не наводи се Срем већ Јагодина, односно јагодински крај у Србији⁵. Како та традиција о њиховој старини стоји у опречности с подацима које пружају Баркан из пописних дефтера и Рефик у поменутом делу о Истанбулу, то Душанка Бојанић-Лукач с правом претпоставља да је у села сремских сургуна (депортираца) после 1560. године, дакле крајем 16. или почетком 17. века досељена нова група сургуна и то из околине Јагодине и да је у процесу стапања ранијих и доцнијих сургуна и њихових сећања остало у животу предање свежије групе⁶. Додаје да је ово њено мишљење у складу са закључцима Миленка Филиповића у његовом делу о Галипољским Србима и Павла Ивића у делу *Говор Галипољских Срба* (Српски дијалектолошки зборник XII, Београд 1957).

Има неких историјских података који иду у прилог том мишљењу Душанке Лукач. Ханс Дерншвам је 1553. и 1555. године пролазио долином Мораве и у свом путопису навео да су Турци тада у околини Јагодине, где је владала велика пустош, насељавали неке Маћаре⁷. Двадесетак година доцније, односно 1573. године, путописац немачког посланика Давида Унгнада, Степан Герлах, о Јагодини је забележио да у њој има хришћана мало, а много спахија и других војника и да у њеној близини има три села у којима станују све сами Маћари, од којих је посланство добило доброга вина⁸.

Опште је предање код повратника Галипољских Срба, како то М. Филиповић износи, да су они у Тракију одведени непосредно из Јагодине и да су у Тракији у прво време у селу Учдере, које су сами и основали, били каменоресци, јер су им Турци дали ту дужност — да тешу камен за велике грађевине у Цариграду, те је, како кажу, Учдере у катастру у Цариграду било записано као Ташчилер (тесачи камена). Камен су, који су добијали из каменолома код свога села, превозили у тесаним облицима у пристаниште Анамалги код Иксимила, одакле је после превожен морем. За превоз су имали четрдесет пари „царских бивола и кола“, а многи су имали и своје биволе. „Султан“ их је и хранио док су ра-

⁴ М. С. Филиповић, *Галипољски Срби*, Београд 1946, стр. 24—27.

⁵ *На истом месту*, стр. 9—10.

⁶ Д. Бојанић-Лукач, нав. дело, стр. 94.

⁷ М. З. Влајинац, *Из путописа Ханса Дерншвама 1553—1555*. „Братство“ XXI, Београд 1927, 8—9, 44.

⁸ П. Матковић, *Путовања по Балканском полуотоку XVI вијека*. Рад СХVI, стр. 52; Е. Цветић, *Стара Јагодина*, Јагодина 1905, стр. 9.

дили на каменарству, а пошто су свршили каменарски посао, добили су куће и земљу и лепо се сместили⁹.

Свежина знања повратника Галипољских Срба о животу својих предака по њиховом одвођењу у Тракију указује, по мом мишљењу да та депортација, депортација њихових предака, није била одмах по освојењу Србије, како то они наводе, нити пак крајем 16. или почетком 17. века, како мисле наведени писци о њима, већ нешто доцније.

Турци су на Балкану за ранијих векова своје владавине вршили депортације становништва из више разлога. Позната су многа одвођења становништва после битака, освајања градова, угушења буна. Такве су депортације ишле са Балкана према Анадолији и у саму Анадолију. Па и само насељавање њиховог живота на освојеним територијама није текло само добровољним пријављивањем заинтересованих и бенефицијама намамљених људи већ и насилним путем — депортацијом — где су под тај удар потпадали бескућници, беземљаши, нерадници, скитнице, људи лошег владања и сл.¹⁰ Ове друге депортације су ишле из Анадолије према Балкану. Но поред тих депортација из војних и политичких разлога Турци су првих векова своје владавине, како износи Баркан, упражњавали и депортације из привредних разлога. Да наведемо само неке од њих. За владавине султана Мехмеда II Освајача Турци су преселили у Цариград вибеније грабане из Охрида¹¹ а и сву јеврејску колонију која се тада налазила у Охриду.¹² За владавине истог султана из Скопља је петнаестак хришћанских породица „без порока и икакве кривице“ одведено у обновљени град Коњух у Албанији¹³, коме је, по утврђењу које је имао, дато ново име Елбасан (ел басан арапски: тврђава)¹⁴. Ова депортација из Скопља у Елбасан као и оне из Охрида, нарочито депортација охридских Јевреја у Цариград, су несумњиво извршене у циљу подизања извесних градова; овде конкретно то је могло бити учињено ради обнове привреде у новоосвојеном Цариграду и обновљеном Коњуху.

Врло је вероватно да су они „Маџари“ доведени у околину Јагодине из сличних разлога. У време њиховог довођења је, како Дерншвам износи, у околини Јагодине владала пустош: села за-

⁹ М. С. Филиповић, *нав. дело*, стр. 14—15.

¹⁰ Ö. L. Varkan, *нав. дело*, стр. 26; А. Урошевић, *Становништво Балканског полуострва у првој половини 16. века*. Зборник радова САНУ LXXV, Етнографски институт књ. 4, Београд 1962, стр. 129.

¹¹ Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи*, ред. бр. 328, 329.

¹² С. Мезан, *Еврейство во Македонија*, Софија 1930, стр. 94.

¹³ Љ. Стојановић, *нав. дело*, стр. 330, 331.

¹⁴ Fr. Babinger, *Ewlija Tschelebis Reisewege in Albanien*. Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Friedrich—Wilhelms—Universität zu Berlin. Zweite Abteilung (Westasiatische Studien). Berlin 1930, str. 169.

пуштена, поља и виногради обрасли шикаром, а сама Јагодина спала на степен села¹⁵. Верзија коју је Цветић забележио да су они ту дошли по позиву неког бега¹⁶ указује на разлоге за обнављање запуштених крајева.

Тесари су били потребни и војсци, како за зидање или обнове и поправке утврђења, тако и за подизање мостова. Из једне султанове наредбе будимском везиру из 1677. године стоји да сви који су вешти тесарству морају ићи ка Једрену да поправљају мостове за прелаз војске¹⁷. Без сумње је оваква наредба била упућена и заповедницима других покрајина, када се тражило да тесари крену у Тракију чак из Мађарске.

Не зна се шта је било са оним „Мађарима“, које код Јагодине помињу Дерншвам и Герлах. Цветић наводи да се за неке породице у селу Мишевићу код Јагодине сматра да потичу од тих Мађара, што оне, међутим, не признају¹⁸. Ако су ти „Мађари“ били каменоресци, онда је и њих, или само оне њихове који су још упражњавали тај занат, могла захватити она султанова заповест из 1677. године да крену према Једрену. А претке наших повратника су у месту депортације, како већ видесмо из предања које је М. Филиповић забележио, Турци испрва и употребили као каменоресце. Вероватно су зато и депортовани као радници те врсте.

По претпоставци да су ти досељеници или боље депортирци из Мађарске покренути из Јагодине у Тракију 1677. године излази да су они у околини Јагодине провели више од 120 година. Ако су они при одвођењу у Тракију затекли тамо оне депортирце из Срема из прве половине 16. века и ако су се населили код њих, онда је претпоставка Душанке Бојанић-Лукач да је у процесу стапања ранијих и доцнијих депортираца у питању њиховог порекла надвадало предање о пореклу свежије групе: Јагодина а не Срем.

И као они из пописних дефтера из прве половине 16. века што су били записани као „сургуни из Сремског санцака у Мађарској“ биће тако да и ови јагодински „Мађари“ нису били Мађари већ наш живаљ из неког јужног дела Мађарске, који је био под Турцима.

Говор наших повратника из галипољске области је говор косовско-ресавског дијалекта, што иде у прилог њиховом предању да су у Тракију одведени из Јагодине. Они су се за стодвадесет година живота у јагодинском крају говорно могли стопити са становништвом околине. Но у њиховом говору је, поред мно-

¹⁵ М. З. Влајинац, *нав. дело*, стр. 8—9, 44.

¹⁶ Е. Цветић, *нав. дело*, стр. 14.

¹⁷ Р. Довашкић, *Славонски споменици за XVII вијек*. Старине ЈАЗУ XXX, стр. 44.

¹⁸ Е. Цветић, *нав. дело*, стр. 10.

гих сачуваних архаизама и у Тракији поприманих турцизама и грцизама, заступљена и икавштина, што је можда особина говора њиховог ранијег завичаја, која није подлегла измени у Јагодина, или је примљена у Тракији од оне старије групе депортираца „из Сремског санџака у Мађарској“, ако је, разуме се, дошло до спајања с њом¹⁹.

Atanasije Urošević

Résumé

SUR LES SERBES DE GALIPOLJE

Cet article est, en fait, une contribution à l'éclaircissement de l'origine des Serbes de Galipolje, rapatriés après la guerre balkanique et établis après la première guerre mondiale dans le bourg Pehčevo, dans la R.S. de Macédoine. L'auteur de l'article admet l'hypothèse de Dušanka Bojanić-Lukač que, hormis les déportés „de Srem en Hongrie“, qui sont mentionnés dans les registres de recensement turcs du 16 siècle, un nouveau groupe de déportés a été amené plus tard de Jagodina, en Serbie. A son avis, ces nouveaux déportés sont les „Magyars“ que les voyageurs mentionnent en 1555 et 1573 près de Jagodina et qui étaient vraisemblablement notre population de la Hogrie du sud d'alors; c'est pourquoi les indigènes les appelaient „Magyars“. Déportés en Serbie probablement pour des raisons économiques ils ont pu, après plus de 120 années d'existence dans les environs de Jagodina, être à nouveau englobés par un décret datant de 1677 que „tous ceux qui sont tailleurs de pierre adroits doivent se diriger vers Adrinople réparer les ponts pour le passage des troupes“. Et les rapatriés de Galipolje ont gardé la tradition que leurs ancêtres étaient tailleurs de pierre et qu'ils taillaient la pierre pour les grands bâtiments d'Istanbul.

¹⁹ Примера њиховог говора има у поменутиим делима Миланка Филиповића и Павла Ивића.

Видосава Николић-Стојанчевић

**УЛОГА НЕКИХ ЕТНОЛОШКИХ ФАКТОРА У
СОЦИЈАЛИСТИЧКОМ ПРЕОБРАЖАЈУ
КОЛУБАРСКОГ РУДАРСКОГ БАЗЕНА
У СР СРБИЈИ¹**

У социјалистичком развоју СР Србије издвојиле су се, по свом бурном развоју и преображају, управо оне области које су све до другог светског рата представљале економски изолована и неразвијена пољопривредна подручја. Овакве области представљају посебан интерес за савремена истраживања југословенских етнолога не само као жаришта наглих и корених промена у животу, навикама и обичајима њихових становника, него и као подручја у којима се могу проучавати законитости савремених етничких и културних кретања и њихова динамичка структура у новим условима социјалистичког развоја.

Колектив Етнографског института Српске академије наука и уметности одабрао је и проучио подручје „Рударског базена Колубара“ (РБК) на тлу шумадијске Колубаре, као једно од типичних подручја у СР Србији, које свој преображај доживљаје у специфичним условима социјалистичке изградње у периоду 1950—1964. године.²

Етнологска испитивања Рударског базена „Колубара“ обухватила су услове живота његових становника до другог светског рата, и у периоду преображаја овог подручја у новим условима социјалистичког друштвеног и економског развоја наше земље.

¹ Рад је прочитан на VII међународном конгресу антрополошких и етнологских наука у Москви 3—10. августа 1964. у секцији „Примењене етнографије“.

² Испитивања су вршена, према плану рада Етнографског института САНУ, а у оквиру задатка: „Преображај области и миграције изазвани социјалистичком индустријализацијом на подручју ш. Колубаре“, под руководством академика Др Душана Недељковића, непосредно на терену у току 1962/63. године, у екипи чији су сарадници и чланови били: М. Радовановић, О. Младеновић, Д. Антонијевић и В. Николић. Резултати ових колективних испитивања резимирани су у овом краћем чланку.

I

Колубарски рударски базен лежи на подручју шумадијске Колубаре, као ширем етничком и географском подручју у северозападном делу Шумадије у Србији, између области: београдске Посавине, Срема, Качера, Љига, Космаја, Горње Јасенице и Тамнаве.³ Област захвата укупно 54 насеља, од којих је укључено у рударску индустрију (до 1962. год.) око 35 насеља, из којих се углавном регрутује главнина радне снаге РБК. Радни капацитет овог рударског базена представља око 3500 радника и службеника, запослених у годинама 1950—1962, од којих око 75% представљају радници пореклом из насеља шумадијске Колубаре.

Резултати етнолошких проучавања социјалистичког преображаја Колубарског рударског базена показали су, пре свега, да је етничко подручје шумадијске Колубаре све до другог светског рата и до социјалистичке изградње локалне индустрије (до 1950. год.) представљало типичну пољопривредну област у Шумадији, зону привредне изолације насеља, са неразвијеним комуникацијама, у којој је постојао један једини административни и привредни центар, варошица Лазаревац, док су сеоска насеља остала раштркана, разбацана по области, а у пољопривредном погледу релативно екстензивна, са иситњеним и нерентабилно коришћеним земљишним поседима. У оваквим условима развика до периода социјалистичке индустријализације области свакодневни живот становника ових насеља одвијао се у оквирима традиционалних патријархалних односа и обичајног циклуса, карактеристичних за ратаре и сточаре суседних шумадијских области.

Индустријализација области извршена је у годинама 1950—1964. Она је изазвала преображај целокупног живота и навика шумадијских Колубараца, који је специфичан по обиму и динамици. Преображај области манифестовао се, пре свега, у томе што је привредна, етничка и културна изолованост насеља на подручју шумадијске Колубаре замењена у процесу индустријализације једном новом друштвеном и етничком структуром, новим начином производње, у чему се, у основи, одражава интеграција читавог индустријског базена и етничког подручја шумадијске Колубаре, најпре путем формирања појединачних рударских пунктова, као гравитационих привредних и индустријских центара, а затим низом кретања и померања становништва у процесу формирања првих рударских кадрова на овом подручју.

³ О границама и главним карактеристикама области и њеног становништва в. Љ. Павловић: *Колубара и Подгорина*, Српски етнографски зборник, Насеља и пор. становништва књ. 4; М. Б. Милићевић, *Кнежевина Србија*, Београд, 1876, 58—62, 108; П. Ж. Петровић: *Шумадијска Колубара*, Срп. етн. зборник, Насеља, књ. 31, Београд, 1949, 49—63, 93—94. и о насељима у посебном делу.

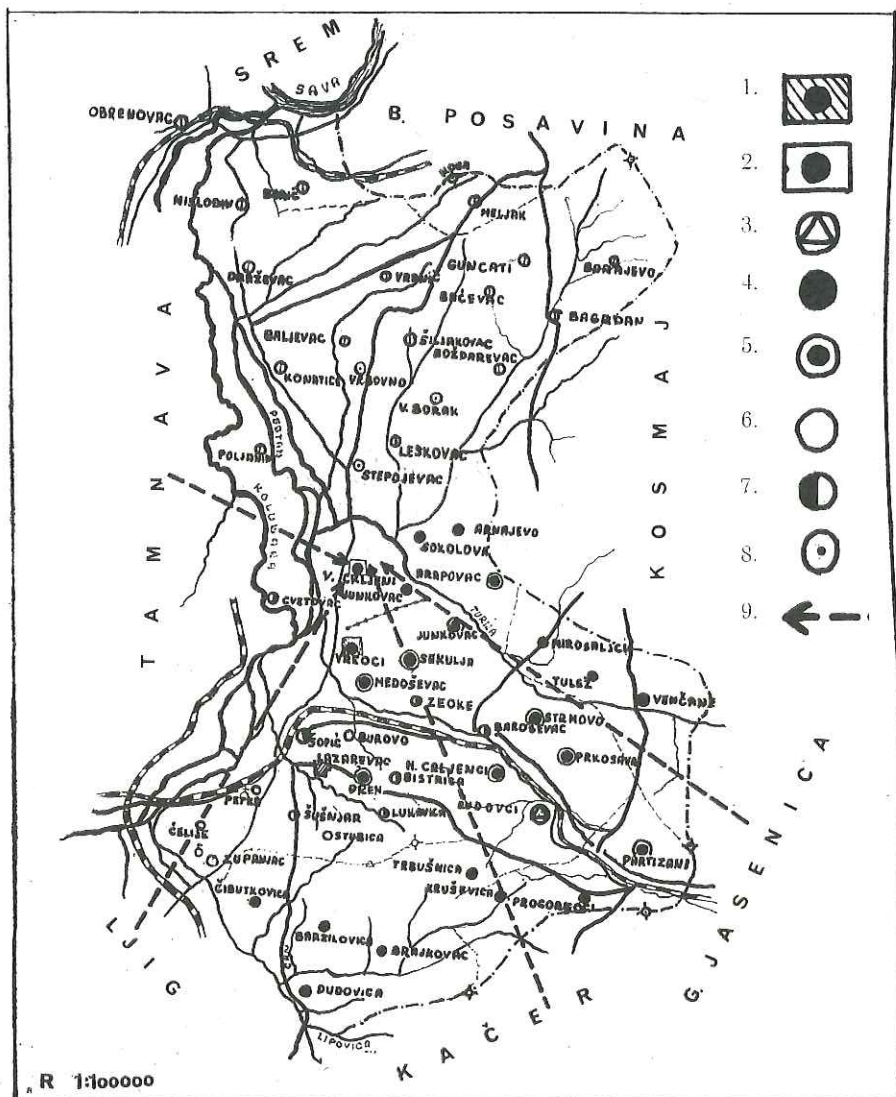
Појава друштвено, етнички и етнографски хетерогено окарактерисаних слојева становништва на овом етничком подручју, које је све до индустријализације представљало у овом погледу релативно хомогено подручје, значила је коренити преокрет у животу овог краја Шумадије. Са губљењем сеоске изолованости, етничке и социјално-економске хомогености, с једне стране, а стицајем све бројнијих елемената друштвене структуре супротних одлика, са друге стране, вршила се интеграција целокупне области, посебно изражена у процесу израстања овог крупног социјалистичког индустријског објекта заједно са израстањем првих локалних рударских кадрова.

На специфичан начин, у одређеним условима социјалистичке индустријализације, етнички фактори такође делују врло активно на развој индустрије и на револуционарни процес преображаја Колубарског рударског базена. За истраживаче етнологе од посебног је значаја уочавање управо тих етничких и етнографских фактора, који активно делују у одређивању интензитета процеса индустријализације области, као и преображаја целокупног живота становништва на овом подручју.

II

Пре свега, социјалистичком индустријализацијом изазвана миграциона кретања на етничком подручју шумадијске Колубаре не само да су изменила етничку и социјалну структуру области, него су, у крајњој линији, условила оријентацију у формирању рударских центара кадрова. За разлику од миграционих кретања на тлу овог етничког подручја у прошлости, завршених крајем 19. века, а која су имала историјско-политички и аграрни карактер, ова најновија миграциона кретања на овом подручју имају искључиво индустријско обележје. На тај начин, ова најновија миграциона кретања у овој области представљају, у етничком и етнографском смислу, квалитативно нову појаву. По свом карактеру и структури она су динамичнија и разноврснија од ранијих миграционих кретања. По свом квалитету она су превазишла уски локални и национални карактер и постигла шири, југословенски обим, обухватајући раднике досељенике из свих југословенских крајева.

На који су се начин и у каквим квантитативним односима вршила ова миграциона кретања на подручју Колубарског рударског базена до 1962. године, најбоље ће показати пример етничке структуре једног од значајнијих и многољуднијих рударских центара јамског погона РБК. Слична је ситуација у свим осталим рударским центрима: Површинском копу (или „Пољу Д“), Дирекцији РБК, Централној радионици и осталим службама (транспорт, исхране), и великог погона „Сушаре“.



Легенда:

1. Дирекција РБК, „Сушара“ и др. помоћне службе.
2. Управа „Јамског погона“ — „Централна радноница“.
3. „Поље Д“ — „Површински коп“.
4. Насеља која дају радну снагу „Јамском погону“.
5. Насеља која дају радну снагу „Површинском копу“.
6. Насеља која дају радну снагу Дирекцији и „Сушари“.
7. Насеља која дају радну снагу свим погонима РБК.
8. Насеља која дају радну снагу „Термоселектрани Колубаре“ у Степојевцу и РБК (Јамском погону).
9. Насеља из околних области која дају радну снагу РБК (Јамском погону).

Ск. 1. Рударска насеља шумадијске Колубаре (1962).

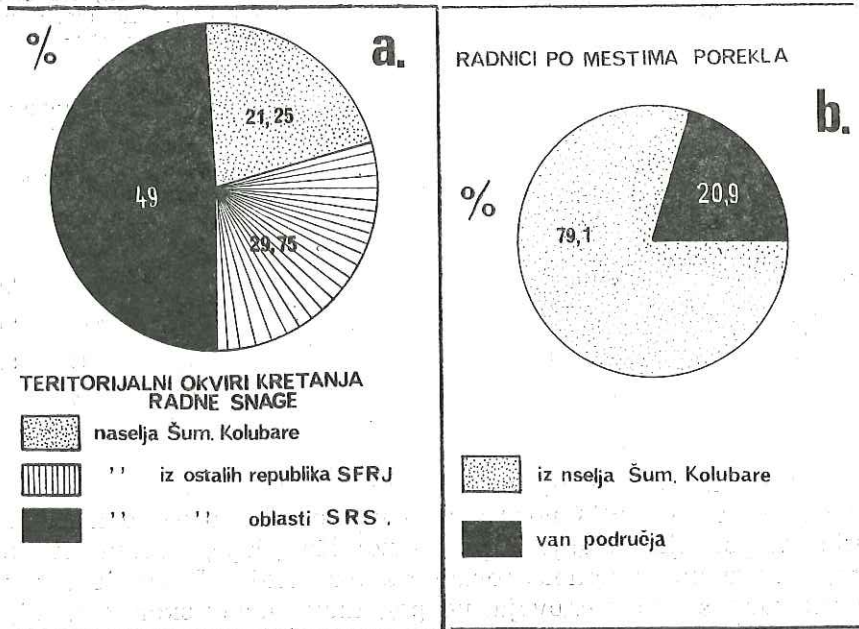
На таб. I приказана је етничка структура радника РБК на примеру Јамског погона, према местима порекла радника и радним јединицама погона (јамама):

Табела I

адм. и етничка припадност:	Број насеља која дају радну снагу „Јамском погону“ РБК (1962):		Број радника „Јамског погона“ РБК (1962) по радним јединицама (јамама) и пореклом из насеља:				Укупно	
	Број	%	„Јунковац“	„Космај“	„Колубара“	Бр.	%	
са подручја Шум. Колубаре (од укупно 54 насеља у области):	35	21,2	351	215	195	761	79,1	
из осталих подручја СРС:	81	49,0	13	48	56	117	12,1	
из осталих република СФРЈ:	49	29,7	9	37	38	84	8,7	
Свега	165		373	300	289	962		

Као што су наведени резултати испитивања на примеру „Јамског погона“ РБК показали, у периоду само од једне деценије индустријализације шумадијске Колубаре, раскинути су традиционални оквири изолованости овог краја Шумадије, а контакти насеља овог подручја, посредством економског и социјалног преображаја, постали су врло широки и динамични. Као што се из горње табеле може закључити, 35 насеља шумадијске Колубаре, или 65% насеља ове области, укључено је у индустрију и ступило у контакт са становницима из 130 удаљених насеља ван области, из других крајева Србије и из других република, што несумњиво представља крупан корак у процесу интеграције читавог подручја РБК. У овом процесу, као што показују подаци таб. I, поједина насеља, изолованија од осталих, као што је нпр. Јунковац, средиште радне јединице (Јаме Јунковац), спорије су се укључивала у процес интеграције и преображаја, па су носила уједно и обележје насеља из којих је већим делом радна снага остајала у локалним оквирима: у њима је био најмањи број радника пореклом из даљих колубарских насеља и ближе околине, или из других крајева Србије и осталих република. Овоме је доприносио и нешто успорен процес механизације и модернизације појединих делова погона, што се најбоље види по томе што је у више механизованој и модернизованој јами „Космај“ знатно

већи број радника био пореклом изван шумедијско-колубарских села и из даљих области, него што је то био случај у јамама „Јунковац“ и „Колубара“. Овакав однос етничке структуре појединих рударских центара у овој области несумњиво је нашао одраза и у свим главнијим манифестацијама народног живота, посебно у преображају навика и културног живота њихових становника.



Ск. 2. Миграционе зоне РБК, „Јамски погон“ 1962.

Међутим, кретања и размештања локалног становништва много су карактеристичнија и динамичнија него досељавања становништва из удаљених крајева Србије и других република. Ова локална кретања су посебно одражена у дневним миграцијама радника из локалних насеља ка рударским пунктovima, односно радним местима у руднику, а за овај крај Шумадије представљају нов вид миграције. Нарочито су ова кретања карактеристична за „површински коп“ и „јамски погон“. Осим дневних миграционих кретања колубарског сеоског становништва, свакодневна кретања варошког становништва, углавном службеника и радника Дирекције рудника, Централне радионице (В. Црљени „Космај“), квалификованих и висококвалификованих радника, проширују ова дневна кретања становника у правцу локалних саобраћајница.

На таб. II као пример дневних миграција сеоског и варошког становништва на подручју РБК приказана су насеља која учествују у раду „Јамског погона“ РБК, према броју радника, по радним местима, који су у 1962/3. свакодневно долазили на посао са различитих удаљености од радног места:

Табела II

Број радника који долазе на посао:	Ј а м с к о:			Свега радника:	
	„Јунковац“	„Космај“	„Колубара“	број	%
из истог места	94	93	69	256	24,2
из удаљених места (2—10 км.)	279	207	220	706	75,8
Укупно радника	373	300	289	962	

Осим дневних миграција, индустријализација области и изградња рударских објеката изазвала је и појаву насељавања и локалних померања сеоског становништва из удаљенијих насеља у насеља ближа рударским центрима, као и померање из удаљених делова насеља ка рударским комуникацијама и наградни нових делова насеља и кућа у склопу, или у близини рударских насеља.

За разлику од рударских радничких насеља тзв. „колонија“, у сеоским насељима новоподигнути домови сеоских рудара не представљају издвојену целину, радничку рударску насеобину. Они су уклопљени у делове и крајеве сеоских насеља, заједно са новим изграђеним домовима пољопривредника, који не учествују у рударској производњи, или уз старије куће, углавном у традиционалном поретку, по коме су груписане по родовима и породицама, представљајући део или крај села који најчешће носи назив према породицама и родовима који га насељавају.

Уочава се да преовлађује тежња ка груписању радника у готово сваком радничком насељу, или у новообразованим деловима старих насеља путем насељавања у близини рударских центара према етничком пореклу и у сродничким групама. Најчешће се насељавају у суседству дошљаци Босанци, Херцеговци и Личани, а једни уз друге се настањују и досељеници из јужних крајева Србије: Лесковчани, Врањанци и Пироћанци. Насељени становници из околине колубарских села показују сличне тенденције. Ови примери указују на активну улогу једног од етно-

¹ Подаци персоналне службе Јамског погона у Вел. Црњенима и управе јаме „Јунковац“ (1962—3).

лошких фактора у формирању нових рударских насеља: сеоске и сродничке заједнице и у новим условима живота и рада реагују на себи својствен начин, понашајући се као посебне етничке групе у односу на нову средину у којој настављају да живе.

Традиционалне етничке, етнографске, а посебно етнопсихичке одлике становништва локалног подручја, као и становништва придошлог са стране, одиграле су, поред друштвено-економских и осталих фактора, значајну улогу у специјализацији и професионализацији сеоског становништва у рударској производњи и уопште у формирању првих рударских кадрова РБК. Тако су се нпр. по специјализацији издиференцирали радници који су припадали одређеним етничким групама: најпре су се издвојили становници локалних насеља, која дају руднику одређене кадрове (Миросаљци, Дрен, Араповаци), већим делом рударе копаче Јамског погона; Рудовци, Јунковац, Пркосава, Вреоци, Медошевац, Лукавица, и низ других, дају углавном раднике Површинског копу; Шопић, Петка, Белије, Барошевац и још нека дају знатан број квалификованих и висококвалификованих радника погону „Сушара“ и сл.

Посебно су се издвојила шумадијска колубарска насеља која мањим делом дају радну снагу „Термоелектрани“ у Степојевцу, а већим делом не учествују уопште у давању радне снаге индустријским гигантима у овој области, него задржавају пољопривредни начин производње, чувајући уједно и традиционалне врсте занимања, као допунске гране привређивања (домаћу радност и сеоске занате). Из ових насеља само се извезан мањи број сеоских занатлија укључује у рударску индустрију, углавном она занимања која служе у рударству као помоћне службе (браварски, коларски, дрводељски, ковачки и још неки) која су неопходна рударској „Служби одржавања“ и „транспорта“.

Према етничкој структури разликују се такође и високо механизовани погони рудника од оних мање механизованих, па се може говорити о погонима који имају обележје етнички врло хетерогених радних јединица рудника и високо механизованих рудничких производних јединица са квалификованим кадром, и обрнуто: о погонима етнички врло хомогеног састава (са локалним становништвом запосленим у рудничкој производњи), а са врло ниском механизацијом и неквалификованим кадром.

Такође је карактеристична појава да у погледу броја досељеника, рударских радника, преовлађују представници управо оних миграционих струја које су у историји насељавања овог дела Шумадије и суседних крајева Србије познате као врло покретљиве и оријентисане ка овим подручјима: то су представници миграција из Босне и Херцеговине, из Лике, са подручја Старог Влаха, нарочито из околине Ужица, а затим из Македоније и јужне и југоисточне Србије (Лесковца, Врања, Пирота).

Међу овим придошлим рударима са стране највише их је било, нпр. у Јамском погону (1962), из лесковачког и врањског

Поморавља и чинили су око 13% од укупно придошлих радника из свих области ван шумадијске Колубаре, а после њих су досељени у знатнијем броју од осталих и радници из златиборског среза и ужичке околине, којих је тада било 12, а чинили су око 7% од укупног броја досељених радника изван локалног подручја запослених у Јамском погону РБК. Слична је ситуација била и у осталим погонима РБК.

Треба указати такође и на старије миграционе струје из места и области изван шумадијске Колубаре до 1941/44. године, које су биле знатно слабије од савремених, али су такође биле везане за почетке рударске индустрије у условима приватне партијалне експлоатације и у условима немачке окупације. Међу овим старијим рударским досељеницима до данас су се одржали и трајно остали везани за рударски колубарски базен углавном, у мањем броју, Личани, квалификовани минери, као бивши градитељи цеста и комуникација у периоду од првог до другог светског рата у разним крајевима наше земље. Неки су свој радни стаж започели као минери палиоци још у годинама пре Балканског рата (1912), па су своје квалификације усавршили и наставили са радом у колубарским рудницима до данас. Они чине данас уједно и први рударски пензионерски кадар РБК. Неколико ових личких досељеника са породицама има и у Јунковцу, а чине такође и мањи део досељених рудара и у осталих неколико погона рудника. Исто тако се међу старије досељенике рударске раднике убрајају и Босанци.

Карактеристична је појава традиционалних форми досељавања у овим најновијим миграцијама на шумадијском колубарском подручју. У знатном броју примера радници из удаљенијих крајева СР Србије и СР Босне и Херцеговине приликом досељавања држе се традиционалних сродничких и суседских груписања и удруживања. Слично њима досељавају се „фамилијарно“, „робачки“ и „комшијски“, тј. по неколико ближих сродника или суседа, и радници пореклом из јужних крајева Србије (Лесковца, Врања, Пирота), који најчешће долазе овамо „печалбарски“, без породица, па тек касније, пошто у руднику осигурају себи стално запослење, „преводе“ из родног краја и своје породице.

III

Традиционалне врсте занимања становника шумадијско колубарских села одиграле су значајну улогу у изградњи рударске индустрије и првог рударског кадра на овом подручју, одржавајући елементе старих навика схватања и обичајне традиције уклопљене у савремен ток живота и рада колубарских рудара.

Већ у првој фази изградње и развоја колубарских рудника почеле су се издавати, по начину производње и обичајног живота, земљорадничке породице, која се нису укључиле у индустријску производњу, од породица сеоских рудара код којих је

рудник постао главни извор прихода, а земљорадња остала само као допунска грана привређивања. Као издвојена категорија становника рударских насеља, у том раздобљу се јављају радничке породице дошљака, како из суседних области, тако и из даљих крајева, које по професији не припадају ниједној од горњих категорија становника и чине, углавном, слој коме је производња и рад у руднику једини и основни извор привређивања.

Уситњен пољопривредни посед становника колубарских села запослених у руднику најчешће прелази 6 хектара обрадиве земље која је лошег квалитета и припада „петој и шестој категорији“. Уз то и традиционалан, заостао начин обрађивања, коришћења и наслеђивања земље код ових ратара представљају остатке неразвијених економских и социјалних односа у овом крају Србије до социјалистичке индустријализације. Слична је ситуација и код оних сеоских рудара, мештана, који поред рада у руднику имају и земљишни посед, баве се земљорадњом као допунским привређивањем. И код једних и код других се очувало доста елемената традиционалне ратарске технике и обичаја везаних за њу, као: стари аграрни календар, удруживање сродника и суседа у раду — старински обичај „мобе“, рада „у зајам“ (позајмљивање надница), ритуалне забране рада, аграрни обреди (заоравање и окопавање „леје“ уочи Бурђевдана; мешење култног хлеба „орачице“ уочи Божића; жетвени обреди, обичај „прве бразде“ и слично). За разлику од пољопривредника, ови сеоски рудари су, уз очувану ратарску традицију, знатно унапредили своја газдинства увођењем савременијих оруђа, механизације (пољопривредних алатки и машина), а у погледу прихватања нових социјалистичких форми пољопривреде, знатно су активнији од осталих у сеоским кооперацијама и задругама.

Посебно треба истаћи да су ови сеоски рудари неке од традиционалних обичаја из аграрног циклуса пренели и на односе на својим радним местима и у међусобним везама у радним јединицама, као нпр. „позајмљивање надница“, или „рад у зајам“ у руднику у време неких породичних или сеоских светковина, или у време пољских радова; придржавање ритуалних забрана хране-постова преко године чак и на радном месту и у рударским кантинама (ресторанима исхране) у циљу обезбеђења летине на селу и слично.

Већина сеоских рудара у свом слободном времену ван рудника задржава и даље, као и пре запослења у руднику своје обавезе у обрађивању имања код куће: обрађују њиве, баште, гаје стоку, или на други начин обезбеђују одржавање имања и куће. На тај начин они живе двоструким животом рудара и земљорадника. Ова појава се негативно одражава на план и резултате производње РБК. Према евиденцији рударске здравствене и персоналне службе календар изостанака, боловања и „неизвршених

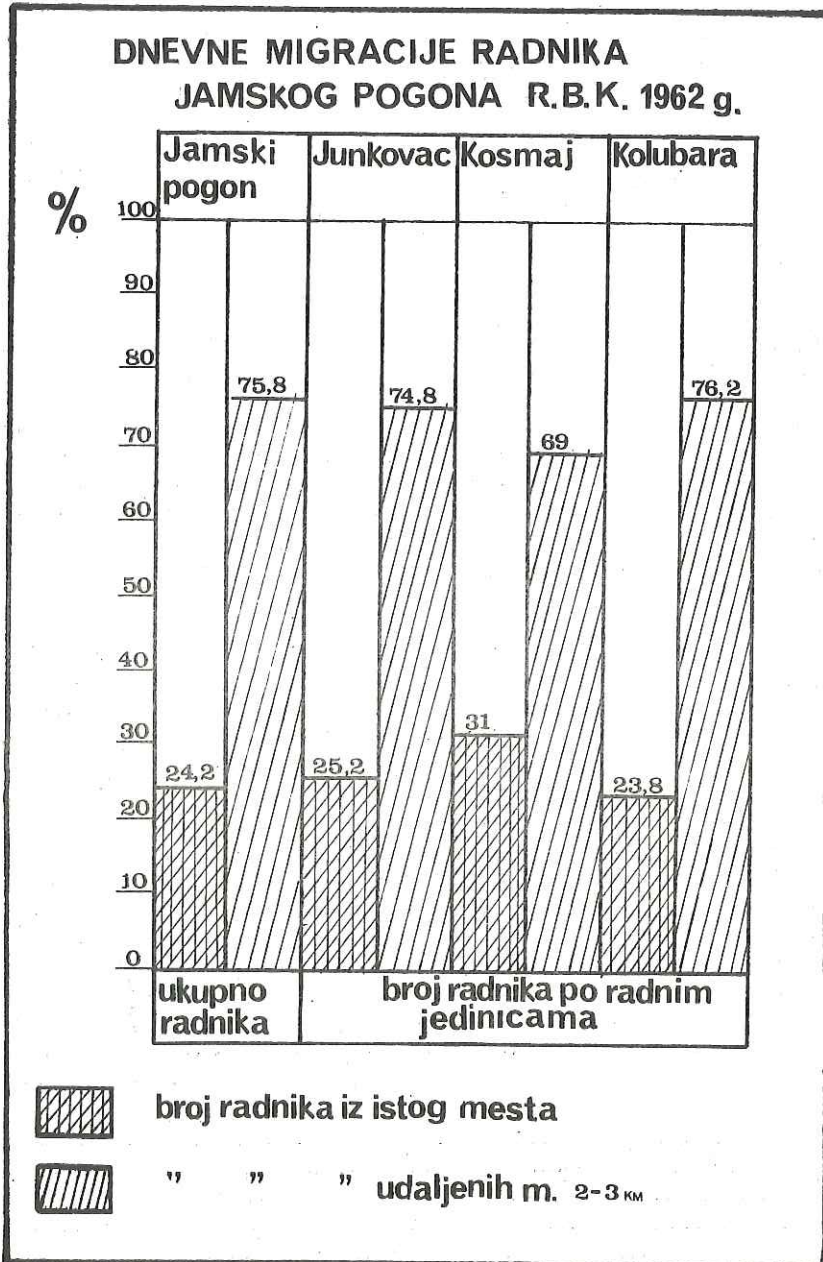
⁵ Подаци санитарске службе Здравствене станице у Великим Црљенима и амбуланте у Јунковцу.

надница“ поклапа се са традиционалним ратарским и обичајним календаром, нарочито према евиденцији персоналне службе „Јамског погона“, у коме основну радну снагу чине сеоски рудари из околине. Тако су у највећем броју случајева евидентирани изостанци рудара са посла у сезони сетве, жетве, бербе, косидбе, породичних и сеоских слава, црквених празника и слично. У овим појавама се несумњиво одражава процес формирања једног посебног менталитета сеоских рудара у односу на рударске раднике беземљаше и непољопривреднике, код којих се не налази толико остатака традиционалних навика и начина живота и мишљења, јер се знатно лакше и брже од ових уклапају у нов начин привређивања и живота у условима рада у руднику. Ово указује да су колубарски сеоски рудари, поседници земље из околних села, само једном ногом закорачили у индустрију, доста несигурно, тражећи ослонац не искључиво у руднику, већ у земљишном поседу, покушавајући да га зарадом у руднику што више увећају и осигурају. Они управо већином преносе у нов начин производње оно традиционално, од старине формирано неповерење ратара, земљорадника, према летини, земљи, несигурном приносу, према „копању земље“ и „под земљом“: исто као што стрепе од неповољних и несигурних атмосферских прилика, „лоше године“, које могу да му однесу сав његов годишњи напор, исто тако је неповерљив и у погледу резерви рудника и трајања његовог радног односа у руднику. Отуда је, вероватно, и појава да већим делом ови сеоски рудари из околине и не иду даље, или не много далеко од својих села на рад у руднику, а такође ни у погледу квалификација не одмичу много даље. У овоме, вероватно, и лежи проблем флукуације радне снаге најмногољуднијих, по броју радника највећих погона РБК, као и дневних миграција на подручју овог рударског базена.

Оваква ситуација изазвала је уједно и нагли развој и изградњу локалне комуникационе мреже, која је истовремено одиграла значајну улогу у спајању и прожимању дотле изолованих колубарских шумадијских села од главних комуникација.

Супротно процесу оријентисања ка руднику и пољопривреди, или „везивању за земљу“ ситнопоседника сеоских рудара, код рудара беземљаша, мештана и дошљака одвијао се процес „везивања за рудник“ путем преквалификавања у руднику и одласка из родних села у рударске колоније, односно отцепљивања од земље.

Поред пољопривреде, и традиционална сеоска занатска радност, уз још неке старинске врсте занимања (домаћу радност, рабацилук и сл.) утицали су на стварање и формирање првих локалних рударских кадрова. Тако се нпр. знатан број сеоских радника из околних насеља, у којима је била развијена традиција кирицијања, оријентисао ка рударској служби транспорта и саобраћаја (као нпр. из Јунковца, Вреоца, Великих Црљени, Трбушнице и др.) Некадашње сеоске занатлије, као: пинтери, кола-



Ск. 3. Укључивање становништва шумадијске Колубаре у производњу РБК на примеру „Јамског погона“, 1962.

ри, бравари, ковачи, лимари („клонфери“), зидари, данас су у знатном броју запослени као квалификовани и полуквалификовани радници у службама машинске припреме, ручне припреме, одржавања и транспорта у руднику.

Етнолошки фактори су, такође, утицали и на друге облике преображаја живота и материјалне културе колубарских рударских насеља. Између осталог, одразили су се на специфичан начин у начину подизања нових насеља, како радничких „колонија“, тако и сеоских кућа, нарочито у погледу типова и начину груписања нових домова према традиционалном сродничком груписању по родовима и „крајевима“ који и даље носе стари назив родова који их настањују (нпр. у Цветовцу и нове куће сеоских рудара чине део насеља назван „Симића крај“, а у Мирсаљцима „Марића крај“ и сл.). Изградња рудника и рудничких комуникација посебно је допринела наглом развоју урбанизације оних колубарских села која дају највећи део радне снаге рудничким погоцима. Под њеним утицајем се у овим насељима јавља тзв. „планска кућа“, са мноштвом локалних фолклорних обележја (у бојењу и пластичној или орнаменталној декоративној народној грађевинској техници, у распореду и терминологији унутрашњих просторија, у начину грађења и украшавања улаза и капија, распореду окупнице и дворишта, ограда итд.) у чему су дошли до изражаја елементи традиционалне сеоске колубарске куће. За разлику од старих времена када су имање и углед рода репрезентовали појединца и породицу, данас, напротив, нова и лепо украшена кућа постаје све више симбол и мерило економског стандарда и друштвеног угледа сеоских рударских породица.

Од осталих елемената материјалне културе, у којима су изражене промене, народна исхрана сеоских рудара и њихових породица у споријем темпу се прилагођава новим условима, управо због знатног утицаја традиционалних схватања и навика у овом погледу код сеоских становника, од којих је знатан део укључен у рударску производњу. Од исхране рудара несумњиво знатним делом зависи продуктивност колубарских рудника, због чега је управа рудника обратила посебну пажњу оснивању и организовању центара друштвене исхране (радничких ресторана, „кантина“). Међутим, због тога што је већина сеоских колубарских рударских радника неквалификована радна снага, то су и њихова примања на нижем нивоу, тј. са малим бројем квалификованих и висококвалификованих минера и копача, а „израбене наднице“ радника рударских погона су највећим делом такве да ретко прелазе (1962) више од 30—50.000 динара. Отуда је за неквалификоване сеоске рударе копаче исхрана у ресторанима нерентабилна, скупа, пошто њом не подмирују и потребе својих породица. Уз то, сеоским рударима обично окупница пружа могућност јефтиније исхране у домаћинству, јер у њу улажу знатно мањи део од своје зараде. Зараду троше највећим делом на

плаћање порезе (имања, куће), набавку одеће и модернизацију домаћинства, а само мањи део на исхрану⁶. Отуда се код њих одржала традиционална навика ношења хране од куће, најчешће у старинским тканим шареним вуненим торбицама домаће израде, у дрвеном „застругу“, у коме носе домаће млечне и месне производе (сир, кајмак, сланину, лук и остале баштенске производе), исто онако као што их носе на рад у њиви, или око стоке. Уз то и традиционални ратарски календар одређује врсту и квалитет њихове исхране, исто онако као и код ратара (у време поста, празника и сл.). Због оваквих навика највећи број сеоских рудара до данас се оријентише на суву храну и нехигијенске оброке, које узимају негде поред својих радних места, седећи на земљи, или изван радних места, где им је то најзгодније, слушајући се својом торбицом уместо столом и осталим прибором за јело. Према подацима здравствених служби, нпр, јамског погона, установљено је да један део рудара, уколико и замени домаће прехранбене производе индустријским или исхраном у рудничком ресторану, најчешће се храни сухомеснатим конзервама и осталим производима прехранбене индустрије (саламама, кобасицама и сл.), што врло неповољно делује на њихово здравље, јер многи од њих због суве и неквалитетне хране на овај начин оболевају од стомачних обољења и смањују своју радну способност, а тиме и своје зараде.

