
Г л а с н и к
Етнографског института
Српске академије наука и уметности

LIV

Београд 2006

Г
Е
И

UDC 39(05)

ISSN 0350-0861

SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS

INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY

BULLETIN
OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY
LIV

Editor in chief:

Dragana Radojičić

Editorial board:

Gojko Subotić, Radost Ivanova, Marina Martinova, Natalija Puškareva,
Elena Uzeneva, Milica Bakić-Hayden, Elephterios Alexakis, Peter Slavkovsky,
Sofija Miloradović, Bojan Žikić, Jelena Čvorović,
Mladena Prelić, Ljiljana Gavrilović

Secretary:

Marija Đokić

Accepted for publication by the reference of associate
member of SASA Vojislav Stanovčić
at the VII session, Department of Social Sciences SASA,
September 12th 2006

BELGRADE 2006

УДК 39(05)

ISSN 0350-0861

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ

ГЛАСНИК

ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА

LIV

Главни и одговорни уредник:

Драгана Радојичић

Уређивачки одбор:

Гојко Суботић, Радост Иванова, Марина Мартинова, Наталија Пушкарева,
Елена Узенева, Милица Бакић-Хајдин Елефтериос Алексакис,
Петер Славковски, Софија Милорадовић, Бојан Жикић,
Јелена Чворовић, Младена Прелић, Љиљана Гавриловић

Секретар уредништва:

Марија Ђокић

Примљено на VII седници Одељења друштвених наука САНУ
одржаној 12. септембра 2006. године, на основу реферата
дописног члана САНУ Војислава Становчића

БЕОГРАД 2006

Издавач:
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ
Кнез Михаилова 35/III, Београд, тел. 011-2636-804
eisanu@sanu.ac.yu
www.etno-institut.co.yu

Рецензент:
дописни члан САНУ Војислав Становчић

Лектор:
Софија Милорадовић

Превод на енглески:
Јелена Чворовић

Коректор:
Марија Ђокић

Штампа:
Академска издања
Београд

Тираж:
500 примерака

Штампање публикације финансирано је из средстава
Министарства науке и заштите животне средине Републике Србије

Део радова у овом Гласнику резултат је рада на пројектима:
*Србија између традиционализма и модернизације – етнолошка и антрополошка
проучавања културних процеса* (бр. 147020), *Антрополошко испитивање комуникације у
савременој Србији* (бр. 147021) и *Етницитет: Савремени процеси у Србији, суседним
земљама и дијаспори* (бр. 147023), које је у целини финансирало МНЗЖС РС.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

39(05)

Гласник Етнографског института = Bulletin of the Institute of Ethnography /
главни и одговорни уредник Драгана Радојичић. – Књ. 1, бр 1/2 (1952) –
Београд : Етнографски институт САНУ (Кнез Михаилова 35/III), 1952 –
(Београд : Академска издања). – 24 cm

Годишње

ISSN 0350-0861 = Гласник Етнографског института

COBISS.SR-ID 15882242

Садржај Summary

Оригинални научни радови

<i>Eleftherios Alexakis</i> , Benefaction and Benevolence: The Concept of the Pure Gift and Realization of the Community in Greece. An Anthropological Approach	9
<i>Елефтериос Алексакис</i> , Добротинство и добротворност: концепт поклона и реализација заједнице у Грчкој. Антрополошки приступ	23
<i>Kalliopi Panopoulou</i> , “Those Were the Difficult Years...” Oral Accounts of Vlachophones from their Captivity in Požarevac, Serbia	25
<i>Калиопи Панопулу</i> , „То су биле тешке године...” Усмена сведочења Влаха о затвореништву у Пожаревцу, у Србији	37
<i>Гордана Благојевић</i> , Колонија Срба у Солуну – лична имена и етничко обележје према матичним књигама (1896-1945)	39
<i>Gordana Blagojević</i> , Serbian Colony in Thessalonica – Personal Names and Ethnic Markers in Registers (1896-1945)	45
<i>Стана Ристић</i> , Стереотипи о Грцима у српском језику	47
<i>Stana Ristić</i> , Stereotypes Concerning Greeks in Serbian Language	55
<i>Ивана Коњик</i> , Представе о Грцима у Вуковом корпусу епских песама	57
<i>Ivana Konjik</i> , Traditional Perception of Greeks in Serbian Oral Tradition	67
<i>Мирослава Малешевић</i> , Хришћански идентитет секуларне Европе	69
<i>Miroslava Malešević</i> , Christian Identity of Secular Europe	86
<i>Љиљана Гавриловић</i> , „Да Винчијев код“ – пробни камен припадности	87
<i>Ljiljana Gavrilović</i> , “Da Vinci Code” – a Trial Step-Stone of Belonging to ...	100
<i>Иван Ђорђевић</i> , Употреба традицијских мотива у домаћој фантастичној књижевности	101
<i>Ivan Đorđević</i> , Use of Traditional Motives in Serbian Science-Fiction Literature	111
<i>Тијана Цвјетићанин</i> , Електронски фолклор тинејџера: SMS поруке	113
<i>Tijana Cvijetićanin</i> , Electronic Folklore Among Teenagers: SMS Messages	125

<i>Иван Ковачевић</i> , Киоск – критички оглед из урбане/политичке антропологије	127
<i>Ivan Kovačević</i> , Kiosk – a Critical Examination in Urban/Political Anthropology	143
<i>Марко Стојановић</i> , Значење и функција митских топоса „новокомпоноване културе“: компаративна анализа медијских биографија Мирослава Илића и Жељка Јоксимовића	145
<i>Marko Stojanović</i> , Meanings and Function of Mythical Places in “New Culture”: a Comparative Analysis of Biographies of Miroslav Ilić and Željko Joksimović	159
<i>Милош Миленковић</i> , „Идеални етнограф“	161
<i>Miloš Milenković</i> , “The Ideal Ethnographer”	172
<i>Јелена Чворовић</i> , Магија без магичног: нови приступ	173
<i>Jelena Čvorović</i> , A New Approach to Magic	187
<i>Војан Џикић</i> , Managing HIV/HCV-related Risk at Private Places Among Belgrade Injecting Drug Users	189
<i>Бојан Жикић</i> , Управљање ризиком од ХИВ и ХЦВ у оквиру приватног стамбеног простора међу београдским интравенским корисницима дроге	198
<i>Слађана Барош</i> , Кондом као симбол професионалности код особа које се баве сексуалним радом у Београду	201
<i>Sladana Baroš</i> , Condom as a Professional Symbol Among the Persons Engaged in Sex Work in Belgrade	217
<i>Зорица Дивац</i> , Породичне и брачне (не)прилике у Србији (19. век)	219
<i>Zorica Divac</i> , Family and Marital Affairs in 19 th Century Serbia	232
<i>Драгана Стјепановић-Захарјејевски</i> , Друштвени положај сеоских жена у фокусу једног развојног пројекта	233
<i>Dragana Stjepanovic-Zaharijevska</i> , Social Status of Rural Women in the Focus of a Developmental Project	242
<i>Миљина Ивановић-Баришић</i> , Одевање и мода	245
<i>Milina Ivanović-Barišić</i> , Dress and Fashion	257
<i>Драгана Радојичић</i> , Ношња из Врчина	259
<i>Dragana Radojičić</i> , Costume Style from Vrščin	270
<i>Ивица Тодоровић</i> , Хришћанска и претхришћанска димензија ритуала литијског опхода	271

<i>Ivica Todorović</i> , Christian and Pre-Christian Dimension of Ritual Procession	287
<i>Александра Павићевић</i> , „Друштво <i>Огањ</i> за спаљивање мртваца у Београду“: развој, идеје и симболи	289
<i>Aleksandra Pavićević</i> , “ <i>Oganj</i> : Association of Cremation in Belgrade” - Development, Ideas and Symbols	303
<i>Marina Simić</i> , Displaying Nationality as Traditional Culture in the Belgrade Ethnographic Museum: Exploration of a Museum Modernity Practice	305
<i>Марина Симић</i> , Националност као традиционална култура у Етнографском Музеју у Београду: истраживање музејске модерностичке праксе	318
<i>Александар Крел</i> , Промене стратегије етничког идентитета Немаца у Суботици у другој половини 20. века	319
<i>Aleksandar Krel</i> , The Change in Ethnic Identity Strategy of Germans in Subotica in the Second Half of the 20 th Century	332
<i>Мирјана Павловић</i> , Божићни обичаји Срба у Темишвару	333
<i>Mirjana Pavlović</i> , Christmas Customs Among Serbs in Timisoara	344
<i>Ласта Ђановић</i> , Јован Мишковић – заборављени етнограф и географ	345
<i>Lasta Đarović</i> , Jovan Mišković: A Forgotten Ethnographer and Geographer	360

Прегледни чланци

<i>Lada Stevanović</i> , Greek Theatre in the Context of Cult and Culture – Different Theoretical Approaches	361
<i>Лада Стевановић</i> , Грчко позориште у контексту култа и културе – различити теоријски приступи	374
<i>Јана Баћевић</i> , Антропологија, туризам и транзиција: концепције о развоју туризма у Књажевцу	377
<i>Jana Baćević</i> , Anthropology, Tourism and Transition: Concepts of Tourism Development in Knjaževac	388
<i>Срђан Радовић</i> , Релативизам и антропологија	389
<i>Srđan Radović</i> , Relativism and Anthropology	402
<i>Ана Продановић</i> , Пријем структурализма на примеру проучавања обреда прелазу у етнологији и антропологији Србије	403
<i>Ana Prodanović</i> , Reception of Structuralism Exemplified by Research on Rite-de-Passage in Serbian Ethnology and Anthropology	413

<i>Ивана Грубишић</i> , Етноботаника – нова дисциплина	415
<i>Ivana Grubišić</i> , Ethnobotany – a New Discipline	430

Грађа

<i>Марија Црнић Пејовић</i> , Архивска грађа – примарни извори	433
<i>Биљана Миленковић Вуковић</i> и <i>Ласта Ђаповић</i> , Етнографска грађа у делу Јована Мишковића	445

Прикази

<i>Гордана Благојевић</i> , Политика и сећање на Балкану – грчко виђење Црне Горе (19. век – први светски рат)	475
<i>Марија Црнић Пејовић</i> , Зборник радова из науке, културе и умјетности БОКА 25	476
<i>Милина Ивановић-Баришић</i> , Бранко Ђупурдија, Породица колониста у Бајмоку 1945-1948	482

Eleftherios ALEXAKIS

Academy of Athens
alexethn@otenet.gr

Benefaction and Benevolence: The Concept of the Pure Gift and Realization of the Community in Greece*

An Anthropological Approach

The study examines diachronically the phenomenon of benefaction and benevolence in Greece, and endeavours to interpret this through prevailing theories on gift and specifically of the competitive and the pure gift, as these have been formulated by distinguished sociologists, anthropologists and philosophers. It is argued that this offering is intended to strengthen the concept of the community, in the wider sense, either as an ethnic-national group or as a group with man as reference point.

Key words: benefaction, benevolence, gift, potlatch, bequest, philanthropy, ancient liturgy (*leitourgia*), national benefactor, voluntarism, community

The problem

In recent years there has been a proliferation of studies dealing with the gift, manifested in the publication of numerous books and articles. The “total social fact” that was first presented systematically by Marcel Mauss is placed on new bases. The author’s views on the “gift” are re-examined using more modern methodological and theoretical tools, such as structuralism, hermeneutic/interpretative and symbolic anthropology, semeiology, interaction theory, etc.

In the present study I shall examine the phenomenon of benefaction and benevolence in relation to gift theory, as this began with Mauss and as it has been elabo-

* Translated by the author.

rated in recent years by sociologists, anthropologists, philosophers and even theologians (cf. Davies 2002). For it should be mentioned that this is a subject with which all specialists in the social and humanist disciplines have been involved.

The following text is more general and theoretical in character, since the ambit of the phenomenon of benefaction and benevolence extends beyond the narrow bounds of a circumscribed small community. Moreover, the term community, which I use here, has a more moral significance and refers to the group of people linked together by ties of solidarity and mutual assistance, that is the “moral community” (see Cheal 1988b: 162, 171-172).

Benefaction and benevolence yesterday and today

What do we mean by benefaction and benevolence? The first term has a wider meaning and refers mainly to the offering to our fellow men of help, material goods and even moral support. Benefaction can refer to the offering of the benefactor whilst he is still alive, in which case we can speak about benevolence (Lambridis 1880). However, the offerings may be made posthumously, in wills and testaments, in which case they are essentially bequests.

The concept of benefaction is very wide. Even participation in a philanthropist group and philanthropic work, although of a different level, can be considered benefaction, from the simple offering of material goods to people in need, to the offering/giving of time and services, etc., such as the offering of “Médecins sans frontières”, of “Médecins du Monde”, as well as other non-governmental organizations, blood donors or posthumous donors of vital organs (Tittmus 1971; Silver 1998; Papagaroufali 2002; Kasimatis 2005).

The phenomenon of benefaction in Greece has a long history reaching back to Antiquity and possibly began from earlier tribal rituals of gift-giving of potlatch type. For Antiquity I shall mention the essentially legislated liturgies, which institutionally lie between gift and public service (vocation) or potlatch and taxation of the wealthy. There has been much discussion about the issue, because the offering was not made voluntarily, while the *choregoi/leitourgoi* (sponsors/benefactors) frequently tried to avoid the economic burden.¹ Veyne, in his important book devoted to benefaction in the Classical, Hellenistic and Roman periods, discusses in detail the significance of these (Veyne 1993: 7-27).

The same phenomenon is observed in the Byzantine Age too, but is linked more closely with the religious sentiment and is wrapped in the theological cloak of

¹ The wealthy citizens of Athens were obligated to pay the expenses of a service (liturgy), such as outfitting a warship (triereme, which is why this liturgy was called *trierarchia*), paying the costs of a theatrical performance (preparation of the chorus/*choregia*), funding the dispatching a representation outside the city (*theoria*), paying the expenses of a banquet to their tribe (*hestiasis*, in earlier times *phylarchia*) (Veyne 1993: 11-12), and so on. The rich man could refuse, on the excuse that there was someone wealthier than he. However, in this case he was obliged to exchange his property for that of the person he indicated.

Christianity, without this changing its importance. Poorhouses, “soup kitchens”, old people’s homes, orphanages, cemeteries for strangers, etc. (Constanelos 1968) attest to men’s need to help their fellow men. This tactic of public benefit foundations continues to this day, with the offering of the Church or of monasteries, many of which maintain old people’s homes or poorhouses.

Nonetheless, the terms benefaction and benevolence are more immediately associated mentally with the offerings of expatriate Greeks who made great fortunes in foreign lands, and who while still alive or after death, offered gifts, without vested interest, to their birthplace, their village, province, island or country. We speak always about private persons and not about politicians or other office-holders or collective bodies (for political gifts, see Veyne 1993: 5, 69).

There is a rich bibliography on this subject. The first scholar to refer to the issue was the researcher on Epirus, Yannis Lambridis, in the late nineteenth century. It is no coincidence that most of the earliest national benefactors were Epirotes. Forced to abandon their rugged and barren but beloved homeland, they emigrated to eastern Europe (Romania, Russia), Egypt and elsewhere, in order to make a living, applying themselves to business (trade, etc.). At some point in their twilight years, they decided to offer part of their fortune to the land of their birth. They began from their village, building schools, bridges and churches, providing scholarships, etc. (see Lambridis 1880; cf. Kamilakis 2003). But they offered primarily to the fatherland, to the Greek State. In any case, the concept of national benefactors can only be understood in relation to the existence and the function of the nation state (Papageorgiou 1997: 24). However, this relates also to the community infrastructure organization of their place and society of origin.²

I refer to Sinas, Zappas, Tositsas, Arsakis, the Zosimas brothers, the Rizaris brothers and many others. They are invariably men, since men owned the capital and

² Some scholars, who have little knowledge of Greek rural society, have expressed the view that the concept of the “pure gift” is not encountered there (see Papagaroufali 2002: 92ff., 121). The facts refute this contention. I shall cite a few instances from my personal ethnographic fieldwork: How could be considered the offering spontaneously and gladly of e.g. a bag of walnuts to a passing traveller by an elderly woman who was picking walnuts on her land? How could be considered the offering to an unknown person of a pie or a helping of food, *klotsotyri* (omelette with butter and sour milk), and the like, by an old woman, or the offering of a meal and hospitality by a villager? The examples could be multiplied. The long-term reciprocation in these cases is impossible (see in relation Testart 1998), while there is no increase of the donor’s symbolic capital, since most times no one else knows about this. Because another precondition of the “pure gift” is the non-publicizing of the gift, according to the Christian maxim “let the left hand not know what the right hand doeth”. Moreover, the anonymity of donor and beneficiary is a basic term and quite often characterizes gifts in modern society. These are gifts offered to the “communities of strangers” as some researchers have successfully dubbed them (Tittmus 1971; Silber 1998: 135, 138, 139), which could also be seen as acts of “negotiation of community” or inclusion in the community. Certainly the offering of food falls within the *par excellence* gift that is subject to special rules. E.g. in traditional and tribal societies food is very rarely bought and sold, it can therefore be offered frequently as a “pure gift” to strangers too (cf. the approach to food and gift by Sahlins 1974: 215-210).

the real-estate properties.³ Were it not for these national benefactors, we would not have today the splendid foundations of the capital and many other cities: Metsovion Polytechnion (National Technical University of Athens), Academy of Athens, National Library, Arsakeion Schools, Marasleion School, etc.

However, they also made benefactions to other sectors, such as national defence. Ships for the critical struggles of the nation, such as the battleship *Averoff*, were purchased with money from national benefactors (Michalopoulos 1997). Later donations to reinforce the Greek Airforce, etc., belong in the same category. I note that until very recently notaries were obliged to ask persons drafting their will, if they were going to leave any property for the benefit of the Greek Navy.

However, it is not only the Epirots who were great national benefactors. There are also the so-called local benefactors. And from other regions too, that is sons of Greece who made donations for the building of schools and foundations. E.g. at Karystos on Evvia, the primary school and the town hall were built with donations from the Kotsikas brothers, expatriate Karystians. They donated a corresponding megaron in Chalkida. Likewise, on Cephalonia there is the Corgialenian Bequest, donation of Marinos Corgialenios, on Spetses the Anargyreios School, in Mytilene the Komminakeion, etc. The examples are countless.

On Kythera too the phenomenon is observed on large scale, with donations from Kytherans of the diaspora (Leontsinis 2004). I mention names such as Triphyllis, Kasimatis, Stais, Manolesis, Patrikios: each one of them made donations from the fortune he had made abroad. So there are today on Kythera the Farm School, the Kasimateion Hospital, the Triphylleion Old People's Home, and other premises that the Triphylleion Foundation manages and supports financially (Michalakakis 2004a, 2004b).

All these benefactors very often made offerings also to the local ethnic communities in the new homelands, in which they had settled: money to build churches, libraries, schools, and premises for the associations and brotherhoods. These offerings to their place of birth as well as to their place of domicile and activity bring to mind the free offerings of Maecenas in Antiquity (cf. Veyne 1993: 27, 31, 284-285).

³ The concept of the gender of the gift exists. Women can offer what they have. In a patriarchal society in which they are denied significant monetary or immoveable property, they usually offer foodstuffs, handiwork and services. They are rarely able to offer money and real estate property (see Alexakis 2006). In the urban domain, the female offering is mainly in philanthropic and voluntary works, etc. (Theodorou 2003: 172-175). In our case of benefaction, women, mainly wives of benefactors, appear only rarely as continuers of the husband's work or executors of his will. An interesting case is that of the benefactress Eleni, wife of Michael Tositsas (see Atsave 1997: 57-61). Nonetheless, in the Ottoman period the phenomenon of many Turkish women, wives of officials, paying the expenses of building bridges in Greece is observed (Kamilakis 2003).

The concept of the pure gift in the social sciences

As I mentioned at the beginning of this article, philosophers too have been concerned with the gift. I should like to emphasize that both ancient and modern philosophers, such as Aristotle, Nietzsche, Derrida, Levinas, and others, have been involved with this institution (cf. Bernasconi 1997).

The point of juxtaposition of the various researchers on the gift is the classification of its various forms and its genealogy. Is, as Lévi-Strauss argues, the simple gift the earliest form of competitive gift, which is known as potlatch? Are there societies that have the one or the other form of gift, or both forms simultaneously? What is the relationship between the gift and trade? Is the gift an earlier form of trading exchanges, as it used to be maintained? (cf. Cheal 1988).

When Mauss wrote his essay on the gift, important anthropological studies based on years of ethnographic fieldwork had preceded, such as the *kula* (ceremonial gift exchanges) in the Trobriand Islands, which had been described analytically by Bronislaw Malinowski (1922), and the studies on the potlatch (the anthropologists' "curio") in northwest America, by Franz Boas and others. There was also abundant material gathered from other researchers, travellers and so on (Mauss 1925; 1969). Mauss made the significant distinction, separating gifts into simple exchanges, in which a donor offers the gift to someone who is obliged to receive it. He, in turn in the long term, is obliged to give another gift to the first. The second gift cannot be given at the same time, because then it falls within the category of barter, a primitive form of trade, in which other factors also intrude, such as analogous value of the good, etc.

However, Mauss focused his interest more on another form of gift, in which the offering, usually from a chief or a rich or big man of the tribe, has to be balanced by a larger counter-gift from the recipient of the first gift. This is potlatch. That is, in this type of gift there is a rivalry or even an enmity (Schwartz 1973: 180), covert or overt, which takes the form of what has been called a "property war". The specific offering is very often declared metaphorically as the "killing" of the property (Carsenti 1978: 44-45, 47). This offering, however, can be made to an individual or to a group, such as the tribe, the community, or it can come from a group, a tribe or a community, usually via a representative of it, e.g. sacrifices, festivals, food, etc. (Rubel and Rosman 1971). The side that offers the most gifts is considered hierarchically superior (cf. also the comparable prestige relations in tenders and conspicuous spending). As Pierre Bourdieu says, its symbolic capital increases and can be transformed into political authority, into economic or social capital (Bourdieu 1977: 194-195, 235, n. 60).

Philosophers have a different view as to whether those goods that are subject to exchanges or the offerings that are subject to any kind of giving in return constitute a true gift. Mauss stresses that the ideal gift or potlatch is that which is not returned or that cannot be returned, while Derrida wonders whether a true gift can exist, when the gift itself creates the obligation to reciprocate (Derrida 1997, cf. also Jenkins 1998, as well as the critique on the obligation or not of reciprocation by Testart 1998).

It emerges from the aforesaid that benefaction and benevolence fall within the category of the potlatch. But in this case, is it a true gift? If the donors/benefactors, still alive, earn symbolic capital, and perhaps also political authority, then do the goods they offer lead to their recognition by the community, in the wider sense, and abrogate or cancel the concept of the true or pure gift?

Problems raised by this issue have concerned researchers on many levels. For example, can charity be included in this category? Likewise, is philanthropy a true gift? Specialists have dealt with all these aspects of offerings/gifts, but have not reached agreement and the debate continues. There are different views and interpretations of the phenomenon of philanthropy, sometimes even left-wing politicized, depending on the historical period, such as that it is: a) a means of controlling the lower social strata; b) a means of keeping and displaying socio-economic distance and superiority, etc.; c) a means of inclusion or socialization of the poor classes (see Theodorou 2003, with bibliography; cf. also Petronoti 1997). However, in many cases its indirect or invisible functions are construed as principal or overt (cf. Merton 1968). Nonetheless, Greek benefaction, as I have described it, is of another level than philanthropy and the philanthropic organizations, the greater or lesser development of which is inversely proportionate to the decrease or increase in the social welfare of the State, standing in for some of its functions (Silber 1998: 140, 146).

I should mention that Aristotle had noted the question and argued that gifts are exchanged between friends, or at least persons of equal rank and that true circular exchanges cannot exist between persons of different rank. Some researchers suggest that the ancient Greeks possibly had a special form of offerings/donations, in which the circulation of the goods exchanged was interrupted at some point. The gifts were not returned or could not be returned and the giving did not take the form of cyclical exchange (heliocentric) (Gasché 1997; cf. also for the present period: Rausing 1998). The fact is that in hierarchical/stratified societies the circulation of goods is not always successful between ranked persons. However, this could be due to more than one reason, for example persons of lower rank are unable to reciprocate them. Persons of higher rank or considered to be superior (donations are also related to the identity of the subject) intentionally do not give or do not reciprocate gifts to inferiors, desiring to transform the giving of these into “tribute” or “tax”, and in this way frequently reinforcing or creating inversely hierarchy as well as indirectly hostility (cf. Sykes 2005: 113 and Montant 1998, Schwarz 1972: 174, 184, 185).

We come once again to benefaction and benevolence, as these are presented in the last one hundred and fifty years in Greece, where these offerings are relieved of the religious obligation, and so have nothing to do with philanthropy and charity, while they are at the same time voluntary and free.⁴ If we examine these gifts more carefully, we shall ascertain that most have been made posthumously with wills and

⁴ There are opposite examples too. Characteristic is the case of a certain Bishop Troilus in Egypt, who is mentioned by Leontios. Although he was very wealthy, when the famous Patriarch of Alexandria and saint of the Orthodox Church, St John the Eleemon, obliged him to give money to the “Caesarean” Poor House, after “offering” the money he fell ill from his sorrow at parting with it (Hadjiphotis 1997: 31).

essentially constitute bequests, while quite often the benefactors had no close relatives (children, etc.) or had never married,⁵ without this in any way diminishing the offering, because many fortunes left by the rich to distant relatives have vanished into thin air, without any benefit. These are what were known in Antiquity as “posthumous foundations” (Veyne 1993: 58, 128). That is, they take the form of a gift-inheritance, but always without the compulsory terms that wills impose on inheritors or successor relatives (alms-giving, arranging the funeral and the memorial services, etc.). Can the testator or “post-mortem benefactor” in this way gain symbolic or social capital? This cannot be answered positively, unless the testator transfers it to members of his family. Can we therefore class these donations in the category of the true or pure gift? The main characteristic of the pure gift is the impossibility of its long-term return/reciprocation, in other words, the unstable reciprocity, due to the vagueness of the obligation for giving in return (see Sahlins 1974: 194; cf. also Rausing 1998).⁶

The subject requires special analysis. Certainly most times the community, in the wider sense, that accepts the donation decides, on doing so, to make certain moves in return and this without any commitment imposed by the donor/benefactor. Lambridis, who was the first to deal with Greek bequests, mentions among them: a) Inscribing in gold letters the name of the donor/benefactor on the public welfare foundation; b) Erecting a portrait statue of the benefactor on the foundation’s premises; c) Placing a wreath on the benefactor’s portrait statue, memorial services, etc. (Lambridis 1880, vol. 1: 6). All these moves are highly reminiscent of the effort to preserve the memory of the dead and the cult of heroes in Antiquity (cf. Veyne 1993: 126-131).

Can what I have mentioned be considered reciprocation and as refuting the meaning of the pure gift? The question now falls within the sphere of philosophy and ontology. Is this offering to the dead, at least the great dead, a reciprocation? Can the dead continue the cycle of exchanges/donations? Personally, I think not. In any case,

⁵ Efstathios Lambridis writes characteristically of the Rizaris brothers, and this holds in general: “They lived most thriftily and died without heirs, bequeathed to their compatriots and to the Nation the means of humanization, marrying as they said the homeland, offering instead of children this enormous donation” (Lambridis 1973: 12). Cf. also for Antiquity the meals in memory of the childless wealthy: Veyne 1993: 78-79.

⁶ In Anthropology the discussion about the pure or free gift began very early, with Malinowski’s works on the Trobriand islanders, regardless of whether this view of his corresponds or not to reality. In this matrilineal society, in which the father is considered a stranger, he offered gifts to his children without expecting any reciprocation, the so-called *mapula* (Malinowski 1972: 178-179, 182-183; cf. also Sykes 2005: 63-64, 69, 146). Sahlins calls the offerings of a true gift “generalized reciprocity” or “extreme solidarity”. In his view these are of altruistic character and are the ideal type of Malinowski’s “true gift”. Other names are “sharing with someone”, “hospitality”, “free gift”, “generosity”, etc. (Sahlins 1974: 193, 194). According to Sykes, Sahlins’s approach to the “pure gift” as “altruism shows that anthropologists can interpret erroneously a noble response to the historical accident, given human nature (Sykes 2005: 196). The concept of altruism is of course problematical in this context, because it is not related to human nature but is rather a social function (cf. also Theodorou 2003: 173, 181, 183). For altruism in relation to the theory of interaction and of strategies (games theory) from the viewpoint of Sociobiology, see also Layton 1997: 147-148, 158.

both charity or offering, without the confirmed long-term reciprocation by the beneficiary, is presented as an offering for the souls of the donor's dead relatives or of the soul of the donor himself, and in popular conception refers to reciprocation at the supernatural or metaphysical level, that is the reciprocation from God, etc. Thus, this should be considered a pure gift.⁷

The concept of the community as idea and as praxis in Greece

What relation theoretically does the offering of a “pure gift” have to the community? The concept of the community has concerned social scientists from the outset and continues to do so (cf. Cohen 1989). Their interest focuses on whether we are able to differentiate a form of social organization in which we discern particular characteristics that are not based on the family or on kinship, even if they derive from these, but on other principles which lead, however, to the cohesion, the solidarity, the mutual assistance of its constituent members.⁸

Tönnies's book is a classic as far as the two basic concepts and practices of community and of society are concerned, since he tries to give a definition of these two concepts and their principal characteristics. Always starting from the moral concept for the community, which is encountered in villages and small towns. Indeed, for distinction the Latin term *communitas* is used, which can be translated in other ways too, e.g. communion (Tönnies n.d.), which refers us by analogy to certain social scientists' interpretative schemes for philanthropy, concerning socialization and inclusion (see Theodorou 2003: 174, 180).

I note that there is a glut of definitions for the concept of the community. I do not refer to the administrative community, which is very often created arbitrarily, nor exclusively to the small homogeneous local community, which is made up of people who meet almost daily, that is to the community per se which is a “face-to-face” group (Cohen 1989). Anyway, the concept of the community as a moral value begins from this starting point (Tönnies n.d.).

That is, the term community has a wider use. Godelier considers it a group in which there is mutual assistance and solidarity, which can begin from the family, include the clan and reach the tribe or the ethnic group (Godelier 2003: 12; Cheal 1988b: 172; cf. also Layton 2004: 182-188), even if Veyne considers that as far as the

⁷ In Greek folk culture the beneficiary of non-obligatory donation – large or small – and to the degree that he is unable to reciprocate it, prays that “God forgive the souls of the dead” of the donor. This is why offerings, mainly of meals and foodstuffs to the poor, are observed most frequently during the period of Carnival, which is considered a period of the dead (cf. *Soul Saturdays*, etc.). This does not rule out also the desire for forgiveness of the donor himself after death, as the cases of the so-called *psychika* (alms/charity for God's forgiveness of the soul) in both the wills and the inscriptions that are sometimes carved on donations in the form of buildings, e.g. fountains, bridges, etc. (see Kamilakis 2003). For an anthropological approach to offering to the dead in relation to the “pure gifts” *mapula*, see also Sykes 2005:69-70; Cf. also for Antiquity: Veyne 1993: 126ff.

⁸ It is not fortuitous that the social scientists and the historians who study the multi-nuclear family, *zadruga* and others, call it “domestic community” (cf. Sicard 1976).

larger groups are concerned (e.g. the nation), this can happen only occasionally and momentarily (Veyne 1993: 118-119), e.g. with the offering of life in time of war. The large ensembles, however, function necessarily at the level of the imaginary.

A few years ago, Anderson published his important book on the “imaginary communities”, taking as starting point that the concept of the community also exists in larger groups, beyond the local “face-to-face” community, meaning the nation as well the religious communities (Anderson 1997). In the same period, Cornelius Castoriadis published his equally important book on the “imaginary institution of society“, in which the concept of community/society as idea and as praxis is realized through its imaginary institution (Castoriadis 1978).

I note that the community as value and ideology influenced politically many researchers as well as intellectuals. In the twentieth century, the “communalism movement” was formed from this idea, leading exponent of which in Greece was Constantinos Karavidas (see Damianakos 1990; Kazakos 1990).

Marx himself had recognized a “community mode of production”, which historically pre-existed the “Asiatic mode of production”. However, the more recent idea or ideology of communalism, which is very often reduced to the level of the economy on the basis of collaboration in production and the common ownership of property, is somewhat misleading or utopian. This mode of production presupposes also a communal mode of property ownership, which is rarely observed in the organization of the village and small towns, where differentiation exists with regard to wealth and property, as well as to the modes of production.

Even so, the idea of the community continues to exist. The community is now realized in practice symbolically, in the distribution and the redistribution of goods and of the surplus or part of the surplus, with the various rituals, the religious feasts, the weddings and other rites of passage. That is, this “redistribution” does not aim at the distribution of all the goods, possibly with some exceptions, in order to create an egalitarian society, as Veyne rightly says (Veyne 1993: 71, 76), but in my view, in order to create the sense of the community or of communion (*communitas*), which also includes the donors (see for the relation of individualism/collectivity in ritual donations: Cheal 1988a, 1988b: 106ff., 153, 205, with reference to Turner’s idea of *communitas*, Turner 1974: 82, 91, 95).

I note that in the Greek language certain basic concepts that are linked with the community have multiple meanings, e.g. the concept *oikogeneia-family* can be extended to the concept of *lineage, clan*, the concept *fara-patrilateral kindred* can cover the concept of *lineage, clan* and *tribe* in the political/cultural sense. The concept of *genos-clan* is moreover used metaphorically as identical in meaning to the concept of *ethnos-nation*, that is the Greek *genos* equals the Greek *ethnos*. Does this mean that in Greece even today, in the twenty-first century, the concept of solidarity and of mutual assistance between people belonging to one nationality is alive? Consequently, Modern Greek society retains many elements from the concept of the community. The question is, to what degree is this concept extended also towards mankind as a whole?

It used to be maintained that the period of the great benefactors had passed never to return. And this was believed to be the case. Nonetheless, the facts negate this view. It is negated by benefactions such as the Onassis Foundation, whether as Cardiology Hospital or as Scholarship Fund, as well as by other related foundations. The examples can be multiplied, since the bequests continue to be left by wealthy and other economic magnates of Greek origin, e.g. the Niarchos Foundation, the Varvaressos Foundation at Vatika (Neapolis Voioi in Lakonia), and so on. There is also the wide diffusion of the institution of sponsors, regardless of other ramifications (reduced taxation, publicity, advertising etc.). In these donations/sponsorships each case should be examined on its own merits, in order to assess whether it is a pure gift (cf. Hadjiphotis 1997: 32; Silber 1998: 140-141).

Why are these offerings made? We can rationalize them and maintain that they are made for the donors' promotion or for posthumous fame, as has been argued (Veyne 1993: 61). But this interpretation does not suffice. These donations are linked mainly with the "common belonging", whether this is reduced to the national origin or, more rarely to the common human fate. It is a moral/social obligation. We have to accept that in addition to *Homo economicus* there is also *Homo communitarius*.⁹

The expressions *noblesse oblige* and *richesse oblige* tell us a great deal in relation to the community (cf. Veyne's gift of honour, Veyne 1993: 143; see also Sahllins 1974: 194, 199, 272). The offering is linked basically with the high rank of the donors. The wealth that was acquired possibly by hard work and thrift, sometimes by usury or systematic exploitation of workers, must in large proportion be returned and returns to the community in the narrow or the wide sense, whether we construe it as an idea or as an actual group of people who are mutually supportive. This is the disposal of "the accursed share" in the ritual gift-giving of potlatch, according to Bataille's expression (1999). So we should add to Mauss's three processes/obligations (to give, to accept, to reciprocate) a fourth, the "right" to the gift (Silber 1998: 145).

What can these offer us for understanding the concepts of the pure gift and of Greek benefaction? Behind the offering there is the idea of the totality. Just as when we speak of negative reciprocity we mean robbery and their derivatives which are observed between different groups/tribes, etc., that is different communities (cf. Sahllins 1974: 195, 199), by contrast, the offering or donation leads us to reinforce the concept of "common belonging" and consequently to the concept of "common having" or "possessing".

In closing, it is not fortuitous that in the First Cemetery of Athens, on the monument to the great benefactor Ioannis Bagas, who made over his entire fortune to the Greek State and died poor, is inscribed the epigram: "Having considered your own things common to all, worthy man, farewell?" (Evangelidou 1997: 15). What is the difference in expression from the corresponding epigram from Roman Antiquity: "Whatever Gellias owned was the common property of all", which is considered to

⁹ On the basis of this reasoning, Veyne remarks that since the state is one large family, it will sometimes resemble the domestic economy, it will resemble a house (Veyne 1993: 21).

have many parallels in the decrees honouring benefactors in the Hellenistic period (Veyne 1993: 317-318, n. 70).

Bibliography

- Alexakis E. P., 2006, *The gender of the gift. Marital exchanges and transfer of property in Nafpaktia*, Scientific Conference of Nafpaktian Studies. Nafpaktos and its area from 1821 to 1941, Nafpaktos 15-17 October 2004, (in press, in Greek).
- Anderson Benedict, 1997, *Imaginary Communities. Reflections on the Origin and the Spread of Nationalism* (Greek transl. Pothiti Chantzarouda), Nepheli, Athens.
- Atsave Panayota A., 1997, *Woman and work: The case of Eleni Tositsa*, in the collective volume Athens of the Benefactors, 57-61 (in Greek).
- Bataille Georges, 1991, *The Gift of Rivalry: Potlatch*, in *The Accursed Share. An Essay on General Economy*. Zone Books, New York (English transl R. Hurley), 63-77, (translated in the Greek edition, Praxis 1985, entitled "To katarameno apothema" (the cursed saving)).
- Bernasconi Robert, 1997, *What Goes Around Comes Around: Derrida and Levinas on the Economy of the Gift and the Gift of Genealogy*, in the collective volume Schrift (ed.), *The Logic of the Gift*, 256-273.
- Bourdieu Pierre, 1977, *Outline of Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge (translated from the French by Richard Nice).
- Cheal David, 1988a, *Relationships in time: ritual, social structure, and the life course*, in N. K. Denzin (ed.), *Studies in Symbolic Interaction*, vol. 9, JAI Press, Greenwich.
- Cheal David, 1988b, *The Gift Economy*, Routledge, London and New York.
- Cohen Anthony, 1989, *The Symbolic Construction of Community*, Routledge, London.
- Collective volume, 1997, *Athens of the Benefactors*, texts of an exhibition in the Cultural Centre, 9 May – 10 June 1997, Athens (in Greek).
- Constantelos Demetrios J., 1968, *Byzantine Philanthropy as Social Welfare*, Rutgers, New Jersey University Press.
- Damianakos S., 1990, *Communalism and Populism: Thoughts on a comparative evaluation*, in Komninou – Papataxiarchis (eds), *Community, Society and Ideology*, 53-68 (in Greek).
- Davies Douglas J., 2002, *Gift and Charisma*, in *Anthropology and Theology*, Berg Oxford, New York, 195-209.

- Derrida Jacques, 1997, *The Time of the King*, in the collective volume Schrift (ed.), *The Logic of the Gift*, 121-147.
- Evangelidou Elli, 1997, *Preface*, in the collective volume *Athens of the Benefactors: 15-16* (in Greek).
- Godelier Maurice, 2003, *The Enigma of the Gift* (Greek transl. Aliki Angelidou), Gutenberg, Athens.
- Theodorou Vasso, 2003, *Interpretative approaches to philanthropy. From social control to reciprocity*, *Mnemon*, 25: 171-184 (in Greek).
- Gasché Rodolph, 1997, *Heliocentric Exchange*, in the collective volume Schrift (ed.), *The Logic of the Gift*, 100-117.
- Hadjiphotis I. M., 1997, *Benefactions over the centuries*, in the collective volume *Athens of the Benefactors*, 27-32 (in Greek).
- James Wendys and N. J. Allen (eds), 1998, *Marcel Mauss. A Centenary Tribut*, Berghahn Books, New York, Oxford.
- Jenkins Tim, 1998, *Derrida's reading of Mauss*, in Wendys James and N.J. Allen (eds), *Marcel Mauss*, 83-94.
- Kazakos P., 1990, *Communalism and the international incorporation of the Greek economy in the work of Karavidas*, in Komninou – Papataxiarchis (eds), *Community, Society and Ideology*, 120-132 (in Greek).
- Kamilakis P. I., 2003, *The sponsors of the construction of the stone bridges in the Post-Byzantine and the Neohellenic period*, Proceedings of the I Scientific Meeting of the Centre for the Study of Stone Bridges "On Stone Bridges", Kallithea 23 November 2002, Athens: 45-87 (in Greek).
- Karsenti Bruno, 1998, *Marcel Mauss. The total social fact* (Greek transl. D. Kosmidis), Patakis, Athens.
- Kasimatis Manolis, 2005, *Blood donors on Kythera: A case study of social and voluntary offering*, International Conference "Greek Benefaction and Kytheran Bequests", Kythera 21-25 September 2005 (in press, in Greek).
- Castoriades Cornelius, 1978, *The imaginary institution of society* (Greek transl. S. Chalkia), Kedros – Rappa, Athens.
- Komninou M. – E. Papataxiarchis (eds), 1990, *Community, Society and Ideology. Constantinos Karavidas and the Problematic of the Social Sciences*, Papazisi, Athens (in Greek).
- Lambridis Ioannis, 1880, *On Benevolence in Epirus*, Athens, 2 volumes.
- Lambridis Efstathios, 1973, *The Rizaris Brothers. Their bequest and Zagori*, published by the Union of Zagorians, Athens (in Greek).
- Layton Robert, 1997, *An Introduction to Theory in Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Layton Robert, 2004, *Warfare, biology and culture*, in Ch. Dermetzopoulos – M. Spyridakis (eds), *Anthropology, Culture and Politics*, Metaichmio, Athens, 159-196 (in Greek).
- Leontsinis Yorgos, 2004, *Greek benefaction and Kytheran bequests (19th-20th century)*, International Conference "Kytheran Emigration. Diaspora history and benefaction, population movements", Kythera September 2004 (in press, in Greek).
- Malinowski Bronislaw, 1922, *Argonauts of the Western Pacific*, Routledge & Kegan Paul Ltd, London.
- Mauss Marcel, 1925, *Essai sur le don. Forme et raison de l' échange dans les sociétés archaïques*. L' Année sociologique, New Series no. 1.
- Mauss Marcel, 1969, *Don, contrat, échange*, Œuvres 3. cohésion sociale et division de la sociologie, Les Editions de Minuit, Paris, 29-57.
- Merton Robert K., 1968, *Social Theory and Social Structure*, Free Press, New York.
- Michalakaki Calypso, 2004a, *Bequest of Dimitrios Cosmas Patrikios and agricultural education on Kythera*, Scientific Conference: "Septinsular foundations bequests (19th c.-1953). Their spiritual-cultural and social contribution", Argostoli 7-9 May 2004 (in press, in Greek).
- Michalakaki Calypso, 2004b, *Kytheran emigration: Structures and function of the Kytheran associations in Greece (Attica), Smyrna, Alexandria, Australia and America*, International Conference "Kytheran Emigration. Diaspora history and benefaction, population movements", Kythera September 2004 (in press, in Greek).
- Michalopoulos D., 1997, *The benefactors of the Greek Navy*, in the collective volume Athens of the Benefactors, 43-45 (in Greek).
- Montant Sophie, 1998, *L' invention d' un code: du malaise à la justification*, Ethnologie française 4, 445-456, dedicated to the gift (Les cadeaux à quel prix?).
- Papagaroufali Eleni, 2002, *Gifts of Life After Death: Cultural experiences*, Ellinika Grammata, Athens (in Greek).
- Papageorgiou Stephanos P., 1997, *The privileged space. Athens and the national benefactors*, in the collective volume Athens of the Benefactors, 20-25 (in Greek).
- Petronoti Marina, 1997, *Philanthropy and aid as symbolic mechanism of social exclusion*, in S. Dimitriou (ed.), *Forms of Social Exclusion and Mechanisms of Its Production*, Ideokinisi, Athens, 163-168 (in Greek).
- Rausig Sigrid, 1998, *L' impossible retour. Dons, aides et échanges dans le nord-est de l' Estonie*, Ethnologie française 4, 525-531, dedicated to the gift (Les cadeaux à quel prix?).

- Pubel Paula and Abraham Rosman, 1971, *Potlatch and Hakari. An Analysis of Maori Society in Terms of the Potlatch Model*, Man 6, 660-673.
- Sahlins Marshall, 1974, *Stone Age Economics*, Tavistock, London.
- Schrift Alan D. (ed.), 1997, *The Logic of the Gift. Toward an Ethic of Generosity*, Routledge, New York, London.
- Schwartz Barry, 1973, *The Social Psychology of the Gift*, in Bierenbaum A. and E. Sagarin (eds), *People in Places. The Sociology of the Familiar*, Praeger Publishers, New York, Washington: 175-190.
- Sicard Emile, 1976, *The Zadruga Community: A Phase in the Evolution of Property and Family in an Agrarian Milieu*, in R. F. Byrnes, *Communal Families in the Balkans: The Zadruga. Essays by Philip E. Mosely and Essays in His Honor*, University of Notre Dame Press, Notre Dame – London: 252-265.
- Silber Ilana, 1998, *Modern Philanthropy: Reassessing the viability of a Maussian perspective*, in Wendys James and N. J. Allen (eds), *Marcel Mauss*, 134-150.
- Strathern Marilyn, 1997, *Partners and Consumers: Making Relations Visible*, in the collective volume Schrift (ed.), *The Logic of the Gift*, 292-311.
- Sykes Karen, 2005, *Arguing with Anthropology. An introduction to critical theories of the gift*, Routledge, Taylor & Francis Group, New York.
- Tönnies Ph., n.d., *Community and Society*, Anagnostidis, Athens (Greek transl. M. Markakis).
- Testart Alain, 1998, *Uncertainties of the 'obligation to reciprocate': a critique of Mauss*, in Wendys James and N. J. Allen (eds), *Marcel Mauss*, 97-110.
- Tittmus R., 1971, *The Gift Relationship: From human blood to social policy*, Vintage Books, New York.
- Turner Victor W., 1974, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Penguin Books.
- Veyne, Paul, 1993, *Greek Benefaction. Historical Sociology of a Political Pluralism* (Greek transl. N. M. Tsaga), S. I. Zacharopoulos, Athens.

Елефтхериос Алексакис

Добročинство и добротворност: концепт поклона и реализација заједнице у Грчкој

Антрополошки приступ

Кључне речи: добročинство, добротворност, поклон, потлатцх, наслеђе, филантропија, литургија, национални добročинитељ, волонтаризам, заједница

Овај рад дијахроно истражује феномен добročинства и добротворности у Грчкој; интерпретација се базира на важећим теоријама постављеним од стране истакнутих социолога, антрополога и филозофа. Предложено је такође да поклон/понуа служи да ојача концепт заједнице као такве, као етничко-националне групе или групе где је човек постављен у средиште.

Panopoulou Kalliopi

Aristotle University Of Thessaloniki
Department of Physical Education and Sports' Science, Serres
pan-k@otenet.gr

“Those Were the Difficult Years...”*

Oral accounts of Vlachophones from their captivity in Požarevac, Serbia

Considering that the oral accounts of the people who experienced the events at a difficult period in time is the most important of all the other research material, I am attempting, with this article, to present a few phases of the captivity of the Vlachophones in Požarevac in 1916. The main objective is to depict the climate of the era throughout the time frame from 1916 – the commencement of their captivity outside Greece – and their return in 1918, through the personal and collective experiences of ordinary people. It is an effort to highlight the value of the oral culture, incorporating the voice of the unseen protagonists into the historical data. It describes the way they reached this specific area, the two years they spent there, and the four phases of their return.

Key words: Oral history, Collective memory, Vlachs, Captivity, Serres

This announcement is the product of an on-the-spot study of the Vlachophones of Serres, and more specifically refers to the Vlachophones of Irakleia (Tzoumagias), Petritsi, Vyroneia, and Poroion. It is founded mainly on oral accounts of first-generation individuals who witnessed the events of the captivity.

The chief objective of this article is to depict the climate of the period from 1916 – the commencement of their captivity outside Greece – and their return in 1918, through the personal and collective experiences of ordinary people. It is an effort to highlight the value of the spoken word, incorporating the voice of the unseen protagonists into the historical data. The information concerns historical, cultural

* Translated by the author.

and social events. The narrations of the men, but also the women, are significant and, due to the singular nature of these sources, an enhanced speculation develops on the function of the social memory.

Through partially-guided interviews, the respondents were asked to recount their own lives, but also the life of the community they lived in. At the same time, I visited the area inside Bulgaria, in order to have a full picture of the route they followed, and the area where they camped for four months during their captivity period in autumn of 1916. The scant bibliography on this specific event confirmed the narrations of the Vlachophones. Apart from the oral accounts, important information was also amassed by the State General Archives. The tables listing the names of those who went as captives to Pozarevac and the surrounding area, the names of those who died in captivity in Pozarevac and the surrounding area, and the names of those who returned, were placed at our disposal. Access to the personal archive of Ioannis Paschalias, one of the captives and later mayor of the town of Irakleia, proved to be of substantial assistance, and for this reason I would like to particularly thank his daughter, Eleni.

History, regardless of how much it can be founded on written documentation, always has need of the oral tradition as well, not only because the latter can fill in the so-called gaps in the written sources, but chiefly because the oral tradition is the indicator that measures the experience of History, the selective operation of memory, its economy.¹

This view is confirmed by Ong, when he maintains that in oral culture, the past is recalled to memory only when it has use in the present, and comprises, we could say, a “living memory”, while on the contrary, in the written culture, a distinct past is reconstructed, due to the certainty provided by dates, specific events, etc., when recorded.² The latter is the official History, with the military events and announcements, the critique of the war operations with the political changes, with the economic developments, the diplomatic affairs, the financial and commercial transactions, the progress in the arts and letters. These pertain to the history of dates.³

Conversely, oral history is a history constructed around people, making use of their need to keep their past alive with the recounting of their personal experiences. It brings history itself to life, and broadens its horizons. It highlights heroes, not only from the circle of leaders, but mainly from the anonymous populace. A basic prerequisite and underlying strength of the oral history is the function of the brain that we call memory. Thus, we articulate our memories with words, after recalling them. Language enables us to recount our past at any given moment.⁴

¹ S. Asdrachas, *Hypothetical historical conclusiosn*, Themelio publications, Athens 1995, 192.

² W. Ong, *Orality and Literac:y The Technologizing of the Word*, translation by K. Hatzikyriakos, Irakleio, 2nd edition, 2001.

³ Jacques le Goff, *History and Memory*, Nefeli publications, Athens 1998, 19-20.

⁴ M. Halbwachs, *The Social Frameworks of Memory*, in L. Coser (editor) 1992a, 173.

Memory, however, depends directly on the “social frameworks“ to which people belong throughout the course of their lives (family or broader group of relatives, social class, religious group, political party, professional circle). The on-the-spot witness of the events is never a solitary ‘I’. The individual testimony is already, and always, social, even the more so when we are dealing with traumatic memory. It is not only the fact that the language of the testimony contains the collective cultural heritage, but also the identity of the witness contains the other, both as a personal relationship, and as a relationship with the group to which he belongs.⁵ Each individual memory is a perceptive view of the collective memory.⁶ Consequently, the collective memory itself is not and cannot be uniform, but multifaceted, as it depends on the social group in the framework of which it is produced. Halbwachs considers it a certainty that every society has its own form of memory⁷ and that it is not limited simply to the memory and reflection of the past, but contains an entire network of outside – as regards the individual – relations, forms and objects that support, objectivise and embody the past. “The individuals are the ones who remember, but the individuals as members of some social group”.⁸

The conceptualisation of this history from within the life of ordinary people, from within their daily routine, way of life, their perceptions, and not from within the actions of some outstanding figures, has given it the characterisation of “History from below”.⁹

This History places emphasis on the living experiential element of the narrations and the way in which the experiences are objectivised as members of a community.¹⁰ It therefore becomes immediately perceptible how such a history, with such directions, is a new conceptualization of History with respect both to its content and to its method.¹¹ The oral account, Paul Thompson writes, by transforming the ‘objects’ of study into ‘subjects’, creates a history that is not only richer, more alive and emotional, but also more true.¹² Truer, Nestoros adds, not because it complies with some officially established „historic truth”, but because it reveals many more sides of the same prism.¹³

At the same time, this type of recording of history also highlights the complexity of historical reality itself. Characteristic examples are the oral accounts of people who, from within the rich and vivid language of the narrators, sketch a

⁵ A. Vidalis, *Oral accounts from the traumatic experience in collective memory*, Accounts in audio and visual depictions as a source of history, Katarti publications 1998, Athens, 112.

⁶ M. Halbwachs, *op. cit.*, 38.

⁷ M. Halbwachs, *op. cit.*, 40.

⁸ M. Halbwachs, *La Mémoire Collective*, PUF, Paris. 1950, 33.

⁹ M. Halbwachs, *La Mémoire Collective*, 33.

¹⁰ Y. Vozikas, *Narrations, recreations, identities*, Serres Chronicles, vol. 4, Athens 2002, 120.

¹¹ N. Kyriakidou, *Folk Studies II*, Poreia publications, Athens 1993, 255.

¹² P. Thompson, *The Voice of the Past; Oral History*, Oxford Univ. Press 1978, 90.

¹³ N. Kyriakidou, *op. cit.*, 255.

unique picture of the reality of the time period of 1916-1922. This primary material comprises a priceless source of knowledge.

We should also clarify that the genuine document is the audio document which, in order to be studied, but also to be more widely propagated, needs to be transposed into a written text. As much as one desires to remain true to the original word, he can never reproduce the unique act of communication that takes place during the course of an interview. And this is so because the oral word of the narrators is not addressed to the reader who will read it, or to the listener who will hear his testimony – but to the researcher, the individual with whom he had a bond – during the time of the narration – in a relationship of direct communication. Certain elements of this communication are irreversibly lost during the transcription into writing: The accent, the intonation and the intensity of the voice, the nervousness or calmness of speech, the hand gestures, the facial expressions.¹⁴

The oral word has its own rules. However, in every oral narration, certain basic rules of “creativity” are in operation, which differentiate, with respect to form and content, the product of the oral word in relation to that of the written word.

A fundamental difference, for example, has to do with the fact that in the oral word the narrator functions with the material in his memory, does not have the ability to refer back to other “sources”, nor is able to turn back every so often, like a writer can, to check what he has said, correct it, etc. The narrator relates everything he remembers, and the account always proceeds forward. Even if he needs to make some kind of correction or rewording, this too is recorded in the course of the narration and comprises a part of it.¹⁵

The Vlachs in the greater Serres region

The Serres plain was a crossroads of upheaval, events and changes. It was a cradle of religions and rituals, but also a field of political and cultural developments, a place of coexistence and clashes among peoples. “*It was a place that frequently filled with smoke and blood. That’s why no matter how many times the ancient and contemporary writers speak about it, it is almost always about war.*”¹⁶ It is a place where different societies with different rationales, perceptions and mind-sets met. The tradition, which survives intact to our days, in correlation with the undisputable historical events, provide the prospect that a large volume of Vlach refugees settled in the Serres region. The settling took place gradually, circa 1750, with the persecutions of the Ottomans following the Orloff revolt (1770-71), and when they engaged in armed clashes with Ali Pasha (1790-1820).

¹⁴ R.V. Boeschoten, *Disdain and use of oral sources*, Folk Narrative and History, minutes of a congress in memory of A. Kyriakidou-Nestoros, edit. Hatzitakis-Kapsomenou Chr., published by Thessaloniki Observer 2001. See also, V. Nitsiakos, Testimonies of Albanian immigrants, Odysseas publications 2003, 25-26.

¹⁵ V. Nitsiakos, *op. cit.*, 26.

¹⁶ V. Tzanakaris, *Illustrated History of Serres*, vol. A, Serres 1991, 101.

However, Serres chronicler Papasynadinos writes about the existence of Vlachs in Serres and its surrounding region from the 17th century. He writes that in September 1641 the Vlachs who lived in the town of Serres and its region were equally hard hit like other ethnicities by a major outbreak of plague. Regarding the development of the Vlach communities in the 17th and 18th centuries¹⁷ in Serres prefecture, there are references that there were Vlachophones¹⁸ residing in Serres, who had settled there from previous population shifts and had developed trade and crafts.¹⁹

This mass migration, anonymous and expanded, took place in all possible ways and formations: families, small groups, entire villages. Depending on these formations, the internal structure of the groups and the settlements would change or be maintained. When settlement was gradual, then the first families formed the nucleus of the locals, and those who arrived gradually afterwards comprised the periphery, which increasingly grew dynamically, since everyone was welcome. The Vlachophones, coming mainly from Western Macedonia, Epirus, the villages of Aspropotamos, Moschopolis and Monastiri, settled on the mountainsides of Mt. Belles and Mt. Menoikios, reaching all the way to Alistratis, either establishing new villages or living next to the others already there. Thus, the villages presented a mixed population character and preserved the internal divisions on the basis of origin and the sense of corruption. According to Naum Marokos:

We were from Ramna. I was born there. Both my parents were Vlachs. They came from Bitoula (Bitola). From Krusevo, from there. First they came, then others came from Neveska, Grammoustianides, and afterwards came Bouisiotes. Those were villages. They are Vlachs. We even had Aitomiliotes. The first thing they did (built) after their homes was this old church. I was there, too. It was made of linden planks. The Vlachs themselves made it. Some of them were carpenters...