И у погледу начина одевања сеоски рудари су само делимично заменили старинску шумадијску колубарску ношњу радничким оделом и деловима градског одела конфекцијске израде. Тако се врло често у њивама и ливадама, као и на окућницама у колубарским селима, могу видети на њима плаве радничке блузе и гумене чизме уз старинске сукнене или „шајкане“ чакшире, а уз шајкаче на главама и раднички качкети (док косе, копају или раде какав домаћи „сељачки“ посао у слободном времену или док су „на боловању“). Слично шаренило влада и у одевању њихових чланова породица: поред „куповног“, носе се, такође, и делови старинског одела, како „радног“, тако и „стајаћег“, празничног.

И у покућанству влада слично шаренило, што све зависи од висине зарада и имовног стања (величине и квалитета поседа) запосленог сеоског рудара: поред старинских дрвених кревета, „софри“ и „троножаца“, „шпорета“ и „непатосаних“ одељења, вибају се модерни делови намештаја и „паркетираних“ одељења, а поред старинских „ћилима“, „крпара“, „шареница“, „сламбача“ и „губера“ — модерна и хигијенска постеља. Са електрификацијом овог рударског подручја многа су домаћинства у рударским селима добила савремене електричне апарате и уређаје за домаћинства. Савремено модерно покућанство већином набављају „на кредит“.

⁶ Исто

На који начин и каквим темпом се мења материјална култура ових сеоских рудара под утицајем индустријализације области, као и на који начин традиционална култура и старински начин живота ових становника успоравају процес уклапања читавог подручја у нов начин производње и културног развоја, најбоље се може уочити у професионалној структури радне снаге РБК. На табели III приказан је пример професионалне структуре „Јамског погона“ РБК, као једне од централних радних јединица рудника, са готово највећим бројем радника из околине (1962)⁷:

Табела III

Занимање радника (квалификације) „Јамског погона“:	„Јунковац“	„Космај“	„Колубара“	Свега: број	%
В. квалификовани— квалификовани радн. (рудари)	4	13	9	26	3,4
Занатлије („преквалификоване“ сеоске занатлије)	33	38	29	100	13,1
неквалификовани— полуквалификовани (сељаци-рудари копачи)	314	164	157	635	83,5
Укупно радника „Јамског погона“	351	215	195	761	

IV

У манифестацијама друштвеног живота колубарских рудара и земљорадника запажају се бројни елементи етничких и културних сажимања, уклапања старог у ново, и одбацивање старих навика и прихватање нових.

У свакодневном домаћем и сеоском животу рудара мештана запажају се бројни елементи традиционалних форми друштвеног обичајног наслеђа. Запажа се, пре свега, да се врши уклапање дошљака, досељеника, рударских радника, из даљих места и крајева у ову етнички, друштвено-економски и културно нову средину, на један специфичан начин: посредством локалних традиционалних обичајних форми, као нпр. преко кумовских веза, склапања брачних веза и оробавања дошљака са мештанима. Нарочито се запажају као честе појаве домазетства међу дошљацима (тј. да радници дошљаци који се жене са мештанкама из околних села најчешће одлазе невестама „у кућу“), по старинском локалном обичају, по коме је младожења (зет) женидбом са јединицом ћерком долазио „гасту на имање“. Учестале су

⁷ Подаци персоналне службе у Великим Црњенима (Јамског погона), 1962.

такође и појаве одбегавања сеоских девојака за рударске раднике дошљаке и рударе из села, против воље родитеља, слично старинском обичају одбегавања девојака у овим селима, а обичај давања мираза и девојачке спреме уз девојку одржао се до данас и код рудара из околних села, тако да многи „подижу кредит“ за куповину опреме за девојку и давања „пара“. Уз ове појаве које су одраз процеса економске и културне интеграције, који се врши на овом подручју, јављају се и елементи традиционалне тежње ка етничкој изолацији: карактеристично је нпр. за нека локална насеља да не склапају брачне везе са рударима из њима суседних насеља (нпр. Миросаљци и Араповаци), или да радници досељеници са југа Србије не склапају радо бракове са девојкама из околних села, него већином доводе невесте из свога краја.

Од традиционалних форми друштвеног обичајног живота становника рударских села шумадијске Колубаре, које утичу на укључивање становништва у рударску производњу, значајне су појаве очуваног патријархалног задружног породичног живота, подела рада, оријентисање и организација живота и производње према ратарском календару и сеоском обичајном циклусу. Значајна је у овом погледу појава традиционалних сродничких удруживања у опредељивању и запошљавању у рудницима. Тако су се према броју радника пореклом из околних села већ издвојили и формирали поједини рударски погони и пунктови, који прерастају постепено у типична, професионална рударска насеља, као нпр. села Миросаљци, Араповаци, Дрен и још нпр. других. Често у истом погону раде отац и синови, стричеви и синовци или браћа (робена или од стричева) и сл. Ова појава је особито запажена у Јамском погону.

Исто тако се изван броја насеља издвојио према већем броју породица из којих се регрутује радна снага РБК у одређеним врстама рударских занимања. Тако се могу разликовати по врсти рударске радне снаге, односно према професији радника са села која се оријентишу на копачки рударски рад, или на села оријентисана ка Јамском погону (Јунковац, Миросаљци, Араповаци, Дрен, Сакуља, В. Црљени, Цветовац), ка Површинском копу (Рудовци, Даросава, Пркосава, Лукавица, Стрмово, Соколова, М. Црљени, Медошевац и др.), или ка погону „Сушаре“ (Петка, Белије, Шошић, Вреоци, Барошевац и др.). Тако су данас Миросаљчани и Араповчани већ познати као највреднији и најбољи професионални рударски копачи и минери, а Рудовчани као добри радници за површинске рударске радове. По броју радника које дају погонима нарочито се издвајају поједини родови у поменутим селима, иначе по традицији развијене задружне породице, као нпр: у Араповцу породица Бурића, која даје 16 радника и породица Матијашевића са 11 радника; у Миросаљцима фамилија Радовановића броји 13, а Старчевића 18, Мијатковића 12, Николића и Арсенијевића по 10 радника; у Дрену из фамили-

је Дражића запослено је 7, из фамилије Милошевића 8 радника; у Јунковцу је из фамилије Радовановића запослено 7, а из фамилије Старчевића 9 рудара итд. Према анкети извршеној на терену Јамског погона, од укупно 526 анкетираних фамилија рудара копача, затечено је 7,2% задружних рударских породица, у којима је очувано доста елемената традиционалних патријархалних односа: у њима је отац, стриц или деда старешина задруге, најстарија жена је домаћица, а рудари, чланови ових задруга, нису располагали самостално зарадом, него су је уредно предивали, по старинском обичају, оцу, старешини задруге, а понегде (као нпр. у задрузи Милутина А. Марића у Миросаљцима) и мајци, као домаћици задруге, да они са осталим одраслим мушким и женским члановима породичног колектива распоређују приходе од зараде у руднику, као и остале приходе задруге. Већина становника ових села живела је у индивидуалним домаћинствима, насталим углавном од издељених већих задруга у периоду између првог и другог светског рата (92,8% од анкетираних породица рудара).

Деобе породичних задруга у новим условима социјалистичке индустријализације области шумадијске Колубаре добиле су специфична обележја. Код сиромашнијих породица деобом задруге крајње иситњен посед оријентише одељене задругаре ка тражењу зараде у руднику. Код имућнијих породичних задруга осећа се тенденција ка запошљавању у руднику у циљу одржавању задруге и повећања задружног земљишта поседа, на коме почива ова врста породичне и сродничке организације. У овом циљу се врше чак и привидне деобе породичних задруга, углавном ради олакшавања запошљавања њених чланова у руднику, јер приоритет имају беземљаши, или сељаци са минималним поседом и имовином недовољном за издржавање породице. Тако је честа појава да су неки рудари са села само привидно одељени од родитеља; живе у одвојеном домаћинству, кући и окућници, док су свој део имања оставили и пренели на родитеље као сопственике. Тако су се почела стварати на овом подручју тзв. „старачка домаћинства“, карактеристична и за друга индустријализована подручја СР Србије. И у оваквим случајевима рудар запослен у руднику, такође, не располаже својом зарадом самостално, већ она припада, као и пре деобе, целој задрузи, а он ужива иста права у расподели прихода са имања као и сви остали чланови привидно издељене породичне задруге. На тај начин традиционална форма породичног задружног живота је прешла из активне фазе у привидну, прелазну фазу свог развоја.

Остаци патријархалних породичних односа у рударским селима одражавају се и у још неким појавама процеса укључивања овог подручја у индустрију. Тако нпр. женска радна снага је,

⁸ Здравствена анкета амбуланте у Јунковцу и Здравствене станице у Вел. Црљенима.

већ и по самој напорности рада у руднику, готово искључена из учешћа у раду, па чак и из оних служби које би жене и девојке са села биле у могућности да обављају (нпр. у ресторанима рудника, као чистачице и сл. помоћне службе). Међутим, чак и ове врсте послова обављају углавном жене и девојке дошљака, из досељеничких породица са стране и из удаљенијих места. Карактеристично је такође и то да по традиционалном правилу женски чланови задруге или породице (домаћинства) сеоских рудара, њихове жене, кћери и сестре, не могу да наследе земљу као средство производње и прихода, премда им је то право данас Уставом загарантовано.

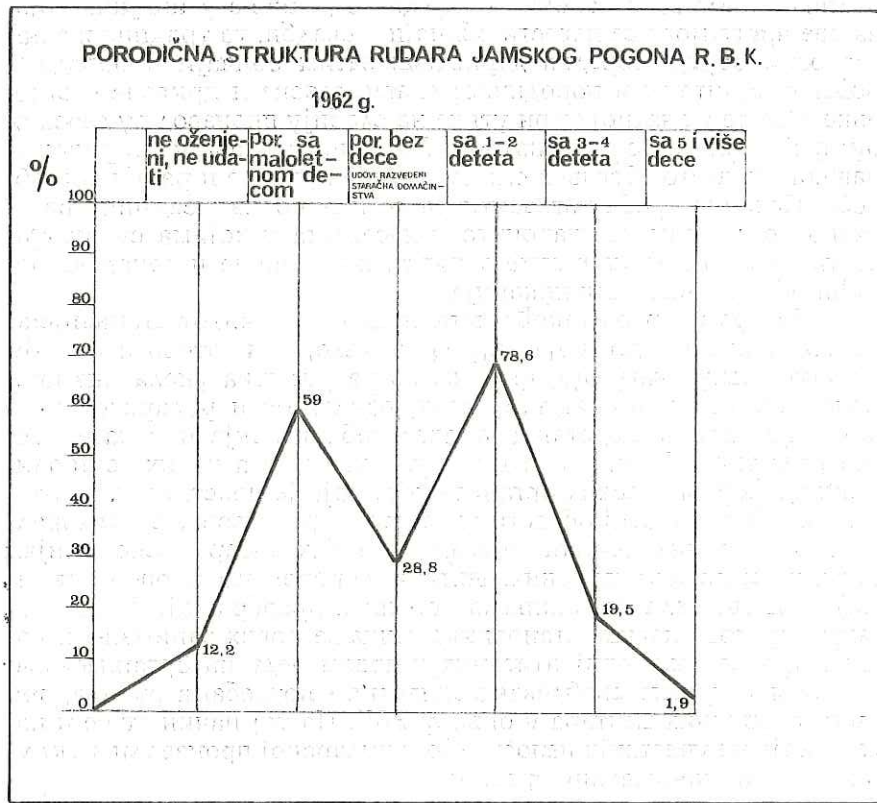
Са друге стране, оно што у извесној мери мења слику локалних насеља данас, јесте груписање и везивање индивидуалних сеоских породица за рудник. То се првенствено одражава у насељавањима и настањивањима индивидуалних породица са села непосредно уз рудник.

Поред изградње радничких рударских насеља, у много бржем темпу развила се приватна новоградња породичних зграда на свим главнијим рудничким комуникацијама, на прилазима свих главнијих погона РБК, стварајући нове делове ранијих сеоских насеља, који све више добијају изглед неких малих варошица, или предграђа индустријских насеља. Карактеристично је да ови нови делови насеља, основани од издељених, индивидуалних сеоских породица, немају одлике сродничких целина, већ губе тај свој традиционални сроднички поредак. У њима су настањене сеоске породице поред других радничких породица са којима нису ни у каквом сродству, а које су досељене често и из даљих места и крајева. На овај начин је само у Великим Црљенима подигнуто у приватној изградњи, према подацима рударске урбанистичке и стамбене службе, укупно 143 нове породичне зграде у времену од 1959. до 1962.

Према подацима персоналне службе Јамског погона (1962) може се пружити сегментарни приказ породичне структуре и сродничких односа сеоских рудара на овом подручју који приказује таб. IV (стр. 111).

Као што показују наведени примери, домаћинства и породице сеоских колубарских рудара су већином индивидуална, а као новија појава све су чешћа самачка и старачка домаћинства, као последица везивања сељака из околине за рудник и запослење ван села, чему више одговара самостална, издвојена породица. Како се може закључити из наведених података персоналне службе Јамског погона РБК, породице рудара са више од три детета постају већ знатно ређе, што није случај са сеоским земљорадничким породицама.

И у осталим манифестацијама обичајног живота сеоских рудара на овом подручју запажају се бројни елементи традицио-



Ск. 4. Стање породичног живота становника шумадијске Колубаре запослених у РБК, „Јамском погону“, 1962.

Табела IV

Број радника у јамама (1962) по брачности броју деце:

брачно стање	„Јунковац“	„Космај“	„Колубара“	Свега:
ожењени	322	259	263	844
неожењени, неудати				
„самци“	51	41	26	118
1—2 детета	209	183	147	536
3—4 детета	43	41	47	131
5 и више деце	6	6	3	15
укупно пор. са децом	258	230	197	685
домаћинства без деце (удавих, разведених, старачка домаћинства):	64	29	66	159

надних схватања и навика. Као једна од такође утицајних појава ове врсте могу се навести обичаји о свадби, уз традиционални свадбени обред, обредна даривања; затим обичаји и обреди о рођењу, крштењу и породичној слави, сеоске и црквене светковине. Све то у знатној мери утиче на слабију производњу сеоских рудара, који се још у знатном броју придржавају старинских навика, па често због њих смањују своје приходе и радну способност. Посебно треба нагласити да се и народна медицина релативно доста очувала, нарочито у насељима у којима су рудари доста удаљени од најближе здравствене станице и лекарске помоћи због лоших комуникација.

На крају, треба такође истаћи да је и у живот шумадјско колубарских насеља, која дају врло мало, или готово и не дају никако радну снагу руднику, изградња рудника унела низ промена. Пре свега, изградњом електрификације и рударске комуникације, што је подстакло процес урбанизације и у насељима ван рударског базена, а затим и увођењем низа нових социјалистичких форми сеоских организација, које је подстицала изградња индустрије у овој области (као напр. организовање земљорадничких и радних задруга на селу, угледних добара, „економија“ рудника и пољопривредних центара, спровођења кооперативе и сл.) — и ова села су доживела коренити преображај. У њима се запажају нове навике становника, ницање нових занимања и начина производње, оријентисаних у првом реду на организовање мреже и тржишта снабдевања животним потребама рудара, пре свега тржишних центара у оквиру РБК. На тај начин су се и насеља која не учествују непосредно у рударској производњи укључила у нову производну средину.

V

Покушавајући да овде обухватимо само неке од главнијих етнолошких проблема у процесу социјалистичког преображаја Колубарског рударског базена у периоду од 1950—1963/4. и дајући сегментарни приказ појединих појава ових процеса у репрезентативном истраживачком пункту „Јамског погона“ РБК, намеравали смо да овим проблемима приђемо са најпогодније стране. У овом послу, како се из напред наведених разматрања види, нисмо пошли устаљеном праксом (од насеља), него смо се оријентисали углавном на радне и производне јединице, у којима се јасније може сагледати и лакше рапчланити ток укључивања становништва једног одређеног етничког подручја у нове производне и друштвене односе. Тако су лакше уочене оне етнолошке појаве, које се могу, као запажене, пратити даље у целокупном амбијенту народног живота и традиције тамо, одакле воде свој корен, односно у одређеним насељима и етничким целинама, а које су се у одређеним центрима рударске производње

испољиле било као специфичност, било као позитиван или негативан фактор у процесу преображаја области у целини, изазваног индустријализацијом.

Овде посматрани само неки од важнијих етнолошких фактора у процесу социјалистичког преображаја шумадијске Колубаре и подручја Колубарског рударског базена представљају одраз прерастања једне привредно заостале и неразвијене области у СР Србији до 1950. године, у квалитативно нову и напредну производну средину. У овом процесу преображаја доскора искључиво земљорадничког краја у развијено индустријско подручје, непрекидни утицаји традиције, мешање старих навика, обичаја и схватања са новим начином производње и новим потребама живота, одразили су се на специфичан начин као сусрет старог и новог и смена старог живота новим.

Vidosava Nikolić-Stojančević

Résumé

LE RÔLE DE CERTAINS FACTEURS ETHNOLOGIQUES DANS LA TRANSFORMATION SOCIALISTE DU BASSIN MINIER DE KOLUBARA DANS LA R. S. DE SERBIE

Dans l'exposé d'un segment de résultats du travail collectif de l'Institut d'Ethnographie de l'Académie Serbe des Sciences et des Arts sur une étude à long terme concernant la transformation socialiste du bassin minier de Kolubara, l'auteur a présenté, se basant sur l'exemple d'un point de recherches, l'influence de l'industrialisation socialiste sur les changements dans la vie du peuple de ce territoire, jusque là non développé, de la Serbie, d'un côté, et les influences de certains facteurs ethnologiques sur le processus de l'industrialisation de ce territoire, de l'autre.

Après avoir donné un aperçu général des conditions de l'édification socialiste et de la situation ethnique dans cette partie du territoire de Šumadija au passé, l'auteur a mis en relief quelque problèmes ethniques importants, avant tout les mouvements migratoires de la population locale et les déménagements dans la période d'édification de l'industrie et particulièrement les processus d'immigration des régions voisines et plus éloignées ainsi que des autres républiques, causés par l'industrialisation.

En examinant les influences de la culture populaire traditionnelle sur le processus d'édification de la production industrielle spécialisée dans la région de Šumadijska Kolubara, l'auteur a fait ressortir quelques facteurs ethnologiques de majeure importance,

en premier lieu les caractères ethnopsychiques des habitants d'agglomérations particulières d'où a été enrôlée la main-d'oeuvre pour la production minière, en rapport avec leur origine ethnique; ensuite, certains traits distinctifs de la culture matérielle traditionnelle, les relations de parenté traditionnelles et les coutumes de la vie familiale qui se sont reflétées, avant tout, dans la structure de la main-d'oeuvre de principales exploitations minières ainsi que dans la production minière elle-même.

Dans l'analyse des influences de l'édification industrielle et de nouvelles méthodes de production sur les formes traditionnelles de vivre et de penser des habitants du bassin minier de Kolubara, l'auteur découvre les principaux changements survenus sous ce rapport, comme reflet de la transformation socialiste de la région entière.

Dans la conclusion l'auteur souligne que les résultats de recherches qu'on y présente ont rendu possible de voir plus clair les lois qui régissent le processus d'inclusion de la population d'un territoire ethnique déterminé dans les nouveaux rapports de production et sociaux.

L'auteur accompagne son exposé d'illustrations (un cartogramme, plusieurs tableaux et graphiques).

Злата Долинар

ПРЕЦИ НА ЗАЈЕДНИЧКОЈ ЛИНИЈИ СУПРУЖНИКА-СРОДНИКА

Код човека су, са становишта наследности, важне популације које у себи садрже бракове између сродника. У таквој популацији очекује се, углавном, појава аномалија, специфичности, односно наследних болести, које се наслеђују рецесивним путем. Ове последице се јављају само код особа које ту основу наслеђују од оба родитеља. Појављивање таквих особа, генетички речено рецесивних хомозигота, вероватно ће бити веће уколико се бракови закључују међу блиским сродницима, на пример, првобратучедима, или уколико су родитељи двоструки, троструки или вишеструки братучеди итд. Сродници имају бар једног (а обично и више) заједничког претка, по којем носе део заједничких наследних особина истог порекла. Оцена пропорција гена истог порекла утврђује се на основу вероватноће и степена сродства израженог у коефицијентима и у коефицијентима укрштања. Ове оцене важе само за особине које се наслеђују по аутозомним хромозомима, свих осталих изузев сполних хромозома.

Најпознатије полно везано наслеђе код човека (хемофилија, врста обојеног слепила итд.), преноси се из једне генерације у наредну преко полног хромозома X. Кћерка добија један хромозом од своје мајке а други од свога оца. Међутим, син има само један X хромозом, који добија од своје мајке. Ако се има у виду овакав начин наслеђивања, преношење X хромозома кроз генерације, веома је важан у том случају пол предака који повезују сроднике.

У случају супружника-сродника треба строго водити рачуна о прецима који по једној или више линија повезују оба супружника, а не рачунају се сами супружници нити њихови заједнички преци. На пример, првобратучеде повезују два, другобратучеде четири, а трећобратучеде шест предака. Зна се такође и за примере у којима сродници нису потпуни братучеди. Међу њима није заступљен, по обема линијама, подједнак број чланова. Обележавају се по краћој линији и додаје се „удаљени“. На пример, родослов са шеме 5, приказује у линији мужа две жене, а у

линији његове жене два мушкарца претка и жена, која је сестра мужевљеве бабе. Ово сродство се назива другобратучедима једанпут удаљеним. Код још већих генерација, у случајевима још удаљенијег сродства, може доћи до прескакања две генерације. То су, у овом случају, двапут удаљени братучеди.

Сродство међу супружницима приказано на родослову Сусак 147 (Таб. IV) представља пример двоструког сродства. Супружници (са шесторо деце) су двоструки другобратучеди, чиме се степен сродства (другобратучеди) двоструко повећава. На овом родослову представљена баба једног од супружника је сестра деди другог супружника, чија баба је сестра деде првог супружника. Брат и сестра из једне породице су се венчали са братом и сестром из друге породице. Потомци та два брака су двоструке прве нећакиње супружника-сродника. Ови супружници-сродници имају четири заједничка претка (на родослову нису приказани), јер их у њиховој сродничкој линији повезују четири жене и два мушкарца. Пол везаних предака у сродничкој линији није важан само са становишта наследности. Из података о броју мушких, односно женских чланова могуће је судити о социолошким и економским факторима који утичу у популацији и евентуалном праву једног пола над другим.

Таб. I и Таб. II представљају примере изведених родослова трећебратучеда који су у сродству само по мушким односно по женским члановима. Уколико би се у некој породици нашли сроднички бракови, везани само по мушким прецима, то би истовремено потврђивало доследност у патријархалном начину живота; синови остају у матичној породици, а кћери, односно невесте, се приликом удаје пресељавају у породицу свога мужа. На Таб. II види се пример матрилокалности по коме се младожење настањују у породице својих венчаних супруга. Прегледане су све сродничке брачне везе у два изолата: Сусак и Шмихел. Без обзира на степен сродства, очигледан на појединим родословима, проверен је број мушкараца који повезују сродничке линије и број жена-чланова које повезује сродство.

Шмихел

Укупан број чланова који повезују све родослове је 243. Од тога је 89 жена, а 145 мушкараца. Однос је 1:1,459.

Сусак

Укупан број чланова који повезују сродство за све родослове је 337. Од тога су 193 жене, а 144 мушкарца. Однос је 1:0,751.

Упоређење ове две популације потврђује статистички значајну разлику. У Шмихелу се запажа патрилокалност, а на Суску супротно—матрилокалност. По планинским сеоским домаћинствима у Шмихелу се посед углавном преноси на мушке потомке, који траже жене у суседним сеоским домаћинствима и доводе

их из њихове у своју матичну средину. На Суску се у матрилокалности потврђује чињеница да су жене мање мобилне, не само у оквиру породице на Суску, већ пре свега као емигранткиње. Вишак репродукције се на острву Суску већ генерацијама решава емиграцијом. У томе, у знатно већој мери, учествују мушкарци него жене. Сам земљишни посед на Суску не омогућава становништву сасвим чврсту економску базу за спокојан живот. Због тога наслеђивање имања од родитеља код потомака у популацији није постала готово никаква вредност на основу које би се оснивала традиција наслеђивања и бирања брачног партнера. Обимност емиграције, посебно младих мушкараца, утврдио је Ф. Микић у раду „Природно кретање становништва 1901—1953“ (Оток Сусак, ЈАЗУ, Загреб 1957, 149—187). Из тога рада се види како је неповољан однос полова на острву већ генерацијама, јер, због иселавања младића, велики проценат девојака остаје неудар и без легалних могућности да суделује у континуитету популације с репродуктивношћу. Овакви односи несумњиво утичу на прелазак поседа од једне генерације у наредну, па такође и на склапање брачних веза на острву.

(Са словеначког превео
др Петар Влаховић)

ЛИТЕРАТУРА

- Barral, I., L. L. Cavalli-Sforza and A. Moroni: *Frequencies of pedigrees of consanguineous marriage and mating structure of the population*. Ann. Hum. Genet., Lond. 1962, Vol. 25, pp. 347—377.
- Freire-Maia, N. and A. Freire-Maia: *The structure of consanguineous marriages and its genetic implications*. Ann. Hum. Genet., Lond. 1961, Vol. 25, pp. 20—39.
- Goldschmidt, E., A. Ronen and I. Ronen: *Changing marriage system in the Jewish communities of Israel*. Ann. Hum. Genet., Lond. 1960, Vol. 24, pp. 191—204.
- Hajnal, J.: *Concepts of random mating and the frequency of consanguineous marriages*. Proceedings of the Royal Society, B, 1963, Vol. 159, 125—177.
- Mikić, F.: *Природно кретање становништва 1901—1953*. Оток Сусак, ЈАЗУ, Загреб 1957, pp. 149—187.
- Dolinar, Z.: *Micro-evolution among the Susak islanders. Inbreeding, sterility, blood groups and red hair*. Ann. Hum. Genet. 24, 15—22, London 1959.
- Dolinar, Z.: *Human population in geographical isolation*. Biološki vestnik XIII, 103—113, Ljubljana 1965.

Zlata Dolinar

Summary

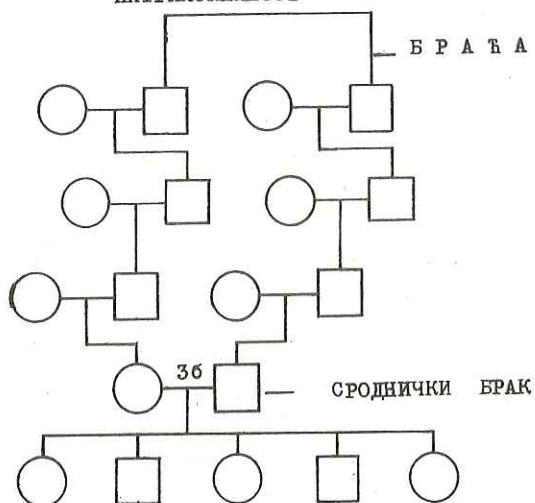
ANCESTORS IN THE COMMON LINE OF SPOUSES IN
CONSANGUINEOUS MARRIAGES

Two endogameous and inbred populations are taken into respect for the comparison of proportion of sexes among ancestors who are tying the consanguineous marriages. The inbreeding coefficient for Šmihel is 0,00319 and for Susak 0,0026 respectively. In all consanguineous marriages in Šmihel there were found 243 ancestors as links of relationship among spouses. Of these are 89 females and 145 men. The proportion is 1:1,459 in advantage of men. The same kind of estimation for Susak is 337 links with 193 females and 144 men which means 1:0,751 in advantage of females. These proportions of sexes indicate patrilocal social institution for mountainous farm community of Šmihel in one side and matrilocality in the islanders of Susak. The stated difference among these two populations is grounded on the differences of way of life, emigrations and of valuation of property which is inherited from generation to generation.

ТАБЕЛА I.

СРОДСТВО ПО МУШКОЈ ЛИНИЈИ

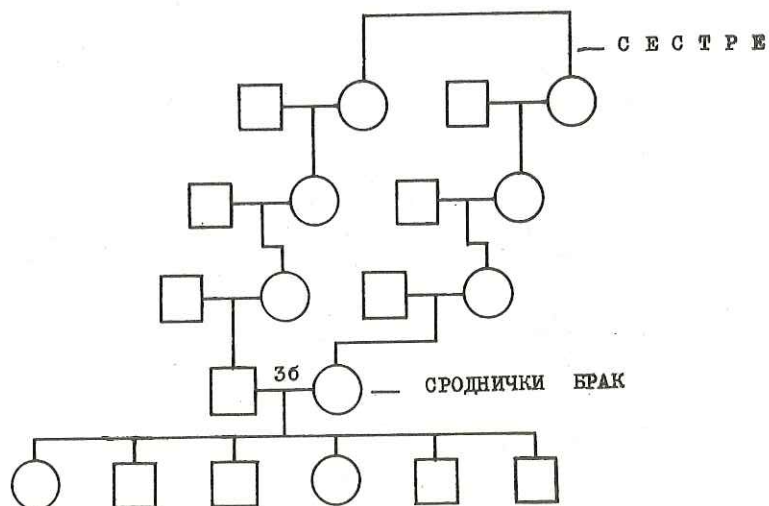
ПАТРИЛОКАЛНОСТ



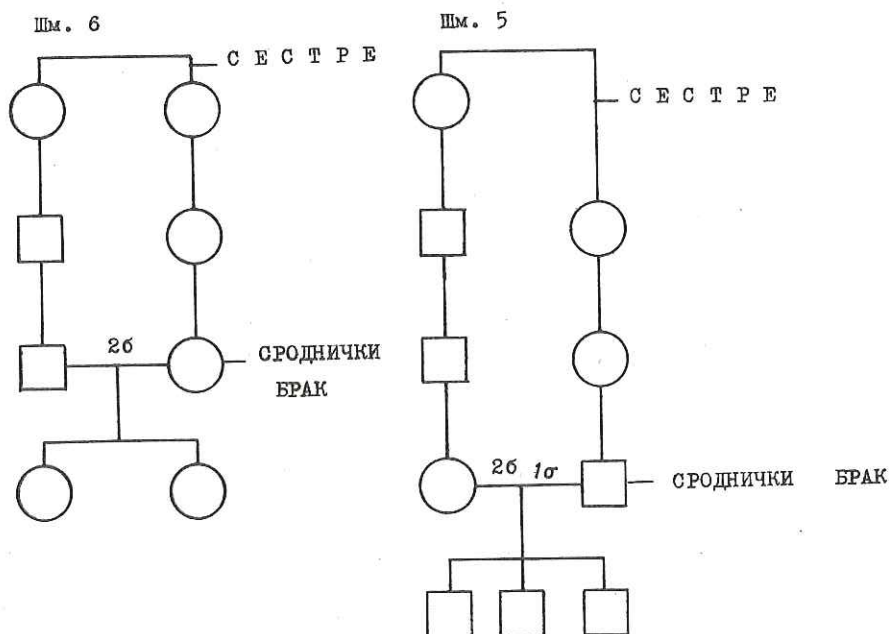
ТАБЕЛА II.

СРОДСТВО ПО ЖЕНСКОЈ ЛИНИЈИ

МАТРИЛОКАЛНОСТ

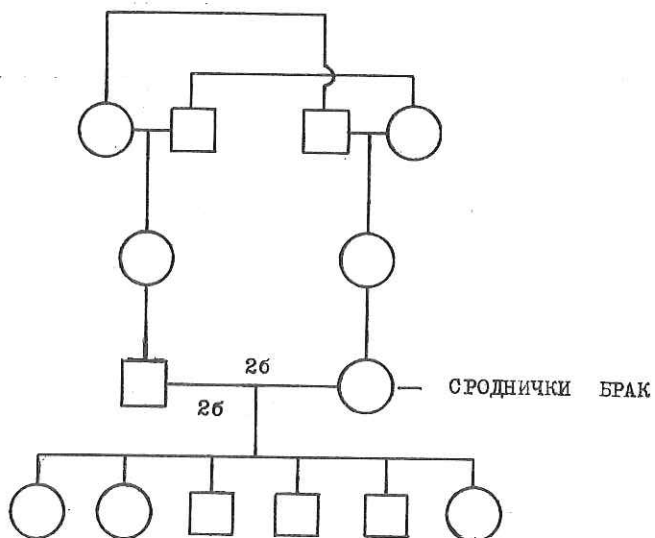


ТАБЕЛА III



ТАБЕЛА IV

Сусак 147



Атанасије Урошевић

ЈЕДНО ОБЈАШЊЕЊЕ НАЗИВА ПОМАК

Помацима се, како је познато, назива муслиманско становништво бугарског језика у јужној Бугарској, на Родопима. Право значење тога назива се још не зна. У бугарској научној литератури је било извесних покушаја да се одгонетне његово значење но без успеха јер су им се објашњења састојала у сличности тога назива с неким речима у бугарском језику. Таква нагађања су засад морала остати неприхватљива.

Први покушај тумачења назива Помак дао је Ст. Захаријев у свом делу „Географико-историко-статистическо описаније на Татар-Пазарџиската каза“, објављеном у Бечу 1870. године. На страни 66. тога дела износи се да је бугарском становништву на Родопима наметнуто задужење да помаже турску војску у њеним походима, па су се тако муслимански Бугари на Родопима као помагачи турске војске почели називати Помацима. Тумачење као да је узето из народа, али је неприхватљиво као, уосталом, и готово сва народна етимологисања ове врсте.

Слично објашњење назива Помак налази се и у једној обавештајној књизи генералштаба аустроугарске војске, где се наводи да се и Македонски Словени („Makedoslawen“) муслимани исто као и муслимани Бугари на Родопима називају Помаци¹. А онда се у фусноти, у објашњењу тога назива, каже да су они (Помаци) својевремено прешли на ислам да би се ослободили турскога зулума. Због придодавања помоћним трупима, каже се даље, били су ослобођени данака, те им отуда име Помаци („daher der Name Pomaci — Helfer“).

У збирци „Из минатото на българите мохамедани в Родопите“, коју је 1958. године издао Институт за бугарску историју Бугарске академије наука, на страни 75, а у чланку Н. Тодорова „Насилствено помухамеданчавање на родопските българи“, поред напред наведеног тумачења Захаријева, дају се и друга нагађања која су се појављивала за објашњење назива Помак. Наво-

¹ Detailbeschreibung des Sandžaks Plevlje und des Vilajets Kosovo. Wien 1899, s. 83 — Навод није потпуно тачан јер се Македонци муслимани називају Торбеши.

дило се тако, како се износи у том чланку, да значење тога назива треба тражити у речима „помамен“, „подмамен“ (преварен) или „помътам се“, „пометнал се“ (изметнути се) или од „мъкна“ (мичем, макнути, помакнути) па и од „мъча“ (мучити) где се додаје да би према овом последњем мишљењу Помак означавао човека измученог, јер се у Родопама мъка (мука) изговара као мака. Ту се износи да су ове последње, да је назив Помак од мучити, били прихватили К. Јиречек, П. Р. Славејков и други, но Јиречек га се ускоро потом одрекао и стао на гледиште да су та и слична тумачења неприхватљива.

Дугогодишњи проучавалац Помака Стоју Шишков у свом делу „Българи мохамеданите (Помаци)“, Пловдив 1936 (стр. 19. и 65) је одређенији у називању Бугара муслимана називом Помак. Он каже да ти Бугари муслимани сами себе не називају Помацима, па да их чак ни Бугари хришћани, који с њима помешано живе на Родопама, не називају тако, већ да их тим именом називају само Турци².

Служећи се турско-француским речником од Али Назиме³ за своје друге потребе наишао сам на реч *бум*, за чије се значење наводи домовина, родни крај (*patrie, pays natal*). Још тада сам помислио, а то је било доста давно, да ће та реч *бум* бити корен из којег је изведен назив Помак. Кад сам доцније у једном речнику турског језика нашао ту исту реч, само у облику *бом*, али у истом значењу као у поменутом турско-француском речнику, односно у значењу јурта, домовина, земља (*yurt, vatan, toprak*)⁴ било ми је сасвим јасно да корен речи помак потиче од те персијске речи, како јој је у том речнику турског језика наведено порекло.

Назив Помак је, дакле, могао настати од његовог првобитног облика „бомак“, што би у вези с поисламљивањем становништва у једној области имао значење: муслиман („Турчин“), старинац а не колонизовани Турчин из Анадолије, дошљак. Наставак *ак* је у овој речи такође турски, а у овом случају указује на порекло човека исто као у турском називу Бошњак за човека, из Босне⁵.

² Податке о тумачењима назива Помак у бугарској литератури љубазно ми је уступила другарица Галаба Паликрушева, научни сарадник Историјског института у Скопљу.

³ Ali Nazima, *Dictionnaire Tefeyuz ottoman—français*. Constantinople 1910.

⁴ Husein Kâzım Kadri, *Türk lügati*, I cilt. Istanbul 1927.

⁵ У Гори (призренској), у селу Броду, један поисламљени српски род носи презиме Помаковци, јединина Помак (М. Лутовац, *Гора и Опoље*. Српски етнографски зборник XXIX, Београд 1955, стр. 70). По чињеници да само један род у целој Гори (а цела је поисламљена) носи то презиме, може се мислити да је тај род први који је у својој области прешао на ислам. Кад му је потом тај назив прешао у презиме, онда се он другима није могао давати.

Atanasije Urošević

R é s u m é

UNE EXPLICATION SUR LE TERME POMAK

Dans cet article on expose que le terme Pomak a pour origine le mot turc *bom* (patrie, pays natal) et le suffixe turc *ak* pour désigner la qualité ou l'origine de l'homme. C'est ainsi qu'en relation avec l'islamisation de la population dans une région, sa première forme *bomak* signifiait: musulman („Turc”) autochtone (indigène) et non pas Turc colonisé de l'Anadolie, nouveau venu.

ГРАБА

Вера Милутиновић

ОБРЕДНА ПЕЦИВА У ВОЈВОДИНИ

Становништво Војводине, као што је познато, претежно се бави пољопривредом. По своме склопу оно представља прави мозаик различитих националности. Оне су ту насељене у различитим временским раздобљима и под разним околностима. Састављено од више националних група, становништво је сачувало и многе посебне карактеристике и специфичности. Заједничким животом многе појаве добиле су општи карактер, културне тековине постале су заједничке, а многе навике ишчезле су и уступиле место новим. Међутим, у вршењу неких обичаја и у одржавању култова у многome су сачуване старе традиције. Ипак, у новије време многе од сачуваних ритуалних радњи ишчезавају и нагло се губе под утицајем новонасталих економских и културних прилика. Велико богатство обредног пецива јавља се нарочито код српског становништва, нешто мање код Хрвата, затим код Румуна и Русина, док га је код Словака много мање.

У Етнолошком одељењу Војвођанског музеја сакупљена је значајна збирка обредног пецива. Од већине њих израбени су одливи а тамо где је то било могуће конзервирани су оригинали. Највећи број односи се на Србе, јер их је код њих и највише, а остали потичу од националности према њиховој бројности. Уз ове, прикупљени су подаци о обичајима везаним за поједине облике, а описи су допуњени литературом.

У овом раду изнећемо податке који се темеље на поменутој збирци, прикупљену теренску грађу и неке податке из литературе.*

*

Проналазак хлеба, као основне људске хране, у историји исхране човечанства заузима веома важно место. Обезбеђење што већих количина житарица од којих ће се добити хлеб, постаје једна од главних тежњи, како појединаца тако и државних

* За свестраније проучавање ове теме у европској науци може корисно да послужи библиографски рад: Kisbán Eszter, *A kenyér neprajzi Kutatasa Euróában*. Ethnographia. Budapest 1965. 3 szan. str. 313—340.

власти у земљама старих култура, а то траје и до данашњих дана. Својим радом човек жели да себи обезбеди што веће количине ове намирнице. Но, у својој немоћи да сам утиче на временске, метеоролошке и друге прилике, он прибегава разним мађијским и култним радњама. Податке о постојању истих у већем броју наилазимо код старих народа. Наилазимо их код Асираца и Вавилонца, затим код Египћана, па код Грка и Римљана. Навешћемо само изврстан број примера о њиховој заступљености.

Познато је да су Египћани, да би задовољили више силе, које су према њиховом веровању биле веома моћне, приликом верских свечаности жртвовали веће количине хлеба. Тако је Рамзес III за своје владавине принео на жртву 645.043 хлеба.¹

У старој Грчкој се од најстаријих времена пециво приносило на поклон боговима. После обраде зимских усева прослављао се празник зачетка хлеба. Међу жртвованим хлебовима било је доста оних који су фигурално представљали симбол бога коме се дарује.²

У Атини су кћери отмене буржоазије приликом свечаности у част Атине Паладе, богиње заштитнице Атине, носиле на главама корпе са јечмом, круне од влаћа и много жртвених хлебова.³

У старој Грчкој боговима су жртвовани колачи у облику животиња. Колаче у облику говечета, овце, свиње, жртвовали су сиромашни који нису били у могућности да жртвују животиње. Такве жртве приносили су боговима и филозофи који су осуђивали жртвовање животиња.⁴

У Елеузини жртвован је један огроман колач од пшеничног брашна.⁵

Ацтеки су имали обичај да сакраментално једу тело бога приликом свечаности у славу бога. У Мексику је направљен кип од теста и уз разне церемоније ношен је у храм. На крају свечаности кип су изломиле и присутни би га појели.⁶

Хлеб са квасцем дуго времена није био познат. Истина, постоје подаци да су Грци већ у VIII веку пре н.е. од Египћана примили вештину израде хлеба са квасцем. Квасац се тада добијао од грожђане шире помешане са ситном пројом или од грожђаног моста помешаног са мекињама. Али хлеб са квасцем дуго времена је представљао привилегију највиших слојева. Једним законом у VI веку пре н.е. одређено је да само страни амбасадори и веома заслужне личности за државу могу да једу хлеб са квасцем. Њега су посебно правили приликом нарочитог празника у Атини.⁷

¹ Max Währen, *Du pain depuis siècle*, Bern, str. 35—36.

² *Исцо*, стр. 38.

³ Max Währen, *Unser täglich Brot*, Bern, str. 15.

⁴ Милоје Васић, *Јонска колонија Винча*, Београд 1948, стр. 195.

⁵ Hoffman-Krayer, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Band V, pod Kuchen. U daljem tekstu HDA.

⁶ Пемс Фрезер, *Златна грана*, Београд 1948, стр. 597—8.

⁷ Währen, *Unser täglich Brot*, str. 12—14.

Хришћанство није могло у потпуности да избрише укорењене навике и обичаје, а међу њима и прављење обредних пецива. Они су били саставни део при вршењу многих ритуалних радњи које су имале за циљ да обезбеде плодност и одагнају зле силе. Хришћанство их је прихватило, а црква је настојала да их прилагоди своме учењу и да им да своје тумачење. Неки од обичаја садрже ритуалне гозбе које се сада преносе на хришћанске празнике. Постоји мишљење да су Срби, пошто су примили хришћанство, продужили да одржавају обичаје и култове из старе религије, само су они тада добили хришћанску интерпретацију, а везали су их за поједине обичаје из хришћанског култа.⁸

Позната је чињеница да су обредне каше, а касније и пецива била заступљена и у старој словенској религији.

Поштовање хлеба, оног свакодневног, веома је распрострањено код многих народа, па и код нашег. И данас се у многим војвођанским домаћинствима строго води рачуна да се мрве од хлеба не погазе, већ да се почисте и дају живини. Посебно поштовање указује се мрвама од божићњег и славског колача. Пре него што начну хлеб, многи домаћини на доњој кори начине крст. Али, за разлику од хлеба који се једе свакодневно, у одређеним приликама и при празновању неких празника, као и приликом других значајних догађаја, праве се нарочита обредна пецива, која називају колачима или хлебовима. Ова врста пецива разликује се по своме облику, а често и по начину на који се справљају. За мешање обредног пецива употребљава се у неким приликама посебно одабрано бело брашно, исто тако вода за поједина пецива да би се замесила мора да буде „неначета“ и њу ће домаћин, или у неким местима млада жена, донети са бунара на дан самог празника рани изјутра, уз одређене ритуалне радње. За неке од њих везани су нарочити покрети руком или се пак, на почетку мешања изговарају одређене речи молитве. Све ово доприноси да се у читаву атмосферу куће и код укућана уноси посебно расположење па се осећа уз то и извесна мистика.

Смисао и значење многих облика обредног пецива углавном је заборављено. Неким од њих прави смисао замењен је хришћанским тумачењем, али се за већи део не зна ни циљ зашто се праве, нити чему они служе. Већином на постављено питање одговарају кратко: „такав је код нас обичај“, или „тако смо ми примили од наших старих“, док је код многих тумачење „тако се ваља“.