These population unities, which co-established the new communities, maintained and reproduced the consciousness of their singularity as they settled in separate neighbourhoods (mahalades) and transplanted there forms of social relations and mentalities which characterized the communities of their origin. The distinctions are strongly evident in the various manifestations of community life.

¹⁷ Petmezas Socrates, Paolo Odorico, *Memories and Advice of Synodinos, Priest of Serres, Macedonia*, published by Association "Pierre Belon" 1996, 170.

¹⁸ Bibliographical sources note that in Flamouri (a village that is abandoned today. It is recorded on the Army Geographical Service's map), which under the Turkish rule had a large population, there lived up until 1922 old men and women who know the Vlach dialect, and kept alive the memory that this cradle was an old Vlach village, which was violently (forcibly) Islamized between 1600 and 1650, and gradually turned Turkophone. Also, Elvias Tselembis corroborates that there were Vlachs in the region of Langadas and Sochou circa 1600. According to the Serb ethnologist Cvijic, the urban class of Nigrita came from Moschopolites, Sypiskiotes, Gavrovites, Vlachs and others. Many of these people later found themselves in the city of Serres. (See Liakos, Socrates, *The origins of the Armentarians*, Thessaloniki 1965).

¹⁹ "They are some also in Orvilos and Rodopi, but a few, whereas once they were incomparably more, and also in the Serres plains, but they originated from Western Macedonia," See Martinianos Ioakeim, Metropolitan of Xanthi, *op. cit.*, 54.

On the feast day of the Holy Apostles, we would hold a big panegyry (feast), and all the surrounding villages would come to see how we reveled. For three days we sang and danced. We sang a lot, in Vlach, too, but also in Greek. We had leventikous (gallant) dances. My mother would wear long silk dresses, and had lires (gold sovereigns) hanging here in front. Our women were very pretty. Dardanes (strapping women). On St. George's day, Turks would also come from the neighbouring villages and join our panegyry. The Turks would not hurt us. There was a rich Turk at Thrakiko, who gathered together lots of people, who worked for him, but he fed them, though. We didn't have problems with them. Ramna was the centre. Shepherds, sheep, they were all kehay-iades (large-scale shepherds).

The value of these accounts is very important, because the individuals remember and reconstruct their past as members of a social group, since the flowing history pervades the individual memory. In the oral material they record the mentality, perceptions, stance and the unique ways of perception of reality, as well as the resistances and attitudes arising from them. And from within this material arise the survival strategies but also those reactions that influenced the backbone of the social relations, such as the ways of participation and experience of history.²⁰

In the new homelands, the Vlachs very soon made strong their presence in the region, taking part and playing leading roles in the common liberation struggles of the homeland.

There were many Vlachs who were first in the Macedonian Struggle. Have you heard of kapetan Stergios Vlachbei? He was the fear and terror of the Bulgarians. He feared nothing. There was also Staikos, and Arnaoutos, my uncle Arambatzis, Tsikos, Roskas, the Tzoumailides', and others. Here in Ramna, where the mill was, they also killed priests. Because the priest chanted first in Greek, and then turned to Bulgarian, they came and killed him.

The road to captivity

The testimonies concerning the Macedonian Struggle and World War I are intense. However, I will refer along general lines to the narration of the events by elderly Vlachs²¹ regarding the forced movement of the Vlachs, and others as well, due to the creation of the war front in the Strymonas area in 1916.

²⁰ A. Botzouvi, *Oral History: boundaries and restrictions*, Testimonies in audio and motion recordings as a historical source, Katarti publications, Athens 1998, 25.

²¹ Narration of events by Naoum Marokos, 98 yrs. old, resident of Vyroneia, who lived in Ramna, and his wife, on September 16, 2000; Christos Pазis, resident of Irakleia, 89; Ioannis Gekas, N. Petritsi resident, 88; and Eleni Ziantari, 90, from N. Petritsi, Serres, from the personal archive of Ioannis Paschalias, kindly provided by his daughter, Eleni Paschalia, and from an off-print from the Serres Chronicles, vol. 6, by Y. Tzemailas, Contribution to the history of Irakleia (Kato Tzoumagia), Serres prefecture.

In the summer of 1916 the Bulgarians invaded the region of Serres. On August 6, the feast day of the Transfiguration of the Saviour, they entered Tzoumagia and took it over.

They took over the schools, which they used as barracks, and the two churches, after first disrupting the liturgy. Everyone who had collaborated with the Greek guerrillas against the Bulgarian comitatus during the Macedonian Struggle was arrested and physically abused.

On September 14, feast day of the Elevation of the Holy Cross, the Bulgarians forced all the residents to vacate Tzoumagia. Thus, all the residents, some 7-8000 souls, walked for many hours along the road leading to Bulgaria, via the Roupel and Kresna Straits. The same happened with the residents of Ramna, Petritsi, Sidirokastro, and other regions. The elderly Vlachs recount:

The bells were ringing, and a Vourgaros (Bulgarian) with a loudspeaker told us to take some bread and some clothes for a few days and get started. Everyone forward. Old people, young people, and children We put the old people on the 'arabades' (carts). And our flocks with us. On foot. A line from here to Sidirokastro formed. We didn't know where we were going. But they didn't take only from our village. They emptied all the surrounding villages. 8-9000 (people) were from Tzoumagia alone. There, near Strymonochori, night fell upon us, and we sat down to rest. The situation was difficult. The babies were crying, pregnant women, sick and elderly. The morning of the next day we set off again towards Vourgaria (Bulgaria) way. We ascended the Roupeli and Kresna and early in the afternoon reached Livounovo.

Eleni Ziantari recalls:

My father worked at the tobacco shop in Kavala, and the Vourgari (Bulgarians), together with my uncle, took them captive from there to old Vourgaria (Bulgaria). I was an infant when the Vourgari took my mother, and she straddled me in front of her, and had a velentza (heavy, coarse blanket) on her back to cover us, and with her other hand she held my brother Mitos, who was six years old. From all the villages, they took only the Greeks. The others they did not bother at all. Us Vlachs, because we were Greek, they gathered us all. They walked for a week to reach Kresna. There, they had neither food nor bread. My aunt's children died, all three of them, from hunger. She opened up the holes and buried them by herself...

Many were abandoned at Ano Tzoumagia, Petrovo, Petritsi, Dubnica, etc. But most of the families were led to Meleniko,²² physically and mentally exhausted, as cap-

²² Meleniko is a historic old city. It has about 70 churches and four famed Greek schools. It had always been the bastion of Hellenis and was distinguished for its intellectual tradition. The letters were especially cultivated in Meleniko. As early as 1880, a Greek school of higher learning was in operation. In 1913 they were operating a six-grade Greek primary school with 180 pupils a girl's school with 180 pupils, a four-grade junior highschool with 60 pupils, and a kindergarten with 40 toddlers. After the Treaty of Bucharest of July 1913, due to the fact that this strongly Greek city was turned over to Bulgaria, the Greeks abandoned their homes and went to Sidirokastro, in Thessaloniki, but also to Athens. The captives were housed in these empty homes in 1916. 10-20 families per house.

tives of the Bulgarians. They remained in Meleniko for 4 months. Their stay there was full of suffering and hardship.

I thought we would die there. We had neither bread nor food.

Y. Tzemailas writes about the same circumstances:

Due to the total lack of food, we were in danger of dying from hunger. Besides, the buying or selling of grains, flour and food in general was strictly forbidden. The Bulgarians rationed to us 100 drams of flour from corn (cornmeal) for each person, and even that was bitter and unfit for eating. We would eat kouspon (bran, sub-product of sesame oil, for the most part).²³

In December 1916, the winter was very harsh. Those of the captives who withstood the hardships were taken by the Bulgarians to the Bulgarian-held old Serbia, to Pozarevac. That's where the main bulk of the Vlachs remained.

From Meleniki, walk on foot some 6-7 hours, and in pouring rain we went to the railroad station. There they threw us into train cars. All together, one on top of the other. The train set off slowly, and afterwards reached Sofia, and from there to Nyssa in Serbia. I had stopped thinking. We all said:, as far as we can hold up. There, I remember, that inside the train some German soldiers would give us a morsel of bread...

...There were many who went on foot because they had taken their flocks with them, too. Others, again, went by arabades (carts)...

In Bulgarian-held Nyssa, they kept them in the train cars for three days. There, they gave them food and bread. From Nyssa they were taken to town of Simentria on the shores of the Danube. They put them in the holds of the Danube riverboats and transported them to Pozarevac. Pozarevac too, at that time, was Bulgarian-held. But it was a beautiful area, fertile and rich with respect to agricultural production as well as to stockbreeding, but also with respect to commerce.

When we reached Pozarevac, we saw God walking on earth. There was the Promised Land. Although the Bulgarians again did not leave us in peace, we nevertheless liked it very much because it had everything. There, in that city, most of us remained. Some went also to Petrovic and to other villages around there. We were stockbreeders there, too. The Serbs were a good people. But as soon as it got dark, they would disappear. They would lock themselves up in their homes.

Y. Veligratlis recalls:

My father would frequently talk to us about the years of captivity. What he would stress to us was that he had gone to civilisation. My father was one of the few who had education. He went with some others, when they reached Pozarevac, to ask for a room in a hotel. They told the hotelier that they were representatives of the Greek government. He rejected them. Leaving, they said in Vlach: 'they don't want us here, either'. The hotelier, who was also a Vlach, immediately settled them in a room.²⁴

²³ Y. Tzemailas, *Contribution to the History of Irakleia*, Serres Chronicles 1973, vol. 6, 123.

²⁴ Y. Veligratlis, *Interview in Serres*, November 17, 2005.

The Bulgarians would regularly arrest one person from each family and send them to forced labour, unknown where. Most of them never returned. Y. Tzemailas writes:

The main bulk of the Vlachs remained in Pozarevac. The city's shops were closed, and they were taken over and exploited, as loot, by Bulgarian private parties. There were no male Serbs left, except for those younger than 18 and older than 60, because Serbia had declared a general mobilization and, after its collapse, the Serbian army retreated to and was hosted in Greece, for the most part on Corfu, united with the Allied troops (Anglo-French).²⁵

Eleni Ziantari recounts:

Poziarova was a very beautiful city. The Serbs took us to work their vineyards. Many, also, worked in the homes of the Jews as servants. It had a lot of Jews. They were ultra-rich. They had very beautiful houses and were involved in commerce. They were merchants. We lived many families together in big kafeneia (coffee shops).

Question: Were weddings, feasts, held where you went?

Answer: What weddings? Such a large city, and it had only two churches. Since we didn't have houses, what marriages could we make? Of course, some married there. We have a quarry there, too. We had no place to stay. We were with one piece of clothing on our backs, my girl. Were we for weddings and feasts? Those who were servants were given a corner in the storage room to sleep. The others, nothing. They had very nice houses. But only one or two storeys. They did, however, have big basements.... The Jews did not harm the Greeks.... Our people, the Vlachs, had also brought their flocks with them.

Question: What did they do with the products? Did they sell them?

Answer: No. Sell what? They shared them out to our people. The Serbs would tell us that they could feed us for ten years.

The Greeks remained in this region until 1918, at which time their return commenced.

Return to the homeland

From the personal archive of Ioannis Paschalias we read: As captives, we stayed there for two years. Then the Bulgarian front broke. The Bulgarians, the first of all their allies, on September 19, 1918 asked for a truce with only one condition, the non-invasion of Bulgaria by the Greek army. Turkey followed with a truce, and on November 11, 1918, Germany put down its weapons. As soon as the news of the truce was announced, the Vlachs, with the nostalgia of return, started to organize return missions around December 1918. The road of the return was very difficult.

The first return mission was organized with George Lagazalis as president. Lagazalis, a clever and diligent businessman from Tzoumagia, was also president of

²⁵ Y. Tzemailas, *op. cit.*, 124.

the Tzoumagiotes in Pozarevac. The mission set off with arabades (carts), despite the adverse transport conditions prevailing, and despite the typhus, which was contracted by many of them, others more lightly, and others more seriously.

The second mission, with Constantine Veligratlis as president, set out with 100 arabades (carts) and many people on foot.

I, with my family and others from the village, were in Costas Veligratlis' group. Veligratlis was a big merchant from Tzoumagia. We started off full of joy. We walked for days, but the road did not seem long to us. A number of families stayed behind in Pozarevac. They're still there today, and many of us here had relatives, and would go to see them.

This mission from Pozarevac followed the public road along the length of the Belgrade – Thessaloniki rail line. It reached Nyssa, where there was a French headquarters, where the military liaison, Greek captain Koutsoumbas, took the Vlach captives under his protection. He kept them there for three days, until the Serbia – Bulgaria – Greece rail line was restored. From Nyssa they went to the city of Pyrot, on the Serbian-Bulgarian border.

There, in the city of Pyrot, we stayed about 20 days. The commander, Trikoupis, put us up in nice houses where we stayed, and we had very good food. You should see what a levendis (brave, generous, upstanding man) the commander was.

From Pyrot, via the Pyrot – Tsarimbrot route, they reached Sofia.

There in Sofia he was with a military mission, with a certain Mazarakis as the leader, who together with the prefect Andreadis, sent us, via Hadrianople to Serres. Others came with arabades (carts).²⁶

The third mission followed, with the rest of the Vlachs from Pozarevac, who had contracted typhus. Their return was effected with the care of the Greek and the Allied military liaison missions. Y.Tzemailas writes:

Across the Danube, via riverboat, we reached Lon Palaga, there in Nyssa, and by rail, via Sofia, we reached Varna, where we were isolated, quarantined, in commercial railway cars, near the coast. They kept us there for about a month, awaiting the restoration of the steamship transport via the Black Sea, which had been swept of the mines, and the first travelers would be we captives. Three steamboats arrived in the port of Varna, the 'Xenoula'. 'Ourana' and 'Adriatikos', which picked us up for our return to Greece. A number died en route, due to the hardships, the sufferings and the typhus, and the bodies were cast into the sea. When we reached Proponthis, we saw the legendary battleship 'Averof' anchored there, the crew of which greeted us with the National Anthem. Afterwards we reached Kavala. There we were taken under wing by the Greek authorities, members of the Greek Red Cross and Allied missions for the care of hostages/captives, which had followed us and accompanied us from Pozarevac, on our entire journey of return from captivity, and they led us to and isolated us, in quarantine, in the Kavala tobacco warehouses, exhausted from the filth of our long journey, worn out and devastated by the typhus. One or two from

²⁶ From I. Paschalias' personal archive.

every family would die every day, but entire families succumbed as well. We stayed in Kavala for about two months. Afterwards, by rail from Drama, we reached Serres. There we were accommodated in the hall of the musical/athletical association 'Orpheus'...²⁷

The fourth and final mission, which contained about 1000 people from the area surrounding Pozarevac, headed by primary school teacher Sandro, reached Belgrade and then Zagreb, and wound up in the Adriatic port of Fiume. On an Italian ocean liner they reached Corfu and, via Patras, they reached Egio. There they stayed for approximately 6 months. Many of them reached Thessaloniki by boat, and from there on to Serres. Others set out from Patras with arabades (carts) and on foot. Many of them died on the road, due to a variety of illnesses. The picture they met with at their villages was lamentable.

There were so many weeds that I didn't know where our house was. From where should we start? There was nothing left standing. Many left and settled in Thessaloniki, in Serres, in Athens... We who stayed there lived at first in huts, in tents, until slowly we began to build our homes... .

That year, 1918, they suffered a hard winter.

We in Ramna, when we returned, found nothing standing. Everything had turned to ashes... Since they burned the village...Gone, too, was the church...the old one. Afterwards we built another one. But most left. The village dispersed. We were only 7-8 families who remained...Others went to Thessaloniki, a few to Vyroneia, and most to Petritsi...And some went to Tzoumagia...²⁸

Following the narratives of these people, one can only admire the wealth of information they leave to us. Their narrations were descriptive, without this meaning that they were not also interpretive. From this wealth of information, I have chosen to present the effect the war had, as a living experience, on the consciousness of the narrators, who were at a young age at the time of the war. It was the first issue that came immediately to the forefront, as soon as they commenced their narratives. The words of the narrators, with consecutive re-interpretations up until the time of the narration, with the contribution of not only memory but also of oblivion, of silencing or of repression. This resulted in the individual vision pervading the interpretation of the events.

The men would speak of the events that marked both their individual memory, as well as the collective memory of the village.

As Miroljub Manojlovic writes, a number of Greeks remained in Pozarevad, who were involved chiefly in commerce and in hotel enterprises, and with great success at that. Some of them became renowned, rich and eminent citizens of the city. Especially as owners of kafeneia (coffee shops), hotels. They gave Greek names to their kafeneia, such as "Itia" (willow tree) or "Kleousa" (weeping willow), "Ta Dyo Lefka Peristeria" (The Two White Doves), or "Kasine". The Greeks and

²⁷ Y. Tzemailas, *op. cit.*

²⁸ Naoum Marokos, *op. cit.*

Serbs were Orthodox Christians, and consequently their co-habitation was very good. Very frequently, and early on, we see weddings between Serbs and Greeks. With the passage of time, the second and third generations of the Greek settlers lost the Greek language, mainly because the Greeks were not living isolated or in groups, but very quickly assimilated into the wider Serbian society.²⁹

Although the narrators spoke about their lives, in the end, in their narrations, the presence of the community prevailed over the individual. In their effort to recount the collective experience of the events of the captivity, they downgraded their personal experience. They almost always spoke “we Vlachs”. They gave the impression that, at that moment, they had a deep conviction that they were speaking on behalf of all the Vlachs of their community. They spoke more as the holders of a historic tradition that needed without fail to be passed on to the next generations so that the younger people would know what their own generation lived through. I am writing in the past tense because these people are no longer with us. But with their words and vivid descriptions they have left us living pictures.

I would like to conclude this presentation with the words of George Evans, who writes:

although these veterans of the old times were living encyclopedias, I cannot, however, just simply browse through them. And this is so because they were people.³⁰

²⁹ Miroljub Manojlovic.

³⁰ E. G. Evans, *Oral History*, τεύχος 1/4 (1973), 57.

Калиопи Панопулу

„То су биле тешке године...“

Усмена сведочења Влаха о затвореништву у Пожаревцу, у Србији

Кључне речи: усмена историја, колективно памћење, Власи, затвореништво, Сер

У овом раду износе се усмена сведочења Влаха, као један од најважнијих истраживачких материјала, који су били заточени у доба Првог светског рата, тачније 1916, у Пожаревцу. Описана је општа атмосфера од 1916, тј. од тренутка заточења, до 1918. године, када су се затвореници вратили у родну Грчку, доживљена кроз индивидуална и колективна искуства обичних људи. Учињен је напор да се означи вредност усмене културе, методом укључивања гласова протагониста у историјске податке. Такође, у раду је описан и пут који су протагонисти прешли од затвореништва, до ослобођења, као и фазе после повратка.

Гордана Благојевић

Етнографски институт САНУ
eisanu@sanu.ac.yu

Колонија Срба у Солуну*

лична имена и етничко обележје према матичним књигама (1896-1945)

Црква Светог Саве на хиландарском метоху служила је од 1896. године као парохијска црква српској колонији у Солуну. У раду се разматра испољавање етничке свести Срба у Солуну, у првој половини 20. века, путем личних имена која су давана деци на крштењу. Посматрају се промена и македонизација појединих имена и презимена, као и промена вере која није обавезно подразумевала промену имена.

Кључне речи: Срби у Солуну, крштење, име и презиме, промена вере, македонизација

У центру Солуна, код Галеријеве тријумфалне капије, у сутерену једне вишеспратнице, налази се црква Светог Саве – метох манастира Хиландара. Црква на метоху је од 1896. године служила као парохијска црква српској колонији у Солуну.¹

* Овај текст је резултат рада на пројекту 147023: *Етницитет: савремени процеси у Србији, суседним земљама и дијаспори*, који финансира Министарство науке и заштите животне средине Републике Србије.

¹ Слободан Ненадовић, *Архитектура Хиландара, цркве и параклиси*, Хиландарски зборник 3, Београд 1974, 192. О цркви Светог Саве у Солуну видети: Архиепископ Данило, *Животи краљева и архиепископа српских*, Загреб 1866, превод Л. Мирковић, *Животи краљева и архиепископа српских од архиепископа Данила II*, Београд 1935; Сотирнос Кисас, *Српски средњовековни споменици у Солуну*, Зограф 11, Београд 1980; Мирјана Живојиновић, *Солунски метох манастира Хиландара*, Зборник радова Византолошког института 37, Београд 1998; Радмила Радић, *Хиландар у државној политици краљевине Србије и Југославије 1896-1970*, Београд 1998.

Према статистичким подацима, Солун је после припајања Грчкој, по мировним уговорима из 1913. године, имао око 120 хиљада становника, међу којима је било и неколико хиљада Срба. После 1918. године, у Солуну је било око 4.000 чланова српске колоније, међу којима су многи држали познате трговачке радње, банке и сл.²

Као основа за овај рад послужиле су матичне књиге крштених, које су вођене у поменутој цркви у периоду од 1896. до 1945. године, у коме постоји 708 увођења. Упадљиво највећи број крштених био је током Првог светског рата, посебно 1916. године – 72, 1917. – 53, и 1918. – 73 увођења. Књиге су вођене ћирилицом, чак су и грчка имена и називи улица записивани ћирилицом, по систему *пиши као што чујеш*.

У цркви Светог Саве у Солуну служили су хиландарски јеромонаси и парохијски свештеници.³ Прво увођење за 1896. годину записао је *Јован јереј*. У ову цркву повремено су долазили и свештеници из других парохија, како би обавили поједине свете тајне. Овде нас занима света тајна крштења. Тако је 1897. године крштена кћер пароха цркве Светог Саве, Николе Ђурђевића (из Призрена), Видосава. Чин крштења обавио је протојереј Јаков из цркве Св. Николе. Прота Сима Буквић, који се потписивао као *парох солунских Срба*, био је такође родом из Призрена. Он и његова супруга Мара (рођена Петровић, из Београда) крстили су 1902. године своје треће дете, кћер Даницу. Чин крштења обавио је Ђорђе Димитријевић, бивши парох села Високе, а кумовала је Љубица Газикаловићева, ученица Више женске школе у Солуну, родом из Пећи.

Као *црквењаци* који су опслуживали ову цркву помињу се: Радован Радоњић, *црквењак српске цркве* родом из Црне Горе 1901. године, Димитрије Ђорђевић 1902. године, а 1903. године забележена је вероватно иста особа, само као Димитрије *ПопЂорђевић*, *црквењак* родом из села Високе. Ванђел Крстић помиње се 1919. године.

Срби који су се досељавали у Солун у првој половини 20. века долазили су из разних делова Србије, Црне Горе, Босне, Хрватске, Старе Србије, Цариграда. Код појединих је у матичним књигама крштених назначено да су из Солуна, тј. да су *староседеоци*. Код неких није наведено место порекла. То је разумљиво, посебно у ратном периоду, када се живот одвијао под отежаним околностима. Нису ни сви свештеници једнако детаљно водили књиге. Истакла бих јеромонаха Фирмилијана Хиландарца, који је

² Радмила Радић, *н. д.*, 174.

³ Милутин Петровић наводи податак да су пароси цркве Св. Саве од 1896. до 1913. године били мирски свештеници, а не калуђери; види у: Прота Милутин Петровић, *Црква Св. Саве у Солуну и њени свештенослужитељи*, Православна мисао, Београд 1980, св. 27, 125-135. Међутим, у матичним књигама крштених, поред пароха, нашла сам и имена других свештеника који су у цркви Св. Саве у Солуну обављали свету тајну крштења, а неки од њих су јеромонаси. Тако се, на пример, 1898. године помиње архимандрит Василије Хиландарац, а 1900. године – архимандрит Јоаникије.

веома прилежно водио књиге двадесетих година 20. века и на тај начин сачувао пуно корисних података.

Први Срби Солуњани, Димитрије и Катарина Годоровић, помињу се 1896. године.

У овој цркви крштавали су се и Руси, али у мањем броју (свега три увођења). Од тога су у два случаја куме биле Српкиње. Клаудија и Ладислав Војтех Лаупал (потпоручник), из Русије, крстили су 1918. године кћер Меланију у болници *Престолонаследника Александра* у Солуну. Кума је била Вукосава, жена *Саве Илића*, а чин крштења је обавио Сава Илић, свештеник Допунске команде. Брачни пар избеглица из руског лагера, Олга и Сергије Писањацки (официр из Полтава у Русији), крстили су 1922. године кћер Људмилу. Кум је био *Готфрид Воезф Стифнос од Лондон*, трговац, а кума је била Вјера. Султанија и Јермолај Зоренков (машиниста из Русије) крстили су 1923. године сина Максима, а кумовала је Милица Баубина, жена из Солуна.

Имена

Деци су на крштењу давали углавном српска имена. Веома ретко се појављују грчка имена, и то тамо где би се то, можда, најмање очекивало, тј. у случајевима када су оба родитеља и кум – Срби. Има случајева када су мајка и кум Грци, а дете има српско име. На пример, Милица, кћи Хариклије и Александара Кораћа (по занимању келнера) из Солуна, којој је 1931. године кумовала Јелена, кћи Теолога Гаврила, бившег земљорадника из Смирне.

Понекад су родитељи који имају грчка имена, а српска презимена, свом детету давали српско име: нпр. Ирина и Ахило Јанковић (закупац из села Богородице), који су својој кћери 1916. године дали име Милена, а кумовала је Сава Таховићева из истог села.

Веома је ретко да једно дете има два имена, као нпр. Јован Сава, који је крштен 1899. године. Родитељи су из Црне Горе, а кума је Српкиња из Солуна.

Године 1920. појављују се два имена записана као једно, нпр. *Саздоимилан*, а родитељи су Срби пореклом из Велеса, који су живели у Солуну. Исте године је и брачни пар Срба из Скопља дао кћери име *Надеждијелена*. Осим појаве спојених имена, од 1920. године донекле се повећава број грчких имена.

Најчешћа мушка имена у периоду од 1896. до 1920. године била су: Душан (10), Ђорђе (10), Димитрије (8), Петар (8), Слободан (8), Александар (7), Јован (6), Љубомир (5), Милутин (5), Миодраг (5), Михаило (5), Никола (5). Најчешћа женска имена за исти период била су: Јелена (12), Љубица (11), Марија (11), Милица (10), Надежда (10), Лепосава (8), Радмила (8), Даница (7), Олга (6), Зорка (6), Катарина (6), Велика (5), Вера (5). Најчешћа мушка имена у периоду од 1920. до 1945. године била су: Александар (12),

Димитрије (6), Петар (5). Наводимо и најчешћа женска имена за исти период: Јелена (13), Милица (7), Марија (6).

Женско име *Доста* дато је, у једном случају, деветом детету у породици, што би могло да указује на, донекле, магијску функцију овог имена – у смислу изражавања жеље за престанком рађања деце.

У неколико случајева је кум Грк дао детету грчко име. По великом проценту српских имена може се закључити да су родитељи настојали да име буде српско. Драстичан пример спора око имена представља случај Катице, кћери Руже и Стојана Антоновића из Дојрана. Дете је крштено код куће, у трећој години по рођењу. Кумовала је Јелена Антоновић, сестра крштене. Уз увођење стоји примедба свештеника:

Није крштено на време у след тога што је кум Грк, кум је захтео да грчки поп крсти и родитељи су хтели српски поп, и стога је отлагано крштење; крштена је у јуну, а умрла у децембру.

На истој страни, у књизи је залепљен папирић са следећим садржајем:

Поштовани оче, Пошто далеко српско гробље за то ћемо мртваца сахранити у грчком гробљу Јеванђелистре са грчким поповима. Јављам ради знања. С поштовањем П. Сат...ић, 3.12.27.

Јован Трифуноски је писао о личном имену *Србин* у крајевима вардарске Македоније.⁴ Приметио је да је мушко лично име *Србин* било распрострањено током турске владавине, до 1912. године, и касније – до краја Другог светског рата у околини Гостивара и Тетова (или области Полог), Кичева, Брода (или области Порече), Дебра, Струге, Охрида, Велеса (област Бабуне), у Битољско-прилепској котлини, у области Железник или Демирхисар итд. Ј. Трифуноски констатује да је био добро раширен народни обичај да се мушкој деци, поред других имена, на крштењу даје име *Србин*. Међутим, каже даље,

ову интересантну појаву из народног живота на Југу земље, још нико од етнографа није запазио и посебно проучавао.⁵

Као скромни прилог, навешћу да сам у матичној књизи крштених за 1939. годину пронашла податак да су Анђелика и Србин Србиновић, млекар из Галичника (Солун), крстили сина Стевана. Кумовао је Божидар Пауновић из Солуна. Дакле, мушко име Србин било је присутно и у Галичнику, а касније и у Солуну.

Промене имена

Од седамдесетих година 20. века долази до интересантне појаве – до промене, тј. *македонизације* имена и презимена особа које су рођене тридесетих година 20. века у Солуну, а касније су се преселиле у Скопље. У

⁴ Јован Ф. Трифуноски, *Македонизирање Јужне Србије*, Београд 1995, 41.

⁵ Исто, 42.

матичним књигама крштених пронашла сам укупно тринаест промењених, тј. *македонизованих* имена. Ради се о грађанској промени имена, на основу захтева за промену имена, поднетог надлежној институцији (у датом случају то је био СУП Скопље), и одобрења од стране исте. Посматрано са црквеног становишта, грађанска пресуда не укида нити мења свету тајну, тј. име које је неко добио на крштењу остаје заувек, ма каквим се именима по свом избору називао. Могуће је да је ова ситуација у вези са стварањем нове *македонске нације*, јер су сва имена добијала своју *македонску варијанту*. Тако је, на пример, *Анђелија* постала *Анга*, *Василије – Васко*, *Арсеније – Арсен*, а презиме *Филиповић* постало је *Филиповски*, *Ђуровић – Ђуровски* и слично. Ваља напоменути да су родитељи ових особа били Срби. Само је у једном случају један усвојени Грк, кога су одгајали Срби у Солуну, дао своје српском имену и презимену македонску варијанту.

Ј. Трифуноски наводи да је једна посмртна листа на улицама Скопља из 1980. године имала натпис *Србин Србиноски*. Радило се о умрлом досељенику из западног дела Повардарја (околина Кичева).⁶ Може бити да је овај покојник некада имао презиме *Србиновић* (као поменути Србин из Галичника, који је живео у Солуну 1939. године), па га је променио у *Србиноски*.

Промена вере

Забележено је дванаест случајева промене вере у православље. Само је у три случаја извршена и промена личног имена. Реч је о Францускињи која је уместо своја три стара имена (Шарлота Марија Ревека) узела једно српско име (Драга), о Немици Гертруди која је постала Славка и о муслиману (Хусеин Алић, дервиш из Тиквеша) који је добио ново име и презиме (Јефрем Михаиловић). Остали су задржали имена која су имали пре промене вере.

Закључак

О животу српске колоније у Солуну од краја 19. до средине 20. века сачувани су корисни подаци у матичним књигама које су вођене при цркви Светог Саве у Солуну. У овом раду разматрала сам податке из матичних књига крштених. Срби Солуњани били су занатлије, банкари, трговци. Дакле, бавили су се пословима који су подразумевали знање грчког језика. Упркос томе, имали су потребу за српском парохијом и црквом са богослужењима на српском језику. Имена су била већином српска, књиге су вођене строго ћирилицом, чак су и грчки и други страни називи и имена бележени ћириличним писмом. Свештеници су у својим потписима наглашавали етничку припадност: *парох солунских Срба*, *парох Срба у Солуну*, *парох српске колоније у Солуну*.

⁶ Исто, 43.

Иако српска, ова парохија није била етнички затворена заједница. Парохијани су прихватили и припаднике других народа: ту су се крштавали и Руси, а нису се одрекли ни мисионарске димензије хришћанства, о чему сведоче веропрелази Јевреја, муслимана, протестаната и римокатолика. Ове особе су у већини случајева задржавале имена која су имала пре веропрелаза. Од седамдесетих година 20. века долази до интересантне појаве промене имена и презимена код особа које су рођене тридесетих година 20. века у Солуну, а касније су се преселиле у Скопље. Интересантно је да су Срби који су живели на грчком говорном подручју давали својој деци српска, а не грчка имена. Треба имати на уму да се ова имена веома разликују од локалних, грчких. Дакле, личним именима слободно су изражавали своју етничку различитост. Међутим, Срби који су се после Другог светског рата обрели у БЈР Македонији, иако у словенском окружењу, затекли су друкчију ситуацију. Долази до *македонизације* личних имена. Наиме, не даје се сасвим другачије име српског или неког другог порекла (нпр. да од Анђелије постане Дубравка, Марија или Глорија), већ се постојеће име *македонизује*. Исти је случај и са презименима. Филиповић није постао, на пример, Алексић, Смит или Фундулис, већ – *Филиповски*. Родитељи ових особа били су Срби. Само је у једном случају један усвојени Грк, кога су одгајали Срби у Солуну, дао своје српском имену и презимену македонску варијанту. Уочава се феномен који подразумева могућност очувања српског имена и презимена у етнички потпуно различитој средини (као што је Грчка), а у етнички сличној средини (БЈР Македонија), која жели да постане различита – то није случај.

Gordana Blagojević

Serbian Colony in Thessalonica

Personal Names and Ethnic Markers in Registers (1896-1945)

Key words: Serbs in Thessalonica, baptism, name and family name, religious conversion, Macedonian influence

The church of Saint Sava is located at center of Thessalonica; from 1896, the church served as a parish church for Serbian population. The church Register from 1896-1945 is used in this paper. The Serbs from Thessalonica were mostly craftsmen, bankers and traders. All engaged in business that required the knowledge of Greek language, but still had a need for Serbian parish and church services in Serbian language. And although Serbian, the parish was also open to other ethnic groups. For example, Russians used its services for baptism, and there are data indicating that a certain proportion of Jews, Muslims, Protestant and Catholics got converted in the church, confirming its missionary dimension. These individuals kept their first names even after the conversions. The Serbs named their children in Serbian fashion, not Greek. However, the Serbs from Thessalonica who came to ex-Yugoslav republic of Macedonia, after WW II, encountered a different situation. Macedonian influence is evident in their first and last names. For instance, name Andjelija becomes Anga, and last name Filipovic becomes Filipovski. The respected parents were Serbs. There is only one case where an adopted Greek, raised by Serbs in Thessalonica, had changed his first and last name in Macedonian fashion. The phenomenon assumes preservation of Serbian names in ethnically totally different environment, such as Greece, and the absence of the same in ethnically similar environment such as Macedonia.

Стана Ристић

Институт за српски језик САНУ, Београд
stana_ristic@rvkds.net

Стереотипи о Грцима у српском језику

На примеру творбеног гнезда етнонима Грк из Речника ЈАЗУ представљен је са дијахроног аспекта стереотип о Грцима у српском језику, у коме је реализована колективна или индивидуална представа о Грцима, са препознатљивим раздобљима у развоју српског језика од 12. до краја 19. века.

Кључне речи: српски језик, стереотип о Грцима, етнички стереотип, социјални стереотип, основни стереотипи, представа о другима, језичка слика света, традиционална култура и дијахрони план

1.0. У раду ће на дијахроном плану бити представљено језичко сазнање носилаца српског језика о Грцима, које се реализује у виду колективних представа, или у виду стереотипа, посведочених у језичком корпусу само у назнакама.

1.1. Истраживање је рађено на корпусу Речника ЈАЗУ¹ који представља историјску грађу српског/српскохрватског језика од 12. до краја 19. века. У разматрање је узето творбено гнездо етнонима *Грк*, кога чине лексеме *Гркиња*, *Грчка*, *Грче*, *Грчад*, *Грчадија*, деминутив *Грчић*, аугментатив *Грчина*, придев и прилог *грчки* и глагол *грчити* (*се*) 'чинити да ко постане Грком', 'обраћати (*се*) у Грка'. У њему је реализована колективна представа о Грцима на дијахроном плану, са препознатљивим раздобљима у развоју српског језика назначеног периода. То је раздобље од 12. века до ратних сукоба са Турцима, затим раздобље ратних сукоба и поробљавање Србије од стране Турака, као и раздобље ослобођења српских територија од Турака које захвата период 18. и 19. века.

¹ *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, III, 1887–1891, Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb.

1.2. Показало се да се представа о Грцима добијена на оваквом корпусу разликују од представа добијених на корпусу народних епских песама (И. Коњик, рад у овом часопису). Поменути језички корпус одражава изразитије етничке стереотипе засноване на предрасудама о Грцима као о 'другима' са обавезним негативним предзнаком, како се уобичајено стереотипи дефинишу у социјалној психологији и у другим антрополошким дисциплинама. Међутим, у језичко-поетској слици света изразитост етничког стереотипа замућена је амбивалентношћу која се јавља као неминовни пратилац фолклорног поетског жанра.

1.3. Оно што је евидентно и за речнички и за фолклорни корпус јесте то да стереотип о Грцима у сазнању носилаца српског језика на дијахроном плану није обавезно негативан и заснован на предрасудама, него да је подложен променама у складу са друштвено-историјским и језичким развојем. На основу тога се може закључити да стереотип о Грцима у српском језику није етнички испрофилисан онако како је нпр. испрофилисан стереотип о другим народима с којима је српски народ имао стварно или митолошки наслеђено негативно искуство засновано на ратним сукобима, верској или културно-етничкој нетрпељивости, нпр. о Турцима, Латинима, Јеврејима,² Ромима,³ а у новијој историји о Немцима, Албанцима и Хрватима.⁴

1.4. Представа о Грцима није оптерећена верским ни непријатељским предрасудама, на којима су засновани етнички стереотипи наведених припадника других конфесионалности, освајача и непријатеља, у чијој основи је препознатљива поларизација сопственог идентитета, 'Ми' и идентитета другог, 'Други, Они', заснована на опозицији вредносног суда 'добро, позитивно' – 'лоше, негативно'. Она је у српском језику заснована и на традиционалној култури, по којој је однос према припадницима друге етничке или верске заједнице амбивалентан. С једне стране је повезан са представом опасног, грешног, оностраног, нечистог, а с друге стране 'други' се може сматрати носиоцем сакралног начела, дародавца благостања, здравља и среће.⁵ Тако да се и под утицајем традиционалне културе у стереотипу о Грцима знатно ублажава истакнута поларизација.

2.0. Историјски гледано може се рећи да су у основи представе о Грцима у српском језику старији стереотипи: 1) основни, базични, поларизовани по критеријуму 'друштвено организован, цивилизован, развијен' и 'друштвено неорганизован, варварин, неразвијен'⁶ и 2) социјални

² *Славянские древности, Этнолингвистический словарь*, под общей редакцией Н. И. Толстого, том 2, Москва, 414, под *инородец*.

³ *Славянские древности*, 415.

⁴ D. Popadić, M. Biro, *Autostereotipi i heterostereotipi Srba u Srbiji*, Etnički stereotipi, Nova srpska politička misao, Beograd 2002, 42-43, 48.

⁵ *Славянские древности*, 414, под *инородец*.

⁶ О основним, базичним и дериватним етничким стереотипима, у контексту историјата теорије о стереотипима, в. Р. Marković, „Civilizacija“ protiv „varvarstva“: prilog teoriji

стереотипи поларизовани по критеријуму социјалне, професионалне и културне престижности. Од 4 основна прототипа, како је представљено у студији Гордане Љубоја,⁷ два се у српској језичкој реалности, као и у реалности неких других језичких заједница, профилишу и као етнички стереотипи: урбани прототип престижног социјалног и професионалног статуса, пословног човека, најчешће трговца, који се профилише првобитно и као етнички стереотип о Јеврејима и несоцијализовани, маргиналац, субверзивни прототип испрофилисан и као стереотип о Ромима који се чува до данас у српском језику.⁸ У језичкој слици света улогу урбаног прототипа у каснијем развоју грађанског друштва у Србији замењују Грци.

2.1. На дијахроном плану, како је напред показано, а како ће се потврдити и примерима из речничког корпуса, представа о Грцима није издиференцирана у виду стереотипа заснованог на негативним предрасудама. Зато ће се у раду појам стереотипа и његова улога у језичкој слици света узимати у неутралнијем и ширем смислу, онако како се тај појам схвата у социјалној психологији. У основи овог схватања је приступ по коме се на стереотипе може гледати и као на когнитивно-мотивациони процес, што им омогућује различите функције зависно од контекста. То не мора да буде увек контекст предрасуда, па се у ширем неутралном одређењу стереотип може именовати прикладнијим називом „слика о другима“. У нашем случају то је слика о Грцима као представа о карактеристикама и понашању чланова одређене етничке заједнице, која не мора бити нужно нетачна, ригидна и тешко променљива.⁹

3.0. Већ је истакнуто да се по традиционалној култури у представи о припадницима другог етноса или друге вере често преплићу сакрално и нечисто: присуство иноверца, странца може да оскрнави или учини сакралним место на коме бораве, што им даје култни или сакрални карактер (нпр. гробови, надгробне плоче странаца као места излечења). Сакрална симболика присутна је поред осталог и у породичним обредима, у којима се присуством иноверца, странца обезбеђује благослов или заштита од зла и болести.¹⁰ Оваква амбивалентност у неким знацима сачувана је и у стереотипу Грка у језичкој слици корпуса из Речника ЈАЗУ.

3.1. Тако прасловенски етноним *Гркиња* у српском језику чува митолошки слој стереотипа о странцу као оностраном, натприродном бићу, што потврђује пример: *Старија вила с именом Гркиња*.

zajedničkog porekla etničkih stereotipa, *Етнички стереотипи*, Nova srpska politička misao, Beograd 2002, 5-31.

⁷ Г. Љубоја, *Етнички хумор XX века у хумористичкој штампи Србије*, (Београд 2001), http://www.rastko.org.yu/antropologija/gljuboja/gljuboja-humor/gljuboja-15_c.html.

⁸ Исто, 7-8.

⁹ Попадић – Биро, н. д. 35.

¹⁰ *Славянские древности*, 417, под *инородец*.

3.2. Етници *Грк* и *Гркиња* чувају се у српском језику и као стара имена, антропоними од 14. века, а и у основи новијих презимена *Грк*, *Грчић*¹¹ и *Гркињић*. И овај аспект језичког памћења о Грцима чува сакралну симболику заштитничке улоге етнонимског имена, чија се табуираност реализује преко етничког стереотипа у духу традиционалне културе.¹²

3.3. Старији слој чува се и у називима места у Србији: *Грк*, *Грчићи*, *Грчка*, *Грчки крај*, *Грчко гробље*, *Грчко поље* и у називу села: *Гркиња*, што се опет може повезати са колективним памћењем магијске моћи иноверца и култним или сакралним карактером ових назива.

4.0. Прасловенски етници *Грк* м, *Грка* ж и *Гркиња*, по Речнику ЈАЗУ, у примарном значењу чувају стереотип о Грцима као о цивилизованој, уређеној и развијеној заједници и моћним освајачима других земаља, што показује значење придева *грчки 1: грчке земље, грчки цар, грчки градови, грчко царство; Троја грчким огњем изгорјена; Атена грчка држава*. Чува се и представа о народу са развијеном писменом културом и језиком, нпр.: *грчко слово, грчко име, грчки писати, грчки заповедати, грчки говорити, грчки разабрати*.¹³

4.1. Стереотип цивилизоване античке и византијске грчке, чија се култура и духовност примала преко религије и цркве, као основни, примарни етнички стереотип, у језичкој представи српског народа чува се као позитивна представа о регионалном суседу, странцу, чија се богата духовна традиција перципира као узор и прихвата позитивно упркос сопственог инфериорног националног идентитета у виду стереотипа неразвијеног Грчког суседа, варварина. То показује пример: *Примити покору од старих Грка* и глагол *грчити (се)* 'чинити да неко постане Грком', 'обраћати (се) у Грка', а у истом значењу употребљава се и глаголска именица *грчење*. Оваква представа о Грцима у српском језику раног периода чува истинито језгро стереотипа у виду поједностављене обраде историјских чињеница.¹⁴

4.2. Стереотип надмоћних регионалних суседа у социјалној и економској сфери у колективној свести каснијег периода и времена двосмерних миграција Срба и Грка испољава амбивалентан карактер. Тако се најпре издваја представа Грка као отмене господе и са атрибутима лепог изгледа, што се реализује углавном уз етноним *Гркиња: Одметна је она Гркиња; Нит ме зову госпојом Гркиња; танана Гркиња*, као и у експресивној употреби деминутива *Гркињица* (који датира од 17. века): *Млада мома Гркињица*.

¹¹ Ово презиме епског јунака Манојла упућује на етнички идентитет (в. И. Коњик, *Представе о Грцима у Вуковом корпусу епских песама*, рад у овом часопису).

¹² Заштитничка улога имена задржала се у српској традицији до данас, истина из друге сфере, сфере зоонима и фитонима, па се људима дају имена животиња, нпр. *Вук*, или цвећа: *Божур, Јаблан* и сл.

¹³ Назив *Грчка* за земљу, државу, по Речнику ЈАЗУ, употребљава се тек од 18. века.

¹⁴ Р. Marković, *n. d.*, 15.

4.3. Међутим, представа добија негативне конотације из којих се издваја доминантна црта прорачунатих и шкртних господара, узгајивача винограда, што потврђује проширен пример народне песме из речника ЈАЗУ:

Кад дођете ка Костуру граду, / Вама ће се Грци радовати: / „Благо нама, ево нам аргата! / Јефтино ће радит' винограде“.

Тако се мотиви прорачунатости, шкртости, тврдичлука, карактеристични у ранијем периоду за стереотип о Јеврејима, у каснијим периодима развоја српског језика и друштвено-економских промена у Србији за време Турака и непосредно после ослобођења, везују за Грке и Цинцаре и профилишу негативни етнички стереотип у сазнању носилаца српског језика. Инфериорна слика о сопственом етничком идентитету у условима масовног досељавања Грка и њиховим преузимањем трговине и других престижних занимања у урбаним срединама Србије 18. и 19. века,¹⁵ искривљује истинито језгро стереотипа о напредним, пословно способнијим дошљацима, подстичући предрасуде засноване на повећаном броју негативних мотива: склоност ка закидању, превари, лукавство, кукавичлук и др, што се јавља као доминантна особина Грка трговца и дућанције.

5.0. Штедљиво и рационално трошење времена и новца, карактеристично за досељене Грке, перципирало се негативно у српској патријархалној заједници. У народном схватању то је формирало негативну слику омраженог трговца, дућандџије, прорачунатог преваранта и тврдице, што се на језичком плану, у духу традиционалне културе, реализовало кроз апелативизацију етнонима *Грк* и *Гркиња* у значењу тог занимања.¹⁶ У народним говорима српског језика од 18. века апелативи *грк* и *гркиња* употребљавају се у значењу 'човек/жена који/која држи дућан'. У основи оваквог социјалног стереотипа, пропуштеног кроз матрицу етничког стереотипа, испољава се не само негативно колективно него и индивидуално искуство које је тражило и налазило одушка кроз језик, што показују примери:

Гле, у овоме селу Чивутин *грк*!; Од трговца *грка* или калације; У Врбасу *гркиња* на гласу: чам дувана, лула окована.

5.1. У социјалној констелацији стереотипа оваква апелативизација етнонима неутралише негативну функцију етничког стереотипа о Грцима, спуштајући ниво нетрпелјивости на профане мотиве и дајући им експресивну маркираност. Занимање трговца, дућанције представљено је са омаловажавањем. У првом примеру то је истакнуто погрдним именом *Чивутин* за Јевреје, а у другом примеру његовим сврставањем са занимањем нижег статуса, са калајцијама, чиме су се обично бавили Роми. У трећем примеру је на ироничан начин у шаљивим стиховима народне песме исмејано

¹⁵ Lj. Gavrilović, *Kir Janja – stvarnost ili stereotip o Grcima*, Етнички стереотипи, Nova srpska politička misao, Beograd 2002, 117-124.

¹⁶ *Славянские древности*, 416.

то занимање у контрасту вокације, дивљења и слике полупразног дућана. У њему је у виду апелативизираниог етнонима искоришћен фолклорни тип етничког јунака да би се постигла пријемчивост, препознатљивост и богатија асоцијативност.¹⁷

5.2. Оваква шала која се користи стереотипима иначе је веома ретка и не би се смела вулгаризовано тумачити као поруга, увреда или омаловажавање другог, јер се то коси са њеном жанровском основом. Она се, како показује наведени пример, заснива на комици приземног и репрезентују профану сферу која је карактеристична за комедије.¹⁸

6.0. Другачија, углавном замућена, неиздиференцирана представа о Грцима чува се у српском језику из периода када су се Грци као емигранти, или учесници бојева на истој или супротној страни, делили заједничку историјску судбину са Србима, па се у памћењу српског језика Грци представљени као поробљени народ, емигранти, ратници, противници, савезници и др., што се види из примера:

Самодржац Србљем и Грком Стефан цар; Многе Грке у град долажаху, Убога грчка земља; Већ цар грчки пропустио Турке; Смлати Угре, Грке, Турке голем бојник; Они возе Грке и Бугаре.

6.1. На плану појединих епоха, као што показују примери, ставови о 'другима' нуде представе о свакодневном животу људи и о духу одређеног времена. Ове представе одражавају и појединачна искуства, аутентично, неспутано јавно мњење и лишене су политичких предрасуда. То су утисци до којих се долазило у контактима са припадницима грчког народа или на њиховој или на сопственој територији и везани су углавном за неповољне прилике у којима се живело и за етничке ратне сукобе у одређеном периоду заједничке историје.¹⁹ Они су проткани и емотивним набојем исказаним деривираним експресивним облицима деминутива и збирним именицама: *Грче*, *Грчић*, *Грчад* и *Грчадија* (који датирају од 18. века), хипокористично или презриво интонираних, као и аугментативом *Грчина*:

Једно *Грче*, један човичац; Три момчета, сва три *Грчета*; Ал' се *Грче* штитом заштитило; Једно *Грче* паде земљи чарној; *Грчету* одрешило руке; Је ли много у *Грчета* свата?

7.0. Неки мотиви старијег модела конфесионалног стереотипа чувају се у религиозном дискурсу (од 1470), што показује значење етнонима *Грк 3* из Речника ЈАЗУ 'човек који припада источној (православној цркви)' и придева *грчки 2* 'који припада православној хришћанској цркви'. Обично су употребљени у опозицији према припадницима католичке вере односно

¹⁷ Исп. Г. Љубоја, *н. д.*, 6, 8; и З. Карановић, Љ. Пешикан Љуштановић, *Виц као огледало етничких и културних предрасуда и стереотипа*, Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду XXIII, Нови Сад 1994, 74-75.

¹⁸ Г. Љубоја, *н. д.*, 3-4.

¹⁹ Исто, 12-13.

римске цркве: *Римљанин – Грк, католичански закон – грчки закон, закон римски – закон грчки*. Стереотип је заснован на верским предрасудама, али се у религиозном дискурсу реализују блажи мотиви тих предрасуда, најчешће истакнутих као 'различитост': Један начин ким се крсте *Грци*, а другим *Латини*; Крстити се *на грчку*; Зову власима браћу своју *закона грчкога*. Чува се и мотив са негативним вредносним судом о обичајима и ритуалима припадника друге вере: *Говоре Грци да посвећење, које Латини чине, да није добро*. Предрасуде овог типа, у духу традиционалне културе, засноване су на представи о својој вери као правој и грешности туђе вере.²⁰

7.1. Оваква представа, у којој се православна вера поистовећује са Грцима а католичка са Латинима карактерише језичку слику света носилаца заједничког српскохрватског језика, који су били различите верске и националне припадности. Међутим, њихови различити национални и верски ставови у језичкој слици религиозног дискурса нису оптерећени предрасудама него чувају углавном неутралне мотиве конфесионалних стереотипа. Зато им се не би смела придавати симболичка вредност и политичка мотивисаност. Они су део наслеђа чију окосницу чине латентни мотиви сачувани у религиозном дискурсу који не подлежу променљивим, актуелним предрасудама. Тако ни ово историјско језичко сазнање не можемо представити као стереотип у ужем негативном смислу, него као представу о припаднику друге вере. „Стереотипи спадају у прагматичнију област социјалне психологије ... [у] подручје менталног функционисања активне интеракције људи“.²¹

8.0. Међутим, реалност показује да се прагматичка, па и политичка улога етничких стереотипа јавља и повећава у раздобљима подстицања националних сукоба, а може се илустровати са два примера из старије и новије историје.

8.1. Први пример игнорисања идентитета малих народа целог балканског региона у „етничком мапирању“ Европе представљен је у раду Предрага Марковића.²² У 18. веку у Аустрији и Немачкој у народним табелама, у којима су показиване различите нације и националне карактеристике, становник Балкана је описан као Турчин или Грк, јер су у упрошћеној представи надмоћних северних суседа сви народи јужно од Дунава били прво само Грци, па онда само Турци.

8.2. Други пример из новије историје показује сужено, искривљено и исполитизовано тумачење улоге етничких стереотипа у најновијим ратним и политичким приликама у Србији, дато је у раду Оливере Милосављевић.²³ Теза ове ауторке да је представа о Грцима као „браћи“ или „вековној браћи“

²⁰ *Славјанске древности*, 415.

²¹ Г. Љубоја, *н. д.*, 2.

²² Исто, 24-25.

²³ О. Милосављевић, *Nacionalni stereotipi u istorijskoj perspektivi*, Етнички стереотипи, Nova srpska politička misao, Београд 2002, 65-86.

први пут откривена 90-тих година прошлог века, представља вулгаризацију овог стереотипа у језичком и историјском памћењу српског народа. Она је заснована на тврдњи аутора да Грци никада до данас нису обележавани овим појмом, и да су стереотипи о њима били негативни као и стереотипи о Албанцима, Бугарима, Македонцима и Хрватима, и да су их у негативној обојености и премашивали.²⁴ Оваква тврдња нема ни језичке ни историјске ни социолошке основе. Она је могла проистећи из ауторовог неоснованог става да не постоје позитивни стереотипи о другима, а ако и постоје онда су они средства актуелне политике.²⁵

9. И на крају да бисмо резимирали различите ставове о смислу и улози етничких стереотипа у свести и друштвеној реалности припадника једне етничке заједнице, и да бисмо изнели и свој став изграђен на основу разматрања стереотипа о Грцима у српском језику на дијахроном плану, наше излагање завршићемо цитатом: „Sve dok stereotipi ostaju u kraljevstvu kolektivne imaginacije, nisu veoma opasni, mogu biti zabavni, čak i korisni. Ali, u trenucima kada postaju pokretačka snaga političkih odluka, kad njihov zavodljivi lik zasenjuje Stvarnost, postaju najzlokobnije tvorevine ljudskog uma.“²⁶

²⁴ Isto, 80.

²⁵ Isto, 84.

²⁶ P. Marković, *n. d.*, 31.

Stana Ristić

Stereotypes Concerning Greeks in Serbian Language

Key words: Serbian language, Stereotypes concerning Greeks, ethnic stereotype, social Stereotype, basic stereotype, perception of others, language picture of the world, traditional culture, diachronic plan

Stereotypes concerning Greeks in Serbian language are researched through the historical source (Dictionary of JAZU). The source describes a complex representation, with a truthful foundation that incorporates layers of mythological and historical memories on stereotypes in the traditional culture. This ethnic stereotype of the people associated with Serbs in one very positive experience, both in mythological and historical legacies, is freed from prejudice, thus preventing a possibility of political misuse of its ethnic symbolism.

Ивана Коњик

Институт за српски језик САНУ; Београд
kinjoki@lazich.info

Представе о Грцима у Вуковом корпусу епских песама

У раду се, на корпусу српских народних епских песама из Вукових збирки, показује у којој мери је овај корпус утицао на обликовање представа о Грцима у поствуковској култури у Србији.

Кључне речи: представе о Грцима, конструкција етничког стереотипа, традиционална култура

1.0. При уочавању и разумевању стереотипа о Грцима, који данас постоје у Србији и другим срединама у којима је постојала/и данас постоји снажна вуковска традиција,¹ не може се сасвим заобићи ни народна, усмена, епска песма, у којој су, у складу са традиционалним схватањем света, сачуване ране представе о Грцима и грчком. Стога ће циљ овог рада бити управо покушај да се оне уоче и разумеју, што ће омогућити да се, у неким даљим истраживањима, изврши њихово поређење са актуелним виђењем и доживљавањем Грка у српској средини и, уопште, са етничким стереотипима о Грцима, који припадају дијахроно различитим периодима.²

2.0. Истраживање је рађено на корпусу српских епских народних песама, објављених у Вуковим збиркама (СНП* I-IV). Консултован је, контролно, и Вуков лирски корпус (СНП I), који је овога пута изостављен из анализе.³ Песме су ексцерпиране према предметним регистрима, регистрима

¹ У савременом тренутку, велики утицај на формирање етничких стереотипа у Србији имају медији, в. Пипер (2003, 2005).