Међу становништвом Војводине постоји више врста обредног пецива, које се разликује, како по својој намени, тако и по разноврсности облика. Постоје за њих називи хлебови као и колачи. Међутим, не може се утврдити нека битна разлика између ова два назива. Неки од њих месе се од хлебног теста, па се

⁸ Веселин Чајкановић, *О српском врховном богу*, Београд 1941, стр. 5.

ипак називају колачима. Они од белог брашна обично се сврставају међу колаче.

Да би материја која се износи у овом раду била прегледнија, разврстаћемо обредна пецива у три групе. Прву групу представљаће *погаче*, друга би група обухватила *плетенице*, односно *плетене колаче*, док је трећа највећа и најбројнија по својим облицима, а то су *фигурална пецива*. Пецива која су заступљена код разних националности које живе у Војводини биће обухваћена паралелно у једном истом поглављу.

Погача

Погачом се првенствено сматра пециво које је умешено без квасца. Према томе, она је пљосната, а по облику је обично округла. Међутим, погачом се назива и пециво са мало квасца и са додацима масти, шећера, сувог грожђа и сл. Погача без квасца назива се посна, док је она друга масна или мрсна. Посна погача је заступљена обавезно у мртвачком култу, док су оне друге пратиоци разних других обичаја.

Код Срба у Војводини посна погача је обавезно заступљена у обичајима око мртваца. Округла је, а често је ишарана убодима виљушке који представљају зракасте линије или је пак избодена несиметрично. Погача је, међутим, пратилац и многих важнијих догађаја у човечјем животу као што су рођење, свадба, слава, затим се једе за време неких верских празника који се сматрају „посним“.

У широкој употреби код Срба у Војводини заступљена је безквасна, „посна“, погача која је обавезна код свих обреда око умрлога. Кад у кући неко умре, месе се три погаче. Њих не месе у кући у којој је мртац, већ у суседству. Многи чак воде рачуна о томе да се то обави у кући која је својим залећем окренута овој, која се налази „пред кућом“ како то кажу. Од припремљене три погаче једну носе на гробље, на сахрану, док се друге две изломе у кући за даћу. По потреби се може умесити и већи број погача, али се у том случају води рачуна да их буде непаран број. На сахрану погачу носи неко од суседа у торби, у коју се још ставља огледало, чешаљ и још понека ситница. После сахране, на гробљу, неко од укућана изломи погачу од које сваки учесник треба да поједе по један комад.

Погача се обавезно спрема и приликом свих подушја, сутрадан после сахране, затим на седам дана, шест недеља, пола године и годину дана. После тога погачу носе на гробље само на Задушнице. За све време прве године после смрти из куће се обавезно носе посне погаче, док је касније дозвољено да оне буду и мрске. Приликом подушја, по правилу, из сваке куће, нарочито сродничке, на гробље доносе по једну погачу. Погаче на гробљу, нарочито оне посне, никада се не секу него се само ломе. О овоме

се нарочито води рачуна у првој години после смрти. После овога рока дозвољено је и да се секу, али се то врло ретко чини.

Сутрадан после сахране најближи рођаци обавезно излазе на гробље „на погреб“, те и тада понесу погачу, затим вина да би прелили гроб и мало ракије „да се попије за душу“. Пошто се погача изломи, један комад, и то први, стави се на крст, за покојника“. Ово се чини и на свим подушјима, јер се верује да душе извесно време бораве на земљи. Пошто прође година дана од смрти, уместо погаче могу се на гробље понети и поскурице са утиснутим поскурним знаком или мале погаче, а у новије време и друге врсте колача.

Поред своје примарне улоге у култу мртвих, погача је заступљена и у обичајима других важнијих догађаја човечјег живота. Међутим, у новије време она је замењена колачима друге врсте или тортом, али је назив погача и даље задржан.

Кад се дете роди, бабица или нека друга рођака треба детету да донесе *повојницу*, у којој је један од важних елемената погача. Њу укућани изломе изнад детиње главе „да би дете брзо порасло“. У Борчи, у Банату, постојао је обичај који је у новије време потпуно изостављен. Наиме, прво вече после порођаја одржавале су се бабине. Старе жене сакупљале су се на част. Све су породиљи доносиле *повој* и погачу⁹. У Јасенову, у Банату, треће вече после детињег рођења на сто ставе детињу кошуљицу, чашу воде и погачу „јер те ноћи долазе суђаје да би одредиле судбину детету.“ Ујутру, погачу дају некоме детету да једе, ту, у соби поред новорођенчета. Код Цигана у Великом Средишту (Банат) новорођеном детету долазе три жене које доносе три погаче и три ките цвећа. Ноћу погачу окруже појасом, а на сваку од њих ставе понеки предмет. Ујутру, поменуће предмете дају деци, а погаче изломе и поједу. Сматрају да су те ноћи биле „суђенице“¹⁰. Кад се дете носи у цркву на крштење, понесе се „масна“ погача, која се после крштења изломи, те се један део остави свештенику, а остатак се подели присутнима и деци која се ту нађу.

Пошто дете прохода, обичај је да му се умеси погача, *поступаница* или *поступача*. У Молу (Бачка) за ову прилику спреме масну погачу, коју завију у чаршав и ставе на праг. Тада дете три пута преведу преко ње. Потом погачу изломе и свако од присутних добије по један комад. Деца која се за ову прилику позову, треба да трче једући је „да би дете било хитро“. Код Хрвата — Шокаца у Бачком Моноштору мати или баба детету које је проходило меси погачу. Њу ставе у торбу коју детету обесе преко рамена и воде га иза куће. Тада дете треба торбу да дода некоме преко ограда, а овај да изломи погачу и подели присутнима који трче једући је. Код Румуна у Банату раније је постојао

⁹ Илија Берић, *Описаније места Борче*, Јавор, Нови Сад, 1880, стр. 47.

¹⁰ Саопштење Мирјане Малуцков.

обичај да се детету за сваки рођендан меси погача намазана медом, коју преломе преко детиње главе. Неки су месили онолико погача колико дете има година. Тако се радило све до детиње десете године. И овом приликом, деца која су јела погачу трчала су. Мазање погаче медом тумачили су „да би детету живот био сладак.¹¹

Погачу наилазимо и приликом свадбе и то како при припремама тако и у току свадбе па и после ње. У опису сватовских обичаја у Срему из 1845. године, наилазимо на детаљан приказ на који начин свекар позива кума на венчање. На седам дана пре свадбе момков отац одлази куму да би га позвао да кумује. Том приликом он понесе са собом торбу у којој се налази чутура окићена венцем од цвећа и пешкиром. У торби се налазе јабучке и погача. За време док свекар седи код кума, они изломљену погачу поједу а вино попију. Сутрадан кума умеси погачу, а чутуру напуни вином, јер ју је свекар овде оставио. Она сада на њу веже још један пешкир и све то заједно пошаље натраг свекровој кући. Следећих дана овај обичај понавља се и при позивању старог свата и војводе. У истом чланку следује и опис обичаја по повратку са венчања. Пошто су сви сватови поседали за сто, војвода упали свећу, а кум из торбе извади погачу коју преломи на два дела. На једну половину сипа вино па и он и сви остали сватови са ње три пута сркну. Исти поступак понавља се и са старосватском погачом. Пошто је цела церемонија завршена, кумови се узајамно даривају.¹²

Код Хрвата—Шокаца у Бачу обичај је да на дан венчања свекрва испече ујутру погачу коју носи млади. Кад стигну девојачкој кући, младу пред свекра и свекрву изводи њен брат или неко други од мушких чланова породице. Пошто је млада обучена за венчање, она погачу ломи преко колена на четири дела, те је поједе са свадбарима.¹³

Код Срба у Тарашу (Банат) девојци која је испрошена, свекрва по завршеном ручку стави на сто погачу коју дарива прво младин отац, а потом и сви присутни. После овога свекар снаси веже дукате око врата, као веридбени дар.

Код Хрвата—Шокаца у Бачком Моноштиру свекрва носи сваке суботе погачу испрошеној девојци. То је колач са маком, који она завије у ћилим и носи на глави. Девојка колач подели девојкама, својим другарицама.

Опште познат је обичај да млади после свадбе њена фамилија доноси погачу. *Погачари* су раније долазили неколико пута, обично осам дана после свадбе, док се данас ово обавља најчешће на сам дан свадбе по подне или увече. Погачари су млађи

¹¹ Све податке у вези са обичајима Румуна добила сам од Мирјане Малуцков.

¹² У. М. *Обичаји сватовски у Срему*, Сербски летопис за 1845. годину, књ. 70, Будим, стр. 42.

¹³ Саопштење Миле Босић.

младини рођаци, а пази се да у тој групи никако не буду отац и маи. У Мошпорину (Бачка) младина браћа и сестре носе јој погачу, растезану и пуњену орасима и сувим грождем. Младенци ову погачу преломе преко кревета. Уколико млада одломи већи део, сматра се да ће бити „газда у кући“. Рођаци уз то носе сваки своју погачу, те се оне, сутрадан ујутру „приказују“ а потом сви даривају младу новцем. Сваки од своје погаче одломи парче и остави млади, а остало поделе међу собом. У Срему погачари иду трећи или четврти дан после свадбе. Ту су брат и сестра младина и још понеко, али се води рачуна да их буде непаран број. Погачари обично понесу две погаче, једну млади, а другу младожењи. То су *поођани*.¹⁴ У Дерињама (Бачка) кад млада дође са венчања, из родитељске куће јој донесу погачу. Младенци је разлуме на кревету да би се млада лакше „побабила“.¹⁵ Под утицајем економског просперитета, погачу је данас заменила торта која је одозго богато украшена. Њу кроз село носи једна од жена, откривену, да би је сви видели, без обзира да ли се иде пешице или колима. Обичај ношења погаче млади упорно се и данас одржава, јер се верује да млада неће дуго живети ако јој не донесу погачу.

Неколико недеља после свадбе младенци одлазе у госте младиној фамилији. У северном Банату обичај је да они собом понесу онолики број погача, колико је било погачара, односно колики је број породица био заступљен. Погаче се умесе од белог брашна, а у случају да су то плетенице, оне су са јајима и маком. Но, какве било да су, оне су носиле назив погаче. У Срему, млада са собом носи онолики број погача, колико је било поођана.

Погача је представљала обавезан реквизит и при вршењу других различитих догађаја. Када у Срему домаћин полази на сејање жита, он са собом понесе печеног петла, вина и погачу. У Јасенову (Банат), пред полазак на сејање жита, домаћица семе попрска богојављенском водицом и окади га, а у торбу коју ће сејач понети, стави цео, нерасечен хлеб „да би зрно било цело“.

У југоисточном Банату постоји обичај ритуалног увођења овнова међу овце. Обичај се обавља у јесен, око Михољдана. Тога дана одржава се заједничка „част“. Сваки домаћин доноси погачу која је одозго украшена са пет кругова. Њу ломи са пастиром, а за себе задржава ону половину која му је остала у рукама. Тога дана пастиру се указују нарочите почасти, као главном госту на гозби. Читав овај обичај назива се „овнова част“.¹⁶

¹⁴ Милош Шкарић, *Живот и обичаји „Планинаца“ под Фрушком Гором*, Српски етнографски зборник LIV, Београд 1958, стр. 117. У даљем тексту СЕЗ.

¹⁵ Манојло Бубало-Кордунаш, *Народне празноверице у Дерињама у Бачкој*, Гласник Етнографског музеја 1931. У даљем тексту ГЕМ.

¹⁶ Рајко Николић, у књизи *Банатске Хере*, Нови Сад 1958, стр. 117.

Кад се ископа темељ за градњу куће, у Надаљу (Бачка) домаћин и домаћица стану у њега, разломе погачу и поделе је. Неки ту закољу и петла. После тога у темељ ставе нешто ситног новца, а многи и боцу са вином или зејтином. И данас се дешава, при рушењу старих кућа, да наиђу на боцу пуну вина или уља.

На празник Усековања, који се сматра „посним“, у Избишту и Загајци (Банат) иде се у винограде. Том приликом понесу погаче и једу их са грождем. Многи тога дана не једу ништа друго. У Ишоцу (Банат) се тога дана ништа не кува, не сече се хлеб, него се само ломе погаче. Међу банатским Херама се на Усековање јело само грождје са погачама, „мртвима за душу“.¹⁷ На Михољдан се, код Банатских Хера, месе поскурице и деле „за душу“. Ако у некој кући има нова млада, те године у њој не месе поскурице. Исто тако не месе их ни у кући из које је неко војник, нити ако је кућа те године саграђена.

Мађарски—католици у Ади и Темерину (Бачка) 13. децембра прослављају празник св. Луце. Тога дана праве погаче које називају „Луца rogacsat“. Оне су или од киселог теста, или су масне са чварцима. Неки праве већи број мањих погачица, али најмање онолико колико има укућана. Сваком је намењена по једна. Кад домаћица ставља погачице у пећ, она у сваку забоду по једно живинско или гушчије перо. Пошто их стави у пећ, гледа чије ће перо прво изгорети. За тога верују да ће први из куће умрети.

Одржавање култа у вези са првим плодовима познат је у великом броју земаља. О њему се и у Војводини зна и првим плодовима се раније поклањала велика пажња. Манифестације са првим брашном, односно хлебом који се назива првина или новина, различите су у појединим местима. Али све оне имају заједнички смисао, карактер и циљ. У Јасенову (Банат) од првог брашна домаћица би направила погачу коју би поделила суседима „за душу“. У Дупљаји (Банат) умешену погачу од првине домаћица пусти низ воду „да роди као вода“. Неки месе колачић те га баце у бунар, док други умесе више комада и поделе их суседима. У Тителу као и у другим местима Бачке од првине је домаћица умесила погачу или лепињу, а онда је залогаје дала деци и укућанима да их десном руком преко главе ставе у уста „да дотраје до идуће године“.

Хрвати (Шокци) у Бачком Моноштору од првог брашна умесе лепињу, а домаћин први залогај стави у уста преко главе.

Мађари у Ади сваке године последње недеље септембра месеца одржавају специјалну мису, на коју би домаћини, у корпама, доносили све врсте појединих плодова које су произвели, уз то и један хлеб умешен од првог брашна. После мисе све би поделили сиромашнима.

¹⁷ Марија Стојадиновић, у књизи *Банатске Хере*, Нови Сад 1958, стр. 313.

И код Румуна у Банату постоји обичај првине. Домаћица од првог брашна умеси колачић који баца у бунар.

Чесница је пециво које је везано за прослављање, по народном веровању највећег празника у години, Божића. У Банату за њу постоји и назив честница. Код Срба је она нераздвојни део божићњих обичаја, почев од припрема за мешење, па све док се не би појела. Доста дуго је то у Војводини била погача која се обавезно пекла у пепелу, што је преостао од божићњег бадњака. Ово се чинило извесно време и после увођења у употребу штедњака. Али, касније, њу пеку у пећници и тада је она често четвртаста, а и обичај око дељења укућанима се изменио. Док је она била округла, укућани су је ломили, али кад је постала четвртаста, њу домаћин сече на једнаке комаде и редом намењује.

Чесница је била раније, а то је и данас у многим местима, погача умешена од белог брашна, одозго намазана медом. Међутим, у градовима а и у многим кућама по селима, она је изменила и облик и садржину. Праве је од тегљеног теста, „растезаног на листове“. У неким кућама између листова стављају само мед, у другима је пуне самлевеним орасима и сувим грожђем. Но, овај начин није без основе, јер је познато да се ораси и суво грожђе сматрају симболом плодности, чему је чесница и намењена.

Чесница се меси ујутру на први дан Божића. Домаћица је замеси у време кад црквено звоно огласи „достојно“ (део свечане литургије). Тога дана, рано ујутро, домаћин иде по воду за чесницу. Он одлази на бунар са судом, у који је обично претходно ставио цванциг (аустроугарски новац), да би у њему донео воду. На руци му је обавезно рукавица у којој се налази мало жита. Њега поспе око бунара. Пошто је захватио воду, он одлази право кући, те суд предаје домаћици уз благослов „доносим здравље, срећу, радост, берићета у марви и пуну кућу“. Домаћица прими суд и стави га у крај. Пази да чесницу замеси „неначетом“ водом. Преосталу воду сипа у лонац за кување божићне супе. У Елемиру (Банат) домаћица замеси онолики број обги теста колико има укућана. У Срему чесницу пеку на ватри која је запаљена бадњаком, који се у ту сврху, на Бадње вече, уклони у крај огњишта да не изгори. То је колач од пшеничног брашна, воде и масти, округло и без икаквих шара. Обично се чесница пре ломљења маже медом.¹⁸ У чесницу се обавезно стави метални новац, обично стари сребрни новац. Чесницу ломе сви укућани и свако у своје комаду тражи новац. Онај ко га је нашао, предаје га домаћину, а он га откупљује. Преко године новац обично стоји за иконом. Неки сматрају да за новац из чеснице треба да се купи со, док други за њега купују улар за жаребе. У Јасенову допитник новца треба да га подигне у вис и каже: „да роди жито и кукуруз“. У опису Божића у Срему из 1842. године овако је описана чесница: „Имеђу других тестаних јела, највеће внима-

¹⁸ Шкарић, *нав. дело*, стр. 88.

ње привлачи чесница, коју на толико комада изломе колико ји око трпезе или у дому има, пак онда, сваки по један комад добије. Сваки жели видети јели њега срећа послужила, да у свом комаду нађе петак¹⁹. Други један податак потиче из Долова у Банату, из 1880. године је и гласи: „Чесница се меси о Божићу, од чиста пшенична брашна. У њу метну сребрни новац, па кад седну ручати, онда изломе чесницу и сваком даду по један комад. У чијем комаду буде новчић, за онога сматрају да ће бити најсретнији“²⁰. Новац из чеснице има и апотропејску моћ. За време првог светског рата многе жене су мужевима, синовима и браћи, који су одлазили у рат, ушивале у шињел новац из чеснице „да би дошао жив и здрав, исто као што је новац прошао кроз ватру и остао неопштећен, док се чесница пеќла“. Чесницу дели домаћин и то прво парче намењује кући, друго полагањенику, затим свима укућанима. После тога он додељује један комад уда тој кћери, којој ће брат или отац другог дана Божића однети у торби њен комад са још неким поклоном. Уколико је неко из куће умро у току протекле године, и њему намењују парче чеснице, које после, или уделе сиромашу „за душу“ или га после празника однесу на гробље. У Врачев Гају (Банат) сматрају да је добро да се једно парче чеснице остави негде у кући. Оно се назива „изеда“. У случају болести некога од укућана, или ако је дете „уречено“, изриба се у кашику мало чеснице, преко тога се стави мало божићњег меда, те се да болеснику да поједе.

Чесница има магичну моћ у гајењу стоке. У северном Банату, у неким кућама, обичај је да из чеснице изваде пет кругова, које после дају коњима. У Срему (Ашања) новац из чеснице треба да се завије у хартију и однесе у шталу, или пак да се стави у суд из којег се поји стока. То је, како кажу, „за њихово здравље“.

Понекад се на новац из чеснице може и врачати. У Потпорњу (Банат) врачари треба однети новац из чеснице, уз то тамјан који је претходно купљен у девет дућана, затим девет конаца дужине детета којему се врача. Све ово врачара ушије у једну кесицу која се детету обеси око врата. Ово ће га чувати и бранити од зла.

Празник, који је временски најближи Божићу, а који и по својој функцији означава зимску солстицију, али се слави са много мање ритуалних радњи, је Нова година. Према календару, тога дана је хришћански празник св. Василије. Од тога свакако и потиче назив пецива који се на овај дан припрема. То је *васиљница* или *власуљница*. По своме саставу, као и по облику, васиљница је слична чесници. Негде праве једну погачу, док неки праве већи број власуљница. Код неких је то лисната пита са ора-

¹⁹ И. С., *Божих*, Србски летопис за 1842. год., књ. 58, стр. 90.

²⁰ Коларски, Поповић, Бољарић, *Описаније места Долова, Јавор 1880*, стр. 24.

сима и сувим грожђем. Васиљница се обавезно на површини избоде са три трске које су везане црвеним концем или вуном. То су обично цеви од ткања. Ове цеви се после употребе обично ставе на греду и чувају за следећу годину. Шкарић нам описује да се у Срему васиљница меси од брашна и масти. Од овог теста се начини погача која се одозго намаже јајетом. Пре него што је стави у пећ, домаћица је избоде са три трске увезане заједно. Њима се на колачу направе и три рупе. Кад је колач готов, ножем опше-старе и изваде ова три комада, те их дају живини. Трске ставе на греду, да су у приправности за идућу годину.²¹

Погача спада међу најстарија пецива а настала је у процесу развитка после кашастих јела, која су код Словена била нарочито заступљена. Позната је чињеница да су обичаји око мртваца задржали највише старине, а да се о појединим радњама које се у тим моментима обављају не може дати никакво објашњење. Бесквасна погача првенствено је заступљена у култу мртвих и на тај начин задржала је своје архаично обележје. У прилог томе говори и начин дељења погаче на сахрани или подушју свима присутнима искључиво ломљењем, дакле, не користећи се ножем. Нож као предмет од метала тековина је каснијег времена. Чајкановић ову чињеницу тумачи тако што је нож, као предмет од гвожђа, избачен из култа мртвих, јер метал има магичну моћ, док, напротив, обред сам по себи иде за тим да душу умрлога угости, а не да је одагна. Иначе, Чајкановић сврстава погачу у „мртвачко јело по превасходству“, у задушне хлебове који се приносе душама умрлих²².

Погача је у посмртним обичајима заступљена у ужој Србији као и у другим нашим областима. Но, као таква позната је и ван граница наше земље. Преци и култ душа постоје у народним обичајима многих религија. У обичајима хришћанских задушница мешају се при том и многи обичаји и навике које воде порекло из старих религија. Хефлер, који се много бавио овим питањем, описује нам погачу као раван жртвени хлеб, који је по својој пореклу веома стар, а сматран је за задушни хлеб. У култу хришћанских задушница многи обичаји и навике пореклом су из старих религија. Учествовањем у храни која се припрема мртвима, посредује се и за благослов и срећу, плодност и здравље оних који их једу. Затим, каже Хефлер, не треба да нас чуди ако на задушнице наиђемо на симболе плодности у форми теста. Дељење погаче и другог задушног пецива Хефлер је објаснио на тај начин, што су сиромашни људи, којима се даје храна за душу, у ствари духови умрлих. На место паганских даћа, на којима су још у XVII веку делимично учествовали свештеници, ступили су даровни хлебови. Духови умрлих имају и даље свој део у кући,

²¹ Шкарић, *нав. дело*, стр. 91.

²² Чајкановић, *Неколико примедаба на српски Бадњидан и Божић*, Годишњица Ник. Чупића XXXIV, Београд 1921, стр. 264.

мада у промењеној форми, на жртвеном столу, који се поставља у ноћи. Јело са трпезе носило се од куће до куће, од рођака до рођака, као поклон који доноси срећу. На подушјима прво мртви добијају свој део а затим сиромаси. Уколико је гошћење приликом смртног случаја веће, утолико ће умрли бити више почаствован.²³ Слично мишљење о овом питању има и Бургсталер, који сматра да храна у јелу и пићу која се носи на гробље, дели присутнима и намењује умрлима представља духовну везу оних који је једу са умрлим који је тада присутан²⁴.

У западној и северној Европи у позну јесен постоје задушни обичаји везани за празник Сви Свети, који у себи носе елементе божићних и новогодишњих празника. Доскора је у Тирољу постојао обичај да се тога вечера на столу оставља јело, запаљена лампа, па и отворена врата, како би душе умрлих дошле на гозбу која је остављана на столу. Задушно пециво делили су сиромасима који су, као заменици мртвих, преузели жртве које су овима намењене.²⁵

У Француској се међу старо пециво још у IX веку убрајале погаче. Касније се месно један погачаст хлеб, који је био без квасца, а печен је у пепелу.²⁷

Поред улоге коју има у посмртним обичајима, погача је заступљена и у обичајима око првих плодова, како код наших тако и код страних народа.

У тесној вези са хлебом од првог брашна је и обичај поштовања последњег снопа, односно почетка првог сејања. У Војводини је постојао обичај да жетеоци „рисари“, пошто заврше жетву, оплегу венац или „божју браду“ па је потом однесу домаћину, који их сачекује на кућним вратима. Пошто му једна од девојака преда венац, он припреми част. Овакав обичај сачуван је до наших дана код бачких Буњеваца под називом „дожињанца“ или „дужијанца“. Зрна из помнutoг венца домаћин помеша пред полазак на сетву са осталим семеном.

У околини Лесковца домаћин стави „попову браду“ испод стрехе где стоји до сетве, кад је измрви са осталим семењем²⁸. Сличан обичај постоји и у околини Бољевца²⁹. У Лужници и Нишави уз ручак сејачу никад не недостаје погача. У Гњилану орач од ње даје и воловима.³⁰ Чајничани кад побу да ору носе погачу

²³ Max Höffler, *Allerseelengebäcke*, Wien 1907, стр. 3—6.

²⁴ Ernst Burgstaller, *Brauchtumsgebäcke und Weihnachtsspeisen*, Linz 1957, стр. 13.

²⁵ Сима Тројановић, *Главни српски жртвени обичаји*, СЕЗ, XVII, стр. 13.

²⁶ СЕЗ XIV, стр. 264.

²⁷ СЕЗ XVI, 259.

²⁸ Тројановић, нав. дело, стр. 17.

²⁹ СЕЗ XIV, стр. 264.

³⁰ СЕЗ XVI, стр. 259.

„подораницу“. У Поповом Пољу, у Херцеговини, кад се почне прва бразда, домаћин свакоме ко прође дели погачу „бразданицу“. У Перушићском котару, у Хрватској, кад се први пут бразди, носе орачу погачу „браздионицу“.³¹ У Босни, у Крнићу, кад домаћица испече од новог брашна хлеб, разда свакоме ко прође поред куће. Ако нико не прође, носи је у суседство уз речи „види како ми је леп хлеб“.³²

О првим плодовима и значају првог сејања налазимо податке у многим европским земљама.

Обичај прављења „божје браде“ постоји у Русији и Бугарској. У Чешкој месе хлеб „дожињак“³³. У Данској и Шведској од последњег снопа меси се божићни хлеб који преко Божића стоји на столу, а често се чува и до пролећне сетве. У Естонији се божићни колач меси од брашна прве пожњевене ражи. На Нову годину један део овога хлеба измрви се, помеша са сољу и даје се стоци³⁴. У Швајцарској од новог брашна начини се пециво и дели се сиромасима. У Француској постоје колачи помоћу којих се жели да се отклони зло. Старофранцуски обичај је да се од теста од којег се прави први хлеб одвоји један мали, који се после даје првом сиромасу који наиђе.³⁵ У Немачкој, Швапској, Шлезиви и Швајцарској постоји обичај да се код печења новог теста баци један комад колача у ватру за посредовање вегетативних жртава према духовима³⁶. У Јагерланду, у Немачкој, постоје задушни хлебови за сетву који означавају жртву плодности за будућу сетву. И тада се, као и за Нову годину, пријатељима шаљу задушни колачи. У Нидерланду постоји колач који стављају у преорано земљиште. Он треба да привуче сунчеве зраке.³⁷

Бербу плодова, а нарочито жита, прослављали су Словени у старини, а сачувана је и код свих словенских народа. Они су, према мишљењу Нидерлеа, остатак старих обичаја који су се обављали за време жетве.³⁸

О појави поштовања првих плодова расправља Биркет-Смит. Он наводи да је тај обичај веома познат у многим земљама, те постоји и веровање да првенци припадају вишим силама и стога номади жртвују тек рођену младунчад, а ратари најраније плодове³⁹. Фрезер износи тумачење да је жртва првине уствари једење бога. Оно је сакраментално, тј. представља тело бога.

³¹ Тројановић, нав. дело, стр. 13.

³² Тројановић, нав. дело, стр. 30.

³³ Тројановић, нав. дело, стр. 19.

³⁴ Фрезер, нав. дело, стр. 569—570.

³⁵ *Handbuch des deutschen Aberglaubens*, Kuchen.

³⁶ Höffler, нав. дело, стр. 13.

³⁷ Höffler, нав. дело, стр. 20.

³⁸ Lubor Niederle, *Slovenské starožitnosti*, Praha 1906, стр. 263.

³⁹ Kaj Birket-Smith, *Putovi kulture*, Zagreb 1960, стр. 361.

Из наведених излагања и мишљења појединих истраживача можемо извести закључак да је првина веома распрострањена као појава а спада у жртве за плодност.

Чесница је пециво које је заступљено у божићним обичајима већег дела српског становништва, а делимично и код других, са нешто измењеним обликом и именом. У њу се обавезно ставља новац, а у неким крајевима и друго знамење, као што је различито зрнење које се гаји у односној кући, као и ликови предмета, на пример, плуг или неки алат. Део чеснице намењује се и члановима који су изашли из куће, као и онима који су умрли у току године.

О улози чеснице имамо два различита мишљења. Једно је Чајкановићево, који чесницу сврстава у најјаснију жртву. То је обедна жртва од које први комад добија бог, а остали комади поделе се стварним и замишљеним учесницима у гозби.⁴⁰ Кулишић одбацује ово мишљење и сматра да се чесница може уврстити у групу хлебова од првог брашна који су у словенској старини имали одређену улогу у склопу анимистичко-мађијских обичаја. Његово је мишљење, да божићни обичаји првенствено имају за циљ да се њима постигне добра летина, те су, према томе, они у директној вези са процесом производње. Чесница симболички представља усеве и саме радње око припремања и њене расподеле. Они са изванредном доследношћу откривају народно веровање у мађијску снагу овог обредног хлеба, од којег зависи и род усева, размножавање стоке, напредак и благостање целе куће. У свим обичајима доминира веровање у плодотворну снагу чеснице и жеља да се преко овог обредног хлеба обезбеди општи напредак целе кућне заједнице⁴¹.

Василица је пециво које се припрема за Нову годину, тј. за празник који је хришћанска црква наменила св. Василију. О пореклу василице расправља Тих. Борђевић, који усваја мишљење енглеске научнице М. Хаслакм да она није ништа друго него грчка василопита.⁴² Кулишић, међутим, василицу повезује са улогом чеснице, те и њу сврстава у обредно пециво, које је имало улогу у производно мађијским обичајима⁴³.

Погача је, како смо раније видели, заступљена и у другим моментима живота. То је погача која се носи породиљи, затим у току свадбених свечаности, пре и после ње, као и приликом других момената и празника. Заступљена је како у нашим крајевима тако и ван граница наше земље.

Милићевић нам износи да се у Србији породиљи носи повојница, жени која лежи у бабинама. То је обична погача нама-

⁴⁰ Чајкановић, *О српском врховном богу*, стр. 134.

⁴¹ Кулишић, *нав. дело*, стр. 15.

⁴² Тихомир Борђевић, *Наш народни живот*, Београд 1931, IV св., стр. 82.

⁴³ Кулишић, *нав. дело*, стр. 15.

зана медом и посута кашиком соли.⁴⁴ Сличан обичај постоји и у околини Бољевца⁴⁵, затим и у Крагујевачкој Јасеници⁴⁶. У Лужници и Нишави жене носе породиљи кравај у коме је саставни део и погача. После пијења кафе жене разломе прво кумову погачу „да роди жито и да дете порасте“.⁴⁷

У Румунији, у Олтенији, приликом годишњице рођења детета месе колаче „суђенице“. Поред осталих поклона у оделу, кумови доносе и колач.⁴⁸

И поступаницу помиње Милићевић у Србији, као погачу која се меси детету кад почне поступати ногом, те је деца из комшилукa и из куће разломе на глави детета и трче.⁴⁹

Женидбене погаче распрострањене су по многим крајевима Србије. Сем тога, помињу се и у Словенији, као горењска женитивањска погача, која треба да донесе срећу и благостање будућој брачној заједници.⁵⁰

Плетена пецива. Приликом обављања неких обичаја плетено пециво или плетенице имају значајну улогу. По облику могу да буду округле, тада се називају колачи, или издужене, када се зову плетенице или витице. У народним обичајима плетеница често има сличну функцију као погача, понекад је она и замењује. Не може је заменити само у посмртним обичајима код Срба, тј. тамо где се меси искључиво посна погача. Међутим, код Мађара се плетеница налази и у овом случају.

Кад се девојка испроси, у Бачкој (Мол), свекрва одлази куму да га обавести да се припреми за венчање. Том приликом она му однесе плетени колач. У случају да је кум у немогућности да прихвати кумство, због старости или због лошег имовног стања, или пак ако он нема у кући млађих који ће наследити кумство, он тада прекида традицију кумства и како се то каже „опрости“ кумство. Тада пресече колач, те једну половину задржава себи, а другу врати куми. После тога породица себи тражи новог кума.

Општи обичај је у Срему и Банату да невести, у првој години брака, свако ко јој дође у посету, донесе по једну витицу. Она је издужена, а често је украшена једним цветом направљеним од истог теста.

У Банату за празник Младенаца, цела фамилија носи невести у првој години брака по једну плетеницу, уз друге мање поклоне.

⁴⁴ Милићевић Милан, *Живот Срба селака*, Београд 1894, стр. 201.

⁴⁵ СЕЗ XIV, стр. 116.

⁴⁶ СЕЗ XXII, стр. 102.

⁴⁷ СЕЗ XVI, стр. 259.

⁴⁸ Florescu, Petrescu, *Arta populara*. Bucuresti 1968, str. 625.

⁴⁹ Милићевић, *нав. дело*, стр. 201.

⁵⁰ Boris Orel, *Od kruga do „malga kruhka“*, Etnolog X—XI, Ljubljana 1937—1939.

Приликом позивања у сватове Маџари у Дебељачи носе у корпи већи број плетених колача овалног облика, са рупом у средини. У свакој кући коју позивају, оставе по један колач.

У југоисточном Банату, приликом позивања у сватове, код Срба, иду момци „легијаши“ са чутуром „легијом“, која је окићена цвећем и црвеном марамом и са торбом у којој се налази плетени колач у облику венца. Колач је повезан кудељом од које је млада, као први посао, имала да исплете свитњак своме мужу.

За славу се у Банату обавезно меси већи број плетених колача. За сваког госта, управо за сваку кућу која се позива на славу, намењен је по један колач. Домаћица која га прими обавезна је да одмах сваки колач начне. Исто тако, гости који долазе на славу доносе по један колач од своје куће. Уколико га домаћица не би начела одмах, значило би да она не жели да јој ти гости дођу и идуће године. Кад гости одлазе, домаћица опет дарива свакоме по један колач.

У јужном Срему приликом позивања на славу иду младе, или ако њих нема, домаћинов син или кћи, и у торби носе колаче или плетенице од којих у свакој кући остављају по једну говорећи: „послао нас отац да дођете на славу“. Ако имају робаке у другом селу, ишли би на воловским колима на славу. Тада би, да би било свечаније, на волове везивали клеветуше. И тада би свако доносио по један колач.

У многим српским селима обичај је да се куму за Божић, а негде и за Ускрс, носи плетени колач, који је увезан у белу салвету или у пешкир. Обичај је одржаван све до скоро, али га млађи у новије време изостављају, на велико негодовање старијих. И кад се кум позива да крсти, носи му се плетени колач.

Плетене колаче припремају Срби и за Божић и за Ускрс. Често су ти колачи умешени с млеком и јајима, што је у ове крајеве свакако дошло посредством Немаца, те се они и називају „милахброт“. Плетени колачи једу се за цело време празника. И Хрвати у Бачком Моноштору за Ускрс месе колаче од три струке уплетене. Ујутру га ставе у корпу заједно са шунком и јајима, те га носе у цркву да се освети. После тога, сваки члан породице од овога колача треба да узме залогај. Сличан обичај постоји и код Румуна у Банату (Банатско Ново Село). Румуни, такође, за Божић и Ускрс припремају плетене колаче, које називају „колак“, а једу их за време празника.

Божићни и славски колач је или цео од уплетеног теста, или је бар обавезно опасан плетеницом. Удатој кћери отац или брат другог дана Божића или Ускрса носе у торби парче чеснице и плетени колач. Код Румуна у Гребенцу (Банат) првог дана Божића дођу робаци или суседи „по колач“. Њима домаћица даје парче плетеног колача као и комад кобасице да понесу кући „за душу мртвима“. Иначе кад месе божићне колаче, домаћице намењују по један и сваком умрломе. Божићни или велики колач код Румуна је уплетен од две или три струке теста, а одозго је укра-

шен са пет ораха, или се на њему налазе још понека мања плетеница (сл. 1). Сличан је и ускршњи колач (сл. 2). Поред поменутих, они месе и већи број мањих или већих плетених колача, које носе или шаљу рођацима или суседима.

Поред великих плетених колача, који су украшени јајетом, у многим српским кућама припремају за сваког укућана, а нарочито за децу, по један мали колач. За мушку децу месе по једну издужену плетеницу украшену јајетом, са називом „батиница“ или „кијак“, а за женску округлу плетеницу „дунђицу“ или издужену „витицу“ или „кику“. Она је понекад украшена са по једним цветом.

Маћари у Ади месе божићни или велики колач „пагу kalacs“ оплетен и опасан са две струке. Ускршњи је сличан, са разликом што њега опашу једном уврнутом струком теста и украсе га једним јајетом.

Русини у Бурђеву за Ускрс месе плетени колач са једним црвеним јајетом одозго (сл. 3).

Срби у Вршцу и околини за Ускрс месе мале колачиће од спирално увијеног теста, украшене белим јајетом. Њих називају „јечменици“⁵¹ (сл. 4).

Полажеников колач или, како га у Срему називају, „радованов колач“ (јер тамо полаженика зову радован) оплетен је у круг у облику венца. Две струке уваљаног теста оплете домаћица и савије у круг (сл. 5). У Срему радован добија „кошуљу“, комад домаћег платна, које му домаћица веже преко рамена, а на њега навуче колач. Радован је у кући обично гост целог дана Божића, а увече цела породица прати га кући са боцом вина певајући божићне и друге песме. Тамо их домаћини дочекају с вечером и весеље се често продужи до дубоко у ноћ. Радован је гост у кући и следећег дана празника. Већином поједине куће имају свога сталног полаженика те се израније уговоре у које време ће он ујутру доћи. Најчешће су то дечаци или младићи из фамилије или неке од пријатељских кућа.

Плетенице се праве и од новог брашна. У Добрици, у Банату, мати пошто оплете колач од првог брашна, носи га уз још неку ситницу удатој кћери, а ако ње нема, онда неке од рођака или суседа.⁵²

Румуни у Јанков Мосту првог дана Божића кад свињар скупља стоку изнесу му из сваке куће по један оплетен колач.

И у самртним обичајима понекад је заступљена плетеница. Код Мабара у Ади постоји обичај да се увече око мртваца сакупе суседи и рођаци којима домаћица служи мале плетене колаче „bukta kalacs“ и ракију. Ови колачи месе се од белог брашна са квасцем. Уплетени су тако да се крајеви плетенице увију на горе, или се пак извучу као уши, на једну и другу страну. Пре но што

⁵¹ Податак Милана Милошева.

⁵² Податак Мирјане Малуцков.

послужи ове колаче, домаћица издвоји неколико комада на посебан тањир и стави их негде напоље у двориште. То је „за душу умрлога“. О овим колачима више нико не води рачуна, наиме, њих поједе пас или мачка, али о томе се више не говори. Служећи ове колаче, домаћица напомиње да су они „за душу умрлога“.

Плетенице се помињу и у другим нашим крајевима. Милићевић нам износи податке да се у ужој Србији на Бадњи дан за сваку душу у кући меси по једна плетеница.⁵³ Вук Караџић, такође, помиње да се за Божић праве плетенице, а полагањиков колач је оплетен.⁵⁴ У Грузији за Божић праве за сваког члана по једну плетеницу.⁵⁵ У Крагујевачкој Јасеници за Божић се месе кике за женску, а кијаци за мушку децу.

У Немачкој и Аустрији наилазимо више помена плетеница, највише као задушно пециво. У Немачкој и Фландрији плетеницу су давали свештенику као награду. За Ускрс депутати су манастирским радницима као награду за завршену жетву доносили плетенице. У Тиролу задушне плетенице остављају после вечере за душе које, према веровању, долазе и седају за сто те их једу. У реформатским крајевима Мађарске правили су плетенице за празник Сви Свети и делили их деци.⁵⁷

У Бугарској за Божић месе плетени кравај. То је хлеб на чијој површини је уплетено тесто. Њега су делили коледарима који су долазили да честитају празник. Један део су остављали за икону, те је преко године служио као лек.⁵⁸ Маринов, износићи податке о плетеници, наводи веровање да је она симбол плодности и да представља мужа и жену заграњене као симбол снаге, слоге и сложене чељади у кући.⁵⁹

Хефлер о пореклу плетенице мисли да она потиче из антике и да може да означава симбол плодности. Задушне плетенице он сврстава у млађе фигуралне хлебове, који су преузели обележје ранијег задушног пецива.⁶⁰

Плетенице, дакле, према изнесеним мишљењима, можемо уврстити у млађу групу пецива. Њена распрострањеност у нашим крајевима није имала нарочитог значаја, док се има утисак да је у западним земљама она унеколико имала значај наше погаче.

Фигурална пецива. У Војводини су фигурална пецива заступљена у великом броју, а по облику су веома разноврсна. Нај-

⁵³ Милићевић, *нав. дело*, стр. 163.

⁵⁴ Вук Караџић, *Расправе и грађа*, СЕЗ L, стр. 59.

⁵⁵ СЕЗ LVIII, стр. 223.

⁵⁶ СЕЗ XXII, стр. 63.

⁵⁷ Höffler, *Allerseelengebäcke*, str. 25—26.

⁵⁸ Маринов, *Народна вјера и религиозни народни обичаји*, Софија, 1914, стр. 287.

⁵⁹ Маринов, *нав. дело*, стр. 264.

⁶⁰ Höffler, *Allerseelengebäcke*, str. 16.

већи број се припрема за празновање Божића. Тај је празник до скоро сматран највећим празником у години. Припреме за њега почињу већ много раније. Уколико је он ближи, у кући су припреме све живље, а расположење све свечаније. Свако од укућана имао је да се постара за понешто, договарало се о многим стварима, како би празник дочекали потпуно спремни и да неки од обичаја не би изостао. За Божић се издвајало све оно што је најбоље и најлепше у домаћинству, јер се веровало да ће у том случају и у току године бити све добро и напредно. На сам Бадњи дан припремала се печеница, слама, ораси, јабуке, суве шљиве и др. Бадњак није био свугде уобичајен, што је разумљиво из недостатка шуме. Уобичајен је био углавном у фрушкогорским местима.

Један од важних послова који је домаћица имала да обави било је мешење божићног пецива. Првенствено, то је божићни или велики колач. Поред њега правила је већи број пецива различитих облика, који су за цело време празника служили уместо хлеба, јер се хлеб за време празника није месио. Ове остале хлебове у јужном Банату називају једним именом „закони“.

Божићни или велики колач меси домаћица од белог брашна са квасцем. Пошто је тесто „надошло“, она му даје одређени облик. Тесто заокружи или га оплете, али обавезно је да га опаше плетеницом. Горњу површину колача поделила је на четири дела уваљаним тракама или танким плетеницама. Неке домаћице украсиле су га само са четири ораха, док су друге од теста без квасца на површини правиле различите фигуре. То су биле птице, влат жита, буре и слично. На средини колача домаћица је обавезно стављала „ружу“ од теста, са забоденом гранчицом босилка, која је обавијена црвеном вуном или концем (сл. 6). Понека домаћица умела је и фигуре да направи и да их изведе правом уметничком вештином (сл. 7, 8, 9). Ево како је божићни колач описао један сакупљач народних обичаја 1859. године у месту Брестовцу: „Свака кућа о Божићу колач има, искићен са, од теста, сваке струке имањем, као плугом, воловима, овцама, кокошкама, чокоћем. Руфетлице су га китиле својим алатом“.⁶¹ Други један сакупљач из 1842. године овако описује божићни колач: „На трпези се намести у зачеље божићни колач, који је различитим фигурама напуњен. На средини стоји поскурица, а околу ње су бурад, овце, волови, птице а све то стоји на колачу, који се пшеницом поспе и орасима обаспе. Сам колач стоји на таџиру, на слами, код њега је са једне стране лончић с вином а са друге један са медом.“⁶²

Кад је божићни колач испечен, домаћица га стави у решето или у велику чинију у којој се налази слама, зрна жита, кукуруза, ораси, суве шљиве. Сам колач треба да стоји на три јабуке.

⁶¹ Поштић, *Описанне места Брестовца*, Јавор 1880, стр. 37.

⁶² И. С. Сербски летопис, 1842, стр. 85.

У неким кућама одржавао се обичај да домаћин дарива колач, односно да поред њега стави или дукат или извесну суму папирног новца. У селу Надаљу (Бачка) пред први светски рат, како ми је саопштио један очевидац, отац је имао кћер која је те године требала да се „задевојчи“. Он је поред божићњег колача ставио приличну своту новца, која је ту стајала цело време празника. Сума је намењена да се девојци, после празника, купи оде­ло које је сада требало да буде лепше и ску­пље него док су је сматрали девојчицом.

Божићни колач стоји на столу докле год га не пресеку. У неким кућама то чине одмах првог дана празника, после ручка, у неким другом дана, а неки га држе све до Нове године или Малог божића, како овај празник често називају. Колач се домаћин са сином или полагајеником или са неким другим од укућана. Често се водило рачуна о томе да то буде мушкарац. За време сечења колач прихватају пешкиром који је за ту сврху намењен. Колач се сече на четири дела, те га домаћин унакрст залива вином које сви срчу. Делове који су заливени вином исеку и дају живини. Остали део поједу укућани. Ружа која се налази на средини колача има значајну улогу. Онај у чијим је рукама остала после сечења, узима ружу, подигне је у вис и узвикне: „да сејемо мало, да нам роди много“. Ружу остављају негде у кући и чувају је до наредне сетве, када је измрве и помешају са осталом пшеницом за сејање. Неки сматрају да се мрвама од руже може излечити оболели члан породице или стока.

Шокци—Хрвати у Бачу месе божићни колач кружног обли­ка. По горњој површини је украшен житом, јечмом и кукурузом, као и тестом у облику бурета, кокошком са пилетом и др. Колач начињу првог дана Божића.⁶³ Шокци у Бачком Моноштору од хлебног теста месе колач који је опасан исецканим тестом. Таквим тестом је и колач горе подељен на четири поља. У њима се налазе од теста направљене козице, кравице и др. Једу га на први дан Божића за доручак. У Хртковцима, у Срему, Хрвати за Божић месе колач божићњак. На горњу површину домаћица ставља украсе од теста у виду животиња. Он стоји на столу до Нове године, кад га пресеку. Хрвати у Сремским Карловцима за Божић месе колач летњак, од хлебног теста, „висок као торба“. Украшен је ружицама, малим буренцетом, орасима, гроздићем од теста. Летњак стоји на столу и чува се до Нове године у орману, а онда се поново донесе на сто, те га после ручка домаћин пресече на четворо и полије вином. Једе се са осталим јелом.⁶⁴ У селу Опову, у Банату, Хрвати, такође, праве божићњак, који је на горњој површини окружен венцем од теста, док се у средини налазе фигуре као што су: сунце, месец, јарам и волови, буре. У средину је забодена грана, окићена шљивама и орасима увијеним у шарену хартију.

⁶³ Саопштење Миле Босић.

⁶⁴ Glasnik Zemaljskog muzeja 1961, str. 466.

Буњевци у Суботици и околини на Бадњи дан месе велики колач или божићњак. Он је украшен фигурама од теста: сунце, месец, јасле, јарам, камара, грана, класје, птице и домаће животиње, пастир и сл. Неки у божићњак усаде и божићно дрвце које је искићено различитим посластицама.⁶⁵ Једна Буњевка ми је описала начин на који праве божићњаке: замеси се тесто и подели на три јуфке које се растање и ставе једна преко друге. Доња је по величини највећа а горња најмања. На горњу површину стављају разне фигуре као: птице, ружице, буренце, затим чобана, пластове сена и слично. Потом домаћица узме једну грану коју обложи тестом, окити је шљивама и орасима, те је забоду у средину колача. Колач чувају све до Нове године. Тада га пресеку и поделе укућанима да га поједу. Неки пак колач ставе детету на главу, те га ту преломе. У колачу се налази новац, па се гледа у чијем ће се комаду наћи. Добитник га по своме нахођењу потроши. Ружу која се налази на средини колача поделе децом. Као и Срби, и Хрвати стављају колач у чинију у којој се налази различито зрнење као и три јабуке на којима лежи колач. Буњевци у Суботици, ове јабуке, пошто пресеку колач, баце у бунар, у коме стоје све до празника Три Краља, кад их изваде и дају стоци да их поједе са осталом храном.

Румуни у Банату за Божић месе божићни колач који називају „сгасиум“. Он је од оплетеног теста, около опасан плетеницом. На њему нема других украса, сем ораха и плетеница (сл. 10). Пошто је колач испечен, ставе га у чинију у којој се налази слама, затим више врста жита, пасуљ и ораси. Поред колача ставља се новац, те га на тај начин даривају. Румуни у средини колача немају ружу, већ преко године чувају један део колача. Сам колач чувају до Нове године, а тада га изломе и поделе укућанима и стоци.

Осим божићњег колача код Срба на Бадњи дан домаћица меси више различитих облика божићних фигуралних пецива. Они већ самим својим обликом симболично представљају одређену жељу за здравље и напредак укућана или напредак домаћинства. Ова пецива једу се на Бадње вече као и за цело време празника уместо хлеба. Месе их од хлебног теста, дакле, то су хлебове, али их у кући називају колачима. У јужном Банату ове хлебове још називају заједничким именом „закони“. То су: здравље, бадњача, сунце, месец, волови, крава и теле, крмача са прасцима, квочка са пилићима, затим гувно са пластовима, виноград, њива са крстинама, срп, буре, орачева шака, колач свињару, колач чобанину, крстак, плетеница, полагажеников колач. Дакле њихов опис према облицима, намени као и према значењу који сваки од њих има за време божићних празника.

Колач здравље меси се по посебним прописима. Домаћица направи од теста овалну погачу и тада позове домаћина. Он на

⁶⁵ Јован Ерделановић, *О пореклу Буњеваца*, Београд 1930, стр. 195.

десну руку навлачи рукавицу, у њу узима нож, те њиме на површини погаче направи онолико зареза колико има чланова породице у кући. (сл. 11). У исто време он га другом руком поссоли, а домаћица га тада прихвати пешкиром који је за ову сврху намењен, те га одмах ставља у пећ, пре свих других колача. У Обрежу (Срем) домаћин у рукавицу ставља зрна жита и кукуруза а поред здравља стави и запаљену свећу. Он на здрављу ножем направи само три зареза, док га другом руком соли. Један испитивач описао је 1842. године мешење здравља: „Осим колача меси се и здравље. Мада су сва друга мешива од белог брашна и масног теста, здравље који ништа друго није, него, на дугуласту форму имајући лебац, мора бити од простог лебног теста, и то се једе преко празника, уместо обичног леба.⁶⁶ Шкарић наводи да се здравље у Срему једе на Бадње вече. Домаћин га подели на онолико комада колико има душа у кући.⁶⁷ Међутим, у многим кућама у Бачкој, првог дана Божића домаћица од здравља прави „вареник“. Пошто исече здравље на ситне комадиће, стави их у кувано вино, које је заслађено медом са додатком цимета у кори, и мало бибера. Вареник се справља или у новом лонцу, или, како је то уобичајено у неким кућама, у специјалном земљаном лонцу који се за ову сврху чува на тавану и употребљава се само једном годишње. Пред сам ручак сви укућани по три пута кушају вареник стојећи око стола.

Бадњача је колач који је по облику сличан здрављу, са разликом што се она не соли. У неким местима (Добановци, Срем) месе је као оплетен колач, са ружом од теста или орахом на једном крају. Једу је укућани на Бадњи дан уз вечеру. Хрвати у Срему припремају „бадњак“ од хлебног теста, оплетен као точак, тако да се врхови састају. Одозго је украшен са неколико ружица од теста. Једе се са осталим јелом за време бадње вечере.⁶⁸

Међу фигуралним пецивом које се за Божић припрема, не изостају ни астрални облици: сунце и месец.

Сунце је округао, пљоснат колач на чију површину се стави мала пљосната погача, чија је ивица изрепкана у виду сунчевих зрака (сл. 12).

Месец има полумесечасту облик или облик веће кифле, или је пак сличан облику којим је представљено сунце са месечастим додатком на површини. Њега укућани једу на Божић изјутра, уз месо које је испечено на ражњу, а са којим је домаћин претходно полазио стоку (сл. 13).

Крстак се прави од уваљаног теста, од два комада који су прекрштени један преко другог, те чине крст (сл. 14). Крстак се једе или у току празника у кући, или га носе на гробље, а многи га уделе некоме „за душу“. Иначе, крстаке многе домаћице месе

⁶⁶ И. С. Србски летопис 1842, стр. 86.

⁶⁷ Шкарић, нав. дело, стр. 89.

⁶⁸ Стјепан Штролл-Сријемац, ГЕМ 1901, стр. 466.

и за Ускрс као и за задушнице. Код банатских Хера на задушнице у суботу уочи Беле недеље, месе онолики број крстака колико из куће има покојника.⁶⁹ У Добановцима, у Срему, на задушнице, пред Покладе, праве се крстаци, који се, осим на гробље, носе и кумовима. На ове се по средини стави знак са поскурњаком. Ако неко нема поскурњак, на њему направи 4—5 убода. Крстаци се месе и за славу. У Сефкерину, у Банату, „свечари, славећи своје крсно име, сасвим побожно у цркву долазе и носе свеће, кољиво и крстак или поскурицу, које свештеник освети“⁷⁰

Домаћинство куће такође је заступљено разним облицима који симболично представљају животиње које се у кући гаје, затим усеве, стока и њени чувари.

Волови је пециво обликовано од две ваљкасте јуфке стављене једна поред друге, везане танко уваљаном траком која представља јарам.

Крава са телетом слично је обликован колач као волови уз разлику што је једна јуфка мања и она означава теле (сл. 15).

Крмача са прасетом налик је на онај који се назива крава са телетом уз минималну разлику што су овде две танке везе на једном и другом крају.

Гумно с пластовима је пљосната погача, на чијој површини се налази неколико лоптица које представљају пластове.

Њива са пластовима је пљоснат колач са три пластична круга на средини уздуж оивичена са две ваљкасте релне (сл. 16).

Њива са крстинама је пљосната погача са неколико крстака на површини (сл. 17).

Виноград је обликован као пљосната погача кружног облика, са уздужно постављеним танким ваљкастим тракама, док су између њих стављене куглице које представљају чокотове винове лозе (сл. 18).

Срп има уобичајени облик српа са дршком, а украшен је једном или двама ружицама од теста (сл. 19).

Буре, које симболише обиље рода у винограду, а уједно и добро расположење, меси се углавном у кућама које располажу са виноградом. То је ваљкасти хлеб, опасан са две струке уваљаног теста, које представљају обруче, док куглица, постављена у средини између њих, означава чеп на бурету (сл. 20).

Једна група обредног фигуралног пецива, које се меси на Бадњи дан, намењена је одређеним личностима у кући:

Орачева шака се намењује орачу, домаћину, коме се у народу одаје велико поштовање. Од њега у многоне зависи успех и обиље рода. Кад домаћин одлази првог дана да почне да оре или да сеје, указују му се нарочите почасти. Тога дана он облачи чисто рубље, а око прста му везују црвену вуну. Уз одређене радње плуг се ставља на кола, а из дворишта га испраћају сви уку-

⁶⁹ Софија Димитријевић, у књизи *Бан. Хере*, стр. 301.

⁷⁰ Г. Шупич, *Грађа за историју места Сефкерина*, Јавор 1880, стр. 601.

ћани стојећи. У Срему се још памти обичај да су жене које би седеле на улици устајале кад би поред њих пролазио орач, било у одласку, било у повратку са њиве. Томе орачу, а то је обично домаћин, намењује се дакле колач *шака*, која персонифицира његов рад који треба кући да обезбеди добар род. Шака има облик руке или је то округласта погача са означеним прстима (сл. 21).

Колач чобанину има сличну улогу. Његова особа је овога пута симбол здравља и обиља стоке. Меси се или у облику плетенице, а ако је домаћица вична обликовању, на површину плосконе погаче поставља фигуру човека са штапом, као и неколико лоптица које представљају стадо. Чобанин на Бадње вече често долази кући, док неко од укућана иде да га смени. У Кикинди се овом приликом меси и *шупљи колач*, који домаћин ставља крави или волу на рог. Неки овај колач завију у мараму и држе га у штали неколико дана, а после га дају стоци да га поједе. Он је округлао са рупом у средини.

Колач свињару је по облику сличан ономе који је намењен чобанину. Другог дана Божића неко од укућана однесе парче чеснице и поменути колач свињару у поље.

Оволико велики број обредног пецива, која се месе на Бадњи дан, наилазимо углавном само код Срба. Православни Румуни, видели смо, имају божићни колач украшен плетеницама и орасима, док Шокци и Буњевци имају божићњак украшен фигурама које имају елементе сличне појединачним облицима које наилазимо и код Срба. Ту је још и дрвце, окићено воћем и слаткишима, забодено у колач. Мађари—католици не месе обредна пецива за Божић, него само ките божићно дрво. Слично је и код Словака. Русини немају сличних обичаја. Они за Бадње вече припремају ваљушке од куваног теста, посуте маком и шећером и називају их „бобаљки“.

Има и других празника у години којом приликом се месе фигурална пецива. Тако, у Банату, у околини Вршца, за празник св. Теодора, чији је култ у овом крају још увек доста добро сачуван, домаћице месе колаче које називају „*тодорчићи*“. Они су обично од пшеничног брашна. Пази се на то да се приликом њиховог мешања не употреби оклагија, већ се размешују само рукама. Од теста се праве облици потковица на које се у одређеном размаку стављају зрна кукуруза, која треба да означе клинце којима се потковица закива. Тодорчићи се, према народном веровању, месе као заштита од Тодорових коња, који људима могу да направе велике штете, да погазе усеве, а и укућанима да нанесу зло. Стога се раније водило рачуна да, за време Тодорове недеље, укућани треба да буду у кући пре мрака. У противном, круже приче, да су понеког погазили Тодорови коњи, неки су се смртно разболели и слично.

За празник Младенаца у многим кућама у Банату домаћице су донедавно месиле колачиће *лугице* у облику људских фигура. Пошто су комадиће теста растањиле на дасци и дале им дугу-

љастаи облик, ножем би их засецале, тако да добију главу, руке и ноге. Неке су домаћице ове луткице шарале са три пупољка неке воћке. У новије време луткице су замењене округлим колачићима, који се избоду са три пупољка, обично од вишње. И једну и другу врсту колачића домаћица је делила суседима „за душу мртвима“, или би их носила на гробље. Оне колачиће који преостану, обично поједу сами укућани. Број колачића који су се овом приликом месили није био фиксиран. У неким кућама за овај празник месила би се погача, коју је домаћица поделила на четвртасте комаде.

Код Румуна у Банату (Алибунар) за празник Мученици домаћице су месиле погачице, 44 на броју, а у једну од њих стављале би новац. Онај ко добије колачић са новцем, сматрао се срећним. За њега су неки куповали со да би се „стока множила“.

Русини у Бурђеву (Бачка) за Ускрс месе колачиће у облику *птице*. Уваљано тесто оплете се тако да се веже у чвор, па се један крај формира као глава а други као реп. На глави се од семена босиљка направе очи.

Као посебну врсту фигуралног пецива можемо издвојити оне које Мађари спремају за свадбено весеље, без којих се ни данас не може замислити сеоска свадба. Називају их *lakadalmas kalacs*. Имају облик који подсећа на точак, а величина им је 20—30 цм у пречнику. Састоје се обично из два или три концентрична круга спојена на неколико места цик-цак траком од теста. На њиховим саставцима често се налазе ружице или птице. Ове колаче стављају на грлић боце у којој носе вино. Тесто је кисело с квасцем, а у њега се стави и мало бибера, јер, како кажу, подстиче апетит за пијење. Један од колача намењен је свештенику. Он је украшен ружицама. Носи му га кум кад улази у сакристију да најави венчање. Младенцима су намењена два колача украшена голубовима. Њих ставе на сто поред њихових тањира. Један велики колач стављају куму на боцу са вином коју носи све док се иде на венчање од куће до цркве. Од њега присутни путем ломе комадиће и једу их. Девојкама су намењени колачићи са оплетеним кругом, а називају их „плетени венац“ (сл. 22).

По облику сличне овим колачима месе Словаци у Пивницама и у Селенчи (Бачка) за Ускрс. Они имају четири укрштене струке и окружени су венцем који није уврнут.⁷¹

Код Мађара у Војловици одржава се обичај да по завршеном свадбеном ручку цела свадбена поворка, на челу са девером, крене кући младожењиног крштеног кума по нарочито украшен колач, припремљен унапред за ову прилику. Он је направљен од киселог теста, ишаран је, док је у средини стављена борова гранчица искићена јабукама, орасима као и разнобојним тракама.

⁷¹ Саопштење Миле Босић.

Млада, прихвативши колач, искида га и подели гостима, док воће подели деци.⁷²

Код Словака се задржао обичај да на свадби после поноћи невестина родбина долази и доноси јој колач *радостњик*. Он је раније био великих димензија и исплетен од киселог теста. Четвртастог је облика, а горња површина му је украшена стабљикама од сирка, за које су привезане траке и мараме, а њих после свадбе дају свирачима. Ту се налазе и целе стабљике од мака око којих су исплетене црвене траке, а на њима су привезани ситни колачи. Овај колач је толико велик да „звуч“ који га носи на глави мора да иде средином улице. Пред „одавке“, како се називају жене које га доносе из невестине куће, излазе младенци са упаленом свећом. Колач предају „старејшом“ са младожењине стране. Он га уноси у кућу, а потом га млада разломи и дели свима присутнима. У новије време колач радостњик је, у ствари, торта великих димензија, умешена је често и са 20 јаја.

Аналогије за фигурално пециво које је по својим облицима богато заступљено у Војводини, нарочито у циклусу новогодишњих обичаја, налазимо у већем или мањем броју и у неким другим областима наше земље, као и неким другим ближним или даљим земљама.

Божихни колач, који поред чеснице има највећи значај у обављању обичаја око Божића, налазимо у Србији, Хрватској, Босни, Црној Гори. Милићевић га помиње у Србији,⁷³ а затим и Вук Караџић⁷⁴. Помиње се у Лужници и Нишави⁷⁵, у Грузи⁷⁶ и у Ресави⁷⁷. У околини Бољевца називају га *рождејство*⁷⁸. Месе га и Срби Кордунаши⁷⁹. У Хрватском загорју називају га *коледек*, у Жумберку *божићњак* или *божићњица*⁸⁰. Шневајс нам описује да се уз чесницу у неким крајевима налази још на један колач који на столу стоји за цело време празника, све до Нове године, и назива се у Црногорском приморју *крст*, у Бару *крстач*, у Карловцу *божић*, у Боки *божићњак*, у Маглају *колач*, у Славонији *летница*, у Скопској Црној Гори *бадњак*, у Јајцу *божићњак*, док у многим крајевима нема посебно име.⁸¹ У Словенији, у Белокрањској, божићни колач називају *божичник*, на којем се налазе разни ликови и фигуре.⁸²

⁷² Стеван Дегрел, *Народни обичаји Чанго Маћара у Војловици*, Рад војвођанских музеја 2, Нови Сад 1953, стр. 200.

⁷³ Милићевић, нав. дело, стр. 162.

⁷⁴ Вук Караџић, *Расправе и граба*,

⁷⁵ СЕЗ XVI, стр. 145.

⁷⁶ СЕЗ LVIII, стр. 223.

⁷⁷ ГЕМ, 28—29, стр. 215.

⁷⁸ СЕЗ XIV, стр. 80.

⁷⁹ ГЕМ, VI, стр. 118.

⁸⁰ М. Gavazzi, *Godina dana hrvatskih narodnih običaja*, II, Zagreb 1939, стр. 38.

⁸² Boris Orel, *Od kruha do „malega kruhka“*, Etnolog X—XI, Ljubljana 1937—1939, стр. 210.

Божићни колач је заступљен у божићним обичајима и у Бугарској. Описује га Вакарелски као колач са четири поља, од којих свако представља посебан сектор, јер сеоски живот представља јаку везу између сточарства и земљорадње⁸³. Маринов наводи да се божићни колач у Бугарској назива *божићњак*, а на њему је представљено цело домаћинство: стожер, стока, обор са овцама, обор са говедима, кола са орачем, хамбар. Од тога се даје сваком део који му је намењен.⁸⁴

Божићни колач постоји и у Белорусији⁸⁵, и у Румунији, где га називају „сгасиш“⁸⁶. У Аустрији постоји колач „штори“, који на столу стоји за цело време Божића. Свакоме ко дође у кућу даје се по један комад овога хлеба⁸⁷. У Шведској су онима који су ишли у рат давали да једу од божићњег хлеба⁸⁸.

Посебне облике фигуралног пецива, у оквиру новогодишњег циклуса обичаја, налазимо у већем или мањем броју у неким нашим крајевима, а има их и у неким европским земљама.

У јужној Србији је фигурално пециво заступљено више у источном делу него у западном. У Лужници и Нишави месе: овчарник, воловарник, затим поље, бачву, срп и сл.⁸⁹ У Крагујевачкој Јасеници месе: ораницу, бразданицу, полагажеников колач, волове, затим коке за женску децу и кијаке за мушку⁹⁰. У Грузији месе: ратарницу, колач за вола дешњака, колач за бадњака. За сваку женску главу по једну плетеницу⁹¹. У Ресави праве хлебове за живину⁹². У околини Бољевца месе: кућу, бачву, волове, овчарицу, козарицу, свињарицу, срп, крстине, виноград, трмку и неке домаће животиње⁹³. У Хомољу месе: јарам, волови, овце, живина, трмка, срп, коса, секира и сви алати којима се служе.⁹⁴ Милићевић наводи да се у Србији на Бадњи дан меси много неких колача: два вола, орање, кошница, ситна стока, кокоши⁹⁵. Вук Караџић пише да се од хлебног теста, поред божићњег колача, меси: здравље, гуска, полагажеников колач, плетенице⁹⁶.

О распрострањености пластике код обредног пецива пише Мошински. Он каже да је овај начин украшавања нарочито рас-

⁸³ X. Вакарелски, *Пластиката по обредните хлебове у Болгарите*, Софија, 1960, стр. 130.

⁸⁴ Маринов, нав. дело, стр. 295.

⁸⁵ Piotr Saraman, *Obrzed koledowania u Slowian i u Rumunow*, Krakow 1933, str. 477.

⁸⁶ Saraman, nav. delo, str. 489.

⁸⁷ Burgstaller, nav. delo, str. 28.

⁸⁸ Höffler, *Weihnachtsgebäcke*, str. 23.

⁸⁹ СЕЗ XVI, стр. 145.

⁹⁰ СЕЗ XXII, стр. 63.

⁹¹ СЕЗ LVIII, стр. 63.

⁹² ГЕМ, 28—29.

⁹³ СЕЗ XXXII, стр. 225.

⁹⁴ СЕЗ XIX, стр. 70.

⁹⁵ Милићевић, нав. дело, стр. 162.

⁹⁶ Вук Караџић, СЕЗ L, стр. 59.

прострањен код јужних Словена, а посебно код Бугара. Мање их је у Украјини, а још мање у осталим словенским земљама. О бројности фигуралног пецива у Бугарској налазимо податке у књигама Маринова⁹⁷ и Вакарелског.⁹⁸

Фигурално обредно пециво помиње се и у Пољској као: шака, срп, јарам, брана, коса као и животињске фигуре⁹⁹. У Чехословачкој се помињу ритуални колачи: мазанец, баба, паска, коровај, јидаш, ровашек. Има га у облику животиња и птица. Нарочито је богато украшен свадбени колач, на којему се налази мноштво разних фигура. Опште је позната заштитна моћ мрва од колача „бапке“. Иначе, веома распрострањена су пецива под називом „јидаши“, за које аутор напомиње да Караман није знао у време кад је описивао бугарска пецива. Јидаши су се правили у разним приликама, нпр. за рођење детета, за свадбу, за Божић, Ускрс и друге празнике. Облици су били људске и животињске фигуре као и спирале, осмице и сл. Свадбени колачи су били врло великих димензија, а били су накићени разним пластичним фигурама. Аналогије за свадбени колач који се јавља код војвођанских Словака налазимо у Моравској под називом радостњик. Њега би невеста разломилa и прве комаде дала својим другарицама „да би се што пре удале“.¹⁰⁰

У Румунији постоји нарочито украшено пециво које је намењено култу или ритуалним радњама. То је у Олтенији богато украшен колач за Божић, а затим паска у Молдавији за Ускрс. Колач за суђенице, колач за свадбу, мали колачић за децу у разним крајевима Румуније¹⁰¹.

Празник св. Теодора у Банату је посвећен коњима, а симболички је изражен пецивом у облику потковице са називом тодорчићи. Култ св. Теодора, према проучавањима М. С. Филиповића, постоји и у још неким нашим крајевима. Код Срба у околини Бољевца овај дан назива се коњски великден, те они који имају коње месе шупаљ колач за здравље коња¹⁰². У околини БевЂелије уочи „Тодорице“ жене носе у цркву један хлеб, три хлеччића и три „литургије“. У Поморављу на Теодорову суботу вари се пшеница и спрема колач за стоку, од којег се залаже сва стока. И у околини Врања се меси колач за волове¹⁰³. Овај празник нарочито је цењен у Бугарској. Свака кућа на Теодорову суботу меси тога дана обредно пециво за коњско здравље, а називају га „коњче“. У околини Никопоља на колачу је представљен коњ са јачацем¹⁰⁴. Маринов износи да се на тај дан у неким местима

⁹⁷ Маринов, нав. дело,

⁹⁸ Вакарелски, нав. дело,

⁹⁹ Przewodnik Wystawa etnograficzna, Lodz 1968, Tabla 8.

¹⁰⁰ Antonín Václavík, *Vyroční običaje a lidové umění*, Praha 1959, str. 223—230 i 491. Table: LXXX do LXXXIX.

¹⁰¹ Bobescu, Petrescu, нав. дело, str. 619—620.

¹⁰² Извешта на Народни Етнографски музеј, Софија 1936, стр. 144.

¹⁰³ Миленко Филиповић, *Трачки коњаник*, Нови Сад 1950, стр. 28—29.

¹⁰⁴ Филиповић, нав. дело, стр. 21—23.

меси „копито“ и „коњче“, који се дају за здравље коња. Њега остављају под иконом да се суши, те у току године служи као лек ако се коњ разболи.¹⁰⁵

Мађарски свадбени колачи, слични онима које смо описали у Војводини, налазе аналогије у јужној Мађарској. Називају их чутурски колачи. Кружног су облика а често су украшени ружицама или птицама од теста. Праве их од 20—200 комада. Први колач је најлепше украшен птицама и цветовима, а шаљу га у девојачку, односно младожењину кућу. По један колач шаљу суседима и рођацима. Уколико на дан свадбе дође неки случајни пролазник и он добија један овакав колач. Иначе, у кући у којој се одржава свадба за време целог дана једу се ови колачи. Људи који носе девојачку спрему бацају овакве колаче са кола пролазницима. У неким крајевима Мађарске слични колачи правили су се и од првог брашна.¹⁰⁶

*

Питање порекла обредног пецива, а нарочито оног фигуралног, веома је компликовано и њиме се бавило више истраживача. Њихова мишљења се у неким чињеницама разилазе. Циљ овога рада није да се бави детаљнијим анализама, јер је и територија на којој су вршена испитивања искупише мала. Изнећемо нека гледишта како би слика била потпунија и можда помогла, заједно са изнесеном грађом, за даље проучавање овог питања.

Совјетски научник Чичеров, посматрајући божићне обичаје, закључио је да су они настали као резултат немоћи човека земљорадника да оствари своје снове и да га је она навела да је повезује са различитим утицајима који имају мађијски карактер.¹⁰⁷

Постоји мишљење да је пециво које се јавља код свих европских народа повезано са годишњим породичним светковинама. И поред тога што се за њих нису могле утврдити тачне хронологије, унутрашњи и спољашњи знаци показују да они своје корене имају у предхришћанско доба и да потичу из оријенталне културе¹⁰⁸. У обредним хлебовима има и крвавих жртава, које су у току времена заменили фигурални хлебови¹⁰⁹.

Чајкановић сматра да су славски и божићни колач, а понегде и чесница најјаснија крвава жртва¹¹⁰. Слично мишљење има и Тројановић, који ове обичаје уврштаје у жртвене¹¹¹.

¹⁰⁵ Маринов, нав. дело, стр. 38.

¹⁰⁶ Nagy Gyula, *Lakodalmas kalacs*, Sütése Oroshazan es köznyéken III, Budapest 1958, str. 77—79.

¹⁰⁷ Чичеров, *Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX веков*, Москва 1957, стр. 234.

¹⁰⁸ Reallexikon der Vorgeschichte IV, Berlin 1926, str. 184.

¹⁰⁹ Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens III, Gebildbrot.

¹¹⁰ Чајкановић, *О старом врховном богу*, Београд 1941, стр. 132—133.

¹¹¹ С. Тројановић, СЕЗ, XVII, стр. 25.

Караман се бавио анализом бугарских обредних хлебова и дошао је до закључка да они имају мађијски карактер¹¹². Много пажње овим питањима посветио је Макс Хефлер. Он сматра да је хлеб који је печен за главну свечаност у току целе године имао од вајкада велики значај. Народ му је приписивао цео низ чудесних снага, а црквеним благословом он добија лековито, скоро чаробно дејство. Нова година је, каже Хефлер, за цео народ била дубоко укорењеног значаја, а доба њеног култа било је драгоценост и за њихово лечење. Хлеб није одагнао само болести, већ је био талисман или храна за стоку, одбрана од незгода и чежња за завичајем. Он такође сматра да су обредни хлебови везани за култ мртвих и да тога дана душе предака долазе на гозбу.¹¹³

Бургсталер је мишљења да божићни обичаји, или бар њихов највећи део, потичу од старих међугодишњих обичаја. Они су тесно везани за поштовање оних предака чије душе, према веровању, у то време бораве на земљи као и они богови који у то време посећују људске станове. Пригодни обичаји везују се и за жетвене радове, а циљ им је да осигурају плодност у новој години¹¹⁴.

Биркет Смит сматра да божићни обичаји потичу са свих страна. Али њихов облик јасно показује да вуку корене делимично и из церемонијала за плодност¹¹⁵.

Орел је мишљења да се у божићњем хлебу укрштају два стародревна култа облика: култ посвећен мртвима и култ који се односи на зимску солстивију, кад се приближава подмлађивање природе¹¹⁶.

Чехословачки истраживач Вацлавик повезује женидбене обичаје са култом мртвих и сматра да је основни карактер женидбеног колача жртва и у којој се налази жеља да се мртви придобију да би били милостиви према младенцима. Он уједно сматра да је хришћанска црква имала несугласице са паганским обичајима у приношењу жртава¹¹⁷.

Кулишић је мишљења да је од битног значаја да аграрно мађијски словенски новогодишњи обичаји симболички одражавају сам процес производње. Улога земљорадничких оруђа у обичајима мађијске радње, које често симболички представљају извођење пољских радова, доследан циљ обичаја да се у првом реду постигне добра летина, показују да су ови обичаји настали у директној вези са процесом производње. Он даље сматра да божићни хлеб има битне карактеристике обредног хлеба из производно мађијског обичаја и појављује се као главни, опште тип божићњег хлеба код јужних Словена.

¹¹² Caraman, nav. delo, str. 478.

¹¹³ Höffler, Weihnachtsgebäcke, str. 23.

¹¹⁴ Burgstaller, nav. delo, str. 26.

¹¹⁵ Birket-Smith, nav. delo.

¹¹⁶ Орел, нав. дело, стр. 208.

¹¹⁷ Václavik, nav. delo, str. 475.

Неоспорно је да обредна пецива уопште, а посебно она намењена новогодишњем циклусу, воде порекло из далеке старине. Они садрже многе елементе производно мађијских обичаја, јер, нарочито они обликовани, јасно показују циљ и жељу за обезбеђење плодности. Зимска солстиција и настајање нове производне године подстиче на радње које изражавају жељу за плодност и напредак. Али, исто тако, у њима има елемената жртве које се приносе умрлим прецима који долазе на гозбу у мрачним и пуним мистике, новогодишњим ноћима. Од њих се очекује да посредују код замишљених виших сила, које су непознате и недокучиве, којих се човек, с једне стране, плаши, с друге, од њих очекује помоћ и посредство за плодност и срећу. Обичаји Бадње вечери, у којој су сва јела посна, кад се вечера на поду, па се чак и спава на њему, кад се јело оставља преко целе ноћи на трпези поред упаљене лампе, наводи нас на закључак да у овим обичајима има пуно анимистичких елемената који су тесно повезани са мађијским.

Божићни колач, начин његовог сечења и велико поштовање, чак и мрва које се од њега круне, наводи нас да претпоставимо да он у себи садржи елементе велике важности. Он унеколико представља целу кућну заједницу пред замишљеним вишим силама. Начин на који се сече, залива вином, наводи нас да закључимо његов жртвени карактер. Међутим, пластични облици животиња и растиња, као и предмета који су обликовани на њему, потврђује и жељу за обезбеђење плодности и напретка. Ружи, која се чува до следеће сетве, придаје се улога да својом мађијском снагом помаже плодност.

Посебни облици фигуралног пецива имају за циљ да траже и обезбеде здравље и напредак сваком оном ко је у вези са напретком читаве одређене уже заједнице.

Док је колач представник целе куће као заједнице, чесница треба да обезбеди срећу и благостање сваком поједином члану преко комада који му се додељује. Свој удео добијају и чланови који моментално или трајно нису више у кући, па чак и умрли њени чланови. Новац из чеснице има моћ како материјалног добра, тако и апотропејску моћ.

Неоспорно је да се у свим поменутим обичајима види и изражава жеља за плодност, напредак и остварења многих жеља, али у психи примитивног човека постоји стални страх од непознатих сила које он преноси и на умрле претке, а који му могу бити наклоњени, а у неким приликама и зли и осветољубиви. Зато им треба нешто подарити и обавезати их на добротинство.

Vera Milutinović

Zusammenfassung

BRAUCHTUMSGEBÄCKE IN DER WOIWODINA

Die vorliegend veröffentlichten Aufzeichnungen über das Brauchtumsgebäck beziehen sich auf die Woiwodina, ein Gebiet, in dem mehrere verschiedenzeitlich eingewanderte Nationalitäten leben. Die grösste Zahl des Brauchtumsgebäcks ist bei den Serben, sodann bei den Kroaten und etwas weniger zahlreich bei den Rumänen, Slowaken und Ruthenen zu verzeichnen.

Die Sammlungen der Ethnologischen Abteilung des Woiwodinaer Museums umfassen eine bedeutende Kollektion verschiedener Formen des erwähnten Gebäcks.

Die Verfasserin hat die Brauchtumsgebäcke den Formen nach in drei Gruppen eingeordnet: 1) Fladen, 2) Flechtgebäcke und 3) Gebäckbrote.

Die Fladen, „pogače“, gehören zu den ältesten Gebäcken. Dies bezieht sich besonders auf die kargen Fastenfladen, deher jene, die ohne Hefe hergestellt sind. Diese sind besonders im Totenbrauch der Serben vertreten. Zu diesem Zweck wird eine unpaare Zahl von Fladen vorbereitet. Einer von diesen wird beim Begräbnis gebrochen und an die Anwesenden verteilt, während die übrigen während des Totenmahls, der „daća“, verzehrt werden. In der Regel werden diese Fladen nie geschnitten, sondern mit der Hand gebrochen. Die „fetten“ Fladen werden mit Hefe und unter Zugabe von Fett, Zucker und Rosinen zubereitet und sind auch bei anderen Bräuchen, wie bei der Geburt und den ersten Schritten des Kindes, bei der die sogenannte „postupanica“ zubereitet wird, vertreten. Der Braut wird stets nach der Hochzeit aus ihrem Haus ein Fladen überbracht, den ihr die „pogačari“ oder „poodani“ überbringen. Fladen werden auch für einige der mit dem Fastenbrauch zusammenhängenden kirchlichen Feiertage — daher für Tage, während der gefastet wird — zubereitet. Von groffer Bedeutung ist die sog. „česnica“ die am ersten Weihnachtstag unter besonderen Bräuchen zubereitet wird. In diesen Kuchen wird ein Geldstück hineingetan. Jedes Mitglied des Haushalts erhält sein Stück, ja sogar die verheiratete Tochter, der ihr Teil geschickt wird. Ein Stück wird auch dem verstorbenen Familienmitglied im ersten Jahre nach seinem Tode zudedacht. Vom ersten Mehl wird ein oder mehrere Fladen zubereitet, die entweder ins Wasser geworfen oder in der Nachbarschaft und an die Armen verteilt werden. Es besteht auch ein Brauch, bei dem die Hausleute ein Stück vom ersten Brot in den Mund nehmen, indem sie die rechte Hand über den Kopf heben und es von der linken Seite in den Mund schieben unter den Worten: „Es dauere bis zum nächsten Jahr“ (d. h. das Brot).

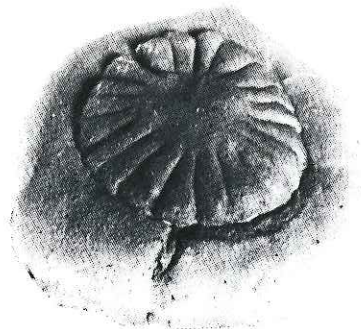
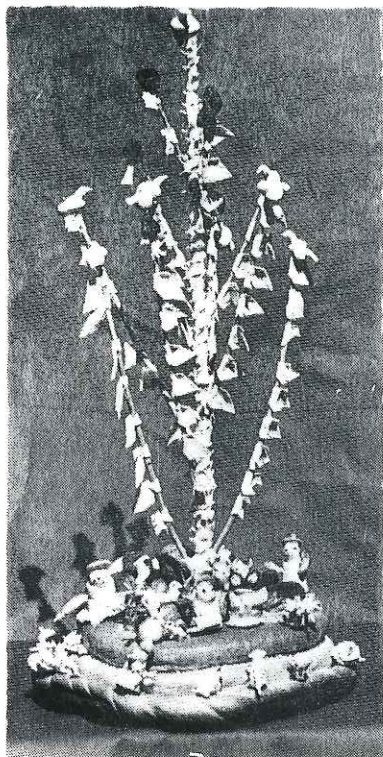
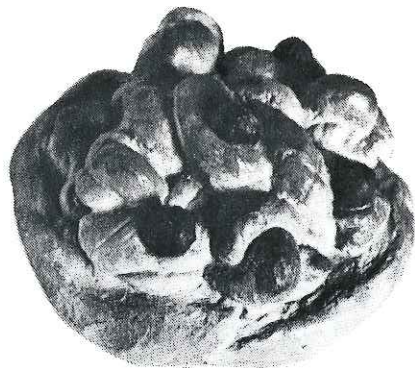
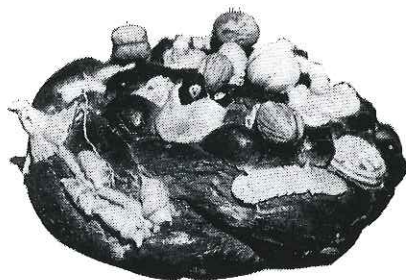
Flechtgebäcke sind in etwas geringerer Zahl vertreten. Der Weihnachts-, Hauspatron- und Osterkuchen werden aus geflochtenem Teig hergestellt oder zumindest mit Flechtwerk umsäumt. Dem Gevatter wird zu Weihnachten und Ostern ein geflochtener Kuchen geschickt. Zu Ostern wird den männlichen Kindern geflochtener Kuchen unter der Benennung „batinica“ (Prügelstöcklein) und den weiblichen „kika“ (Zopf) oder „pundica“ (Haarknoten) gebacken.

Die zahlreichste Gruppe der Brauchtumsgebäcke sind die Gebädbrote, die in kleinerer oder grösserer Anzahl bei allen Nationalitäten vorzufinden sind. Die Meistzahl ist im Zyklus der Neujahrsfeiertage bei den Serben vorzufinden.

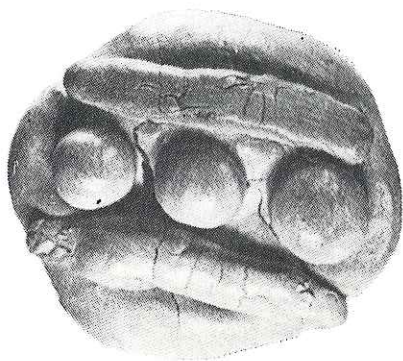
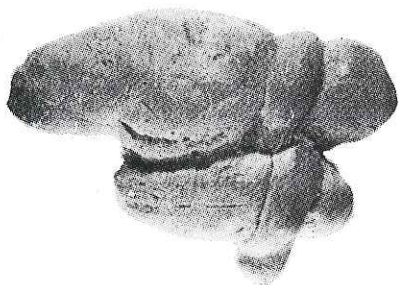
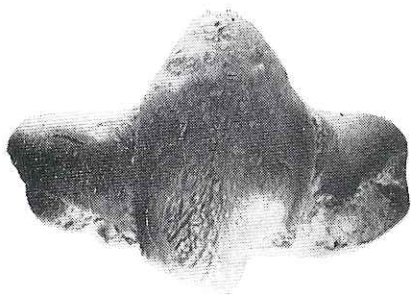
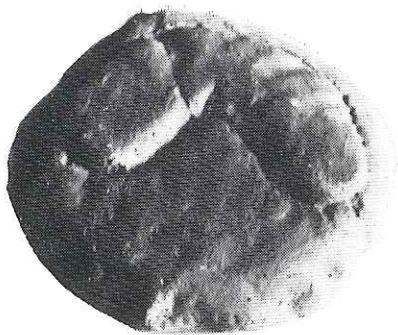
Der Weihnachtskuchen oder Grosse Kuchen ist reichlich mit verschiedenen symbolischen Figuren, die hauptsächlich die Erzeugnisse des bezüglichen Haushalts darstellen, verziert. Dies wären Ähren, Tier- und Vogelfiguren, ein Fass u. a. Bei Handwerkern ist das Kennzeichen des bezüglichen Gewerbes anwesend. In die Kuchenmitte wird eine „Rose“ aus Teig mit einem Basilikumzweig eingesetzt. Der Kuchen wird nach kirchlichem Brauch aufgeschnitten und mit Wein übergossen. Es wird Rechnung geführt, dass die Rose im Hause aufbewahrt bleibt und für die Heilung der Hausleute und des Viehs verwendet wird. Während der Herbstsaat wird sie zerbröckelt und mit dem Samen vermischt. Die Kroaten-Söcken und Bunjevci nennen diesen Kuchen „božićnjak“, verzieren ihn reichlich und geben in ihm ein Geldstück.

Neben dem Weihnachtskuchen bereiten die Serben für die Weihnachtsfeiertage eine grössere Anzahl verschiedenförmiger Kuchen vor, die sie während der Feiertage anstelle des Brotes essen. Von besonderer Bedeutung ist „zdravlje“ („Gesundheit“) auf dessen Flächen der Hausherr vor dem Backen so viele Messereinschnitte anbringt, als Hausmitglieder anwesend sind. Er tut dies mit einem Handschuh an der Hand, in der er einige Fruchtkörner hält. Ausserdem werden noch die Gebäcke „badnjača“, „sunce“ (Sonne), „mesec“ (Mond) und „krstak“ (Kreuz) zubereitet. Von den Haustieren sind Ochsen, Kuh mit Kalb und Sau mit Ferkeln vertreten. Gebacken wird auch der Kuchen „gumno sa plastovima“ (Tenne mit Schobern), „njiva sa krstinama“ (Acker mit Garbenkreuzen), „vinograd“ (Weingarten), sodann „srp“ (Sichel) und „bure“ (Fass). Besonderen Personen sind die Formen zugeordnet, die ihrer Beschäftigung entsprechen: die Hand des Ackersmannes, der Kuchen für den Schaf- und Schweinehirten.