² Представа о Грцима добијена на овом корпусу може да употпуни слику стереотипа о Грцима у српском језику; в. рад С. Ристић *Стереотипи о Грцима у српском језику*, на корпусу Рјечника ЈАЗУ, на дијахроном плану (рад у овом часопису).

* Све скраћенице су дате у оквиру литературе и извора, на крају овог текста.

³ У само две лирске песме помињу се јунаци-ликови грчког порекла. То су песме *Три Гркиње и три Грчета* (СНП I, 383) и *Услишена молитва* (СНП I, 513).

личних, стајаћих и географских имена, датим на крају сваке књиге, а консултован је и Крстићев индекс мотива (Крстић 1984). Ексерципирани су оне песме у којима се појављују јунаци чије се грчко порекло може реконструисати, било на основу историјских чињеница (Јерина, Кузун Јањо и, у одређеној мери, Грчић Манојло), било на основу етнонима у функцији властитог имена јунака (Грчић Манојло),⁴ било на основу топонима (Дојчин) уз који се јунак везује. Корпус српских епских народних песама, који је у овом раду посматран – пре свега – као језички корпус, има значај не само за лингвистичка истраживања, него и за друга истраживања антрополошког усмерења.

3.0. Помени о Грцима у Вуковом епском корпусу нису бројни – нема их у оној мери у којој су присутни, на пример, помени Турака, Млетака или Латина. Разлог томе треба тражити на више страна. Прво, представе о неком народу у усменом стваралаштву (и уопште) зависе од тога какво је било појединачно, лично искуство везано за тај народ (и његове представнике) и, још више, какво је било искуство колектива.⁵ Присуство Грка на овим просторима, у време које је релевантно за тренутак настајања, извођења и бележења епике, пре свега, било је – чини се – недовољно да би се створиле јасне, упечатљиве представе и оформила јединствена слика о Грцима као „добром“ или „лошем“ народу. Наиме, српски народ није долазио у директне ратне сукобе са грчким народом, нити је трпео „грчкога зулума“, као што је то био случај са Турцима. Отуда их Срби нису могли памтити „по великом злу“. Такође, нису се никада десила ни масовна досељавања Грка у српске крајеве (Ђорђевић-Јовановић 2004), која би угрозила територијални или етнички интегритет Срба. С друге стране, вековна оријентисаност ка Истоку, хришћанству и православљу и, неретко, зависност српских владара од Византије створили су својеврсне цивилизацијске, културно-просветне, трговачко-пословне, а – пре свега – духовне, црквено-религијске везе које су одржаване непрекидно. Грчки народ, отуда, никада није сматран за „опречан свет“ – ни по традицији, ни по култури, ни по вери, ни по обичајима. Штавише, у конфесионалном домену, посебно у опозицији према *римски*, речи *грчки*, *Грк* конотирале су код српског народа *православље*, *блискост по вери*, *исправност вере*.⁶ Однос аутохтоних говорника српског језика према

⁴ Са 'презименом' етнонимског порекла *Гркињић* појављује се у само једној песми лик Ђорђа (СНП IV, 34), за којег се може реконструисати грчко порекло, а на основу песме једино се може закључити да је избављен из ропства, те да сада служи своме «спаситељу»: *И поведе Гркињића Ђорђа, / Когано је на сабљу отео / Од Турака из ропства Турскога, / И држи га као свога сина, / Који Луку свлачи и облачи / И свиленим опасује пасом*, и да га у боју не красе храброст и јунаштво: *Турци сложено огањ оборише, / Под Штитарцем убише ђогата, / Под Ђорђијом убише дората; / Ево Ђорђе пјешице измаче* (СНП IV, 34).

⁵ Непостојање било каквог контакта између два народа може такође да доведе до формирања стереотипа који су, у том случају, блиски (или једнаки са) предрасудама.

⁶ На основу потврда које налазимо код Вука, као на пример: „У поменутијем овдје мјестима биће најмање око пет милиона душа народа, који говори једнијем језиком, али се по закону (религији) дијели на троје: може се од прилике узети да их око три милиона има

грчкој етничкој заједници и данас има позитиван предзнак: конотира нешто блиско, драго, „слично нама“, вероватно и зато што се асоцијативно повезује са православљем.⁷

3.1. Па ипак, без обзира на блискост са Грцима која је постојала/постоји захваљујући православљу, свако ко је странац/не-наш изједначаван је у традиционалној култури са категоријом *туђег*, за коју се везују *зло* и *демонско* (Елијаде 1998; СД 1999: инородец). Тако су и Грци за народног певача, тј. за традиционалну заједницу, вероватно – пре свега – странци, *туђи*, потенцијално опасна бића која могу да угрозе сигурност и опстанак заједнице, па тек онда православни и у одређеном домену, *наши*. Да то заиста може бити тако, сведоче песме о странкињи, деспотици Јерини (Ирини) Бранковић, рођеној Кантакузен, Гркињи, коју је народна песма опевала као *проклету* и криву за породичну несрећу и политички слом деспотовине, иако за то нема историјске основе, јер је оно што се зна о Јерини управо супротно од онога што јој се у већини песама приписује (Пешикан-Љуштановић, у штампи).⁸ За народног певача је, очигледно, пресудно било то што је Јерина странкиња, туђинка, те је тако, зато што је странкиња, и зато што је моћна и угледна жена, и зато што је изашла из домена куће (градња Смедерева приписује се у народној песми Јерини),⁹ у народној песми постала *проклета* (СНП III, 1, 83 и др.).

закона Грчкога ...од остала два милиона може бити да ... су двије трећине закона Турскога ... а једна трећина Римскога“ (Вук, 31-32), и на основу дефиниције лексеме *грчки* у РЈАЗУ: „који припада хришћанској цркви православној, источној“, види се да је детерминатив *грчки*, када се говорило о вери, изједначаван са појмом „православни“, те – према традиционалном погледу на свет – схватан као *наш*, *исправан*, док је „турски“ изједначаван са „муслимански“, а „римски“ са „католички“ и – према традиционалном кључу – поистовећиван са *туђ*, *не-исправан*, *грешан*. Отуда се позитивна конфесионална представа о Грцима заснива, заправо, на традиционално схваћеном односу према припаднику друге вере као према иноверцу грешнику (в. СД 1999: 415; С. Ристић, рад у овом часопису).

⁷ Закључак је изведен на основу анкете спроведене наменски за потребе овог истраживања. Анкета је рађена на малом, хетерогеном узорку који је обухватио 50 испитаника (12 испитаника мушког пола, 37 женског, један родно неиздиференциран), различите узрасне доби и професије (од 20 година на више). Ни полни критеријум ни критеријум узраста нису се показали релевантним – одговори су уједначени. Испитаницима је било дато да одговоре на више питања-стимулуса, без ограничавања броја реакција. Овде се наводе само подаци релевантни за овај рад. Најчешће асоцијације које се односе на карактер Грка маркиране су позитивно (овде су наведене по опадајућем редоследу): темпераментни, весели, љубазни, причљиви, породични, срдачни, слични нама, вредни, дружељубиви и др. Негативно маркиране асоцијације су знатно ређе и углавном су детерминисане представом о занимању Грка (трговина): шкртост, прорачунатост, стипсе, тврдоглави, нападан, досадан, импулсиван, преке нарави. Лични утисак у контакту са Грком/Гркињом/Грцима углавном је позитиван и комплементаран је слици о карактеру Грка. Анкету су, поред аутора овог прилога, обавиле др Стана Ристић и мр Бојана Милосављевић, којима се овим путем захваљујем на свесрдној помоћи.

⁸ Како је овај проблем исцрпно обрађен у литератури, овде се неће детаљније разматрати. О томе в. Пешикан-Љуштановић (2002, у штампи).

⁹ Уп. Пешикан-Љуштановић (у штампи).

4.0. Важан лик грчког порекла у епским народним песмама, Грчић Манојло,¹⁰ помиње се у више песама (СНП I, 513; СНП II, 6, 75, 81; СНП III, 6, 10, 48, 76), увек са истим етнонимом као делом имена (иначе, у песмама се у истој функцији употребљавају и експресивно маркирани етници *Грче* (СНП I, 383, СНП III, 76), *Гркињић* (СНП IV, 34)).¹¹ У старој, фолклористичкој литератури наводи се да Грчић Манојло највероватније није историјска личност, јер се не доводи у везу ни са једним историјским догађајем (Маретић 1909: 166; НК, Грчић Манојло). Маретић напомиње да, према И. Руварцу, постоји могућност да је у том лику сачувано сећање на грчког цара Манојла Комнина (владао од 1143. до 1180. године), „под којим је византинско царство задњи пут било јако и страшно оближњијем народима“ (Маретић 1909: 166), али да се то не може доказати. У песмама је Манојло опеван различито: као прототип мушке младићке лепоте и као веран љубавник (СНП I, 513),¹² затим – као неверан кум, и то неверан куми Српкињи да би удовољио куми Гркињи (СНП II, 6),¹³ као веран слуга – странац (СНП II, 75; СНП III, 48), при чему се његово страно (туђинско) порекло наглашава и језиком који говори: *Но Манојло Грчки разабрао* (СНП II, 75); *Грчки збори Грчићу Манојлу* (СНП III, 48),¹⁴ као слуга думенција (кормилар): „*Думенција, Грчићу Манојле! / Ти отисни на дубљине лађу.*“ (СНП III, 48), младожења и јунак који савлађује многе противнике на мегдану (СНП III, 6),¹⁵ и као неверан побратим: *А устало грче невијерно, / Украло је од Тире ножеве / Уд’ри Тиру у срце јуначко,* (СНП III, 76). Овакав, амбивалентан однос према догађајима и јунацима карактеристичан је за усмену епику. Ипак, може се приметити да се за Манојла чешће везују негативне представе (слуга, не-јунак, невера) него

¹⁰ Чини нам се да се у свести просечног српског читаоца за ликове Дојчина и Јерине вежу одређеније и јасније представе и знања него за Грчић Манојла. Међутим, баш због етнонима који се редовно наводи уз Манојлово име, прва асоцијација на стимулус ‘грчки јунак/лик у нашој усменој поезији’ пре ће бити Грчић Манојло него Дојчин или Јерина.

¹¹ Рјечник ЈАЗУ потврђује да, у народним песмама, *Грчић* у функцији Манојловог именовања значи да је Манојло пореклом Грк (РЈАЗУ, 3. Грчић).

¹² *Дунуо је вијар ветар ладан, / Те видила Грчића Манојла: / Игра њему видра на колену, / И стоји му соко на рамену, / И цвати му ружа за калпаком* (СНП I, 513). У овим стиховима, видра метафорично указује на хитрину, памет, виткост које се приписују овој животињи, соко на храброст, јунаштво, лепоту, а ружа која цвате на узвраћено љубавно осећање.

¹³ Пошто је изневерио кумство, кршећи на тај начин неприкосновену патријархалну норму, Манојла стиже проклетство – *А Манојло, траг ти погинуо!* (СНП II, 6), које се, изгледа, остварује. Можда баш ови стихови индицирају објашњење за непостојање песничке и историјске биографије овог епског јунака.

¹⁴ Исто је и у песми *Женидба Грбљичића Зана*, у којој је лик Грчића Манојла управоу функцији успостављања комуникације са странцима, туђинима који не говоре *наш* језик (*Но доведи Грчића Манојла, / Ако буде грчки говорити; Ако буде грчки говорити, / Говориће Грчићу Манојло; Грчки зове младожењу Зана. / Зано мучи, а збори Манојло, / И прва се шала заметнула* (СНП VII, 20)).

¹⁵ У овој песми (СНП III, 6), противници, који би се могли одредити као *наши*, називају Манојла погрдним именима – *љута гуја, курва, курвић*. Овде та имена не треба тумачити као показатеље Манојлових особина, већ као уобичајено ритуално вређање пред двојој.

позитивне. За Манојла се, такође, секундарно, везује мотив детета претвореног у јагње, устрељеног из незнања, а потом испеченог и поједеног, који подсећа на античке митове (СНП II, 6).¹⁶ Тако се Манојло и посредно, реминисценцијом на антички мит и свет старих Грка, доводи у везу са Грцима и грчким.

4.1. Филолошко истраживање А. Ломе (2002) потврдило је Руварчеву претпоставку, да је у лику Грчића Манојла, на известан начин, сачувано сећање на византијског цара Манојла Комнина. Наиме, трагајући за етимолошким пореклом хидронима *Млава* и оронима *Млав-планина*, те за њеном географском локацијом, Лома је утврдио да Вукова песма о женидби Груице Новаковића, испод „наоко неисторијског и произвољног заплета“, чува сећања на историјске догађаје с почетка 12. века, најстарије које је песма у српској епској традицији упамтила (Лома 2002: 46). Реч је о окршају који се збио 1129. године између цара Јована II Комнина, оца Емануила (Манојла) Комнина, и угарског краља Стефана II. Песма је, накнадно, што је иначе карактеристично за епску поезију, транспоновала подвиге оца приписавши их сину, што је, свакако, било мотивисано посведоченим Манојловим (Емануиловим) јунаштвом и наочитом спољашњошћу (Лома 2002: 43).

5.0. Грчко порекло (*болани*) Дојчина (Дојчила) не може се са сигурношћу устврдити. Дојчин није историјска личност (Маретић 1909; НК, Дојчин). Три епске варијанте везују га уз град Солун (СНП II, 65, 78; СНП III, 10), те би се, са синхроног становишта, Дојчин могао секундарно атрибуирати као Грк. Питање је, међутим, да ли је Солун, за народног певача и за заједницу којој се певач обраћао, био грчки град, или пре, можда, словенски (време извођења и бележења песама је прва половина 19. века).¹⁷ Дојчин је опеван као јунак који по позиву побратима Марка Краљевића одлази да га избави из азачке тамнице (СНП II, 65),¹⁸ као јунак који болује девет година, и тако тешко болестан излази на мегдан и савлађује црног Арапина и неверног побратима (СНП II, 78).

6.0. Још један Грк у песми, овога пута највероватније историјска личност, јесте Кузун Јањо. Претпоставља се да се у лику старца Јање сачувало епско сећање на Јована Кантакузена, сродника деспотице Јерине, којег су у Цариграду убили Турци (НК, Кузун Јањо; Пешикан-Љуштановић 2002: 89). Песма није издашна у портретисању овога Грка. Приказала га је као *старца*,

¹⁶ Мотиви убиства детета (оца, мајке и др.) у незнању (нпр. в. Срејовић – Цермановић, под Ликург, Минијаде, Едип), претварања детета (људи) у животиње (нпр. в. исти, под Дионис), обедовања сопствене деце у незнању (в. исти, под Атреј) чести су у грчкој митологији.

¹⁷ У Речнику градова у хришћанској и муслиманској усменој епици (Детелић – Лома – Павловић) наводи се да је у 19. веку и у првој половини 20. века Солун играо врло важну улогу у националном буђењу Македонаца, Грка и Албанаца.

¹⁸ Азак (Хазак или Азов) је град и лука у Русији, на левој обали Дона, близу ушћа у Црно море (Детелић – Лома – Павловић), овде употребљен у неисторијском сижеу – у функцији тамнице у којој је заточен јунак.

од старине кнеза (СНП II, 92), старца од триста и три љета (СНП III, 10) који има синове јунаке.

7.0. Епска песма готово поистовећује Грке и Бугаре, помињући их у више песама увек заједно (Грци и Бугари), углавном им одричући храброст и јунаштво: *А за Марком не иде никога, / До некол'ко Грка и Бугара* (СНП II, 61), што је у складу са епским, традиционалним погледом на свет, према којем су лоши јунаци увек други, *не-ми*.¹⁹ Јунаштво се Грцима одриче и посредно, преко схватања да се у сватове којима прети опасност зову они који ту опасност могу и да отклоне (Клеут 1988), а то очигледно нису Грци: *Ти не зови Срба у сватове / Јер су Срби тешке пијанице, / А у кавзи љуте кавгаџије, / Опииће се, заметнуће кавгу, /... / Већ ти зови Грке и Бугаре, / Купи свата, колико ти драго* (СНП II, 79).

8.0. Ако у песми нису јунаци-вitezови, Грци јесу “богата господа”: *Те уводи Гркове сватове, / Како свате Грчићу сабира; / Ако бере Грке и Бугаре, / И терзије своје рувелије, / Који носе свилу и кадиву, / И џепове с обадвије стране, / У џепове све жуте дукате, / Ту ће бити шићар за хајдуке* (СНП III, 6), трговци: *Ал' говоре Солунски трговци* (СНП II, 78) и виноградари: *Кад дођете ка Костуру граду, / Вама ће се Грци радовати: / „Благо нама, ево нам аргата! / Јефтино ће радит' винограде.*“ (СНП II, 62)).

8.1. Може се претпоставити да песма памти историјски релевантне чињенице у вези са тим да су се Грци превасходно бавили трговином и пољопривредом, посебно виноградарством. Да је занимање трговца било раширено међу Грцима (макар међу онима са којима је српски народ долазио у контакт), потврђује следећи стих у коме се етник *Грци* употребљава бинарно и синонимно у апелативној функцији, у значењу занимања: *Среташе их Грци и трговци* (Вук I, 1973, 271).

9.0. Осим што „спаја“ Грке и Бугаре, народни певач, не једном, „меша“ грчко и бугарско. Тако се, у песмама, бугарском краљу Шишману приписује грчки језик: *Кад то виђе краље Бугарине, Он отиде грчки говорити* (СНП II, 75),²⁰ а Грчић Манојло се везује уз бугарски град Софију и третира

¹⁹ Бинарно спајање *Грци* и *Бугари* у епским песмама, маркирано у погледу јунаштва, налик је на етничко маркирање, такође бинарног типа, „лоше војске“, карактеристично за шаљиве песме „панонског“ ареала: *Подигла се чета од Сигета, / Два Маџара и три Циганина* (Вук I, 1973, бр. 363), *Мили Боже, да чудне параде – / Два Турчина, чет'р' Циганина* (Вук I, 1973, 364), *Отиште се чета од Сегета: / Два без капе и три гологлава, / Два Маџара и три Каравлаа* (Вук I, 1973, 656). Ово, чини се, важи и за „балкански“ ареал: *Подигже се једна чета мала, / чета мала ал' је одабрана: / два Турчина и три Циганина* (Шабац, Кића 1905, бр. 29), *Силна се је војска подигнула: / Два Турчина и три Циганина!* (Гњилане, БВ 1910, 336).

²⁰ Не мора значити да се употреба лексичког споја *грчки говорити* у песми односи строго на грчки језик. Пре ће бити да *грчки говорити* у контексту народне песме значи: говорити било који страни језик, било који језик који је неразумљив народном певачу и његовој заједници, тј. било који језик који је *не-наш*. У прилог томе иду и наредни стихови, у којима се спој *грчки говорити* без последица по значење замењује са *влашки говорити* и

готово као Бугарин: *Кад је гуја јесте запросила, / Љута гуја Грчићу Манојло / Од Софије града бијелога. / Но чу л', сине, Груица дијете! / Свуци, сине, господске хаљине, / Па обуци Бугарске хаљине, / И понеси будак на рамену, / Па ти иди у Софију равну, / Те уводи Гркове сватове* (СНП III, 6); *На Софији граду бијеломе, / Онђе бјеше Грчићу Манојло* (СНП III, 10)²¹. Оваква ситуација у песми може се тумачити као карактеристика усмене епике – да се догађаји и ликови, посебно они који су хронолошки или географски у вези, тј. које вежу блиске сродничке споне, лако повезују, замењују или сублимирају у један лик, а да се историјска збивања на својеврстан начин сажимају и кондензују. Она може да сигнализира и певачев однос, заправо, однос заједнице према овим народима, по којем су и „грчко“ и „бугарско“ *туђе* обележени као православно *туђе*, налазе се у суседству, те су, вероватно отуда, за њега они „слични“. Али чињеница да народни певач „меша“ грчко и бугарско, највероватније рефлектује историјску ситуацију похрањену у песми: Софија је у доба владавине династије Комнина била у склопу византијског царства и „као главно место на путу од Цариграда до Београда била погодна сабирна тачка за византијске походе усмерене ка Србији и Угарској“ (в. Лома 2002: 44).²² Не сме се заборавити ни то да народни певач, на првом месту мора да удовољи потребама саме песме; стога, уколико је потребно, он прилагођава историјске (географске и др.) чињенице њиховој поетској обради.

10.0. Гркиње се у Вуковом епском корпусу јављају по изузетку (СНП II, 6). Као ликови, обично нису именоване нити индивидуализиране, а карактеризација се врши посредно, етником или поступцима. У песми *Кумовање грчића Манојла* (СНП II, 6), једна од две куме је *танана* Гркиња. Атрибутом *танана* упућује се на њену лепоту. Припадност туђем народу и овде се показује као довољан разлог да се туђинка прогласи извором опасности: она је лукава, неморална, спремна да превари и потплати.²³

11.0. Захваљујући историјско-географском памћењу усмене епике, обликованом кроз чврсте формулаичне језичке изразе и, посебно, кроз топониме, који су због своје архаичне језичке форме често исхитрено проглашавани за измишљене од стране народног певача, песма је сачувала

истовремено контрастира са *нашки не умјело: Шило – вило, мотовило, / испод неба ходило, / грчки говорило, / а нашки не умјело* (НЗаг, Мићевић 1952, 354), *Шило вило мотовило / испод неба проходило; / влашки говорило, / арбанаски заносило, с напоменом да у В. Вр. последње две врсте гласе ... нашки не умјело, / грчки заносило* (НЗаг, Новаковић, 50).

²¹ Разлог везивања Грчића Манојла уз Софију, у овој песми, може бити додатно мотивисан чињеницом да се други, већи јунак везује уз Солун.

²² Народни певач је, очигледно, поменуте «нелогичности», да *краље Бугарине грчки говори* или да је Грчић Манојло *од Софије града бијелога*, примио као готове формуле и као такве их при спевавању песме користи.

²³ Танана Гркиња истовремено има и функцију кушаоца Манојла као кума. Манојло се, заправо, налази у незавидној позицији трагичког јунака, разапет између два кумства, два завета, с једне стране, и кумине молбе – искушења, с друге стране. Ако не одговори на кумину молбу и не испуни је, погазиће кумство. Ако учини оно што се од њега тражи и прода кума, такође ће погазити кумство.

многа релевантна историјско-географска знања, која је требало и која тек треба откривати, а којих, вероватно, ни сам народни певач није увек био свестан. Тако су у језик епске песме, међу религиозне, обичајне, друштвене, културне, политичке и др. наслаге, утиснуте и представе о другим народима (представе о другом) – углавном о онима са којима је српски народ долазио у контакт.

11.1. Песма и историја могу битно да се разилазе у приказивању историјских догађаја и јунака. Песме памте одређене историјске чињенице, али их исто тако, неретко, делимично или у потпуности преиначавају, стварајући поетску слику историјског. Показало се да амбивалентност у приказивању јунака и догађаја, карактеристична за епику уопште, не мимоилази ни јунаке/ликове грчког порекла, нити представе о Грцима.

11.2. Важну улогу за формирање представа о Грцима у усменој епизи (као и свим другим етничким заједницама, уосталом) има традиционални поглед на свет, по коме су Грци примарно *не-ми, други, странци, туђи*, а тиме су увек потенцијалан извор опасности. Одређени појединци (Јерина), без обзира на историјске чињенице – сасвим опречне поетским, захваљујући туђинском пореклу, схваћени су као само зло (Јерина је *проклета*). За разлику од Турака, који су у народној песми увек атрибуисани са *невера*, или Латина који су *љуте варалице*, за Грке се не везује неки посебан, стални епитет, нити јасно формирана представа. Ипак, може се рећи да су Грци у Вуковим народним песмама доживљени као богата господа, трговци и православци, с једне стране, док им је, с друге стране, додељена позиција слуге, верног и – још чешће – неверног, и углавном им је одричан јуначки статус. Гркиње су, пак, чувене по својој лепоти, али потенцијално, као жене и туђинке, оне су и извор опасности.

11.3. Постојање стереотипизираних представа о другима јавља се, тако, као нужна претпоставка усменог певања, једнако као и у прозним усменим формама: „Приповедач и слушалац деле стереотипе као заједничко предискуство, које омогућује да пуко именовање јунака по припадности одређеној нацији или етничкој групи, полу или професији аутоматски пружа и информацију о његовим особинама и својствима битним за виц“ (Карановић, Пешикан-Љуштановић 1994: 75).

11.4. Вуков епски корпус не пружа довољно елемената да би се могло говорити о израђеној и јасно профилисаној етничкој слици о Грцима. Иако је Вукова епска традиција, као и традиција епског певања код Срба уопште, имала важну улогу у формирању националних митова и култова, косовског – пре свега, као и у стварању слике о другима, првенствено о Турцима, где је Турчин и кроз епску песму постао синоним за округлог, свирепог, немилостивог човека (в. РМС, Турчин), чини се да она није одиграла такву улогу када је у питању конструисање слике/стереотипа о Грцима у поствуковској култури у Србији. Рецепција Грка, испољена у Вуковом корпусу епских песама, показала је заправо, у великој мери, зависност од обележја (кон)текста којем припада.

Литература и извори:

- БВ 1910:** *Босанска вила, лист за забаву поуку и књижевност*, Сарајево, 1910.
- Вук:** Вук Стефановић Караџић, *Етнографски списи*, Сабрана дела Вука Караџића, Београд, Просвета, 1972.
- Вук 1, 1973:** Вук Стефановић Караџић, *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића I, Различне женске пјесме*, Београд 1973.
- Детелић – Лома – Павловић:** Детелић – Лома – Павловић. (2004). *Градови у хришћанској и муслиманској усменој епизи.* /издање на CD-у/
- Ђорђевић-Јовановић 2004:** Ђорђевић-Јовановић, Ј. (2004), *Грци у Београду*, Скривене мањине на Балкану, Београд, САНУ, Балканолошки институт, 157-174.
- Елијаде 1998:** Елијаде, М. (1998). *Свето и профано*, Београд: Примафилба.
- Карановић, Пешикан-Љуштановић (1994):** Карановић, З., Пешикан-Љуштановић, Љ. (1994). *Виц као огледало етничких и културних предрасуда и стереотипија*, Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду, књига XXIII, 73-79.
- Кића 1905:** *Кића, лист за шалу, забаву и прикупљање народних умотворина.* Уредник М. Оцокољић, Ниш 1905.
- Клеут 1988:** Клеут, М. (1988). *Старина Новак – начин карактеризације лика у српскохрватским усменим песмама*, посебан отисак из књиге Старина Новак и његово доба, Зборник радова са међународног скупа одржаног 16–17. септембра 1986. године у Доњем Милановцу, Београд, САНУ, Балканолошки институт, Посебна издања 35, 95-107.
- Крстић (1984):** Крстић, Б. (1984). *Индекс мотива народних песама балканских Словена*, приредио Илија Николић, Београд, Српска академија наука и уметности, Посебна издања DLV, Одељење језика и књижевности 36.
- Лома 2002:** Лома, А. (2002). *Пракосово, словенски и индоевропски корени српске епике*, Београд, Балканолошки институт САНУ.
- Маретић (1909):** Маретић, Т. (1909). *Наша народна епика*, Београд, Нолит.
- Мићевић 1952:** Мићевић, Љ. (1952). *Живот и обичаји Поповаца*, Српски етнографски зборник 29, Београд.
- НЗаг, Новаковић:** Новаковић, С. *Српске народне загонетке*. Београд – Панчево, 1877.
- НК:** Пешић, Р., Милошевић-Ђорђевић, Н. (1997). *Народна књижевност*, 2. издање, Београд, Требник.

- Пешикан-Љуштановић 2002:** Пешикан-Љуштановић, Љ. (2002). *Змај деспот Вук – мит, историја, песма*. Нови Сад, Матица Српска.
- Пешикан-Љуштановић, у штампи:** Пешикан-Љуштановић, Љ. (у штампи). *Свете и проклете – жене из породице Бранковић у историји и усменој традицији*.
- Пипер 2003:** Пипер, П. (2003). *Асоцијативни речници словенских језика и етнокултурни стереотипи*, Славистика VII, 22-31.
- Пипер 2005:** Пипер, П. (2005). *О вербалним асоцијацијама, њиховом проучавању и лексикографском опису*, Асоцијативни речник српскога језика, Београд, Београдска књига, Службени лист СЦГ, Филолошки факултет у Београду, 7-22.
- Поповић:** Поповић, Љ. (2004). *Језичка слика стварности Украјинаца и Срба са компаративног аспекта когнитивне анализе*, Славистика VIII, 290-304.
- Ристић, С. Стереотип о Грцима у српском језику**, рад у овом часопису.
- РСМ:** *Речник српскохрватског књижевног језика* (1967-1976). Нови Сад, Матица српска; Загреб, Матица хрватска I-IV; Нови Сад, Матица српска V-VI.
- РЈАЗУ:** *Рјечник хрватскога или српскога језика*, дио III (1887-1891). Загреб, Југославенска академија знаности и умјетности.
- СД:** *Славянские древности*, етнолингвистический словарь, под общей редакцией Н. И. Толстого (в пяти томах), том 2, 1999, Москва, Российская академия наук, Институт славяноведения.
- СНП I:** Вук Стеф. Карацић, *Српске народне пјесме, Књига прва* 1841, Сабрана дела Вука Карацића, књига четврта, Београд, Просвета, 1988.
- СНП II:** Вук Стеф. Карацић, *Српске народне пјесме, Књига друга у којој су пјесме јуначке најстарије*, 1845. Сабрана дела Вука Карацића књига пета, Београд: Просвета, 1988.
- СНП III:** Вук Стеф. Карацић, *Српске народне пјесме, Књига трећа у којој су пјесме јуначке средњијех времена*, 1846, Сабрана дела Вука Карацића књига шеста, Београд, Просвета, 1988.
- СНП IV:** Вук Стеф. Карацић, *Српске народне пјесме, Књига четврта у којој су пјесме јуначке новијих времена о војевању за слободу*, 1862, Сабрана дела Вука Карацића књига седма, Београд, Просвета, 1986.
- СНП VII:** Вук Стеф. Карацић, *Пјесме јуначке средњијех времена*. Државно издање књига седма. Београд, 1900.
- Срејовић – Цермановић:** Срејовић, Д., Цермановић, А. (1992). *Речник грчке и римске митологије*, четврто издање, Београд, СКЗ.

Ivana Konjik

Traditional Perception of Greeks in Serbian Oral Tradition*

Key words: perceptions of Greeks, construction of ethnic stereotype, traditional culture

Based on material on Greeks from Vuk's corpus of epic poems, we discuss the construction of ethnic stereotype of Greeks in Serbian language. However, the limitation of the paper's possible conclusion lies in the nature of the corpus: Vuk had deliberately chosen one material over another, therefore, the corpus relating to Greeks cannot be considered as representative of the whole Serbian folk poems. Therefore, the discussion is limited to certain elements of the stereotype. Nevertheless, these Serbian epic folk poems contain many layers: historical, geographical, sociological, mythological and so on, with a strong foundation in traditional culture; thus, they provide an insight into geo-political situation of the time period, viewpoints, perspectives and experiences of other ethnic groups that Serbs have been into contact with. In particular, the relationship toward Greeks was marked with pronounced patriarchal attitude concerning others: *we-others*, *ours-foreign*, *good-bad*. In this sense, Greeks are portrayed as foreign, and as such, as a potential source of danger. On the other hand, Greeks are Christian Orthodox, which associates them with the category *ours*. In socio-economic sense, they were traders and wealthy, respected gentlemen. In epical-heroic profile, they were not considered as great heroes, but as "lousy army", and frequently, as unfaithful.

* Translated by the author.

Мирослава Малешевић

Етнографски институт САНУ, Београд
eisanu@sanu.ac.yu

Европа: криза идентитета

Први део

Дебату која се у европској јавности води о питањима имиграције, мултикултурализма, асимилације и интеграције мањина недавно су поново интензивирали инциденти са карикатурама објављеним у једном данском листу, подвлачећи значај дубине културних разлика између Запада и ислама, поготово оних које се тичу улоге религије у свакодневном животу. Како те сукобљене вредности помирити, посебно с обзиром на перспективу даљег ширења Европске Уније и идеју њеног чвршћег повезивања, које би у будућности требало да доведе до стварања заједничког европског културног идентитета? На ком заједничком именитељу је могућно изградити такав идентитет? У том контексту, овај рад настоји да – кроз идентификовање основних проблема са којима се савремена Европа суочава, размотри разлоге за све већу уздржаност према идеји „Европе без граница“, за пораст негативног расположења према процесима даљег повезивања и уједначавања, према растућем присуству странаца, за пораст дискриминације према мањинама и слично, те да укаже на неке од последица постојећих културних неспоразума.

Кључне речи: Европа, идентитет, интеграције, модернизација, културне разлике, досељеници, дискриминација

Шта то значи бити Европљанин/Европљанка? Може ли се истовремено припадати сопственој локалној култури и делити један општији, наднационални (тачније, транснационални), европски идентитет? Да ли је стварање таквог заједничког идентитета могућно без, како неки аутори кажу, „знатног социокултурног инжењеринга“, то јест, на којим би премисама, на којим заједничким вредностима, требало да се он заснива? Какви су изгледи таквог пројекта, будући да се у Европи, са једне стране, јавља ислам као религија која не познаје секуларност, а да је, са друге стране, у порасту

антиимигрантско и, посебно, антиисламско расположење? Могу ли се приближити тако различити системи вредности? Да ли све израженији конфликти између бранилаца вредности европске културе и досељеника, поготово оних из исламског света, потврђују претпоставке о непомирљивом „сукобу цивилизација“, о свету разједињеном културним разликама, или се Европа суочава са сопственим колонијалним погледом на Другог? Коначно, у контексту европских интеграција, на који начин је могућно помирити одређене религијске традиције (ислам, који претпоставља свет у којем се муслиманска религија и исламска држава поистовећују, или православно хришћанство, које негује идеју јединства између друштва, државе и цркве) са принципима либералне демократије, као темељне европске вредности? Ово су нека од питања која у последње време заокупљају пажњу светске, али и домаће, не само стручне него и шире јавности. Нека од тих питања су предмет и мог интересовања у оквиру недавно започетог рада на пројекту Етнографског института „Између традиционализма и модернизације“.¹ Рад у целини је резултат настојања да се, у светлу идеје о изградњи заједничког европског идентитета, на којем се заснива пројекат уједињене Европе (на чије чланство, ма како са малим изгледима, претендује, бар званично, и наша земља), отворе питања о могућностима налажења нове платформе, новог оквира унутар којег би тај будући идентитет могао да настаје. Ограничени простор, међутим, условио је да рад буде подељен у два дела. У првом делу, који је пред читаоцима, увидом у оно што карактерише савремени тренутак, поготово с обзиром на све видљивије културне неспоразуме између дела европског становништва и имиграната, претежно исламског порекла, разматрају се разлози кризе са којом се, у трагању за том свеобухватном повезујућом причом, Европа данас суочава.

Спор са карикатурама

Карикатуре на којима је пророк Мухамед представљен као терориста, објављене прошле јесени у високотиражном данском дневнику *Jyllands-Posten*, а потом и у другим европским листовима,² изазвале су веома бурну реакцију у целом исламском свету. Хиљаде демонстраната у Индонезији, Пакистану, на Блиском истоку, али и на улицама европских градова у којима живи бројно муслиманско становништво, данима су у знак протеста палили немачке, америчке и данске заставе, културне центре, конзулате и амбасаде.³

¹ Пројекат 147020 у целости финансира Министарство науке и заштите животне средине Републике Србије.

² *Jyllands-Posten* је спорних дванаест карикатура објавио септембра 2005. године. Међутим, нареди су избили неколико месеци касније, што је за једну страну био доказ да су демонстрације муслимана биле брижљиво припремане, док је друга страна тврдила да је до насилне реакције дошло тек пошто је почело масовно прештампавање тих карикатура по европским листовима.

³ У Нигерији су протести прерасли у крвави међуверски и међуетнички обрачун. У граду Онитши, разбеснели хришћани су, у контрареакцији на муслиманске демонстрације,

У европским земљама, јавност (немуслиманска) је на те догађаје реаговала подељено. Уредници неких листова су одлучили да прештампају спорне карикатуре упркос њиховом увредљивом садржају⁴ и тензијама које су испровоцирале, тврдећи да на тај начин бране слободу говора и слободу медија као основне принципе европске демократије. У томе их је енергично подржао део јавности, и иначе забринуте због опасности радикализације ислама у Европи и могућног угрожавања грађанских слобода, а подржале су их и неке десничарске националистичке партије, које су ове инциденте искористиле у својим срединама за додатно подстицање негативног расположења према имигрантима уопште. Насупрот њима, умерени европски политичари, настојећи да смире даље заоштравање конфликта, апеловали су на „међусобно уважавање и дијалог култура“ и истицали да су толеранција и поштовање „друге стране“ неопушљиви део демократије – колико и слобода говора, односно, да „свако право подразумева и одговорност и уважавање другачијих осећања“.⁵ Либерални медији су изражавали сумњу у то да би конзервативне групе које се данас залажу за поштовање слободе говора исто тако доследно браниле тај принцип да је у питању било увредљиво приказивање хришћанских уместо муслиманских светиња, и подсећали са каквим је огорчењем део „просвећене Европе“ у неким скорашњим ситуацијама реаговао на вређање сопствених верских осећања.⁶ Осуђујући објављивање карикатура, неки коментатори су се исто тако питали зашто се муслимански верници са таквим бесом односе једино према увредама на рачун сопствене религије, а никада нису подигли глас због публикувања подједнако увредљивих антисемитских карикатура и других облика говора мржње у арапским листовима.

Сукоб културних вредности

У сваком случају, ови инциденти и расправа коју су изазвали јасно су показали колики утицај религија и данас има у готово читавом свету, и колико значајно одређује животе оних који је прихватају. Али је такође постало јасно да такву провалу емоција нису изазвала само повређена верска осећања, већ да је она заправо симптом сложенијих и дубљих проблема са којима се суочава савремени свет. Чињеница да је већина Европљана перципирала на драстично другачији начин значење карикатура које су толико увредиле муслиманске вернике широм света, читавом овом спору дала је нове димензије. Опречне реакције на карикатуре избациле су у први план, испред

побили преко стотину својих суграђана и спалили и опљачкали њихове куће, радње и цамије. (Извор: *Danas*, 25-26. фебруар 2006, 11).

⁴ Предмет спора није било толико то што је у карикатурама приказан лик свеца, што ислам забрањује (јер они који нису исламски верници не морају да се придржавају тог правила), колико то што је пророк Мухамед у њима представљен као терориста, чиме је ислам експлицитно изједначен са тероризмом.

⁵ Извор: *Danas*, 11-12. фебруар 2006, 10.

⁶ Mile Lasić, *Ruženje Muhameda*, *Danas*, 11-12. фебруар 2006, II.

антагонизама политичке природе, значај дубине културних разлика између Запада и исламских друштава, поготово оних разлика које имају исходиште у религији. Оне су, пре свега, подцртале суштински различит однос ових двеју страна према религијској традицији, јасно указујући на то колико је између западног и исламског света асиметричан степен присуства религије у јавном животу и свакодневици. На Западу, као што је познато, религија је ствар приватног избора: религиозно опредељење и секуларна јавна сфера строго су одвојени и то правило је законом регулисано. У већини исламских земаља (мада не само у њима), међутим, таква регулатива не постоји, као што не постоји ни појам секуларизма који би израстао из саме исламске традиције: ту религија регулише сваки аспект живота, и јавног и приватног; сав живот је напосто прожет религијом.⁷

Свест о дубини тих разлика поново је, након последњих инцидената, у европској јавности интензивирала дебату о значају религије у савременом свету, о секуларизму, грађанским слободама и поштовању туђих верских осећања, границама толеранције и права у испољавању религиозности итд. Широка јавна расправа, која у земљама Западне Европе траје већ доста дуго и која, осим поменутих, укључује и питања интеграције, мултикултурализма, односа мањине и већине и тако даље, нарочито је подстакнута проширењем Европске Уније, али још више – великим приливом имиграната, поготово оних из афричких и арапских земаља, чија се религија и културна традиција разликују од европских.

Заједнички европски идентитет

Како те сукобљене вредности помирити, поготово с обзиром на политичку визију уједињене Европе и тенденције да се унутар ње остваре још чвршће економске, политичке и културне везе, које би у будућности требало да доведу до стварања једног заједничког европског идентитета, са националним и етничким разликама потиснутим у други план?⁸ Да ли је таква идеја остварива, односно – на којим би премисама, на ком скупу вредности прихватљивих за све, могао да се заснива тај будући идентитет уједињене Европе?

Иако стварање и јачање европског идентитета спада међу основне задатке Европске Уније, јасно је да је то сложен и дугорочан процес који не подразумева унапред познат или успешан исход. Јер идентитет, како је рекао Пјер Росел, не настаје као последица „непогрешиве магијске чаролије која је

⁷ Секуларизам у Турској, на пример, или у Ирану за време шаха Пахлавија, или у Ираку, није аутохтон, него представља резултат модернизацијских промена према западним узорима.

⁸ Наравно, идеја није у томе да се „одозго“ наметне неки униформни, хомогенизујући „европски“ идентитет, а избришу локалне боје и посебности, него управо обрнуто: да се негује толеранција према различитости, како би био могућ равноправан суживот различитих група у истом друштву („заједништво различитости“).

откривена током преданог рада истраживача. Развој идентитета често наилази на крупне проблеме (...) Равнотежа и хармонија се, по правилу, срећу ређе него сукоби и кризе.⁹ Економски и политички развој европских земаља у правцу интеграције, чини се, није сам по себи довољан да би се на основу њега развио заједнички идентитет, мада он, као што каже Ериксен, може значајно да убрза тај процес.¹⁰ Овај аутор, на пример, сматра да ће у том погледу веома значајну улогу имати „стварање идеологије, пре свега стварање заједничке историје“.¹¹ На другој страни, многи сумњају да је, и на основу одговарајућег усмеравања културне политике, уопште могућа изградња једног општег, европског идентитета, да се „лојалности и идентитети становништва (различитих европских земаља) не могу померити и превезати за некакав нов пакет заједничких европских митова, сећања, вредности и симбола без знатног социокултурног инжењеринга“.¹² Сигурно је да је у питању веома сложен, поступан, па и неизван процес, али такав скептицизам занемарује да су идентитети променљиве категорије, подложне и „померању“ и „превезивању“, да се неки губе и да се стварају нови, као и да је могуће истовремено прихватање више различитих (и персоналних и колективних) идентитета.¹³ После Другог светског рата, на пример, било је тешко замисливо да убрзо може доћи до уједињења земаља које су се у том рату међусобно сукобиле, а то је постала реалност за мање од педесет година. Пре само двадесет година, такође, било је тешко замисливо да, на пример, између Немачке и Пољске, тада још на супротним странама гвоздене завесе, ускоро неће постојати границе: данас обе те земље припадају истом европском друштву. Нису ли се „лојалности и идентитети“ грађана тих земаља у међувремену „померили“ и бар делом „превезали“ и за тај већи колективни ентитет, за тај нови оквир заједничке припадности?

Интеграција Европе

Европа¹⁴ се ипак креће у правцу све интензивнијих интеграција, упркос бројним недоумицама са којима се у последње време суочава: у саставу ЕУ сада је већ двадесет пет земаља, а разматрају се услови и процедура за пријем нових. Повећавају се ингеренције Уније: главне

⁹ Наведено према: Branimir Stojković, *Evropski kulturni identitet*, Prosveta, Niš i Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd 1993, 43.

¹⁰ Т. Н. Eriksen, *Etnicitet i nacionalizam*, Biblioteka XX vek, Beograd 2004, 133.

¹¹ Isto.

¹² Ериксен наводи мишљење А. Д. Смита, *н. д.*, 135.

¹³ О проблему многострукости идентитета видети, на пример: Amin Maluf, *Ubilački identiteti*, Paideia, Beograd 2003.

¹⁴ Како пише Б. Стојковић: „Нимало случајно, уосталом, Европом се често назива оно што у ствари представљају земље Европске заједнице, на исти онај начин на који се каже Америка а мисли на САД. То се може сматрати делом европске визије која Континент пројектује у његовим цивилизацијским, а не у тренутним економско-политичким оквирима“. В. Stojković, *н. д.*, 11.

политичке одлуке данас се доносе у Бриселу, постоји Европски парламент и друге важне институције (Савет министара, Европска комисија), уведена је заједничка валута, шири се заједничко тржиште, усклађују се закони, становништво земаља чланица путује слободно преко државних граница, без пасоша и виза.¹⁵ Додуше, у самој Унији још увек не постоји јасан заједнички став о томе каква врста заједнице она треба да буде у будућности (односно, води се борба између федералиста и заговорника националних држава), нити пак „европску идеју“ подржавају сви са подједнаким ентузијазмом, поготову када је у питању пријем нових чланица. То је показао недавни раскол око ратификације Устава ЕУ и усвајања буџета, озбиљно угрозивши постојеће планове на основу којих је Унија требало да постане још јача и јединственија (по многим, то је чак довело у питање и сам њен опстанак). Но без обзира на кризу кроз коју пролази, чини се да је њено даље обједињавање, као део процеса промена које се дешавају на светском плану, неизбежно, а могло би се рећи и незаустављиво.

Европску интеграцију (која је, како каже Д. Боаров, само „вежбалиште једног глобалног процеса“¹⁶) диктирају многи разлози. Ту је, на првом месту, економска корист: ширење европског тржишта пружа веће изгледе за бржи раст како појединачних тако и заједничке привреде (и последично, повећање животног стандарда, смањење стопе незапослености и сл.), односно за стварање јаче, просперитетније европске економије, конкурентне на светском нивоу. С обзиром на изванредни притисак економске конкуренције у свету, све је јасније да европске земље имају шансу да једино „збијањем редова“ (уједињавањем, а не распарчавањем тржишта) одрже прикључак и ефикасно парирају економским гигантима какви су данас, на пример, САД, Индија или Кина. А нису у питању само тржиште и економске бенефиције. Повезивање европских земаља у заједницу која дели исте интересе, исту судбину, вредности и начела, за последицу свакако има и неутралисање разлога за евентуалне сукобе међу њима или избијање нових ратова на европском тлу. Поред тога, уједињена Европа, као већи геополитички ентитет, има несумњиво веће изгледе да снажније утиче на свет, да обликује процесе глобализације у складу са сопственим интересима, да брани те интересе и да промовише вредности и начела на којима је заснована, као што су: демократија, плурализам, једнакост и владавина права и друго.¹⁷ Предности интеграције су несумњиво многе, али она на одређени начин и кошта: цена која се плаћа тиче се, пре свега, прилагођавања правилима која чланство у „клубу“ условљава. Једно од најбитнијих свакако је то што се, уласком у заједницу, државе нужно одричу дела сопственог суверенитета и власти у

¹⁵ Поред око 450 милиона становника који данас живе у Европској Унији, још скоро 1.3 милијарде људи, из око 80 земаља, повезано је са њом кроз трговину, финансије, страна улагања. Скоро трећина светске популације живи у евросфери, тј. у зони утицаја Европске Уније. Види у: Mark Leonard, *Why the U. S. Needs the E.U.*, Time, February 28, 2005, 31.

¹⁶ Димитрије Боаров, Интервју у радио емисији Пешчаник, Радио Б92, 31. март 2006.

¹⁷ *Evropski forum*, br. 6-7, jun–jul 2005, 13-14. (dodatak nedeljnika Vreme, br. 760, od 28. jula 2005).

доношењу одлука и вођењу послова, чак и на свом унутрашњем плану:¹⁸ принцип „немешања у унутрашње ствари“ напосто више не важи у данашњем, вишеструко повезаном и међузависном свету, свака земља је принуђена да прави одређене уступке, да усаглашава сопствене интересе са заједничким или са интересима већине, а то не пролази увек без одређених отпора.¹⁹ Довољно је сетити се спорова које је изазвало усаглашавање пољопривредне политике Уније, или спорова у вези са изгласавањем Устава. Наравно, према правилима које уједињење намеће (као и према глобализацији уопште) може се имати двојак став. Један је да се „уђе у игру“, односно да се она прихвати као врста савремености, као један позитиван феномен на који се онда може утицати, који се може критиковати и мењати изнутра, када то значи могућност за обраћање правим питањима, јер се унутар тих питања живи. Други одговор би био одбијање прихватања правила игре и супротстављање том тренду изолацијом, али данас је то практично неодржива и, свакако, губитничка позиција.

Глобални процеси

У сваком случају, једна од неизбежних последица уједињавања тржишта и производње, уклањања граница и слободног кретања људи, капитала, роба, те медијског, технолошког и културног повезивања, неизбежно ће, по мишљењу многих, бити та да ће националне државе постепено губити на значају, а разлике међу нацијама постајати све мање изражене. Смањивање разлика не значи, наравно, и нестанак нација, јер је мало вероватно да се оне могу у потпуности неутралисати, него то значи да национална (или верска или етничка) припадност неће бити одлучујућа, већ једна од могућих врста припадања.²⁰ Један од најутицајнијих савремених теоретичара друштва, Френсис Фукујама, сматра, на пример, да процеси уједињења, какви су на делу у Европској Унији, воде не само опадању

¹⁸ Као илустрацију ове ситуације, Монтгомери наводи примере мешања различитих међународних организација, као што су ММФ, Светска банка, НАТО, ОЕБС и друге, у доношење одлука појединачних земаља. Види: Vilijem Montgomeri, *Slabljenje nacionalne države*, Danas, 5-6. februar 2005, VII. Или, на пример, свака земља која се придружи Европској заједници мора да усвоји око 80.000 страна нових закона о свему, од права за геј популацију до безбедности хране. M. Leonard, *n. d.*, 31.

¹⁹ Дobar пример у том смислу је наша земља, мада је тек у почетној фази преговора о придруживању ЕУ. Улазак у чланство је званични политички циљ, али у исто време смо сведоци различитих врста „непослушности“ и неспремности државног врха да прихвати и поштује сва правила која тај политички процес захтева.

²⁰ Европско уједињење представља, заправо (уз поштовање принципа мултикултурализма), стварање заједничке платформе на којој ће различитости и различити идентитети моћи потом да се профилишу и по другим основама. Према томе, отварање граница између држава за слободан проток људи, роба, идеја итд. не води нужно ка униформности и брисању националних и културних особености, него омогућава услове за стварање других врста различитости и других врста припадања и удруживања, која се не заснивају обавезно на раси, етничитету или нацији.

суверенитета националних држава и уклањању националних баријера, него – сходно томе – и одумирању политичке снаге национализма.²¹ Фукујама не тврди да је због одмаклих процеса интеграције национализам савремених европских друштава сасвим ишчезао, него да је то данас једна „дефанатизована, толерантна, припитомљена верзија национализма“ (у смислу да није експанзионистички, да се не потврђује у доминацији над другим национализмима), који је „комбинација либерализма и економског самоинтереса“ успела да модернизује и савлада.²² Као што су некада, каже Фукујама, „економске снаге окуражиле национализам заменивши класне националним баријерама и створивши централизоване, лингвистичке хомогене ентитете у том процесу, те исте економске снаге сада подстичу пад националних баријера стварањем јединственог светског тржишта. Чињеница да се коначна политичка неутрализација национализма неће збити у овој или следећој генерацији не утиче на изгледе њеног коначног приспећа“.²³

Да ли то значи да су, без обзира на признавање значаја различитости, колективни идентитети, засновани на националном/етничком принципу, ипак у повлачењу као историјски „потрошени“? Са једне стране, слика савременог света – повезаног комуникацијама, информацијама и трговином, вођеног силама економије и технологије које захтевају интеграцију и не познају националне границе, заиста антиципира такву космополитску будућност. Као што каже Бенџамин Барбер: „Не постоји делатност која је суштинскије глобализирајућа него што је то трговина, нити постоји идеологија која је мање заинтересована за нације него што је то капитализам, нема безочнијег изазова границама од тржишта. По многим мерилима, корпорације су данас важнији играчи у глобалним односима од нација. Зовемо их мултинационалним, мада је прецизније разумети их као трансационалне или постационалне, или чак анационалне. Јер оне се одричу саме идеје нација или било ког другог пароксијализма који их ограничава временски или просторно“.²⁴ Из те перспективе, потпуно је на месту питање: за шта ће се везивати лојалност и идентитети међународне радне снаге запослене у тим корпорацијама или, како то каже Монтгомери, „шта ће својим домом звати неко ко је био менаџер Шератон хотела у шест различитих земаља, где леже његови интереси“.²⁵ Растућа економска, технолошка и комуникацијска међузависност света значи да нације морају да функционишу у оквиру глобалног мултикултуралног окружења, да су више него икада раније принуђене на непрестани међусобни контакт и интеракцију, што подразумева и културну надградњу и стварање многих нових модела и комбинација. Другим речима, у данашњим условима

²¹ Frensis Fukujama, *Kraj istorije i poslednji čovek*. CID, Podgorica i Romanov, Banja Luka 2002, 280-289.

²² F. Fukujama, *n. d.*, 284-285.

²³ Isto, 289.

²⁴ Benjamin Barber, *Jihad vs. McWorld*, Ballantine Books, New York 1996, 23.

²⁵ V. Montgomeri, *n. d.*

је практично немогуће одржати стање изолованости, унутрашње хомогености и интегрисаности појединачних нација.

Контрареакције

У исто време, на делу су и сасвим супротне тенденције: као врста реакције на промене које интензивирање глобализације производи, на многим странама све јасније почињу да се истичу локалне културе, да се инсистира на очувању самосвојности, на обнављању традиционалних вредности, одбрани од подлегања „страним утицајима“, одбрани од „безличног глобалног“. У готово свим деловима света, насупрот модернизацијском тренду и напоредо с њим, у порасту су национализам, ксенофобија, расизам и „племенска концепција идентитета“²⁶ (понекад су обе тенденције, као акција и реакција, на делу у истој земљи у исто време). Истовремено са новим облицима удруживања, који не почивају на заједничком пореклу, језику или држави, воде се многи спорови око граница, ратови за независност, ратови у име религије, у име етничитета, подижу се одбране националних идентитета. И све источноевропске земље су се, након слома комунизма, суочиле са порастом етничких напетости. Упражњено место претходне идеологије брзо су, у свим тим земљама, испунила питања националног идентитета и националне угрожености, и та група вредности – истраживање националне прошлости, реафирмација изворне културе и враћање „коренима“ – сударила се, на мање или више болан начин, са модернизацијским вредностима. Силе „крви и тла“ вукле су на супротну страну, бранећи се одбацивањем или порицањем тих вредности. („Национализам је“, како каже Ериксен, „идеологија која тврди да заједницу угрожену глобалним друштвом можемо очувати ако се вратимо коренима и културном континуитету.“²⁷). Присуство дезинтегришућих сила најбруталније се, као што знамо, испољило у бившој Југославији. Њен распад и ратови који су током деведесетих вођени за стварање самосталних државица – заснованих на националном идентитету – били су, без сумње, најстрашнији, најагресивнији израз поновног „наступања Етноса“²⁸ на европском тлу.

Фукујама је, на пример, размах национализма у посткомунистичким земљама оптимистички оценио као узредну појаву, која нужно прати процес ширења демократије, очекујући да ће и многе од тих новонасталих нација-држава временом еволуирати у правцу либералне демократије, као „коначног облика људске владавине“,²⁹ па према томе и у правцу политичке

²⁶ А. Maluf, *n. d.*, 25.

²⁷ Т. Н. Eriksen, *n. d.*, 186.

²⁸ Наведено према: В. Stojković, *n. d.*, 101.

²⁹ Историја, схваћена као „јединствен, кохерентан, еволутиван процес“ (стр. 20), завршава се онда, каже Фукујама, „када човечанство достигне облик друштва које задовољава његове најдубље и најфундаменталније тежње“ (стр. 20). Те тежње – у смислу остварења принципа слободе и једнакости, на најбољи и најпотпунији начин, према овом аутору,

неутрализације национализма, на начин на који је та трансформација остварена у стабилним демократијама Западне Европе.³⁰ Академска предвиђања теоретичара „краја историје“ о томе да су основни принципи либерализма, и на политичком и на економском плану, на путу победе не само у Источној Европи него и у светским размерама, можда су на дужи рок остварива. У време настанка те тезе заиста је, као што каже Ендру Хејвуд, изгледало да је облик будућности предодређен: реални социјализам, као главни идеолошки опонент западном либерализму, доживео је слом, у многим земљама су отпочели процеси демократизације, увођења вишепартијских система и окретања тржишним реформама.³¹ Треба ипак подсетити да су те процене о планетарној победи либералне демократије изречене непосредно по окончању хладног рата, пре крвавих етничких сукоба на Балкану, пре 11. септембра и других терористичких напада исламских екстремиста по свету, пре појаве Буша Млађег на светској сцени и његових идеја о специјалној америчкој мисији у „распиривању“ демократије по Блиском истоку, преточених у дело у Ираку и Авганистану, и пре објављивања „рата против тероризма“. У међувремену је, дакле, промењен цео идеолошки склоп, либерализам се суочио са бројним изазовима, и на Западу³² и у другим деловима света, дошло је до јачања нових, политичких снага, међу којима је исламски фундаментализам данас, вероватно, најекстремнији опонент либералним идеалима и западној култури уопште.³³ Због тога многи сматрају

задовољава либерална демократија (стр. 351-352). Владавина либералне демократије се стога показује као „коначни облик људске владавине“, као „крај идеолошке еволуције човечанства“ и, према томе, као „крај историје“ (стр. 19). F. Fukujama, *n. d.*

³⁰ Isto, 286-287.