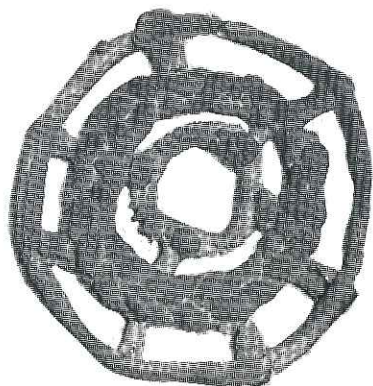
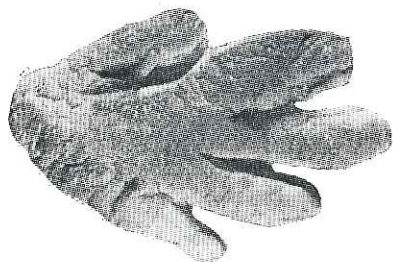
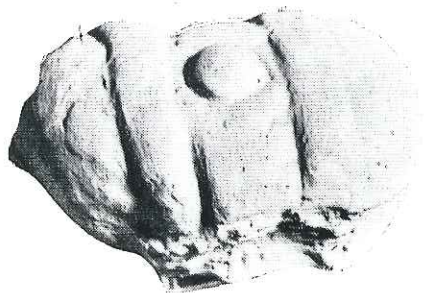
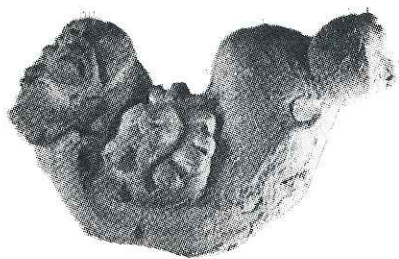
Gebädbrote sind auch bei anderen Gelegenheiten vorzufinden. Im Banat ist der Kult des hl. Theodor ziemlich verbreitet, daher werden auf seinen Namenstag „todorčići“, hufeisenförmige Kuchen, gebacken. Zu den Feiertagen der „Mladenci“ (Jungvermählten) werden im Banat in einigen Haushalten „lutkice“ (Puppen), menschenförmige Figuren, gebacken. In neuerer Zeit wird anstelle der „lutkice“ eine grössere Zahl von Fladen zubereitet, die für „verstor-



- Сл. 7. Божићни колач. Платичево — Срем, Срби.
Сл. 8. Божићни колач, Буњевци.
Сл. 9. Божићни колач, Буњевци.
Сл. 10. Божићни колач. Јанков Мост — Банат, Румуни.
Сл. 11. „Здравље“, Вршац — Банат, Срби.
Сл. 12. „Сунце“, Кусић — Банат, Срби.



- Сл. 13. „Месец“. Кусић — Банат, Срби.
Сл. 14. „Крстак“. Кусић — Банат, Срби.
Сл. 15. „Крава са телегом“. Вршац — Банат, Срби.
Сл. 16. „Њива са пластовима“. Вршац — Банат, Срби.
Сл. 17. „Њива са крстинама“. Вршац — Банат, Срби.
Сл. 18. „Виноград“. Вршац. — Банат, Срби.



Сл. 19. „Срп“. Вршац — Банат, Срби.
Сл. 20. „Буре“. Кусић, Срби
Сл. 21. „Орачева шака“. Платичево — Срем, Срби.
Сл. 22. Свадебни колач, Мађари.

О С В Р Т И

Петар Влаховић

ОПШТИ ОСВРТ НА РАД ДР МИЛЕНКА С. ФИЛИПОВИЋА

Последњих деценија је југословенска етнологска наука изгубила неколико изузетно снажних личности, које су својим радом и делом постале „појаве које говоре о хтењима једног друштва и времена“, као што су професори: Т. Борђевић, Ј. Ердељановић, В. Радовановић, Б. Дробњаковић, Н. Жупанић. За њима није заостајао својом виталношћу, научном и стручном ерудицијом, организаторским способностима и оригиналним научним методама, ни Миленко С. Филиповић, академик, професор Универзитета, члан многих научних друштава у земљи и иностранству, а пре свега неуморни и изврсни истраживач народа и народног живота, првенствено у нашој земљи, а затим и на Балканском полуострву. Радио је на науци до последњег даха. Смрт га је изненада задесила 22. априла 1969, у 67-ој години живота, када је приводио крају дело *Етнологија Срба* које је остало у рукопису.

М. С. Филиповић је рођен 8. новембра 1902. године у Босанском Броду. Детињство је провео у родном месту, затим у Подлужовима код Сарајева, а рану младост, селећи се са родитељима, у Модричи и Тузли, где је завршио гимназију 1921. године. Вероватно су најраније године живота, које је као дете жељезничара провео по ондашњим босанским касабама, утицале на избор његовог животног позива. По завршеном гимназијском школовању опредељује се да студира групу наука — географија, етнологија, археологија и национална историја.

Школовање на Београдском универзитету код Јована Цвијића, Тихомира Борђевића и Јована Ердељановића пробудило је у Филиповићу жељу за истраживачким радом и науком. По завршетку студија, од 12. фебруара до 1. новембра 1925. године, Филиповић службује као суплент Друге мушке гимназије у Сарајеву. По одслужењу војног рока, од 16. марта 1926. је суплент и професор у Велесу.

Мада су услови за научни рад у унутрашњости земље у то време били незавидни, Филиповића ипак није ни у једном тренутку напустила жеља за радом и новим сазнањима. Због тога он одржава чврсте везе са средином у којој живи и ради, на једној,

и Универзитетом, који је са пуно полета и воље завршио, на другој страни. Живот у патријархалној средини и научно надахнуће које је од својих професора понео, определили су М. Филипковића, пре свега за етнологију, а изврсно познавање географије, националне и опште историје олакшало му је рад на терену. Сазнао је и уочио да су се на балканском тлу укрштали путеви многих народа и култура, па га је то подстакло да истражује и пронађе у тајне прошлости, да расплиће и разјашњава сложене етничке процесе и друга друштвена збивања.*

Пада у очи да се он већ од првих година службовања, поред изврсне народне традиције коју сакупља на терену, служи и писаним историјским изворима и до краја живота остаје доследан томе начину рада. Због доброг познавања историјске методологије, Филипковић већ у првим годинама рада показује велику наклоност и постиже успех у истраживањима етничке историје, којој ће и касније посветити знатан део свога научног рада.

Његова докторска дисертација *Етничка прошлост нашег народа у околини Високог (у Босни)*, коју је бранио марта 1928. године, била је нова етапа на Филипковићевом научном развојном путу. Током 1930. године Филипковић је постављен за доцента етнологије на Филозофском факултету у Скопљу, а 1937, са већ релативно завидним научним опусом, биран је за ванредног професора Универзитета. Међутим, други светски рат прекида његов рад у овом релативно младом научном центру. Од 1941. до 1945. године, као пензионер за време окупације, живи и ради у Београду. Реактивиран је тек после ослобођења. Службујући у Етнографском музеју у Београду, од 1945. до 1950. године, Филипковић веома активно и умешно, као кустос, ради на музејској проблематици и руководи Одељењем за етногенезу. Још живљу научну делатност Филипковић показује од 1950. до 1955. године, у време када ради као научни сарадник и помоћник управника у Етнографском институту Српске академије наука. У међувремену, провео је годину дана у САД, после чега је још више проширио своје интересовање за ангажовање етнологије на решавању практичних друштвених питања. Године 1955. постао је, по позиву, редовни професор антропогеографије и етнологије на Филозофском, односно, касније Природноматематичком факултету, после његовог оснивања, у Сарајеву. Пензионисан је крајем 1962. године, мада његова научна делатност ни после тога није престала, већ се, као што се из библиографије види, можда и повећала. Од 1959. до 1962. године Филипковић је био директор Балканолошког института Научног друштва Босне и Херцеговине, у коме је његов научни и организаторски рад био такође запажен. По пензио-

* Опширнија анализа радова налази се у Гласнику Српског географског друштва XLIX, бр. 2, Београд 1969, стр. 71—80, у прилогу II. Влаховића.

писању, 1962. године, поново се вратио у Београд, где је са посебним сланом наставио да ради на науци.¹

Приликом оснивања Академије наука и уметности Босне и Херцеговине изабран је за њеног редовног члана.

У периоду веома интензивног стваралаштва, у време када је приводио крају животна дело *Етнологија Срба*, смрт га је предахитрила, 22. априла 1969. године, у 67-ој години живота. Овим је југословенска, а самим тим балканска, па шире узето, и европска етнологија претрпела осетан губитак.

Филиповићеви ученици истичу да је био веома савестан и педантан предавач, који је „код студената развијао смисао за корисност антропогеографских и етнолошких истраживања“, па, због тога, „није мали број његових ученика који су се посветили научном раду“.

Чињеница је да је сам много радио и урадио, рекло би се систематски и пасионирано, као што то чине сви истраживачи које покреће научни интерес. Одликовала га је неуморна енергија, покретљивост и сопствена иницијатива. У научном раду се није поводио за другима нити је у том погледу формално припадао било којој школи. Напротив, увек је умео да одабере запажене теме и да самоиницијативно приступи њиховој обради и самосталним решавањима проблема. Често је осећао потребу да комуницира са стручњацима сродних струка и смело је расправљао о питањима која су га интересовала, без обзира како била тешка. Каткада је износио своје погледе и пре него су они дефинитивно били обликовани у намери да скрене пажњу на значај проблема и потребу да се о њему размишља.

Поред истраживачког рада, у коме је, без сумње, био велики ерудита, веома живо се интересовао организацијом научног рада. У том циљу је одржавао научне везе са многим етнологима у земљи и иностранству и активно сарађивао у научним друштвима и организацијама, где су његови научни прилози, као и на међународним конгресима добијали најчешће високе оцене и научна признања. Неуморно је радио на афирмацији етнологије као науке. У том циљу је још 1939. године организовао Етнолошко друштво у Скопљу, чији је првенствени задатак био „да се приступи организованом и планском проучавању народа у нашој земљи или у њеним појединим деловима“ и „да се у нашој земљи

¹ Упореди: Енциклопедија СХС (уредник Ст. Станојевић), Београд, под одредницом Филиповић С. Миленко; Свезнање, Београд, под истоим одредницом; Гласник Етнографског музеја у Београду XII, Београд 1937, стр. 214—218; Енциклопедија Југославије, књ. 3, Загреб, 1958, стр. 322; Зборник за друштвене науке Матице српске 28, Нови Сад 1961, стр. 157—170; Географски преглед VI Сарајево 1962, стр. 13—24; Др М. Гаваџи, Миленко С. Филиповић, Издања Музеја града Зенице I, Радови XI савјетовања етнолога Југославије, Зеница 1970, стр. 15—20.

што пре уведе интензиван и систематски рад на етнолошком проучавању, који не би требало да зависи од случајности и добре воље појединаца“. Међутим, ову његову иницијативу и веома корисну акцију прекинуо је други светски рат.

Филиповићева сарадња у стручним и научним организацијама била је запажена још пре другог светског рата. Сарађивао је у Скопском научном друштву, Српском географском друштву и другим удружењима. Такође је, и по другом светском рату, своју агилност, способност и енергију стављао у службу низа других установа. Практично се залагао за оснивање и стручно уређење музеја и музејског научног рада, пре свега у Војводини, а нешто мање у Србији и Босни. За многе акције и научну делатност Војвођански музеј у Новом Саду може да захвали, између осталих, и професору Филиповићу. Запажену иницијативу показивао је у Научном одељењу Матице српске, чији је био редовни члан, затим Географском друштву Босне и Херцеговине, Академији наука и уметности Босне и Херцеговине, у Српској академији наука и уметности, Етнографском институту САНУ и другим институцијама. Посебно се мора истаћи његово залагање на организовању и обнављању рада у Етнолошком друштву Југославије, које је основано по другом светском рату, добрим делом, Филиповићевом заслугом. Филиповић је био не само иницијатор на том послу, већ истовремено покретач многих акција, а пре свега уредник и савременик стручних публикација овог друштва. Помагао је и акцију око израде Етнолошког атласа Југославије.

У свим овим установама истицао се, не само личним научним радом, већ, истодобно, и организацијом истраживања и уређивањем сталних или повремених публикација. Филиповићеве организаторске способности, залагање и експедитивност на послу добро су познате особине његовим савременицима. Он се истицао и као руководилац често замашних и комплексних истраживања појединих група или предела.

Имајући иза себе дугогодишњу праксу и искуство које је стицао неуморним радом, Филиповић се истицао и као радник на терену, и као универзитетски професор, и као музејски радник и научни сарадник, пре свега, као самостални стваралац на научном пољу. Често је био иницијатор и организатор проучавања многих сложених питања из народне културе и народног живота, посебно у последњим годинама рада.

Још једна црта је веома карактеристична за Филиповићево научно стваралаштво. Путовао је много и као ретко ко умео је да повеже теренска истраживања са кабинетским радом. Сваки његов излазак на терен, а они су били плански и чести, јер је, узгред буди речено, пешке прокрстарио готово све крајеве Југославије, значио је нове научне иницијативе, кабинетско проверавање података и писање једног или више научних радова. Познато је такође да је „са ретким инстинктом и великом рутином ис-

граживао“, „умео да запази многе карактеристике у социјалној организацији, култури и народном животу, поред којих су други пролазили не застајкујући, не видећи их“, и да том приликом укаже на веома значајне, нове и актуелне проблеме. Разуме се, то му је у знатној мери олакшавало изванредно познавање домаће и стране литературе, коју је неуморно пратио, што се види и из великог броја написаних рецензија.

Изврсно познавање прилика на Балканском полуострву, како у простору тако и у времену, омогућило му је да се упусти у решавање бројних, веома значајних етнологских проблема код нас и на Балкану. Упоран и енергичан у научном раду, као човек од покрета и акције, често је улагао напоре и за решавање неких професионалних питања наших етолога.

Кроз дугогодишњу праксу и искуство био је изградио специфичан и плодотворан систем рада, који му је омогућавао релативно брзо сређивање података и писање научних расправа, а који је, нажалост, остао његова тајна. Због своје педантности, самоуверености и познавања проблема умео је понекад да буде и веома строг критичар. Али знао је, исто тако, да етнологију науку прилагоди потребама друштва, залажући се, пре свега личним радом, за њен значај и место које јој припада међу другим наукама. С правом се може рећи да је окосницу његовог живота чинио научно истраживачки посао, и настојање да тим трудом реши нека важна питања, значајна и специфична за наше прилике и наш етнички развитак. У том циљу, велики број својих радова објавио је и у угледним страним етнологским публикацијама, у тежњи да и иностраној научној јавности скрене пажњу на неке појаве карактеристичне за наш народни живот у склопу балканског друштва.

Дакле, научно дело др М. С. Филиповића је, као што се види, свеобухватно и одраз је развоја југословенске и српске етнологије за протекле четири и по деценије. Критичан према свему и сваком, Филиповић је непрекидним радом на науци, којој је посветио, као једином идеалу, цео свој живот, веома много задужио, српску, југословенску, балканску, па и светску науку о народу².

Израстао из познате Цвијићеве „антропогеографске школе“, М. С. Филиповић јој је добрим делом остао веран настављач, али истодобно је унеколико и проширио њене оквире, посебно у области проучавања народног живота, обичаја и других значајних етнологских и антропогеографских проблема. Он је ориги-

² Аутор овога рада, и поред тога што се у више махова критички освртао на нека мишљења проф. Филиповића, ипак, у целини високо цени његов научни допринос југословенској етнологији. Упореди: *Др П Влаховић, Миленко С. Филиповић и југословенска етнологија*, Гласник Српског географског друштва, св. XLIX, бр. 2, Београд 1969, стр. 71—85.

налном методом и смелим комплексним захватима продро у најтежа подручја једне сложене научне дисциплине која захтева примену многих знања и искустава и упућеност у друге науке. Захваљујући свом стручном образовању и упознавању прилика на Балканском полуострву и у простору и у времену, он се могао прихватити да у историјском трајању и развоју решава неке од најсложенијих проблема етнолошке науке код нас³. Тиме је допринео свестранијем упознавању наших народа и њиховом уделу у општој ризници развоја народне културе уопште. Уосталом, о томе сведочи његова богата библиографија која је објављена у два наставка⁴.

³ Географски преглед IV, Сарајево-1962, стр. 17.

⁴ Видети: Зборник за друштвене науке Матице српске, књ. 28, Нови Сад 1961, стр. 159—170, за период 1924—1960, а за период 1960—1969 у Гласнику Српског географског друштва, св. XLIX, бр. 2, Београд 1969, стр. 80—84, што укупно прелази 370 научних библиографских јединица.

Миљана Радовановић

ЗНАЧАЈНИ ПРИЛОЗИ О ЕТНОГРАФСКО-ФОЛКЛОРИСТИЧКИМ ИСТРАЖИВАЊИМА РУСИНА У БАЧКОЈ

Науковий збірник, 3, Музей української культури в Свиднику, Свидник, 1967. стр. 454.

Овај обимни зборник радова објављен поводом Шестог међународног славистичког конгреса у Прагу 1968. посвећен је истакнутом украјинском научнику, етнографу и фолклористи Владимиру Хнатјуку (1871—1926).

Чешки академик, проф. Јиржи Хорак у *Уводној речи* у овом зборнику истиче да Владимиру Хнатјуку, упоредо са О. Кољбергом и Ф. Бартошем, припада једно од водећих места у историји словенске фолклористике, да су његова дела својим садржајем, егзактношћу и научним нивоом од светског значаја, а да његови непосредни контакти са народом подсећају на Вука Караџића.

Зборник је подељен у три дела. Први део зборника на више од 200 страна доноси прилоге о Хнатјуковом раду и његовом научном делу као и библиографију његових радова о „Угарској Русији“. Други део зборника одликује се разноликошћу тематике: ту су радови из области историје, књижевне историје, фолклористике, етнографије и лингвистике, — дакле из свих оних научних области у којима је и сâм Хнатјук стварао. Трећи део зборника садржи хронике и осврте о савременом раду у украјинским научним и културнопросветним установама Чехословачке.

Неколико студија у овом зборнику дале су материјала за тему назначену у наслову овог осврта. То су: *Володимир Гнатюк — визначний дослідник фольклору Пряшівщини* Миколе Мушинке (стр. 51—81); *По сторáч Володимира Гнатјика в Вацсе а Срѣти* Франтишека Тихог (стр. 127—159) и *Децо про Михаила Врѣбеля (1866—1923)* пок. Корнела Заклинског (стр. 293—303). *Бібліографія праць Володимира Гнатюка про „Угорську Русь“* М. Мушинке (стр. 215—220) доноси, поред осталог, основне податке о његовим делима која садрже етнографско-фолклорну грађу и студије о Русинима у Бачкој и Срему.

За југословенску, посебно за етнологску науку у Србији од вишеструког је интереса познавање етнографских и фолклористичких истраживања која су у прошлости на нашем тлу вршили страни научници. Међу таквим истраживачима сасвим изузетно место припада Владимиру Хнатјuku. Стицајем околности, међутим, драгоцен етнографско-фолклорна грађа и расправе и чланци настали као резултат његових истраживања — објављивани у току прве деценије нашега века у неколико томова украјинског „Етнографског зборника“, у „Записима Научног друштва им. Шевченко“ и у „Материјалима за украјинску етнологију и етнографију“ — остали су досада без икаквог одзива у нашој етнологији и фолклористици, рекло би се, сасвим непримећени. Хнатјукова дела предочавају нам стање русинске традиционалне народне културе крајем 19. века у Бачкој, па и у претходним деценијама, јер је извесну грађу бележио ретроспективно. За даља етнологска проучавања Русина у Војводини и утврђивање промена које су се дешавале касније, све до данас, од највећег је значаја познавање Хнатјуковог рада у Бачкој. Најзад, Хнатјукова дела о бачким Русинима су од интереса и за међуетничка истраживања народа, народности и етничких група Војводине.

Поменимо да су за упоредне етнографско-фолклористичке студије о Русинима у Бачкој, у Источној Словачкој и Закарпатју од интереса и следећи прилози у свидничком зборнику: Владимир Хошовски, *Спорба генези одној лемківської весільної пісні* (стр. 261—275); Орест Зилински, *Старовинна колядка з Лабрицини* (стр. 277—292) и Надежда Шуркалова, *Prispevok k štúdiu príbuzenského systému v obci Ruský Potok* (стр. 303—320).

1.

М. Мушинка, писац студије *Владимир Хнатјук — значајни истраживач фолклора Прешовске области*, уједно и уредник овога зборника, већ више година бави се проучавањем Хнатјуковог истраживачког рада у Закарпатској Украјини и Прешовској области. Та су проучавања Мушинку довела и до Хнатјукових истраживања народне традиције бачких Русина, чиме се већ посебно позабавио у својој студији *Владимир Хнатјук — први истраживач живота и народне културе Русина-Украјинаца у Југославији* (стр. 7—69 у књизи *Народни приповедки бачванских русинох*, Руски Крстур, 1967).

И као што су народне приповетке бачких Русина, пуних 70 година после њиховог прикупљања, први пут бар једним делом објављене у нашој земљи, наравно на свом русинском оригиналу, тако и ова Мушинкина студија, писана украјинским језиком, први пут после седамдесет година од Хнатјукових истраживања у Руском Крстур и Куцури, приказује читав један свет који је Хнатјук открио у Бачкој. То је свет русинских народних уметника — песника и приповедача, казивача који су знали да обичаје своје и својих предака тада младом Хнатјuku ванредно живо

и сликовито опишу. Мушинка врши анализу репертоара ових народних уметника и уочава својеврсне одлике њиховог приповедања и певања, тематске и стилске. Иако намењена да буде увод у једну књигу популарног издања русинских народних приповедака, уствари један избор из Хнатјукових зборника, Мушинкина студија писана је на строго научним принципима. Осим литературе на коју указује анализирајући Хнатјукова дела, Мушинка предочава и богату архивску грађу из Хнатјукове заоставштине, расправља о Хнатјуковој истраживачкој методи, о његовим принципима класификовања фолклорне грађе, о његовим теоријским радовима.

Међутим, и у студији у Свидничком зборнику Мушинка даје систематски приказ свих Хнатјукових научних активности које су повезане са истраживањима бачких Русина, а у склопу његових проучавања Русина Прешовске области (данашња источна Словачка) и Закарпатја.

После својих истраживања која је вршило у селима Закарпатја 1895—96, Хнатјук у години 1897. борави два и по месеца међу Русинима Руског Крстура и Куцуре. Из грађе коју је тада прикупио објавио је 220 прозних текстова и 435 песама бачких Русина, као и неколико радова о њиховом говору, о њиховим обичајима и о проблемима њиховог етничког опредељивања. Песме је објавио у III тому „Етнографских материјала из Угарске Русије“ (Етнографични материјали з Угорської Руси, т. III, частина 2. *Бач-Бодрогській комітат*, Етнографичний збірник (даље ЕЗ), т. IX, Лвов 1900), а прозу у V и VI тому „Етнографских материјала...“ (*Казки з Бачки; Байки, легенди, історичні перекази, новели, анекдоти з Бачки*, ЕЗ, т. XXIX и XXX, Лвов 1910. и 1911).

Народне песме које је прикупио у Бачкој, од којих три четвртине отпада на лирске, Хнатјук је поделио у 12 група заснованих углавном на тематском принципу. Обредних песама у овој збирци нема, али је зато 29 свадбених објавио у свом раду *Свадба у Крстуру*, 1908.

Мушинка Хнатјукове записе песама дели на три групе: 1) песме које су бачки Русини донели собом из своје матице, углавном источне Словачке, 2) песме „позајмљене“ од суседних народа: Срба, Мађара, Словака, Пољака (управо то су песме у којима су најјаче нашли израза међуетнички додири и прожимања Русина и других етничких група и у њиховом старом завичају, и у новом — у Бачкој) и 3) песме настале у Бачкој. Констатује да је најбројнија, око 90% од укупног броја, прва група песама, које највећим делом имају паралеле у фолклору Украјинаца и Словака источне Словачке. Оне су веома значајне за историјско-компаративна истраживања, за која Мушинка напомиње да су, нажалост, досада још нетакнута. Међутим, као посебно занимљиву групу песама за етнографско-фолклористичка истраживања Мушинка наводи и песме настале у Бачкој, одно-

сно 47 „новостворених“ песама, претежно из Руског Крстура, које је Хнатјук означио као „локалне песме“. Ове песме су живи доказ поетских склоности бачких Русина, а у њима су нашле израза скоро све знатније појаве, личности и догађаји, у свакодневном друштвеном животу села. Чак је, после тронедељног Хнатјуковог боравка у Руском Крстуру, била спевана песма и о њему и његовом бележењу песама.

Пратећи као етнограф и фолклорист промене и новине у усменој народној поезији, Хнатјук је касније, 1903. г., на основу материјала сакупљеног у Прешовској области, написао сглед о новоствореним, новосостављеним песамама чија је тематика била тадашња јака прекоокеанска емиграција Русина и Украјинаца, са примерима 45 таквих песама. Овај је материјал послужио Хнатјуку да се позабави спорним теоријским питањима да ли народно стваралаштво нестаје или се даље развија. Оповргавао је нихилистичке ставове појединих теоретичара и сматрао да док народ живи догле и његов живот мора имати своје конкретне облике испољавања, који долазе до изражаја и у његовој народној поезији.

Већину песама Хнатјук је у Руском Крстуру и Куцури забележио од жена, о којима, нажалост, нема подробнијих података у његовој књизи. Судаћи по лепоти и бројности записа, а и по извесним Хнатјуковим напоменама, Мушинка наводи имена неколико најдаровитијих певачица: из Руског Крстура то су Јула Молнар (126 песама) и Хана Рамач (41 песма); из Куцуре — Марија Бесермињи (74 песме), Марија Стрибер (69 песама) и Јула Левенска (40 песама).

Међутим, далеко већи значај за фолклористику сâм Хнатјук приписује својим записима народне прозе из Куцуре и Руског Крстура. Пре свега, јер су то први записи народне прозе бачких Русина, а затим, јер по својим уметничким особинама спадају, како је то Хнатјук истакао, у најлепше записе народне прозе у украјинској фолклористици уопште.

Три Хнатјукова приповедача из Куцуре су од највећег интереса, и о њима, већ према Хнатјуковим записима и запажањима, Мушинка даје основне податке, и биографске, и карактеристике њихових репертоара. То су Осиф Кудич, Имре Фаркаш и Митро Паленчан. Осиф Кудич, од кога је Хнатјук забележио 42 прозна текста, има у правом смислу универзални репертоар, јер су у његовим казивањима заступљени сви родови прозног фолклора. Међутим, највеће мајсторство показује он у приповедању из живота и историје, уносећи многе реалистичке моменте, често из свог личног доживљавања. А сâм живот његов био је веома тежак: без куће и без земље потуцао се надничећи да би зарадио да подигне кров над главом и купи парче земље. Љубав према народној причи понео је из свог најранијег детињства, како је сâм казивао Хнатјуку. Додајемо овде још једну чињеницу посебно значајну како за фолклористичка истраживања питања пре-

лаза сижеа и мотива из једног жанра у други, тако и за проучавање међуетничких односа: Куличев приповедачки репертоар саржавао је и предања о Краљевићу Марку (11 на броју) као и једно о Цару Лазару, Милошу Обилићу и косовском боју. Два предања о Краљевићу Марку забележена су и од Имре Фаркаша. То су уствари садржаји српскохрватских епских песама казивани у прозном облику. Хнатјук је у свом предговору етнографском зборнику, у коме је објавио приповетке ове тројице куцурских приповедача, — с једне стране због усвајања ових сижеа српскохрватске епике, и, с друге, због лексичких особина њиховог приповедања уопште, — истакао знатан утицај српског фолклора и језика, па је у прилогу књиге дао и речник са објашњењима појединих речи, србизама, мађаризама итд.

Имре Фаркаш је такође потицао из сиромашне породице и живот провео надничећи. Његов репертоар је уједначенији. То су највећим делом фантастичне приче складне композиције. Има их 13, од којих су неке знатне дужине, од по 16—18 страна. О Митру Паленчану нема ни толико биографских података, а његов репертоар је сличан Фаркашовом: то су фантастичне приче (12 текстова) не тако складне композиције као код Фаркаша, и са извесним туђим утицајима, посебно мађарским.

Сам Хнатјук је, оцењујући уметничке квалитете ова три куцурска приповедача, писао: „Свако ко пажљиво прочита приповетке ова три приповедача мора признати да је њихов стил тако добар, тако израђен, да га се не би постидео ни најбољи уметник речи“. Избор најлепших примерака из репертоара куцурских приповедача Хнатјук је превео на књижевни украјински језик и објавио их у илустрованом издању 1913. г.

Најбољи Хнатјуклови приповедачи из Руског Крстурa биле су већ поменуће његове певачице Јула Молнар и Хана Рамач. Од њих је записао 62 прозна текста. Две трећине ових прозних текстова чине апокрифне легенде. Мушинка наглашава да су ове легенде, иако без великих уметничких квалитета, од посебног интереса за фолклористичка проучавања.

На основу грабе прикупљене у Бачкој Хнатјук је објавио још неколико радова, значајних прилога познавању русинских обичаја, језика, историје, као што су: *Руські оселі в Бачці (в Полудневій Угорщині)*, 1898; *Словаки чи Русини?*, 1901; *Чи бачванський говір словацький?*, 1905; *Весіле в Керестурі*, 1908. Многи од ових радова изазвали су полемичке расправе у ондашњој украјинској, руској, чешкој и словачкој науци.

Хнатјук је приликом својих путовања прикупио и рукописне књиге, па је, како се види у његовом монументалном делу *Угроруські духовні вірші*, 1902, објавио и описе седам рукописних зборника из 19. века писаних у Бачкој и Срему, као и 127 духовних песама забележених у Бачкој од напред поменутих певачица из Руског Крстурa. Мушинка нарочито подвлачи значај ових зборника за историју културе Прешовске области, јер већи

део духовних песама забележених у Бачкој потиче из матице бачко-сремских Русина, источне Словачке. Знатан број ових песама живи и данас у усменом предању становништва Прешовске области. Од рукописне литературе из Бачке објавио је Хнатјук и *Керестурську хроніку*, 1903.

Хнатјукове књиге етнографске грађе из Угарске Русије налазиле су на позитивне оцене његових савременика, истакнутих научника, чешких — Ј. Поливке, Ч. Зибрта, украјинских — Ф. Колесе, М. Грушевског, и других.

2.

У време објављивања Свидничког зборника осамдесетогодишњак, сада већ преминули, научник Франтишек Тихи посветио је успомену на истакнутог украјинског етнографа Хнатјука свој прилог *Трагом Владимира Хнатјука по Бачкој и Срему*. Скоро четири деценије раније Тихи је, Хнатјуковим стопама, обишао бачке па и сремске Русине и први бележио мелодије русинских народних песама по Бачкој и Срему, од којих, такође први пут, објављује овде 15 мелографских записа. Ранији истраживачи фолклора бачких Русина, М. Врабел, В. Хнатјук, Г. Костелник, Б. Биндас, бележили су само текстове песама.

Тихи је уопште истраживач русинског фолклора и у Закарпатју и Прешовској области. О бачким Русинима писао је и у „Словенском прегледу“, 1928. г. (чланак *Југословенски Русини*), а пишући о рукописним песмарицама 1931. користи и Биндасову „рукописну песмарицу из Бачке“.

3.

Чланак Јосифа Шлепеца *Хнатјуков дијалектолошки рад* указује на Хнатјуков труд да реши проблеме односа између русинских и словачких дијалеката у областима данашње источне Словачке и Бачке. О тим питањима писао је Хнатјук у радовима *Руска насеља у Бачкој*, *Русини Прешовске епархије и њихови говори* и др. У каснијим годинама живота Хнатјук је радио на речнику закарпатских говора, о чему у Свидничком зборнику има података и у чланку М. Мушинке *Кореспонденција Владимира Хнатјука с Иваном Панкјевичем*.

4.

Чланак Корнија Заклинског *Нешто о Михаилу Врабелу* такође представља један прилог историји етнографско-фолклористичких истраживања Русина у Бачкој. Јер, Врабел је био тај који је још пре Хнатјука почео објављивати етнографско-фолклорне записе прикупљене од бачких Русина.

На оригиналан начин Заклински уводи читаоца у свој осврт на живот и рад М. Врабела: сећањима Врабелове сестре Мела-

није Романове, која је 1964. г. умрла у својој деведесетој години. Њени подаци о Врабеловој породици и о Руском Крстуру у време када се Михаило као учитељ оженио учитељицом из породице Џуња, дошавши из Земплинске жупаније у којој се родио, школу учио и почео службовање, — имају мемоарски карактер те представљају прилог познавању друштвених и културних прилика крајем 19. века међу Русинима и земплинског краја и Руског Крстура. На пример, карактеристичан је податак да је отац Михаила Врабела имао од прве жене седморо деце, од друге седамнаесторо, дакле укупно двадесетчетворо; или пак да су у време када је Врабел био учитељ у Руском Крстуру још четири учитеља у овом месту била из Земплинске жупаније.

После учитељског рада у Руском Крстуру Врабел је био премештен у Будимпешту за уредника листа угарских Русина „Недеља“. У то време, 1891. г. у мађарском часопису „Етнографија“ објављује описе посела и свадбе бачких Русина и неколико народних песама, а касније у истом часопису и предања о краљу Матјашу. Међутим, како Заклински истиче, међу Врабеловим радовима највећи значај за историју закарпатске културе има његов зборник песама *Русский соловей* (*Руски славуј*, Ужгород, 1890.), који је припремао за штампу управо у време свога учитељског рада у Руском Крстуру. Такав значај овога зборника Заклински види, следећи у томе оцену истакнутог украјинског научника Ивана Франко, с једне стране, у чињеници да су овде први пут објављени записи песама бачких Русина, и, с друге, у његовој улози коју је имао као национална књига Русина и Украјинаца Закарпатја. Заклински нарочито наглашава ова два елемента управо због тога што је И. Франко, иначе Врабелов савременик, веома строго критиковао овај зборник, мерејући му недостатак научног апарата, класификације, мешање старих и нових песама, народних и уметничких, уношење прерада и препева и сл. Занимљиво је поменути да је овде објављено и седам српских и хрватских песама, вероватно у Врабеловом препеву.

Ипак, и поред свих тих недостатака, за историју етнографско-фолклористичких истраживања бачких Русина од значаја су следећи подаци из Врабеловог *Руског славуја*. Међу народним песмама овога зборника најбројније су песме бачких Русина: има их 94 према двадесетак песама из земплинског и мармарошког краја, осим којих има такође и западноукрајинских, особито оних које се певају и у Закарпатју, као и других. Врабел није наводио певаче од којих је песме записивао, али је на једном месту напоменуо да знатан део песама из Бачке потиче од сиромашног неписменог сељака А. Хорњака из Руског Крстура. Међутим, још на један начин истакао је Врабел улогу бачких Русина у припреми овога зборника песама: он Крстурицима захваљује и за материјалну потпору коју су му указали. Још пре изласка из штампе *Руски Крстур* имао је 84 претплатника на зборник песама *Руски славуј*. То је свакако веома карактеристичан податак за

једно сеоско насеље крајем 19. века, које је, настављајући своје културне традиције из 19. и прве половине 20. века, и данас познато по ванредно успелим културним активностима.

Радови о етнографско-фолклористичким истраживањима Русина у Бачкој у прошлости, објављени у *Научном зборнику Музеја украјинске културе у Свиднику* значајни су, пре свега, као прилози историји ових истраживања. Међутим, исто тако, они указују и на тематику и проблеме који су од интереса за савремени етнологски рад и у Србији и у источној Словачкој. Хнатјукова етнографско-фолклорна грађа прикупљена међу Русинима у Бачкој крајем 19. века, сто педесет година после досељавања првих русинских породица у Бачку, изврсно ће послужити, с једне стране, за историјско-етнографска истраживања међуетничких додира и прожимања који су се дешавали и у старом завичају бачких Русина, и у самој Бачкој, у измењеној природној, етничкој и друштвеној средини. С друге стране, управо као историјско-етнографски извор, ова грађа је од највећег интереса за упоредна разматрања и утврђивање промена приликом истраживања савременог стања традиционалне културе Русина у Бачкој и Срему.

Оливера Младеновић

ПРОБЛЕМИ ИСПИТИВАЊА СЛОВАКА ВАН ГРАНИЦА СЛОВАЧКЕ

(са аспекта словачких истраживача)

Крајем 1968. године одржана је у чехословачком граду Смоленце конференција о перспективама развоја етнологије и фолклористике у Словачкој, на којој је узео учешћа велики број референата и дискутаната. Из њихових излагања, објављених у часопису *Slovenský národopis* (2—3/1969), јасно се види колико проблема теоријског и методолошког карактера стоји пред словачким истраживачима, чак и ако не деле песимистичко мишљење Б. Филове да је „криза наше науке шира појава, можда светска“. Разноликост гледишта, нарочито поводом питања да ли се већ сада може приступити, и како, изради синтезе развоја народне културе у Словачкој ублажена је чињеницом да сви учесници ове конференције сматрају да ће до ње доћи само под условом ако рад буде добро програмиран, координован на широкој основи (безусловно уз помоћ сродних наука), са прецизно формулисаним задацима појединих научних установа и самосталних истраживача. О томе би се старао Координациони савет (koordináčný rada), а монографија би била штампана у више томова под

насловом *Развој народне културе у Словачкој*. Координациони савет је на овој конференцији добио низ задатака у циљу олакшања и повезивања рада етнологских и фолклористичких установа, од којих наводимо само један (вероватно, најлакши): да издаје *Národopisné informace* (циклостилом) четири пута годишње, како би научни радници нашли вести о стању проучавања у појединим институцијама (планове и резултате), имали могућност да полемишу о интерним проблемима научног карактера, као и да прате новости у светској науци, макар у изводима, првенствено о важнијим теоријским и методолошким делима и расправама. Закључци конференције, дакле, говоре о потреби јачања активности словачких етнолога и фолклориста, о окупљању снага на једном крупном задатку који захтева да се претходно изврше аналитичке студије појединих проблема како би се добила велика синтеза.

Када се на конференцији говорило о перспективама проучавања словачке народне културе, сасвим је разумљиво што се говорило о словачком народу као целини (имајући у виду и његове делове који живе изван граница Словачке), као и о народностима које данас живе на територији Словачке — Мађарима и Русинима, односно Украјинцима. И један од закључака конференције односи се на њих. То је препорука да се више пажње у будуће посвети испитивању Словака изван земље и мађарске етничке групе у земљи, о чему се доста детаљно дискутовало на основу реферата: С. Швехлака (*Svetozár Svehlák, O štúdiu kultúry zahraničných Slovákov*), Ј. Ботика (*Ján Botík, Problémy národopisného štúdia slovenských menšín*), М. Мушинке (*Mikola Mušina, K problematice národopisného výskumu Ukrajincov na východnom Slovensku*), М. Маркуша (*Michal Markuš, Slovenská ľudová kultúra a jej vzťahy k iným etnicým skupinám*), З. Апатинове-Руснакове (*Zora Apathyová-Rusnaková, Poznámka o probléme interetnických vzťahov*), од којих ћемо неке опширније приказати.

Нас ова проблематика занима из два разлога: што је Југославија земља у којој живи више народа и народности, и што, с друге стране, и припадници наших народа у суседним државама представљају „мањине“, односно живе као исељеници у неким прекоокеанским земљама; затим, Етнографски институт САНУ у Београду специјално је већ дуже времена заинтересован за проучавање Словака у Војводини и на томе задатку његови сарадници активно раде, па је, дакле, из општих и посебних разлога потребно упознати главна мишљења о овим питањима изнета на конференцији у Смоленицама, као и упознати искуство колега који раде на овим проблемима у земљи матици југословенских Словака.

Задржаћемо се на рефератима С. Швехлака и Ј. Ботика; остали наведени реферати садрже врло корисне сугестије и разматрања из појединих ужих области. Тако се Маркуш залаже за компаративну методу приликом израде синтетичке студије о словачкој народној култури, у којој би одговарајуће место припало

и другим етничким групама у Словачкој; Мушинка на отворен и непосредан начин разматра три занимљива питања из проучавања Украјинаца, односно Русина (етничко питање, питање опције и реопције, верско питање) са очигледном жељом да дође до разрешења „шкакљивих“ проблема, који су у прошлости, па и данас је то случај, реметили добре интеретничке односе. Они су долазили „одозго“, административним путем, па су, сасвим природно, морали да буду најзад одбачени.

С. Швехлак се труди да питање Словака ван матице посматра са разних аспеката, што само показује сву сложеност оваквих проучавања, у којима се мора водити рачуна да једна етничка група опкољена другим етничким елементом представља сложен организам, у коме су се укрстиле и наслагалe разноврсне компоненте. Ако се узме у обзир само кретање словачког становништва, види се да је оно ишло у два правца: у оквиру граница Угарске (историјски посматрано) и у виду исељавања у прекоморске и европске индустријске земље. Обе врсте миграција су резултат социјалних прилика тадашње Угарске, али је карактеристична разлика у обиму миграција: прве су масовне, а друге, бар углавном, појединачне, чак са намером да се исељене породице, ако економски ојачају, врате у домовину.

Стварање етничких енклава није једноставан процес, још сложенији је процес даљег њиховог развика у новој средини. Објективно посматрано, етничке оазе проживљавају процес који достижу свој врхунац у асимилацији са етничким елементом који их окружује. Ту чињеницу Швехлак подвлачи на самом почетку излагања о друштвено-политичким условима живота народности (Словаци употребљавају термин „menšina“ — мањина) у старој средини. Осврћући се у даљем излагању на гаранције које народностима дају уставни социјалистичких држава средње и југоисточне Европе, затим на питање школовања на матерњем језику и деловања сопствених културних организација, аутор констатује да су само у Југославији по уставу потпуно изједначени народи и народности у наведеним правима, а да се у већини земаља доста повољно третирају „мањине“. Бројкама је приказано стање Словака у појединим земљама, а наведен је и, у много чему, карактеристичан број повратника из појединих земаља у Словачку (из Југославије релативно мало, због доброг стандарда, неугроженог културног развика, учествовања у самоуправању и активном политичком животу).

У логичном процесу развика једне етничке енклаве јављају се одређени степени који се, како је у чехословачкој науци уобичајено, називају: аклиматизација, адаптација, акултурација и асимилација. Развика је, истовремено, и хоризонталан: колонисти из разних крајева када се нађу у једној енклави пролазе кроз процес узajамних утицаја и изједначавања и студирање тих промена је, по Швехлаку, изванредно важан задатак наше науке. Ако је адаптација најтежи период у животу једне етничке енкла-

ве у новој средини, било да је насеље опкољено другим елементом, било да у самом насељу постоји бар још једна инородна група, динамика развика не зависи само од географских, економских, социјалних и културних услова у новој средини, него и од услова и прилика какве су биле у старом крају у време њихова одсељавања. Кад се још има у виду однос већине према мањини (не увек једнак и не увек срдчан), онда је јасно да се ту ствара нова специфична етничка структура, у чему не малу улогу игра степен развијености националне свести, професионална припадност и улога цркве у животу енклаве.

Ако се у оквиру материјалне културе лакше усвајају новине и лакше запажају промене, несумњиво је да се у области духовне културе осећа већа традиционалност, па с тим у вези и разлике донесене из разних крајева Словачке (и у различито време), нарочито у обичајима, друштвеном и породичном животу, фолклору.

Оцењујући досадашње испитивање Словака изван граница Словачке као спорадично и несистематско, а с обзиром на сложеност проблема и тешкоће проучавања, Швехлак сматра да треба решити следећа питања:

— осветлити главне појаве традиционалне културе у часу доласка првих група колониста из Словачке у нову средину, како би се лакше утврдило стање традиционалне културе словачког народа у оним областима из којих су се досељавали током 17—19. века;

— испитати динамику процеса зближавања регионалних специфичности из старог краја и стварања специфичне структуре традиционалне културе Словака у новој средини;

— извршити испитивање појединих фаза процеса асимилације „мањинске“ културе, и то историјском реконструкцијом и савременом опсервацијом;

— испитати однос појединих појава традиционалне културе досељених Словака према продирању утицаја културних појава инородне средине, као и утицај словачке традиционалне културе на културу суседних етничких група;

— испитати савремени процес стварања нових посебних насеља у компактној словачкој средини (ван граница Словачке);

— испитивати промене у култури реемиграната (мисли се на оне Словаке који су се после 1945. вратили у земљу матицу);

— испитивати промене у култури реемиграната од којих су постале дијаспоре у чешком пограничном појасу;

— открити у процесу утицај старе домовине на традиционалну културу исељених Словака и осветлили питање тзв. друге, повратне емиграције, пошто се део реемиграната после извесног времена поново враћа у средину из које се иселило;

— основати Музеј словачког исељеништва или бар установити сталну Исељеничку изложбу.

Разуме се, Швехлак добро зна да се овакви задаци не могу одједном посвршавати и да се стварно ради о потреби перманентног праћења наведених појава, а то треба безусловно вршити методама које би укључивале, поред већ традиционалних у етнологији и фолклористици, и најмодернију технику (магнетофон, филмска трака), уз помоћ интердисциплинарних тимова и уз сарадњу одговарајућих научних установа земаља у чијој се среди ни словачка народност испитује. Да ће се то и остварити, гарантује новоосновани Институт за проучавање Словака у иностранству при Матици словачкој, у коме ће се научно обрађивати историја, етнографија и фолклористика, језик, литература и музика.

Овом широко замишљеном плану изучавања Словака изван земље матице, који је на конференцији у Смоленицама изложио С. Швехлак, треба придружити и нека запажања Ј. Ботика. Не понављајући оне тезе у којима се аутор слаже са Швехлаком, истаkli бисмо Ботиково мишљење да је једно од најтежих и најважнијих питања: структурални профил културе и начин живота у почетној фази колонизације. Компликације су многобројне, јер етнолог данас ради са рецентним материјалом, који се не може једноставно пројектовати у време колонизације, па је потребан историјски приступ. Ботик се, даље, залаже за критичнији однос према тези да се испитивањем „мањина“ може решити питање форме живота и културе које су у матици ишчезле, а у енклавама се сачувале због њихове изолованости (ову тезу подржавају нарочито лингвисти). Ботик се пита да ли су доиста у „мањинској“ средини бољи услови за конзервацију него у већим и компактним срединама, у којима развој иде спорије јер није прекинут континуитет. Питање је интересантно, али и компликовано.

Следеће питање је у вези са процесом адаптације; колонисти, што се тиче материјалне културе, нису са собом ништа носили од оруђа, али су располагали искуством. У новој средини правили су нова оруђа, служећи се ранијим искуством и прилагођавајући се новим условима. Сличан процес је био и у другим областима народног живота, а у мешовитим насељима процес адаптације је био још компликованији јер су се извесни елементи узајамно прожимали.

Као најважније, Ботик ставља на прво место у проучавању енклава и дијаспора питање процеса акултурације и интерференције, али уједно сматра да је нерешиво уколико се не обезбеди помоћ и сарадња домаћих истраживача. Ови процеси законито прерастају у сажимање „мањине“ са „већином“ — етником који „мањину“ окружује, а то је већ асимилација до које долази пре или касније, зависно од многобројних фактора.

Као што је већ речено, испитивање народности, а то се не односи само на Словаке у нашој земљи, представља дуг и компликован задатак, јер се елементи мешају, укрштају, и таложу под различитим условима. Тешко је рећи када ће се доћи до потпуних и дефинитивних резултата ових проблема, али је сваки

прилог у њихову решавању добро дошао. Етнографски институт у Београду испитивањем Словака и Русина, односно Украјинаца, започео је своје проучавање народности и међуетничких односа у СР Србији. Сасвим је разумљиво што Институт сарађу са колегама из Словачке сматра једним од предуслова успеха у раду и што је са интересовањем пратио ток конференције у Смоленицама, на којој се тако успешно расправљало о развоју народне културе у Словачкој.

Оливера Младеновић

САВРЕМЕНА ЕТНОЛОШКА ИСТРАЖИВАЊА ЧЕХА У ЈУГОСЛАВИЈИ

Институт за етнологију и фолклористику Чехословачке академије наука у Прагу и Институт за народну умјетност у Загребу започели су 1965. године заједничко проучавање чешких насеља у Славонији (пре тога одговарајућа испитивања вршена су у Словачкој, међу Хрватима настањеним око Братиславе). Досељени углавном у 19. веку, Чеси живе данас у овим насељима било сами било измешани са домаћим становништвом — Хрватима и Србима.

Ово екипно истраживање није још у потпуности завршено, али су резултати постигнути у периоду од 1965—1967. објављени у свесци бр. 2 часописа *Český lid (Praha)* за 1969. годину у чланцима др И. Херолдове (Iva Heroldová, *Výzkum české menšiny v Jugosláviji*, стр. 79—86), др Ј. Маркла (Jaroslav Markl, *Lidové písně Čechů na Daruvarsku*, стр. 87—92) и др В. Шојфлера (Vladimír Scheufler, *Hrnčářství jugoslávských Čechů na Daruvarsku*, стр. 93—97); поред тога за овај приказ употребљени су чланци И. Херолдове (*Česká svatba roku 1969 v Ivanově Sele, Národopisné aktuality, Strážnice 3—4/69*, стр. 172—186) и Х. Лаудове (dr Hannah Laudová, *Projevy akulturačního procesu v tanečním folkloru jugoslávských Čechů na Daruvarsku*, Народно стваралаштво, Београд 29—32/69, у штампи). Сви ови радови показују јасно ток испитивања, данашње стање чешке народности у испитиваним насељима и проблеме са којима су се истраживачи сретали у току рада, па њихова искуства могу да буду корисна за све који се баве етнолошким и фолклористичким испитивањима народности у нашој земљи. Ипак, као основица овога осврта послужио је чланак И. Херолдове из часописа *Český lid* у коме је дат преглед читаве делатности екипе у наведеном периоду, затим методе рада, као и претходни резултати испитивања, на чијој ће се дефинитивној обради и даље радити.

Према последњем попису становништва, подаци из 1961. године, у Југославији има око 30.000 Чеха. Живе углавном у околини Дарувара, Бјеловара и Славонске Пожеге, па су се прашки истраживачи сасвим природно одлучили да отпочну свој рад у Славонији. За касније су остала мања насеља у северној Босни и југоисточном Банату.

Са искуством које је стечено испитивањима ове врсте у Пољској и Румунији у току 1961—1965. (вид. *Český lid*, 1/1964: Karbusický, Utěšený; 3/1965: Jech, Karabusický, Scheuffler, Skalníková), прашки Институт у сарадњи са загребачким Институтом и уз помоћ локалних културних радника, првенствено Чеха, отпочео је своја испитивања у јесен 1965. сондажним радовима у већем броју насеља, а у току следеће две године терен је проширен, а сама истраживања су продубљена. Рађено је, углавном, репрезентативном методом. Одабрана су села чисто чешка и мешовитог етничког састава, у којима Чеси живе заједно са Хрватима, или са Србима, или са једнима и другима.

У периоду 1965—1967. са чешке стране учествовало је укупно пет истраживача (I. Heroldová, J. Vařeka, V. Scheuffler, J. Markl, H. Laudová), такође и са хрватске стране пет (И. Иванчан, Н. Бонифачић-Рожин, Д. Зечевић, Ј. Милићевић, В. Констатиновић), али не увек заједно, према могућностима, већ и у мањим групама. Екипа је у мешовитом саставу ишла у насеља са мешовитим становништвом, док су у чешка села ишли само Чеси, а хрватски истраживачи су у то време боравили у суседним хрватским и српским селима. Извесну тешкоћу за чешке истраживаче представљало је то што загребачки Институт за народну умјетност, с обзиром на своје задатке и оријентацију самих сарадника, није могао да учествује у испитивањима материјалне културе домаћег становништва, тако да су чешки научници и то сами свршили, како би добили компаративни материјал за интересничке односе у свим облицима.

Испитивања су се кретала (после сондажних) у два правца: прво, евидентирање архивског материјала у Државном архиву у Загребу (подсећамо да је др В. Николић-Стојанчевић објавила у Зборнику Матице српске за друштвене науке, Нови Сад, св. 46/1967. *Прилог проучавању колонизације становништва из Чешке и Моравске на подручју Вараждинског генералата и Славоније 1824—1830. год.*); из матичних књига и судских докумената у Дарувару и другим местима, као и делимична њихова ексерпција; друго, теренска испитивања која су обухватала материјалну и духовну културу Чеха у Славонији, док је Институт за народну умјетност испитивао данашње стање усмене традиције домаћег становништва и интересничке контакте (вид. *Нар. умјетност*, Загреб V—VI, стр. 695).

Теренска испитивања вршена су методом анкете и непосредних интервјуа, уз помоћ магнетофона и филмских камера, а број казивача и демонстратора свих генерација био је велик. Нег-

де сондажно негде много дубље, испитано је 11 насеља, која се налазе око три града (Дарувара, Бјеловара и Пожеге), а свако подручје показује, како су утврдили чешки истраживачи, извештај етнографски спецификум и различит степен акултурације: најсвежији етнографски материјал сачуван је у селима око Дарувара, и то у селима која су најстарија чисто словачка насеља (Иваново Село, из прве трећине 19. века, затим Кончаница и Брестовац, првобитно српска села); насупрот томе, села у околини Бјеловара (за која је утврђено да су насељена Чесима у време Марије Терезије) показују мало очувану традиционалну културу, док околина Пожеге чини неку врсту средине између даруварског и бјеловарског краја, јер је ту јасна коезистенција чешке и хрватске народне културе, са прожимањем у којем наглашенију улогу има домаћи елемент.

Разуме се, истраживачи су се нашли пред низом проблема, као што су ови: које су појаве материјалне и духовне културе у некој вези са питањем слојевитости народне културе; које појаве спадају у „шире“ словенске; које појаве имају етничку односно регионалну специфичност. Поставио се још један проблем. Имајући у виду да је у Ивановом Селу најбоље сачувана народна традиција, испитивачи су се запитали да ли треба начинити монографију овога насеља, па остала села са чешким становништвом поредити с њим. У вези с тим питањем (за које се не види какво је коначно решење нађено) треба истаћи да је у Ивановом Селу снимљен документарни филм о чешкој свадби, а сам опис свадбе дат је у два маха: 1967. је то била тема дипломског рада Х. Јетмарове-Лаушманове, а 1969. објавила је И. Херолдова већ споменути рад у часопису *Národopisné aktuality*.

Из године у годину ширио се обим ових истраживања, тако да је 1967. програм обухватао следеће теме: народна архитектура, становање, народна радиност, делимично земљорадња, ношња, исхрана, почеци колонизације, годишњи обичаји, породични обреди, веровања, музички фолклор, делимично усмено народно стваралаштво, друштвени и културни живот, данашње стање националне свести. Резимирајући укратко резултате ових обимних истраживања, И. Херолдова је закључила једноставно да су добри. Њен чланак, међутим, показује и више: пре свега, да су чешки научници уложили велики труд да у релативно врло кратком временском року обаве ваљано свој истраживачки посао и да су тиме допринели познавању савременог стања чешке народне културе у нашој земљи.

Остали напред поменути чланци третирају поједине теме, разуме се, још шире и документованије. Ту је на првом месту чланак И. Херолдове о једној савременој свадби у Ивановом Селу, са свима детаљима који су интересантни за етнологе.

Чланак В. Шојфлера представља рекапитулацију испитивања у области народне радиности, у овом случају грнчарства у чешким селима Славоније. Уочена су три слоја карактеристична

за израду грнчарије: најстарији чине грнчари који су дошли из чешких земаља до првога светског рата, други слој представљају они који су дошли из Чехословачке између два светска рата, а трећи, најмлађи, чине Чеси рођени у Славонији, који су занат научили од домаћих мајстора и не потичу из грнчарских породица, него из земљорадничких или занатлијских. Шојфлер је пажљиво испитивао и анализирао рад старијих генерација грнчара, врсте израђевина (посуде, пећи, пластика), терминологију, помодне утицаје, стране и домаће узоре, начин декорације, глазури и др., тако да се добија документована слика њихове делатности.

Трећи испитивач чији је чланак објављен у истом броју часописа *Český lid* је етномузиколог Јарослав Марка. Он је сажето изнео шта је на музичком пољу (досада готово неистраженом, на коме је само проф. Стјепан Степанов пре неколико година забележио магнетофонски 65 чешких песама) урадио, а то се, укратко речено, своди на следеће: од 31 певача у Даруварском крају забележио је аутор 183 песме, које припадају традиционалној чешкој поезији или су „понарођене“, односно из уметничке прешле у народну поезију. Има и партизанских песама, као и песмица са актуалним локалним садржајем. Традиционални фонд песама сачувао је аутентичну структуру, и то од двадесетих година прошлога века, од када су у више таласа са новим досељеницима из Чешке доношене „нове“ песме; наравно, приликом испитивања узето је у обзир и то да су неке песме научене у чешким школама, из певанки. Аутор подвлачи да певачи имају одличан слух, сигурну интонацију, ритам, добру меморију, здраве гласове. Велико изненађење за испитивача представља вишегласно певање. Уз то треба напоменути да овде има више песама са војничком тематиком него у Чешкој, док су други жанрови слабије заступљени. Музички живот у овим селима нарочито интензивно одржавају дувачки оркестри, који постоје још од 1883. године. Ако се чешка музичка традиција пореди са домаћом у Даруварском крају, запажају се знатне разлике. Ипак, треба рећи да Чеси радо певају и хрватске песме.

Испитивањем народних игара у чешким селима око Дарувара бавила се Хана Лаудова. Забележила је око 50 назива чешких игара, који показују да се ради о старој чешкој играчкој традицији, односно о играма које припадају средњоевропском подручју, међу којима има и игара са драмским и мимичким елементима, као и игара које се називају „чешка кола“, а поникла су на овом терену под утицајем игара староседелачког становништва. Богат документациони материјал већ у овој фази истраживања показао је вредне резултате. На основу неколико примера (датих у облику описа кореографских, заједно са мелодијом и текстом песме која прати игру) Лаудова закључује да је репертоар игара добрим делом био заједнички у прошлости и другим етничким групама на овом тлу и то преко посредника

Срба и Хрвата, са којима Чеси живе у извесним селима и на чије забаве радо одлазе. „Чешка кола“ аутор оцењује као једну од нових творевина, у којима долази до највеће симбиозе чешко—хрватских елемената. Међутим, данашња млада генерација не мари за ова кола, те игра много боље југословенске него чешке игре.

Свакако да је овакав начин истраживања народности — билатералан — исправан, уколико се постигне максимална узајамна помоћ, усклади методологија и програм рада. Објављени резултати од стране чешке екипе у овом случају не значе и крај испитивања и заједничког рада прашког и загребачког Института. Разуме се да ће тек заједнички интегрални текст дати пун и заокружен одговор на питања која су поставили чланови ове екипе, без обзира на то што, очигледно, чешка страна има веће жеље, па самим тим и веће тешкоће у раду, тежећи монографском излагању резултата истраживања. Имајући у виду да су Словаци у Југославији већ добили монографију из пера др Беднарика (*Rudolf Bednárik, Slováci v Jugoslaviji*), која је доживела већ два издања (Братислава, 1963, 1966), добро би било да и југословенски Чеси, макар засада у славонским оквирима, добију овакву монографију, која би стварно била пресек данашњег њихова живота и развоја, с обзиром на чињеницу да село уопште у Југославији доживљава огромне промене.

За нас је од значаја и леп степен сарадње који су на овом пољу оствариле две сродне установе, из Прага и Загребa, на проучавањима у Словачкој и Славонији. Такву сарадњу треба не само поздравити, него и подржати.

П Р И К А З И

Миленко С. Филиповић: *Прилози етнолошком познавању североисточне Босне*. Академија наука и умјетности Босне и Херцеговине; Одељење друштвених наука, Грађа, књ. 12, Сарајево 1969, стр. 1—169.

Упознавање народног живота код нас није развијено у оноликој мери колико је то потребно: још увек је велики број предеоних група, о чијем животу или народним особинама знамо врло мало или нимало. Североисточна Босна представља област, о чијим се етничким приликама зна веома мало.

Желећи да што више допринесе познавању народног живота у нашим земљама, М. Филиповић је настојао да, поред радова у којима је давао опширне студије народне прошлости и народних особина, објави и што више краћих прилога, бар с основним карактеристикама народног живота из различитих крајева Југославије.

У овој књизи, као допринос бољем етнолошком познавању североисточне Босне, Филиповић је објавио грађу о народном животу, погла-

вито српског становништва. Грађа је срећена по предеоним целинама. То су: Семберија, Зворничка Спреча, село Липница код Тузле, Усора, Књин или Вакуф, подручје Вучјака, Требава и Босанска Посавина.

У књизи су дате основне етничке карактеристике становништва поменутих предеоних група, а истовремено је означено код научне грађе и из ког је места забележена грађа у пределу који се приказује.

Иако фрагментарна, грађа коју је објавио М. Филиповић попуњава осетну празнину у етнолошком познавању североисточне Босне.

Јов. Ф. Трифуноски

Zmaga Kumer, *Ljudska glasba med rešetarji in lončarji v Ribniški dolini*, Založba Obzorja, Maribor 1968, str. 460.

Наша етномузиколошка литература добила је у књизи Змаге Кумер, објављеној под горњим насловом, веома значајан прилог. Она већ по својој концепцији одступа, у позитивном смислу, од дела ове врсте. Грађа у њој је свеобухватна, прегледно разврстана и прокоментарисана. Песма није приказана изоловано, сама за себе, издвојена из времена и простора, већ у њеном развојном току, као саставни део свакодневног живота.

У предговору (стр. 7—11) изложен је научни приступ проблему народног стваралаштва у Рибнишкој долини, која географски чини заокружену целину у Долењској. У првом поглављу књиге — *Ribniška dolina — njena podoba in ljudje* (стр. 12—42) приказане су географске, историјско културне и друштвене социјалне карактеристике овог подручја. Друго поглавље — *Zbirke ljudskih pesmi iz Ribniške doline* (стр. 43—52) обухвата историјски преглед рада на проучавању рибнишког народног стваралаштва, почев од првог записивача Ј. Рудежа, с почетка 19. века, па све до појаве овога дела. Треће поглавље *Ljudska glasba in ples v življenju Ribničanov* (стр. 53—86) даје посебну драж овој збирци. У њему су приказани услови у којима је живела и развијала се, као и обичаји које је пратила и прати народна песма. У четвртом поглављу писац даје *Vsebinski in glazbeni pregled zbranega gradiva* (стр. 87—96). Наиме, са садржајне и музиколошке тачке гледишта поставља стваралаштво Рибнице на оно место које му припада у оквиру целокупног словеначког усменог стваралаштва.

После четвртог поглавља је резиме на енглеском језику (стр. 96—101).

У петом поглављу сабрани су бројни примери народног усменог стваралаштва свих видова (стр. 102—422). Примери стваралаштва груписани су по функцијама које имају у народном животу, то јест дати су уз поједине догађаје из свакодневног живота, затим друштвене, верске и годишње обичаје, обичаје уз послове и друго.

Да би преглед стваралаштва овог веома занимљивог подручја био потпунији, Змага Кумер је на крају дала примере народног прозног стваралаштва и игара.

На крају књиге је речник, регистар певача, свирача и приповедача, преглед песама по садржини, садржај песама по првом стиху, садржај

песамa по редном броју и, најзад, списак слика којима је књига богато илустрована.

Књига је писана са изузетном љубављу према родном крају. Али, исто тако, и са изванредним научно критичким опсервацијама и правилним уочавањем нечег посебног у општем словеначком етномузиколошком и прозном стваралаштву. „Рибнишка долина не спада међу неприступачне, свему удаљене крајеве, у којима се етнологима обећавају чуда народног стваралаштва — прошлог или савременог — али такође би грешили ако би мислили да је етнографски незанимљива, да у њеној народној музици и поезији нема ничега истраживања вредног.“ Бројним примерима и њиховом научном обрадом Змага Кумер је указала на сву динамику тога стваралаштва и временски и просторно. Рибнишка долина није, дакле, никакав географски или друштвени изолат. Напротив, њено стваралаштво је, продајући производе кућне радности — предмете од дрвета, прџа и земље (грнчарију), долазило у додир са стваралаштвом осталих делова Словеније и на тај начин уносило, примало и прилагођавало својим потребама, укусу и духу, творевине и из других предела. Због свега тога, стваралаштво Рибнишке долине има посебан научни значај, јер је унеколико одраз целокупног словеначког народног стваралаштва.

Књига Змаге Кумер је, у целини узето, и по методу и по стручној обради сабраног материјала јединствен пример те врсте код нас, који ће значити прекретницу и узор у даљим проучавањима сличне проблематике.

Бреда Влаховић

André Leroi-Gourhan: *Religije prethistorije, paleolit*. Издање: „Напријед“ (единица „Антропос“), Загреб 1968. Превод: Мелита Волф. Предговор: Руди Супек, 145 страна, 5 табела, 16 цртежа.

Писац ове књиге, André Leroi-Gourhan, професор етнологије у Паризу и заменик директора највећег француског етнолошког музеја „Musée de l'Homme“, данас представља једну од водећих личности на пољу етнологије и палеоантропологије. У његовом опсежном и разновидном научном опусу посебно место заузимају радови који се баве питањем постанка човека и почетака његове културе. Та проблематика заступљена је у његовим делима: *Човек и материја* (1943), *Људи у претисторији* (1955) и *Религије претисторије, палеолит* (1964).

Књига *Религије претисторије, палеолит* представља изузетно занимљиво научно остварење. Писана је лаким, популарним стилем са жељом да се и мање упућеном читаоцу учине приступачним резултати другогодишњих пишећих истраживања. Међутим, треба нагласити да такав начин излагања ниуколико не умањује научну озбиљност дела.

Предмет ове књиге, религије палеолитског периода, налази се у средишту интересовања читавог низа научних дисциплина, посебно етнологије, археологије и палеоантропологије. Но, упркос видљивом напретку поменутих дисциплина, ни данас се ова област не може сматрати довољно

проученом. Досадашња истраживања палеолитских религија великим делом су се заснивала на употреби компаративне „етнолошке“ методе. По тој методи, уопште узевши, палеолитски налази објашњавали су се упоређивањем са аналогним предметима (веровањима, обичајима) савремених примитивних народа. Али пошто се простом аналогном не може све објаснити, поготово не у области палеолитских религија, „компаративисти“ су најчешће били принуђени да недостатак чињеница надокнаде разноврсним логичким конструкцијама. Стога се дешава, како истиче аутор, да преисторијски човек од дела до дела мења свој верски лик, „час је то крвожедни врач или побожни скупљач лубања предака, час похотни плесач или пак скептични филозоф“.

У методолошком погледу ова књига представља пре свега критику те компаративистичке концепције у проучавању религија палеолита. Leroi-Gourhan тежи да провери досадашње, често произвољне или бар недовољно доказане резултате и утврди само оно што је неоспорно. Да би остварио овај циљ, он своја истраживања палеолитских религија базира искључиво на анализи самих извора, односно одговарајућег археолошког материјала из тог периода (кости, камена оруђа, уметничка дела). Додуше, тај материјал, не само малобројан и фрагментаран, већ великим делом и нестручно откопан и обрађен, пружа више него ограничене могућности за вршење позитивних истраживања. Зато су и закључци Leroi-Gourhan-а, мада поуздани, каткад парцијални, а делом и сасвим недовољни.

Поменути методолошки принципи доследно су примењени у овом делу. То се јасно види већ по основној класификацији проучаване проблематике — религија палеолита. Та класификација се не заснива, како је то уобичајено, на хипотетичним облицима верских схватања прачовека, већ на врстама расположивих материјалних извора. Тако се проучавање једног феномена духовне културе — религије, своди на рубрике преузете из зоологије (поглавље „Култ кости“), антропологије (поглавље „Покопавање умрлих“), технике (поглавље „Предмети и обреди“) или уметности (поглавље „Религиозна умјетност“). У поглављу „Култ кости“ (стр. 17—40) обрађени су коштани фосили палеолитских животиња. У неким случајевима трагови намерног распореда или груписања тих фосила тумачени су као остатак радњи ритуалног карактера. Аутор је, међутим, применом горе поменутог метода, дошао до закључка да већина налаза те врсте (похрандишта анатомски повезаних костију, спремишта костију у гомилама или јамама, налази костију у хрпама другог материјала, кругови костију) не пружа довољно доказа о свом религиозном пореклу.

Критички став Leroi-Gourhan-а према већ укорењеним схватањима нарочито долази до изражаја у расправи о значењу бројних открића костију (посебно лубања) пећинског медведа у палеолитским налазиштима средње и западне Европе. Истакнуто место које медвед заузима у верским схватањима целог евроазијског и северноафричког подручја допринело је да се у науци (компаративистички усмереној) створи уверење о постојању одређеног култа медведа код човека старијег каменог доба. Постојање таквог култа је, према мишљењу аутора, под знаком

питања. Његова комплексна истраживања обухватају разне аспекте овог проблема (хемијски, биолошки), стварајући нове могућности за његово решавање.

У поглављу „Покопавање умрлих“ (стр. 41—67) обрађени су коштани фосили палеолитских људи. На основу њиховог броја, распореда, положаја, стања, трагова обраде, Leroi-Gourhan покушава да утврди постојање култа мртвих, односно сродних култова и култних радњи у палеолитском добу (нпр. култ вилица и лобања, обредно покопавање умрлих, обредно људождерство, декарнација умрлих итд.).

У поглављу „Предмети и обреди“ (стр. 68—78) расправља се о предметима који су, судећи по њиховом карактеру, могли имати извештајни значај у животу палеолитског човека (нпр. материје за бојење — нарочито окер, фосили, шкољке итд.), као и о обредима са којима су поменути предмети евентуално били повезани.

У поглављу „Религиозна умјетност“ (стр. 79—135) аутор покушава да да нов поглед на реликте палеолитске предметне и пећинске уметности, да на један нов, научнији начин објасни и докаже њихов религиозни садржај. Насупрот досадашњим истраживањима у овој области, Leroi-Gourhan (широком применом статистичке анализе) открива необично сложен и богат систем симбола, у коме влада општи принцип комплементарности између ликова различите сексуалне вредности. Константност распореда тих симбола у преко две стотине пећина, потврђена и у предметној уметности, указује на постојање одређене митологије много комплексније и интелектуално више него што се то до сада у науци сматрало.

У закључном поглављу књиге (стр. 136—145) аутор даје синтезу претходних излагања. Значајна су његова запажања о временским и просторним аспектима палеолитских религија, о њиховим основним карактеристикама, о њиховим могућим релацијама са савременим облицима примитивне религије и магије. Остајући до краја критичан и објективан, Leroi-Gourhan многа питања оставља отвореним. Но, већ својим приступом овој проблематици, он је великим делом зацртао правац њиховог даљег проучавања.

Потребно је напоменути да основне вредности књиге не долазе у свим поглављима до пуног изражаја. Тако поглавља о култу кости и религиозној уметности одскачу и по научној имагинацији и по документацији изнетих ставова. Узрок томе треба тражити у карактеру самих извора, а свакако и у афинитету аутора према појединим проблемима. Најзад, с обзиром на намену овог дела, осећа се недостатак нешто ширег документационог апарата (нпр. једне сажете библиографије, већег броја фотографија), који би у још већој мери приближили читаоцу изложену материју.

Међутим, ови, по нашем мишљењу, мањи пропусти ни у ком случају не умањују значај приказане књиге.

Душан Бандић

Милосав В. Лутовац, *Бихор и Корита*, антропогеографска истраживања, Српски етнографски зборник, књ. LXXXI, Насеља и порекло становништва, књ. 40. Француски резиме; стр. 186; Београд 1967.

Монографије о Бихору и Коритима резултат су вишегодишњих теренских антропогеографских испитивања, започетих у међуратном периоду а настављених и окончаних 1960/65. Аутор је непосредним проматрањима као и коришћењем грађе из српских писаних споменика, турских архивских извора и усмених народних предања проучио савремене и некадашње антропогеографске и етничке процесе у Бихору и Коритима и на основу њих утврдио етничко порекло данашњег становништва, развитака и промене у насељима и неке основне етнографске одлике ових области.

Бихор је пространа област у Горњем Полимљу са близу 100 сеоских насеља, издељена у више предеоних целина и крајева: Горњи Бихор са жулом и планином и Доњи Бихор, у коме се издвајају Фемијића Крш, Бјелопољско Поље и Бистрица; Корита — то је мали планински предео са 12 сеоских насеља, уско повезан са суседним Бихором. Миграције и етнички процеси обе области стоје у нарочитој корелативној вези, особито почев од прве деценије 19. века. Карактеристично је за обе области да су у току великих миграционих покрета у прошлости биле етапна зона у кретању исељеника из Црне Горе и Херцеговине према Шумадији и западној Србији.

Монографије о Бихору и Коритима управо тек овако упоредо и уједно дате пружају потпуну слику о сложеним миграционим и етничким процесима у њима у прошлости и у садашње време.

Као и све досадашње монографије објављене у књигама Српског етнографског зборника о насељима и пореклу становништва, монографије о Бихору и Коритима састоје се од општег и посебног дела. Општи део садржи поглавља о положају, границама и имену области; природним особинама; прошлости области; становништву; етнопсихичким особинама; привредно-географским карактеристикама и о насељима.

Посебни део садржи податке о топографском положају, типу и времену постанка сваког насеља и о броју кућа по родовима у сваком насељу. Забележена су и нека народна предања о пореклу родова.

Тежиште овога рада је, како аутор у Уводу напомиње, на сложеним етничким процесима у овим крајевима. О томе сведочи особито поглавље о становништву, у коме су разматрана миграциона кретања у прошлости и исламизација становништва, а дат је и табеларни преглед броја родова и кућа по насељима према верској припадности становништва. Подаци о пореклу родова изложени у посебном делу рада по насељима такође сведоче о етничкој сложености Бихора и Корита. Коришћењем резултата антропогеографских испитивања Србије вршених у другој и трећој деценији нашег века, аутор даје исцрпни приказ учешћа Бихорца и Корићана у етничкој композицији становништва Шумадије и западне Србије.

Миљана Радовановић

Др Петар Влаховић, *Бродарево и његова околина* (Етнолошка расправа), Универзитет у Београду, Београд 1968. Докторска дисертација одбрањена 29. 10. 1958. на Филозофском факултету у Београду.

Ова књига представља комплексну монографију Бродарева, историјске географске и етничке целине у саставу средњег Полимља. Бродарево раније није било монографски обрађено, делом због недовољног броја очуваних писаних и других докумената, делом због удаљености од већих центара и важнијих комуникација.

Релативна изолованост овог краја у прошлости условила је изузетно споро смењивање становништва. Досељеници су увек чинили мањину у односу на затечено становништво, уклапали се у његове друштвене односе, примали његов начин живота. То је довело, како истиче аутор, до извесног конзервирања традиционалне структуре друштвеног живота, материјалне и духовне културе у овом крају (што га унеколико издваја од суседних обласних целина). Неки елементи те традиционалне структуре (нпр. егзистирање комүна — неподељене сеоске шуме и испаше) подсећају на средњовековне прилике у народном животу. Тек у последње време, под утицајем корених промена које су настале и настају у условима развоја социјализма, посебно социјалистичке изградње (Барска пруга, Јадранска магистрала, Хидроцентрала Бродарево), у животу бродаревског становништва осећају се нови токови, запажа се револуционарни преображај. Стога грађа коју је аутор сакупио баш у том преломном периоду, има својеврстан значај.

Књига је објављена читавих десет година од дана када је завршена, односно брањена као докторска дисертација, па је један део података изгубио нешто од своје актуелности. Но, треба напоменути да је Влаховић овај раскорак ублажио уклапањем новијег чињеничног и илустративног материјала и коришћењем у међувремену објављених библиографских јединица.

Од посебног интереса је његов модеран методолошки приступ проучавању поменуће области. Уочљива је и стално присутна његова тенденција да појаве у народном животу и култури прати историјски, у главним фазама развоја, од средњег века до данас. Аутор уједно тежи да те појаве посматра комплексно, у контексту конкретних друштвено-историјских и економских услова, користећи се при томе и резултатима етнологије сродних наука, пре свега резултатима историје и антропогеографије.

Материја у овој књизи изложена је у три основна поглавља.

У првом поглављу дат је детаљан осврт на географске и антропогеографске карактеристике проучаване области (границе, име, хидрографске прилике, клима, привредно-географске зоне, комуникације, привреда, насеља, кућа, покућство, привредне зграде), нарочито на оне које издвајају Бродарево као посебну географску и привредну целину и које су биле од већег утицаја на формирање народног живота и културе.

У другом поглављу обрађена је у главним цртама етничка историја Бродарева (античка епоха, средњовековни период, турски период), као и савремене етничке прилике (број становника, густина насељености, верска припадност, порекло породица). Главну пажњу Влаховић је посветио

проучавању етничких процеса у овом крају, посебно процеса раслојавања племенске организације досељеног становништва и стварања територијалне заједнице као новог друштвено-економског облика живота.

У трећем поглављу расправља се о неким антрополошким и етничким особинама бродаревског становништва (етнопсихичке карактеристике, говор, духовни живот, ношња, обичаји) са тенденцијом да се осветли општи процес сажимања, односно унифицирања традиционалне, пре свега духовне културе код православног и муслиманског живља (што је овде објашњено њиховим заједничким етничким пореклом и дугогодишњим животом у идентичним географским и историјским приликама).

Изражања о животу једне до тада непроучене области, заснована на оригиналној грађи, обимној литератури и разноврсном документационом материјалу (73 фотографије, 4 цртежа, 2 карте, 5 табела), свакако заслужују пажњу читаоца, посебно етнолога.

Душан Бандић

Ivan Ivančan — Zvonimir Lovrenčević, *Narodni plesovi Hrvatske*, 3, *Bilogora*, Zagreb 1969. str. 1—190.

Ова књига је наставак врло плодне делатности дра Ивана Иванчана, који је досада објавио четири књиге и велики број чланака о народним играма Хрватске, а познат је и као кореограф. Последњу књигу објавио је у сарадњи са проф. Звонимиром Ловренчевићем, који живи у Бјеловару и искусан је познавалац народне традиције свога краја.

Едиција „Народни плесови Хрватске“, коју издаје Савез музичких друштава Хрватске, садржи у првој књизи И. Иванчана народне игре из Славоније и Барање (1956), а у другој игре из Подравине (1963). Сада је обрађена Билогора — шира околина Бјеловара — део некадашње Војне границе, у коме живи мешовито становништво, углавном Хрвати и Срби. Пошто „им је разлика у фолклорним манифестацијама мала, а једнако су мале или никакве разлике међу колима што су их некад изводили, а која све више уступају мјесто новим грађанским плесовима“, аутори су Билогору посматрали као посебну кореографску област, која чини изразиту целину, без обзира на ипак приметне унутрашње разлике и, с друге стране, упадљиве везе са суседним областима, у првом реду са Подравином и ближним подручјима Славоније.

Сматрајући да су свадбе најбоље прилике за проучавање фолклорних манифестација, аутори су у првом делу књиге дали два опширна приказа свадбених свечаности од „прошње“ до „првича“, из Јакоповца и Клокочевца, односно са кајкавског и штокавског подручја, који можда не случајно, делују понекад као текст за сценски приказ свадбених обичаја, али несумњиво садрже велики број занимљивих детаља, карактеристичних за друштвене и породичне односе становништва Билогоре. Да ли је то и слика живота баш из времена Војне границе, између 1850—1871, како аутори кажу, друго је питање.

Још је интересантнији одељак „Плесни обичаји у билогорском крају“, у којем је дато мноштво досада непознатих појединости, чиме се богати општи фонд знања о играма наших народа (места и прилике за играње, свирачи и играчи, музичка пратња, облици игара, обичаји у вези са играњем, везе са околним кореографским областима).

Разуме се, главни део књиге испуњен је описима игара (укупно 24, од 96 регистрованих). Игре су груписане према облику у коме се изводе (што није најсрећније решење), односно: отворено и затворено коло, коло са играчем или паром у средини, четворке, тројке, две линије и парови. Игре које припадају истом типу наведене су у уводном делу описа. Као у прегходним двама књигама едиције „Народни плесови Хрватске“, и у овој је свака игра описана на три начина: по систему дра Винка Жганца, Лабановом кинетографијом и речима (у последњем се примећује већа срећеност у односу на раније књиге). Затим, 24 фотографије казивача, свирача и играча, обично у колу, речито допуњују слику ове области, нарочито у погледу ношње. Пажњу заслужује и дугачки списак „казивача“; међу њима су и играчи који су показивали игре и свирачи од којих су мелодије записане, што се види из уводних реченица описа појединих игара. Податак да је најстарији казивач рођен 1865, а најмлађи 1950. године показује континуитет епске традиције овога краја. Исто тако, јасно је да су се аутори трудили да својим испитивањем обухвате што већи временски период, не избегавајући, с правом, савремено орско стваралаштво.

Описи игара показују да је снажна играчка традиција сачувала до данас интересантне примере, поред оних чији су елементи изгубљени, а у срећнијим случајевима, бар за науку, у последњем часу реконструисани уз помоћ казивача. На то су дошли нови слојеви игара, па се створила кореографска мешавина, почев од обредно-мађијских игара до игара пренесених из Србије, као што су *Врањанка* и *Радикалка*. Од обредно-мађијских игара треба истаћи оне које су припадале пролећном циклусу и у којима су сачувани фрагменти орских обичаја. На пример, затворено коло *Сам се Иво по мору возио* изводило се у не тако давној прошлости на Ускрс и Белу недељу („а на тај је дан био обичај да куме дарују дјецу наранчама“) око три „ступња“ или троје деце са наранчама у белој марами, и то уз песму чији текст није ни у каквој вези са начином извођења игре. Штета је што је, вероватно случајно, испала итекако потребна фуснога 113а, у којој су аутори, претпостављамо, желели да пруже више обавештења о овој интересантној формацији — судећи према цртежу, колу „пасуљастог“ облика, које је познато широком подручју словенских игара и несумњиво има одређено симболично значење. То само показује колико ће ова збирка проширити могућности наших проучавања, јер у неким описаним играма назиремо један врло стар слој игара, док у другим откривамо амалгам кореографских елемената који је настао услед мешања етничких група у овом крају и утицаја са стране, од којих није најмањи онај из Мађарске. У вези с тим треба допустити могућност и другачијих тумачења утицаја или преношења игара. На пример, за *Плес преко прекржених батина* једноставно је речено да потиче из југозападне Мађарске, позивајући се на познату мађарску публикацију, а превиђено је да се иста игра назива и *Циганац*, па је могућна и другачија провенијен-

ција, тим пре што је овакво играње познато као чобанско у Банату (и у Румунији).

Сматрајући да је документарност главна врлина ове књиге (у складу са наменом читаве едиције), мора се са особитим признањем подвући да је у њој обиље орских песама и записа орских мелодија, јер је Билогора крај у коме и данас играчи у колу радо певају и импровизују актуалне орске двостихове, а из старине су сачувани и баладични текстови. Ипак, орска песма, као и у другим крајевима, уступа место оркестарској пратњи игра, која је већ потиснула „ауде“ и тамбуре „самице“. Сасвим усамљену појаву представља *Нијемо коло* из Бабине Горе са очигледним динарским одликама. Сачувано или обновљено, оно усред панонске области, где се игра уз песму и свирку, делује необично.

Може се пожелети само да књиге едиције „Народни плесови Хрватске“ излазе у мањем временском размаку него досада.

Оливера Младеновић

Бугарски Астрида: *Млинице у Херцеговини* (воденице са хоризонталним колом), Гласник Земаљског музеја Босне и Херцеговине, Етнологија, свеска XXIII, Сарајево 1968, стр. 139—164.

Захваћено процесом индустријализације, наше млинарство налази се у фази напуштања непосредне зависности од природних погонских сила — воде, ветра — и прилагођава се све више новим погонским силама — електричној енергији, нафти и пари. Последњих година овај процес довео је у целој нашој земљи до наглог губљења привредног значаја старих воденица и до њиховог нестајања.

Стога рад о воденицама у Херцеговини има посебан значај. Поготову што о старим воденицама широм Југославије има врло мало објављеног научног материјала. Двадесет и пет страна већег формата овог рада подељено је на пет одељака. То су: 1. Воденице у прошлости, 2. Зграде воденица, 3. Уребај за довод воде, 4. Погонски механизам и 5. Уребај за млевење.

На крају рада изведени су следећи закључци. Устројство уребаја за погон и млевење код херцеговачких воденица не разликује се од истих уребаја воденица у другим крајевима наше земље. Потом, називи за поједине делове уребаја у воденицама Херцеговине идентични су са називима на ширем словенском подручју. И на крају, уребај херцеговачких воденица у току дугог временског периода није претрпео већих измена.

Све у свему приказани рад о воденицама у Херцеговини је сасвим солидна етнолошка студија. Можда треба употребити и неку јачу реч ако се има у виду мали број страна, које је издавач унапред наметнуо писцу. Рад је писан са очигледним познавањем материје, што сведочи и бројна библиографија. Зато ће добро доћи ширем кругу читалаца који желе да добију знања о развоју, значају и данашњем стању воденичарства у нашој земљи.

Уз текст су приложене бројне успеле илустрације.

Јов. Ф. Трифуноски

Slovenski etnograf, XX, Ljubljana 1968.

Јубиларна, двадесета, свеска *Словенског етнографа* је не само по броју објављених бројева, већ и по свом садржају значајна за етнологију и развој науке о народу. У овој свесци није разматрана, као ни у претходним, само уско територијално захваћена тематика. Приказана је далеко шира и традиционална и савремена етнолошка проблематика, значајна не само за Словенију и Југославију, већ и европске, па чак и ваневропске земље. Етнолошка проучавања добила су нов садржај. Поред сеоске културе и села са његовим традиционалним начином живота, који је дуго чинио једини предмет етнологије, прешло се и на проучавање савремених појава у урбаним срединама, градовима, приградским насељима, индустријским насељима и међу новим социјалним слојевима, насталим под утицајем савремених општедруштвених појава.

Када је реч о двадесетом броју *Словенског етнографа*, ваља одмах истаћи да су сви прилози у њему такве природе да сваки од њих, на свој начин, значи нов допринос и новину у односу на досадашња етнолошка истраживања. Због тога се мора посветити пажња сваком раду објављеном у овом годишту.

Фанчи Шарф радом „*Domovi v Draščima*“ разматра нека питања сеоске архитектуре, са посебним освртом на културу становања (у Словенији се под појмом „дом“ обухвата не само кућа, већ и економске зграде које су уз њу). Село Драшчице, које је узела Фанчи Шарф као предмет својих проучавања, типично је белокрањско насеље. Привредне гране се у њему узајамно допуњавају, па су и куће подигнуте међу виноградима. Шарфова је приказала развој насеља и кућа од средине XIX века до данас. То је праћено кроз архивско грађу, катастарске мапе, а делимично су снимљени и сами објекти, поготову они који су се очували из ранијег периода. Уз развој куће и покућства у раду су обухваћени и моменти друштвено историјског и економског значаја, који су довели до данашњег начина становања. С правом Шарфова констатује да је данашњи начин становања условљен и тесно повезан са облицима привређивања овог становништва.

Иван Седеј пише у свом раду о народним елементима у урбанизму и архитектури копарског приградског појаса (монографска скица). Анализом урбанистичких елемената у граничном појасу града Копра указује на значај и улогу народне архитектуре у градској агломерацији. Иван Седеј је решењу овога питања пришао оригинално и тиме допринео проучавању градске архитектуре, узимајући у обзир и утицаје из градског залеба или са његове периферије.

Славко Кременшек радом „*Сељаци у приградским насељима (Vaščani v obmestju)*“ отвара у југословенској етнологији ново поглавље. Наиме, он унеколико одступа од до сада уобичајених метода истраживања и прати живот једног приградског насеља у близини већег градског центра. У конкретном случају то је некадашње село Мосте, које се временом потпуно уклопило у љубљанску градску целину. На основу архивске грађе, разних статистичких података, матичних књига и кретања становништва, он прати све промене које настају у друштвеној привредној и социјалној структури старијег и касније приспелог становништва. Наиме, он прати

преображај овога насеља и његовог становништва, које под дејством градске културе и градских потреба мења многе своје навике, не само у архитектурни, већ и у свим другим друштвеним и материјалним облицима живота.

Ангелос Баш је приказао коришћење слободног времена код старијих шумских радника на јужном Похорју у послератном периоду. Ова проблематика представља новину у етнолошким проучавањима. Реч је, дакле, о томе како појединци или групе, било сталешке било територијално обједињене, користе своје слободно време. А. Баш истиче да то пре свега зависи од њиховог економског стања. Сличан је у том погледу и њихов однос према духовној култури. Писац се у свом раду осврће на предратни период, како би савремене промене у животу шумских радника у послератном периоду биле што уочљивије. Рекло би се да је за етнолог праћење оваквих појава помало необично. Али из рада се јасно види да је коришћење слободног времена одраз не само културног и друштвеног живота једне одређене групе становника, већ и целокупног њеног економског развоја и напретка.

О народној ношњи у Словенији до сада је сразмерно доста писано. Међутим, нов је и занимљив приступ тој проблематици Марије Макаровић. Она пише о факторима у развоју сеоске словеначке ношње у XIX и XX веку. Дакле, реч је о оним основним, свакодневним факторима који директно утичу на те промене. Детаљном анализом материјала уочава се да се од средине XIX века народна ношња све интензивније мења. Наиме, сеоска ношња се, пре свега, по кроју, материјалу и бојама све више приближава градској ношњи. Али, још и данас, различити начини привређивања намећу посебан начин облачења сељака, радника и у неким градским институцијама запосленог становништва. Те разлике су уочљиве на првом месту у свакодневном облачењу. М. Макаровић издваја три главна питања о којима расправља. То су: 1) Који су главни облици промена у сеоској ношњи, 2) Који су општеисторијски узроци тим променама и 3) Који социјално географски покретачи посебно делују приликом тих промена у оквиру сеоског staleжа.

На крају првог дела *Словенског етнографа* је рад Петра Влаховића „Прилог проучавању крсне славе“. Влаховић је у овом раду изнео нове хипотезе и то да је слава пре свега аграрни култ. Та хипотеза у радовима о крсној слави до сада није озбиљније узимана у обзир. Слава је сматрана празником који је посвећен покојницима. Међутим, то је у ствари само један од низа других елемената који је заступљен у овом древном обичају.