³¹ Endru Hejvud, *Političke ideologije*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 2005, 67.

³² Isto, 68. Један од тих изазова, што је у контексту овог рада важно истаћи, јесте мултикултурализам, зато што је, као што објашњава Хејвуд, насупротив либералном моделу индивидуалне аутономије, мултикултурализам повезан са колективним идентитетима заснованим на етничитету, језику и другом, а потом и зато што се „вредности које су битне за групни идентитет морају прихватити као валидне, без обзира на то да ли су либералне, нелибералне или чак антилибералне“.

³³ Isto, 68 – 69. Мада су до сада у готово свим муслиманским земљама покушаји демократизације пропали као неуспешни, многи познаваоци ислама сматрају да та религија и демократија имају заједничку будућност. Ствар је у томе, каже Барбер, што се фундаменталистички ислам и не супротставља демократизацији већ модернизацији, посебно оној која се манифестује као вестернизација. Демократија има древно порекло и њене предмодерне и предлибералне форме нису нужно у сукобу ни са фундаменталним исламом ни са фундаменталним хришћанством. Али, „ако се под демократијом подразумева западна демократија, и ако се под модернизацијом подразумева вестернизација, чини се да има мало изгледа за помирење, будући да ислам сматра да га западна секуларна култура и њене пратеће вредности кваре и да су са њим морално неспојиве“ (B. Barber, *n. d.*, 209). Исто тако, иако је опште мишљење да у исламу има мање простора за секуларизам него и у једној другој религији, многи сматрају да отпор који исламски фундаментализам испољава према вредностима западног друштва не потиче из ислама као религије, већ да порекло црпе из модернизма, да настаје као реакција на тај сусрет. Најљући противници сваког, не само исламског фундаментализма, по Барберовим речима, јесу модернизам, секуларизам и космополитизам. Термин *михад*, који се у

неизвесним да ли ће главно обележје будућег политичког развоја бити даље ширење либералне демократије, или ће она бити само један од бројних модела политичког поретка у идеолошки разноликом свету.³⁴

Оно што је данас, на краћи рок, сасвим неоспорно, јесте то да је глобализацијом, која је западни „производ“, захваћена – у мањој или већој мери – практично свака тачка на планети и да се конзументски капитализам незауостављиво шири, рушећи економске и социјалне баријере и претварајући читав свет у једно велико тржиште. Модернизацијске промене и уједначавање разнолике светске популације – кроз економију, технологију, филм, телевизију, спорт, моду, музику, популарну културу итд. – одвијају се према обрасцима и вредностима који су установљени на Западу. Да ли ће очигледни тријумф либералног капитализма заиста довести до универзалне супремације западних вредности и на културном (нпр. језик, етничка свест, однос према религији) и на политичком плану, до уједначавања већег дела света и у смислу прихватања принципа либералне демократије, грађанског друштва и владавине права, питање је које превазилази и оквире овог рада, а и моје компетенције. Ако то ипак јесте генерални правац светске историје, јасно је да све ове промене не теку истовремено, односно да се економско, политичко и културно уједначавање одвија различитим брзинама и у различитим друштвима под различитим претпоставкама.

Међутим, као што је речено, промене које доносе глобални модернизацијски токови (демократизација, тржишна привреда, слободно кретање људи, капитала, идеја и културних модела) – трауматичне су, и код многих група и појединаца изазивају (као стицање на непознату територију) осећање несигурности, угрожености и страха: од новог, од другачијег, од губљења стабилности или губљења „особености“. И милитантна реакција исламских екстремиста (и кроз тероризам и кроз рушилачке демонстрације због повређених верских осећања) стога је, рекла бих, више повезана са културном него са политичком доминацијом Запада. Мислим да је треба схватити, пре свега, као облик отпора културним променама које се генеришу на Западу – које они не изазивају него их трпе, без могућности да им се одупру – променама које су, за разлику од политичких, незауостављиве и трајне, а тиме и опасније.³⁵

исламском свету повезује са борбом верника против безверја и неверника, овај аутор из тог разлога користи као метафору за сваки трибализам и антимодернизам (В. Barber, *n. d.*, 206-207).

³⁴ Е. Нејвуд, *n. d.*, 69. У том смислу често се наводи пример Кине, као земље која има ауторитарни режим, не мари за слободне изборе, поштовање људских права и друге демократске вредности, а истовремено развија веома успешну економију. Али ту, такође, остаје отворено питање да ли ће Кина „заувек“ моћи да остане ауторитарна, тј. колико ће проћи пре него што средња класа, која се ствара са економским развојем, не почне да захтева веће учешће у власти (слободне изборе итд.).

³⁵ Та болна осећања угрожености, поражености и повређеног поноса описао је прецизно и суптилно Малуф: „Како да се одупремо осећању да живимо у свету који припада другима, који поштује правила која су прописали други, у свету у коме је наше биће као неки

Сусрет са променама које модерност нужно производи манифестује се на различите начине. Да ли ће се колективна реакција испољити кроз пораст етничке свести, религијске припадности,³⁶ покрете против странаца, мултикултурализма, против интеграција и утапања у неки шири ентитет, или некако другачије,³⁷ зависи од конкретних друштвених и политичких околности у којима се нека заједница налази.³⁸ Сукоб између традиционализма органски повезане заједнице и универзализма глобалне културе изражен је свуда, мање или више, како у тзв. примитивним, тако и у високоразвијеним друштвима. Он је, напосто, слика савременог света.

Европски ресентиман

Европска Унија је постала довољно интегрисана да подстиче свест о мултикултуралности целог континента, али се ипак тешко може тврдити да су последице те свести уједињујуће. Пре би се могло рећи да у делу европског становништва, како се обриси уједињене Европе јасније помалају, све више јача појединачна национална свест и резервисаност према њеном даљем обједињавању. Тај део становништва се све отвореније противи пријему нових земаља или уласку нових досељеника, доживљавајући перспективу „Европе без граница“ као опасност од сопственог утапања у безличну масу народа, од губљења сопствених националних идентитета, сопствене традиције, културе и аутономије. Сама чињеница да су границе међу државама у Европској Унији све више само линије на мапама и да је прелазак

сиротан, странац, улез, или парија? Како избећи да неки имају утисак да су све изгубили, да више немају шта да изгубе, те им дође да пожелу, попут Самсона, да се здање сруши, о Господе, на њих и на њихове душмане.“ A. Maluf, *n. d.*, 59.

³⁶ Истицање религијске припадности најчешће је део овог отпора у случајевима када је нека конфесија неодвојиви део националног идентитета – у православним и исламским заједницама пре свега. Тамо где су доминантне католичке и протестантске цркве (на европском континенту), отпори интеграцијама се изражавају пре кроз одбрану језика, нације, културе, традиције.

³⁷ Бергер разликује организоване (политичке) облике нативизма од нативизма као колективног ресентимана, али их, такође, оба види као реакцију на процесе модернизације. Peter L. Berger, *Facing up to Modernity*, Penguin Books, New York 1979, 92. Упореди: В. Стојковић, *n. d.*, 36.

³⁸ Међу безброј примера који илуструју природу овог сукоба навешћу следећи: у југоисточној Турској, која спада међу најнеразвијеније и најконзервативније делове земље, стопа самоубиства међу женама двоструко је већа него другде. Нагле миграције у градове (изазване турско-курдским сукобима) суочиле су многе придошлице из села са дубоким јазом који дели њихов свет од урбаног света у који су стигли, света у којем се девојчице, на пример, школују, жене раде ван куће, а млади носе модерну одећу и излазе увече. Заробљене између непомирљивих противуречности традиције и модерности, између строгих забрана које су поставиле њихове породице (које укључују ношење зара, удају по очевом избору, предбрачну чедност и др.) и изазова и могућности које нуди живот у градској средини, многе девојке, највеће жртве тог културног конфликта транзиције, једини излаз нашле су у самоубиству. Види: Douglas Frantz, *Turkish Women Who See Death as a Way Out*, The New York Times International, November 3, 2000.

из једне земље у другу готово неприметан, довољно говори о томе да грађани Европе на много начина већ живе искуство новог заједничког идентитета, као и да такав идентитет није обавезно неспојив са националним или етничким, да се они међусобно не искључују, већ да су комплементарни, а ипак многи одбијају да виде себе унутар такве једне мешавине, да припадају и некој већој заједници, ширем европском простору, односно да прихвате да се свет неповратно мења и да се тој промени прилагоде.

Део европског становништва пружа снажан отпор према досељеницима, доживљавајући њихов другачији језик, боју коже или религију као угрожавајући фактор, као претњу своме идентитету. Тај отпор се испољава на различите начине, од отворених расистичких напада до прикривених облика нетолеранције и дискриминације којима су изложени припадници различитих досељеничких мањинских група.³⁹ Док „евроентузијастички“ доживљавају миграције, између осталог, и као обогаћење земаља пријема и европског културног простора у целини, један део конзервативног становништва, на другој страни, суочен са растућим присуством странаца, страхује да ће услед тога они сами убрзо постати мањина у сопственим срединама. Они оптужују досељенике због тога што одбијају да се одрекну својих локалних обележја и традиција и противе се мултикултурализму као културној политици која претпоставља равноправну коегзистенцију култура, фаворизујући постојање водеће културе у коју се досељеничке групе морају асимиловати брзо и потпуно.⁴⁰

Посебно тврд став има европска јавност према имигрантима из исламског света. Разлога за то је више, а један од њих свакако лежи у страху од тога да ће се исламски екстремизам инфилтрирати у Европу. Извештаји кажу да је, генерално, расположење према исламу све негативније након терористичких напада на Њујорк, Вашингтон, Мадрид и Лондон.⁴¹ На другој страни, многе конзервативне групе и политичке партије користе управо ту реалну опасност, коју тероризам и исламски екстремизам представљају за савремени свет, као оправдање за перманентно подизање анимозитета према исламској популацији у својим срединама. Они стичу све већи број гласова и истомишљеника⁴² на подстицању осећања угрожености од странаца,

³⁹ Савет Европе је 2000. године је, у циљу сузбијања дискриминације, усвојио додатни Протокол 12 на Европску конвенцију о људским правима, којим се уводи „најшира могућа забрана дискриминације по било ком основу“. Извор: Danas, 21. mart 2006, 2.

⁴⁰ Неке конзервативне европске партије траже да се исламски имигранти законски принуде на асимилацију, прихватањем европских секуларних вредности и чак потпуним одрицањем од своје исламске традиције. Vivienne Walt, *Identity Crisis*, Time, February 28, 2005, 34.

⁴¹ То је став учесника конференције одржане у Бечу априла 2006, посвећене предрасудама према муслиманима и проналажењу могућности за интеграцију исламских заједница у европско друштво. Скупу, који је организовала Аустрија као председавајући ЕУ, присуствовало је и стотину имама из свих крајева Европе. Извор: www.B92.com, 9. април 2006.

⁴² Рецимо, провокативна реторика конзервативне партије „Фламмански интерес“ привукла је на изборима 2004. године подршку близу 24% грађана Белгије, а њен вођа, који жели –

тероризма и од исламизације Европе. Чињеница да су исламски екстремисти за свој рат против Запада успевали да придобију и део муслиманске младежи у Европи, тј. да се део те младежи (најчешће су то неприлагођени, неприхваћени, слабо образовани млади људи из сиромашних градских четврти) приклања радикалној исламској идеологији и ангажује у терористичким акцијама, за добар део грађана Европе – додатно мотивисаних антиисламском пропагандом десничарских политичких партија – постала је довољан разлог да исламску религију у целини изједначе са милитантним фундаментализмом, а све муслиманске имигранте – са терористима. Као резултат тога, у Европи су исламофобија и предрасуде према муслиманима све израженије, а међу имигрантима и њиховим потомцима „опасно расте осећање безнађа и одвојености од шире заједнице“.⁴³ Једна новија француска студија, која документује дискриминацију према имигрантима, показала је да кандидати за запослење у тој земљи (са одговарајућим квалификацијама), који имају исламска имена или станују у етнички подељеном крају, имају тек једну петину шанси да уопште буду позвани на разговор са послодавцем, у односу на оне са „исправним“ именом и адресом.⁴⁴ Такав однос понекад демонстрирају и државни чиновници, упркос важећим законима који строго кажњавају сваки облик дискриминације. Немачка, у којој живи близу 2,5 милиона радника турског порекла, тек је 2000. године донела закон којим се људима рођеним у Немачкој, потомцима страних држављана, дозвољава да, уколико то желе, затраже немачко држављанство. У њеној југозападној покрајини Баден Виртемберг, на пример, наводно са циљем да се исламским

између осталог – да се забрани изградња нових џамија у његовом родном Антверпену, да се приморају имигранти да науче језике и културу Белгије, депортују они који прекрше белгијске законе и да се потпуно обуставе даља уселјавања, каже да је имиграција „тројански коњ за увоз исламског фундаментализма у Европу“.*V. Walt, n. d., 36.*

⁴³ Види напомену 41.

⁴⁴ Улични нереди који су прошле јесени захватили веће градове Француске показали су, по многим мишљењима, да је основни разлог гнева младих људи из мањинских група – који су се у тим нередима сукобили са полицијом, палили аутомобиле и уништавали имовину – социјалне природе, тј. последица француског начина управљања, а не то што младе досељенике индоктринирају исламски екстремисти. Како кажу Степан и Сулејман, главни узроци кризе леже у недостацима француског модела грађанства. Према републиканском моделу, сви грађани Француске имају исти културни идентитет, што значи да је Француска „једна и недељива“, односно – не признаје етничке разлике. На основу тог начела, на пописима није дозвољено прикупљање података о етничкосту, религији или друштвеној класи, а недостатак таквих података за анализу, како кажу ови аутори, отежава социјалним службама и економским планерима да дијагностикују нове проблеме, да податке из пописа искористе за „идентификовање џепова нове незапослености и за друштвено и политичко инвестирање, не само у изванредне програме за обуку, већ и за стварање радних места, и исто толико важно, у планове распоређивања на такве послове“. Једна од последица таквог начина управљања (уз то, висока незапосленост, слабо отварање нових радних места, велике бенефиције које држава обезбеђује за незапослене, рестрикције против отпуштања радника), кажу аутори, јесте значајно умањивање шанси младим људима из мањинских група да нађу запослење и да буду инкорпорирани у друштво. Стопе незапослености међу мањинама, од којих су неки трећа генерација имиграната, износе и до 50 процената. Alfred Stepan i Azra Sulejman: *Zašto gori Francuska?*, Danas, 18-19. novembar 2005, VIII.

екстремистима онемогући стицање немачког држављанства, недавно је уведена уредба по којој муслимански кандидати за држављанство морају да положе посебан тест о политичком и верском опредељењу. У немачкој јавности вођена је широка дебата и о предлогу да се такав тест уведе на националном нивоу. У Бундестагу је, као и у већем делу јавности, ипак оцењено да су питања на тесту (међу осталим, „да ли подржавате равноправност хомосексуалних и хетеросексуалних заједница“ и „како бисте реаговали да вам син каже да је хомосексуалац“) увредљива и понижавајућа за муслимане. Међу коментарима у тамошњој јавности могло се чути и то да ни многи немачки грађани, подвргнути таквим питањима, не би испунили услове за стицање држављанства, што због њихове тежине а што због сопствених вредносних опредељења.⁴⁵

Други разлог због којег су антипатије према муслиманима у порасту јесте њихова бројност и константни прилив нових, легалних или илегалних досељеника. Данас у Европи живи близу двадесет милиона муслимана, а у већини европских земаља ислам је друга религија по величини.⁴⁶ Осим тога, наталитет у исламским земљама је у успону,⁴⁷ док су стопе наталитета у најразвијенијим европским земљама у опадању: по демографским проценама, за педесет година биће упола мање етничких Немаца, уколико се постојећи трендови наставе. Статистичка служба те земље објавила је прошле године да је стопа наталитета пала ниже него што је била на крају II светског рата,⁴⁸ а са друге стране, да у протеклој години четвртина укупног броја новорођенчади за мајке има странкиње, што је у неким „патриотским“ медијима у тој земљи изазвало паничне коментаре, у хантингтонском тону, да се деца рађају једино у досељеничким породицама, „па ће ускоро цркве морати бити затворене или ће бити претворене у џамије“.⁴⁹ У неким европским градовима, као на пример у Ротердаму, број (муслиманских) имиграната већ надмашује број староседелца Холанђана, а управо та бројна надмоћ досељеника, која њихову различитост чини веома видљивом, код многих изазива осећање незадовољства и угрожености, те за последицу има пораст расизма и ксенофобије.⁵⁰ Неке досељеничке групе (нарочито онда када пређу одређену

⁴⁵ Mile Lasić, *Filter za muslimane*, Danas, 28-29. januar 2006, IX.

⁴⁶ Види напомену 41.

⁴⁷ Нил Фергусон, *Коланс, а не сукоб цивилизација*, Политика, 8. март 2006, 6.

⁴⁸ Richard Bernstein, *A Quiz for Would-be Citizens Tests Germans' Attitudes*, The New York Times, March 29, 2006.

⁴⁹ Mile Lasić, *Samo se u Vatikanu rađa manje dece nego u Nemačkoj*, Danas, 20. mart 2006, 16.

⁵⁰ Слично као што је предлагано у Немачкој, у Холандији је, на пример, пре неколико месеци и ступио на снагу закон према коме имигранти који желе да добију холандско држављанство треба да положе одређени тест. Тај тест је заснован на двочасовној видео траци, коју кандидати треба да купе и погледају. Видео је генерални увод у холандски начин живота, укључујући и обавештења о томе како се отвара рачун у банци, али снимци приказују и призоре са нудистичких плажа и јавно љубљење међу геј мушкарцима, што вероватно треба да буде упознавање имиграната са преовлађујућим културним и моралним вредностима Холанђана. Оно што критичари тог видеа кажу јесте да скривена,

квоту), заиста одбијају или нису у стању да се прилагоде западном начину живота. Дубоко везане за верску и културну традицију својих предака, те групе се опиру прихватању западног система вредности, затварају се у сопствене енклаве и негују властити идентитет. Говорећи о проблемима асимилације имиграната у Француској, Слободан Витановић, на пример, сматра да за досељенике из европских земаља, генерално, прихватање вредности западне културе „у бити не подразумева одрицање од вредности са којима је нечији предак дошао у Француску. Све националне културе у Европи упиле су у себе и себи прилагодили античко, јудеохришћанско, средњовековно, ренесансно, просветитељско и друго савременије наслеђе и искуство.“⁵¹ То, међутим, није случај са многим досељеницима из арапских и афричких земаља, припадницима исламске вере и културе. Тим досељеницима је хришћанство страна, не само у смислу религије него, пре свега, у смислу културне традиције. Управо зато што не проистичу из европског (хришћанског) културног наслеђа и на њему утемељеног начина мишљења и поимања света, њихове културне вредности се често налазе у неспоразуму са вредностима и стандардима модерних западних друштава. Прихватање европских/западних начела (као што су, на пример, људска и грађанска права, тржишна економија или слобода говора), за многе изваневропске имигранте обично значи потпуно напуштање вредности сопствене културне традиције. Зато је њихово одбијање или немогућност (услед различитих других разлога) да се интегришу у већинску културу, понекад и у другој и у трећој генерацији, најчешћи извор неразумевања, фрустрација, па и непријатељстава и на једној и на другој страни. Са друге стране, многи млади муслимани, рођени и одрасли у некој од европских земаља, страхују да ће – упркос томе што нису досељеници него потомци досељеника, што немају другу, резервну домовину, и што желе да се интегришу – увек бити стигматизовани као „други“. „Ми нисмо странци“, каже, на пример, један Белгијанац пореклом из Марока. „Овде смо рођени, али носимо тај печат на челу, на коме пише 'странац', који никад неће нестати.“ Исто тако, они тврде да само мали број њих подржава екстремистичке ставове, а да је страх Европљана од екстремизма само изговор за дискриминаторску политику. Они инсистирају на томе да исламски идеали могу коегзистирати са европским вредностима, а да обе стране треба да покушају да смање постојеће разлике кроз тзв. афирмативну акцију и антидискриминаторске програме.⁵² При томе, многи „домаћи“ грађани одбијају да прихвате да досељеници у другој или трећој генерацији више не могу да се сматрају досељеницима, да нису гости у европској кући, већ да је та кућа и њихова, да је Европи потребно подмлађивање становништва и нова радна снага, онолико колико је и досељеницима потребно радно место, кров

дискриминаторска порука, у ствари, гласи: не долазите у Холандију ако вас ваша религија чини тако друштвено конзервативним да се у холандском начину живота не осећате пријатно. R. Bernstein, *n. d.*

⁵¹ Slobodan Vitanović, *Rizična treća faza*, Danas, 26-27. novembar 2005, VIII.

⁵² V. Walt, *n. d.*, 35.

над главом и прихватање у друштву. Питање је, заправо, да ли имигранти (тачније, њихови потомци) одбијају да се интегришу или средина, у ствари, не жели да их прихвати?

У том светлу је јасно колико је изградња заједничког европског идентитета сложен пројекат. Европа је у потрази за новом повезујућом идеолошком причом, јер њено уједињење захтева налажење једног заједничког именитеља, али је исход тог процеса још увек сасвим неизван. Апели неких европских лидера – да се „негују вредности толеранције“ и поведе „дијалог култура“, без сумње су резултат увиђања комплексности такве ситуације, односно уважавања реалности да тих двадесет милиона људи (а нису ту само имигранти исламског порекла, бројна је и кинеска популација) представља интегрални део европског друштва,⁵³ да се услед тога културна слика Европе убрзано мења, те да се више не може инсистирати само на прилагођавању досељеничке мањине, него да прилагођавање мора бити обострано, како би се постојећи културни јаз премостио и пронашла заједничка платформа, заједнички оквир унутар којег ће моћи да се гради будући заједнички културни идентитет Европе.

⁵³ „Ислам је део савремене Европе колико је био и део њене историје“ истакла је на поменутој конференцији у Бечу Бенита Фереро-Валднер. На истој конференцији и имами из европских земаља подржали су интеграцију њихових заједница и самог ислама у европско друштво. Види напомену 41.

Miroslava Malešević

Christian Identity of Secular Europe

Key words: European integration, identity, religion, secularism, Christian values

The Jyllands-Posten Muhammad cartoons controversy began after twelve editorial cartoons, most of which depicted the Islamic prophet Muhammad, were published in the Danish newspaper Jyllands-Posten on September 30, 2005. The newspaper explained that this publication was a contribution to debate regarding criticism of Islam and self-censorship. In response, Danish Muslim organizations held public protests and spread knowledge of Jyllands-Postens publication. As the controversy grew, some or all of the cartoons were reprinted in newspapers in more than fifty other countries, which led to violent protests, particularly in the Muslim world. Critics of the cartoons describe them as islamophobic and argue that they are blasphemous, intended to humiliate a marginalized Danish minority, and a manifestation of ignorance about the history of western imperialism, from colonialism to the current conflicts in the Middle East. Supporters of the cartoons claim they illustrate an important issue in an age of Islamic extremist terrorism and that their publication is a legitimate exercise of the right of free speech. They also note that similar cartoons about other religions are frequently printed, arguing that the followers of Islam were not targeted in a discriminatory way. The dispute has again pointed out to the relevance of religion and religious differences in the contemporary world. Again, several questions presented themselves as significant: citizen freedom, values and the rights to exercise them, secularism, tolerance, multiculturalism, majority-minority relationships and so on. The resolution to these issues appears as of the outmost importance, considering the existing tendencies of united Europe to even more firmly establish cultural, economic, and political associations, in order to launch a one, joined European identity with vanishing national, ethnic and religious differences. Therefore, the question becomes: what could serve as a foundation for such a united identity? The reactions to the idea of “united Europe” that provoked rising nationalism, xenophobia, and resistance towards immigrants in general show that a construction of the identity of this kind represents a very complicated undertaking, with still blurred ending. This paper, thus, discusses basics misunderstandings between “Euro-enthusiastics” and the ones who worry about their own national identity, and points out to the existence of some intra-shared values that could serve as a foundation for a future, united European identity.

Љиљана Гавриловић

Етнографски институт САНУ, Београд
ljiljana.gavrilovic@sanu.ac.yu

„Да Винчијев код“ – пробни камен припадности *

У раду се разматрају разлози популарности романа „Да Винчијев код“, Дена Брауна, односно – одговара се на питање: шта су читаоци у Србији у том роману препознали као питања која их се тичу, за која сматрају да су повезана са њиховим реалним животима. Истовремено, разматра се како и у којој мери начини идентификације са текстом кореспондирају са разлозима огромне популарности овог романа широм хришћанске цивилизације.

Кључне речи: Да Винчијев код, Ден Браун,
хришћанство, популарна култура

„Popularna kultura ... jeste probni kamen budućnosti.“¹

Током друге половине 20. века, посебно током последњих тридесетак година, у оквиру популарне културе нагло је порасло интересовање за теме везане за корене хришћанства. То је, делимично, несумњива последица кризе идентитета савременог човека, која – по речима Мирче Елијадеа – обухвата и „njegovo duboko nezadovoljstvo s istrošenim oblicima povijesnog kršćanstva i njegove želje da se nasilno riješi vjere predaka praćene neobičnim osjećajem krivice, kao da je sam ubio Boga u koga nije mogao vjerovati, ali čije odsustvo nije mogao podnijeti.“² Тако се, током друге половине 20. века, појавио читав низ романа и друге врсте литературе, као и филмова, који се баве централним ликовима или догмама на којима почивају хришћанска учења, и/или контроверзним тренуцима из историје хришћанства. Посебно место у оквиру

* Рад је резултат истраживања на пројекту бр. 147021: *Антрополошка испитивања комуникације у савременој Србији*, који у целини финансира МНЗЖС РС.

¹ Vilijem Gibson, *Idoru*, Polaris, Beograd 1998. [W. Gibson, *Idoru*, 1996], поглавље 35, цитирано из: Polaris SF CD-ROM 2, verzija 1.0, Beograd 1998.

² Mircea Eliade, *Okultizam, magija i pomodne kulture*, GZH, Zagreb 1983. [M. Eliade, *Occultism, witchcraft and cultural fashions*, 1976], 16.

овог модерног преиспитивања традиционалних веровања имају покушаји реконструкције живота Исуса Христа. Од „Краља Исуса“ Роберта Грејвса,³ преко Казанцакисовог „Последњег искушења“,⁴ „Магичног круга“ Кетрин Невил,⁵ до „Јеванђеља по Исусу Христу“ Жозеа Сарамага⁶ и „Јеванђеља по сину“ Нормана Мајлера,⁷ низ књижевника 20. века поставља питања о основним хришћанским предањима везаним за Исуса Христа, пре свега о безгрешном зачећу и његовој могућој/претпостављеној (љубавној у физичком смислу, брачној) вези са Маријом Магдаленом. Део тог покрета била је и – осамдесетих година у свету веома популарна – књига „Света крв, свети грал“,⁸ као и филм Мартина Скорцезеа „Последње Христово искушење“,⁹ снимљен на основу Казанцакисовог романа.¹⁰

Сва ова дела произвела су бурне реакције хришћанских цркава, заједница и великодостојника. Никос Казанцакис, у свету најпознатији грчки писац, екскомунициран је из Грчке православне цркве 1953. године, управо због „Последњег искушења“, које је папа 1954. године ставио на *Roman Catholic Index* – листу књига које католичка црква забрањује.¹¹ Скорцезеов филм, снимљен по том роману, био је нападан од стране различитих хришћанских заједница у Сједињеним Америчким Државама још у фази продукције, на париски биоскоп у коме је приказиван, припадници католичке фундаменталистичке групе бацили су молотовљев коктел, док је Грчкој био забрањен за приказивање.¹² Посебно је занимљив случај Бугарске, где је – на захтев Бугарске православне цркве – филм забрањен за приказивање на телевизији јануара 2002. године, дакле четрнаест година после свог првог јавног приказивања.¹³ Жозе Сарамага, добитник Нобелове награде за књижевност

³ Роберт Грејвс, *Краљ Исус*, Алнари, Београд 2003. [R. Graves, *King Jesus*, 1946].

⁴ Никос Казанцакис, *Последње искушење*, Просвета, Београд 1996. [N. Kazantzakis, *O telefteos pirasmos*, 1955].

⁵ Кетрин Невил, *Магични круг*, Solaris, Нови Сад 2002. [K. Neville, *The Magic Circle*, 1989]

⁶ Жозе Сарамага, *Јеванђеље по Исусу Христу*, Лингва франка, Београд 1999. [José Saramago, *O Evangelho segundo Jesus Cristo*, 1991]

⁷ Norman Mailer, *The Gospel According to the Son*, 1997.

⁸ Majkl Bejdžent, Ričard Li, Henri Linkoln, *Sveta krv, sveti gral*, No Limit books, Beograd [M. Baigent, R. Leigh and H. Lincoln, *The Holy Blood and Holy Grail*, 1982].

⁹ Martin Scorsese, *The Last Temptation of Christ*, 1988.

¹⁰ Поред ових књига и филма, који се директно баве реконструкцијом Христовог земаљског живота, изузетно дугачка листа романа, филмова и научно-популарних књига, који се баве најразличитијим преиспитивањима хришћанске историје и традиције, јасно говори о све присутнијој актуелизацији основних постулата на којима се заснива хришћанска цивилизација.

¹¹ Lewis Owens, *Always Thirsty*, <http://www.spikemagazine.com/0399kaz.php>.

¹² http://en.wikipedia.org/wiki/Nikos_Kazantzakis.

¹³ <http://www.imdb.com/>. Овај случај занимљив је и са становишта достигнуте „слободе“ и „толеранције“ у посткомунистичким друштвима, за која би се очекивало да се опиру забранама као наслеђу из периода у коме су све врсте другачијег мишљења/понашања биве

1998. године, замало је, на захтев потпредседника владе државе Португалије, скинут са листе предлога за ту награду управо због „Јеванђеља по Исусу Христу“.¹⁴

Ако усвојимо мишљење Мирче Елијадеа да је „pomodna kultura vrlo značajna, bez obzira na njenu objektivnu vrijednost; uspeh izvjesnih ideja ili ideologija govori nam o duhovnom i stvarnom stanju svih onih za koje te ideje ili ideologije tvore vrstu soteriologije“,¹⁵ тешко је заобићи и медијску и реалну популарност коју су све ове књиге и филмови имали код најшире публике, а које несумњиво указују на потребу преиспитивања готово две хиљаде година неспорних веровања.¹⁶

Међутим, роман Дена Брауна – „Да Винчијев код“, објављен у Сједињеним Америчким Државама 2003. а код нас 2004. године,¹⁷ премашео је све рекорде у популарности. Прича о планетарном мега-успеху овог трилера, који је за нешто мање од три године продат у преко 40 милиона примерака, заснива се заправо на успеху који је постигнут у оквиру европске и америчке, дакле – хришћанске цивилизације. Овај роман није донео ништа нарочито ново, нити нарочито провокативно, али је, за разлику од претходних дела која се баве истим или сличним темама, произвео готово невероватну појаму, пропраћену различитим реакцијама јавности. Критике објављене чак и у превасходно религиозно оријентисаним часописима, изузетно су повољне или бар стимулишуће за потенцијалне читаоце: „Ova je knjiga koja se brzo čita, zaplet je zanimljiv, vješto je napisana, ispunjena tajnim šiframa, anagramima, naprednom tehnologijom, paganskim seksualnim orgijama, iznenadnim prevratima, drevnim urotama, predkršćanskim kultovima plodnosti, vitezovima templarima, gnostičkim evanđeljima, iskvaranim policajcima, okrutnim ubojstvima, feminističom teorijom i divljim ponoćnim vožnjama Parizom.“¹⁸

Популарност овог романа произвела је, чак, нову грану туристичке индустрије: „stotine hodočasnika 'Da Vinčijevog koda' posećuju Luvr svake nedelje, prevashodno da bi zurili u mesto na parketu gde je otkriveno nago telo starijeg kustosa, kako je opisano u uvodnim stranicama knjige, a brojne turističke agencije uvele su unosne ture u i oko muzeja, tragom radnje romana.“¹⁹ Међутим, нема података о томе да ли је „Да Винчијев код“ преведен и како се продаје у

забрањиване. Међутим, овај случај указује на преношење „надлежности“ за изрицање забрана са старих на нове центре моћи.

¹⁴ <http://www.kirjasto.sci.fi/saramago.htm>

¹⁵ М. Елиаде, *loc. cit.*

¹⁶ У овом случају нису навођена дела која се баве широм темом: потрагом за светим Гралом, аргуријанским митом, темпларима, Сионским приоратом итд, јер би само листа најпознатијих наслова превазишла обим овог рада.

¹⁷ Den Braun, *Da Vinčijev kod*, Solaris, Novi Sad 2004. [D. Brown, *The Da Vinci Code*, 2003].

¹⁸ National Catholic Reporter, према: Dan Brown: *Da Vinčijev kod*, <http://www.iskon.hr/kultura/>

¹⁹ М. К, „*Da Vinčijev kod*“ се snima u Luvru, <http://www.blic.co.yu/arhiva/2005-02-02/strane/kultura.htm>.

исламским и/или будистичким крајевима света, какве су реакције на њега у Индији, Кини, Јапану или афричким државама. Наравно, то питање се – са становишта хришћанске цивилизације – и не поставља. Успех у Европи и Америци раван је планетарном успеху, јер за хришћанску цивилизацију, и данас, ништа што се налази ван њених оквира није од битног значаја, чак и ако му се постојање признаје. Тако и на ситницама, као што је прича о комерцијалном успеху унутар популарне културе, она показује да је аутоцентрична колико и било када раније током свог две хиљаде година дугог трајања, те да се, и данас, сматра самодовољном.

Општа америчко-европска појава за „Да Винчијевим кодом“ пренела се и на све балканске земље. У Хрватској је, и поред критика да је превод изразито лош, овај роман добио награду Киклоп и био најпродаванија књига претходне године.

Католичка црква у Хрватској, као и у осталим католичким земљама, у приличној мери се окомила на роман, уз савете типа: „Не читajte и не купујте 'Da Vinciјев код' ... све је то плод 'профинјене маркетиншке стратегије која почиња на spletу заблуда и mistifikacija kojima се iskrivljava povijesna istina Evandjelja“,²⁰ и: „Књига покушава да дискредитује Цркву и њену историју кроз велике и апсурдне манипулације“.²¹

Пошто овакви позиви, очигледно, нису уродили плодом, следи преношење препорука католичке организације *Opus Dei* да филм, чија се премијера очекује маја 2006. године, буде забрањен за малолетнике, „kako bi ih се рођедјело negativnog utjecaja manipulanja poviješću“,²² а професор Врхбосанске католичке теологије у Сарајеву др Дарко Томашевић, у загребачком студентском дому „Стјепан Радић“, држи предавање на тему „'Да Винчијев код': Истине или лажи“, у коме каже: „Мијешајући тако стварност и фантазију, Brown dovodi у питање истине које налазимо у Библији, свјесно дискредитирајући Исуса Христа, Библију и temeljne кршћанске истине.“²³ Истовремено, Марк Карођо, портпарол организације *Opus Dei* изјављује: „У послједњој години, само у Sјedinjenim Državama, више од милијун особа посјетило је нашу web stranicu (www.opusdei.org.) и то примарно због интереса проишао из књиге 'Da Vinciјев код',“²⁴ што знатно отупљује оштрицу напада на роман.

Ипак, публика у Хрватској позитивно одговара на „Да Винчијев код“, раздвајајући најчешће питање вере и догме од текста романа:

²⁰ Изјава ђеновског надбискупа, кардинала Бретонија, блиског пријатеља покојног папе Јована Павла II, пренета према: Slavko Antunović, *Kardinal Bertone: Ne читajte и не купујте 'Da Vinciјев код'*, *Križ života*, <http://www.kriz-zivota.com/tekstovi.php?rubrika=4&id=664>, 16. 03. 2005.

²¹ Srna, SC >Vesti >Kultura, <http://www2.serbiancafe.com/lat/vesti/4/23619/>, 17. 03. 2005.

²² *Film 'Da Vinciјев код' samo за punoljetne?*, *Hina*, *Večernji list/Križ života*, 20. 01. 2006.

²³ *Željka Zelić и Hrvoje Cirkvenec, Da Vinciјев код: истине или лажи?*, *Križ života*, 27. 01. 2006.

²⁴ <http://www.opusdei.org/art.php?w=65&p=11761>

ja san tu knjigu svatija ka roman i lipo se zabavija dok san je čitaja. I niti jednog trena mi ni palo na pamet da je to nešto drugo nego – roman. Ali, u tom romanu pisac upotrebljava simboliku iz djela Da Vincija i mnogih drugih koji stvarno postoje, puno stvari u knjizi on vješto ubacuje i iako se činu nemogućim, oni su već dugo dugo predmeti znanstvenih i povjesnih istraživanja! Pa nije Dan Brown izmislija kult Marije Magdalene! Niti je on izmislija razna gnoistička evanđelja, niti je izmislija templare, sionski priorij, tajne znakove u remek-djelima starih majstora, itd., itd.

A isto tako ne mogu virovati da jedan roman more nekom vjerniku rasklimati vjeru?!? Roman ne, ali nešto drugo da.

Sve je to prije postojalo, te tajne i zagonetke, i bez Browna. Ali zašto je digla toliku prašinu? Zašto je crkva pridodala toliku važnost tom običnom romanu? Zato jer u njemu nešto govori suprotno nego crkva? Ma kako da ne, pa znanost je do sada u sto stvari suprotno od crkve, pa? Zar to nekom nešto znači? Ne, Crkva ide sa svojim putem, znanost svojim. Zato me još više čudi reakcija crkve na ovaj ROMAN.

(корисничко име: ante)²⁵

To vise govori o nama nego o njemu. Ako je nekomе vjera klimava, a jedan ROMAN koristi kao opravdanje, taj nikad ni ni bia vjernik. Pisanje takozvanog odgovora DEKODIRANI DA VINCIJEV KOD samo je dokaz da se Dan Brown shvaca doslovno.

(корисничко име: luna)²⁶

Иако читаоци наглашавају да се овде ради „само“ о роману, он се напада, као и други популарни романи који преиспитују утемељена веровања, нарочито она повезана са католичком црквом,²⁷ из католичког – али и протестантског – дискурса, са уверењем да се: „Pre svega, nikada (...) ne može reći kako je nešto 'običan roman'. Kultura je važna jer uvek prenosi neku poruku. Uvek bi nas trebala zanimati kultura i njen uticaj na nas, nezavisno o tome da li je reč o umetničkim delima, filmu, muzici ili pisanju“.²⁸ Ове критике су део све оштријих напада, пре свега католичке цркве, на *new age* покрет, коме се приписују сва мишљења супротстављена хришћанској догми.

Руска православна црква такође је реаговала на популарност „Да Винчијевог кода“, са тврдњом да ова књига „isto kao i drugi pokušaji da se napiše istorija zemaljskog života Isusa Hrista, ima za cilj da opravda greh. Tako nametljivo ponovno pisanje upravo Jevanđelja i istorije zemaljskog života Gospoda Isusa Hrista vezano je upravo za to što lične i socijalne poroke i zablude ljudi pokušavaju da učine legitimnim, pripisujući ih Hristu i predstavljajući stvar tako kao

²⁵ http://bibinje.bibinjka.com/modules/newbbex/viewtopic.php?post_id=84&topic_id=18&forum=11,25. 01. 2006.

²⁶ http://bibinje.bibinjka.com/modules/newbbex/viewtopic.php?post_id=84&topic_id=18&forum=11,22. 01. 2006.

²⁷ Josip Blažević, *Dekodirani Da Vinčijev kod*, Veritas 9/2004, http://www.ver.hr/ver2004/ver09_04/vodenjak.htm

²⁸ Ejmi Velborn, *Dekodirani Da Vincijev kod. Činjenice koje se kriju u pozadini romana Da Vinčijev kod*, Alfa, Beograd 2004. [A. Welborn, *De-coding Da Vinci*, 2003], 21 – 22.

da se On s njima slaže', smatra zamenik šefa Odeljenja za međunarodne veze Moskovske patrijaršije protojereј Vsevolд Caplin.²⁹

У Србији и Црној Гори „Да Винчијев код“ заузима убедљиво прво место на листи најпродаванијих књига у 2005. години, формираној на основу месечних листа продаје у највећим књижарама у Београду, Новом Саду, Нишу, Подгорици, Сомбору, Котору, Херцег Новом, Суботици, Зрењанину, Новом Пазару, Крагујевцу и Шапцу.³⁰ Индикативно је да се, на истој листи, на другом месту нашао претходни роман Дена Брауна – „Анђели и демони“, на десетом – његова „Дигитална тврђава“, а на једанаестом – „Декодирани Да Винчијев код“ Ејми Велборн. То показује да се успех „Да Винчијевог кода“ пренео и на друга дела истог аутора, као и на књиге које се, из других углова, баве истом тематиком. Истовремено, „Да Винчијев код“ је током претходне године био најтраженија књига у београдској Градској библиотеци, а ситуација је слична и у другим градовима. Нова издања показују да интересовање за овај роман не опада: иако је прво издање³¹ штампано у три хиљаде примерака (што вишеструко превазилази уобичајене тираже), крајем 2005. појавило се луксузно илустровано издање, почетком 2006. године и издање у меком повезу. Као последица ове популарности „Да Винчијевог кода“ у књижарама се током 2005. и почетком 2006. године појавио и читав низ књига са истом/сличном тематиком – од поновљеног издања „Свете крви, Светог Грала“, преко „Декодираног Да Винчијевог кода“ и „Кључа за Да Винчијев код“,³² до „Христове изгубљене невесте“³³, „Исусовог брата“³⁴ и низа сличних књига, које се у највама повезују са романом Дена Брауна, са очигледним циљем да се део комерцијалног успеха „Да Винчијевог кода“ пренесе и на та издања.

Коментар једног од учесника у широкој дискусији о „Да Винчијевом коду“ сведочи да су код нас, као и у другим деловима Европе, овај роман куповали и људи који обично не купују књиге:

Jedna moja prijateljica radi u knjizari 'Mamut' u Bgd-u. I kada je 'Da Vinci kod' izasao iz stampe, masa je pohrlila da to kupuje jer se knjiga tako dobro izreklamirala. No, kako je vecina kupaca do tada citala samo ona izdanja Narodne knjige (Kasandra, Ljovisna i koja kod) te, pribogu, nikada nije cula za slavnoga Lea, varijante trazenja knjige varirale su od; "Imate li neki kod?" do: 'Dajte mi Mikelandjelovu povelju'

²⁹ Srna, SC >Vesti >Kultura, <http://www2.serbiancafe.com/lat/vesti/4/23619/>, 17. 03. 2005.

³⁰ Knjigainfo, <http://knigainfo.com>, 11. 01. 2006.

³¹ Прво издање романа је у тврдом повезу и бар три пута скупље од просечне књиге у – за прилике у Србији уобичајеном – меком повезу.

³² Martin Lun, *Ključ za Da Vinčijev kod*, Babun, Beograd 2005. [M. Lunn, *Da Vinci Code Decoded*].

³³ Margaret Starberd, *Hristova izgubljena nevesta i sveti Gral*, Моć књиге, Beograd 2005. [M. Starbird, *The Woman With Alabaster*, 1993].

³⁴ Džefri Bic, *Isusov brat i zaboravljena hrišćanska učenja*, Моć књиге, Beograd 2005. [J. Bütz, *The Brother of Jesus*, 2005].

(!!!!). No, najsmesnije je bilo (pazi sad!!): 'Imate li knjigu Devicanski bar kod?'

(Slavisa Rakovic)³⁵

Српска православна црква, за разлику од осталих хришћанских цркава, остала је готово нема. Иако се на упит „Да Винчијев код“, са форума Библиотека Св. Наум – Духовни разговори,³⁶ који се бави православним темама, на претраживачу *Google* јављају два резултата, прегледом форума није било могуће пронаћи ни један од тих прилога. С обзиром на уводни коментар: „Док администратори и уредници овог форума настоје да обришу или замене било који доступни материјал што је брже могуће, немогуће је прегледати сваку поруку“,³⁷ може се претпоставити да су администратори и уредници проценили дискусију на тему „Да Винчијевог кода“ или као нерелевантну или као негодговарајућу, те су избрисане поруке које су се тицале те теме. Укупно гледано, домаће православно гледиште о „Да Винчијевог коду“ – за сада – износи само три, релативно маргинализована приказа.³⁸

Недостатак официјелних реакција Српске православне цркве може бити повезан са неуспехом кампање уперене против серијала о Хари Потеру, другог светског мега-бестселера, популарног и у нашој средини, која није донела значајније резултате: они који читају ту врсту литературе нису одустали од омиљеног штива, а другима та кампања и није била упућена. С друге стране, како је кампања против Хари Потер-серијала била изузетно оштра, може се претпоставити и то да, по процени ауторитета унутар Српске православне цркве, „Да Винчијев код“ не завређује исту врсту интереса, односно – да није у тој мери негативно вреднован, па нема ни разлога за оштрији напад на њега. Узрок може бити и дистанца коју Српска православна црква поставља у односу на све остале хришћанске цркве, пре свега у односу на католичку, која се у роману појављује у релативно негативној конотацији. У једном од приказа се, чак, каже: „Иако се у њој (књизи = „Да Винчијевог коду“, прим. Љ. Г.) помињу скоро све религије и религијске организације од каменог доба до данашњих дана, па чак и различите фракције унутар појединих организација; НИ ЈЕДНОМ РЕЧЈУ СЕ НИГДЕ НЕ ПОМИЊЕ

³⁵ B92 > Kultura > Populizmi, <http://www.b92.net/kultura/comment.php?view=60&did=12376>, уторак, 04. октобар 2005. 18:03.

³⁶ <http://www.pravoslavac.net/razgovori/viewtopic.php?p=3697&sid=66568d78fe85391678761a8faed179ba>. Истраживање је обављено током јануара и фебруара 2006. године.

³⁷ <http://www.pravoslavac.net/razgovori/index.php>

³⁸ На неколико места поновљени, непотписани приказ, за који се каже да је преузет са www.glas-juga.com, који се на тој адреси, међутим, не може наћи: *Ден Браун – Да Винчијев код*, <http://www.vidovdan.org/print190.html>; Немања Мрђеновић, „Да Винчијев Код“ књига коју је за суперглупаке написао суперинтелигентни писац, Збиља 121-123, октобар 2005, <http://www.vidovdan.org/article316.html>; Оливер Томић, *Леонардо декодирани*, Јустин, часопис удружења студената „Свети Јустин философ“ 2005/1, Београд, новембар 2005, 38-40.

ПРАВОСЛАВЉЕ“.³⁹ Овај коментар, заправо, показује извесну врсту увређености због занемаривања православља, али и потпуно заобилажење чињенице да је током првих хиљаду година хришћанство постојало као јединствена религија, у оквиру јединствене цркве, као и чињенице да би Исус Христ требало да буде кључна личност на чијем се делу заснива укупна хришћанска, па тако и православна догма.

Међутим, популаризација православља, која се у Србији одвија током последње две деценије, заправо се и не везује за изворно хришћанство нити за лик Исуса Христа. У оквиру ове популаризације, православље током последњих петнаестак година добија и завидну количину времена/простора у медијима, нарочито током православних празника. Тако, просечан нови верник (онај који се изјашњава као такав) стиче највећи део информација о сопственој религији управо из медија, где се основне премисе хришћанства најчешће нетачно промовишу.⁴⁰ Тако смо у време Божића, у информативним емисијама на више телевизијских канала⁴¹ добили информацију да је Божић, односно рођење Христово, највећи хришћански празник, иако се укупно хришћанство заправо заснива на Христовој жртви у име искупљења целокупног човечанства и на његовом васкрснућу, те се највећим и најрадоснијим хришћанским празником сматра Ускрс. Паралелно са релативним запостављањем Христа и искривљавањем слике о његовом значењу, као извор свеукупних религиозних доживљаја и концепта „српске духовности“ промовише се свети Сава,⁴² што – с једне стране – конотира идеју да хришћанска духовност може бити национална, а са друге – претвара популарну варијанту српског православља, светосавље, у својеврсно хришћанство без Христа.⁴³

³⁹ Н. Мрђеновић, *н. д.*

⁴⁰ Посебно је питање кршења православних догми уласком камере у олтарски простор, у који се тако уводе непосвећени, чак и жене, што је у православљу строго забрањено. У исту категорију одступања од догме спадају и преноси делова службе који се одвијају у олтарском простору.

⁴¹ Вести и Дневник на РТС 1, Info top и Nacionalni dnevnik на TV Pink, Телефакт на БК телевизији, 7. 01. 2006.

⁴² Дobar пример оваквог приступа била је емисија: Свети Сава – корени духовности, РТС 2, 27. 01. 2006.

⁴³ У прилог овоме говори и податак да, током повратка православљу као светосављу, нема покушаја детаљније реконструкције реалног живота Растка Немањића, а да је једини покушај неконвенционалног погледа на његов живот, који је одступао од догме произвео крајем осамдесетих година 20. века, дакле на самом почетку реконструкције српске националне духовности у функцији српског националног идентитета, далеко већи интензитет медијских напада но што су савремени напади и западних и источних цркава на „Да Винчијев код“, и то не само од стране Цркве, него од стране јавности уопште. С друге стране, о односу према „традиционалним“ вредностима српског православља, али и укупне српске културне историје, говори чињеница да је опште-позната фреска, портрет светог Саве из Милешева, „обновљена“ тако да – по мишљењу експерата за заштиту споменика културе – „нимало не одговара првобитној, изворној слици“. М. Ђ, *Свети Сава без духовности*, Политика, петак 10. март 2006, 19.

Како утицај гностичких идеја, у којима се апострофира Христова веза са Маријом Магдаленом,⁴⁴ у нашој средини никада није постао значајан, као ни *new age* и његово преиспитивање хришћанства као владајуће религије⁴⁵ (читав концепт *new age*-а је, током последње деценије прошлог века, у приличној мери девалвиран јавним деловањем црних и белих магова, пророка и видовњака, стимулираним из центара политичке моћи⁴⁶), Српска православна црква не сматра роман Дена Брауна опасним по православне вернике, јер се од њих не очекује поистовећивање са питањима и дилемама које подразумевају основне поставке заплета романа, а који су на Западу превасходни разлог његове популарности, односно оштрих напада из окриља црквене хијерархије.

Реакције домаће читалачке публике на „Да Винчијев код“, објављене у дискусионим групама и форумима,⁴⁷ показују релативну амбиваленцију. Највећи број реакција је изразито позитиван:

Upravo citam Code i to u originalu, sto mi ne predstavlja problem jer sam profesor engleskog jezika. Knjiga je odlicna, i stilski i sadržajno. Pruza potpuno originalni i inovativni pogled na istoriju evropske kulture, a sve u funkciji dinamicne radnje koja oslikava savremeni zivot Evrope tj. njenih kulturnih epicentara – Pariza, Rima i Londona.

(Nevena Spaonovic-Vitosevic)⁴⁸

⁴⁴ Гностичка јеванђеља:

<http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/religion/story/pagels.html>,

<http://www.webcom.com/gnosis/naghamm/nhl.html>.

⁴⁵ Мишел Лакроа, *NEW AGE ideologija novog doba*, CLIО, Београд 2001. [М. Lacroix, *L'idéologie du New Age*, Paris 1996], 17, 37-39.

⁴⁶ Огромна медијска промоција „видовњака“, „магова“ и „исцелитеља“ током деведесетих година 20. века, када су се читачи судбине – Касандра, видовита Зорка, Лав Гершман и низ других, паралелно са исцелитељима најразличитијих опредељења, континуирано појављивали на свим телевизијским каналима, а и у дневној и недељној штампи, не би била могућа без доследне подршке центара политичке моћи, нарочито стога што су у том периоду медији били строго контролисани. Уп: Марко Стојановић, *Алтернативна медицина – исцелитељи душе*, Гласник Етнографског института САНУ LIII, Београд 2005, 390-392, 396.

⁴⁷ У раду се овај тип података користи управо зато што то нису одговори на питања задата у оквиру директног испитивања, а на основу претпоставке да они изражавају искрене ставове, изнете добровољно и без било које врсте спољног утицаја који би могао да измени/искриви мишљење/исказ. Иако се тако круг „испитаника“ сужава на оне који користе Интернет и рачунаре, дакле, на претежно градску популацију, то ограничење није пресудно код испитивања популарне културе, а са друге стране – укључује оне који заиста имају став/мишљење о предмету истраживања и спремни су да га јавно изнесу. С друге стране, практично сви са којима сам током последњих неколико месеци разговарала о „Да Винчијевом коду“, или су га прочитали или су планирали да га читају: током прошле године, то је било једно од кључних питања опште информисаности.

⁴⁸ B92 > Kultura > Populizmi, <http://www.b92.net/kultura/comment.php?view=60&did=12376>, четвртак, 27. октобар 2005, 14:40.

Pročitaо sam je u jednom даhu, i остао bez даha... Ko je nije pročitaо, svakako bi mu/јoj препоруčio...

(Milan, корисничко име: loopia)⁴⁹

Pročitala, iz objektivnih razloga trajalo više данa, ali оно 'u једном даhu'. Oduševјjena sam.

(корисничко име: Zonda)⁵⁰

Међутим, већ се из првог коментара, упркос изразитим похвалама, види и скривено оправдавање: навођење квалификација, које није типично за форуме било које врсте, показује да је учесница у дискусији хтела свом ставу дати додатну тежину, како је саговорници не би отписали као „просто“ љубитеља популарне литературе. Ту је видљива извесна прикривена нелагодност због похвала упућених књизи коју већина учесника у дискусији сматра комерцијалном, односно популарном у пејоративном смислу. То се уклапа у Фискову констатацију да је нелагодност типично „популарно задовољство због тога што у себи садржи вредности владајућег и подређеног, дисциплинујућег и ослобађајућег; она се јавља када се оно што је идеолошки потиснуто сукоби са снагама које га потискују“.⁵¹

О постављању дистанце између „уметничке“ и „популарне“ литературе сведоче и други коментари:

Pa dobro, ljudi, sta vi ocekujete od knjige???? Postoje dve vrste knjizevnosti, jedna je klasika, druga je SVE OSTALO, sto ima ulogu da zabavi i razonodi. Jos ako upali neke lampice u glavi i natera na razmisljanje, onda je hit.

(Jovanka – profesor srpske i nemačke književnosti)⁵²

U svakom slucaju, dobro je sto raja cita knjige za promenu...

(корисничко име:⁵³ maliDzon)⁵⁴

Истовремено, критичари овог романа највише му замерају не на тезама на којима гради радњу, него управо на комерцијалности, као да га сам комерцијални успех, односно чињеница да је постао широко прихваћено штиво, декларише као мање вредног:

⁴⁹ Forum B92 > Kultura > Literatura, <http://www.b92.net/invboard/index.php?showtopic=16208>, 15. 12. 2004.

⁵⁰ Forum B92 > Kultura > Literatura, <http://www.b92.net/invboard/lofiversion/index.php/t22569.html>, 16. 12. 2004.

⁵¹ Džon Fisk, *Popularna kultura*, CLIO, Beograd 2001, [J. Fiske, *Undersanding Popular Culture*, London 1991], 78.

⁵² B92 > Kultura > Populizmi, <http://www.b92.net/kultura/comment.php?view=60&did=12376>, utorak, 11. oktobar 2005, 13:20.

⁵³ Енгл. *user name*, у пракси изједначено са енгл. *nickname*, означава слободно изабрани надимак којим се анонимни корисник идентификује у форуму.

⁵⁴ Forum B92 > Kultura > Literatura, <http://www.b92.net/invboard/lofiversion/index.php/t22569.html>, 3 Oct 2005, 11:02.

Nista posebno. Brzo se cita, interesantna je, ali osim loseg poznavanja umetnosti i nikakvog talenta za psihologiju, Brown nije pokazao bog zna sta u toj knjizi. Teorija mu inace nije losa a nije ni njegova.

(корисничко име: carpediem)⁵⁵

Komercijalno sa propustima, kao sto neko gore rece, holivudhstina. Cini mi se da je vec bilo reci o ovoj knjizi. Sto se mene tice, ne zasluзује paznju i dalje komentare.

(корисничко име: frajla)⁵⁶

... slazem (se) sa komentаром da ta knjiga nije vredna kritike. U svakom slucaju bilo mi je zabavno da procitam.

(Dejan Nikolic)⁵⁷

Симптоматично је да је најнегативнија оцена⁵⁸ дата анонимно, без коришћења имена или ауторизованог надимка, што показује да аутор овога коментара није имао храбрости да се идентификује на било који начин, чак ни у дискусији на Интернету, где су идентитети до максимума релативизовани.⁵⁹ Може се претпоставити да ова потреба потпуног сакривања идентитета представља последицу жеље да се не дође у сукоб са преовлађујућим мишљењем, по коме је овај роман, упркос низу различитих примедби, занимљиво штиво.