У другом делу овог броја *Словенског етнографа* има такође неколико устаљених рубрика, од којих је најоширнија она у којој је реч о појединим збиркама. Змага Кумер пише о Рудежевој збирци словеначких народних песама, која је у време романтизма настала у Рибници на Долењској. О Кноблехаровој афричкој збирци источносуданских племена Рари и Чир, која се налази у Словенском етнографском музеју, пише Павла Штрукељ. У том прилогу се говори о Кноблехару и његовом путовању, о значајним историјским збивањима у покрајини одакле потиче збирка, као и о значају саме збирке за науку.

У рубрици „Полемике“, Вилко Новак расправља о томе како су Словенци у немачким етнолошким приручницима недовољно приказани у поређењу са другим југословенским народима. Наводи и то да је чак и сам термин „Словенац“ и „словеначки“ нетачно и погрешно интерпретиран, а то је само делић погрешног приказивања Словенаца у литератури о којој је реч.

Поред поменутог, у овој је свесци објављено неколико извештаја о раду Етнографског музеја, као и прикази најновије литературе.

У целини узето, ова свеска са неколико запажених радова, од којих неки по својој методологији и приступу представљају новину у етнологији, даје значајне прилоге науци.

Бреда Влаховић

Etnografija Pomurja I, Murska Sobota 1967.

У Мурској Соботи је, у издању „Ромурске založbe“, изишла занимљива и лепо опремљена етнолошка публикација, у којој су објављена проучавања словеначких етнолога о појединим проблемима из живота Помурја. Књигу је уредио редакцијски колегијум.

Помурје је због свог политичког положаја и општеисторијског развоја, на периферији словеначке етничке границе, остало етнички и културно доста свеже, па је за етнологе, утолико пре, веома привлачно и интересантно подручје. Зато су словеначки етнологи покренули акцију његовог проучавања.

Како је и у уводу речено, ово је прва свеска из те серије, па самим тим и почетак систематског објављивања радова о народној култури Помурја. Етнолошка проучавања организовао је и омогућио Покрајински музеј Помурја из Мурске Соботе, чији је колектив овом публикацијом показао своју активност, научну зрелост и смисао за организовање истраживачког рада.

У „Etnografiji Pomurja I“ објављено је осам радова, у којима су обрађена разна питања из материјалне и духовне културе Помурја.

Матија Маучец у подужем раду пише о сеоској кући и њеној функцији (стр. 9—42). Да би јасније приказао данашњу слику, Маучец се у свом раду осврнуо на све важније чиниоце који су утицали на развој и промене како куће, тако и помоћних зграда, које уз зграду за становање чине сеоско домаћинство. Врло опширно се говори о историјским догађајима који су имали мањег или већег утицаја у појединим фазама развоја не само на развој куће као материјалног објекта, већ су у извесној мери утицали и на социјални положај сељака, који је, без сумње, условљавао и архитектуру. Маучец у свом раду даље говори о постанку, развоју и функцији куће и њених делова, притећи све то од првобитних облика димнице (једнобелачна зграда) до вишеспратног савременог архитектонског објекта. У посебном одељку писац говори о грађевинским конструкцијама и материјалу из кога је грађена прекомурска кућа, како раније, тако и данас. Занимљиво је да Маучец уз кућу обрађује и све економске зграде, које се у Прекомурју налазе са њом под заједничким кровом и тако

чине хомогену целину која се назива „дом“. На крају рада Маучец у посебан тип станишта издваја циганску кућу, која је у тим крајевима честа, али чини специфичан облик дома, јер уз њу нема других привредних зграда.

Из области народне привреде објављена су два рада. Први је Фанчи Шарфове „О жетви и вршидби у Прекомурју“, а други Власте Коренове „Сeosко виноградарство у источно Словенским Горицама“ (стр. 67—105).

Фанчи Шарф у свом раду приказује разне облике оруђа, начин рада, као и обичаје у вези са жетвом и вршидбом. С обзиром да је у овим крајевима пољопривреда значајна грана привреде, ауторка је приказала њен развојни пут од најранијих времена па до најновијих дана, када се у пољопривреди појављују машине и индустријски начин производње. На старе облике рада и поједини оруђа данас подсећају само називи, као гумно, на пример.

Виноградарство у Словенији до сада није обрађено у посебној етнолошкој студији, мада би то свакако, по свом значају у народном животу, заслуживало. У источном делу Словенских Горица, у Прлекији, виноградарство је од давнина једна од основних привредних грана, коју је Власта Корен приказала кроз до сада сакупљену грађу о том питању и то од првих историјских записа и архивских помена па до данас. Рад је на тај начин тематски заокружена целина, која нам даје потпуну слику развоја виноградарства. Власта Корен је у свом раду дотакла многа питања, почев од описа оруђа, преко виноградарских зграда и појединих фаза рада у винограду, до друштвених обичаја и односа у вези са виноградарским начином живота.

О једном карактеристичном детаљу у женској ношњи из XIX и XX века, „Покривалима за главу у Прекомурју“, пише Марија Макаровић. Мада се у Прекомурју релативно најдуже задржала народна ношња, јер још има доста старих хаљетака у свакодневној употреби, ипак се и она, проматрана у овом случају на основу једног детаља, развијала под утицајем општедруштвених и економских чињилаца, заједно са развојем целокупне културе, што је, уосталом, у раду веома добро илустровано примерима.

Једна од централних личности у свадбеним обичајима Прекомурја, уосталом, као и у другим нашим крајевима, која је веома често помињана у етнолошкој литератури, је, без сумње, „позвачин“ (чауш). О њему, његовој улози, значају и функцији пише Ангелос Баш. Овај рад Ангелоса Баша разјашњава слику прекомурског „позвачина“, указује на његов значај у свадбеним обичајима, на оне елементе у „позвачиновом“ понашању и облачењу који су у досадашњим проучавањима најчешће занемаривани, а од значаја су у свадбеном церемонијалу. Ангелос Баш анализира многе до сада познате чињенице. Чак упоредно анализира сличне ликове у другим нашим крајевима, али, ипак, ни на основу испрпне анализе не може се са сигурношћу утврдити откуда је порекло овом обичају.

Змага Кумер је свој рад „О прекомурској приповедној песми“ поделила у три дела. У првом поглављу дала је преглед тема и текстуалних типова прекомурских приповедних песама. У другом делу рада даје одговор на питање: да ли су такве песме познате и у другим крајевима Словеније,

затим међу осталим Словенима, па чак и код неких несловенских народа. Треће поглавље њеног рада посвећено је питању промена. У завршним разматрањима расправља о томе да ли постоје неке теме или мотиви типични само за Прекомурје. Змага Кумер посебно наглашава да приликом обраде ових питања треба имати у виду и време настанка појединих песама. Ове, о којима је реч у писаним изворима, можемо пратити само до средине XIX века. Сакупљена и обрађена грађа показује да су то, пре свега, песме митолошке и легендарне, а доста песама говори и о породичним односима па и о љубави.

Нико Курет пише о ускршњим јајима и истиче у својој расправи да су питања у вези са овим старим обичајем са овога подручја до сада била запемарена, чак и од оних аутора који су то питање обрађивали и посебно се бавили словеначким „писаницама“. Прекомурске „ременице“ су карактеристичне по томе што се од општепознате стилизоване орнаментике украшавања прешло на пут индивидуалног шарања, у којем преовлађују реалистичка слика и биљни орнаменти. С обзиром на ту јединствену појаву, у овом раду је, пре свега, реч о технологији украшавања и орнаментички „ременица“ док веровања и обичаји у вези са њима овом приликом нису узети у разматрање. Поред великог илустративног материјала објављена је и карта на којој је приказана стара и нова техника бојења у појединим крајевима.

Приповедна песма приказана је у још једном раду. Ладислав Вереш пише о приповедној песми мађарске етничке групе у Прекомурју. По тематици и изразу срећену грађу, која је делимично узета из објављене литературе а делимично из необјављених рукописних збирки, писац је поделио у пет група. У групу „класичне баладе“ сврстао је најстарије и најсавршеније песме у којима је изражена драматика, епска и лирска. Лиричне баладе чине другу групу. У њима је основна карактеристика мелодичност и лирски моменти. Баладе са рефреном, због њиховог посебног ефекта и драматичности, издвојио је у трећу групу. У четвртој групи су баладе Ветуага и затвореника. Потичу из периода када су предања из старих балада, али са новим мотивима, постигла у XIX веку у Мађарској највећи расцвет, а то се одразило и на певање у Прекомурју. У пету групу сврстане су нове баладе, настале у последњих 60 година. Писац уз сваку групу песама издваја оно што је у њима опште и допуњава га текстовима и мелодијским записима.

У целини узето, „Etnografija Pomurja I“ чини леп и значајан допринос познавању тих, за етнологе врло занимљивих крајева. Књига је стимуланс — како се с правом у њеном уводу каже, свима онима који проучавају овај кутак Словеније. Њен садржај то потврђује, па се надамо да ћемо ускоро видети и наредне бројеве из ове лепо постављене едиције.

Бреда Влаховић

Etnografia Polska XI, Wrocław—Warszawa—Kraków, 1967, str. 567.

Прошло је већ десет година од појаве угледног етнолошког часописа „Etnografia Polska“ у издању Института за материјалну културу Пољске академије наука, а под редакцијом проф. др Витола Диноског. За то вре-

ме овај часопис потпуно је одредио своју физиономију, па се може рећи да „Etnografia Polska” из броја у број доноси на уводном месту чланке из методологије етнографске науке и историје пољске етнографије, затим чланке из тзв. „карпатске проблематике”, прилоге из ваневропске и европске етнологије, хронике и рецензије. Из наведеног се може закључити да се у овом веома озбиљном часопису готово и не објављују описни етнографски прилози из разних пољских подручја.

У овом броју су оба чланка о методологији написали професори Варшавског универзитета: В. Диновски и А. Кутшеба-Појнарова и оба обрађују место етнологије међу друштвеним наукама и неопходност сарадње са тим дисциплинама.

У свом чланку „Етнографија у актуелним развојним тенденцијама друштвених наука”, проф. Витолд Диновски пише о бризи UNESCO-а за истраживачке тенденције наука које се баве проучавањем човека и културе. Етнологија се, по проф. Диновском, одликује својственим интегралним гледиштем на човека као културну индивидуалност и заједницу као културну творевину. У проучавању савремених културних промена етнологија, у суштини, има такође самосвојан историјски приступ: стварност се посматра као карика историјског процеса, најчешће у оквиру три поколења. Што се тиче примене метода и истраживачких техника, В. Диновски наглашава да се у пољској етнографији, нарочито у последње време, запажају покушаји укрштања историјског приступа са функционалним и структуралним анализама, уз напомену да је структурализам Леви-Строса врло помодан у Пољској и уз ограду да није довољно критички дискутован. Проф. Диновски сматра да у области истраживања савременог треба подржати што је могуће приснију везу етнографије и економских наука, како због неопходности коришћења огромног научног опуса тих дисциплина, тако и због разрађеног дедуктивног система и веома прецизно постављене емпиријске базе тих наука. У погледу сарадње са социологијом више се треба ослонити на процес обавештавања о истраживачким резултатима и методолошким приступима. Сличну улогу у нашој науци може — по В. Диновском — да има етнопсихологија, коју, на данашњем развојном степену етнографских студија, можемо да сматрамо више као помоћну методу него самосталну специјализацију. Објашњавајући организацију етнологског рада у Пољској, проф. Диновски се залаже за стварање посебног Етнографског института при Академији наука, јер досадашња заједница с археологијом и историјом материјалне културе у оквиру Института за историју материјалне културе (ИНКМ — РАН) није дала очекиване резултате. Аутор истиче потребу да се пољска етнологска истраживања укључе у шира упоредна проучавања у међународним размерама и оквирима. Такође спомиње потребу да се студентима сродних дисциплина предаје општа теорија културе. По Диновском, главни смисао развијања етнологије и сличних дисциплина је првенствено у формирању личности грађана, те се резултати тих испитивања не могу увек непосредно применити у пракси. Па ипак, веома је широка скала одговора које наша наука може да даде на „друштвени захтев”. Тако нпр. етнологска истраживања могу да дају одговор о традиционалним нормама наслеђивања земље с гледишта примене закона о забрани уситњавања земљишног поседа.

Или, етнолошка знања о Африци и далеким земљама требало би неизоставно користити у припреми стручњака који у те земље одлазе у оквиру техничке помоћи.

Проф. Ана Кутшеба-Појнарова у свом чланку „Сарадња друштвених наука у студијама прошлости и садашњости културе пољског села“ залаже се за интеграцију тих наука и узајамно коришћење њихових искустава. У кратком излагању ауторка пише о могућностима примене истих група питања од стране истраживача из разних друштвених дисциплина, а такође и о узроцима неспоразума које отежавају сарадњу између етнографије и других историјских наука. А. Кутшеба-Појнарова за историчаре наводи да користе у својим студијама „затечене“ изворе, а недовољно цене „изнуђени“ извор општепознат као „етнографски“, до којег се долази припремом истраживача, посматрањем и испитивањем по уџитнику и који представља основу већине етнографских радова. Аутор набраја шест главних питања која се односе на савремену културу пољског села (1. правци и механизам промена, 2. преломни датуми у историјату тих промена, 3. модел традиционалне културе села, 4. модел који се путем данашњих промена жели остварити, 5. место које село заузима између ова два модела у време истраживања и 6. компактност система и метода синхронизованог описа, што нам омогућује да откријемо механизам деловања узајамних веза и међузависности). За већину ових питања А. Појнарова предвиђа сарадњу етнолога с представницима других дисциплина. Своје колеге, пољске етнографе, проф. А. Кутшеба упућује на новопронађене сеоске судске књиге из XVI—XVIII века, које омогућују да се продре у готово непосредно посматрање живота на селу за неколико столећа уназад. Те књиге нису само извор за проучавање народног права, већ и деловања цркве, двора и државе на сваку сеоску заједницу понаособ. Оне у извесном смислу представљају потврду, а понегде и ревизију процеса које су етнолози представили у својим студијама на основу „изнуђених“ извора.

Као и у претходним бројевима и овде је публикован веома богат део хронике и рецензија на по 60 страница ситног штампаног слога.

Душан Дрљача

Narodopisné aktuality, 1969/1, 2, 3—4, Strážnice (Čechoslovačka), главни уредник Јозеф Томеш

У прошлој свесци нашега Гласника забележена је појава првих бројева часописа *Narodopisné aktuality* и указано на његов значај пратиоца свих значајних и интересантних збивања у чешкој и словачкој етнологији и фолклористици. Сада се може са задовољством констатовати да је часопис у протеклих шест година редовно излазио (иначе би му назив био депласиран!) и да је својим увек свежим, актуалним садржајем задобио велики број читалаца.

Према утврђењу пеми, први, мањи део сваке свеске садржи по неколико краћих чланака, у којима се на сажет начин износе резултати

обављених проучавања или се расправља о појединим теоријским и методолошким питањима. У последњем годишту, за 1969, два чланка су посвећена проучавању народних балада. У првом (*Исход проучавања народних балада*, у бр. 1) др О. Сироватка саопштава закључке Међународног друштва за етнологију и фолклористику да се заједничким снагама изради индекс европских народних балада. Од десет тематских група изабрана је за пробни рад група балада са породичним конфликтима. Како се види из излагања др Сироватке и приложених табела, овај задатак су чешки научници врло студиозно извршили. У другом чланку о баладама (*Народне баладе у данашњој свести мађарског села у Румунији*, бр. 3—4), Ј. Фараго и Ј. Радули приказали су резултате анкете спроведене у селу Кибед (1210 лица), према којима само старији становници памте баладе из усмене традиције, млади их знају из књига, а највећи број анкетираних (70,8%) не зна ништа о баладама. Од осталих чланака треба споменути методолошку расправу В. Свободове (*Прилог испитивању народне ношње и њене израде*, бр. 1), чланке Ј. Соучека (*Предсказивање смрти у Моравским Попањцима*, бр. 3—4), Ј. Карамаржика (*Положај горњег снопа и његов значај*, бр. 2), Л. Шпеланека *Катастарске књиге као извор за етнографске студије*, бр. 2) и И. Херолдове (*Чешка свадба године 1969. у Ивановом Селу — Југославија*, бр. 3—4), и др.

Изузетно даровитим ствараоцима и чуварима народне традиције посвећени су чланци А. Пранде (*Поводом седмдесетогодишњице рођења народног керамичара Х. Ландсфелда*, бр. 3—4) и Д. Холог (*Њоркова музика из Хрубе Врбке*, бр. 1). Топло и живо написан, уз то и врло студиозно, чланак Д. Холог изишао је поводом 75. рођендана Јана Њорка III, виолинисте из праве музичарске династије. Ту су не само подаци, архивски и по предању, о свим свирачима из ове надалеко познате породице, састав оркестра које је Њорек III водио и његов репертоар, него и музиколошка анализа, нотни прилози и фотоси, што све заједно пружа слику развоја музичке народне културе на Хорњацком у току последњих сто година.

Као што је већ уобичајено, и у овом годишту *Narodopisné aktuality* велику пажњу посвећују обавештавању читалаца о свим актуалним догађајима из области етнологије и фолклористике, водећи нарочиту бригу о оним, понекад мало познатим, али врло заслужним посленицима народне културе, којих се вреди сетити и за живота, а не само после смрти. Отуда јубилеји, некролози и хронике заузимају исто толико места колико и књиге, часописи, изложбе, фестивали, односно полемике и оштро реаговање на негативне појаве. Све то даје живу, динамичну слику рада, теоријског и практичног, на научној обради и неговању народне традиције у савременим условима.

Мада су сарадници овога часописа углавном Чеси и Словаци, круг интересовања је много шири и обухвата, пре свега, све словенске земље (забележена је, на пример, и стогодишњица рођења Т. Р. Борбевића), што је несумњива заслуга редакције и главног уредника Ј. Томеша.

Оливера Младеновић

„*Ethnologia europaea*“, Paris, 1967, 1—4.

Латинским називом овога часописа желели су његови оснивачи, учесници Прве међународне конференције о европској етнологији, одржане у Хеселбиу (Шведска) 1965. г., на челу са истакнутим научником Сигурдом Ериксоном (умро 1967), да означе његов интернационални карактер и програм. Неки од постављених циљева овога часописа као што су, да служи „изграђивању теоријских и методолошких основа за емпиријске студије европских етнолога“, да „излаже фундаменталне резултате регионалних истраживања“, да буде „форум за плодне дискусије из којих ће се моћи установити једна синтеза различитих грана и тенденција европске етнологије“ — нашли су своју пуну потврду у његовим свескама објављеним у 1967. години.

Прва свеска, доносећи материјале са конференције у Хеселбиу, на којој је учествовало 27 научника из 14 земаља — реферате, дискусије, научне пројекте и програме координованог даљег рада на европској етнологији — показује колико су покренута суштинска питања етнологије у данашњем тренутку. Уводним рефератом Сигурда Ериксона (Sigurd Erixon) на конференцији у Хеселбиу *European Ethnology in our Time* отпочиње „*Ethnologia Europaea*“ (ЕЕ) серију расправа о актуелним проблемима европске етнологије, и то: Alberto M. Cirese, *Altérité et dénivellement culturels dans les sociétés dites supérieures*; S. A. Tokarev, *Die Grenzen der ethnologischen Erforschungen der Völker industrieller Länder*; Åke Hulthkrantz, *Some Remarks on Contemporary European Ethnological Thought*, G. de Rohan-Csermak, *La notion de „complexe ethnique européen“*. Рад Роан-Чермака је уствари део студије *Le problème de l'ethnie et la notion de complexe ethnique européen*, која је умножена (на 86 страна) била претходно раздељена учесницима конференције у Хеселбиу. Роан-Чермак у свом осврту на међународну конференцију у Хеселбиу доноси излагања учесника о појединим теоријским и методолошким питањима, почев од питања различитих интерпретација назива „европска етнологија“ до проблема усклађивања и фиксирања етнолошке терминологије, покренутог поводом објављивања 1960. г. првог тома *Међународног речника регионалне европске етнологије и фолклора*. Такође веома је живо дискутовано о пројекту „Приручника европске етнологије“, којим је предложена серија публикација о народној култури, при чему је за нас од нарочитог интереса и то што је међу првих седам томова овога приручника предвиђено објављивање *Handbook of the Croatian folk-culture* проф. Б. Братанића.

Радни и истовремено организациони карактер конференције о европској етнологији у Хеселбиу показују и дискусије о пројекту часописа, о предлогу за оснивање међународног удружења етнолога европејиста и о организовању следеће међународне конференције за европску етнологију. О актуелности проблема и задатака којима се бавио научни скуп у Хеселбиу сведочи и осврт проф. Б. Братанића *Internationale Arbeitskonferenz über die ethnologische Kartographie*.

Читава друга свеска ЕЕ посвећена је ванредно значајној теми *Историја и етнологија*. О општим теоријским и методолошким проблемима

расправља се у следећим радовима: André Varagnac, *Archéocivilisations et genres de vie*; Jaroslav Kramářik, *Vom Begriffe der historischen Methode in der Ethnologie*; G. de Rohan Csermak, *Ethnohistoire et ethnologie historique*, док три рада третирају проблеме историјске етнологије и историјске методе у етнологији појединих земаља, и то: Å. Hultkrantz, *Historical Approaches in American Ethnology*; S. A. Tokarev, *Das Prinzip des Historismus in der sowjetischen Ethnologie*; Alexander Fenton, *Historical Ethnology in Scotland*.

Један конкретан проблем историјско-етнографских истраживања издвојио је Гинтер Вигелман (Günter Wiegmann), пишући о могућностима истраживања исхране у прошлости (*Möglichkeiten ethnologischer Nahrungsforschung*, sv. 3). Констатује да у овом домену етнолошког истраживања није досад ни приближно учињено оно што се постигло у осталим областима материјалне културе (на пример, у проучавању ношње, оруђа и сл.). С обзиром на значај ових истраживања, указује на опште задатке у виду теза, особито с обзиром на могућности и границе аналогних закључивања.

Изузев једне студије, којом ћемо се касније позабавити, и остали прилози у трећој свесци ЕЕ су уствари теоријске и методолошке расправе о задацима данашње европске етнологије у различитим областима истраживања.

С. Ериксон у уводнику *Urgent Ethnological Tasks*, пошто је развојни ток својих етнолошких истраживања започетих 1912. г. у Шведској приказао на такав начин да се види како је временом испитивање друштвене заједнице у одређеној територијалној јединици бивало све потпуније и обухватније — позабавио се методом која је омогућавала да се изврши прецизна квантификација свих појава у друштвеном животу одребене заједнице. Али ова квантификација није била сама себи циљ. На основу таквих резултата треба извршити избор репрезентаната — заједница, породица и појединаца, који ће бити предмет посебних етнолошких студија. Ernő Tarkany-Szücs разматра резултате и задатке правне етнологије у Европи (*Results and Task of Legal Ethnology in Europe*). Посебно осврта на историјат и стање правне етнологије највећег броја европских земаља, пропраћеног и врло кратким подацима из литературе, аутор разматра проблематику правне етнологије у Европи и нарочито оно што је спорно у овој области. Нпр. много се дискутује о правним обичајима и о односу тих обичаја према праву, што се углавном задржало у сфери аграрних односа. Такође се указује на проблем чинилаца који одређују правну свест, а међу њима нарочити утицај обичајно правне традиције на ту свест.

Из ове серије методолошких расправа рад Ингеборг Вебер-Келерман (Ingeborg Weber-Kellerman) *Probleme interethnischer Forschungen in Südsteuropa* (с. 218—231) издвојила сам као посебно интересантан за нешто шири приказ. Тема овога рада је актуелна, осврт писца на ранија схватања строго критички, решења за будући рад се виде у једној модерној схваћеној етнологији, лишеној предрасуда, комплексној, егзактној.

Пошто је указала на значај међетничких истраживања за етнологију, И. В. Келерман дефинише појмове „међетнички односи“ и „етни-

чка група“; у овом раду употребљава у научном смислу термин „етничка група“, подразумевајући под њим „националну мањину“. Наглашава да се у сваком испитивању етничке групе намеће као основно то да је она „један отворени систем културних традиција и социјалних деловања“, те да се, према томе, њене појаве одликују „сталним динамичким процесом, растом или опадањем, али увек мењањем“.

Вебер-Келерман се већ раније, 1959. г., позабавила критиком гзв. „етнологије језичког острва“ (*Sprachinselvevolskunde*), која је у Немачкој имала широки размах у међуратном периоду. И у овој прилици она се враћа на критику методе „етнологије језичког острва“, такве методе, којом се етнографско-фолклорна грађа, иначе обично одабрана по субјективним мерилима — по једној унапред утврђеној схеми делила у формално фиктивне категорије које су биле далеко од стварног стања традиционалног народног живота. Оваква своја тврђења Вебер-Келерман поткрепљује резултатима истраживања која је вршила у једном немачко-мађарском селу и објавила их у раду *Der Volksliedbestand in einem deutsch-ungarischen Dorf*, 1964.

Анализирајући певачки репертоар у двома генерацијама немачког становништва у овом немачко-мађарском селу на доњем Дунаву, установила је да у њему неоспорно преовлађују модерне љубавне песме, а такав њихов удео објашњава у разматрањима, полазећи од њихове функције, што су иначе ранији испитивачи „језичког острва“ по правилу избегавали. Они су у испитивању таквих група полазили од нетачне поставке да ове групе представљају потпуно затворена друштва, која треба посматрати само у поређењу са њиховим некадашњим завичајем у Немачкој. Међутим, чим се додирују две различите етничке групе, нужно се јавља процес акултурације (који никако не треба мешати са процесом асимилације), а унутар самих збивања, приликом међусобних прилагођавања, јављају се веома различити начини понашања, „од оштрог одбијања, преко критике и мењања, до потпуног преузимања културних елемената из друге групе“. Наравно, сваки конкретан случај треба испитати и дати му објашњење. На пример, појаву мађарских песама у певачком репертоару Шваба у поменутом немачко-мађарском селу, Вебер-Келерман објашњава социјално-психолошким, а не национално-историјским разлозима. Швапска сеоска омладина у певању се оријентисала на малограђанске узоре, а у датој средини они су били мађарске националности. Тиме се објашњава то што ова швапска омладина пева мађарске „народске“ песме грађанског стила, дакле, песме одређеног социјалног слоја.

Разматрајући уопште проблем прилагођавања, чини ми се да је Вебер-Келерман дала једну лепу објективну интерпретацију појма „завичај“. Тим пре што је, како вели, овај појам често био емоционално оперећен и злоупотребљаван. Једноставно, дефинише га као „ону животну ситуацију у којој се човек налази у апсолутно хармонично прилагођеној сагласности са околним светом“ (ту свакако подразумева свет и природе и друштва), дакле, не као нешто статичко, већ динамичко, променљиво. „Завичај се, дакле, не ограничава изолацијом једног острвског бића, него се отвара у узајамности међуетничких односа између отворених друштвених структура“, закључује писац.

Постављајући питање како се међуетничка збивања научном методом испитују и фиксирају, Вебер-Келерман, пре него што ће и сама прићи прецизном излагању методе, истиче као изванредан узор за богате могућности једног историјски добро заснованог, ослобођеног предрасуда, међуетничког истраживања, књигу професора Креценбахера о култу Луције. Развијање и ширење овог култа приказано је, речима самог проф. Креценбахера, „у овом широком дунавском простору, у коме се старе и младе културе смењују и међусобно пресецају, при чему се немачко, словенско, мађарско и романско биће већ више од хиљаду година стално међусобно прожима“. Осим овог тако значајног рада Креценбахера, Вебер-Келерман указује и на успешне резултате прашког круга етнолога у истраживању међуетничких односа, вршеном у последњој деценији.

Да би могла да се врше упоређивања народних култура двеју етничких група које се додирују, и да би се наша одговарајућа научна решења у објашњавању датих појава, Вебер-Келерман предочава, пре свега, потребу истраживања социјалног система, а иза тога прикупљање културног блага према његовом положају унутар датог друштвеног система. Сматра да се такво истраживање може извести врло егзактном структуралном методом, иначе још ретком у примени у етнологским наукама. На примеру укупног репертоара песама једног села, Вебер-Келерман показује како се може утврдити један систем односа. Наравно, претходно треба извршити поуздано снимање стања свим средствима комплексног теренског истраживања, и то тако да њихов циљ не буде само потпуно регистровање предмета, већ и утврђивање њихове субјективне улоге у животу учесника. Међуетнички односи чињенички ће моћи да се утврде ако се на тај начин сачине пресеци за две додирне етничке групе и изврши упоређивање њихових структурних система, односно њихово међусобно давање и узимање.

La première apparition du terme „ethnologie“ (св. 3) је прилог Роан-Чермака којим се исправља један раније употребљаван нетачан податак из историје етнологије. Сматрало се да је термин „етнологија“ први пут употребио В. Ф. Едвардс 1839. г. приликом оснивања „Париског етнологског друштва“ (*Société ethnologique de Paris*). Међутим, писмо од 9. јуна 1830, које је Андре Мари Ампер (*André-Marie Ampère*) упутио своје сину, посвећено проблему класификације наука, сведочи да је први пут тада, 1830. године, био употребљен термин „етнологија“. Следеће, 1831. године Ампер, иначе познат у науци по својим открићима у физици, јавно је употребљавао термин „етнологија“ на својим курсевима о класификацији наука у Колежу Француске (*Collège de France*), а 1832. г. први пут га је употребио у штампаној речи у „*Revue encyclopédique*“.

Сматрајући да судбина европске етнологије непосредно зависи од положаја који заузима настава европске етнологије на универзитетима у Европи и читовом свету, редактори ЕЕ су читаву четврту свеску испунили подацима о стању наставе европске етнологије на универзитетима у земљама Европе, Северне Америке и у Мексику. О настави европске етнологије на универзитетима у Југославији дао је прилог проф. Б. Братанић.

Arts et traditions populaires, Année 16, 1968/1, 2, 3—4, Paris.

„Arts et traditions populaires“ (АТП), тромесечни часопис Друштва за француску етнографију, у 1968. години имао је своје редовне рубрике: *Студије и чланци*, *Белешке и грађа*, *Хронике*, *Прикази* и у последњој свесци *Библиографију* француске етнологије за претходну годину.

Сви чланци и студије објављени у овом часопису у 1968. резултат су теренских истраживања, при чему је каткад коришћена и грађа из архивских докумената. Укратко ћемо их приказати, полазећи од тематике која је највише заступљена, тј. од народне уметности. Међутим, биће речи и о осталим студијама, међу којима неке привлаче посебну пажњу.

У знак почасти преминулом француском историчару народне уметности Арман-Калиау (Louis Armand-Calliat, 1896—1966) АТП објављује из његове заоставштине два рада: *Croix anciennes en Chalonnais* и *L'art populaire en Chalonnais* (стр. 93—134). Студија о старим крстовима, резултат Калиаовог тридесетогодишњег рада на терену Шалонеа, представља систематски преглед камених крстова и ликовних приказа на њима, локализованих и датираних почев од последњих деценија 15. века надаље, са описима крстова, цртежима и фотосима у прилогу. Рад о народној уметности у Шалонеу садржи синтетички поглед на неколике грање народне уметности и њихове центре у Шалонеу. Реч је уствари о уметничким занатима: бакорезу, скулптури, грнчарству, изради предмета од метала (посуђе и украсни предмети од бакра, калаја, кованог гвожђа). Ослањајући се на историјске изворе, Калиа приказује распрострањење и континуитет у овим гранама народне уметности, коју су стварали скромни људи без претензија да буду уметници, а уствари су то најчешће били.

О једној давнашњој иконографској теми, која је пре четири и по века доживљавала велики успех и била раширена у свим западноевропским земљама, а потом била напуштена, расправља се у раду Жака Шуа (Abbé Jacques Choix) *La Vierge de miséricorde dans l'art populaire lorrain* (стр. 47—62). Аутор даје преглед предмета (то су статуе, статуете, иконе и медаљони) са представама Богородице, у чијем окриљу под огртачем људи траже заштиту, датираних и постављених у историјске оквире ранијих епоха. На основу својих истраживања творевина савремене народне уметности, аутор показује да је ова стара тема остала жива у традицији Лорена. О томе сведочи заветна скулптура Богородице Милосрђа у Жонвилу, постављена у месту крај пута 1950, — у знак захвалности због заштите села у последњем рату. Под окриљем ове савремене Богородице заштиту траже земљорадници који очевидно симболишу локалну сеоску заједницу. И једна таписерија у Нансију, постављена 1953. године у повоизграђеној капели, приказује Богородицу Милосрђа са раширеним огртачем док према њој са разних страна трче људи тражећи заштиту.

Француски етнокореолог Жан Гилше (Jean-Michel Guilcher), познат као аутор значајних дела о народним играма Француске, обогатио је АТП у 1968. години својом студијом *Les derniers branles de Béarn et Bigorre* (стр. 259—292). Испитивања је вршио у два висока долинама

француских Пиринеја, Абеост и Осо, и утврдио да су се ту сачувале до новијег времена две врло архаичне ланчане игре. Пошто утврђује опште услове — природне, људске и друштвене у којима се очувала традиција „бранла“, аутор разматра саму игру, њену функцију и смисао, кретање и развитак, њену музичку пратњу. Констатује локалну специфичност ове игре и истовремено општост њеног типа, те указује на потребу познавања ових архаичних игара како би се схватили млађи облици игара које су их истиснуле у западном делу Пиринејских планина.

Посебну пажњу привлачи студија Марсела Бутејеа (Marcelle Bou-teiller) *Le pèlerinage de Notre-Dame de Bellevau (Charente)* (с. 135—150). Истраживање појаве савременог ходочашћа прве недеље августа месеца сваке године у Богородичину цркву Белвоа (на пример, 1968. године било је око 1500 ходочасника из бројних места са удаљености до 25 км уоколо Белвоа, што је и картографски приказано) писца је навело на испитивање њених корена, а то га је довело до самих пренесторијских извора. Рад садржи четири основна одељка: 1. „Оквир и развитак данашњег ходочашћа“; 2. „Подаци из пренестирије и историје (из средњег века и из 17. в.)“; 3. „Традиционални култови. — Легендарни или историјски контекст (процесије за кишу; терапеутске одлике Белвоа)“; 4. „Неколико актуелних мишљења сељака околине Бевоа. Психолошка објашњења“.

У закључку писац истиче да се овде ради о христијанизацији једног паганског култа заснованог на терапеутским разлозима и да би било од највећег интереса установити и стање гало-романских трагова, о којима овде није било речи.

Испитујући све наведене аспекте посматране појаве, писац нарочито указује на психолошке аргументе, који објашњавају надживљавање магијско-религиозних веровања везаних за Белво и њихово више или мање „рационално“ транспоновање.

Прилог Хелене Тремо (Hélène Tremaud) *Les joutes languedociennes* (стр. 1—46) је један документован преглед данашњег стања ове спортске игре у Лангедоку. Ова веома давнашња игра (била је позната још у старом Египту) састоји се у вештини да од два противника, опремљена штитом и тупим копљем, који се налазе у чамцима у стојећем ставу на специјалном постољу, у моменту када се чамци сусрећу да би се мимоишли, један буде оборен у воду, док други остаје победник. Ова је игра углавном била распрострањена у источној половини Француске, али о њеном данашњем простирању по Француској нису прикупљени подаци. Писац се не бави ни питањима генезе и развитака ове игре. Циљ је био да се прикаже данашње стање друштва која негују ову спортску игру у области Лангедока и организују турнире; да се да осврт на турнире одржане у последњих неколико деценија; да се графички прикажу чамци и орнаментисани штитови, фотоси и музички примери маршева и мелодија које су уобичајене на овим турнирима.

Два су прилога из области производње и народне технологије преиндустријске епохе: Шарл Парен (Charles Parain), *Voies et formes de la différenciation dans les vignobles du Nord-Est de la France: Champagne et Lorraine* (стр. 201—235) и Антоан Казанова (Antoine Casanova), *L'aire de*

diffusion en Corse au XIX^e siècle du type le plus ancien de pressoir (le pressoir à torsion) (стр. 237—257).

Шарл Парен објављује резултате својих истраживања у Шампањи и Лорену, која су и даље у току. Испитујући историјат виноградарства ове две области, утврдио је њихов упоредни развитак до 16. века, после којег времена долази до постепеног диференцирања у развоју виноградарства једне и друге области. Не улазећи у посебну анализу читавог низа одређених узрока који су изазвали даље различито кретање, писац утврђује да почев од 17. века надаље виноградарство Шампање доживљава даљи просперитет, док лоренски виногради почињу да назадују задржавајући архаичност производње. Упоредна разматрања писац врши на чињеничком материјалу о врстама винове лозе и о виноградарским и винарским справама преиндустријског доба.

Прилог А. Казанове доноси податке о најархаичнијем типу пресе на завртањ (за вино и уље) на Корзици у 19. веку. Овај тип пресе сматра аутор, у осталом Средоземљу и у Европи уопште у то доба већ је био давно ишчезао. Међутим, по казивању академика Б. Којића, пресе овог архаичног типа су још очуване код нас у Г. Столиву. Непосредним истраживањима, преко поузданих информатора осамдесето и деведестогодишњака, Казанова је установио функционисање и пропорције пресе овога типа (приказано и цртежима), која је још 1913. године била у употреби у неким селима Корзике. Податке своје етнографске анкете аутор је потврдио и испитивањима архивских извора и установио распрострањење на Корзици ове архаичне справе, као и услове њеног таквог трајања.

Прикази литературе у АТП за 1968. доказ су живог интердисциплинарног интереса француских етнолога: поред приказа етнолошке литературе, заступљена је и социологија, социјална географија и економска историја.

Bibliographie d'ethnologie française 1967 (стр. 352—427) садржи 615 наслова класификованих по научним гранама и предметима. Аутори Францоаз Лапади-Арг (Françoise Lapadu-Hargues) и Лоранс Офруа (Laurence Offroy) свакако су уложили огроман труд да сачине овако конципирану библиографију снабдевену белешкама о сваком раду.

Миљана Радовановић

Bulletin der Schweizerische Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie, бр. 44, 1967/1968; бр. 45, 1968/1969, Zürich

Већ четрдесет и пет година под сталним уредништвом проф. О. Шлагинхауфена (што је изванредан случај пожртвованости) излази овај *Билтен*, за сваку школску годину по једна свеска, на француском и немачком језику, у обиму од 5—6 штампаних табака.

Билтен је орган Швајцарског друштва за антропологију и енологију, те редовно у првом делу свеске доноси информације о раду Друштва (годишњи извештај, списак чланова са адресама, некролози) и по

неколико саопштења поднесених на годишњим састанцима научних и стручних друштава. Тек у другом делу часописа објављују се чланци антрополошке и етнолошке садржине. Занимљиво је да су сви етнолошки прилози — за разлику од антрополошких — у вези са ваневропским земљама, а не са домаћим истраживањима.

Од саопштења спомињемо само неколико: у бр. 44 X. Дичи изложио је своја запажања о грнчарству и пластици Караја Индијанаца у централном Бразилу, где је вршио истраживања 1954. године (H. Ditschy, *Bemerkungen zur Töpferei und zur Plastik der Karaja — Indianer*); у истој свесци је кратак извештај о анкети спроведеној међу трудницама у вези са бојом очију (A. Gloor, *Selection sexuelle et couleur des yeux*); у бр. 45 X. Кауфман обавештава о анкети међу ђацима у Женеви (H. Kaufmann, *Une enquête anthropologique longitudinale chez des écoliers de Genève*).

Радови објављени у другом делу свезака бр. 44 и 45 одликују се сажетости и добром документацијом. Од антрополошких прилога, а њих је више него етнолошких, на првом месту треба споменути чланак Б. Хирлиман (B. Niggli-Hürliemann, *Untersuchungen von Skeletten alter Zürcher*, бр. 45, са 2 табеле фотографија), у коме аутор, наслањајући се на свој раније објављени рад у истом часопису о гробовима старог Цириха, излаже сребене антрополошке податке о њихову садржају. Рад Фридерих Анкел (*Die Entwicklung der Primatenkunde*, бр. 45) посвећен је „експлозивном“ развоју приматологије, чији је оснивач енглески биолог Т. Х. Хаксли (Huxley), као и међународном друштву приматолога, основаном пре неколико година, које већ сада има око 500 чланова из свих крајева света. — На основу обимних мерења у својој земљи, бугарски научници Д. Каданов и Ст. Мустафов објавили су чланак о индексу носе и упутили позив да се слична испитивања изврше и у другим земљама, пошто су резултати оваквих испитивања не само потребни медицинци, него су употребљиви и у вајарству и сликарству. (*Die Gruppenleitung — Rubrikation — der Indizes des Fusses bei Erwachsenen beiderlei Geschlechtes*, бр. 44). Остали чланци из ове области тичу се, на пример, дискусије коју је пре сто година изазвао антрополог Дуран де Грос (P. — A. Gloor, *Le centenaire du problème de la morphologie des urbaines*, бр. 44), затим компаративне краниологије (P. Moescler, *Craniologie de la vallée du Rhone valaisan*, бр. 44) итд.

Етнологе и фолклористе у овим двама свескама *Билтена* привлаче три чланка. Алфред Штајман расправља о једној слици на памучној тканини, која се налази у Етнографској збирци у Цириху, а потиче са острва Бали. Слика је рабена у традиционалном Вајанг стилу; на њој је представљена борба између Биме, сина краља Пранду, и богова у животињском лику. Посебно је интересантан индонежански текст исписан преко трупа слона, који објашњава читаву слику. У завршном делу чланка аутор приказује главног јунака „Ајра Бима Сена“, који располаже, према легенди, божанском моћи и омиљена је личност у прозном и поетском народном стваралаштву, јер својом снагом и храброшћу увек побеђује неправду (A. Steinman, *Vimas Kampf mit den Göttern*, бр. 45, са 3 фотографије). Исто тако, интересантна су два чланка П. Лауфера,

који је као мисионар провео 26 година међу припадницима племена Гунантуна на Новој Британији, и за то време успео да савлада њихов језик и дубоко проучи њихов живот и, особито, веровања. У првом (*Der Gunantuna und seine Haustiere*, бр. 44) Лауфер износи однос овога меланезијског племена према домаћим животињама (у њих спадају свиња, коњ, гас, петао, папагаји, казуар) и улогу животиња или њихових делова у мађијским радњама. У другом чланку (*Die Astralkunde der melanesischen Gunantuna*, бр. 45) исти аутор приказује систем знања племена Гунантуна о земљи као небеском телу, месецу, звездама, сунцу, као и о веровању у прадуха.

Овом приликом су приказане укратко само две свеске *Билтена*. Тек када се узме у обзир чињеница да је досада изишло 45 свезака, може се оценити колики је допринос науци истрајни рад Швајцарског друштва за антропологију и етнологију, које има свега 114 чланова, али успева да резултате њихових истраживања саопштава светској научној јавности.

Оливера Младеновић

Joel Halpern, *Bibliography of English Language Sources on Yugoslavia*. 2nd Edition. Amherst, University of Massachusetts, 1969, pp. 8+134, 4^o. Research Reports, No 3, Department of Anthropology

Као публикација Катедре за антропологију Универзитета у Масачусетсу, у серији „Истраживачки извештаји“ бр. 3, априла 1969, у Амхерсту, објављена је библиографија радова о Југославији писаних на енглеском језику у Сједињеним Америчким Државама, Енглеској, Југославији и другим земљама. Подстакнут потребом да се омогући ближе упознавање југословенских народа, њиховог живота и културе, научницима и студентима који не познају српскохрватски језик и да им пружи помоћ у њиховим проучавањима, Џоел Хелперн, професор Универзитета у Амхерсту, прикупио је податке о импозантном броју објављених радова (укупно 1671 библиографска белешка). Међутим, овом библиографијом он није обухватио сву литературу која постоји о нашој земљи и народима на енглеском језику, што, уосталом, и сам каже у свом уводу. Већ на први поглед може се запазити да су изостали извесни корисни радови не само југословенских аутора, већ и америчких (M. Thurner, *A Survey of Balkan Houses and Farm Buildings*. The Kroeber Anthropological Society Papers, No 14, Berkeley, 1956.) Али, и поред тога, колико је корист ове библиографије, колико је интересовање и потреба за њом и колика је заслуга Хелперна, најбоље се може закључити из чињенице да је она брзо доживела два издања. Осим тога, она даје слику интересовања и с тим у вези истраживања која су учинили не само амерички и енглески научни радници, већ и други учени људи, писци и публицисти, како ових земаља, тако и других, Белгије, Холандије итд. С обзиром да научни интерес све више расте и да наука и пракса користе све више резултате

сродних научних дисциплина, значај библиографија је све већи, па и уложили труда око њихових састављања све драгоценији.

Материјал у библиографији доноси податке о књигама, броштурама, чланцима, дисертацијама, извештајима, а приказан је у осамнаест група. Мало је необичан по нашем мишљењу, а и по научној пракси код нас, распоред, или боље рећи редослед ових група. На пример, друга група носи наслов Обичаји, седма — Фоклор и сеоска уметност, четрнаеста — Сеоски живот, а између њих су четврта — Економија, шеста — Емиграција, девета — Географија итд. Затим трећа група — Описи и путописи, девета — Географија, десета — Историја, једанаеста — Језик, двапедесета — Мањине и националне групе, тринаеста — Усмена, писана књижевност, уметност, четрнаеста — Сеоски живот, петнаеста — Физичка антропологија итд.

У библиографске белешке унети су следећи подаци и то овим редом: писац, наслов, место, издавач, година издања, стране, илустрације, име часописа, ако је чланак у питању, број тома или годишта, свеске. Могу се запазити понегде и извесне неуједначености.

Несумњиво је штета што ова библиографија није снабдевена на крају и азбучним регистром писаца и наслова (за радове чији аутор није назначен), јер би тада њена помоћ била још бржа и ефикаснија.

Али и поред замерки које смо учинили овој библиографији, труд аутора је неоспоран и ми можемо бити задовољни њеним постојањем.

Емилија Церковић

ХРОНИКА

XV ЈУБИЛАРНИ ФОЛКЛОРНИ ФЕСТИВАЛ ЧЕХОСЛОВАЧКИХ РУСИНА И УКРАЈИНАЦА У СВИДНИКУ 1969.

С групом југословенских Русина из Руског Крстура и колегишцима др М. Радовановић и Б. Влаховић учествовали смо на XV јубиларном фолклорном фестивалу чехословачких Русина и Украјинаца у Свиднику (источна Словачка). Била је то прилика да кроз фестивалски програм покушамо одредити особене фолклорне црте у наших Русина према приказаном народном благу осталих русинских група из ЧССР и оближњих земаља (1) и да детаљно прегледамо експонате, а по могућству и систематске збирке, русинско-украјинског музеја у Свиднику (2). У истицању особености разлика и сличности културног инвентара у земљиници и земљи колонизације помогли су нам и наши Русини.

1. Дводневни фолклорни фестивал имао је три дела: Наступ дечјих група, „Из народне ризнице“ — приказ историје Русина и Украјинаца прешовске територије кроз песму и игру, и „Смотра пријатељства“.

Дечји фолклорни ансамбли су на веома инструктиван начин показали живот русинске деце, нарочито у прошлости, њихове забаве и игре и кроз њих рад, тј. занимања становника ових крајева. Показане су, између осталог, успаванке с карактеристичним припевима „лудлај“ и „бају“, посебне пољске колевке, живот на високим пашњацима у Татрама (рад око стокe, довикивање пастира, карактеристичан припев: „Ту, ау, ау, ау-ау, ау...“), обарање дрвећа („Хеј, рук...“) и др. Највећи део прикупљене грађе, као и материјали из штампаног програма, могу послужити за каснија поређења с грађом сабраном проучавањем Русина у Југославији.

Фолклорист др Микола Мушинка из Прешова показао је у програму „Из народне ризнице“ веома упечатљиво историју Русина и Украјинаца источне Словачке. Овај историјски приказ започео је од најстаријих времена легендом о подели земље људима, преко приказа најстаријих инструмената у Русина (лист, перо, разне врсте पिштаљки), паганског обичаја „Соботка“, ускршњих а уствари пасхалних обичаја и забава, примање хришћанства кроз тзв. „Витлејемску игру“, турске и татарске најезде у русинске земље, узимање данка у крви (одвођење робља), тешке кулуке, печалбарске одласке лимара из ових предела, начин врбовања у феудалну војску, потчињеност велепоседницима, тзв. „женске“ удаа-

бено женидбене вашаре у селима око Прешова, игре одметника, економске емиграције, нпр. у југословенске земље (ово у извођењу југословенског ансамбла), Аргентину и Пољску до завршне песме коју сматрају својом химном „Био сам, јесам и Русин ћу бити...“. Свака од тачака овако замишљеног и изведеног програма била је тематски и временски тачно одређена, што је само повећавало вредност овог историјског приказа. Био је то народски јасан водич кроз историју Русина данашње источне Словачке, матице од које се половином XVIII века одвојила и отишла на југ група наших Русина.

У оквиру „Смотре пријатељства“ наступио је и русински ансамбл из западне Украјине (Хуцули, док се наши Русини уобрајају у Лемке), у чијим играма се осећа јака влашка компонента, а затим и словачка и мађарска играчка група из источне Словачке, чији репертоар је помогао да се ближе одреде особености русинског фолклора.

2. Ако је фестивал „Из народне ризнице“ показао историју Русина на основу грабе из народне традиције, онда смо у Музеју русинско-украјинске културе имали прилику да видимо и неке од историјских извора и објеката материјалне културе из прошлости русинског становништва. Од тих извора изложена су нпр. „Регеста земљинског комитета“ из 1570. г. на латинском језику с подацима о русинским насељима и породицама, као и документи о одсељавању Русина (етничка група Лемки) па „Дољанку“ — у доње крајеве, тј. у југословенске земље. Разгледајући предмете материјалне културе, може се запазити да су нпр. пећи у русинским кућама источне Словачке нешто друкчијег облика од оних у нашим крајевима; обичај слагања већег броја јастука на креветима карактеристичан је и за земљу-матицу; „лемези“ на кућним крововима наших Русина, нарочито они декоративно резбарени на забатима, имају своје узорне у Карпатима; кућа се, међутим, од сличне или исте основе нешто друкчије просторно развијала; и тамо су као и код наших Русина карактеристична плосната бурад за млеко — „боклахи“; тип јарма је готово истоветан, а вероватно и млатови за вршидбу — „ципи“; из матице је пренесена традиција обраде дрвета и склоност ка бачварском занату; прибор за прераду лана, конопље и вуне има и у матици и у земљи колонизације исту терминологију: теранца, шћец, потак, мотовило, „кудеља“ — за преслицу и др.; типични су нпр. украси од плетене сламе за таванице; свака од три русинске етничке групе имала је свој начин шарање јаја — „крашанки“, па су се и наши Лемки у томе одликовали од осталих; у XVIII и XIX веку свакодневна одећа била је бела и мрка, са типичним широким, кожним појасом и „карпатским“ шеширом особеног повијеног обода; дугих пастирских труба — „трембта“ нема више у Војводини; спојене грнчарске посуде — „двојачки“, за ношење јела радницима у пољу, вероватно су у Карпатима новијег датума, а обрамица није било у матици и, што је интересантно, нису прихваћене ни у земљи колонизације.

Музеј који постоји само десет година, а изложбу је отворио тек недавно, има 4 одељења: за историју, етнографију, документацију и економску службу. У Музеју раде три научна радника и 6 помоћних службеника, а чува се 20.000 предмета. Библиотека располаже фондом књига

од око 15.000 библиографских јединица. Музеј издаје свој часопис „Научни зборник Музеја у Свиднику“ од којег је до сада изишло 3 броја. Грабе за етнолошка проучавања Русина има и у часопису за културу „Дукља“ и илустрованом журналу „Дружно вперед“, који излазе у Прешову.

На конференцији у Музеју, одржаној 21. јуна 1969. године, говорили смо о нашем раду на проучавању Русина у Југославији и чули саопштења о испитивању Русина и Украјинаца у Пољској и Канади.

Душан Дрљача

ПОВОДОМ СЕДАМДЕСЕТОГОДИШЊИЦЕ ЖИВОТА С. А. ТОКАРЕВА

Скуп посвећен професору С. А. Токареву

Децембра 1969. године навршио је 70 година живота проф. Московског универзитета Сергеј Александрович Токарев. Тим поводом у Етнолошком семинару на Филозофском факултету у Београду одржана је пригодна свечаност, на којој су о Токареву о његову научном раду говорили М. Барјактаровић, П. Влаховић и С. Зечевић. Барјактаровић је, чинећи општи осврт на живот и рад проф. Токарева, тада дао следећу уводну реч.

*

Када је 1925. године завршио Универзитет у Москви, одмах наредне године, као аспирант, млади Токарев почео је да ради у етнолошкој секцији при Институту историје. Отада ће отпочети плодни рад једног уистину вредног етнолога, чије радове знају сви они који ишта знају о повијој руској, односно совјетској етнологији (или како се у Свјетском Савезу каже „етнографији“). Године 1935. Токарев је стекао степен кандидата историјских наука да би 1940. одбранио и докторску дисертацију са темом „Друштвени живот Јакута у 17. и 18. столећу“. Иначе, Токарев је радио као виши научни сарадник у одељењу за колонијалне земље, одељку народа севера при Музеју народа СССР и Централном антирелигиозном музеју. Од 1943. ради у Етнографском институту Академије наука СССР, у Сектору за народе Океаније и Америке, а од 1957. и у Сектору за европске народе. Истовремено, Токарев је професор и шеф катедре етнологије на Историјском факултету Московског државног универзитета.

За четири деценије свога рада проф. Токарев је показао значајну вишеструку научну и педагошку активност. Вршио је, сам или у екипама, етнолошка испитивања у Ојротској области (у горњем Алтају), затим у Хокаској области, Јакутији, на Криму и другде.

У новијој совјетској етнологији, како је познато, интензивно се проучавају питања етногенезе појединих народа и то као један од основних проблема етнологије науке уопште. Проф. Токарев се бавио и тим питањима. Из те проблематике дао је један рад више теоријске природе. Наиме, заједно са проф. Чебоксаровом урадио је једну кратку студију, у којој се оправдава значај проучавања језика у општем истраживању питања етногенезе.

Проблем општег развика друштва и друштвеног живота такође су предмет научног интересовања проф. Токарева. То питање је специјално и опширније обрађивао код Јакута, а затим код народа Аустралије и Меланезије.

Као сарадник Антирелигиозног музеја рано се почео занимати и проблемима религије. Из те области он има опсежних радова као о пореклу мађије, првобитним облицима религије и о религији у историји народа света.

Сарађујући затим на великој и вишетојној едицији академије наука СССР под називом Народи света, особито на тому Аустралије и Океаније, Токарев се подробно упознао не само са стањем знања о разним народима и земљама, већ и са стањем етнологије науке у појединим земљама. Отуда у његовим радовима присутна необична обавештеност, изузетно познавање литературе и метода научног рада код других. Из тога, али и као последица његова наставничког позива, поникао је код Токарева и наглашен интерес за питања методолошке природе у етнологијској науци. Он се више пута, и доста критички, освртао на такозвану бечку школу или школу културних кругова и тенденциозност и теолошку обојеност радова из пера присталица ове методе. У одбрани научних стаова Токарев је био свагда доследан. У једном осврту на Цвијићев рад, из 1962, поводом тридесет пет година од његове смрти, Токарев одбаци приговоре да је Цвијић — пишући о етнопсихичким карактеристикама наших људи — наводно идеализовао такозвани динарски тип. Он за то наводи и следећи аргуменат: „Уосталом, српски народ је и у другом светском рату показао да Цвијић није преувеличавао и идеализовао динарског човека“.

Као наставник Токарев је држао течајеве из историје етнологије, историје религије, етнологије народа СССР-а и етнологије западних и јужних Словена. Године 1951. и 1952. на универзитетима у источном Берлину и Лајпцигу држао је курс предавања из етнологије народа СССР. У одговарајућем облику тај курс је потом, 1958, објављен као уџбеник. И то је не само први, већ уистину и ваљан уџбеник тога предмета. Недавно је, 1966, објавио и значајан рад под називом: Историја руске етнологије. Пре две године у Москви је, у редакцији Токарева и са његовим уводним излагањем публикована и замашна књига Основи етнологије, која представља преглед и синтезу посебне етнологије.

Када се помиње наставнички рад проф. Токарева, додајмо овде да он већ годинама предано и интензивно ради на формирању стручних и научних кадрова и то у Москви на јединој катедри у СССР-у, где се етнологија као посебна дисциплина може да студира. Његови ученици

данас делују широм совјетске земље по научним институтима, музејима и педагошким заводима.

Ако, дакле, има крупних имена у једној научној дисциплини, име проф. Токарева јесте међу најкрупнијим у совјетској етнологији и једно од најпознатијих у светској савременој етнологији.

Сергеја Александровича Токарева изабрала је за свог иностраног члана и Српска академија наука и уметности.

Када пуни седамдесет година радом плодног живота шта можемо још да пожелимо проф. Токареву, а евентуално и тражимо од њега? Можемо од срца да му зажелимо још много крепких и ведрих година живота, али исто тако желимо да тај врсни научник, као и досад, и од сада обрадује нас сваке године новим делима и резултатима.

Мирко Барјактаровић

Рад С. А. Токарева на проучавању етногенезе

Проучавања етногенезе и етноса су кључна питања етнологских истраживања. То су занимљиви, али истовремено и веома сложени проблеми етнологије. Зато су вероватно у свету и малобројни етнологи који су се исцрпније бавили овом проблематиком, а још ређи они који су комплексним проучавањима захватили овај проблем и продрли у његову суштину, као што је то учинио проф. С. А. Токарев.

Академик С. А. Токарев, професор Московског државног универзитета, посетио је близу пет деценија етнологским проучавањима и својим научним делом заузео једно од водећих места у светској етнологској литератури. Формално узето, окосницу његове научне преокупације чини упоредно проучавање мађије, митологије, религије и друштвеног живота, као и других видова народне културе. То је оно што у његовом делу одмах пада у очи. Али, ако се поближе размотри рад овог истакнутог етнолога светског гласа, запазиће се да је скоро читаво његово научно дело усмерено и у правцу решавања сложених етногенетских питања.

Сви напред наведени етнологски проблеми на којима академик Токарев ради, служе му да опробаним научним методом продре у тајне људске генезе, а посебно у стварање виших облика друштвеног живота, почев од првобитне заједнице до формирања савремених народа и нација. То је оно што, по мом мишљењу, чини основу у његовом научном делу. Дакле, његови радови се не своде само на то да пропраге генезу одређене појаве, већ да је истовремено сагледају у склопу општег друштвеног развитка.

Али, проф. Токарев има неколико студија теоријског карактера, у којима и непосредно разматра проблем проучавања етногенезе. Другим речима, тражи методолошки приступ и успешно га налази. Своје снаге на том пољу проф. Токарев је огледао, по свој прилици, у расправи „Порекло јакутске народности“ (Краткие сообщения, ИИМК IX, Москва 1941), о чему можемо судити, овом приликом, само по интерпретацији

овог дела у Токаревљевој каснијој расправи „*К поставци проблема етногенезе*“, о коме ћемо касније опширније говорити.

За радом о Јакутима уследило је низ других осврта и расправа. Између осталог, у осврту „*Етнографска запажања у балканским земљама*“ (Сов. етнографија 2, 1946, 200—210) професор Токарев даје нешто података о генези Липована (становништва руског порекла) који живе око Вране и Турцима у Шуменском, Разгодском и Новипазарском округу (Бугарска). Већ у овим скромно названим „запажањима“, у којима се осврће и на етнолошко стање у Југославији, назире се проф. Токарев као истраживач етногенетских процеса, јер указује на антрополошке карактеристике и специфичне творевине у духовној и материјалној култури поменутих група у Бугарској.

Иза овога следи опширан и, по питању теоријске поставке решавања етногенезе, централни рад проф. Токарева, мада је у напомени дато: „Штампа се у виду дискусије“. То је већ поменута расправа „*К поставци проблема етногенезе*“ (Совјетска етнографија 3, 1949, 12—36). Овај рад је подељен у 16 одељака. Пре свега, проф. Токарев се осврнуо на стање проучавања до његовог приступу овом проблему и утврдио да се могу издвојити три методолошка принципа: „*Генеалогски принцип*“, затим „*Тражење предака*“ и најзад „*Идеја прадомовине*“. Истодобно, проф. Токарев утврђује да је генеалогски метод, чији садржај углавном чине легенде, карактеристичан пре свега за античке писце, а срета се каткада и у раносредњовековној литератури, док га у новијој нема. У принципу „тражења заједничког претка“ покушава се да се неки народ веже за одређено имажинарно биће и самим тим одвоји од других народа. Проф. Токарев сматра да се ова теорија предака не може сасвим занемарити, иако се данас не може говорити о чистим народима. Она се срета и код неких савремених аутора о питањима етногенезе. Трећи принцип „утврђивања“ етногенезе је у тражењу „прадомовине“. Он је доста елементаран, како каже проф. Токарев, и срета се још од средњег века наопако. Међутим, ни овај принцип утврђивања етногенезе, иако је у тесној вези са миграционим процесима, није довољан за решавање сложених питања етногенезе. С друге стране, ни претерани аутохтонизам, како указује Токарев, не води решењу проблема. Шта заправо треба подразумевати под прадомовином? Прадомовину постојећег народа или оног теоријски реконструисаног? Токарев наводи низ примера и варијанти, као што је питање индоевропске прадомовине, затим прадомовине Јевреја, Арапа, Цигана, Јермена и других, и закључује: „Проблем етногенезе захтева истраживање оних елемената из којих се дотична народност и њена култура створила, као и оних историјских процеса у којима су се стварали и развијали поједини народи“. Етничка група је творевина чија се суштина временом мења. Етничке групе — племена, народи, нације, настају у току историје, мењају се и мењају своје карактеристике, стапају се и распадају. Ту своју констатацију Токарев илуструје низом примера, па између осталог и примером руског народа, који се формирао током XIV и XV века, а који се и даље мења. Он указује да је, на пример, етнографска разлика између Руса XX века и оних из XVI века отприлике иста као између Руса XVI века и словенских

племена из IX века, која су учествовала у стварању руског народа: Кривича, Вјатича и других, готово иста.

За проучавање етногенезе, по Токареву, веома су значајне тзв. „етничке кризе“, односно укрштања и мешања изазвана неким снажним, изненадним спољним ударом, који за последицу обично има амалгамизацију разних етничких група, каткад блиских и сродних, а понекад и етнички удаљених. Тако су настале, на пример, велике античке државе, мешањем сродних и несродних племенских група. Међутим, нације савремене Европе образовале су се од средњовековних народности и предеоних етничких група, у раздобљу преласка од феудализма ка капитализму. Али, како каже Токарев, укрштање разних племена и етничких група не сме се узети као универзални инструмент у процесу етногенезе јер је постојао и њему супротан процес — разгрананавање, који је такође имао извесну, макар и посредну улогу у етногенези.

Племе иначе, по проф. Токареву, настаје у првобитном друштву, од самог почетка човекове историје. Оно је вероватно било облик антропогенетског процеса. *Народ* као сложенија јединица настаје у ранокласној епоси и то укрштањем различитих племена. *Нација* је друштвена формација која, по Токареву, настаје на прелазу од феудализма ка капитализму. Али развој нација не престаје ни у наше време, као што је случај се многим северно-азијским народима, а затим са Литовцима, Латинцима и Јерменима.

Проф. Токарев наглашава да се питањем етногенезе баве и друге, етнологији сродне, научне дисциплине, па као пример наводи да су неки европски народи проучени историјски, језички, археолошки, антрополошки. Но, културни етнографски инвентар је, како каже он, веома мало анализиран. Истовремено, Токарев указује на опасности које са собом носи, како би се рекло, овако једнострано проучавање етногенетских процеса, које себи у задатак поставља одређена дисциплина у уверењу да га сама може решити. На пример, анализирање имена (назива) неког народа веома је ризикантна полазна основа. Под именом Јукагири у XVII веку крије се, на пример, општи назив за низ племена, чак и разнојезичких. Слично је и са означавањем „Руси“, када је реч о насељеницима по Сибиру, а таквих погрешака је знатно више било у антици па и у средњем веку.

Археолошки извори се често користе. Али мртви споменици, с друге стране, сами за себе ни из далека не решавају питање етногенетских процеса њихових носилаца и стваралаца. На пример, позната је чињеница да народи различити и генетски и језички, могу имати исту материјалну културу. Културне разлике се, на пример, јављају међу групама једног истога народа. Разликује се култура планинаца од културе равничара, односно култура сточара и земљорадника, што би се понекад могло сматрати и културама два одвојена народа.

Антрополошки подаци, по Токареву, осветљавају само једну страну проблема, односно физички тип, а он се може као истоветан јавити код разних народа, на огромном пространству, независно од етничке структуре.

Лингвистички подаци, како каже Токарев, дају сигурније резултате уколико се ослањају и на проучавања других дисциплина. Језик је важна,

али не и једина етничка особина. Чести су примери да разни народи говоре једним истим језиком: енглеским, шпанским, арапским. Уз то, у истом језику дијалекатске разлике могу бити толике да се ти дијалекти сматрају као засебни језици. С друге стране, има етничких група, као Елзашани, на пример, који се национално осећају Французима, а говоре немачким језиком. Истро-Румуни у Југославији говоре староромански, а сматрају се национално Хрватима. Познат је и случај Јевреја, који се служе језиком своје околине итд. Дакле, закључак је јасан: проблем етногенезе лингвистика не може решити без анализе антрополошких, археолошких и изнад свега етнолошких и других чинилаца.

„Схватити порекло народа не значи утврдити историјску првобитност његова назива или изнаћи предео у коме су раније живели његови преци, или пак проматрати еволуцију остатака старих култура на његовој садашњој територији; то не значи објаснити само историју језика којим говори или из којих се расних елемената формирао данашњи народ. Све је то неопходно и важно, али само за себе непотпуно“ — каже Токарев. Да би се, дакле, схватила генеза и порекло народа, неопходно је и посебно разјаснити генезу и развитак оних културних елемената и облика који су карактеристични и специфични за сваки дотични народ.

У вези са овим, проф. Токарев поставља низ питања, као: каквим материјалом, уопште узев, располаже етнолошка наука и каквим се методама користи приликом постављања и решавања питања етногенезе? Тај материјал се, по Токареву, може поделити у три групе:

1) Етногоничке легенде, тј. сопствена предања дотичног народа о свом пореклу или својој прошлости.

2) Родовско племенски састав народа и називи који улазе у његове подгрупе.

3) Материјална и духовна култура и анализа њених елемената. Првој групи, етногоничким легендама, као извору, проф. Токарев не придаје особит значај, мада не искључује могућност да се и у њима пажљивим проверавањем не може наћи зрнце истине.

Другој групи, родовско племенској номенклатури, или, како је друкчије назива *генеомимици*, тј. родовско племенској подели унутар дотичног народа, важност се може придавати само тамо где је очуван племенски живот, односно историјски извори који га фиксирају.

Трећа група, материјална и духовна култура, најсигурнија је категорија чисто етнолошких извора за проучавање етногенезе. Ако се та анализа изврши — каже Токарев — уз коришћење лингвистичких и антрополошких података, онда она даје доста потпуну и јасну слику формирања дотичног народа. Али ни то није без приговора, посебно ако се култура схвати механички, а не као процес рада, или се одриче веза народа и културе, као што су то чинили присталице Гребнер-Шмитове школе „културних кругова“.

Најбоље резултате обично даје анализа материјалне културе, како због велике променљивости и разноврсности њених облика, тако и због снажног утицаја традиције која условљава дуготрајно чување устаљених специфичности. Али и овде, упозорава Токарев, увек треба водити рачуна о самосталном развоју паралелних и сличних облика.

У закључку свога рада „К поставци проблема етногенезе“ проф. Токарев наглашава да је анализа етнографског материјала примарна у решавању етногенетских питања, али се тај материјал, кривицом етнолога, веома мало користи.

Најшире се користе — каже он — писани извори. Неки историчари сматрају да је генеза дотичног народа решена уколико се у неком старом писаном споменику нађе име тога народа, а тим пре и место његова боравка. Међутим, чак и уз пуну гаранцију идентичности имена (старог и савременог) и пуне сигурности у његову географску локализацију — што ретко бива — за решење проблема генезе све то веома мало значи. Ништа боље не покреће решење проблема ни утврђивање везе међу називима савременог народа (или групе народа) и старог (Словени — Венеди—Неври, Чуваши — Бугари, Јакути — Куригани итд.). Та поређења могу бити корисна, али само да укажу на историјске везе, а не да реше проблем етногенезе.

Антрополошки материјал даје знатно више од тога. Расна анализа показује какав је физички састав дотичног народа, елементе из којих је постало становништво. Ти елементи откривају и стварне историјске везе међу народима: мешања, миграције, крвно сродство народа. Ипак, и у овом случају, макар и при веома доброј анализи, при тачним и солидним резултатима, још је далеко од решења проблема етногенезе.

Археолошки материјал може дати јасну представу о културном развоју и променама које настају на одређеној територији, о међусобним везама култура помешаних народа, па и са удаљенијих територија. Но тај материјал, сам за себе, мало даје за решење етногенетских проблема, јер археолошки материјал хвата само културу, али не и народ којем та култура припада. Да ли су културни споменици на дотичној територији припадали једном или разним народима, сродним или различитим, да ли су живели на широј територији на којој се сретају споменици једне културе, да ли су смењивали један другог, археологија сама за себе не може одговорити.

Лингвистика је подеснија да питање етногенезе приближи решењу. По и тај извор, мада је језик један од значајних признака, сам за себе је недовољан. Порекло језика истовремено не значи и порекло народа. Границе језика се не поклапају са границама народа. Језик поред тога ни из далека не обухвата све карактеристике народа. Народ карактеришу бројни признаци. Народ сам по себи представља сложени комплекс историјски насталих специфичности, обичајно религиозних црта, материјалне и духовне културе. Схватити порекло народа значи разјаснити све те особине, установити њихову генезу и развојак.

Ето због чега етнологија, и то само етнологија као наука која изучава етногенетске специфичности појединих народа, је у могућности да да најпотпуније и најисцрпније решење проблема етногенезе сваког појединог народа. Али она такво решење може дати, не одвојена од других, горе поменутих научних дисциплина, већ у тесној сарадњи са њима. Иначе, покушаји одвајања неизбежно воде ка одвајању културе од народа, у чему је грешила и гребнеријанска школа.

Дакле, проф. Токарев јасно и недвосмислено истиче да се једино анализом свих елемената може доћи до решења етногенезе, у чему пресудну улогу играју етнологски подаци. Уз то, он се у овом свом раду, на коме смо се дуже задржали, позабавио и питањем етногенезе многих савремених етничких група. Наиме, своје поставке је илустровао и примерима.

У другом раду, који је урађен у заједници са водећим совјетским, па и светским, антропологом, Николајем Николајевичем Чебоксаровом, „*Методологија етногенетских истраживања на етнографском материјалу...*“ (Совјетска етнографија 4, Москва 1951, 7—28), дате су допуне ранијим разматрањима проучавања етногенезе.

Сви етнички колективи су истовремено и друштвено територијални, јер се у људском друштву и стварају увек на одређеној територији. Стари родови су, по ауторима, настали још у епоси палеолита, посебно од његовог постепеног преласка ка каснијим формама, када се заправо завршио процес постанка човека савременог типа, а „првобитна стада“ почела распадати на егзогамне групе. Малобројна првобитна људска заједница са разређеним становништвом одговарала је привредној и културној условљености тих родовских колектива. Али њихова међусобна изолација никада није била потпуна јер су се и ти првобитни колективи расељавали и образовали нове групе. У праскозорју свог настанка, пре свега у периоду мезолита или раног неолита, стара племена су могла настати само као језичке и културне заједнице у процесу разрастања појединих родова и њихових уједињавања у крупније друштвено територијалне заједнице.

Улога племена у етничкој историји била је велика. Треба се само присетити племенских савеза и њихове улоге, на пример у време „велике сеобе народа“ или сличних догађаја.

На прелазу у касно робовласничко и феудално друштво стара племена се распадају и стапају, ситне и мешају. На тим основама су се створиле народности, с тим што се јавља и класа као нов друштвени облик, а затим и робовласничка држава састављена од разних класа и етничких група (пример римске државе) поред које живе и независна племена, која су до I века н.е. била у бескласном друштву (Словени, Германи и друга).

Разлагањем ових елемената аутори су покренули и проблем проучавања „етноса“ као основног објекта етнологске науке, а питање етноса је комплексно, културно — историјско. Међутим, током времена култура се мења у зависности од степена развоја друштва и конкретних привредних форми, у којима тај развитак тече у различитим географским условима.

За проучавање генезе значајна је и „етничка традиција“, а посебно изучавање оних културних појава које су везане са специфичним карактеристикама историјског развитака у различитим природним условима или етничком традицијом. Ту спадају разни облици материјалне а делимично и духовне културе, као на пример, типови привредних оруђа, насеља, станишта, саобраћајних средстава, исхране, покућства, одеће, а такође и неких елемената из обреда, обичаја, веровања, култова, народне ликовне уметности и усменог народног стваралаштва. Врло значајну улогу у утврђивању реалних етногенетских веза има анализа специфичних црта орнамената, облика женских украса и других детаља културне специфичности,

у којима су често најјасније и непобитно одражене вековима истанчаване естетске навике и укуси.

Аутори јасно истичу: користећи се подацима етнологије, приликом проучавања етногенетских процеса, истраживач мора водити рачуна о културно обичајним склоностима које се јављају међу појединим народима, условљене друштвеношћу његова порекла, одвајајући их истовремено од оних аналогича које се објашњавају друштвено историјским законитостима, карактеристичним за читаво човечанство. Наиме, било би неумесно изводити закључак о јединственом пореклу Папуанаца Нове Гвинеје и Црнаца западне Африке на основу само тога што се и једни и други налазе на ступњу мотичке земљорадње, затим веома много користе дрво за израду оруђа и оружја, израђују глинене посуде без грнчарског кола, чувају неке елементе матријархата у породичном и друштвеном животу, играју под маскама и изводе обреде везане са радом тајних мушких друштва итд. За етнолога је јасно да су ови елементи настали независно једни од других и то код различитих народа и у различитим екуменама, без везе са њиховим етничким пореклом. Аутори такође указују на значај географских чинилаца и упоредног коришћења лингвистичког, археолошког и етнологског материјала, наглашавајући при свему томе значај привредно културних типова или зона код етничких група које живе у сличним привредно географским условима (на пример одређена врста опреме карактеристична је за дотичну етничку групу). Дакле, мора се водити рачуна о елементима и разлозима који су одређену појаву условили (на пример лов, одећу одређеног облика, и слично).

Као што се из изложеног види, проф. Токарев је сам или у коауторству подробно разрадио методологију истраживања етногенетских процеса и све то илустровао веома карактеристичним примерима вешто одабраним из свих делова света и то у готово свим могућим комбинацијама.

Радам „*Остаци родовског култа код Алтајца*“ (Труди Института етнографије, нова серија I, Москва 1947, 139—158) проф. Токарев је показао како се поштовање родовског божанства — покровитеља, које је било један од облика родовске везе, трансформисало преко шаманства у друге специфичне религијске облике, чиме је такође, на конкретном примеру, дао прилог у разради проучавања етногенетских процеса.

Овој категорији радова може се придружити и расправа професора Токарева „*Порекло друштвених класа на острвима Тонга*“ (Совјетска етнографија 1, 1958, 120—152), којом је приказао тајну историјског процеса у чијем току се првобитни друштвени слој постепено распадао и дао основу за образовање нових класно друштвених облика.

Рад „*Проблем проучавања раних облика религије у совјетској науци*“ (Москва 1964, 1—12) је у вези са стварањем друштвених заједница. Овим радом проф. Токарев је приказао и утврдио да првобитне друштвене заједнице имају и одређене степене религијских схватања, које одговарају степену њиховог развика. Та схватања се манифестују у тотемизму, производним култовима, породично родовским обредима и аграрним култовима као каснијим обликом религије која одговара већ земљорадничким облицима привреде.

У раду „К питању о значењу женских представа епохе палеолита“ (Совјетска археологија, бр. 2, 1961, 12—20), после исцрпне анализе ових фигура, утврђује се да се не може говорити о женском палеолитском божанству, јер етнографски материјал — како каже аутор — сведочи да родовски и породично родовски култ предака чини сразмерно каснији облик религије својствен само патријархалном родовском уређењу, а тзв. „култ жене родоначелнице“ уопште није осведочен готово нигде, а ни погребни религиозни церемонијал на том ступњу није постојао. Уствари, ове женске фигуре — домаћице огњишта — како их он назива, потичу из периода горњег палеолита, а као база њиховог чувања служила је матријархално родовска организација, чије настајање почиње у горњем палеолиту и наставља да живи деформисано кроз антички период, па и касније, а данас га има и код савремених народа на северу евроазијског континента.

Поменућемо још неке радове професора Токарева, макар и у најкраћим цртама, у којима се расправља и о питању етногенезе. Такав је његов осврт „Етнографска запажања у Француској“ (Совјет. етнографија 3, 1968, 131—142) у коме се разматра у свој својој сложености етногенетски процес формирања француске нације, у коју се утапају мање групе као што су: Бретонци, Баски, Елзашани, Корзиканци, Каталонци, Фламандци и веома мало познати Окситанци.

Радови „О културној заједници источно словенских народа“ (Совјетска етнографија 2, 1954, 21—31) и „Основни проблеми словенске етнологије“ (Историја, фолклор, уметност словенских народа, V међународни конгрес слависта, Софија 1963, 218—231) су веома инструктивни јер указују на досада непроучену или мало проучавану проблематику која је у тесној вези са етногенезом.

У првом раду, о културној заједници источно словенских народа, указује се да је она настала на подлози етничког сродства, јединственог порекла језика и народа. Мада су културни елементи ишли касније сваки својим путем, заједничко језгро формирања и даље се одражавало у специфичном виду земљорадње, специфичном облику насеља, стаништима хоризонталног типа, сличној одећи, обичајима и богатом усменом народном стваралаштву, посебно песништву.

У другом раду „Основни проблеми словенске етнологије“ професор Токарев као примарне задатке истиче проучавање етногенезе, етничке историје и промене у култури и животу које настају у савременим условима живота код словенских народа. Наиме, једно од нерешених питања је још увек: карактер словенске заједнице. Што је то словенска група народа и какав облик заједнице она представља? Кад говоримо о пореклу народа или групе народа, тј. о историјском образовању ове или оне етничке заједнице, морамо имати у виду не само генетску заједницу језика, не само сукцесивност назива народа на некој одређеној територији и узастопност археолошких култура, присуство ових или оних расних типова, већ пре свега формирање одређеног етничког а самим тим и културног облика народа или групе народа која нас интересује. Кад, како, где, у каквим условима су настали тим народима својствени облици материјалне културе (насеља, зграде, одећа, и друго) специфичности духовне културе

(веровања, обреди, обичаји, фолклор, народна музика, орнаментика итд.)? Ово су, између осталих, питања без чије се обраде не могу решавати сложени етнолошки процеси.

Сви наведени проблеми о којима је било речи у радовима професора Токарева специфични су само за етнолошку науку и сваки од њих, макар и појединачно, може служити као критеријум за етнолошки прилаз у проучавању било које појаве из живота и културе било ког народа, почев од заосталих до најразвијенијих.

Најзад, можда би била учињена неправда према професору Токареву, уколико се не би на овом месту поменуо његов веома инструктиван рад „О задацима етнографског проучавања народа индустријских земаља“ (Совјетска етнографија 5, 1967, 133—142). У овој студији проф. Токарев указује да је задатак етнологије као историјске науке проучавање лица сваког народа и то као етничке заједнице која се мења и тиме ствара нове облике. Предмет тог проучавања, који је тесно везан са даљим развојем и праћењем етногенетских процеса, по професору Токареву, обухвата: етногенезу, етничку историју и етничке везе међу народима одражене у животу и култури савремених народа, затим етнички састав становништва појединих држава, етничке подгрупе савремених народа — односно проблеме етничке географије. Овде спада проучавање етничке традиције и њеног одраза у појавама живота и културе и њен позитиван или негативан однос на развој народа. Треба разматрати опште законитости настанка заједничких црта живота и културе код народа који се налазе на истом степену историјског развоја. Мора се пратити и проблем „акултурације“, затим судбина етничке традиције у наше време у сложенем диференцираном друштву и њено одражавање у животу појединих класа у граду и на селу. Неопходна је оцена општељудских и појединачних вредности у проучавању живота и културе, и на крају: проучавање појава и перспективе развоја етничких заједница у наше време. Заправо, нужно је проучавати етничку консолидацију, путеве националног развитка појединих народа, општу усмереност путева етничког развоја.

Дакле, и овом својом расправом проф. Токарев је подигао етнолошку науку на један виши ниво.

Рад академика С. А. Токарева, као што се из ових неколико приказаних радова види, а он је у основи такав и у другим његовим радовима који овде нису поменути, представља пионирски покушај научног решавања веома сложеног питања етногенезе и етноса. Тиме је он задужио не само своју националну, совјетску, већ и светску етнологију, јер је први указао на методолошки приступ проучавању етногенезе у целини, а његов допринос етнологији сличан је и у другим областима народног живота и културе.

Петар Влаховић

Прилог академика Токарева проучавању религије у свету

Када се говори о животном делу академика Токарева, не може се мимоићи његов изванредно богат и оштроуман прилог проучавању религије. У широком дијапазону свога интересовања он је нашао времена и

могућности да поред етнолошких истраживања народних религија своје постојбине да и не мали прилог општој теорији о генези и развоју појединих облика религије у целом свету. Као одличан систематичар, он велику пажњу посвећује том питању, пошто сматра да добро постављена класификација материјала може сама по себи дати одговор на нека питања генезе.

У конструкцији својих теорија он није искључив и не зида своје теорије апстрактно, већ критиком дотадањих сазнања у овој области науке, одајући при том дужно признање научницима који су се тим питањима бавили пре њега па даје предлоге за нова решења. Сматра да пут науке иде степенасто, јер она може да иде напред ка своме циљу једино преко већ савладаних препрека на њеном путу.

Остављајући по страни његова дела која третирају регионалне и уско тематске проблеме, задржаћемо се само на делима од општег теоретског значаја.

Ако се у излагању побе извесним редом, онда треба почети од његовог дела о „Супстини и пореклу мађије“. Овај општи проблем у науци је први озбиљније почео да третира Фрезер са својим познатим системом и основном поделом по врстама. Токарев полемиче са Фрезером и другим значајнијим истраживачима мађије. Фрезер је пошао од тога да мађија претходи религији, Прајс и Фиркант је сматрају главним врелом у развоју религиозних представа, док је Ренак и Штернберг третирају као производ раних анимистичких веровања, „стратегијом анимизма“. Токарев каже да нема сумње да је магија, ако не у целини, а оно бар већим делом, била тесно везана са начином човечијег мишљења у вези са развитком вере у натприродно. Сматра да се мађија не може проучавати нити јој корене треба тражити само у психолошким импулсима. Корени мађије су по њему тесно везани са праксом и човечијим општим бићем. Зато би било погрешно изводити један вид мађије из другог, једне мађијске радње из других или их изводити из других религиозних представа. Као и свака религија, веровања у вези са мађијом су само фантастични одраз у људској свести о вишим природним и друштвеним силама, које њима господаре. Мађија је никла и одржала се тамо где се човек осећао беспомоћним у односу на природне и друштвене силе. Сматра да су се сви *буржоаски* истраживачи мађије ослонили само на њену субјективну страну. Они је изводе из закона асоцијације идеја и емоционално вољне стране психе. Друга група истраживача прилази ближе појму самога порекла мађије. Али, и ти други су због субјективног идеализма далеко од решења задатка у целини. Психолошка анализа не помаже при решењу проблема објективне улоге мађије. Ослободивши се идеалистичких оквира, показују се објективни основи за изнајажење порекла мађије. Рецимо: мађија за излечење је везана са народном медицином, љубавна са брачно-полним односима итд. Веза између мађијских аката и разумних човекових делатности је толико тесна да их је немогуће разграничити. По речима Токарева, савршено је јасно да постоји узрочна веза мађијских обреда са разумном човечијом праксом. Зато не подлеже сумњи да народна медицина, на пример, лежи у основи мађијских радњи за излечење а не обратно. Рационални у својој основи, мађијски обреди у објашњењу саме људске праксе

постају мађија. Тиме не престају сами по себи да бивају рационални. То је први корак у настанку мађије, коју не познају сви, већ само одређени круг посвећених. Други степен у развоју мађије састојао се у томе што су мађијске представе, када су се већ појавиле, и саме почеле да утичу на праксу. По Токареву, закономерни стадијуми у развоју мађије могу се овако поделити:

- а. непосредно стихијско деловање човека (материјална пракса);
- б. то исто деловање али замишљено као дејство мађијских сила, тј. везано са идејом натприроднога;
- в. створена представа о мађијској сили са своје стране утиче на деловање човека;
- г. мађијске формуле, које су првобитно пратиле обред, постају све важније и потискују саму суштину обреда.

На основу оваквих закључака, Токарев даје и нову систематску класификацију мађије. Он је дели на типове и видове. Типови мађије су: контактна, иницијална, парцијална и имитативна, а од профилактичних видова су: апотропајска и катартичка. Видови мађије су: зла или црна мађија, ратничка, љубавна, мађија за излечење или за предохрану, економска, метеоролошка и другостепени видови мађије. Ради лакшег разумевања ове своје поделе, Токарев је дао и графичку шему за комбиновање разних типова и видова мађије.

Следеће значајно дело академика Токарева из области проучавања религије је његова књига о раним облицима религије. Она је посвећена проблемима због којих су искрсавале многе нејасности и спорови.

Занимљивост књиге састоји се и у томе што она упоређује учења буржоаских и марксистичких истраживача првобитних облика религије: тотемизма, посмртног култа, шаманизма, култа предака итд. Критички претресајући дотадање резултате науке са разних тачака гледишта, аутор предлаже и своја решења. Он поставља и нове проблеме који су до сада мало или нимало привлачили пажњу истраживача, као што су еротски кутови и сл. Третирање нових проблема несумњиво утиче на даљи развој науке. Но, о њиховом решењу или о предлозима решења нужно је и дискутовати. Неопходност стваралачке дискусије о проблемима ране историје религије давно је сазрела, а Токаревљев прилог тој дискусији није мали.

У уводу књиге Токарев каже да је буржоаска наука сакупила огроман фактографски материјал, али да није била у стању да да принципијелно решење проблема суштине и порекла религије. Први корак ка решењу тога питања је упоређење самог фактографског материјала. Он сматра да је први задатак науке систематска класификација факата и установљење основних појмова са одговарајућом терминологијом. Пре преласка на предмет излагања, Токарев критички излаже резултате до којих је дошла буржоаска наука. Он те резултате оцењује као тежњу ка историзму у изучавању религије. Према марксистичкој философији, све се религије деле на два основна типа: религије докласног и религије класног друштва. Даља подела религија класног друштва могла би се разбити на религију робовласничког, феудалног и капиталистичког друштва. При проучавању религија докласног друштва треба поћи од класификације верова-

ња и обреда. У основу морфолошке класификације религија треба ставити садржину религијских представа и објекат религијског поштовања.

Марксистичка класификација религија по њеним облицима треба да удовољи следећим условима:

1. Класификација треба да се изведе по суштинским обележјима религије.

2. Основни критеријуми за класификацију религија треба да буду подложни објективном посматрању и анализи.

3. Класификација треба да третира религију као друштвену појаву у животу човека.

4. Класификација не сме да буде статична, већ треба да покаже међусобни однос и то у развоју.

5. Класификација не сме да буде формална, већ треба да се усмери према истраживању генезе.

У другом делу књиге Токарев излаже првобитне облике религије класирајући их у 15 одељака.

Најзначајније Токаревљево дело са подручја проучавања религије, које слободно може да се назове синтезом свих његових парцијалних истраживања, је несумњиво књига „Религија у историји народа света“. У својој исцрпно обрађеној материји он излаже марксистичке погледе на постанак и развој религије од њених најпримитивнијих облика до садржине три најзначајније светске религије: будизма, хришћанства и ислама. По њему, религија је изникла из настојања човека да објасни неразумљиво, да објасни последице које имају разне узроке. У погрешном везивању узрока и последица, човек је постепено изградио божанства према сопственом лнку и слици. У маси се та слика мењала зависно од промена које су се дешавале у друштву. Аналогно развоју друштва од примитивног номадства до високо организованог класног друштва ишао је и пут развоја религиозних представа почев од веровања у духове до високо развијених и савршенијих система религије. Како је човек овлађивао природом и законима друштвеног развитака, ослобађало се и поимање религиозних одраза у његовој свести. По речима Маркса, критика религије одувек је била огледало класне борбе, али не само то, већ и оружје у тој борби. Ово дело професора Токарева подељено је у два дела:

1. Религије прадруштва и прелаза ка класном друштву. У том поглављу он излаже преисторијске споменике за историју религије, религије примитивних народа Аустралије, Тасманије, Океаније, источне Азије, Америке, Африке, Кавказа и Урала, а поглавље завршава описом старословенске, старогерманске и старокелтске религије.

2. У другом делу књиге излажу су религије класног друштва. Поглавља су обрађена следећим редом: Религије народа средње Америке, источне Азије, Индије, Египта, предње Азије, Ирана, Јевреја, Грка, Римљана, да би се завршило излагањем о будизму, хришћанству и исламу.

Поред ова три значајна дела која несумњиво представљају драгоцен прилог теорији и историји религије у светским размерама, академик Токарев је дао и читав низ не мање значајних дела, писаних популарно и намењених ширем кругу читалаца.

Слободан Зечевић