У случају „Да Винчијевог кода“ јасно је да сукоб владајућег и подређеног, дисциплинујућег и ослобађајућег, идеолошки потиснутог и оног што га потискује, није истоветан у западним католичким и протестантским земљама и у савременој Србији. Док је у земљама западног хришћанства највећи сукоб у оспоравању догме о Христовом животу, учењу, смрти и васкрсењу, у Србији то оспоравање има много мањи емоционални набој. То је делимично последица комунизма – атеистичког погледа на свет – који је оставио траг и на оне који се данас изјашњавају као верници. Један од коментара изричито говори о томе:

videla sam da ima i neka knjiga Dekodirani Da Vinciјev kod...da to nije hriiscanski odgovor? Inace (...) Dekodirani Da Vinciјev kod nisam ceo procitala, mada moram priznati da me je onih 30-40ak strana koliko je-sam, dobro zabavilo. Gospodja Velborn se bas usplahirila. Stice se uti-sak da je zaboravila da je Den Braun napisao roman, a ne PhD tezu.

⁵⁵ Forum B92 > Kultura > Literatura, <http://www.b92.net/invboard/lofiversion/index.php/t22569.html>, 17. 12. 2004.

⁵⁶ Forum B92 > Kultura > Literatura, <http://www.b92.net/invboard/index.php?showtopic=16208>, 16. 12. 2004.

⁵⁷ <http://www.b92.net/kultura/comment.php?view=60&did=12376>, среда 05. октобар 2005, 16:39.

⁵⁸ „Inace, knjiga je s****. U svakom pogledu“. Аутор коментара – корисничко име: Anonimni, <http://www.b92.net/kultura/comment.php?view=60&did=12376>, среда 05. октобар 2005, 15:52.

⁵⁹ Иван Ђорђевић, *Идентитет у 'виртуелној заједници': случај форума „Знак Сагите“*, Гласник Етнографског института САНУ LIII, Београд 2005, 269-270.

Smeshna je!

(корисничко име: Ylang-Ylang)⁶⁰

Са друге стране налази се светосавље као доминантна варијанта српског популарног православља, која не смешта Христа у центар веровања, због чега емоционални набој око контроверзне приче о његовој љубави и потомству има значајно мањи интензитет. Тако основни разлог популарности овог романа, доминантан у осталом делу хришћанске цивилизације, никако није најзначајнији и у Србији.⁶¹

Други, много мање очигледан, али за Србију значајнији разлог популарности „Да Винчијевог кода“ јесте сукоб који не постоји у западним, па ни у другим бившим комунистичким земљама – сукоб припадности Србији и/или Европи. Још од почетка деведесетих година 20. века, то су дубоко дистанциране припадности, што се ни током последњих пет година, наизглед, није много променило: у медијској слици, осим у кратком периоду током 2001-2002. године, Европа се и даље приказује тако као да Србију (силом, овога пута не војном него економском) намеће своје вредности, изазивајући стални, мада прикривени отпор политичке хијерархије.⁶² Дискурс политичке моћи, тако, континуирано супротставља Србију и Европу, инсистирајући на усвајању једнозначне оданости, односно – подразумевајући међусобно искључивање истовременог осећања припадности Србији и Европи. Популарно задовољство које код читалаца изазива роман јесте управо отпор центрима политичке моћи, проистекао из осећања припадности европској култури и уметности – препознавања Леонардових слика, европских метропола и великих светских музеја као дела сопственог културног идентитета. У млађим генерацијама, које су живеле у Србији под санкцијама, то је стечено углавном процесом образовања, ма колико он био осиромашен, док су старији, захваљујући отворености бивше Југославије, и уживо могли да виде ове европске градове и њихове музеје. Овај роман тако потврђује читаоцима могућност кореспондирања српског и европског културног идентитета, за шта их центри политичке моћи већ две деценије убеђују да је немогуће.

⁶⁰ http://klubvestica.8.forumer.com/a/da-vinijev-kod_post517.html, 04. 06. 2005.

⁶¹ О чињеници да се његов утицај потпуно другачије тумачи код Срба који живе у католичко-протестантском окружењу, у коме се однос према вери потпуно другачије схвата, јасно говори следећи коментар:

Predlazem svim pravoslavicima da se manu corava posla i čitaju spise hrišćanskih svetitelja, ako se već interesuju za takve stvari. Opasno je krštenom celjadetu citati literaturu poput predlozene knjige bez dobrog znanja o sopstvenoj veri.

Аутор коментара – корисничко име: nije bitno (sa ameritech.net-a), 25. јули 2005, 20.15, <http://www2.serbiancafe.com/cir/diskusije/mesg/105/006308069.html?11>.

⁶² То се нарочито види из коментара о сарадњи са Хашким трибуналом, за коју се континуирано говори да јесте наша обавеза, али је треба спроводити у складу са нашим а не европским виђењем начина сарадње, из покушаја „заштите“ хашких оптуженика који се налазе у притвору, из тешког усвајања европских стандарда у великом сегменту уређења друштва и економије – од слободног тржишта до реформе образовања.

Трећи разлог, потпуно супротан претходном, јесте препознавање описа ружноће западне цркве као доминанте романа. За део читалаца који, из изразито православног дискурса, налази задовољство у дисквалификацији западне цркве, овај роман никако није напад на укупно хришћанство, нарочито не на српско православље. Чак се и у приказима писаним из православног дискурса изричито наглашава да, упркос томе што „књига има за циљ да, кроз питку форму крими-романа, до краја утврди веровање у неистинитост основних хришћанских догми код широке (махом млађе) популације“⁶³ – како се она односи на борбу „просветитеља, слободних мислилаца и масона превасходно против католичке цркве“⁶⁴ – „та борба се православца уопште не би морала дотаћи да књига није преведена на српски и да није доживела такву популарност“.⁶⁵ Дакле, из овог дискурса се роман схвата превасходно као напад на католичку цркву, те се у овом случају популарно задовољство проналази у опозицији према Западу (и католичкој цркви = симболу Запада), као извору моћи који надилази Србију и преклапа се са изолационистичко-аутоцентристичким дискурсом.

Видимо, дакле, у случају „Да Винчијевог кода“, да исти текст нуди читаоцима потпору за отпор ауторитету/моћи унутар њиховог сопственог дискурса, чак и ако су ти дискурси потпуно супротстављени. Како Фиск каже: „Da bi jedan tekst postao popularan, on mora da 'iskaze' ono što njegovi čitaoci žele da kažu, i mora tim čitaocima da dozvoli da učestvuju u izboru iskaza (pošto tekst mora da ponudi višestruke iskaze) tako što će konstruisati i otkrivati relevantne spone sa sopstvenom društvenom situacijom“.⁶⁶ Велика популарност „Да Винчијевог кода“ говори нам о томе да су читаоци у Србији, као и други широм хришћанске цивилизације, у њему препознали питања која их се тичу, за која сматрају да су повезана са њиховим реалним животима. То је не само питање основних догми на којима је заснована укупна хришћанска цивилизација, него, можда чак и више, реалност живота у транзиционој Србији. Тако је „Да Винчијев код“, аутора Дена Брауна, у Србији постао прави пробни камен идентификације, показујући да слике изолационизма и окренутости прошлости – иако највидљивије – ипак нису једине, па чак можда ни доминантне слике наше актуелне стварности. Истовремено, он показује и то да се један исти текст може читати на потпуно различите начине и тако бити основ дијаметрално супротних идентификација.

⁶³ О. Томић, *op. cit.*, 40.

⁶⁴ *Loc. cit.*

⁶⁵ *Loc. cit.*

⁶⁶ Dž. Fisk, *op. cit.*, 167.

Ljiljana Gavrilović

”Da Vinci Code“ – a Trial Step-Stone of Belonging to ...

Key words: Da Vinci code, Dan Brown, Christianity,
popular culture

The second half of the 20th century, especially the last thirty or so years, witnessed an increase in interest related to subjects dealing with the roots of Christianity, which came about as a consequence of the general identity crisis of the contemporary world. Dan Brown’s novel “Da Vinci Code”, published in the USA in 2003, and in 2004 in Serbia, has achieved worldly success in sales has become very popular literature among other works that deal with central characters or norms based on Christian thought. In Serbia and Monte negro, as well as in other Christian countries, “Da Vinci Code” is the best seller for 2005. This great popularity of the novel tells us that the readership worldwide Christina civilization, including in Serbia, has recognized certain questions relevant to their own respectable lives and identities. Among the Serbian readership, it is not so much the question of the basic norms of the general Christian civilization, but in effect, much more – the reality of living in transition. Dan Brown’s “Da Vinci Code” has thus became, a true trial-step-stone of identification, pointing out that the images of our everyday reality are not after all only those of the past and isolation, perhaps them being not even the dominant any more. At the same time, the novel shows how a text could be interpreted in many various ways, becoming so a foundation for opposed identifications.

Иван Ђорђевић

Етнографски институт САНУ, Београд
scedo@eunet.yu

Употреба традицијских мотива у домаћој научно-фантастичној књижевности*

Циљ овога рада јесте сагледавање употребе традицијских мотива у домаћој научно-фантастичној књижевности, у односу на социокултурни миље у Србији с краја осамдесетих година па до данас. Аутор настоји да укаже на начине употребе и конструисања одређених традицијских и митолошких образаца у појединим делима. Разматрајући овај вид књижевне продукције као феномен популарне културе, настоји се утврдити начин на који се одвија комуникација између текста и публике.

Кључне речи: научно-фантастична књижевност, популарна култура, ретрадиционализација, национални идентитет

Почетком и средином осамдесетих година, у време (само)прокламованог процвата научно-фантастичне књижевности у бившој Југославији, на снази је било начело познато као „Зоранов закон“,¹ по коме „летећи тањира не слећу у Лајковац“. Ова аутоиронична синтагма односила се на чињеницу да је већина писаца своје јунаке лоцирала у далеке светове егзотичних назива, са још егзотичнијим становницима, или су актери, у најбољем случају, шетали по некој од великих светских метропола. Ироничност наведеног закона огледа се у интенцији домаћих стваралаца да радњу својих, углавном неуспешних,

* Текст је резултат рада на пројекту бр. 147021: *Антрополошка испитивања комуникације у савременој Србији* који у целини финансира МНЗЖС РС.

¹ Реч је о писцу, теоретичару, преводиоцу и издавачу научно-фантастичне књижевности – Зорану Живковићу. Живковић је познат као „први доктор научне фантастике“, односно човек који је први у бившој СФРЈ одбранио докторску тезу на тему везану за ову врсту стваралаштва.

списатељских творевина просторно изместе што даље, како би се на тај начин, бар симболично, приближили светским узорима.

Крајем осамдесетих година догађају се одређене промене на овом плану. Разлози за извесну промену парадигме су вишеструки. Са једне стране, сазревање домаћих аутора омогућава пораст самопоуздања у контексту напуштања провинцијалних тежњи за насилном егзотизацијом. Радња почиње да се смешта у локални колорит, али се, што је још важније, истовремено реферише и на локалне теме. Такво стање, међутим, условљено је не само зрелошћу стваралаца, већ и новим социокултурним контекстом у бившој Југославији крајем претпоследње деценије прошлог века.

Циљ овога рада јесте сагледавање употребе традицијских мотива у домаћој научно-фантастичној књижевности,² у односу на социокултурни миље с краја осамдесетих година па до данас. Настојаћу да укажем на начин употребе и конструисања одређених традицијских и митолошких образаца у појединим делима. Разматрајући овај вид књижевне продукције као феномен популарне културе, покушаћу да утврдим начин на који се одвија комуникација између текста и публике.

Извори³ које ћу користити за анализу биће две новеле домаћих аутора. То су дела „Бели витез“, коаутора Владимира Лазовића и Владимира Весовића, и „Велико време“, аутора Владимира Лазовића.

О жанру и како га избећи

Како би се јасније сагледао предмет истраживања којим ћу се бавити у овом раду, неопходно је разјаснити о каквом се виду књижевног стваралаштва ради када се говори о научно-фантастичној књижевности. Као што је већ наведено, у означавању овог књижевног жанра подразумевају одредницу „научна фантастика, фантастика и хорор“. Чињеница је да овај начин именовања жанра о коме је реч може изазвати контроверзе уколико се проблем посматра са тачке гледишта теорије књижевности. У круговима домаћих познавалаца, већ дуги низ година, без великог успеха, одвија се полемика у вези са тим да ли се научна фантастика јасно разликује од епске фантастике или хорора, и на који начин. Међутим, из позиције са које желим да приступим проблему, оваква врста дискусије постаје ирелевантна. Наиме, како наводи Б. Жикић, „уколико се ослободимо тога да посматрамо жанр ван његових претпостављених формалних оквира, можемо да се усредсредимо на суочавање са његовим садржинским елементима, тј. са оним што нам и

² Под појмом „научно-фантастична књижевност“, који овде употребљавам, подразумевају се жанрови обједињени у одредници „научна фантастика, фантастика и хорор“. Објашњење оваквог приступа биће наведено у даљем тексту.

³ Овај рад представља сегмент ширег истраживања које ће бити уврштено у магистарску тезу. За потребе текста коришћен је мали број извора, у циљу илустровања основних праваца истраживања.

омогућава да га идентификујемо као жанр; у формалном смислу границе су релативно нејасне, но, то да ли Бог постоји или не је потпуно ирелевантно уколико желимо да проучавамо неку религијску групу“.⁴

Оправданост оваквог приступа манифестује се на најмање два начина. У одређеном смислу, сама одредница „жанр“ говори о постојању извесних заједничких преференција које деле аутор и конзументи, а односе се на ужи оквир тема којима је ограничена књижевна врста о којој је реч. Тако, „када та лична преференцијална компонента постане део јавног, тј. социокултурног понашања, онда задовољава услов да њоме – неvezано за њене уметничко-естетске аспекте – могу да се на свој начин баве дисциплине које се баве човеком као социокултурним бићем“.⁵

Не мање важан аспект односи се на сам комуникацијски ланац између аутора, издавача, дистрибутера и конзумента. Може се рећи да било какав формални покушај разграничавања наведених жанрова пада у воду при самом погледу на полице у било којој књижари, где се на истом месту могу пронаћи дела научне фантастике, фантастике и хорора. Да ли је сама историја жанровске литературе,⁶ праћена специфичном издавачком стратегијом, утицала на овакав начин структурирања дистрибутерско-конзументских преференција, или су у питању другачији разлози, у овом случају бива ирелевантно.

Домаћа научно-фантастична продукција – историја и промена парадигме

Домаћа продукција фантастичне књижевности уклапа се у потпуности у овај модел. Наиме, први озбиљнији и масовнији покушаји писања научне фантастике у бившој Југославији везани су за стални конкурс загребачког часописа *Sirius*, посвећеног научно-фантастичном стваралаштву. Иако је ова публикација доминантно објављивала преводе страних аутора, веома брзо по изласку првог броја, крајем седамдесетих година, покренута је иницијатива за публикавање дела домаћих писаца. Овакав концепт стварања југословенског научно-фантастичног књижевног опуса условио је аутоматску гетоизацију у односу на књижевност главног тока. Са једне стране, сам жанр о коме се радило био је проказан од стране официјелне критике, док су, с друге стране, аутори-љубитељи сами себе дисквалификовали очигледним аматеризмом у

⁴ Бојан Жикић, *Пут у средиште лудила: антрополошки аспект мотива Стивена Кинга*. Захваљујем се аутору на љубазности да ми уступи рукопис наведеног рада.

⁵ Исто.

⁶ У литератури се под жанровском књижевношћу подразумева литература која се развила на еху тзв. тривијалне књижевности, као посебног феномена популарне културе, стасалог у првој половини XX века. У оквиру ње могли су се пронаћи научно-фантастични, хорор, детективски, љубавни или вестерн романи. В. Žak Sadul, *Istorija naučne fantastike*, *Andromeda* br. 2, Beograd 1977, или Z. Živković, *Žanr koji je to odavno pretao da bude*, *Danas*, 5-6. мај 2001.

књижевном смислу. Ескапистички моменат постао је и остао једини критеријум у евалуацији овакве продукције. Овако установљени критеријуми за оснаживање домаћег научно-фантастичног стваралаштва примењивани су и у другим публикацијама на простору бивше СФРЈ, попут *Емитора*, гласила београдског Клуба љубитеља фантастике „Лазар Комарчић“. У просторима етаблиране литературе, жанровска проза ретко је успевала да нађе место.

Таква ситуација утицала је на стварање веома снажно развијеног групног идентитета међу ствараоцима фантастичне прозе. У доброј мери самонаметнута изолација од жељеног признања унутар књижевности главног тока утицала је на то да „гето буде средина у којој је стасавала генерација жанровских писаца која сада прескаче своје корене. Сваки од њих има богату збирку одбијеница сопствених радова од разноврсних књижевних часописа и издавачких кућа (без образложења или уз оно лаконско да се не уклапају у концепцију) и горак утисак да би, уз мало подршке изван круга истомишљеника, далеко брже напредовао у свом стваралаштву“.⁷ Занимљиво је напоменути да би, у случају евентуалног успешног пробоја у књижевност главног тока, „срећни“ писац врло брзо „заборавио“ на своје корене, раскидајући везе са својим некадашњим окружењем. Такав је случај са писцима Александром Гаталицом и Зораном Живковићем.⁸ На исти начин, књижевници главног тока чија се дела по многим формалним карактеристикама могу сврстати у „чистокрвну“ фантастику, попут Борислава Пекића („Атлантида“, „Беснило“, „1999“) или, у новије време, Мирјане Новаковић („Страх и његов слуга“⁹), нису перципирани као „писци жанра“. Управо овде можда лежи и кључна дистинкција која жанр дефинише као део популарне културе. Очигледно, формалне карактеристике дела у књижевно-теоријском смислу ирелевантне су када се ради о његовој (не)припадности домену књижевне поткултуре о којој је реч.

Овако опширно објашњење сматрао сам неопходним у контексту разумевања појаве антологије југословенских научно-фантастичних приповедака „Тамни вилајет“, у приватном издању приређивача Бобана Кнежевића, издате у Београду 1989. године. Та збирка приповедака представљала је први такав подухват након прве збирке југословенске научне

⁷ Илија Бакић, *Домаћа (пост)жанровска фантастика с краја '90-их – Панорама*, часопис Зетна, <http://www.zetna.org.yu/zek/folyoiratok/6/fanta.html>

⁸ Живковићев случај је посебно интересантан, с обзиром на то да је он преко две деценије служио за главни ауторитет на пољу научне фантастике. Први „доктор научне фантастике“, аутор Енциклопедије научне фантастике и збирке есеја „Огледи о научној фантастици“, недавно је током конвенције фантастике „Беокон 06“, одржане у београдском Дому омладине, изјавио како своје бављење научном фантастиком перципира као „грех из младости“. Овакав став коинцидирало је са великим Живковићевим успехом на међународном плану – освајањем веома престижне америчке награде *World Fantasy Award*. То достигнуће логично је омогућило Живковићу објављивање књига код етаблираних издавача, као и ново место на полицама у књижари, уз реномиране писце главног тока.

⁹ Ова књига је 2001. године освојила друго место на избору за „Нинову награду“ – најпрестижнију домаћу награду за књижевност.

фантастике, под називом *Yu-Sirius*, издате 1978. године. Између ова два издања постојале су, међутим, две кључне разлике. У „Тамном вилајету“ се већина прича одиграла на овдашњем простору, док у случају *Sirius*-ове публикације то није био случај ни са једном причом. Такође, у старијој антологији били су заступљени аутори из мање-више целе бивше СФРЈ, док је београдска збирка окупила само ауторе из Србије. У том контексту, занимљиво је навести коментар уредника *Siriusa* поводом појаве „Тамног вилајета“. Уз речи хвале посвећене појави ове књиге, он наводи како би једна од објављених приповедака свакако била најбоља у антологији „ако нам не би сметала порука да пропаст свијета долази са Косова“!¹⁰

Дакле, „Тамни вилајет“ представља радикалан раскид са дотадашњом стандардизованом продукцијом¹¹ и искорак из глобалног приступа објављивања прича чија је сврха у доброј мери ескапистичка. Напуштајући овај тренд, „аутори београдског круга“, како их назива уредник *Sirius*-а, са једне стране праве искорак из класичног *pulp* окружења свемирских путовања и егзотичних светова, карактеристичних за типичан контекст популарне културе, али се укључују у један другачији миље, у захуктали процес ретрадиционализације¹² који је био на делу у Србији крајем осамдесетих година. „Процес у оквиру кога се елементи традиције исецају из свог основног контекста и користе за остваривање циљева који им по себи нису иманентни“, како Наумовић дефинише употребу традиције¹³, представља идеалну основу за жанр чија основна техника јесте „онеобичавање“ и „успостављање другачијег света, који постаје алтернативан читаочевом“¹⁴, а циљ – „дијагноза, опомена, позив на деловање, и што је најважније, дискусија могућих алтернатива“.¹⁵

Симболичка употреба традицијских образаца

Светови у којима се одигравају обе обрађиване новеле могли су заиста да постоје, без превелике употребе маште. Србија у доба краха Првог устанка или након династичког преврата почетком двадесетог века није се превише разликовала од оне конструисане у наведеним делима. Алтернативна историја коју аутори представљају не коси се са могућим расплетима који су, под одређеним околностима, заиста могли да се догоде. Чак, у крајњој

¹⁰ Hrvoje Prčić, *Sirius br. 153*, rubrika „Pročitani smo za vas“, Zagreb, februar 1989, 122.

¹¹ У *Siriusu* се до тог тренутка није појавила скоро ниједна прича везана за локалну тематику.

¹² О појму ретрадиционализације в. Слободан Наумовић, *Употреба традиције*, Културе у транзицији, Београд 1994.

¹³ Исто, 95.

¹⁴ Z. Živković, *Izučavanje naučne fantastike u Jugoslaviji*, Andromeda 2, Beograd 1977, . 388.

¹⁵ Darko Suvin, *Teze za poetiku književne vrste naučna fantastika*, Umetnost reči 1-2, Zagreb 1970, 238.

консеквенци, ток *праве* историје није ни поремећен, тако да се описани *онеобичени* догађаји у потпуности уклапају у токове будуће стварности.

Свет у новели „Велико време“ (објављена 1992. године) конструисан је на историјским догађајима везаним за последње дане Првог српског устанка. Србија, међутим, не чека турску војску остављена на милост и немилост, већ се налази под заштитом Наполеона, са стационарним француским посадама у градовима. Такав расплет представља последицу услишавања Карађорђевог молбе француском цару,¹⁶ који пристаје да војно помогне устаницима у борбама против Турака. Истовремено, расте француски економски и културни утицај – путем отварања фабрика, изградње савремених комуникационих уређаја, као и школовања будућих српских интелектуалаца у Паризу. Основни ток приповедања тече кроз документа три различита актера у збивањима: Наума Георгиса, члана тајног друштва „Хетерија“, Вука Карацића, Карађорђевог секретара, и Доминик Жан-Лареа, француског санитетског официра,¹⁷ док у свакој од приповести доминира лик вође Првог српског устанка. Основни мисаони ток новеле односи се на Карађорђеву дилему да ли да се приволи француској помоћи или да се ослони на традиционалну, али само неколико година раније изневерену, заштиту Русије. Питање које раздире војда типичан је традицијски образац према коме се српски народ налази пред изазовом: одредити се између просперитета, али по цену губитка вере, односно националног идентитета идентификованог са њом. Ликови суровог Грка Наума, чији снови о Новој Византији уједињеној под Русијом оправдавају сва друга дела, и честитог, храброг, али политички неуког хајдука Вељка Петровића представљају парадигму непоколебљивости пред могућношћу подлегања „варљивом зову“ француске империје. Са друге стране, француски лекар Ларе презентован је као mudar, храбар и поштен официр, оличење врлине, али са две велике слабости: склоност мистицизму и патња због љубави према жени.

Новела „Бели витез“ (објављена 2003. године) слика Србију на размеђу девентаестог и двадесетог века, након династичке смене. Основни мотив приче је појава великог зла недефинисаног обличја, чији крвави пир по читавом свету има исходиште у Србији. Зло, чија егзистенција условљава буђење многих демонских бића – попут тодораца или здухаћа, заправо представља остварење клетве бачене на једну српску породицу која је омогућила рушење цркве чији је ктитор био Бановић Страхиња. Борбу против

¹⁶ Ради се о аутентичном Карађорђевог писму Наполеону из августа 1809. године, где вожд моли за посредовање на Порти. Французи су одбили да интервенишу, али су изразили симпатије за српски устанак. Једини одговор који је добијен било је куртоазно писмо подршке од стране француског министра иностраних послова након турског повлачења из Србије у октобру 1809. године. Иако су контакти настављени, уз покушај Карађорђевог изасланика Рада Вучинића да издејствује независност Србије под протекторатом Француске, било какав реалан политички утицај на устанак је у потпуности изостао. В. *Историја српског народа*, пета књига, први том, Београд 1981, 50-51.

¹⁷ Наум, Грк из Медеје, помиње се у историјским списима као Карађорђевог писар који је убијен истог дана када и вожд. Жан-Ларе је измишљена личност.

зла, које постаје персонализован и ђаво тек на крају приповести, воде Драгутин Димитријевић Апис, Стеван Мокрањац, амерички генерал у српској служби Хенри Даглас Мек Ајвер, и мало позната шпијунка Олга Миладиновић, према историјским подацима – Аписова љубавница.

Обе новеле структуриране су на сличан начин. И пред једним и пред другим митским херојем, Карађорђем и Аписом, налази се дилема избора између два зла. Вожд, суочен са сигурном пропашћу устанка уколико одбије да се заједно са Французима бори против Руса и тако изложи Србију отоманском гневу, бира Француску. Међутим, „рука народа“, Грк Наум, убија Карађорђа дајући му до знања да је национални идентитет, овде директно повезан са верским – оличеним у духовној повезаности са „браћом Русима“, пречи народу чак и по цену стравичних последица које ће неминовно уследити по повратку Турака у Србију. Наизглед је парадоксално да се, овако репрезентован, Карађорђе заправо више уклапа у државнички и дипломатски образац политичког понашања кнеза Милоша Обреновића, перципиран у традицијској и историјској свести српског народа.¹⁸

Са друге стране, Апис се суочава са дилемом да ли да прихвати понуду ђавола, према којој би му се остварили сви снови¹⁹ уколико му се приклони, док му божји гласник, оличен у лику милешевског Белог анђела, предочава жртву коју ће морати да поднесе уколико одбије погодбу са сатаном – оптужбу за издају и срамну смрт.

Конструкција Аписовог лика у новели „Бели витез“ уклапа се у традицијски образац о ратничком карактеру Карађорђа²⁰. Његова жртва, међутим, још је већа. Он свесно одбацује остварење својих снова, који су – истовремено – врхунско остварење националних идеала (в. фусноту 19), зарад одржања божјег поретка на земљи. Бели Анђео, овде представљен као божји гласник и митски заштитник Срба²¹, заправо Апису нуди избор који потиче из још једног традицијског слоја – косовског митолошког обрасца. Српски пуковник бира између царства земаљског – Велике Србије, и царства небеског

¹⁸ Драгана Антонијевић, *Симболичка употреба ликова Карађорђа и кнеза Милоша у политичким збивањима у Србији у последњој деценији XX века*, Традиционално и савремено у култури Срба, Посебна издања Етнографског института САНУ 49, Београд 2003, 150.

¹⁹ „Ти... ти си се своје душе одрекао зарад Велике Србије...“, каже ђаво Апису претећи му да ће, уколико му се не буде приклонио, „доживети да га саборци и пријатељи прогласе за издајника и стрељају као непријатеља“; В. Лазовић и В. Весовић, *Бели витез*, Знак Сагите 14, Београд 2003, 2344.

²⁰ Д. Антонијевић, *н. д.*

²¹ О егзистенцији Белог анђела ван основног контекста унутар, дискурса популарне културе у савременој Србији, в. Александра Павићевић, *Шта ради и где седи „Бели анђео“*, Гласник Етнографског института САНУ LIII, Београд 2005, 187. У наведеном контексту, Бели анђео престаје да буде весник божјих тајни, гласник Христовог васкрсења, и постаје митски заштитник српског народа, потврђујући максимуму веома популарну крајем осамдесетих и почетком деведесетих година прошлог века: „Бог чува Србе“.

– личне и националне пропасти, али и божјег поретка на земљи, са важним доприносом српског народа у његовом поновном обнављању. Чињеница да је зло призвано издајом једног Србина, који је продао своју веру омогућивши рушење цркве коју је могао да уништи само припадник српског народа, савршено се уклапа у образац. Мотив клетве, коју изриче свештеник у тренутку када сељак почиње да руши цркву, издајство и неслога као традицијски лајт-мотиви, такође сежу у косовски митолошки циклус, а једини начин искупљења је избор царства небеског. Аписова личност је овде у потпуности реконтекстуализована: у дискурсу популарне културе у Србији крајем двадесетог века заборавља се и запоставља његова, историјски врло контроверзна улога, а истиче се једини друштвено пожељни образац – патриотизам.

Конструкција лика америчког генерала Мек Ајвера, „јужњачког центлмена и ретког Американца који нас је волео“, како наводи аутор у напомени на крају новеле, контекстуализује се кроз два нивоа – традиционалне представе о историјском савезништву између тзв. Великих сила и Србије, али и промена тог односа у деведесетим годинама прошлог века. Мек Ајвер је представљен као частан, храбар и прекаљен амерички официр, који је након грађанског рата у САД војевао на многим ратиштима у Европи, да би тек у српској војсци пронашао своје уточиште. Наизглед парадоксална чињеница, да је реч о човеку чији се погледи на свет не уклапају у идеале слободе и равноправности (као припадник и високи официр јужњачке војске, Мек Ајвер је декларисани расиста и поборник робовласничког система) може се, међутим, читати у једном другачијем кључу. Наиме, дискурс политичке коректности и начело поштовања људских права, као доминантна црта јавног говора америчке спољне политике у деведесетим годинама двадесетог века, у великој мери су читани као лицемерна димна завеса за спровођење „неправедне“ политике према Србима. Укључивање у причу једног очигледно политички некоректног, али праведног и честољубивог Американца, чије идеје су поражене од стране оних који данас владају Сједињеним Државама, има функцију својеврсног помирења два обрасца – традиционалног пријатељства са Западом и очигледног несагласја тог модела са актуелном друштвеном ситуацијом. На изванредан начин имплицира се да су, заправо, људи попут Мек Ајвера неупоредиво искренији и боље уклопиви у модел „српске ратничке културе“, него што је то случај са данашњим америчким/западним политичким естаблишментом.

Карађорђева парадоксална позиција у новели „Велико време“ може се такође читати кроз извесну врсту мистичног искуства, које у овом случају није повезано са вером, већ са пророчанствима, такође једним од омиљених традицијских мотива.²² Наиме, на крају новеле Вук Караџић одлази код познатог видовњака, у забаченом селу негде у Србији, и сазнаје:

²² Д. Антонијевић, „Окултна историја“: предсказања и веровања о српским владарима и знаменитим догађајима у 19. веку, Годишњак за друштвену историју, свеска 1, Београд 2000.

„Видим шта може бити, и шта још може бити али друкче од оног првог, и још нешто треће што би могло бити још друкче... Ни прво, ни друго, ни треће није добро. Од ових Вранцуза могло би изаћи на корист, али неће – неће догод Србији трче да раде оно што је праведно, а не оно што је домаћински. А при том – бар да знају шта је праведно... У овој Србији, или у другој коју опет видим, са или без Вранцуза, са или без виланишта се, брате, не може учинити. Суђено је Србијима тако, па штагод се дешавало око њих: од патње побећи не можемо!“

Овакав исход упућује на чињеницу да се Карађорђе налазио пред лажном дилемом. Иако је питање избора између просперитета и идентитета овде постављено као легитимно, па је чак и један вожд поклекао пред изгледом мирног и берићетног живота „под Вранцузима“, видовњакове речи упућују на то да се ради о избору који заправо и не постоји. Карађорђе је у причи платио главом због пристанка на рат са Русима. Његова погибија заправо је симболичка смрт народа у контексту губљења основне идентитетске одреднице – православне вере. Порука коју Карађорђева смрт у овој новели емитује, односи се заправо на његовог наследника Милоша: који год пут да се изабере, било „ратнички“ било „дипломатски“, резултат је исти – српски народ ће патити. А у том контексту, Милошев пут може бити много опаснији, јер се приближава странпутицама губљења сопственог идентитета. За разлику од Карађорђеове, Аписова понижавајућа смрт се третира као апсолутно смислен чин, жртва која појединца можда и неће уздићи на пиједестал вечне славе, али ће колективу донети спасење.

Закључак

Овакав начин писања једне форме популарне културе, чија основна одредница је да пише о другима,²³ говори о великом утицају процеса ретрадиционализације у Србији од краја осамдесетих година прошлог века. Уместо до тада уобичајеног начина екстраполације реалности у научно-фантастичној књижевности, тако што се говори о „другима“ да би се испричала прича о „нама“, користи се стратегија писања „о нама“ и „за нас“. Разматрајући, на пример, опус америчке научно-фантастичне продукције у периоду након Другог светског рата, интересантно је приметити две потпуно различите тематске фазе. Четрдесетих и педесетих година прошлог века, наиме, основна форма егзистенције научне фантастике била је тзв. „спејс-опера“, чија је главна карактеристика била истицање апсолутне доминације *homo sapiens* у односу на друге облике живота. Базична структура оваквих дела заснивала се на величању високе технологије и уздицању људских јунака

²³ David Samuels, "These Are the Stories That the Dogs Tell": Discourses of Identity and Difference in Ethnography and Science Fiction, *Cultural Anthropology*, Vol. 11, No. 1, Feb. 1996, 88-89

у бројним авантурама по свемиру.²⁴ Овај антропоцентрични, а често и расистички дискурс лагано је напуштен крајем педесетих и почетком шездесетих година, када на сцену ступа генерација писаца која све више изражава сумњу у благотворан утицај убрзаног технолошког развоја. Разлози за овакву промену парадигме су јасни: нуклеарна претња изражена кроз кулминирајући „хладни рат“ и догађаје попут кубанске кризе, а затим и рат у Вијетнаму, створили су такву друштвену климу у којој је изражавана бојазан не само за развој тренутних политичких догађаја, већ и за будућност људског рода у целини. Тако генерација писаца, попут Клифорда Симака („Град“), Филипа К. Дика („Човек у високом дворцу“) или Урсуне Ле Гвин („Лева рука таме“, „Свет се каже шума“), у својим делима проблематизује не само питање последица убрзаног технолошког развоја, него и могуће апокалиптичне консеквенце тадашњих односа у свету. Причајући причу о „другима“, ови аутори екстраполирају актуелну свакодневицу, било да се говори о постапокалиптичном свету или питању женских права. Тако се, успостављањем света који је алтернативан читаочевом, шаље опомену и позив на деловање, кроз дискутовање о могућим алтернативама.

Стратегија аутора обе анализираних новеле је слична. Наиме, јасна је интенција да се кроз фикционалну реинтерпретацију историје говори о актуелном тренутку у Србији. Они, међутим, пишу „о нама“ кроз нас саме, идеално уклапајући основну стратегију жанра – креирање алтернативног света, у захуктали тренд процеса ретрадиционализације и различитих употреба традицијских мотива, карактеристичних за актуелни социокултурни миље.

У том контексту, анализирани продукти популарне културе могу се декодирати у духу Хобсбаумовог закључка: „Враћање у прошлост само је привидно инспирисано потрагом за изгубљеним идентитетом. Оно је, у ствари, покушај заустављања времена, трагања за варљивим упориштем у тренутку радикалне транзиције друштва, које је за многе извор тако велике несигурности, неспокојства и неизвесности да се њено бреме покушава да отклони прихватањем митолошке слике света, што свакако не представља светски преседан, већ, напротив, предвидљиву реакцију под датим околностима“.²⁵

²⁴ У наведеном дискурсу, међутим, херојски припадници људског рода нису представљали универзалног човека, већ је по правилу та улога била намењена мушкарцу беле расе, најчешће англоамеричког порекла, коме је као антипод стајао широк дијапазон „других“ – од неземаљских ентитета, преко припадника других нација, до жена. В. З. Живковић, *op. cit.*

²⁵ Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press 1990; Мирјана Прошић-Дворнић: *Модели „ретрадиционализације“: пут у будућност враћањем у прошлост*, Гласник Етнографског института САНУ XLIV, Београд 1995, 308.

Извори:

Владимир Лазовић, Владимир Весовић, *Бели витез*, Знак Сагите 14, Београд 2003.

Владимир Лазовић, *Велико време*, Тамни вилајет 2 – избор југословенског СФ-а, Београд 1992.

Ivan Đorđević

Use of Traditional Motives in Serbian Science-Fiction Literature

Key words: science fiction, popular culture, retraditionalization, national identity

Subject of this paper is consideration of use of traditional motives in Serbian science-fiction literature in relation with socio-cultural milieu of Serbia from late 80s until now. The author tries to point out ways of usage and construction of some traditional and mythological patterns in certain literature works. This genre of literary production is perceived as a popular culture phenomenon – with this premise, the paper intends to analyze communication process between text and audiences.

Тијана Цвјетићанин

Београд
tijanac@gmail.com

Електронски фолклор тинејџера: SMS поруке

Рад се бави анализом размене посебне врсте SMS порука, која представља нов начин преношења савремених фолклорних кратких форми. Ова врста електронског фолклора најпопуларнија је међу тинејџерима, који најбрже прихватају технолошке новине и највише су заинтересовани за нове начине комуникације и савремене медије. У овој групи, електронски SMS фолклор надовезује се на споменаре као старију традицију дечијег писаног фолклора. У овом раду покушаћу да покажем шта размену ових порука чини фолклорним општењем, како изгледа комуникацијски процес посредством ког се та размена остварује код једне групе тинејџера, и које функције врши у процесу усвајања одређених друштвених вредности у оквиру ове добне групе.

Кључне речи: SMS поруке, мобилни телефон, комуникација, савремени фолклор, социјализација

Крајем деведесетих година, са омасовљавањем коришћења мобилних телефона, појављује се посебан тип шаблонизованих порука, у облику кратких прозних или стихованих форми које се прослеђују SMS-ом. Оне се већ на први поглед разликују од „обичних“, будући да се одликују посебним, поетским језиком, устаљеним темама, стилем, обрасцима и формулама, образујући при том посебне жанрове и врсте. Ове поруке својим садржајем, обликом и функцијама кореспондирају са одређеним усменим и писаним фолклорним врстама, надовезујући се на већ постојеће традиције размене шала, упућивања честитки, љубавне поезије и фолклоризованих текстова као што су споменари.¹

¹ Споменари су ручно писане и украшене збирке текстова које круже међу школским друговима и другарицама. У њих се уписују приче, песме, шале, афоризми и сл. текстови који се преносе из других споменара, или се састављају по угледу на њих.

Фолклорне особине

Размена ових порука одвија се паралелно у две друштвене сфере – једна је јавна сфера масовних комуникација, заступљена у пракси слања и преузимања порука са Интернета и из штампе. У приватној сфери остварује се као интерперсонално општење између две особе које учествују у слању/примању поруке преко мобилног телефона, с тим што она у принципу не остаје само између две особе које је размењују. Примљена порука обично се прослеђује, тј. шаље неком другом, или се чита/показује људима из своје околине. Ова сфера је стога сфера примарних друштвених група, чији чланови непосредно контактирају у свакодневном животу, и она се може одредити као место фолклорне комуникације.² На тај начин се остварује могућност о којој говори М. Бошковић-Стули „...da se priopćene teme i oblici procesom kreiranja i rekreiranja priopćavaju u nizu malih grupa i time stvaraju tradiciju, proširenu u vremenu i prostoru.“³

Развој савремене информацијско-комуникацијске технологије омогућио је стварање новог вида фолклорне комуникације, специфичног у односу на усмени и писани фолклор, али и на фолклоризам који се преноси посредством „традиционалних“ електронских медија. За разлику од јасног разграничења између медија као емитера и публике као реципијента фолклорних/фолклоризованих садржаја, нови медији (мобилни телефон, Интернет) отварају могућност *учествовања* у електронски посредованој комуникацији, тако да се она приближава директном, усменом општењу. Комуникацијска схема која се остварује оваквом разменом порука одговара особинама „природног“ или „контактног“ типа комуникације који описује К. И. Чистов, истичући да се суштинске одлике фолклора, које произлазе из усмености, губе у посредованој комуникацији, јер радио, телевизија, и сл. „...репродукују усмени говор и чак неке елементе изван текста, али нису способни да успоставе ни обратну везу, ни ефекат суделовања... ..ни стваралачко учешће слушаоца у комуникацијском систему (ланцу, мрежи) који се шири као лезеа“.⁴ Ова ситуација се, као што се види, мења са новим технолошким достигнућима. У SMS дописивању очигледна је међусобна заменљивост субјекта и објекта информације – особа која прима поруку редовно се јавља и у улози пошиљаоца (најчешће управо у односу на особу која шаље поруку, тако да се успоставља узајамна комуникација), што одговара међузаменивости извођача и слушаоца у усменом преношењу. Затим, „усмереност информације ка у потпуности одређеном и реалном аудиторијуму“⁵ присутна је и у чину слања поруке. Појава „губљења

² Види: Dunja Rihtman-Augustin, *Kultura grupe i usmena komunikacija*, Narodna umjetnost 19, Zagreb 1982; Dan Ben-Amos, *Toward a Definition of Folklore in Context*, The Journal of American Folklore, Vol. 84, No. 331, 1971.

³ Maja Bošković-Stulli, *Usmena književnost nekad i danas*, Prosveta, Beograd 1983, 38.

⁴ К. В. Чистов, *Специфичност фолклора у светлости теорије информација*, Савременик 7-8, Београд 1986, 70.

⁵ Исто, 66.

информације“ такође добија другачије значење у електронском фолклору. Фиксирани запис усменог фолклора зауставља процес варирања текста, чиме се губи елемент који је од есенцијалног значаја за разграничење фолклорног и нефолклорног текста.⁶ Будући да електронски текст *није* статичан, већ је подложен промени од стране сваког новог читаоца, његово преношење дозвољава импровизацију и настанак варијаната баш као и усмено преношење. О томе сведочи постојање великог броја варијаната једног истог текста.⁷ С обзиром на то да се варијанте јављају и тамо где *памћење* не игра битну улогу у процесу преношења, може се закључити да извођење на основу памћења није једини извор варијабилности текста,⁸ већ је за њу од пресудног значаја оно што Чоловић назива „фолклорни однос према језику.“ Тај однос подразумева схватање језичких творевина као колективног, свима доступног добра, које се слободно користи без појма о ауторству. Однос према тексту је креативан и коауторски, баш као и у процесу усменог преношења фолклора.⁹

Сам комуникацијски чин одвија се преко преносника, али је брзина преношења поруке готово тренутна, тако да између примаоца и пошиљаоца информације (у идеалном случају) не постоји темпорална раздвојеност, што је, такође, једна од особина усмене комуникације. На поруку се углавном одговара врло брзо, у идеалном случају одмах након што је прочитана. Уколико се на поруку не одговори, она се обично помене у следећем усменом контакту са особом која ју је послала, чиме се поново успоставља нека врста реципрочности. Потпуно игнорисање обично изражава негативан став према особи која је шаље, или према оваквој комуникацији уопште.

Ови текстови пружају устаљени естетизован оквир за изражавање мисли и осећања, те се путем шематских SMS порука остварује симболичка комуникација, која користи семантизовану форму текста као посебан код који „говори нешто сам по себи.“¹⁰ Пружање подршке, удварање, задиркивање, исказивање наклоности, упућивање добрих жеља и други слични мотиви за остваривање комуникацијског чина, добијају тако одговарајући симболички израз који наглашава њихову поруку. Велика популарност коју су овакве

⁶ Види D. Ben-Amos, *n. d.*, 7; Anton Berisha, *Neki problemi usmene književnosti u svijetlu estetske recepcije*, Narodna umjetnost 19, Zagreb 1982, 201

⁷ Слободан однос према тексту потврђен је и приликом разговора у овом истраживању – већина испитаника/ца одговорили су да понекад приликом слања поруке врше измене на постојећем тексту, и то најчешће да би их прилагодили контексту комуникације са особом којој је шаљу. Овакве измене указују на још један моменат који Чистов истиче као важан у усменој комуникацији, а то је прилагођавање естетске информације реакцијама публике. Измене које се врше на тексту SMS порука говоре о томе да повратна спрега у комуникацији и овде постоји, али као прилагођавање *очекиваној*, а не примећеној, реакцији примаоца.

⁸ Уп. К. В. Чистов, *н. д.*, 70; Herman Strobach, *Direktna usmena komunikacija kao bitno obilježje folkloru?*, Narodna umjetnost 19, Zagreb 1982, 22.

⁹ Ivan Čolović, *Divlja književnost: etnolingvističko proučavanje paraliterature*, Biblioteka XX vek, Beograd 2000, 70.

¹⁰ Isto, 9, 102, 284-288.

поруке веома брзо стекле може се објаснити управо том, у бити фолклорном особином да естетизује свакодневну комуникацију на начин који је разумљив и пријемчив онима који је остварују.

Са друге стране, ако се прихвати да „медиј јесте порука“, одабир мобилног телефона за пренос оваквих текстова говори и о томе да се њиховим слањем истовремено семантизује и сам медиј, у складу са посебним статусом који ужива међу својим корисницима. Тај други аспект директно изводи своје значење из огромне популарности коју је овај уређај задобио у кратком временском року, прешавши пут од статусног симбола у првој генерацији корисника, до симбола припадања новом времену, које је умногоме дефинисано „бежичном револуцијом“. О томе сведочи и чињеница да је мобилни телефон „главни актер“ великог броја оваквих текстова, у којима се јавља као лице које говори, главни носилац хуморног обрта, објекат или место радње, итд. Приликом размене оваквих порука образује се стога вишеструки сплет значења, чији ће нивои бити размотрени на примеру посматране групе.

Тинејџерски фолклор

Испитивање ставова и образаца који се јављају у пракси размене ових текстова обављено је у Београду и Зрењанину током лета 2005. године.¹¹ У разговорима је учествовало 20 саговорника/ца, старости од 14 до 40 година; од тог броја, осморо припада старосној групи од 14 до 16 година (пет женског и три мушког пола), деветоро је узраста од 20 до 30 година (шест женског и три мушког пола) и три испитанице старости од 35 до 40 година. Сви/е саговорници/е из најмлађе групе настањени су у Зрењанину, а из две старије групе у Београду. Разговори су вођени на основу упитника са отвореним питањима. Питања су формулисана тако да утврде уобичајени контекст у којем се одвија оваква комуникација, заступљеност и популарност различитих врста SMS текстова, навике у односу на њихово чување, брисање, прослеђивање, личну интервенцију на самом тексту и, коначно, опште ставове према њима. Циљ интервјуа био је, такође, да на основу уобичајених пракси утврди у којој мери су у овом виду комуникације заступљене такве особине фолклорног обликовања текста као што су несталност текста, импровизација и колективни однос према тексту.

У овом раду коришћени су следећи извори грађе – Интернет странице са SMS порукама,* поруке прикупљене из мобилних телефона интервјуисаних саговорника/ца, две свеске преписаних SMS Порука – личне збирке

¹¹ Истраживање је спроведено у оквиру израде дипломског рада „SMS поруке као нови облик фолклорне комуникације“, који је одбраћен у октобру 2005. године на Одељењу за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду, код менторке др Д. Антонијевић.

* <http://www.northnet.cg.yu/Index.html>; <http://solair.eunet.yu/~vodnik/>;
http://www.phone.co.yu/mobilni_telefoni/ljubavne_poruke.php.
http://www.mms-serbia.com/sms_poruke/; <http://web.vip.hr/jelka86.vip/sms-poruke/>

интервјуисаних девојчица, и поруке објављиване у часопису *Bravo Girl!* током 2003. године.

Разговори вођени са информаторима из Београда и Зрењанина током лета 2005. године показују да је популарност ове врсте коришћења SMS-а током година остала непромењена само у тинејџерској групи, док је код старијих у сталном опадању.¹² Овај закључак потврдило је и посматрање групе зрењанинских тинејџерки узраста 14 – 16 година (пет интервјуисаних девојчица и група њихових другарица), које су часове доколице углавном проводиле користећи мобилни телефон. Овај уређај је увек био поред њих и готово непрестано у употреби – у њега се похрањују различити звучни и визуелни садржаји, који се затим показују и/или размењују са осталом децом. Девојчице су истовремено примале и слале и по неколико десетина позива у току дана. Међутим, огромна већина њих нема као циљ *разговор*, већ само „сигнализацију“ – позивање и прекидање везе након првог звона.¹³ Према реакцији девојчица може се закључити да се такви позиви доживљавају као врло значајни, нарочито ако долазе од дечака. Девојчице редовно обавештавају своје другарице о томе ко их је „цимао“ и колико пута, примајући истовремено и од њих сличне извештаје. Поред тога, на те позиве се чешће и брже одговара, а често се успостављају дуги низови међусобних позива од којих се ниједан не завршава разговором. Ако би, пак, овакав вид комуникације изостао у неком дужем периоду, реакције су биле изразито негативне; типично такво негодовање изражава се реченицом „нико ме не цима“. На основу оваквог понашања, може се закључити да се у оквиру њихове групе вршњака друштвени успех и популарност, нарочито код супротног пола, мери управо учесталости „цимања“.¹⁴ Истовремено, од великог броја порука које свакодневно стижу, највећи број чине шематске поруке, које представљају један од главних објеката интересовања. Девојчице такође једна другу обавештавају о примљеним порукама, о томе ко их је послао, коментаришу њихов садржај, прослеђују их, и сл. Мобилни телефон тако постаје центар симболичних активности везаних за друштвени живот, док се конкретни договори и разговори углавном обављају преко фиксног телефона.

¹² Старији/е саговорници/е углавном су се слагали/е да су се ове поруке биле „хит“ у периоду 1998–2003, када су мобилни телефони почели да бивају доступни све већем броју људи. У том периоду ове поруке су најинтензивније циркулисале, а сви се слажу да су у међувремену изгубиле на привлачности и популарности, те се у овом тренутку неупоредиво ређе шаљу и примају.

¹³ Поступак који се популарно назива *цимање* или *пецање*, и јавља се понекад као део посебне игре међу тинејџерима – позвана особа настоји да се јави пре него што се веза прекине, да би особи која зове „скинула кредит“, за шта такође постоји посебан израз – она је у том случају „спржена“.

¹⁴ Порука сачувана у телефону једне од саговорница врло пластично изражава значај који се придаје овом поступку: *Dragi Boze, ucini da svi oni koji mi ne salju poruke i ne cimaju me, izgube svoj mobilni telefon; AMIN!*

Примљене поруке углавном се чувају у телефонима, а честа је и пракса записивања текстова порука у посебне свеске намењене само тој сврси; неке од тих „колекција“ имају и по неколико стотина забележених порука. Најпопуларнији извор за преписивање текстова био је (пored примљених порука) тинејџерски часопис *Bravo Girl!* који је у посебној рубрици објављивао поруке које шаљу читатељке; поред тога, повремено су у истој рубрици објављивана и упутства за *ASCII art* тј. коришћење стандардног језичког кода за креирање слика на екрану телефона. Трећи по популарности извор је Интернет, тј. сајтови на којима се налазе збирке порука које остављају посетиоци. Две од пет девојчица навеле су и споменаре као извор текстова SMS порука.

Најпопуларније и најзаступљеније поруке у телефонима и писаним збиркама тинејџерки су емотивне, поглавито љубавне поруке.¹⁵ Оне су, такође, најбројније на Интернет сајтовима, које посећују махом тинејџери. Читав корпус текстова емотивних порука покрива широк дијапазон могућих осећања, жеља, потреба и ситуација које прате интимне међуљудске односе; ови текстови су *функционални* по истом принципу као народне песме које се посвећују породици и пријатељима преко радијских порука.¹⁶ Љубавне SMS поруке су често формулисане као нека врста кратког електронског љубавног писма вољеној особи. При томе се нарочито ослања на специфичну особину SMS комуникације да успостави тренутну везу између пошиљаоца и примаоца, што се често одражава и у самом тексту:

Ako se probudis u ove sitne sate, videces da neko misli na te! Ako te ne probudi zvuk poruke ove, spavaj andjele, prijatne ti zelim snove. / Brzo otvori prozor! Jesi li? Hajde! A sad lovi... Jos malo... Evo ga, doleteo je samo za tebe, najleps i poljubac za laku noc!

С обзиром да су овакве поруке најпопуларније међу тинејџерским љубавним паровима, удаљеност је углавном привремена и најчешће се повезује са оним периодима у току дана који се не проводе заједно (касни вечерњи и рани јутарњи часови), тако да је велики број порука „за laku ноћ“ или „за добро јутро“, или се њихова радња одвија ноћу. Пољупци, загрљаји, руже, анђели и слични симболични изрази осећања често се вербално „шаљу“ као у претходној поруци, али врло је популарно и слање различитих „романтичних“ слика, уз које иде одговарајући текст:

--<<@ --<<@ --<<@ --<<@ --<<@ Samo za tebe... Volim te najvise...
 (><) (><) (><)

¹⁵ Sadie Plant, у својој студији о ефектима коришћења мобилних телефона на друштвени и лични живот примећује да је „Највећи део текстуалних порука које чувају тинејџери у градовима од Бирмингема до Бангкока, на неки начин повезан са сексом и романтиком.“ (S. Plant, *On the Mobile*, URL: http://www.motorola.com/mot/doc/0/234_MotDoc.pdf, 2002, 80). Истраживање спроведено у оквиру овог рада показује да исто важи и за тинејџерску популацију у нашим градовима.

¹⁶ I. Čolović, *n. d.*, 205-212.

o,, ,)	('(ö,)“)	('O') NE
(¥ (,) VOLIM TE '	(¥)/ OVOLIKO!	(¥ (,) VERUJES
ı. ı. J	ı. ı. J	ı. ı. J MI?!

Добар део љубавних порука надовезује се на споменарску традицију.¹⁷ Тема романтичне љубави доминира у највећем броју споменарских и SMS текстова. Поред љубави, честа тема је и пријатељство, а са ове две теме преплићу се мотиви краткотрајне младости, размишљања о људским односима, животу и смрти. Све ове теме обрађују се у складу са правилима жанра, тако да „pojedinačno, subjektivno biva potisnuto onim što je općenito prihvaćeno“.¹⁸ Језичка средства која се при том користе такође се подударaju у оба жанра: „Spomenuta uzvišenost sadržaja spomenarskih pjesama istaknuta je leksičkim izborom. Upotrijebljene riječi izražavaju duboko emocionalan stav prema životu, rime su prepune pozitivnih pridjeva, hipokoristika, umanjenica i patetičnih fraza“,¹⁹ што важи и за SMS поезију. Осим у особинама текста, сличности постоје и у начину преношења. Текстови се у оба случаја често препisuју у бележнице које служе као нека врста архива из којег се затим по потреби препisuју у свој или туђи споменар или у мобилни телефон. Слична је и дистрибуција текста у односу на полне карактеристике групе. Споменари искључиво припадају девојчицама, али се у њих уписују и девојчице и дечаци; с обзиром да се никада не дешава да дечак поседује споменар, не долази ни до ситуације да се споменарски текстови размењују између дечака. Емотивне SMS поруке се такође размењују између девојчица и дечака или у међусобној комуникацији девојчица, док дечаци никад међусобно не размењују овакве поруке.

Као и споменари, SMS поруке користе књижевна дела и текстове популарних песама, трансформишући их у складу са правилима жанра, показујући исти фолклорни однос према свакој врсти писане речи која се покаже као погодна за уклапање у њихов калуп. У случају SMS-а, један од таквих извора материјала јесте и сам споменар, из којих се текстови преносе у целини, или са малим изменама. Добар пример је следећи текст, који се среће и као споменарски стих (без друге реченице) и као SMS порука:

Voli, voli, dok si mlad, kad ostariš nemaš kad, kad ostariš ko moj deda,
niko neće da te gleda! Kad ti neko kaže: „Za tobom mi srce bije“, samo
se nasmeši i reci „Milo mi je!“

¹⁷ У овом раду коришћена су четири споменара, два са подручја Београда (један из 1981. године, чија је власница имала 16 година у периоду његовог настанка, и мој из 1989, када сам имала 13 година), један из Адашеваца (1985, петнаестогодишња девојчица) и један из Сарајева (1986, 16 година). Радови Олге Вајнштајн и Дороте Симонидес о руском и пољском споменарском фолклору такође су пружили материјал за компарацију са осталим текстовима.

¹⁸ Dorota Simonides, *Može li se pisana tradicija smatrati folklorom?* Narodna umjetnost 19, Zagreb 1982, 165.

¹⁹ Isto.

Будући да се између споменара млађих и старијих девојчица могу повући неке линије разграничења, треба нагласити да SMS поруке прате и подражавају оба обрасца. Споменари млађих девојчица (13 – 14 година) смештају теме љубави и пријатељства у школско окружење или пасторални амбијент, у њима се помињу потоци, цвеће, ливаде, животиње и сл, и знатно су ведријег и једноставнијег тона. Њихови текстови углавном су песмице од једног стиха, које понекад подсећају на дечије разбрајалице. Међу SMS порукама могу се наћи овакви текстови који су можда пренесени у целини, или написани по сличном обрасцу:

Dok zvezde sjaje patka nosi jaje, kad vetar duva patka jaje cuva, kad izadje pace voli ga jos jace, ti si moje pace volim te najjace!!! / Bordo ruza crno seme, setis li se draga mene, ja se tebe cesto setim al ne mogu da doletim.

Сличности су нарочито изражене у односу на споменаре старијих девојчица, који дају знатно комплекснију слику људских односа, ставова о животу, смрти, љубави и пријатељству. О. Вајнштајн примећује да се у споменарима руских девојчица смрт јавља као чест мотив, те да се већина прича завршава трагичном и, по правилу, слабо мотивисаном смрћу.²⁰ Потенцирање смрти она тумачи као поступак дискурзивног обликовања симбола, у складу са сетном атмосфером „тихе патње и нежних успомена“ сентименталне књижевности XVIII века, која је поставила темеље за настанак првих споменара. Исти поступак може се уочити у бројним љубавним SMS порукама, с тим што је обрада мотива смрти редукована у складу са кратком формом порука која не дозвољава дужу нарацију. Овакве поруке јасно се надовезују на споменарске текстове:

Rado bih te pronasla i rekla "OPROSTI", ali sada kasno je, dok mi se dusa sa tugom gosti, kajanje me kasno stize, MOJ BOL GROBU SVE JE BLIZE!!! / Umrecu i ti ces to znati, kad shvatis da sam te voleo ti ces zaplakati. Kada te ostave svi na grob ces mi doci, pozeleces da ustanem, ali ja necu moci.

У оквиру истог поља значења, поред смрти јављају се и представе виших сила; то су најчешће анђели, као симбол узвишености и чистоте, затим Бог (или богови), ђаволи, судбина, пакао или рај. Оне се такође користе као средство којим се изражава „неземаљска“ јачина осећања:

Ako odem u nebo pre tebe, na svaku zvezdu cu napisati tvoje ime, tako ce svi andjeli znati koliko mi znacis... / Djavoli to nazivaju paklenim mucenjem, andjeli to zovu rajsko uzivanje, a ljudi to zovu ljubav!.

²⁰ Приче о великој љубави по правилу имају тужан крај, који омогућује убица који се изненада „појављује иза ћошка“, аутомобил који одједном наилази и удара жртву и сл.; слични поступци налазе се и у нашим споменарима – заљубљени младић умире од леукемије када остане без девојке, заљубљена девојка „вене“ и умире од марихуане, удара је аутомобил кад крене у сусрет свом драгом, итд.

Поред љубави као доминантне теме, пријатељство се јавља као неизоставни део тематског репертоара споменарских и SMS порука. Текстови о пријатељству представљају симболичку обраду друштвених веза које млади остварују у критичном периоду сазревања када је посебно значајно повезивање и идентификација са својом вршњачком групом. Свест о значају те подршке и заједништва испољава се у симболичкој равни преко ових текстова, који уздижу идеал чисте и искрене пријатељске љубави:

1000 je suza u mojim ocima bilo, 1000 je zelja koje mi zivot nije ispunio...malo je ljubavi koje osecaju svi, a jos manje prijateljica kao sto si ti!

Пријатељство се у њима понекад описује као супериорно над романтичном љубављу, која је пролазна и болна:

Jednog dana ljubav kaze prijateljstvu: „zasto ti postojis kad postojim ja?“ Prijateljstvo odgovori: “da nosim osmeh tamo gde si ti ostavila suzu!”

Туга због будућег расанка са пријатељима испољава се као тужна извесност са којом се мора помирити, и која оставља једино могућност стварања успомена као борбу против заборављања. Овај моменат је чешће и изразитије присутан у споменарима, који свој манифестни *raison d'etre* (као, уосталом, и сам назив) добијају управо као документи који треба да сачувају успомену на школске другове и доба младости. SMS текстови углавном обрађују пријатељство са позиције актуелног тренутка, који се понекад преноси у будућност, али без мотива будућег расанка. Не појављују се ни мотиви ђачких дана, школских брига и друговања, који су незаобилазни у споменарима. С обзиром да се многе овакве поруке препisuју управо из споменара, може се закључити да су „ђачки“ текстови били одбачени приликом одабира погодног материјала за SMS поруке, јер се нису уклапали у њихов контекст.²¹

За тему пријатељства уско се везује тема младости која пролази, обрађена најчешће у текстовима афористичног типа, који се често обликују као савети или препоруке у којима се упозорава на кратко трајање младости и упућује се на то да се она што боље искористи:

Ljubi dok si mlada, sad kad imas koga, jer ljubav je slatka, a mladost je „KRATKA“!

Оно што је у погледу садржаја SMS порука сасвим ново и специфично, налази се у порукама које се баве самим феноменом мобилне

²¹ С обзиром на то да се SMS јавља у контексту савремених електронских медија, најшири могући друштвени оквир комуникације је неограничен, док је индивидуа конкретан субјект који ту комуникацију остварује. Споменар је пак смештен у оквир ђачког фолклора. Он по правилу циркулише у кругу једног одељења, а ако га и прелази задржава се у школском окружењу. Иако се у пракси и SMS поруке највише размењују у оквиру групе школских другова и другарица, ова група није нужан оквир овакве комуникације, нити се доживљава се као релевантна од стране самих корисника. Неколико испитаника/ца поменуло је, на пример, да овакве поруке размењује са познаницима са Интернета, или са онима које су упознали управо преко SMS-а.

комуникације, а које су изузетно популарне међу тинејџерима. Мобилни телефон се у њима појављује у много различитих „улога“; и то у порукама свих врста. Веома су честе поруке чији се текст односи на ситуацију самог чина примања/слања поруке, при чему се у различитим текстовима обраћа пажња на различите сегменте тог процеса (физички контакт са телефоном, звучни/визуелни сигнал да је стигла порука, читање текста, реакција/одговор на поруку, њено брисање/чување...). Следећи пример се односи на неколико таквих сегмената:

Ah taj zvuk, to prelepo MESSAGE na ekranu... Srecan si, je l' da? I dalje citas poruku misleci da cu ti jos nesto reci, ali ja samo ubijam dosadu!

Описивање свих аспекта комуникацијског процеса који се одвија путем мобилног телефона – физичке поступке којима се он остварује, емоције и реакције које га покрећу или које изазива, његов ток, разлоге за иницирање, прихватање или одбијање комуникације – одражава значај који се придаје мобилном телефону. Поред тога што се често појављује у порукама најразличитијег садржаја и стила, он бива и персонификован, добија фиктивну личност када се примаоцу поруке обраћа у првом лицу:

Sto me tako glupo posmatras? Ja sam tvoj mobilni! Samo sam hteo na svez vazduh! Bilo mi je previse mracno i tesno u tvom dzepu! Sad je bolje. Hvala! / Ja sam maji civ (:ooo i doso sam putem pojuke da ti kazem da te vojim, a ako mi ne odgovojis pojescu i tebe i taj tvoj tejefon...

Описани поступци показују да се у размени SMS текстова не ради само о новом начину преношења старих фолклорних садржаја, већ се у њима поетизује и симболизује сама мобилна комуникација као феномен.

Функције и значења

Одређујући споменар као подручје фантазије, „територију љубави“, Вајнштајн указује на његову улогу у конструисању дискурса жеље. Споменарски текстови функционишу као дидактичко средство, упутство према којем девојчице „уче да желе“, тј. да обликују своје искуство, ставове, размишљања и доживљај романтичне љубави.²² Вајнштајн истиче да овај процес подразумева формирање модела женскости не као идентитета *sui generis*, већ као замишљеног објекта жеља супротног пола.²³ Та функција се преноси и на SMS текстове, у којима се препознаје иста сентиментална, патетична атмосфера; хиперболисана осећања, смештање емотивних дожив-

²² Дидактички карактер споменара понекад је и експлицитан, као нпр. у текстовима који се називају „љубавна правила“, или, у споменару из 1986. „закон младих“, и представљају скуп савета, прописа и упутстава за сналажење у мушко – женским односима.

²³ Olga Vainshtein, *Contemporary notebooks of love: girls' subculture in Russia*, Paper given at the conference „Private life in Russia“, University of Michigan, Ann Arbor, October 1996. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/veinstein2.htm>, 2001, 17.

љаја у митска подручја раја и пакла, међу анђеле и ђаволе, итд. Сви ови елементи указују на изградњу сличног фантастичног оквира који служи као сцена на коју се поставља драма заљубљивања, пријатељства и одрастања. Кроз њега се преносе колективна искуства, норме и вредности, на основу којих се конституише властита, првенствено родни идентитет.²⁴ Дискурс романтичне љубави, који доминира споменарским и SMS текстовима, постаје тако „женски терен“, поље интересовања предвиђено првенствено за девојчице које постају девојке, и то као њихова главна окупација.²⁵ Овај закључак потврђују и разговори вођени са групом тинејџера. Спонтане реакције на питања која су се односила на размену љубавних порука јасно оцртавају родне границе и моделе који се унутар њих формирају. Питање да ли од другарица добијају љубавне поруке за девојчице је било сасвим природно, док су реакције дечака на исто питање у односу на другове јасно указивале на то да је чак и такво *питање* непримерено нормама прихватљивог понашања.²⁶ Може се дакле закључити да је садржај порука диктирао и правац и смер њихове дистрибуције у односу на полне групе – поруке са емотивним садржајем кретале су се двосмерно између група, док се циркулација унутар групе ограничавала само на једну – женску (док су се, рецимо, шаљиве поруке или честитке прослеђивале без полних ограничења).

Размена унутар групе девојчица функционише, дакле, као нови вид и продужетак већ постојеће споменарске традиције и улоге коју она игра у формирању представа о пожељном родном идентитету. Међуполна размена стилизованих, шематизованих порука преузела је и развила другу функцију коју је такође имао споменар – она пружа друштвено прихватљив и дефинисан оквир за успостављање контакта са особама супротног пола. Унапред смишљени текстови и устаљена пракса њихове размене, као и физичка удаљеност од особе којој се пише, олакшавају прве контакте који су у осетљивом периоду пубертета нарочито проблематични.

Други ниво функционисања размене SMS-а односи се на стварање унутрашње кохезије групе, као и дефинисање места индивидуе у њој; ова функција произлази из самог чина размене. Свака од девојчица има сопствену „мрежу“ другова и другарица са којима најчешће размењује поруке. Непрекидно кружење порука обезбеђивало је, уз друге, већ поменуте начине

²⁴ У том процесу своју улогу имају и медији попут штампе и Интернета, који се јављају као агенти шире друштвене заједнице. Тај моменат нарочито је значајан у случају наведеног часописа, који недвосмислено тежи да обликује укус, ставове, мишљење и понашање својих читатељки.

²⁵ Илустративан пример за утицај овог модела на формирање односа према романтичној љубави јесте податак да се већина тинејџерки први пут заљубљује тек након читања споменарских текстова (О. Vainshtein, *n. d.*, 17).

²⁶ Неформални разговори који су пратили интервјуе такође су били индикативни у том смислу. Коментари девојчица о томе како су дечаци „глупи“ или како „ништа не разумеју“ говоре о разлици у перцепцији љубавних односа. Девојчице сматрају да су боље упућене у њихова правила, а да их се, са друге стране, дечаци не придржавају, или не поседују знање које им је за то потребно.

коришћења телефона, сталну повезаност са својим друштвеним окружењем. Но, размена порука није функционисала само као доказ припадности групи, већ и као један од механизма за успостављање хијерархије унутар ње, с обзиром да је, као што је поменуто, интензитет ове размене био директан показатељ популарности.²⁷

Коначно, најшири ниво идентификације који се ствара оваквом разменом, односи се на популарност самог медија преко ког се комуницира. Процес фолклоризовања SMS комуникације развијао се паралелно са процесом популаризације и фетишизовања мобилних телефона, и представља његов саставни део. Размена љубавних, шаливих, пријатељских и других сличних порука представља, између осталог, симболички чин којим се потврђује припадност „мобилном свету“, тј. групи „корисника“.²⁸ О томе, поред осталог, сведочи и велика заступљеност (и разноврсност) говора о мобилном телефону у овој врсти порука.

Из овог прегледа могу се извести следеће карактеристике комуникацијског процеса који се дешава приликом размене SMS порука: он се примарно одвија у малим групама; текстови се прослеђују ланчано, при чему иста особа може имати улогу и пошиљаоца и примаоца поруке; постоји изражена тежња да се у комуникацији оствари повратна спрега; њихово кружење одвија се у оквиру неформалне, неинституционализоване комуникације; коначно, приликом преношења текстови пролазе кроз различите трансформације, које не мењају њихов жанровски образац, а врше се углавном у односу на очекивану реакцију примаоца, и на тај начин долази до настанка варијаната. Поред фолклорног односа према тексту, постоји и подударање са неким од функција фолклора. Ови текстови пружају колективно прихваћену, симболичну форму за изражавање вредности, ставова, мисли и осећања. Популарност овог облика електронског фолклора највећа је међу тинејџерском популацијом, у којој су најизраженије и његове друштвене функције и значај. Она преузима неке од функција које су вршили претходни, сродни облици, као што су утицај на формирање родног идентитета и пружање друштвено дефинисаног канала за прве контакте између полова. Истовремено, она ствара и ново поље значења које произлази из новине самог медија и начина општења који он омогућава. Размена шематских SMS порука представља, дакле, нови вид фолклорног општења у савременом друштву; уклапајући старе садржаје у нове медијске канале преношења и прилагођавајући њихов садржај и функције актуелном тренутку и новом облику комуникације.

²⁷ Паралела са споменарима јавља се и у овом аспекту, будући да се и око њих успостављају хијерархијски односи – споменари популарних девојчица по правилу имају предност у односу на оне мање омиљене, брже се попуњавају, садрже више текстова, итд.

²⁸ Види: S. Plant, *n. d.*, 49.

Tijana Cvijetićanin

Electronic Folklore Among Teenagers: SMS Messages*

Key words: SMS messages, cellular phones, communication, contemporary folklore, socialization

The development of ICT media made way for a new form of folklore communication. Newly developed media, such as mobile phones, make it possible for their users to participate in electronically mediated communication, thus approaching the form of oral communication. The exchange of special type of SMS text messages represents a new way of transmitting contemporary folklore short forms. These messages use poetic language, they have standard style, themes, patterns and formulas, and they form different genres and categories, corresponding with already existing familiar folklore forms. The communication process that happens during the exchange of these messages also has folklore's characteristics: it takes place within small groups, the communication is informal, the texts circulate in chain style, and undergo different transformation which generates the making of variants, etc. This form of electronic folklore is especially popular among teenagers, where it's social functions and meanings are also most emphasized. Within this population, it adds to an older tradition of children's written folklore – poetry albums. Like poetry albums, SMS exchange influences the development of girls' gender identity, providing also a socially defined channel for contacts between the sexes. It also functions as a mechanism of socialization and stratification within the group. At the same time, it creates a new field of meaning, which derives from the very media's novelty and significance. In this sense, the exchange of SMS represents a symbolic act of acknowledging one's belonging to the group of mobile telephone users. In this way, a new phenomenon is being symbolically processed through a new form of folklore.

* Translated by the author.

Иван Ковачевић

Одељење за етнологију и антропологију
Филозофски факултет, Београд
ikovacevic@f.bg.ac.yu

Киоск – критички оглед из урбане/политичке антропологије*

Киоск као грађевинска форма постоји у Београду континуирано више од пола века. Смена форми киоска, у коме су се продавале новине и цигарете, пратила је промене стилова у дизајну и није привлачила пажњу шире јавности све до појаве великог броја киоска у централном делу града. Та појава коинцидира са преузимањем локалне власти од стране политичких странака које су биле опозиција режиму Слободана Милошевиће и колапсом социјалистички устројених предузећа за промет велим бројем артикала, чија се продаја „сели“ на киоске. Преузимањем власти на државном нивоу мења се однос према киосцима и јединствена државна и локална власт почиње кампању за њихово уклањање. У раду се разматра однос идеологије и киоска као архитектонске форме, са једне стране, и као средства за обављање економске делатности, са друге стране.

Кључне речи: киоск, урбанизам, Београд, режим Слободана Милошевића, локална самоуправа, архитектонски дизајн, тржишна економија

УВОД – Ни мањег објекта ни веће галаме

Ниједан грађевински, градски објект није изазвао толико полемика и политичких реплика као, вероватно и најмањи објект те врсте, киоск. Ипак, полемике око киоска много су новије у односу на његово постојање на београдским улицама. Више деценија киосци су мирно стајали, изложени

* Овај чланак је настао као резултат рада на пројекту „Антропологија у двадесетом веку: теоријски и методолошки домети“ који финансира Министарство науке и заштите животне средине Републике Србије (МНЗЖС 147037).

само зубу времена и променама дизајнерских трендова. Додуше, њихов број се у тим „мирним“ деценијама повећавао само онолико колико се повећавао урбани простор, и у новим насељима најпре су постављани киосци, па је тек после доста времена стизала крупнија трговачка мрежа. Но, киосци у сателитским стамбеним насељима и нису постали предмет расправе, већ су то постали киосци у најужем центру града, тј. у две централне београдске општине – Стари Град и Врачар. Повећање броја киоска у тој, централној, или „de lux“ зони довело је до политичких и сваких других расправа које су, медијски подржане, допринеле да киоск постане скоро главно питање вођења града, а и шире политичко питање којим се карактеришу читаве политичке групације или политичке странке. Расправе о киосцима садржале су, осим политичке, и разне друге компоненте. Аргументи који су се употребљавали у расправама припадају естетици и етноестетици, индустријском дизајну и урбанизму, социјалној и економској политици. Стога се ни ова расправа о улози киоска у политици, не може сврстати у класичну политичку или антро(по)литичку расправу, већ задире у урбану социологију/антропологију, економију, тј. економску антропологију, у антропологију лепог – као дисциплину која пручава етноестетику итд.

1. Опште схватање естетике улице од шездесетих до деведесетих година XX века

Крајем педесетих и почетком шездесетих година двадесетог века режим је све мање у могућности да у потпуности блокира информације о животу у европским земљама тзв. Запада. У првом делу тог периода, пре либерализације путовања у иностранство, сасвим ретки и политички темељно проверени путници нису својим причама могли да стварају јавно мњење, већ је више информација о градовима и начину живота у њима стизало преко дописника највећег дневног листа и једине радио-станице. У тим репортажама, које су замењивале одсуство вести о успешним пролетерским револуцијама, ту и тамо се говорило о живости и шаренилу париских улица, о продавцима тортиља у Мадриду и Барселони, о уличним продавцима сувенира у Риму или Напуљу. Дописници „Политике“ и Радио Београда нису падали у партијске заносе да би јављали како се пролетери у трулим капиталистичким земљама ваљају по улицама од глади или како пролетерска револуција побеђује још колико вечерас или, најкасније, сутра ујутро. Овако, шаренило и живост градских улица европских метропола, недочарани сликом већ само писаном или изговореном речи, били су у директној супротности са сивилом и празноћом београдских улица. У Београду, трафике су се већим делом налазиле у локалима унутар зграда, киосци за продају новина били су ретки, а избор новина, које су продавали и колпортери, веома узан. Када се опису београдских улица из тог периода дода и непостојање светлећих реклама изузев мањег броја на потезу Калемегдан – Лондон, а у каквим-таквим репортажама о светским метрополома обавештава се о блештавим светлима многобројних реклама, види се да се у оном слоју становништва који се обавештавао из дневних новина и радио емисија могла стећи

представа да улице страних метропола одликује шаренило и разноликост, док улице Београда, преко сазнања из примарног искуства, карактеришу сивило, празноћа и једнообразност. Истовремено, градови са друге стране гвоздене завесе били су мање интересантни за дописнике-репортере, који у својим репортажама не би имали шта друго да кажу о овоме, осим да је вероватноћа појаве уличног продавца било чега на улицама Москве мања од могућности појаве некаквог ванземаљца. Уместо тога су само, са дужним дивљењем, описивани ширина и пространство плочника дуж московских булеvara.

2. Естетике улице и идеологија

Истовремено, у Београду је постојао и слој становништва који у свом приватном опредељењу, с обзиром на то да је јавно било забрањено, није прихватао идеју и праксу социјалистичке револуције, диктатуре пролетаријата, једнопартијског система, државне и друштвене својине итд. Социјално порекло тог слоја, који је у највећем делу био ван партијске и управљачке структуре, било је разнолико и он се састојао од предратног београдског становништва, од становништва досељеног из крајева где је комунистичка идеологија стигла тек крајем 1945. године и касније, од појединаца који су из најразноразнијих разлога одбили да прихвате марксизам-лењинизам као сопствено животно опредељење итд.

Тај слој становништва је у изведеној опозицији *шаренило, разноликост* наспрам *сивило, празноћа, једнообразност*, опозицији, којом се описују улице европских метропола и улице Београда, видео само реализацију шире социоекономске опозиције, која је била и саставни део важеће идеологије. Та социоекономска опозиција је супротност социјализма и капитализма, која се очитује кроз супротстављање социјалистичке демократије, у *Уи*-варијанти допуњене самоуправљањем, и парламентарне, вишепартијске демократије, супротстављање тржишне економије – засноване на приватном власништву, и планске економије – засноване, декларативно, на државном и друштвеном власништву. За разлику од важеће идеологије, која је апсолутну и непорециву предност давала социјалистичкој идеји, немали број људи је дату опозицију сагледавао са друге вредносне стране.

У том, личном неприхватању официјелне идеологије изграђен је и целовит опозициони пар, који полази од исте базичне опозиције као и идеологија владајуће партије, али му даје друге предзнаке.

Базична опозиција	Капитализам	Социјализам
Политика	Демократија (парламентарна)	Диктатура пролетаријата (партије)
Економија	Тржишна и профитна економија	Планска и самоуправна

		економија
Стандард	Изобиље	Низак стандард
Естетика градских улица	Шаренило, разноликост	Сивило, празноћа, једнообразност

3. Киоск и развој његовог дизајна

Кроз полувековну историју београдских улица, тачније – од 1945. године до данас, на њима се нашло не више од четири основна типа киоска. Без претензије на пуну прецизност у датовању појаве појединог модела киоска, та историја киоск-дизајна има четири основна дела:

1. Дрвени киосци су први киосци у Београду постављени после Другог светског рата. Били су направљени од тамнобраон, дрвених, вертикалних штафли, чије су спољне ивице биле заобљене. До појаве алуминијумских киоска били су једини тип.
2. Око 1960. дрвене киоске почињу да замењују алуминијумски киосци различитих димензија, тако да су у мањим моделима то биле трафике, а у дужим и већим – пиљаре. Дрвени киосци убрзо сасвим нестају.
3. Лимене алуминијумске кисоке наследили су, почетком 80-их, пластични, модулни киосци у јарким бојама, претежно у црвеној. Појединачни киосци могли су се спајати у угаону или равну целину, сачињену од два киоска или више њих. Дизајн новог киска добијен је на конкурс на коме је победило дизајн-решење неке словеначке фирме. Ипак, претходни тип киоска није у потпуности нестао, већ је потиснут из центра ка периферији.
4. Пластичне киоске у најужем центру града, првенствено у централној градској улици Кнеза Михаила, почетком 90-их замењивали су киосци дизајнирани у ретро стилу, са идејом да подсећају на Београд са краја XIX и почетка XX века. Изглед тог киоска, названог „Београдски киоск“, такође је добијен на конкурс, а израђивани су у више величина. Киосци су у изворном дизајну били од лима – оксидираног или офарбаног у тамнобраон боју. Претходни облици киоска опстајали су колико је то трајност дозвољавала, при чему је за постављање новог објекта било неопходно набавити „Београдски киоск“.

4. Постављање киоска у центру Београда крајем 90-их

А) Стање пре 1993. године

Почетком 1993. године дошло је до промене власти у неколико централних београдских општина. Први пут је, после Другог светског рата, било где у Србији власт вршио неко други, а не Комунистичка партија и њени сукцесори, Савез комуниста и Социјалистичка партија Србије. У домену

идеологије релеватно је, за анализу расправе о киосцима, да су на власт дошле странке које се декларативно, тј. програмски залажу за приватну својину, тржишну, профитну економију и слободну конкуренцију.

Што се постављања киоска тиче, од значаја су општине Стари Град и Врачар, које обухватају централну градску зону, тј. потез Калемегдан – Славија и Булевар краља Александра. У тој зони су највећи број киоска држала предузећа у друштвеном власништву, и то „Дуван“ за продају цигарета, „Штампа“, „Политика“, „Борба“ и „Новости“ за продају штампе, „ПКБ“ за продају виршли, „Лутрија“ као уплатна места за игре на срећу, а неколико предузећа држало је веће киоске за продају воћа, поврћа и друге прехрамбене робе. У том периоду су већ биле отворене многе хамбургернице по читавом граду, али углавном ван најужег центра. Период од 1993. до 1998. године је време у коме је у центру града постављено највише киоска различите намене, претежно од стране фирми у приватном власништву и приватних СТР-а (самостална трговинска радња).

Б) Структура општинске власти

Структура општинске власти на Старом Граду и Врачару била је променљива у наведеном периоду. У Старом Граду, непосредно после избора у јануару 1993. године, општинску власт су сачињавали СПО и ДСС, да би по самовољном напуштању власти од стране ДСС-а, коалицију сачињавали СПО и ДС. Услед нефункционисања власти у једном тренутку, око годину дана пре нових избора, уведена је принудна управа тј. Општинско веће. После избора 1996. и победе коалиције „Заједно“, та коалиција је у саставу ДС, СПО и ГСС вршила власт све до краја 2000. године. Председник општине је у периоду 1993-2000. био Јован Кажих (СПО), док је већину у Извршном одбору увек имао један или више коалиционих партнера СПО-а.

На општини Врачар је скоро све време власт вршила ДСС, и то у коалицији са СПО-ом непосредно после избора 1993, а одстрањивањем СПО-а из општинске власти – у коалицији са ДС-ом. После избора 1996. године и победе коалиције „Заједно“, ДС и СПО су само кратко вршили власт, да би је потом преузели ДС, ДСС и одборници са листе СПО-а који су прешли у ДС, чиме је СПО искључен из власти. Председник општине у периоду 1993-1997. био је Драган Маршићанин (ДСС), а у периоду 1997-2000. била је Милена Милошевић (ДС), док су ДСС и ДС заједно или појединачно контролисали рад Извршног одбора у целом периоду.

Када се грубо резимира учешће појединих странака у општинској власти на општинама Стари Град и Врачар, у два мандата – од 1993. до 2000. године, види се да је одлучивање било највише у рукама две демократске странке, а затим и СПО-а.

В) Намена и делатност

Доминантна намена новопостављених киоска била је продаја цигарета и новина, као и широког асортимана најразноразнијих производа. Један број

киоска се бавио продајом брзе хране („хамбургер“ и „хот дог“), као и сендвича. Неки киосци су служили за обављање лутријске делатности. Нешто мањи број киоска продавао је тзв. ексклузивну робу – увозне цигарете, пића и чоколаде, конфекцију, обућу и сл.

Киосци са најраширенијом делатности запошљавали су 2 или 3 радника у зависности од тога да ли су радили у две смене или 24 часа дневно. Рад у три смене постао је уобичајен у киосцима у центру града зато што су киосци ноћу били често обијани, па су власници – уместо да плаћају ноћне чуваре – увели трећу смену без обзира на обим промета у том временском периоду. Рад у киоску је био плаћен до 200 марака месечно.

Према изјавама власника киоска, набавка робе по најповољнијим ценама захтевала је целодневни ангажман и вођење таквог киоска није било могуће као „допунска“ делатност. Набавка робе по најповољнијим ценама исплаћивала се још више уколико би тај целодневни посао био обављан за већи број киоска, што је доводило до изнајмљивања киоска, званично недозвољеног, са једне стране, или до успостављања фирми које су радиле набавку на велико, али је коришћење њихових услуга смањивало зараду власника киоска. У тренутку експанзије пословања киоска зарада власника, уз максимално лично ангажовање, износила је преко 1.000 DM месечно, што је било скоро 10 пута више од просечне плате у друштвеном сектору. Инвестиција у постављање киоска кретала се нешто преко 10.000 DM, уз набавку робе са плаћањем на почек.

Г) Пословно-просторно окружење

Основ пословног окружења ситне трговачке делатности која се обављала у киосцима, сачињавала су друштвена предузећа са учмалом управљачком структуром и превеликим бројем запослених. Брзина реаговања таквих предузећа на нове производе или нове захтеве тржишта не може се поредити са брзином којом је реаговао приватни сектор, и то како у увозу тих производа, тако и у њиховој продаји на киосцима. Нека од мастодонтских друштвених предузећа у сектору трговине пропадала су и продавала или изнајмљивала свој пословни простор, који је коришћен у зависности од просторног положаја и навика потрошача. Неке веће трговачке мреже вештачки су одржаване и поред банкрота (предузеће „Робне куће Београд“), или су из политичких разлога фаворизоване, што им је омогућило преживљавање без већих проблема („С-market“). Борећи се за опстанак, друштвене трговачке мреже су се концентрисале на робе које имају најсигурније тржиште, као што су храна, средства за хигијену, аклохолна пића и слично, напуштајући цигарете и све оно што се продавало на киосцима. Постојећа предузећа која су држала киоске „Дуван“, „Штампа“ и друга била су, услед нејасне и неподесне власничке и управљачке структуре, неспособна да буду конкурентна киосцима чији су власници проводили цео дан у трагању за најповољнијом или најтраженијом робом.

Д) Киосци са дозволом и „дивљих“ киосци

Све време организованог постављања нових киоска са дозволом на општинама Стари Град и Врачар догађало се, још брже, постављање киоска без дозволе. Међу киосцима без дозволе преовлађивао је посебан тип малог киоска, заправо мешавине киоска и тезге, који је био јефтинији од обичног киоска и лакши за транспорт у случају принудног уклањања. Број тих тзв. дивљих киоска премашио је број легално постављених.

Један инспекцијски пресек на општини Стари град показао је да је број „дивљих“ киоска више него двострук у односу на киоске са дозволом за постављање. Опстајање тих „дивљих“ киоска био је резултат саботирања делатности општина на којима је тадашња опозиција вршила власт, од стране републичке власти састављене од СПС-а, СРС-а и ЈУЛ-а. Процедура уклањања „дивљих“ киоска укључује учешће полиције као обезбеђења такве акције названо „асистенција“. Сви захтеви општина Стари Град и Врачар остали су без икаквог одзива, што је био резултат одлуке власти СПС-СРС-ЈУЛ да се нигде и ни у ком случају не помаже „опозиционој“ општини у вршењу њених делатности, како би се, пак, те општине приказале као неспособне за свој посао. Истовремено су медији под контролом владе СПС-СРС-ЈУЛ шириле идеју како су опозиционе власти криве за урбанистички хаос на улицама централних градских општина и како је постављање киоска извор нелегалних прихода, прећуткујући слику стања на улицама општине Земун, у којој је власт вршила СРС.

5. Естетско-политичка реакција

А) Уклањање једног броја киоска из ужег градског језгра у периоду 2001-2003. и политичке последице

Градска власт, изабрана на изборима 2000. године, после избора и оставке првог градоначелника, заправо се конституисала почетком 2001. године. У самом врху, ту власт су сачињавали ДС, ГСС и ДСС. Новоконституисана власт је одмах започела борбу за „чисте улице“. Са централних градских улица, нпр. са правца Калемегдан – Славија, али и из попречених и паралелних улица, као и са Булевара краља Александра, током 2002. и 2003. године уклоњен је велики број киоска различитих намена.

После почетка акције градских власти наступило је опште утркивање ко ће боље и више „очистити“ улице, па је тако порушено скоро 100 објеката на општини Вождовац, код тзв. Плавог моста. Такав поступак је судски оспорен, јер су власници поседовали некакве дозволе, које су вождовачки јуришници „чистих улица“ у потпуности игнорисали, што у даљем судском спору може довести општину у ситуацију да плаћа огромне казне и надокнаде. И поред тога, рушење киоска на Вождовцу наставља се и у 2004. години. Како јавља дневни лист „Политика“, од 27. фебруара 2004, „У плану је да се са ове општине у првој недељи марта уклони 20 киоска, а до краја акције још око 70. До сада су са Вождовца 'нестала' 52 киоска, а 18 из

Устаничке улице, шест из насеља Браће Јерковић ... Како сазнајемо почетком марта биће расписан конкурс за доделу 11 нових локација за постављање киоска“.

На рушилачком удару нових власти нашли су се улични продавци дуж Булевара краља Александра и борба за њихово протеривање трајала је више од годину дана. Лидер те борбе и личност експонирана у медијима као тумач разлога за уклањање уличних продаваца била је из ДСС, све док ДСС није напустила градску власт. Своју је борбу за празне улице градска власт, оличена у ДСС и ДС, оправдавала и борбом против сиве економије. Жестина те борбе имала би оправдање када би се улични продавци могли дефинисати као зли људи лоших намера, којима је једини циљ да држави закину царину и порез, а купци – несавесни грађани који, такође, намерно поткрадају државу. У условима економије која је у Европи једино изнад албанске, улична продаја је била важан извор повећања стандарда најширег слоја грађана, и њено укидање су странке које су у градској власти дочекале изборе, значи без ДСС, скупо платиле на изборима у децембру 2003. године. Став да је борба против сиве економије истовремено и борба за увођење принципа европске тржишне економије засноване на слободи иницијативе и плаћању пореза, свакако је тачан, али је редослед потеза, у условима транзиције, био смешно погрешан. Тек са позитивним последицама **обављене** приватизације (прадедовске, буразерске, плачкашке, лутријске, ваучерске, „праведне“ итд.) могуће је, без већих негативних политичких последица, започети процес минимизирања сиве економије. Значи, тек када велики део становништва осети постепено повећање стандарда, прелазак на потрошњу квалитетнијих производа и када буде, претежно, и приходно и расходно ван сиве економије, потребно је и могуће је превођење неких делова сиве економије у „белу“, уз административно-полицијску репресију над оним другим. До тада, као што су и дилери са улица били прешли на „рад по кућама“, и садашњи улични продавци нашли су друге, и за њих и за грађане сложеније и напорније канале продаје, и заједно са грађанима грдили су власт.

Све акције градске и њој подређених општинских власти у „чишћењу“ улица вишеструко су негативно погађале грађане. Прво, директно је погодило оне који су од ове врсте трговине живели. Директно су, такође, погођени и грађани који су се снабдевали у киосцима који се налазе близу њиховог места становања, радног места или правца одласка на посао. Посебно је погођен изузетно велики број грађана који су се снабдевали робом по повољнијим ценама на Булевару краља Александра. Тако директно угрожавање интереса великог броја грађана било је праћено тријумфалистичким изјавама на подређеној градској телевизији, у којима је потуно игнорисан тежак ударац нанет кућном буџету великог броја породица, што је, истовремено, и недвосмислена порука да творци и спроводиоци политике „чистих улица“ лично живе у богатству и изобиљу, те да их се невоље преживљавања стотина хиљада људи уопште не тичу. Негативна валоризација овакве политике није могла изостати, само што су из те оцене, дате на изборима у децембру 2003, изостављени носиоци и иницијатори из ДСС-а услед напуштања градске

власти пред изборе, са једне стране, и због неупућености грађана који нису препознавали страначку припадност главних протагониста „чишћења“ Булеvara краља Александра, са друге стране. Овакав резултат се могао очекивати с обзиром на то да би политичар са квалитетним политичким инстинктом реаговао бар на две „сумњиве“ ствари. Прво, како је могуће да акцију спроводи и медијски елаборира представник странке која већ дуже време води антивладину и кампању против ДС-а, а да та акција буде и у корист ДС-а. Било је наивно веровати да је тако нешто могуће и да се не ради о подметању кукавичјег јајета. Са друге стране, још наивније је мислити да се сива економија искорењује уз два полицајца и два општинска инспектора, што личи на покушај бившег режима да спречи инфлацију и раст црног курса протеривањем дилера са улица уз настављање штампања пара. Лакоћа успешности акције уклањања уличних продаваца са Булеvara краља Александра била би интелигентним политичарима упозорење да нешто није у реду, а оним другим, очито, није довољна ни гласачка мочуга.

Питање постављања и рушења киоска у централним градским општинама било је и предмет спорења у предизборној кампањи, децембра 2003. Та тема је била посебно елаборирана у конфронтацији представника тадашње и претходне градске власти, као нпр. полемика Н. Богдановића, председника тадашње градске владе, и Б. Димитријевића, потпредседника претходне градске владе, на ТВ Политика. Резултати избора су показали да је у изборној кампањи, а и у реалном животу градских улица, успостављена опозиција **градитељи : рушитељи** допринела политичком опоравку СПО-а и паду рејтинга ДС-а.

Политичке странке које врше власт, систематски или стихијно процењују последице својих потеза, предвиђајући реакцију грађана. Небрига о мишљењу или реакцијама бирача говори о томе да су такве, немарне странке толико убеђене у исправност своје месијанске улоге, или да пак имају план брзог прибављања разних врста користи, што искључује и размишљање о сопственој политичкој будућности, те их стога и не занима било чија оцена њиховог делања. Оне политичке странке које пак врше такве процене, то често чине на погрешан начин. За странке које су рушење узеле као заштитни знак своје градске и општинске политике, пројектована реакција грађана, који су стални корисници београдских улица и бивши корисници услуга киоска и уличних продаваца, може се формулисати као став: „Лепота празних плочника ме наводи да гласам за овакву власт“, или: „Не треба мењати власт која је омогућила да пролазим тротоаром који је широк осам и по метара, уместо оног старог, тесног, од шест метара“. Међутим, избори су показали да је далеко већи број грађана њихову политику уклањања киоска и уличних продаваца доживео као став: „Сада морам да идем 500 метара даље да бих купио цигарете или новине“, или: „Више не могу да купим оне јефтине чарапе на Булевару“, те оба става пропратио закључком: „За ове нећу да гласам ни случајно“.

Истрајавање појединих делова градске и неких општинских власти на даљем рушењу, попут Вождовца, чак и после избора на којима је ДС, између

осталих узрока пада популарности, била „кажњена“ за уклањање киоска, може се објаснити једном, наоко сложеном, али релативно честом ситуацијом у којој се налазе политичке странке. Наиме, странка у тренутном савезништву са политички конкурентском странком бива од ње наговорена на одређену акцију, која представља реализацију ставова ове друге странке, странке савезника-конкурента. Када почну негативне реакције, странка чији је програм ближи акцији и која је акцију иницирала, повлачи се. Врх странке која остаје сама у спровођењу туђих и непопуларних идеја схвата да је изигран, али се не усуђује да акцију заустави, јер би од осталих, нижих нивоа странке, који заправо акцију спороводе, био с правом оптужен да лоше води политику, пошто га је савезник-конкурент преварио.

Б) Идејне основе антикиоск-кампање

Осим политички узрокованих и обојених дискусија о киосцима и директних акција на њиховом уклањању, вреди размотрити и два мишљења о киосцима из аналитичко-есејистичке продукције. Прво мишљење о негативним последицама појаве већег броја киоска на улицама Београда изнето је у тексту „Киоск без прозорчета“ Борке Павићевић објављеном у листу „Danas“ од 10. јуна 1997, а поново објављеном 1999. године, у сакупљеним колумнама под насловом „Na ex. Postdejtonska moda 1996/97“ Друго мишљење је изнето у интервјуу социолога, проф. Сретена Вујовића листу „Danas“, под интригантним насловом „Киоск је назначајнија архитектонска форма Милошевићевог режима“, у коме С. Вујовић говори о урбаном суноврату који је изазван великим бројем киоска.

1997

Киоск без прозорчета

Има једно мање, средње или веће чудо које се налази свуда по граду, мења се, мутира, али у основи је стално исто. У различитим је бојама, најчешће веома интензивним, а опет некако тужно. Тужно је јер после силног националног препорода, популизма и битке за ентитете, интегритете и идентитете представља симбол колонијалног начина живота, колонијалних вредности, колонијалне привреде и колонијалне културе. Тако бестемељно и покретно, тако импровизовано и бачено, тако тренутно и наказно, тако брзо и лако, тако неуредно и звизнуто, тачна је слика наше ситуације.

Речју, када Улицом Српских владара идете према Теразијама и ту станете, ви више не можете видети улаз у Кнез Михаилову. Прво су никли они „Политикини“ киосци, патриотски у време рушења Босне, са турбетом на врху, тамно каки боје, а онда како се држава/режим конституисала њен градитељски назор за широке масе и схватање приватизације постао је евидентан у киоску.

То је некаква измонтирана ствар у коју стане човек окружен увек истим стварима. Увозним. Чоколадицама, цигаретама, лименкама, чипсовима, дечијим играчкама. (...) Киосци расту у групама по најпрометнијим деловима града. Поред киоска за новине

ту је одмах, опа, киоск за сладолед. Време чини своје, а простор, већи простор, простор који је свима сметао полако нестаје.

(...)

Је ли киоск слика и прилика на који начин „нови светски поредак“ продире међу нас. Или, како су то ЦИА, Мосад, Ватикан, НКВД, сви скупа обавезно, успели да смисле киоск и да га имплементирају међу наше редове. Или је то метафора једног непроизводног друштва, друштва које је у стању само да купује и продаје, на ситно, да тргује туђом робом, чоколадицама и цигаретама. Где су радње, установе, институције које нешто праве, где позади седи кројач и шустер, занатлија и уметник.¹

Кључне тачке текста су естетске и полит-економске. Киоск је, сасвим експлицитно, окарактерисан као нешто – по себи – ружно „измонирано“, „наказно“ и, што је још горе, заузима простор, као да простор постоји зато да би – тако празан – стално и заувек постојао, а не да би био културно употребљен (употребљен од стране културе која тај простор насељава), у циљу побољшања живота припадника те културе. Исто би било рећи: „Не обрађујмо земљу, оставимо нетакнуту природу, јер је она, по себи, нешто лепо и узвишено, макар и поцркали од глади“. „Заклањање видика“, у поређењу са преживљавањем једне или више породица, само је метафора кашља који нарушава Калигулин мир.

Обзнањивање колонијалног атака киоска на племенита и нетакнута балканска брда представља померање угла гледања у правцу економије, тј. рационалног разматрања реалних људских потреба и њиховог задовољавања. Шта је то колонијална привреда, чији је киоск ћутљиви али ефикасни агент? То је страна привреда која производи „чоколадице и цигарете, лименке, чипсове и дечије играчке“, нешто боље, а неки пут и јефтиније од домаћих чоколадица, цигарета итд. Боља и, по неки пут јефтинија, роба вероватно је произведена са циљем да нас учини зависним, поробљеним, јер се, вероватно из снобизма и недовољног патриотизма, ухватимо за увозну „Милка“ чоколаду, а не за „Соко-Штарк“. Овим улазимо у центар разматрања ефикасности економских система, при чему за оцену ниске ефикасности социјалистичко-самоуправног економског система, умиксаног са додатном реетатизацијом деведесетих година, не треба баш много економског знања. Није постојала воља да се такав економски систем поправи отклањањем огромног вишка радне снаге у самим производним јединицима, који је условљен вишедеценијском легалном и нелегалном политиком запошљавања, почев од обавезних 10% „приправника“ годишње, ма шта реч „приправник“ у реалној економији значила, до волунтаристичког запошљавања тетака, сестрића, кума и кумова. Против приватизације, као јединог до сада познатог лека за неефикасност социјалистичке привреде, једнако су били део јуловске идеологије и Ес-Пе-Есовска практична политика, која није била рада да изгуби контролу над токовима робе и новца, уз могуће стварање критичне масе незадовољних. Спора и парцијална приватизација (2000-2003) и

¹ В. Павићевић, *Na ex. Postdejtonska moda 1996/97*, Београд 1999.

„ревизија“ такве приватизације (2004-200?) имају два иста корена унутар политичких странака не много различитог имена.

Киоск не може бити метафора непроизводног друштва, зато што таква друштва не постоје (одувек су се бар сакупљале ценарике или ловиле антилопе). Друштво које би само трговало било којом робом, чак нпр. храном, после дугог кружења те робе можда би донело одлуку да је због велике глади поједе, али то не би могло да учини јер је та храна одавно покварена, попут оне бомбоњере која деценијама кружи међу рођацима као пригодни поклон. За увоз робе мора постојати некакво средство плаћања јер „Nestle“, „Phillip Morris“ или „Heineken“ не дају робу цабе, а све у циљу колонијалног подјармљивања. Економски живот 90-их година прошлог века карактерисала је бастардност или, бар, паралелна егзистенција два економска подсистема. Једно су била „друштвена“, углавном пропала или пропадајућа предузећа, а друго – велики број приватних фирми који је, у појединим секторима, у потпуности преузео посао. Управо је један такав, приватни увозно-велепродајно-малопродајни ланац дотурао робу грађанима преко киоска. То ће рећи да када друштво у целини, преко претежно приватних увозника, не би имало чиме да је плати, те робе не би ни било, а на ретким киосцима продавале би се новине, „Драва“, „Дрина“ и, евентуално, леблебије, кикирики, семенке. У том смислу су киосци и шарена увозна роба на њима били стално упозорење да се са економијом нешто мора учинити и да ће они који се, из страха за своје интересе, томе оштро супротстављају, изгубити политичку битку.

У размишљању о високим циљевима, у бризи за лепоту погледа и одбрану од колонијализма, грађанин, онај сасвим обични грађанин, потрошач, није важан. Пошто се киосци за новине и киосци за сладолед уклоне ради проширивања видика, грађанин ће се, нужно, упутити преко панчевачког моста да би на панчевачком путу у штампарији „Политике“ купио новине, па онда зрењанинским путем до Падинске Скеле и фабрике сладоледа „Фриком“ да се заслади и расхлади.

Какве везе има рушење Босне и ружење киоска? Има везе, јер је од ружења до рушења киоска био потребан само један, додуше крупан корак а то је освајање власти. А рушење је рушење. Рушења у име завођења реда (етничког – Вуковар или естетског – киосци) јесу рушења којима се нечије схватање етничких или естетских приоритета поставља против историјских или економских околности, које су населиле неку територију неким „етносом“ или неке улице неким облицима економске делатности (киосцима). У оба случаја, рушитељски нагон је мрачна, ирационална сила, оспољење неког ко себи приписује, ама баш ничим заслужен, монопол на свеколику истину, монопол који се и не може ничим заслужити. Парцијално одрицање од рушења (Вуковар – да, киосци – не, или обрнуто) не може имати егзорцистичко дејство, већ свог носиоца и даља денунцира као ирационалног рушитеља.

2002

Данас – Једна од карактеристичних „нових појава“ у Београду је и киоск. По последњим акцијама власти чини се да она неће бити трајна?

С. Вујовић – Већ је речено да је киоск најзначајнија архитектонска форма Милошевићевог режима и сигурно да није само Београд по томе карактеристичан. Киоскизација је добила неслућене размере и карактеристика је урбаног суноврата. То је са једне стране повезано са пуњењем општинских каса и корупцијом, и постоје покушаји да се сада уведе неки ред рушењем и уклањањем те врсте објеката.

Међутим, постоји још једно објашњење за толики број киоска. Наиме, социјална политика се добрим делом сводила на стварање киоска; незапосленима и избеглицама је на тај начин омогућено да преживе. Они би вероватно закупили другачији пословни простор да су за то имали средстава. Уместо тога сада имамо цео дијапазон различитих киоск-објеката, од оних који су најлуксузнији, до картонских кутија и простирки по улици или хауби.

Данас – Како је могуће да осиромашено становништво поднесе тај обрнути процес?

С. Вујовић – Можемо прогноzirати да када се број киоска сведе на неку разумну меру, када ситуација буде подношљива за пролазнике – то ће бити знак привредног оздрављења. Међутим, киосци су и даље економска и социјална потреба, будући да се незапосленост не смањује. Ситуација се мора решавати стварањем социјалних програма, јер ако се то не деси сигурно је да ће бити више латентног и манифестног незадовољства и социјалних бунтова. Негативна дејства тржишта неопходно је ублажити социјалним програмима. Требало би спојити елементе тржишног либерализма са елементима социјалне правде.²

Оцена да је киоскизација – „урбани суноврат“ полази од претпоставке да су широке, празне улице, по којима ће се „његово величанство пешак“ кретати и цик-цак ако пожели, образац урбаног успона и лепоте. Тиме се враћамо на раније успостављене опозиције о естетском доживљају улице. Та полит-естетска позиција исказује се као борба за превладавање „реда“ над нередом и опет враћа супротстављању оном идејном склопу који је описан као шаренило, разноликост-изобиље-тржишна (профитна) економија-демократија. У том смислу је интересантна трансформација кроз коју су прошли нови рушитељи (градска власт ДС-а и ДСС-а) у односу на општинску власт исте те две странке на општини Врачар, у периоду 1993-1997, када је подигнут највећи број киоска. Та трансформација постаје очигледнија ако се зна да је 1989. основана ДС, као прва опозициона странка, из које се 1992. формира ДСС, управо као израз тежњи оног друштвеног слоја који је од 1945. године, током целог једнопартијског времена, имао другачији поглед на свет од владајуће идеологије. То је слој који је до почетка 60-их година могао само да машта о шетњи узбурканим улицама Сен Жермена или градским трговима

² Danas, 15-16. јун 2002.

Атине, да би се са првих и свих иних путовања, по добијању пасоша, вратио пун утисака о лепоти и живахности улица, богатству свих облика трговине, без иједног спомена „гужве“ или некакве друге непријатности на улицама светских метропола и других градова. Другачији поглед на свет исказан је у доживљају естетике градских улица, али, можда и важније, у различитом погледу на економију и власништво. У првом приступу власти, ма колико он био ограничен, исказује се примарни економски садржај политичких програма тих странака. Трансформација у рушитеље после прибављања апсолутне власти на изборима 2000. године, може бити резултат промена у структури страначког тела кроз коју су прошле обе странке, и то ДС 1993. године, када се, после промене страначког руководства, догодио већи прилив људи који су припадали старом (СК) или новом облику социјалистичке идеологије (СПС) и ДСС после 2000. године, када је доживела велики прилив оних који су напустили СПС и ЈУЛ. То би значило да у тим странкама постаје доминантна естетика широких и празних улица и булевара и згражање над шаренилом, вревом, гужвом на улицама, што се одређује као неред. Осим ове, могуће, унутрашње идејне трансформације, промена произилази и из природе новостечене власти, односно придавања превелике важности тој власти и несналажења у њој. Апсолутна власт у држави даје могућност падања у илузију да се на државном нивоу могу решити сви проблеми и да треба уништити све што омета државу да те проблеме решава. Овај, етатистички приступ власти нужно у себи носи и грешке, попут раније поменутих грешке у редоследу потеза, без икакве могућности корекције, с обзиром на то да се локална власт, умногоме развлашћена још у старом режиму, користи као пука трансмисија централне власти. Нису случајно државе са дуготрајним демократским искуством развиле локалну самоуправу, са могућношћу корективног деловања, као што је претходни режим није случајно у потпуности укинуо. Нема разлога ни да се поверује у случајност одржавања status quo-а у периоду 2000-2003, с обзиром да је у том периоду „мењан“ закон о локалној самоуправи, а да се ништа заправо није променило ни у овлашћењима ни у приходима општина и градова, уз изговор да Устав то не дозвољава. (За сваку, па и за власт конституисану 2004, питање локалне самоуправе је лакмус папир демократије, с тим што се из састава политичких снага које ту власт сачињавају и подржавају може закључити да се status quo продужава до даљњег.)

Што се тиче естетског доживљаја самог објекта, тј. киоска, тај доживљај је примарно субјективан и нема места у аналитичком расправљању о узроцима настанка ове „архитектонске форме“. Оно што је урађено при избору два последња типа киоска, а то је јавни конкурс, попут сваког другог архитектонског конкурса, максимум је који се може учинити да се превазиђе расправа у којој би једни тврдили да је нешто лепо, а други супротно, те да се та расправа сведе на ниво приватног мишљења.

Оцена да се ради о пуњењу општинских каса и корупцији има два дела. Што се општинских каса тиче, њих је по закону пунила републичка влада преко скупштинске већине, изгласавањем буџета и то треба знати при

упуштању у овакве коментаре. Републичка власт из 1997-2000, састављена од коалиције СПС-ЈУЛ-СРС, на све начине се трудила да закине општинама и градовима у којима није на власти, остављајући сасвим мало простора аутентичним општинским приходима као што су неке таксе и приход од пословног простора, који је, иначе, и даље био власништво републике.

Приписивање кривичног дела („корупција“) без доказа и непријављивање кривичног дела о коме постоји сазнање представљају кривична дела. Бесконечно и папагајско понављање приче о корупцији неке власти представља доста убојито политичко оружје, и то се показало у случајевима заједничког радикалско-демократског напада на градску власт СПО-а (1997-2000) и у нападима ДСС-а на досовску владу (2001-2003), али није озбиљан ниво аргументације чак ни у новинским интервјуима. Но, такве паушалне оцене, у овом случају клевете, резултат су недовољно правне државе, која још није нашла начин да санкционише „мале кривице“ у које клевете спадају. То даје „слободу“ аналитичарима да се без икаквог основа проглашавају за арбитре поштења и правде, при чему би се драли до неба ако би неко успутно, произвољно и недоказано, поменуо да су они сами корумпирани, нпр. на свом радном месту или у оквиру разних пројеката, и тражили заштиту свих могућих „невладиних“ – од локалног до планетарног нивоа.

Аналитички је плодотворнији став који усмерава објашњење масовније појаве киоска ка социјалној политици која омогућава незапосленима и избеглицама да преживе. Овде се са политизоване естетике улице прелази на опипљивији терен социјалне политике. Ипак, није јасно на чију се социјалну политику мисли. Да ли се ради о социјалној политици коју су, користећи своја мала овлашћења, спроводиле општинске власти ДС-а, СПО-а и ДСС-а, или о непрокламованој социјалној политици тада владајуће коалиције СПС-ЈУЛ-СРС, која је у било ком ублажавању било чијег лошег материјалног стања видела поен више у борби за очување власти? Без обзира на нејасно одређење социјалне политике, тј. њеног идејног носиоца, овај ракурс је далеко ближи објашњењу појаве, јер се налази на терену социјалне идеологије и тиме приближава стварним детерминантама. Ипак, објашњење по коме је настанак киоска у централној градској зони резултат одређене социјалне идеологије, односно конкретне социјалне политике као технике одржања неке власти, ставља у исту раван постављање и делатност киоска са отварањем народних кухиња за сиромашне и изгладнеле. Стога је, заправо, суштински и погрешан став да је давање дозвола за киоске елемент било какве и било чије социјалне политике. У киосцима раде и делују економски субјекти, па би било могуће тражити узроке њихове масовне појаве у некој (нечијој) економској, а не социјалној политици. За централну власт тог периода тешко се може рећи да је водила било какву целовиту економску политику, већ су сви, најчешће неповезани, хаотични или палијативни потези на макроекономском плану били усмерени ка куповини једног или два дана више социјалног мира и одржања на власти. Општинске власти и градска власт су имале законски веома ограничен простор за спровођење било какве

економске политике. У том смислу су се програмска начела странака које су водиле централне градске општине и град, начела тржишне економије и приватног власништва, могла остваривати у најмањем могућем обиму, и то постављањем киоска у којима трговинску делатност обављају приватници (ДС, СПО и ДСС), или спасоносним укључивањем приватних превозника (СПО) у, од стране претходне СПС градске власти, уништени јавни превоз.

Не стоји констатација да би група људи која је поставила киоске и у њима отворила радње могла закупити квалитетнији пословни простор да је за то имала средстава, с обзиром на то да је пословни простор у центру града био заузет продавницама неуспешних и умирућих друштвених предузећа, а његово стављање у промет и коришћење од стране профитабилних, мањих, нових, приватних фирми било је спречено тиме што су судови и цео систем штитили пропала друштвена предузећа од стечаја и губитка квалитетног пословног простора. Са друге стране, скуп пословни простор не омогућава малу трговинску делатност, јер је чини непрофитабилном.

С. Вујовић сматра да ће моменат смањења киоска на разумну меру бити знак привредног оздрављења. У овом ставу је експлицитно садржано мишљење да постоји РАЗУМАН БРОЈ киоска. То је свакако тачно, али тај број не одређује никакав појединачни или групни надразум урбаниста, социолога, антрополога, односно општинских или градских власти, већ сасвим надпојединачни разум тржишта. Што се тиче привредног опоравка, о њему може, на пример, говорити и постављање све већег и већег броја киоска који раде и зарађују, јер би тако говорило о ширењу трговинске мреже која успешно послује, а што је показатељ већег промета, веће куповне моћи становништва итд.

Ово је централна тачка антиртржишне позиције свих оних који су аналитички или практично ударили на киоске у центру Београда. Прво, „разуман“ број киоска се одређује естетским критеријумима, лепотом празних улица и отворених видика, или на основу претпостављеног негативног доживљаја пешака који се мршти када се суочи са сужењем тротоара, са 8 на 6 метара, услед постављеног киоска. Тој логици је потпуно страна мисао да је разуман број киоска једино одређен бројем киоска који добро послују и да је тај број **саморегулативан**, тј. да се неуспешни власници киоска повлаче препуштајући их новим власницима или, у случају да локација није повољна ни за једну могућу делатност, једноставно уклањају киоске. На оваквој, нетржишној идејној структури настаје практична акција уклањања киоска, при чему нико није питао власнике киоска како послују, колико грађана услужују и колики порез плаћају. По делању у случају киоска на централним градским улицама, градска и општинска власт после 2000. године изгледају као да страначки припадају оној јединој странци из 1946. године, а не оном делу становништва који је у целом једнопартијском периоду имао наду о могућем другачијем свету. Или, можда, уистину и припадају.

Ivan Kovačević

Kiosk – a Critical Examination in Urban/Political Anthropology

Key words: kiosk, urbanism, Belgrade, Milošević's regime, local authorities, architecture' design, market economy

Kiosk, a lightly constructed edifice, exists in Belgrade for more than half of a century. Shapes and constructions of kiosks that used to sell newspapers and cigarettes have followed general change in building styles over the years, requiring little or no attention from the public. However, at the time when Milošević opposition parties took over local government/management, large number of kiosks became positioned in the center of the city. At the same time, Milošević's socialistic trading firms collapsed, and sales of many items transferred to kiosks. The change of government at the local level caused a different politics toward kiosks, and united state and local governments put an effort into removal of kiosks from the centre of Belgrade. This paper discusses the relationship between ideology and kiosk as architecture' structure, and kiosks' economic productivity.

Марко Стојановић

Етнографски музеј у Београду
etnomuzej@yubc.net

Значење и функција митских топоса „новокомпоноване културе“

компаративна анализа медијских биографија Мирослава Илића и
Жељка Јоксимовића

Процес уобличавања новокомпоноване културе у постауторитарним периодима указује на трансформацију значења митских топоса у каријери два певача новокомпоноване народне музике током тих периода. Социо-културне промене на локалном и глобалном нивоу значајно и интерактивно обликују значењске комплексе митских прича и циљне групе којима су они намењени.

Кључне речи: новокомпонована народна музика,
популарна култура, новокомпонована
култура, комуникациона анализа,
митски топоси

Социо-културни контекст

Промене које су пратиле процес трансформације друштвеног система у Србији крајем 20. и почетком 21. века, тј. транзициони процеси који би требало да указују на својеврстан епилог државотворних амбиција које су довеле до распада бивше Југославије, одразиле су се неминовно на социо-културни миље многих друштвених слојева. Ако у том светлу посматрамо феномен настао на нашем тлу у оквиру популарне културе – самородан музички правац назван *новокомпонована народна музика*, са карактеристикама које су *differentia specifica* према сличним појавама, док формално представља *brikolage* старе народне музике и *певања на народно*,¹ у споју са

¹ Трибина – *Нова народна музика*, Култура 8, Београд 1970, 93, 97.

елементима популарне музике може се уочити да је у питању живо ткиво које треба посматрати у функцији исказивања глобалних културних процеса. Анализа одређених значењских целина, насталих током кодификације система вредности *новокомпоноване народне музике* – у процесу модификације и трансформације комуникационих модела постављених у релационе односе идола према својим обожаваоцима – може да нам укаже на процес преобликовања социо-културне стварности на тлу Србије током краја 20. и почетка 21. века.

Непрекинуто трајање новокомпоноване народне музике – прво у времену штампаних, потом електронских медија, а напослетку у интернет цивилизацији – недвосмислено указује на то да постоји двосмерни комуникациони канал који представља својеврсни *vox populi* конзумента те врсте музике, а исто тако указује и на процес формалне и суштинске трансформације у пресеку различитих културних стварности. Током настанка и развоја тог феномена популарне културе преплитали су се, у интерактивној комуникацији „произвођача“ и конзумента, различити елементи традиционалних културних образаца² и система вредности урбане културне матрице, између осталог, и путем деловања медија за масовне комуникације (штампани, електронски, Интернет издања, веб-сајт) који су током 20. века представљали инструменте у процесу оснаживања *глобалног села*.³ У оквиру свеобухватног деловања новокомпоноване народне музике, оличеног – између осталог – у стварању медијских биографија извођача, које су потом постајале подлога за комуникационе митове, певачи те врсте музике показали су се као добар материјал за спровођење анализе значења *митских топоса*⁴ у историјском и парадигматском пресеку. Одлучио сам да у прилог тој тврдњи укажем на компаративне потенцијале митских топоса у медијској биографији Мирослава Илића, као најпопуларнијег певача новокомпоноване народне музике током осамдесетих година 20. века, и Жељка Јоксимовића, који је у оквиру истог феномена медијски промовисан током првих година 21. века. Иако на први поглед Жељко не би могао да се пореди са Мирославом, на такву могућност указују афирмативни делови синтагматике мита – засновани на предоченом интерактивном односу ставова Жељка Јоксимовића и ставова других о њему – који указују на постојање митског топоса о Жељковој припадности новокомпонованој народној музици. Реално преплитање данашњих музичких жанрова, нејасне дефиниције, те флукутабилне границе између појединих грана музичке делатности на нашем простору, такође чине подлогу за сврставање тог певача у новокомпоновану народну музику.

² Под традиционалном културом и културним обрасцима подразумевам патријархални модел у оквиру сеоских заједница на тлу Србије, у периоду од 18. до 20. века. И. Ковачевић, *Етнолошка грађа о традиционалној култури и психолошко истраживање социјализације*, Поглед етнолога, Београд 1988, 110-112.

³ М. Makluan, *Poznavanje opština – čovekovih proizetaka*, Београд 1971, 38-39.

⁴ Митски топоси представљају комуникационе целине чија значења ишчитавамо на основу постојања парадигматских низова. Е. Lič, *Klod Levi Stros*, Београд 1982, 71-74.

Компаративну анализу комуникационог значења медијских биографија поменутих певача, између осталог, иницирала је индикативна чињеница да су они у жижу популарности доспели током сличних културно-историјских периода. У првом периоду, осамдесетих година 20. века, Мирослав Илић представља предводника тзв. „трећег таласа“ певача *новокомпоноване народне музике* и већ уобличеним путевима делује комуникационо на конзументе.⁵ У истом периоду, на најширем друштвеном плану одигравају се промене настале после смрти Јосипа Броза Тита, која представља историјски догађај – демаркациону линију за нестанак система вредности *самоуправног социјализма*, специфичног друштвеног система насталог на тлу социјалистичке Југославије. Други певач, Жељко Јоксимовић, у фокус најшире јавности доспео је током периода кризе и транзиционих процеса на свим пољима – после престанка државне власти Слободана Милошевића. Оба певача, као најпопуларнији у времену за које се значењски везује медијски мит о њима, могу се у том контексту посматрати као медијски промовисане јавне личности, које делују у оквирима социо-културне стварности коју бих назвао *постауторитарни период*. Треба навести да је у питању време после нестанка наведених политичара из јавног живота, а који су били условљени њиховом физичком или „политичком“ смрћу. Као неоспорно харизматске личности, они су током своје владавине успели да успоставе многе елементе култа личности, па су – сходно томе – периоди после њиховог нестанка са политичке сцене довели до процеса преиспитивања идентитета код „конзументата“ њихове власти.

Период после смрти Јосипа Броза Тита означен је као историјско време током кога се убрзано руинирао модел самоуправног социјализма, што је, између осталог, иницирало различите процесе социо-културних промена у одређеним слојевима друштва који – бар на декларативном нивоу – нису постојали у претходном периоду социјализма. Говорећи о томе, навео бих да се током осамдесетих година 20. века може говорити о заметку новог друштвеног слоја *малих привредника*. Они су у то време постојали на маргинама званичне друштвене покретљивости и пожељног модела егзистенције, зато што су поседовали значајна материјална добра стечена ван доминантног *модела самоуправних односа*.⁶ У истом периоду се развијају и

⁵ И. Чоловић, *Дивља књижевност*, Нолит, Београд 1984, 142-143; М. Стојановић, *Модели успеха у новокомпонованој народној музици и развој "новокомпоноване културе"*, Гласник Етнографског института САНУ XXXVIII, Београд 1989, 125-136.

⁶ Резултати социолошких истраживања, која су у то време указивала на постојање и положај *малих привредника*, били су део различитих пројеката и за ову анализу значајни су као генерални закључак. Д. Мркшић, *Средњи слојеви у у Југославији*, Београд 1987; М. Богдановић, *Друштвене неједнакости и вертикална друштвена покретљивост*, Друштвене неједнакости, Институт за социолошка истраживања Филозофског факултета у Београду, Београд 1987; Иста, *Друштвени слојеви према основним слојевима друштвеног раслојавања*, Друштвене неједнакости, Институт за социолошка истраживања Филозофског факултета у Београду, Београд 1987; М. Лазивић, *О проблемима класне репродукције у југословенском друштву*, Социолошки преглед 1-2, Београд 1986; У. Звеквић, *Међугенерациска вертикална покретљивост*, Друштвене неједнакости, Институт за

многи феномени *омладинске поткултуре*, која је тада представљала значајно социјално огледало доминантног друштвеног система вредности.⁷ Међу варијететима поткултуре младих пронашли су своје место и слушаоци новокомпоноване народне музике, с обзиром на то да, према тадашњим истраживањима, већину публике чине конзументи од 15 до 35 година – како се наводи, *људи у напону снаге*.⁸ Двадесет година касније, у данашње време, међу тим слушаоцима новокомпоноване народне музике налазе се статусно позиционирани припадници средње генерације. У време Мирослава Илића, многи од њих припадали су некој од поткултурних група младих, док данас чине различите слојеве припадника друштва у транзиционом процесу. У том светлу гледано, постоји реална могућност да многи од њих, пасивно или активно, представљају конзументе и медијске биографије Жељка Јоксимовића, која представља други чинилац ове компаративне анализе о значењима комуникационих релација на нивоу идол – обожавалац. За једноставније учовање узрочно-последичних веза треба нагласити и то да други значајан слој слушалаца, који су у осамдесетим годинама сачињавали мали привредници, данас у Србији представља једну од окосница новог друштвеног поретка, често и припаднике слоја *nouveau riche* у функцији самопрокламоване друштвене елите. Због свега тога су и поменути и други припадници различитих друштвених слојева интерактивно инкорпорирали постојање својеврсног новокомпонованог модела вредности у начин живота који се може назвати *новокомпонована култура*.⁹

Теоријско – методолошки поступак

Увид у премисе које омогућавају компаративну анализу значења савремених митова, какве у основи представљају медијске биографије певача *новокомпоноване народне музике*, представићу у наставку рада у облику идеалтипских дескрипција – *синтагматика митова* о Мирославу Илићу и Жељку Јоксимовићу.¹⁰ Синтагматике су обликоване координатама *време* и *простор*, које лоцирају настанак митова и њихов даљи комуникациони процес значења на релацији стваралац – конзумент. Синтагматике мита садрже чињенице и „романсиране“ податке у оној мери у којој су ствараоци мита сматрали да ће конзументи прихватити експозицију која се, на неки начин,

социолошка истраживања Филозофског факултета у Београду, Београд 1987; М. Давидовић, *Незапосленост и друштвена неједнакост у Југославији*, Гледшта 7-8, Београд 1986.

⁷ И. Прица, *Омладинска поткултура у Београду (симболичка пракса)*, Београд 1990; М. Драгићевић-Šešić, *Neofolk kultura*, Beograd 1994, 16-18.

⁸ И. Прица, *н. д.*, 40 – 41, 83-88; М. Драгићевић-Šešić, *н. д.*; Лј. Милковић, *Dopunska pitanja iz JUBAR 81 o odnosu auditorijuma prema muzičkim sadržajima u SR Srbiji i SR Makedoniji*, Izveštaji i studije 4, Centar za istraživanje programa i auditorijuma RTV Beograd, Beograd 1985.

⁹ М. Драгићевић-Шешић је постојање тих слојева назвала *неофолк културом* и указала у својој социолошкој студији тај поткултурни феномен. М. Драгићевић-Šešić, *н. д.*, 29-61.

¹⁰ I. Kovačević, *Semiologija rituala*, Beograd 1985, 175-177.

руководи ставом да полуистине далеко боље функционишу него потпуне лажи. У анализи значења симболичког кода руководио сам се дефиницијом која указује на то да је мит врста говора, система општења и порука које се пренесе, па га не можемо одвојити од друштвеног контекста у коме је настајао и функционисао.¹¹ Митологизација савремених појава у оквиру популарне културе исказана је симболичким језиком и функционише као систем представа и веровања који опстаје онолико дуго колико га људи прихватају.¹² Дескрипцијом синтагматике дошао сам до *означујућег* у митским причама, а њеним потоњим разлагањем – до јединица које сам као значењске целине издвојио у митске топосе и у оквиру којих се могу уочити значења која представљају *означено* из мита.¹³

Синтагматика мита о Мирославу Илићу¹⁴

Мирослав Илић води порекло из Црне Горе. Живи са породицом у месту у коме је рођен, у селу Мрчајевци код Чачка. Отац и мајка живели су врло сложено у традиционалном, патријархалном браку. Мирослав је одмалена помагао оцу и мајци у свим пољопривредним радовима. Као дечак, уз подршку мајке, наступао је на фолклорним и естрадним манифестацијама, где је проглашаван за најбољег певача. Завршио је гимназију и уписао факултет у Скопљу. Оженио се девојком која му је прва љубав из детињства. Због егзистенције, брака и породице, напустио је студије. Поново одлучује да се бави певањем како би породици обезбедио пристојан живот. Иако је победио на неколико конкурса, није успео да сними плочу. Први његов успех представља песма *Девојка из града*, коју је Обрен Пјевовић нудио Предрагу Живковићу Тозовцу и Предрагу Гојковићу Цунету а они је одбили као прелепу али некомерцијалну, „јер је била превише изворна“. Његова каријера иде узлазном линијом све док му се мајка није разболела. Желео је да престане да пева, али му је она на самрти оставила аманет да настави. После мајчине смрти доживео је тешку саобраћајну несрећу и снимао све лошије плоче. По повратку из војске се пренуо и успео да се поново уздигне. Мирослав је увек певао песме налик изворном српском мелосу. Воле га и слушају интелектуалци као и сељаци; сматрају га Елвисом Прислијем новокомпоноване народне музике. На сцени и у животу је веома једноставан,

¹¹ R. Bart, *Književnost, mitologija, semiologija*, Beograd 1979, 229.

¹² K. Levi Stros, *Struktura mitova*, Mit i savremenost, Delo, Beograd 1972, 252.

¹³ R. Bart, *n. d.*, 233, 235, 239-241.

¹⁴ Синтагматика мита уобличена је на основу новинских чланака из архива новинско-издавачких кућа *Борба* и *Политика*, као и према ауторизованој биографији Мирослава Илића. *Сабор*: 14. 1.1985, 31. 3. 1986, 17. 3. 1987; *Дуга*: 12. 3.1983, 10. 3. 1985, 22. 2. 1986; *Радио ТВ ревија*: 22. 6. 1979, 7. 9. 1979, 5. .5. 1980, 12. 9. 1980, 18. 12. 1981, 4. 6. 1982, 18. 3. 1983, 27. 3. 1987; *ТВ Новости*: 8. 6. 1973, 23. 6. 1978, 5. 6. 1981, 30. 4. 1982, 4. 3. 1983, 23. 12. 1983, 22. 2. 1985, 22. 8. 1986, 27. 3. 1987; *Експрес Политика*: 6. 5. 1987; *Ослобођење*: 13. 4. 1986; *Новости* 8: 28. 3. 1985; *Нада*: 22. 2. 1985; *Младост*: 26. 12. 1983; *Политика*: 20. 3. 1983; *Старт*: 26. 3. 1983. Д. Симовић, *Мирослав из Мрчајеваца*, Београд 1983.

а активно учествује у борби за права својих колега, певача *новокомпоноване народне музике*. У породици је узоран отац и супруг, који не мења начин живота. Уз његово име никада нису везивани скандали.

Синтагматика мита о Жељку Јоксимовићу¹⁵

Жељкови родитељи венчали су се убрзо пошто му је мајка дошла из Бјелог Поља у Ваљево. Рођен је у Београду, где је његова мајка одржавала трудноћу. Први, изнајмљени стан имали су код Рифата и његове ћерке Адушке у Ваљево. Жељков отац сазидао је кућу од пара које је добио на спортској прогнози и на основу кредита који је добио као изузетан радник. Жељко је врло рано проходао, проговорио и почео да се занима за музику. Први инструменти били су му шерпе и бубњеви, по којима је по цео дан „лупао“ тада врло популарну песму *Рамо, Рамо, друже мој*. Прву хармонику добио је од ујака, који је видео како окупљени продавци и купци у робној кући запрепашћено слушају самоуког троипогодишњака који свира пијанино. Први Жељков успех је касета на којој изводи румунска, македонска, српска кола, а први неформални наступи „на отвореној сцени“ били су у Грчкој на летовању, где је свирао српска кола, а Грци са уживањем играли. У основној школи показао је изузетно памћење и таленат за стране језике, математику и цртање. Изузетан ликовни дар користио је у школи да фалсификује потписе родитеља, а у војсци – за потпис старешине. Био је запажен као вођа и учествовао је у организацији различитих манифестација и школских приредби. Од малих ногу писао је песме, а посебно је поносан на стих: „Чика Јово, јагодо из росе, са тобом се народи поносе“, иако му је отац после објаснио да се те речи односе на друга Тита, а не на чика Јову. Значајан наступ имао је у осмом разреду, када је одсвирао, како сам каже, „неке урбане народњаке па после нико више није хтео да слуша страну музику“. Није се устручавао да свира и на свадбеним веселима. Као гимназијалац основао је рок групу *Кастигуља*, чији врхунац представља наступ пред преко две хиљаде људи. У војсци је био 1991. године, када је „било срамота не ићи у војску јер то је значило да си неспособан за живот“. Као војник се добровољно пријавио за ратиште, али су старешине одлучиле да остане због хармонике коју је свирао. Због разних обавеза често није био у касарни, разносио је коверте за које је касније сазнао да су били војни позиви за будуће учеснике у рату. Музички таленат је одмалена развијао у музичкој школи. Круну његових напора и осведоченог талента представља међународно такмичење у Паризу, када је са дванаест година постао *прва хармоника Европе*. На Музичку академију у Подгорици примљен је демонстрирајући апсолутни слух. Стваралаштво Жељка Јоксимовића усмерено је од самих почетака на више колосека; чак је током студија певао и у црквеном хору.

¹⁵ Синтагматика мита уобличена је према ауторизованој биографији Жељка Јоксимовића. С обзиром на то да она има све елементе који су потребни за анализу митских топоса, референтни новински чланци нису били потребни. Ј. Антонијевић, *Лично, Јоксимовић*, Београд 2004.

Током музичких студија у Подгорици и, потом, у Београду направио је у породичној кући у Ваљево студио за снимање. У то време су многи, данас популарни извођачи долазили код њега, јер је одувек био мерна јединица квалитета за све. Када је започео свој стални живот у Београду, стваралаштво је разгранало у разним правцима. Писао је музику за позоришне представе, добијао награде, чак је написао и један сонг за Социјалистичку партију Србије. Посебно је поносан на музику у једној од представа Горчина Стојановића када је у форми сонга успешно урадио варијацију на тему – у двадесет једном стилском и ритмичком одређењу.

Симболички код митских топоса

На основу изложених синтагматика могу се пратити неки процеси који указују на одређене представе о личном и колективном идентитету припадника новокомпоноване културе. У систему значења митских топоса посматраних певача, у тој функцији је систем вредности који се везује за *мит о патријархату*. Медијски идоли новокомпоноване народне музике, чије деловање неизоставно представља својеврстан митологизован производ постауторитарних периода, путем синтагматике мита указују на целине које значењски одговарају митским топосима: *порекло, породица, родни крај*.¹⁶ Ти топоси би требало значењски да указују на чврст систем традиционалних вредности, који је успео да одржи друштвене заједнице традиционалне културе. С обзиром на честе изазове моралном коду – упућене припадницима новокомпоноване културе, али и осталима који су били посматрачи или учесници честих промене политичких и социо-културних система у Србији на размеђу 20. и 21. века – очигледно је да значења топоса треба да укажу на митологизовани потенцијал за превазилажење кризних периода.

Код Мирослава Илића, у синтагматици мита наводи се његово сељачко порекло и мит не инсистира на високом образовању и учешћу у „социјалистичким друштвенорисним активностима“. Према томе, у то време је идол новокомпоноване народне музике позициониран ван главних токова друштвено пожељног модела. У синтагматици мита о Жељку Јоксимовићу, он се породично социјално позиционира у слој који је у социјализму сматран једном од окосница друштва: његови родитељи су истакнути *радници*, отац – чак својеврсна авангарда у послу којим се бави. Потом, говорећи о његовом пореклу, наводи се како је Жељков деда „*веома млад пензионисан после рата и добио стан у Ваљево*“, што би контекстуално требало да укаже на учешће у рату.¹⁷ Својеврсна награда, стан, указује на учешће у рату „на правој страни“, а целокупно значење – на пожељни *background*. Компаративном анализом може се већ на први поглед уочити да и

¹⁶ М. Стојановић, *Мирослав Илић – мит о народњачкој звезди*, Гласник Етнографског института САНУ XXXVI-XXXVII, Београд 1989, 98-102.

¹⁷ Ј. Антонијевић, *н. д.*, 16.

један и други мит инсистирају на припадности „радницима, сељацима и поштеној интелигенцији“, која и сама говори о митологизованој представи о слојевима који су темељ социјалистичког друштва. Међутим, значења варирају између пожељних модела који се везују за тзв. *сељачка друштва* и модела који су прокламовани у социјалистичком друштву.

С обзиром на то да је у питању комплекс значења у оквиру митских топоса који се везују за прокламовани систем вредности традиционалне културе, мислим да се може говорити о постојању *патријархално-традиционалног надтопоса*. У оквиру овог разматрања значајно је навести да је социјалистичко друштво на нашем тлу у многим сегментима наследило неке вредносне ставове који се везују за традиционалне заједнице: морал, породица као основна ћелија друштва, задружни системи управљања и друго. Сходно томе, знајући да је ноторна чињеница да припадници новокомпоноване културе већ деценијама исказују тежњу ка обликовању друштвено прихватљивог модела егзистенције, компаративно значење патријархално-традиционалног надтопоса значењски указује на процес промена изазваних интерактивним односом новокомпоноване културе и прокламованог *mainstream*-а. Иако формално постоје разлике настале током промена вредносних ставова и статусне позиције припадника те поткултуре, поготову у измењеним друштвеним односима, очигледно је да значење мита указује на то да они својим деловањем треба да друштвену стварност промене набоље.

У прилог овој тези иде и синтагматски детаљ који указује на то да је Жељко академски музички образован и разноврсно друштвено активан. Насупрот Мирославу, он је већ истакнут као „мали вођа“, па константно и активно учествује у обликовању своје средине. Пасиван модел Мирослава Илића прераста у Жељково активно, *стваралачко учеиће*. Приметно је да се инсистира на значењу у коме новокомпонована култура данас представља равноправног партнера у стваралачкој интеракцији са другим друштвеним моделима. У том светлу може се говорити да патријархално-традиционални надтопос као значењски успостављено везивно ткиво у два постауторитарна периода, иако носи бреме турбофолк ратног периода и злоупотребе српског националног идентитета и традиционалног система вредности – опстаје у значењском кôду који би требало да омогући идентификацију конзументата. Измене у форми и значењу традиционалног надтопоса постављају – код Жељка Јоксимовића – значење у контекст подржаваног модела вертикалне друштвене покретљивости, а надтопос подједнако комуницира са припадницима новокомпоноване културе, као и са осталим конзументима.

У времену и простору Србије, током постојања данашњег транзиционог модела демократије, „космополитизма и глобализације“, постојање патријархално-традиционалног надтопоса показује да је значење претходних етапа у развоју новокомпоноване културе било у функцији својеврсног градивног ткива у процесу евалуације њених припадника,

поготову што су *новокомпоновани модели успеха*¹⁸ у бившој Југославији представљали претходнике турбофолка у деведесетим годинама 20. века. У времену до ратова, без адекватних аутохтоних или подражаваних *star* модела из популарне културе, и при очигледно опадајућем ауторитету државе, поготову при девалвацији система вредности који је до тада функционисао – у коме је социјалистички самоуправљач био у функцији *perpetuum mobile*, модел новокомпоноване културе постајао је правац за све већи број припадника алтернативног модела вертикалне друштвене покретљивости. Њих су сачињавали потоњи припадници друштвено значајних слојева у време *ратног модела социјализма*, а који су до ратова оличени у „шверцерима“, малим привредницима и осталима који свој револт због остајања изван *mainstream*-а исказују декларативном и суштинском припадношћу моделу новокомпоноване културе.

Следећи сегмент анализе значења патријархално-традиционалног надтопоса указује на митологизовани став о припадности, који већ од новокомпонованог модела успеха у миту о Шабану Шаулићу из седамдесетих година 20. века укључује „порекло из Црне Горе“.¹⁹ У наднационалном топосу Мирослава Илића, митологизација етногенетског порекла прераста у породичну легенду о отпору Турцима и представља апликацију на колективну митску свест, формирану према ксенофобном односу ми/они. Нарастајући значај патријархалног мита, оличеног у тада потенцираном црногорству = српству, у значењском контексту мита је – свесно или несвесно – злоупотребљен током стварања *неосрпског идентитета* који су активно у Србији користили сви заговорници ратова. Елементи парадигме о Жељку Јоксимовићу указују на значајно одступање од национализма у постауторитарном периоду након владавине Слободана Милошевића, што већ указује на постојање митологизованог поларитета – добар/лош Србин. Следствено томе, код Жељка се порекло из Црне Горе дискретно повлачи у други план уз синтагматски детаљ „да је мама у Ваљево дошла из Бјелог Поља“. За разлику од национално и традиционално *пурификоване* синтагматике о Мирославу, у синтагматици о Жељку сукцесивно се наглашава сарадња са припадницима *других*, припадницима различитих вероисповести и народа. Апострофирани податак: „први стан у који су мене (Жељка Јоксимовића, прим. М. С.) донели из породицишта био је изнајмљен код Рифата“, у контексту значења *вршних тачака*²⁰ митске приче, указује на изузетан значај *других*. Очигледно је да се основни традиционално-патријархални модел променио због прилагођавања измењеним, спољним и унутрашњим друштвеним околностима. Традиционализам у миту о Мирославу Илићу у периоду осамдесетих, до распада Југославије, био је манипулативно или нехотице базиран на националистичком моделу, док је

¹⁸ М. Стојановић, *Мирослав Илић – мит о народњачкој звезди*.

¹⁹ Време највеће популарности Шабана Шаулића уједно је и период пораста националистичких ставова и време тзв. *маспока* и његових деривата у републикама СФРЈ. Исто, 133.

²⁰ У духу теорија маркетинга и односа са јавношћу, у употреби је обично израз *peak points*.

значањски склоп митског топоса Жељка Јоксимовића базиран на *традиционалном* у критичком отклону од *националног*. У овом значењском сегменту, мит о Жељку први јасно показује да је процес обликовања идентитета и позиционирања припадника новокомпоноване културе у најширу друштвену заједницу умногоме довршен. Чињеница да идентификација поткултуре подразумева афирмативан став према другим социо-културним слојевима и обострано активан став препознавања указује на деловање новокомпоноване културе у тзв. процесу *изнутра* и на интерактивну репродукцију њених припадника, која им на тај начин укида статус својеврсног „страног тела“ у друштвеној стварности.

Друштвени контекст у постауторитарном периоду у Србији почетком 21. века указује на то да позиционирани положај новокомпоноване културе комуникационо означава да конотативни нивои значења митске приче о Жељку Јоксимовићу треба да укажу на ставове које припадници поткултуре уносе у комуникацију са осталима. У том светлу треба посматрати синтагматске делове који говоре о значењском разрешењу неколицине митских топоса који су наслеђе и интегрални део ратног модела социјализма с краја 20. века. С обзиром на то да је у питању однос према ауторитету Социјалистичке партије Србије, наслеђу социјализма и – напослетку – Југословенској народној армији, такав надтопос назвао бих *држава/власт*. Та три социо-културна феномена наведена су у функцији значења митске приче о Жељку Јоксимовићу. Међутим, треба навести да су они у мултилатералној комуникацији постали озбиљни значењски синдроми који су, између осталог, значајно утицали на позиционирање српског народа у глобалној светској заједници.

Медијска биографија не пориче „сарадњу“ Жељка Јоксимовића са Социјалистичком партијом Србије, али инсистира на његовој необавештености, а кратко „обавештење“ од једног пасуса, колико је тој сарадњи посвећено, управо потенцира амбивалентно значење, без коначног позитивног или негативног предзнака. Топос који указује на *социјалистичко наслеђе* поново значењски премошћава опозитне ставове који рецентно постоје у најширој друштвеној заједници Србије. Иако је Жељко јасно позициониран по родитељима и деди, апострофиран као мали вођа, митски топос ни у једном сегменту не указује на његово било какво социо-политичко учешће у периоду постојања СФРЈ. Мит не наводи да се истицао у пионирској и омладинској организацији, чак не помиње ни да ли је био њихов члан, што је вођама следовало „по дефиницији“, чак и у време урушавања модела самоуправног социјализма. На другој страни, детаљ да је „рушио Лењина“ и организовао школске прославе у гимназији требало би да указује на критички став према социјализму, али поново има амбивалентно значење, без коначног позитивног или негативног предзнака за конкретну друштвену стварност. Као и у досад анализираним топосима, што би можда требало посматрати као основну значењску нит мита, комплетно посматрано значење инсистира на превазилажењу поларизација о појавама о којима, уосталом, ни историја није дала коначан суд.

Трећи, и рекао бих најбитнији топос у значењском надтопосу *држава/власт* представљала би Југословенска народна армија, која почетно представља својеврсну икону државног и националног идентитета, да би већ у следећем делу синтагматског низа прерасла у сопствену супротност и симбол српског национализма. Идеализовани традиционално-патријархални став: „У то време је било срамота не ићи у војску јер то је значило да си неспособан за живот“, прераста у сопствену негацију: „Ако урачунам и (...), све скупа сам био ван касарне сто педесет дана“. ²¹ Значај топоса Југословенска народна армија, с обзиром на то да је он повезан са ратовима на тлу бивше Југославије, можда се може исказати и кроз значењску улогу хармонике = музике, која је Жељка „спасла ратишта за које је желео сам да се пријави“. У том симболичком контексту музика преузима функцију *deus ex machina*, што разрешава поларизацију традиционалне представе о *чојству и јунаштву* у односу на негативну историјску улогу која је намењена учесницима ратова на тлу бивше Југославије. Наткомпензација, која после свега потцртава значење топоса Југословенска народна армија, јесте Жељково *несвесно учешће у рату*: он носи позиве за рат, али не зна шта је у питању. Значењски, пасивно и несвесно учешће разрешава учесника одговорности за учињена дела, која подлежу моралном суду заједнице. Значај социо-културног контекста за значење митског топоса о Југословенској народној армији постаје посебно потцртан у компарацији са значењем синтагматике мита о Мирославу Илићу. Позитивни преображај тог певача после војног рока јасно се чита као чврст морални код, суштински садржај једне од институција државе, а каквом се – у том митском значењу – војска представља. Управо због тога значење – на које код Жељка Јоксимовића указује полиморфно обликован митски топос о ЈНА – представља симболички престанак постојања митологизовано афирмативног става о служењу војног рока, као о обреду прелаза који мушкарца, између осталог, сврстава у друштвено прихватљиву јединку.

Значење митског топоса *поштени рад*, у настанку и одржавању каријере медијског идола новокомпоноване културе, може се сматрати једном од неколико заједничких тачака у митологизованом експонирању те поткултуре. ²² Такав топос је у митској причи о Жељку Јоксимовићу апострофиран на основу његових награда, студија Музичке академије, ауторске музике коју реализује за филмове и театар, док на други ниво значења указује став да се Жељко декларише као певач новокомпоноване народне музике коме не смета да зарађује на свадбама. Тако обликован митски топос поштеног рада већ указује на позициониран статус који новокомпонована култура има у најширој заједници, а потом и на значајну тенденцију ка пенетрацији у друге етаблиране сегменте културе. Потреба да се успостави свеобухватна комуникација огледа се у детаљима који наглашавају Жељково ангажовање у црквеном хору где наступа током студија, и помињање музичких афинитета према рокенрол музици и

²¹ М. Стојановић, *Мирослав Илић – мит о народњачкој звезди*, 84.

²² Исто, 99.

поткултури. Посматрано према моделу успеха Мирослава Илића, који тек у позном периоду каријере постаје борац за новокомпоновану народну музику и њен идентитет, Жељко од самог почетка свесно делује као комплетан аутор, који сарадњом са другим културним сегментима активно утиче на социо-културну стварност. Компаративно посматрано, такав значењски склоп указује на процес који се у контексту може читати као почетак и крај пута ка свесно креираном систему вредности новокомпоноване културе.

У контексту поштеног рада, треба указати и на преплитање митских топоса и њихово прожимање кроз митски формиран однос двају декларативно супротстављених система вредности. Детаљи из синтагматике мита који говоре о томе да је Жељко Јоксимовић до неких циљева долазио користећи се ситним преварама, фалсификатима, „сналажљивошћу“, требало би да нам у контексту целокупног значења говоре о личној иницијативи. Такав став указује на специфично читање патријархалног *динарског менталитета*, у оквиру кога је упражњавана тзв. *херојска привреда*.²³ Екстраполирана том ставу је чињеница да Жељко од самих почетака зарађује као аутор и музички извођач, што указује на његову тржишну оријентацију. Новац у функцији *капитала* представља етаблирани израз способности појединца у савременом западном друштву, какво идеализује и транзициони процес у коме се тренутно налази наше друштво.

Митски топос који бих назвао *геније*²⁴ сачињавају сукцесивно потцртани детаљи из живота, способности и таленти Жељка Јоксимовића и, напоследку, „додир среће“ и „духовно наследство генија“. Мит наводи да је са три године свирао пијанино и хармонику, а у музичкој школи је сматрао да је довољно да добро свира и „зна само када је рођен Моцарт“. Током једне од турнеја, у Аустрији, Жељко је спавао у древном „моцартовском“ хотелу у Грацу. Посматрано у контексту развоја новокомпоноване културе, ти детаљи указују на издвајање Жељка Јоксимовића из свакодневне егзистенције и очигледно поистовећење са генијем. Познат је став да геније својим деловањем утиче на, понекад драматичан, преображај најшире заједнице. Геније – *натчовек*, каквим се значењски може читати Жељко – овде је у функцији непорециве потврде његовог целокупног музичког опуса и немужичког деловања. Такав став посебно наглашава чињеница да је Жељко

аутор театарског сонга који се током представе стилски и ритмички варира на двадесет један начин.

Митски топос о генијалности комуницира и у неколико других праваца. Улога генија – *натчовека* и талента – *божјег дара* повезана је, путем хармонике коју је добио од ујака, са традиционалним облицима *приватне побожности*, где ујак, матрилокални сродник, има значајну митолошку улогу

²³ Професор Петар Влаховић је под *херојском привредом* еуфемистички подразумевао стицање материјалних добара пљачком стоке, махом код динарских племена која су се бавила трансхумантним сточарством и где је то сматрано пожељним моделом поинашања.

²⁴ У синтагматици мита, топос *геније* изричито се повезује са генијалношћу Моцарта.

заштитника. Значењски след по коме је хармонику од ујака добио тек после јавне потврде талента – божјег дара, а на основу одсвираних композиција на пијанину указује на потцртану потврду будућег рада у новокомпонованој народној музици. Пијанино који је постављен у значењску функцију етаблираних вредности класичне музике показује да Жељко, путем афирмативне *симболичке провере*, свесно приступа *новокомпонованој народној музици*²⁵ као иницијалном и интегралном елементу система вредности новокомпоноване културе. Занимљиво је навести и то да – уколико значење *хармонике, генија, божјег дара*, као парадигматски низ, повежемо са митским топосом о Југословенској народној армији – долазимо до значењског комплекса у коме је хармоника супротстављена рату, што се може читати и као супротстављеност живота смрти. Уколико се значење хармонике посматра са аспекта хармоника/музика/новокомпонована народна музика, тада се и *новокомпонована култура* може посматрати као културно ткиво које „нуди бољи живот“.

Када се у анализи значења митског топоса *геније* послужим компарацијом са значењем мита о Мирославу Илићу – у коме постоји митски топос који га повезује са Елвисом Прислијем²⁶ – долазим до значењских етапа у развоју новокомпоноване културе и трансформације циљева са којима су њени припадници улазили у комуникацију са етаблираном културом. У време настанка мита о Мирославу Илићу било је потребно да се, у функцији обликовања и учвршћивања система вредности конзумената, изврши идентификација са једном од икона популарне културе у 20. веку. Топос *геније* код Жељка Јоксимовића представља значењски комплекс који указује на довршен процес етаблирања новокомпоноване културе, која симболички преузима кредибилитет генија. Како је Моцартов музички опус инкорпориран у целокупну историју уметности, а основни мит о Моцарту вишеструко разгранат и коришћен као *brand* који превазилази оквире масовне културе и комуникација, тако и *новокомпонована култура* симболички постаје део глобалне културе.

Напослетку бих указао на два митска подтопоса који говоре о процесу уобличавања новокомпоноване културе и о циљним групама којима су намењене митске приче о Мирославу Илићу и Жељку Јоксимовићу. Током анализе синтагматике мита и свих митских топоса у каријери Мирослава Илића уочавају се сукцесивно наглашена тензија и тешкоће путем којих тај певач постиже своје успехе. Симболичка порука говори о борби за превазилажење *outsider* положаја припадника новокомпоноване културе у односу на етаблиране социо-културне слојеве. На другој страни је Жељко, чији митски топоси искључиво говоре о непрекинутом низу успеха у животу и каријери. Међуоднос *борац – победник* = Мирослав Илић – Жељко Јоксимо-

²⁵ Хармоника се у савременом фолклору често поистовећује са „старом српском музиком“ и традиционалним музичким вредностима иако је релативно касно импортована као музички инструмент.

²⁶ М. Стојановић, *Мирослав Илић – мит о народњачкој звезди*.

вић²⁷ поново говори о довршеном процесу инкорпорирања новокомпоноване културе у најширу друштвену заједницу. Други подтопос, који бих назвао *родни крај*, у причи о Мирославу говори о константном повратку коренима, квалитетном животу искључиво у заједници из које је потекао, док у миту о Жељку Јоксимовићу константно указује на његова стална путовања и континенте које посећује. И на тај начин се показује да су у време настанка и деловања митске приче о Мирославу Илићу, припадници циљних група којима је првенствено било намењено значење мита истовремено ствараоци групног идентитета *ми*: то су припадници новокомпоноване културе којима је било потребно да успоставе идентификацију на нивоу групе. С обзиром на то да је на локалном нивоу процес признавања довршен, значењски, мит о Жељку Јоксимовићу указује на циљну групу *они*, коју би требало читати као припаднике глобалне заједнице, којој пак треба приближити и потом у њу инкорпорирати новокомпоновану културу – као пуновредан део савремене социо-културне заједнице.

Закључак

Уколико се међусобни однос значења митских топоса у медијским биографијама два певача посматра у функцији означајућег за претпостављено разрешење, може се уочити да модели новокомпоноване културе из два постауторитарна периода указују на постојање сукцесивних процеса, током којих је дошло до препознавања и потоњег учвршћивања својеврсног *modus vivendi* њених припадника. Мукотрпан пут који су они прошли – како би указали на своје постојање, потом се изборили за одређену врсту евалуације од стране званичне, прокламоване *mainstream* културе, те напослетку постали етаблирани део социо-културне свакидашњице у данашњој Србији – рефлексно указује и на снагу и слабости других културних модела. Следствено свему претходно наведеном, у овом излагању не желим да дајем вредносне судове о позитивном или негативном предзнаку који би представљао доказ о деловању новокомпоноване културе, али сматрам да је неопходно да указати да тај „покрет“ постоји и да је у питању значајан и непрекинут процес трансформације – са неизвесним завршетком.

²⁷ У теорији и пракси маркетинга, положај Мирослава Илића може се окарактерисати путем улоге новог учесника који се тек бори за свој простор у тржишној конкуренцији, док Жељко Јоксимовић има улогу *лидера* који одређује законе тржишта и путеве развоја.

Marko Stojanović

Meanings and Function of Mythical Places in “New Culture”

a Comparative Analysis of Biographies of Miroslav Ilić and Željko Joksimović

Key words: newly created folk music, popular mass culture, “new culture”, communication, mythical places

The paper analyses mythical places in careers of two singers of new folk music, who marked the time periods after Tito and Milošević. The analysis shows that the development and establishment of a certain value system in “newly created culture“, could point out to important consequences to socio-cultural changes in periods after death (political or otherwise) of “leaders“. The establishment of newly created culture into local community was facilitated by mixing of very different value systems.

Милош Миленковић

Одељење за етнологију и антропологију
Филозофски факултет, Београд
milmil@f.bg.ac.yu

„Идеални етнограф“

Критичари постмодерне антропологије често су и аргументовано указивали на чињеницу да постмодерна критика антропологије, иако користи дебатни модус и напада традиционалне концепције антрополошких предмета, теорија и метода, она јасно методолошки не формализује концепције које критикује нити оне које уместо њих предлаже. Чланак ипак формализује традиционалне, стандардне интерпретације етнографа, етнографије и информанта, путем увођења појма „идеалног етнографа“. „Идеални етнограф“ је хипотетичко-корективни конструкт, какав пред-постмодерна антрополошка концепција етнографије подразумева, а постмодерна критика настоји да разобличи. Реч је о настојању да се, за потребе преиспитивања теоријско-методолошких домета антропологије 20. века и даље методолошке дебате, изолује позадинска теорија против које је програмски настала постмодерна теорија етнографије.

Кључне речи: теорија етнографије, постмодерна антропологија, идеални етнограф, историја антропологије, методологија, антропологија у 20. веку

У контексту историјског преиспитивања теоријско-методолошког наслеђа антропологије 20. века, у чланку користим стратегију повратка „општим местима“ и формализујем, до данас методолошки неформализовану, традиционалну теорију етнографије какву напада постмодерна антропологија.¹ Критичари постмодерне антропологије често су и аргументовано указивали на чињеницу да постмодерна критика антропологије, иако користи

¹ Чланак је резултат рада на пројекту Министарства науке и заштите животне средине РС „Антропологија у 20. веку: теоријски и методолошки домети“ (МНЗЖС 147037).

дебатни модус и напада традиционалне концепције антрополошких предмета, теорија и метода, јасно методолошки не формализује концепције које напада нити оне које уместо њих предлаже.

У овде конструисаној, формализованој „стандардној интерпретацији“, нудим конструкт пред-постмодерне теорије етнографије. Стандардне интерпретације етнографије, етнографа и информанта формализујем као концепцију „идеалног етнографа“ – као позадинску теорију *против* које је програмски настала постмодерна теорија етнографије. Док критичку реинтерпретацију постмодерне теорије етнографије остављам за неку другу прилику, овде се усредсређујем искључиво на стандардну интерпретацију етнографије пре постмодернизације антрополошке методологије. Упркос стандардној интерпретацији саме постмодерне антропологије, према којој она и не може бити методолошки формализована, па са становишта критичара и не представља методолошки релевантан дискурс, у чланку сугеришем како се један од три кључна нападнута концепта – етнографија – може формализовати за потребе

- а) преиспитивања домета антрополошке теорије и методологије 20. века и
- б) даље методолошке дебате.

„Стандардна интерпретација“ етнографије

Редукована на теренско истраживање, одн. теренски рад, у традиционалној концепцији антрополошког истраживања етнографија је пракса/метод/производ која/који *претходи* теоријском истраживању, с циљем прикупљања података, одн. грађе, за накнадну теоријску анализу и објашњење, по правилу – посматрањем, посматрањем са учествовањем, анкетом или интервјуом информаната. Епистемолошки наивна концепција етнографије као прикупљања података независно и изван теоријског система, као делатности која претходи класификацији грађе, формирању хипотеза и изградњи теорија, јесте први и кључни елемент сагласности америчке антропологије као културне критике, из које у касном 20. веку настаје постмодерна антропологија, и стандардне (цвијићевске) српске етнологије, као националне науке. Циљ ми је да дугорочним поређењем две националне традиције креирам оквир за рефлексију савремене ситуације у антрополошкој теорији и методологији, стратегијама

- а) „повратка оштим местима“ и
- б) „учења на грешкама“ претходних теоретичара етнографије.

Традиционално схваћена етнографија има за циљ да, као део научног процеса и често као замена за етички неприхватљив и/или неспроводив експеримент, истраживачу омогући да формира корпус етнографске „грађе“, коју ће накнадно сам или у сарадњи са другим истраживачима, помоћу различитих типова анализе, писањем и објављивањем, трансформисати у знање о некој конкретној заједници, култури, теми, феномену итд. Оваква

концепција је инхерентно позитивистичка, заснована на претпоставкама о ирелевантности теоријских модела или идентитета истраживача при „прикупљању“ података на терену (уосталом, сам термин сугерише пасивност процеса).

Друга половина 20. века је период у којем различите конструкционистичке, неореалистичке, феноменолошке, феминистичке и друге критичке традиције доводе у питање позитивистичку концепцију етнографије, наглашавајући активни однос етнографа према проучаваној стварности, јединственост и непоновљивост социјалних релација које он са испитаницима и другим проучаванима формира на терену, инструментално и конвенционално креирајући стварност са проучаванима као коауторима, а ослањајући се на сопствено предтеренско теоријско и шире културно знање.

За потребе уводног аргумента, наглашавам да о дилемама у вези са етнографијом као активним, заједничким производом истраживача и проучаваних, те импликацијама ове промене перспективе по научни статус антропологије, непосредно пре постмодерне теорије етнографије дебатују учесници полемике о томе да ли критичка антропологија штети научном статусу антропологије из седамдесетих,² као и бројни аутори који пишу у традицији етнонауке и когнитивне антропологије, и којима је валидност антрополошких категорија као претеренских хипотетичких алата, уосталом, основна преокупација.³

Етнографија захтева низ формалних (методолошки курсеви, организација рада, избор теренских техника, евентуално формирање хипотеза путем упознавања са релевантном литературом о задатој теми, обезбеђивање средстава, дозвола за рад, упознавање са претходним истраживањима исте или сличне тематике) или неформалних припрема (организација личног времена, психолошка адаптација и сл.). Често је праћена тешкоћама, посебно у ситуацијама више или мање радикалне културне другости истраживача и проучаваних, где подразумева иницијацију етнографа у проучавану заједницу, повремено и дуготрајно учење страног језика, или не/могућност успостављања дистанце према проучаванима.

Етнографија је, по правилу, праћена и етичким дилемама – од успостављања истраживачког ауторитета, преко изложености морално неприхватљивим или у позитивном законодавству санкционисаним поступцима, до ситуација у којима истраживач бива стављен пред следећи

² D. Kaplan, *The Anthropology of Authenticity: Everyone his own Anthropologist*, *American Anthropologist* 76, 4, 1974, 824-839; D. Hymes, *Reinventing Anthropology: Responses to Kaplan and David*, *American Anthropologist* 77, 4, 1975, 869-870; J. Fabian, *On professional ethics and epistemological foundations*, *Current Anthropology* 12, 2, 1971, 230-232; I. Jarvie *Epistle to the Anthropologists*, *American Anthropologist* 77, 2, 1975, 253-266.

³ A. F. C. Wallace, *The Problem of the Psychological Validity of Componential Analysis*, *American Anthropologist* 67, 5, 1965, 229-248; P. Sanday, *The Psychological Reality of American Kinship Terms: An Information Processing Approach*, *American Anthropologist* 70, 3, 1968, 508-523.

избор: да ли да компромитује своје проучаване, па и само истраживање, због порива да интервенише? Етичке и политичке импликације промене концепције етнографског рада ка дијалогу и интересубјективности дијагностиковане су још код Двајера,⁴ Шолтија⁵ и Фабијана.⁶ Овом тренду је, осим општег критичког етоса крајем шездесетих година двадесетог века, претходила и једна од ретких дијагноза кризе антропологије „уопште“, заснована управо на критици стандардне концепције етнографије.⁷

„Стандардна интерпретација“ информанта

Информант је један од основних, првих и најважнијих (мада традиционално оспораваних) извора информација при истраживањима друштва и културе. Још од најранијих теренских антрополошких истраживања, информант игра значајну улогу у долажењу до основних информација о проучаваној стварности, па из историјских разлога заузима једно од централних места у методолошкој имагинацији теренски оријентисаних истраживања. Историјски, овај концепт се подразумева још из периода ретких и задуго непоновљених истраживања далеких, примитивних или, на други начин, културно другачијих заједница, племена и слично, па рана методолошка имагинација не придаје значај информанту као активном и креативном учеснику истраживачког процеса, већ га третира као пасивни извор информација, медијум кроз који проучавана заједница говори истраживачу о себи.

Иако је и пре рефлексивне, дијалошке, критичке, реторичке, текстуалне, херменеутичке или постмодерне критике било покушаја да се о друштву и култури, на основу теренског истраживања, пише уз свест о специфичности информаната или „са тачке гледишта проучаваних“, они су задуго остали „други“, без „гласа“ којим би ауторизовали или оспорили резултате истраживања. Савремена ситуација је значајно другачија. Глобализација писмености, електронских медија, издаваштва и образовања довела је информанте у положај учесника у научном дијалогу и у значајној мери довела под сумњу ексклузивни ауторитет истраживача да их, уопште, „изабере“. Ове промене су, уз методолошки драгоцене покушаје извођења поновљених студија, посебно снажно обесмислиле концепт „кључног информанта“ – традиционалне етнографске заблуде о „типичном представнику“ проучаване заједнице, чијим ће интервјуисањем, посматрањем и другим анализама истраживач открити релевантне информације о проучаваној заједници.

⁴ K. Dwyer, *The Dialogic of Anthropology*, *Dialectical Anthropology* 2, 1977, 43-151.

⁵ B. Scholte, *Dwelling on the Everyday World: Phenomenological Analysis and Social Reality*, *American Anthropologist* 78, 2, 1976, 585-589.

⁶ J. Fabian, *n. d.*

⁷ B. Scholte, *Discontents in Anthropology*, *Social Research* 38, 4, 1971, 777-807.

Проблематизација информанта као

- а) потенцијалног „лажова“ и
- б) потенцијалног коаутора етнографије

има веома дугу историју, и обе варијанте су методолошки проблематизоване макар од антологијских текстова „Како да знате да ли ваш информант говори истину?“⁸, „Методолошки значај информанта који лаже“⁹ или „Лаж мојих информаната“,¹⁰ преко уласка проблема поузданости информаната у општи скуп методолошких проблема, а путем расправа на тему да ли је културно-детерминистички „Мит о Самои“, као короборирајуће истраживање и замена за круцијални експеримент у културном релативизму, изграђен на обманама кључних информанткиња.¹¹

Иако је, у основи, информант било која особа за коју – у складу са дизајном истраживања и етнографским контекстом – верујемо да може да нам пренесе релевантне информације о проучаваном феномену, процесу, заједници или, најуопштеније, теми нашег истраживања, полемике у методолошкој литератури касног 20. века посвећеној истраживањима друштва и културе, усредсређене су на информанта као коаутора, па и аутора резултата истраживања.

„Стандардна интерпретација“ етнографа

Филозофију, социологију, историју и антропологију науке друге половине 20. века одликује тренд постепеног прелаза са интерналистичких на екстерналистичке моделе. Ова група метанаучних дисциплина постепено престаје да тежи строгој кодификацији научних циљева, регулацији научних метода и аксиоматизацији научног знања, карактеристичним за традиционално формална, интерналистичка истраживања науке, претежно је посматрајући у вези са друштвеном праксом одн. као део целокупне културне продукције. Њихов првенствени циљ, по правилу, јесте да покажу да знање, формално посматрано идеолошки немотивисаних и културно неспецифичних научних дисциплина, заправо представља корелат, производ, последица и узрок друштвених, културних, економских, историјских и политичких односа, процеса, пројеката и контекста, а да је епистемички статус научних налаза и

⁸ J. P. Dean and W. Foote Whyte, *How Do You Know If the Informant is Telling The Truth?*, Human Organization 17, 2, 1958, 34-38.

⁹ F. Salamone, The Methodological Significance of the Lying Informant, *Anthropological Quarterly* 50, 1977, 117-124.

¹⁰ S. R. Nachman, Lies my informants told me, *Journal of Anthropological Research* 40, 4, 1984, 536-555.

¹¹ Упор. „Зашто се етнографије разликују: кључне информанткиње као коауторке етнографије“, у: М. Миленковић, Проблем етнографски стварног: Полемика о Самои у кризи етнографског реализма, Етнолошка библиотека, Београд 2003, 150-157.

теорија релативан у односу на културно-специфичне дискурсе, парадигме, концептуалне шеме или истраживачке програме.¹²

Постепена преминација екстернализма развија се у два паралелна, мада релативно независна тока:

- а) истраживањем међуодноса науке и друштва/културе, и
- б) истраживањем улоге појединца у научном процесу.

Резултати оба типа истраживања науке, постепено, из специфичних поддисциплинарних форума прелазе у канонизоване академске курикулуме, па говор о „утицају истраживача на проучавану стварност“, иако у различитим академским срединама познат под другим називима, данас заузима легитимну позицију и у базичном теоријско-методолошком фонду антропологије.

Проблематизацију улоге истраживача у етнографском истраживачком процесу одликује велики обрт у касном 20. веку. Иако иницијално производ увида позитивистички оријентисаних методолога, који су за основни циљ имали да *умање* утицај личности, идентитета, положаја истраживача у социјалној структури, или културе којој „припада“, на истраживачки процес, у покушају да повећају поузданост, објективност и саму „научност“ истраживања друштва и културе, говор о утицају наведених фактора на науку заправо је говор о њиховој одлучујућој и незаобилазно *ограничавајућој* улози. Телеологија метода је, по правилу, уобличавана потрагом за начинима да се субјективност етнографа умањи, а објективност повећа. Већина, иначе, бројних студија на ову тему посматра објективност као диспозицију антрополога-научника, а не као диспозицију процедура које користи. Иако наглашавање политичких, економских, психолошких или етичких аспеката научног рада, наравно, није изум релативиста, екстерналиста, конструктивиста, нити аутора који истражују, пишу и предају искључиво у квалитативним традицијама, савремена проблематизација културних, друштвених и личних елемената научног истраживања јесте – доминантно – говор о проблемима, немогућностима, или о специфичним разликама истраживања оних домена стварности којима се „природне“ и „техничке“ науке не баве.

Наизглед природна и потенцијално веома корисна, теоријска рефлексија о незаобилазној улози истраживача у антропологији и другим дисциплинама које користе етнографију била је предмет, из перспективе проблемско-апликативног погледа на метод, дидактички веома драгоцен полемика, које су и саме уверљиво демонстрирале идеолошке, традицијске и наративне особине производње науке, или теоретисања о њеној производњи. Посебно у осамдесетим и деведесетим годинама, рецепција, натурализација и специфичне интерпретације филозофије постструктурализма у методологији истраживања друштва и културе створиле су атмосферу дубоке кризе

¹² О релеванцији дистинкције интернализам/екстернализам за антрополошку методологију в. „Екстернализам и интернализам у теорији етнографије: референтни оквири против језика науке“, у: М. Миленковић, *н. д.*, 17-19.

идентитета многих дисциплина, па и мејнстрима америчке антропологије. Будући да је кризама идентитета, посебно у северноатлантској антропологији, током осамдесетих и деведесетих година придаван велики па и пресудан значај, упознавање друштвеног живота друштвених наука постало је данас део опште дисциплинарне културе у овим областима и представља њихову „нормалну историју“.

Ипак, саме кризе се не користе као прилике за напредак антрополошке науке, већ пре као поводи за рedefинисање дисциплине; „криза“ коју су пред антропологију поставиле феноменологија и критичком теоријом инспирисане интервенције крајем шездесетих може бити и резултат теоријске стагнације а не нужно позитивизма инхерентног дисциплини.¹³ Од Стокинга¹⁴ до Петерсона¹⁵, историчари дисциплине тумаче импликације проблематизација етнографије у историјском контексту, посматрајући их као зависне од друштвено-политичких контекста производње и примене. Стандардна или нормална историја антропологије не барата формалним, прочишћеним методолошким моделима, па је извесно да је дистинкција интернализам/екстернализам у неприлагођеном облику, заправо, неприменљива на историју дисциплине.

Постоји не само статистичка корелација процеса и феномена – као што су позив на академску деколонизацију, проблематизације политизације, феминизација и мултикултурализација високог образовања – са савременим променама истраживања истих тих феномена и процеса. Историчари антропологије констатују теоријско-методолошку трансформацију дисциплине као делимично непредвиђену последицу политичких, економских и културних промена у глобалним и/или локалним контекстима. Промена начина истраживања, писања, објављивања и комуникације научних резултата у дисциплинама које традиционално изучавају културне промене, као и таква промена у писању о њима, данас се пре подразумева него што се даље проблематизује на уџбеничком, енциклопедијском, речничком и другим школским нивоима. У овом процесу, контингентни, перспективни, дијалогски, перформативни, дис-курзивни, драматуршки и наративни карактер научне праксе, посебно у дисциплинама које користе етнографију, одн. теренски рад, престају да буду теме маргиналних псеудометодолошких истраживања на границама науке и књижевне теорије, па су данас студенти ових дисциплина већ на основним студијама позвани да на примерима уче и стрпљиво калибрирају однос према чињеници да ће и сами „писати свој предмет“.

Како појединци и културе/друштва могу да утичу на процес научног истраживања? Двадесети век је релативно дуг период преиспитивања односа идентитета и знања у истраживањима друштва и културе, током којег је историчарима и методолозима овде релевантних дисциплина постало важно

¹³ I. Jarvie, *n. d.*, 253.

¹⁴ G. Stocking, *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*, University of Chicago Press, Chicago 1968.

¹⁵ T. C. Patterson, *A Social History of Anthropology in the United States*, Berg, New York 2001.

да испитају какву улогу могу да имају академска и институционална афилијација, економски статус, политичка моћ, класна, расна и родна припадност, теоријско-методолошко образовање, па и сексуална оријентација истраживача, при дизајну истраживања, његовом току, конструкцији резултата истраживања, њиховом објављивању или примени.

Још од раних проблематизација вишеструких улога етнографа који пресеца границе друштвених група, контекста и култура, у Гуденафовом тексту *Мултикултурализам као нормално људско искуство*,¹⁶ или антрополога као „приповедача митова“,¹⁷ до експлицитног предлога претресања личне листе предрасуда пред било које истраживање,¹⁸ утицај „пакета“ који „оптерећује“ етнографа проблематизује се као његов лични хибрид (који ће потом утицати на истраживање, или ће у потпуности уобличити његов резултат), чиме се са релативистичких позиција класичан интерналистички рационализам значајно доводи у питање.

Критичари постмодернизације теорије етнографије управо ће на дистинкцији интерно/екстерно и научно/ваннаучно градити своје најжустрије критике. Тако и Џарви и Гелнер (у наведеним делима) критикују антинаучну релативизацију, субјективизацију и политизацију рационалног пројекта науке, занемарујући чињеницу да је управо њихов узор, Попер, својевремено у академској заједници промовисао концепцију по којој је објективност консензуална, као резултат договора о томе шта ће се у некој научној заједници сматрати објективним, стварним, шта ће бити „проблем“ и где би могло да се трага за „решењем“.¹⁹ Када ову вишедеценијску дебату престанемо да посматрамо као сукоб на линији наука/антинаука, и схватимо да је у питању унутарнаучни сукоб, право питање постаје: где повлачимо границу научне заједнице која треба да достигне консензус, а не да ли је објективност консензуална, односно – ко све (ни)је „идеални етнограф“.

Под постмодернизмом се у антропологији подразумева управо ова широка артикулација сазнања о утицају идентитета на сазнајни процес. Постмодерне критике доводе у везу утицаје горепомнутих типова идентитета истраживача, а налазе истраживања друштва и културе виде као позициониране, некомплетне, делимично или пристрасно истините, те објективне репрезентације проучаване стварности. Идеја истраживања друштва и културе као институционализованих знања која се мењају прилагођавајући се глобалним и локалним политичко-економским контекстима, подразумева и то да је њихова методологија некако повезана са животима истраживача или проучаваних, а истраживање те везе прелази из некадашњег домена

¹⁶ W. H. Goodenough, *Multiculturalism as the normal human experience*, *Anthropology and Education Quarterly* 7, 4, 1976, 4-7.

¹⁷ M. Richardson, *Anthropologist - the Myth Teller*, *American Ethnologist* 2, 1975, 517-533.

¹⁸ M. D. LeCompte, *Bias in the Biography: Bias and Subjectivity in Ethnographic Research*, *Anthropology and Education Quarterly* 18, 2, 1987, 43-52.

¹⁹ K. Popper, *Logika naučnog otkrića*, Nolit, Beograd 1973.

социологије и историје науке у некадашњи домен филозофије науке. У овој концепцији, методологија је обичај као и сваки други, део академског фолклора, део свакодневне животне праксе, опционална, контингентна, променљива, заменљива, прилагодљива и, што је најважније – перспективна, никада довољна нити коначна. Истраживач није камера, а његов утицај на проучавану стварност је значајнији од писања или монтаже. У историјској перспективи, најрадикалније последице ове широке промене концепције етнографа представљале су свакако из ње изведене дијагнозе „краја етнографије“²⁰ и „краја теренског рада“.²¹

„Идеални етнограф“

У шта би један идеални „етнограф“ (ИЕ) требало да верује? Концепција идеалног „етнографа“ се заснива управо на аутономности и легитимности научног обавештења – као независног од објашњења, у неком смислу раздвојеног од њега, које му претходи и потом га предетрминише, дакле – на епистемолошки наивној концепцији етнографије која претходи антрополошкој теорији.

ИЕ би, пре свега, требало да верује да је стварност независна од свести, ума, пројеката, стремљења, жеља, не/могућности и других диспозиција самих антрополога. Требало би да је „етнографски реалиста“, у смислу да има поверења у пројекат антропологије као науке која својим етнографским методом кореспондира са објективно постојећом стварношћу. Требало би да зна да је за писање науке о култури нужно да верујемо да стварност постоји и да јој је могуће приступити техникама теренског рада. Управо зато традиционална антрополошка методологија јесте логичко-епистемолошка а не гносеолошка, онтолошка нити метафизичка дисциплина. Она регулише, не конституише. Методологија постоји да:

- а) дескриптивном анализом постојећих истраживања открије како се у прошлости истраживало,
- б) унапреди поступке обавештења и објашњења,
- ц) на нормативном нивоу пропише, препоручи и заступа неке теренске технике и аналитичке поступке (за које се одредимо).

ИЕ мора и да верује да је могуће тежити све бољем етнографском методу. Није довољно само веровати у нашу способност да се суочимо са објективном реалношћу; ми јој се морамо на неки начин лично прилагодити, стварајући све прецизније теренске технике, све пажљивије закључивати, све обухватније разматрати промене у њој и – осетљивошћу за њену комплекс-

²⁰ S. Webster, *Realism and reification in the ethnographic genre*, *Critique of Anthropology* 6, 1, 1986, 39-62.

²¹ J. R. Llobera, *The history of anthropology as a problem*, *Critique of Anthropology* 7, 1976, 17-42.

ност – тежити све бољој науци. У традиционалној концепцији опште методологије, као логичко-епистемолошке критике науке, истраживање логичког оквира, средстава, поступака и организације науке, као и научног система (хипотеза, уопштавања, теорија и сл.), требало је да послужи управо овој другој тежњи – олакшавању провере, убрзавању сарадње, преношења информација, међусобне провере, једном речју – напретку научног метода.

ИЕ би требало и да, на нивоу аксиома, подразумева и не доводи у питање легитимност логике, где се под логиком подразумева модификована „аристотеловска логика цивилизације Запада“. Критичка антропологија шездесетих и седамдесетих, као претходница постмодерне антропологије и као пројекат који изводи кризу научног статуса антропологије из кризе политичког система, посебну пажњу посвећује рехабилитацији ранијих критика „западног етноцентризма“. Уз етнонауку, она представља кључни оквир дебатована етноепистемологија.²² Најелегантније, мада решење које не исцрпљује проблем, јесте да антропологију једноставно ни не посматрамо као део породице наука; примереније је посматрати је као уметничку, социјално-критичку, културно-критичку, филозофско-рефлексивну или здраворазумску праксу.

ИЕ би требало и да је способен да произведе евиденцију коју је могуће проверити, у смислу да је она део знања – објективног, прецизног, систематичног, општег, стеченог у релативно јасно контролисаним условима и, пре свега, део аутокорективног чињеничног основа за стварање теорија у антрополошкој науци. ИЕ би требало да тежи недвосмисленом, неметафоричном језику, да избегава методолошку моду или хир, да тежи уједначености својих техника и чува идеал интегративне и селективне методолошке праксе. ИЕ, пошто аксиоматски или постулативно (мада најчешће здраворазумски) прихвати могућност објективног сазнања, почиње да примењује претпоставку о томе да је могуће тежити најразумнијем тренутно могућем односу мишљења и стварности – и зато стално проверава критеријуме сазнања (што га разликује од етнографа-аматера; ово, наравно, не значи да аматер не може да произведе на неки начин занимљивију, или етнографску евиденцију којој ће накнадно бити приписана релеванција).

Сумирано, ИЕ би требало:

- а) да верује у објективну стварност (да подразумева да је она независна од антрополошке продукције, од писања етнографије, од наших пројеката, намера, не/могућности, диспозиција самог етнографа итд.);
- б) да буде етнографски реалиста (да верује да антропологија поседује научни метод за генерисање истине кореспонденцијом са објективном стварношћу);

²² Пионирски рад свакако је: В. Scholte, *On the Ethnocentricity of Scientific Logic*, *Dialectical Anthropology* 3, 2, 1978, 177-189. На овом трагу, и постмодерна антропологија типа *writing culture*, изводиће кризу сазнајне из кризе политичке репрезентације.

- в) да проверава и унапређује етнографски метод (да настоји да технике теренског рада и начине обавештавања о културној стварности стално унапређује, прилагођавајући их предмету проучавања);
- г) да подразумева легитимност „класичне“ или „западне“ логике (да је не доводи у питање, било тестирајући је неком ривалском логиком – нпр. мајанском, било одлуком да је игнорише и антропологију сматра уметношћу или само начином живота антрополога) и
- д) да тежи производњи аутокорективне, објективне, систематичне, прецизне, опште евиденције, као и оне која је стечена у релативно контролисаним и поновљивим условима.

У даљем истраживању провераваћу претпоставку према којој је тешко поверовати да су чак и најконзервативнији претходници и критичари постмодерне критике етнографије, у ствари, „етнографски реалисти“ – налик на овде скицираног „идеалног етнографа“, у смислу да се придржавају свих наведених конвенција. Уколико су интерпретативни, реторички, постструктурални и постмодерни „заокрети“ или „револуције“ у дисциплини нешто трајно променили, онда је то нормална, уобичајена, стандардна етнографска пракса: они је нису укинули нити обесмислили, већ отворили за свет другачији од онога за који је конвенционална антрополошка методологија осмишљавала теренске технике деценијама пре критика у касном 20. веку.

Овако методолошки формализоване конвенције омогућавале су „идеалном етнографу“ да пише етнографију која је скуп чињеница раздвојених од интерпретације, „грађу“ или „евиденцију“ на коју би се надовезала или коју би користила *нека и било која* од ње независна теорија, интерпретативни поступак, модел, анализа, или било која друга активност која објашњава на основу етнографија које није и сама произвела. Дакле, ону која не узима у обзир циркуларну конституисаност одн. кохеренцију теорија и описа. Таква етнографија, универзално употребљива у свим временима и академским културама, била је „идеална“. Управо против ове концепције, као позадинске теорије, формирала се постмодерна антропологија типа *writing culture*, као сасвим специфична постмодерна теорија етнографије.

Miloš Milenković

“The Ideal Ethnographer” *

Key words: theory of ethnography, postmodern anthropology, “the ideal ethnographer“, history of anthropology, methodology, twentieth century anthropology

This article is conceived within the scientific project “Anthropology in the 20th Century: Theoretical and Methodological Achievements”. Focusing on the disciplinary debates and critique around Millennium, this first article in a series offers a preliminary redefinition of some of the basic anthropological concepts: ethnography, ethnographer and informant, as used in pre-postmodern theory of ethnography. Critics interpreted postmodern anthropology as a strong form of relativism that is both epistemologically self-refuting and socially irresponsible. Much credit for the resulting turmoil goes to “postmodernists” themselves, as they failed to articulate precisely in what way their project rejects the traditional concept of regulative methodology, and what their reinterpretation of relativist conceptions of truth, authority, reflexivity, objectivity, interpretation and representation is. The critics dwelled heavily on the notion of incompleteness, vagueness and methodological irrelevance of postmodern criticism in anthropology, largely due to the fact that it never put forward clear definitions of the basic concepts it aims to pursue or to relinquish. As opposed to this received view, the article argues that at least one of the basic concepts used by postmodernists can be methodologically formalized: it is that of “traditional” or the “realist ethnographer”. By construing hypothetical “ideal ethnographer”, the article formalizes background theory of ethnography against which the postmodern project raised.

* Translated by the author.

Јелена Чворовић

Етнографски институт САНУ, Београд
svorovic@eunet.yu

Магија без магичног: нови приступ*

Еволуциона психологија је успела да објасни различите облике људског понашања али се суочава са методолошким проблемом укључивања традиционалних/културних понашања магије у оквире еволуционе парадигме. На примеру традиционалне магијске праксе, овај рад сугерише начине да се приступи овом проблему. Прва сугестија се односи на ограничавање хипотеза само на варијабле које могу да се одреде и идентификују. Тако се у овом приступу избегава пракса не-еволуционих приступа осталих друштвених наука да се објашњења базирају на могућим „веровањима“ или мемима (у еволуционом жаргону) који се можда налазе у људском мозгу. Као илустрација овог аргумента, користе се поређење и контраст популарне хипотезе да су магијске праксе резултат веровања (или мема) која служе да се умањи или ублажи анксиозност, и предложене хипотезе да магија у ствари представља облик комуникације која подстиче сарадњу и кооперацију, и тако служи да се каналише или потпуно редукује анти-социјално понашање.

Кључне речи: магија, комуникација, еволуциони приступ

Увод

Проучавање религије уопште, укључујући и тако специфично понашање као што су магијске праксе, већ извесно време се налази у стању „стагнације“¹ захваљујући „теоријском вакууму“.² Модерна еволуциона

* Рад је резултат истраживања на пројекту бр. 147021: *Антрополошка испитивања комуникације у савременој Србији*, који у целини финансира МНЗЖС РС.

¹ Clifford Geertz, *Religion as a Cultural System*, *The Interpretations of Cultures*, Basic Books, New York 1978, 87-125; Clifford Geertz, *Religion, Magic, Witchcraft, and Religion. An Anthropological Study of Supernatural*, Lehmann, Arthur and Myers (eds), Mayfield, Palo Alto/London 1985, 6-15.

теорија представља један од нових могућих теоријских прилаза и бројни еволуционисти су предложили нова тумачења различитих видова религијског понашања.³ Иако се ове нове предложене теорије и објашњења јако разликују међу собом, све имају нешто заједничко – прате традиционалне друштвене науке у претпоставци да људи који се понашају у складу са религијским нормама понашања верују у тврдње које исказују. Овакав приступ има критичне импликације и ограничења у поставци: „веровања“ се не могу доказати нити показати као „истинита“ или „неистинита“; да би се избегла оваква методолошка грешка, предлаже се један алтернативни приступ проблему, а то је да се објашњења ограниче на феномене који могу да се идентификују, на тврдње (говор) саме по себи и њихове последице, а не на веровања која – наводно – стоје иза њих.

Религија се обично дефинише као „веровање у натприродно“,⁴ при чему „натприродно“ и натприродна бића не могу да се појме или доживе чулима. Иако научници често не објашњавају религијска понашања прихватајући тврдње о стварном постојању натприродних бића и сила која не могу да се идентификују/докажу као истинита, скоро сви објашњавају религијско понашање прихватајући постојање „веровања“, које такође није доказиво, у натприродна бића и силе. Овакав приступ довео је научнике до тога да се запитају зашто људи гаје ирационална веровања, која их онда подстичу да се понашају нелогично.⁵ На пример, Еванс-Причард износи да је кључно питање у области религије: „како је дошло до тога да се људи способни за логичко понашање тако често понашају нелогично?“⁶ Најважнија објашњења овог проблема, предложена од стране његових претходника, Еванс-Причард сажето износи овако: „Тејлор и Фрејзер мисле да је разлог у погрешном резонувању људи; Марет, Малиновски и Фројд кажу да [нелогично понашање] то служи ослобађању тензије; Леви-Брил, а и Диркем донекле, траже објашњење у колективним репрезентацијама (или друштву) које утичу на размишљање.“⁷ Сва ова објашњења претпостављају да је најзначајнији ефекат религије у њеном изразу: за религију се каже да изражава веровања, вредности, емоције, потребе, сигурност, па чак и социјалну структуру људи. Еволуционисти су прихватили овај тренд у друштвеним наукама и такође претпостављају да узрок религијског понашања

² E. T. Lawson, *Fundamental Problems in the World-wide Pursuit of the Study of Religion*, у *Institutions and strategies in the study of Religion*, Michale Pye (ed), Diagonal-Verlag, Marburg 1989, 305.

³ Richerson and Boyd, *The Role of Evolved Predispositions in Cultural Evolution*, *Ethology and Sociobiology* 10, 1989, 195-219.

⁴ A. Hulkrantz, *The Concept of Supernatural in Primal Religion*, *History of Religions* 22 (3) 1983, 231-253.

⁵ Преглед и резиме објашњења религијског понашања могу се наћи у многим књигама, на пример *A Reader in the Anthropology of religion*, Lambeck, Michael (ed), Balckwell, Oxford 2002.

⁶ E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*. Oxford University Press, Oxford 1965, 94.

⁷ Isto.

треба тражити у „веровањима“. Тако је предложено да се религија посматра као адаптација створена на индивидуалном нивоу или на нивоу групне селекције, или као еволуциони споредни производ (*by-product*); уместо термина *веровање* користе се изрази *меми* или *психогени*.⁸ Најпопуларније објашњење је да „погрешно“ резоновање, које доводи до религијског веровања, представља само споредни ефекат различитих психолошких механизма који су се развили током еволуције. Заједничко свим овим објашњењима је претпоставка да људи стварно „верују“ у натприродне тврдње.

Као алтернатива, предложено је да суштину религијског понашања можемо посматрати као комуникацију – као једну сасвим одређену врсту говора и одређено понашање, као поруке које чине религијско понашање. Комуникација, у овом смислу речи, јавља се када постоје пошиљалац и прималац поруке и када комуникативно понашање има утицаја на понашање прималаца поруке. У овом смислу, религијско понашање није само изражавање стања као што су потребе, агресија, анксиозност, жеља, поштовање, страх или нешто друго, већ – попут језика уопште – може да се посматра као одређена врста комуникације.⁹

Да бисмо посматрали религију као вид комуникације, мора се узети у обзир само оно што може да се идентификује/докаже да постоји, од стране научника и учесника у одређеном понашању, а то нису „веровања“, већ једна одређена врста изражавања – говора.¹⁰ Ово се првенствено односи на комуникативно прихватање тврдњи о постојању натприродног, бића и сила. Када религију дефинишемо на основу одређеног идентификованог говора уместо на основу неидентификованих веровања (за које се не може утврдити да стварно постоје), објашњења религијског понашања добијају сасвим други правац, који се фокусира на различите форме религијског понашања као видове комуникације. Сада се поставља питање шта то дефинише и разликује религијску комуникацију од других, не-религијских видова комуникације? Предложено је да се одговор тражи у чињеници да „религијски сентименти представљају пажљиво исконструисан систем који је немогуће доказати као тачан/не-тачан на основу емпиријског искуства“.¹¹ Пошто постојање натприродног не може да се идентификује (да се докаже као тачно/не-тачно,

⁸ Pascal Boyer, *Cultural Inheritance Tracks and Cognitive Predispositions: The Example of Religious Concepts*, *The Debated Mind: Evolutionary Psychology versus Ethnography*, Whitehouse, Harvey (ed), Berg, Oxford/New York 2001, 57-89; Steven Pinker, *The Evolutionary Psychology of Religion*. Рад представљен на годишњој конференцији The Freedom from Religion Foundation, Madison, Wisconsin, октобар 29, 2004.

⁹ L. B. Steadman and C. T. Palmer, *Religion as an Identifiable Traditional Behavior: Subject to Natural Selection*, *Journal of Social and Evolutionary systems* 18 (2) 1995, 149-164.

¹⁰ Исто. У оригиналу: „...the communicated acceptance of a supernatural claim, a claim that cannot be shown to be true by the senses, constitutes the necessary and sufficient elements identifying behavior as religious“.

¹¹ Steadman and Palmer, *Religion as an Identifiable Traditional Behavior: Subject to Natural Selection*; Richerson and Boyd, *The Role of Evolved Predispositions in Cultural Evolution*, 195.

постоји/не-постоји), тачност тврдњи о натприродном имају специфичан карактер који укључује немогућност провере. Ово дозвољава да се Еванс-Причардово питање преформулише на начин који омогућава да се одговор потражи у понашању које може да се идентификује, и последицама таквог понашања. Одговор на Еванс-Причардово питање лежи у чињеници да експлицитно изречене и прихваћене тврдње чија истина не може да се докаже, комуницирају својевољно прихватање утицаја (тврдње) друге особе без скептицизма, без обзира на искуство и сопствена чула. Комуникација такве поруке је тако очигледно важна за људе, углавном због огромне *non zero sum* добити која резултира из кооперативних друштвених односа.¹² Такви друштвени односи зависе од прихватања међусобних утицаја појединаца, и комуникација у религијском понашању тако подстиче и ојачава кооперативне друштвене односе на начин који није забележен ни у једном другом виду комуникације.¹³

Ако упоредимо ова два алтернативна приступа религијском понашању, упоређујући њихову способност да објасне специфично понашање на које наилазимо у магији, видеће се да „ирационална“ природа религијског понашања нигде није тако очигледна као у случају магије, а контраст између „религије као веровања“ и „религије као комуникације“ бива овде најјаснији.

Магија као оглед

Иако је однос магије и религије одувек био предмет дебате, предлажемо да се магија посматра као један од подтипова религијског понашања, због тога што се она може посматрати као комуникативно прихватање специфичних форми натприродног говора/изражавања. Магија се разликује од других видова комуникације по тврдњама и комуникативним прихватањем тврдњи да извесне технике производе дејство које не може да се идентификује/докаже. Оно што разликује ову дефиницију од многих претходних дефиниција магије јесте одсуство сваког позивања на претпостављена „веровања“.¹⁴ Ако се прихвати оваква дефиниција магије, онда се поставља питање: зашто се магијска понашања одржавају, иако су људи који „верују“ у магију стално суочени са доказима да технике магије немају ефекта.

Дефинисање магије без позивања на „веровања“ има за последицу потпуно нов приступ покушајима да се магија објасни. Претходна објашњења магије покушала су да одговоре на питање: зашто људи верују да одређене технике постижу одређени ефекат, када ови ефекти не могу да се

¹² Robert Wright, *The Moral Animal. Why We Are the Way We Are: The New Science of Evolutionary Psychology*, Vintage Books, New York 1994.

¹³ Steadman and Palmer, *Religion as an Identifiable Traditional Behavior: Subject to Natural Selection*.

¹⁴ E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Clarendon, Oxford 1937.

идентификују/покажу као тачни? Ако се ограничимо само на оно што може да се дефинише у оквиру магије, наша дефиниција доводи до кључног питања: какве су последице комуникативног прихватања тврдњи, последице које могу да објасне зашто је магија постојала у свим људским друштвима десетинама хиљада година?

Два најчешће прихваћена објашњења магије/зашто људи верују у магију приписују се Џејмсу Фрејзеру и Брониславу Малиновском чему је Малиновски вероватно следио В. Џејмса и Р. Р. Марета.¹⁵ Фрејзер¹⁶ је тврдио да примитиван човек има погрешно разумевање узрока и последица, те је стога покушавао да утиче на ствари – људе, објекте, време итд, користећи „симпатички принцип“. Овај принцип се састоји из два „закона“: закон сличности, када врач/чаробњак (онај који практикује магију) претпоставља да може произвести било какав жељени ефекат ако га само имитира, и закон „контакта“, када врач претпоставља да све што чини/ради материјалном предмету утиче на исти начин и на особу која је некада била у контакту са материјалним предметом.¹⁷ Малиновски се није сложио са оваквим објашњењем, и тврдио је да примитиван човек има сасвим добар осећај и разумевање узрока и последице једнако као и модеран, и тврдио је да се људи окрећу магији када су у стањима страха или анксиозности и када су већ урадили све да технички осигурају успех.¹⁸ Према овом аргументу, магија се користи када треба да се попуни празнина између практичног или научног знања и људске немоћи и несигурности да утиче на догађаје: у зависности од временских услова, увек може да пропадне без обзира на то колико се људи труде.

Постоје логички проблеми везани за оба ова објашњења. „Закон контакта“ је нелогичан: из њега произилази да би све било под утицајем сваке радње или чина, јер је све што постоји на земљи некада било у контакту са земљом – сваки магијски ритуал онда не би утицао само на земљу, него и на све друго у истој мери. Исто тако, ако се претпостави да су сличне ствари у ствари исте, онда следи да је јести, на пример, представу рибе (уместо праве рибе) исто што и јести праву рибу, што би значило да „представа“ може да утоли глад, а без додатног напора да се права риба стварно и ухвати. Зашто би се неко трудио, и рескирао свој живот у лову, у борби против непријатеља, када би било довољно само, на пример, спалити непријатељево одећу? Више је него очигледно да људи не следе овакве „законе“, напротив. Да се магија користила на овакав начин, велика већина људи не би преживела; за људску

¹⁵ E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford University Press, Oxford 1965, 39-40, 48.

¹⁶ James Frazer, *Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, Touchstone 1951/1995, 12-15.

¹⁷ Isto, 12.

¹⁸ Bronislaw Malinowski, *The Role of Magic and Religion*, William Lessa and Evon Vogt, (eds), *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*, Harper and Row, New York/Evanston, London, 102-111; Bronislaw Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*, Lambek, Michael (ed), *A Reader in the Anthropology of Religion*, Blackwell, Oxford 2002, 176-184.

популацију, пробадање представе изрезбареног лава није исто што и конзумирање правог меса, као што ни имитација доброг здравља није исто што и добро здравље. Све магијске праксе које Фрејзер описује су традиционалне, практиковане и преношене са генерације на генерацију десетинама хиљада година, упркос чињеници да не може да се покаже/докаже њихова „делотворност“. Ово указује на то да истинитост/исправност магијске тврдње није сама по себи значајна, упркос тврдњама врача/чаробњака и предака. Да је Малиновски у праву и да магија смањује анксиозност, онда вероватно не би постојало толико различитих ритуала и магијских пракси, већ само један ритуал за све. С друге стране, постоје ритуали који не само да не смањују страх и анксиозност, него их – напротив – производе.¹⁹ Анксиозност, као и бол, није сама по себи лоша. Можемо претпоставити да су се код људи анксиозност и различите врсте страхова развили као одговор на опасност и животне ситуације које су помогле прецима у прошлости да преживе и оставе потомке.²⁰ Оно што је за сваку људску заједницу важно, није да ли ће се неко осећати дорбо или лоше, већ способност њених чланова да се „носе“ не само са проблемима физичког света, већ и са другим људима.

Магија као вид комуникације

Магијске технике се често деле на две категорије, у зависности од дејства за које се тврди да постижу: *бела магија*, ако је циљ заштита или конструктивност, и *црна магија* или *чаробњаштво*, ако је циљ уништење или наносење зла. Тако постоје магијски обреди који, наводно, лече или спречавају болести, привлаче партнера, осигуравају успех у лову, риболову, пловидби, усевима, трговини и рату, и штите од чаробњаштва. С друге стране постоје магијски обреди црне магије/чаробњаштва који, наводно, делују управо супротно, тј. могу да изазову смрт, болест, лоше временске прилике, неуспех у љубави, несреће итд.²¹

Иако не може да се покаже да магија и пратећи ритуали имају стварног дејства, магијске технике и тврдње могу да утичу на појединце када они знају да је магија „извршена“. Управо то комуникативно дејство магије и јесте разлог њеног опстајања у људским друштвима. Када се магија посматра као комуникација, делотворност порука захтева коришћење одговарајућих симбола. Да би магијски ритуали били делотворни као начини комуникација, они морају тачно да одреде садржај поруке и примаоце порука. Садржај поруке која се преноси и саопштава путем магије је разноврстан: путем одговарајућих симбола, магија изражава мржњу, жељу, бригу за нечије здравље, добар принос, љубав или смрт. Дејства таквих порука морају да буду

¹⁹ Harvey Whitehouse, *Modes of Religiosity. A Cognitive Theory of Religious Transmission*, Altamira, Walnut Creek 2004.

²⁰ Steadman and Palmer, *Religion as an Identifiable Traditional Behavior: Subject to Natural Selection*.

²¹ J. Frazer, *n. d.*

препознатљива не само учесницима ритуала, него и публици и посматрачима, и као таква могу да утичу на понављање одређеног понашања у будућности. Ови обичаји представљају форму комуникације, која у себи садржи поруке нерелигијских симбола и комуникације прихватања говорничког утицаја без скептицизма. Наиме, тврдња да магија и њене технике имају стварног утицаја, заправо, представља метафору. Да би била разумљива, магијска тврдња мора да се представи публици у виду *симила* (сличног). На пример, симил чаробњаштва (црне магије) је саопштен путем метафоре: магијска представа је „као“ убиство или повреда неке особе. Ова метафора бива оснажена тврдњом да одређена техника стварно убија или чини зло, али ипак остаје само порука. Као и све метафоре, оваква тврдња зависи од заједничког учествовања у прихватању садржаја поруке, а у исто време и поспешује колективно прихватање и разумевање поруке што представља један облик кооперације. У ствари, најзначајније дејство магије, које може да се докаже, лежи у њеној комуникацији са примаоцима порука. Различите врсте магије: бела, црна/чаробњаштво, љубавна, магија лечења, за успешан принос, пловидбу итд, преносе различите симиле, и тако поспешују различите врсте кооперације. Управо овај ефекат магије, постигнут кроз комуникацију, објашњава њен успех и постојање.

На пример, код аустралијских Аборигина магијски ритуали који преносе/комуницирају мржњу, скоро увек користе предмете који су повезани или „личне“ на предмете који се користе у стварном физичком обрачуна. Оштри предмети, као копља или заострене кости, или ватра су чести приликом оваквих ритуала.²² Прималац овакве поруке је одређен кроз употребу предмета који су или слични њему или су били у контакту с њим: делови одеће, коса, нокти. Такође, једна од техника јесте и када се отисци стопала одређене особе „прободу“ копљем, са циљем да се „изазове“ болест или смрт. Најснажнија, најраширенија и магија која највише плаши јесте ритуал назван „поинтинг“ или поентирање/циљање у правцу „жртве“ у комбинацији са певањем.²³ У овом ритуалу користи се специјална кост, узета са мртваца или кенгура, са јако заостреним врхом. Врач заузима свој положај, увек на видiku „жртве“, и почиње да пева, поентирајући кост у правцу „жртве“. Врач пева специјалну бајалицу/песмицу, која увек садржи тачно име „жртве“, и обигравајући око „жртве“, трља две кости једну о другу. На крају представе врач баца једну кост на „жртву“, и каже се да је она „ушла“ у тело „жртве“ и тако произвела озбиљну болест. Понекад се користи и право копље, а често врач изводи магијски ритуал на захтев вође заједнице; такав захтев се никада не одбија. У присуству неколико особа, врач – у специјалној обући од крзна и окићен перјем емуа – гађа „жртву“ у леђа. Понекада се у поентирању користе и штапови од дрвета или предмети европског порекла. Магијски ритуали попут овог се никада не изводе без публике, тј. посматрача. Само певање такође може да послужи као врста магије. Песме су традиционалне,

²² A. P. Elkin, *The Australian Aborigines: How To Understand Them*, Angus and Hardback 1956.

²³ Isto.

али изражавају оно што би „певач“ желео да уради својој „жртви“. За такво „певање“ се каже да може јако да нашкоди и да изазове озбиљну, неизлечиву болест код „жртве“. Овакво певање се често користи против особа које су починиле неки анти-социјални акт, као што је инцест.²⁴

Чаробњаштво/врачање се не изводи олако, и потребне су специјалне и пажљиве припреме за извођење ритуала. Чаробњак/врач мора да научи покрете, да научи и зна традиционалне песме, и да припреми „магијске“ предмете попут кости или копља. Ако се користи специјална обућа, сви учесници који прате чаробњака, морају да прођу кроз још један ритуал: мали ножни прст им се спали врелим каменом и онда се одвоји од стопала. Много пажње се посвећује правилном извођењу ритуала и свих радњи које му претходе; Аборицини кажу да, у случају да технике или припреме нису изведене како треба, то може имати кобне последице за самог врача/чаробњака или неку „невину“ особу. Магијске технике и припреме код Аборицина су традиционалне, научене од предака, са сврхом да некога убију или неком нашкоде, и Аборицини тврде да овакве технике заиста делују. Смртни случајеви се тако често приписују магији, нарочито у случајевима којима је претходила болест жртве, а ипак Аборицини користе и „праве методе“ при убиствима и рањавањима. Права борбена копља су најубојитије оружје: када се зараћене стране сукобе, увек се користи право оружје, са често смртним последицама. Ако „жртва“ магијских техника не умре после два или три дана од обављања ритуала, често се дешава да је врач/чаробњак стварно и убије или озбиљно озледи. Ако су Аборицини тако уверени да смрт може да се изазове магијом, са дистанце, зашто онда рескирају двобоје и сукобе са непријатељима лицем у лице, наоружани правим оружјем? Зашто се магија не користи увек? Аборицини тврде да је болест/смрт проузрокована поентирањем предмета ка „жртви“, при чему се каже да један део предмета – део камена, кости или дрвета „улази“ у „жртву“ и тако изазива жељени ефекат. Ипак, Аборицини се не понашају као да су стварно уверени у ову тврдњу: на кости и камење се обично не гледа као да су „напуњени“ пројектиlima који изазивају несрећу. Само онда када су кост или камен правилно припремљени и када се користе на одговарајући начин у ритуалу, сматра се да могу да озледе или убију. Понекад се при ритуалима користе и замене за уобичајене предмете: дрво уместо камена или кости мртваца, или чак и предмети европског порекла, што указује да нису ти предмети сами по себи они који изазивају жељени ефекат, већ само њихова правилна и наменска употреба. Чаробњаштво/врачање се увек изводи у присуству других особа и „жртве“, као у случају поентовања и гласног певања о „жртви“; врач се не сакрива нити изводи своју представу када нема публике. Иако се за обе методе – методе сакривеног и отвореног врачања – може рећи да представљају изражавање (мржње, намере да се нашкоди, уништи), само је отворено практиковање магије чин комуникације. У случају врачања/црне магије код Аборицина, циљ магије јесте комуникација. Понашање врача је

²⁴ Isto, 290.

видљиво, посматра се од стране публике која тако прима одређену поруку о намерама самог врача. Врач, опет, изражава много више од своје жеље да повреди „жртву“ на овај или онај начин: он се понаша у складу са правилима ритуалног понашања својих предака, који су тврдили да такво понашање може стварно убити „жртву“. Дуготрајне и сложене припреме, које укључују време потребно да се песме и правилне технике магије науче, само појачавају озбиљност ове комуникације и пренесене поруке. Када се магија посматра на овај начин, одређени предмети који се користе у ритуалу постају одговарајући симболи; да ли су они од дрвета или камена, или се користи нешто друго, постаје мање важно. Сама чињеница да су ритуални предмети припремани за употребу у сложеном процесу појачава намеру и озбиљност комуникације. Због тога, циљ врачања/чаробњаштва представља слање порука, и није изненађујуће што појединци покушавају да контролишу и, понекад, спрече врачање. Врачање је непријатељски чин и чин комуникације: оно шаље непријатељску поруку. Може да појача или изроди бес и сукоб између врача, његових присталица и „жртве“ и њених присталица. Такође, врачање се користи и као начин застрашивања: „старци често посежу за врачањем као методом да се поново успостави њихов пољуљани ауторитет“.²⁵

Да бисмо у потпуности разумели зашто се врачање изводи, морамо такође да идентификујемо и стварне последице поруке. Да бисмо разумели смисао и последице одређене поруке, морамо прво да идентификујемо публику, укључујући и жртву, и какав утицај на њих има послана порука. Понекад се користи „певајућа враџбина“ – против појединаца који су извршили инцест. Потпуно је јасно да је порука која се овом враџбином шаље – и за починиоца, као и за сваког присутног – израз изразитог неслагања са одређеним понашањем и исказивање спремности да се оно спречи. Подршка у виду присуства, учествовање или чак наручивање магије, те број утицајних учесника, треба да обесхрабри појединце спрам таквих и сличних поступака у будућности. На тај начин врачање, постаје снажан израз намере да се казни или повреди онај који прекрши норме прихватљивог понашања, чак и много снажнији израз него директна критика или оговарање, а ипак блажи него стварно убиство починиоца.

Па ипак, познати су смртни случајеви као последица магије/враџбина, и Канон²⁶ је документовао физиолошке одговоре на страх и анксиозност проузроковане враџбинама које могу да доведу до смрти. Рад симпатичког нервног система у стресним ситуацијама, нарочито у дужим периодима стреса, може да доведе до снижавања крвног притиска и смањења довода кисеоника у органе. Ови симптоми су исти као они описани при „шоку“ који настаје као последица физичког стреса и често је резултат повреде. Канон тврди да снажно веровање у дејства враџбине/чаробњаштва може да објасни ове смрти: таква веровања чине да се жртва осећа уплашено и сигурна је да јој следи смрт, и у таквом стању не чини ништа да се опорави од ефеката

²⁵ Isto, 290.

²⁶ Walter Cannon, *Voodoo Death*, *American Anthropologist* 44, 1942, 169-181.

„магије“. Канон ово објашњава на случају аустралијског поинтовања костима. У овом случају, као и у свим другим случајевима магије/враџбине, да би „жртва“ постала жртва, она мора бити свесна да је враџбина изведена. Сваки чин магије сигурно не резултира смрћу жртве, а услови под којима смрт може да се догоди, бар када је у питању поинтовање костима, потврђују хипотезу да је порука која се шаље та која је пресудна. Канон саопштава да, у неким случајевима најближа родбина и пријатељи жртве предузимају мере да се враџбина поништи или ублажи, користећи ритуал контра-магије. Ако се то догоди, каже се да жртва увек преживи. Ако жртва умре, то се догађа у другачијим околностима: породица, сродници и пријатељи жртве одлучују да се повуку и ускрате своју подршку жртви, понашајући се као да је жртва већ преминула. Сродници жртве, дакле, имају избор. Када се одлуче да не изведу контра-магију, јасно је да су одлучили да подрже врача и његову поруку лоше намере, а жртву препуштају саму себи. У оваквом случају, породица и пријатељи жртве изводе, иако је жртва још жива, церемонију „туговања за мртвим“, као да је жртва стварно преминула, и тако исказују своје прихватање њене смрти. Канон тврди да тада жртва сигурно ускоро умире.

Није чудно што жртва овакву поруку доживљава озбиљно, јер су је одбацили они од којих зависе њена добробит, подршка, и помоћ. Аустралијски Аборицин суочен са оваквом ситуацијом није имао алтернативу модерног живота: иселјење у други град или земљу и почетак новог живота, са новим пријатељима. Зато не изненађује његова реакција страха и анксиозности, која може довести до смрти, у ситуацији када се нађе потпуно сам, отуђен и без друштвених веза.

Враџбине оваквог типа увек су јавне представе које укључују припреме специјалних предмета, чини и „лекова“ које ће врач употребити. Чак и када се враџбина „припрема“ у тајности, специјални магијски предмети („bundle of medicine“, „зачаране“ кости) остављају се на местима где их жртва или њени сродници могу лако открити. Када Аборицин нађе *bundle of medicine* у својој колиби, он зна да је неко бацио чини на њега. Оваква анонимна, тајна активност има другачије дејсто од магије која се изводи на отвореном, са публиком. Жртва анонимне магије је свесна да јој неко жели „смрт“, али често не зна од кога прети опасност, те тако не може да се суочи са нападачем и изврши контра-магију.

Циљ враџбина/чаробњаштва није уништење жртве; може се рећи да магија враџбине стоји као замена за директно насиље. Основни циљ овакве магије је да се њоме утиче на понашање жртве, као и људи који су јој блиски. Врач шаље поруку жртви да је она учинила нешто довољно озбиљно, нешто што за собом повлачи насилну смрт или повреду, и таква порука може утицати на жртву двојачко: или да напусти своју заједницу, или да прекине са неодговарајућим понашањем. Оно што је карактеристично за жртву, јесте њено понашање којим је увредила врача или његове присталице. Прихватајући поруку о наднаравним тврдњама и дејствима магије, присталице врача шаљу поруку којом изражавају своје прихватање врачевог неслагања са жртвиним понашањем и потврђују своју спремност да сарађују у

будућим акцијма против жртве. Враџбине, тако, представљају моћан, али ненасилан начин којим се жртви ставља до знања схватање односа моћи и одговарајућег понашања.

Као и свака магија, и враџбине су веома традиционалне. Формуле и знања магије научени су од предака, и као такви представљају сасвим одређену врсту порука. У бројчано малим друштвима, где су сви мање – више у сродству, коришћење силе и насиља може да угрози родбинске и друштвене односе. Када појединци деле исту традицију и исте претке, магија научена од предака може да се посматра као један од утицаја предака на потомке, који подстиче и ојачава кооперацију. Магија/враџбине уперена/е против појединца из истог друштва, дозвољава да се снажно утиче на оне који су се на неки начин замерили или неког увредили. Магија спречава прекид друштвених веза до кога би сигурно дошло да се користи право, физичко насиље. Враџбине тако дозвољавају да се појединцу стави до знања да је његово понашање увредљиво и неприхватљиво, до тачке ризика да буде убијен. Најважнија жељена последица је да жртва прекине са анти-социјалним понашањем.

Магију са другачијим комуникативним садржајем представљају церемоније лечења, преносећи поруке забринутости за здравље и опште стање друге особе, указујући тако спремност да се пружи и права помоћ у будућности. Овакве магије лечења/исцељења могу имати развијене форме и ритуале, као што је – на пример – позната церемонија лечења код Навахо Индијанаца.²⁷ Овом церемонијом „управљају“ натприродна бића, али ефекат је аутоматски: неуспех се приписује грешкама у извођењу церемоније, независно од добре воље наднаравних бића. Навахо церемонија лечења захтева и присуство специјално обученог професионалца, „певача“, а сама церемонија може имати неколико различитих форми, које укључују бројне активности и трају две, три или пет ноћи за редом. Сви учесници у церемонији морају да се стриктно придржавају одређеног понашања, које укључује и суздржавање од сексуалних активности. Церемонија може да укључује и коришћење једне врсте сауне (sweat huts), прављење специјалних обредних штапова за молитве и певање током читаве ноћи. Често се праве и „суве слике“: уситњени угљен, минерали и биљни састојци наносе се посипањем на кожу јелена. Неке насликане представе имају традиционални карактер, а могу бити у величини минијатура, од неколико сантиметара до скоро два метра величине. Ове слике захтевају рад најмање две особе или чак њих петнаест, од једног сата до читавог дана. Уколико „певање“ траје неколико дана, за сваки дан се прави по једна слика. Када је слика готова, пацијент седа на њу, а „певач“ почиње да га „лечи“, дајући му смесу од смрвљеног биља да попије, молећи се за његов опоравак док додирује различите делове тела болесника. После тога, слика се уништава.²⁸ Очигледна особина ове церемоније јесте да она може бити веома скупа. Професионални практичар магије, у овом случају „певач“ и његови помоћници, такође

²⁷ Clyde Kluckhohn and Dorothea Leighton, *The Navaho*, Anchor, New York 1962.

²⁸ Isto, 217-221.

специјално обучени, морају да се плате, као што и сви који присуствују морају да се нахране. Дужина и облик церемоније нису одређени неким правилима, него зависе од тога колико пацијентова породица може и хоће да плати. Клакхон и Лејтон указују: „Током церемоније, пацијент се осећа...вољено, јер сви његови сродници троше сва своја расположива средства да би он оздравио, и учествују својим присуством на церемонији“.²⁹ Ово и представља поруку, циљ читаве церемоније: демонстрација да је пацијент вољен од стране оних који подржавају церемонију. Оваква порука не утиче само на болесника, већ и на све учеснике, његове сроднике и пријатеље, од којих су неки допутовали издалека да помогну. Овакво понашање утиче на ојачавање друштвених веза и понашања између учесника, јер је свако жртвовао понешто за болесника, који је често и њихов сродник. Навахо церемоније лечења не лече само физичке болести, него и мењају самог пацијента тако „да он постаје бољи човек, у односима са својом породицом и комшијама“.³⁰ Један Навахо Индијанац, пуштен из затвора после казне коју је одслужио за батинање и злостављање сопствене жене и поћерке, каже: „Од сада ћу да се понашам како треба. Ја ћу се променити баш као и неко над ким је певано“ [извршена церемонија певања].³¹ Ефекат „певања над неким“, тако, није схваћен само као излечење болесника од физичке болести и слабости, већ се сматра чином који утиче на понашање болесника према другима. Навахо Индијанци и сами препознају ове последице. У миту о постанку церемоније лечења каже се: „Церемонија је излечила *Dsiliyi Neyani* од свих његових чудних осећања и идеја. Куће његовог народа за њега више нису непријатно мирисале“.³²

Управо је овај ефекат церемоније утицао на то да се оваква магијска церемонија одржи током времена – и разлог зашто су људи изабрали да је понављају из генерације у генерацију – без обзира на њихова веровања и стварне резултате. Одређена објашњења церемоније, дата од стране учесника и прихваћена скоро без изузетка од стране антрополога, изгледа да нису ништа мање део церемонија – традиционалне метафоричке тврдње која оправдава и охрабрује одржавање церемонија.

Код румунских Рома у Мачви постоји слична церемонија лечења, којој такође присуствују најближа породица, сродници и пријатељи из истог и из околних сѐла. У случају болести, умне или физичке, позива се специјално обучена врачара, која је знање стекла од својих сродника по женској линији. Њено знање је комбинација траварства и помоћи које добија од својих „сестара“, вила, које јој се јављају у сновима или трансу. Врачари и њеном мужу (који служи као возач и добављач биља) мора да се исплати одређена сума новца пре него што почне церемонија, а после утврђивања узрока

²⁹ Isto, 231.

³⁰ Isto.

³¹ Isto.

³² Isto.

болести. Церемонија се састоји од „чишћења“ и „прочишћавања“ оболеле особе, било да је запоседнута од стране злих духова, вештица, или пати од кожног ексема. Пацијенту се дају напици, састављени од „лековитог“ биља, убраног на одређени дан у години, и певају се бајалице. Ритуалу који може трајати неколико дана, присуствују читава породица, сродници и комшије. У случају запоседнућа болесника „вештицом“, пацијента купају, уз певушење традиционалне магијске анти-бајалице од стране врачаре. Уколико је тежи случај поседнућа, учесници „чују“ и „виде“ наднаравне појаве (прозори се разбијају сами од себе, кревет се тресе, болесник говори измењеним гласом), и читава церемонија се понавља док се „вештица“ не истера. Иначе, ови Роми окривљују „вештице“ за сваки смртни случај детета у селу, и једнодушно трвде да су „вештице угушиле“ дете, скидајући тако сву одговорност са родитеља, најчешће мајке, што за последицу има не-нарушавање друштвених односа. „Тако наши стари кажу: угушиле их вештице“. Када је пацијент излечен, враћа се у нормалу, све до поновног смртог случаја, када се опет позива врачара да „истеру вештицу“. Обично се пацијент/болесник „бира“ из друштвено најрањивије групе: најчешће је то самохрана мајка, старији човек или жена, са бројчано мање блиских сродника у селу.

Неке друге врсте магије такође могу бити комуникативне. На пример, у магији пловидбе сви учесници показују своју вољу да сарађују један с другим, што је услов који је потребан за пловидбу на отвореном мору. Овим се може објаснити зашто налазимо највећи број магијских ритуала управо при рибарењу и пловидбама, активностима које захтевају највећи степен кооперације између учесника³³.

Сви облици магије су типично традиционални. Тврдње о постојању натприродног, тврдње о последицама специјалних техника које се користе, и церемоније које се одвијају, пренете су са генерације на генерацију скоро у неизмењеном облику. Магија тако може да се посматра као једна врста религијске традиције, која се одржавала у свакој генерацији кроз свој ефекат промовисања кооперације и редукције конфликта. Не само да магијски поступци укључују специфичне тврдње које охрабрују и одржавају одређене врсте кооперативног понашања, него и прихватање или одбијање тврдње о наднаравном да магијске технике имају успеха има значајне последице по кооперацију. Ако је, као што је предложено, карактеристична особина наднаравне тврдње та да не може да се докаже као тачна/не-тачна, одбацивање такве тврдње има исти ефекат као и одбацивање ауторитета – утицаја – особе која износи тврдњу. Одбацивање наднаравне тврдње исто је што и одбацивање ауторитета говорника, а такво одбацивање може имати негативне друштвене последице, нарочито када је говорник поштована старина, као што је често случај код примитивних заједница. Ипак, последице прихватања или одбацивања нечије тврдње да традиционалне технике магије имају успеха, превазилазе једноставно одбацивање нечијег ауторитета.

³³ Olivier De Sardan, *Occultism and the Ethnographic "I". The Exotocizing of Magic from Durkheim to Postmodern Anthropology*, *Critique of Anthropology* 12 (1) 1992, 5-25.

Одбијање, порицање или игнорисање традиционалне тврдње о натприродном значи и одбацивање предака – извора не само појединачне егзистенције, него и традиције и сродника. Непоштовање предака, а самим тим и традиције и сродника, има две важне последице:

1. прекида се низ усвајања „успешног понашања“ (преци су не само преживели, већ и оставили потомке, одржавајући одређену врсту понашања, тј. понашајући се на одређени начин) и
2. умањује се утицај на сопствено потомство оних који одбацују традицију.³⁴

Закључак

Магија и магијске технике садрже „наднаравне“ тврдње о сопственом дејству и моћи. Магија, као и молитва, не зависи од могућих физичких резултата; она утиче на појединце само онда када су они свесни да је над њима „извршена“ магија и када схвате поруку коју она преноси: љубомору, мржњу, бес, забринутост за нечије здравље, љубав, добру пловидбу итд. Будући да ове поруке нису само симболичне већ су и традиционалне, оне се шаљу углавном између људи који имају заједничку традицију, тј. оних који имају заједничке претке. Тако, различите врсте магије, као видови комуникације, охрабрују и ојачавају кооперацију између потомака. Најзначајније дејство магије није у њеном изражавању страха, анксиозности или неке друге емоције, него у њеној комуникацији. Магија утиче на публику коришћењем симбола који одговарају поруци и, управо због тога, наилазимо на различите врсте магије, а то је и разлог што се оне преносе с колена на колена.

³⁴ Steadman and Palmer, *Religion as an Identifiable Traditional Behavior: Subject to Natural Selection*.

Jelena Čvorović

A New Approach To Magic

Key words: magic, communication, cooperation

This paper uses the example of traditional practices of magic to suggest ways to incorporate cultural behaviors within the evolutionary paradigm. The first suggestion is to restrict hypotheses to only identifiable variables. This means avoiding the temptation of following the nonevolutionary social sciences in the practice of basing explanations on unverifiable guesses about what beliefs (or memes in evolutionary jargon) may or may not inhabit people's brains. In contrast with previous explanations that magical practices result from beliefs and memes whose primary purpose is to reduce anxiety, we propose that magic is a form of communication that promotes cooperation and often avoids anti-social behavior. This effect of increased cooperation could explain why traditional forms of magic have probably existed and had significant positive consequences for the participants. To be effective as a means of communication, magical rituals must specify both the content of the message and the receiver of the message. Although the content of the communicative message differs with different types of magic, all magical acts serve a purpose to influence the behavior of the party involved, and that is the most significant identifiable effect of such behavior. An advantage of this approach over many previous explanations of magic is that because it focuses on identifiable phenomena, the definitions and explanations used in this approach can be falsified.

Bojan Žikić

Department of Ethnology and Anthropology
Philosophy Faculty, Belgrade
bzikic@f.bg.ac.yu

Managing HIV/HCV-related Risk at Private Places Among Belgrade Injecting Drug Users*

Some of the results acquired by qualitative research conducted among Belgrade injecting drug users are presented: primary aim of the research was to establish relation between HIV/HCV prevalence and socio-cultural aspects of HIV/HCV vulnerability in population issued. Understanding the way of how HIV/HCV-related risk is managed among these people in their day-to-day injecting routines is crucial tool in operating social epidemiological prevention programs. Vital part of this understanding concerns the physical risk environments, i.e. places where injection occurs. The distinctive feature of Belgrade study among the similar ones is that this happens frequently at various private places, which is depicted and discussed.

Key words: HIV/HCV risk management; physical risk environments; injecting drug users; qualitative research; anthropology of AIDS

The qualitative research has been conducted on HIV/HCV-related risk in Belgrade injecting drug users¹ (further in text: IDUs) by performing total of 72 in-

* Research was supported by Serbian Ministry of Science and Environmental Protection Project 145035, and it was carried out conjoined with *HIV prevention among vulnerable populations initiative (HPVPI) project: qualitative research studies on injecting drug use and sexual work in Belgrade* – UNPD, office in SCG & Imperial College, London. Research assistants have been employed, the post-graduate students from MA-degree in Ethnology and Anthropology at Belgrade Philosophy Faculty: Elena Kuneski, Slađana Baroš, Ana Prodanović. I also wish to thank dr Tim Rhodes for advise, support, and supervision in this enterprise.

Translated by the author.

¹ It is in fact of relative importance what kind of drugs is preferred for injecting concerning what has been researched, but let it be known that heroin is predominantly used by each and every of the informants, and that informants' experiences with some other types of injecting drugs – including cocaine, speed-ball, poppy-tea, crushed amphetamine pills or else – are scarce compared to heroine (ab)use.

depth interviews and re-interviews, and by visiting their injecting sites, as well by observing their injecting habits – when and where that was feasible, of course. The overall goal of this study was to offer the reliable picture of IDUs risk management² concerning HIV and HCV by identifying causes of their HIV/HCV-related risk behaviour and by suggesting some clues to understand it – all of that after presenting the IDUs' risk perceivment concerning HIV/HCV and linking their risk negotiation conduct to that perceivment, as the way of explaining their risk behaviour, and finding out the manners which will help the IDUs improve their HIV/HCV-related risk negotiation and management.³

Whereas several topics emerged as the ethnographic core to which analytical and interpretative tools are to be applied in order to reach some firm conclusions – including sharing (mostly needles and/or syringes, but other parts of injecting equipment as well), risk environments, keeping and storing the injecting equipment etc. – the situational orientation of injecting organization toward numerous private places appears to be somehow specific characteristic of Belgrade case compared to similar studies,⁴ i.e. the frequency and variety of using those places as otherwise living and habitual spaces of both IDUs and their cohabiting often non-IDU spouses, siblings, parents, relatives. Therefore, one of the aims of explaining risk perceivment, negotiation, and management related to HIV and HCV among Belgrade IDUs should be the review and the discussion of this situation.

Private living places should be considered as elements of the conceptual assemblage known as risk environment when they are involved in injecting routine. There are two basic aspects of risk environments⁵ – the physical ones and the social ones; obviously, the divide is of mostly analytical value, because no matter how we deal with such concepts – if the attention is more paid to hygiene of space for an example, or to social netting, one cannot deny those conceptual types of risk envi-

² Set of acts individually performed by almost every single IDU in the course of avoiding the situations eventually suitable for being infected by blood-transmittable diseases; that could include variety of self-imposed norms, do's&don't's, restrictions and patterns concerning the IDU behaviour considering use of the injecting equipment, injecting sites, and social ties and networks.

³ For agenda and detailed research protocol on HIV prevention vulnerability initiatives visit www.hpvpri.org.yu/istrazivanje.html, and see also *United Nations General Assembly Special Session on HIV/AIDS: Monitoring the Declaration of Commitment on HIV/AIDS – Guidelines on Construction of Core Indicators*, UNAIDS May 2003.

⁴ Cf. Carl A.Latkin, Wallace Mandell, David Vlahov, Maria Oziemkowska, Amy Knowlton, David Celentano, *My place, your place, and no place: behavior settings as a risk factor for HIV-related injection practices of drug users in Baltimore, Maryland*, *American Journal of Community Psychology* Vol. 22 No. 3, 1994; Tony Barnett, Alan Whiteside, Yuri Kruglov, Valentina Steshenko, and Lev Khodakevich, *The HIV/AIDS Epidemic in Ukraine: Its Potential Social and Economic Impact*, *Social Science & Medicine* 51, 2000; Tim Rhodes, Larissa Mikhailova, Anya Sarang, Catherine M. Lowndes, Andrey Rylkov, Mikhail Khutorskoy, Adrian Renton, *Situational factors influencing drug injecting, risk reduction and syringe exchange in Togliatti City, Russian Federation: a qualitative study of micro risk environment*, *Social Science & Medicine* 57, 2003.

⁵ The most original and elaborated determination of this concept is to be found in Tim Rhodes, *The "Risk Environment": A Framework for Understanding and Reducing Drug-Related Harm*, *International Journal of Drug Policy* 13, 2002.

ronment are intertwined in reality. This is also true for private living places as injection places: while physical risk environment paradigm embodies health- and storage management of injecting equipment, plasticity of the space injecting is happening within, infrastructure conditions and evaluation of their suitability for safe injecting, non-human hygiene, etc, social risk environment is found in every kind of interpersonal involvement occurring while using such places for injecting purposes.⁶

Risk environments should be looked at from two basic standpoints considering IDUs strategies of personal HIV/HCV harm disconnection: from the aspect of established injecting routine and from the aspect of its disruptions.⁷ Injecting routine is the habitual model of IDUs behaviour which depicts individual preferences concerning type of drugs and its amount per some unit of time (i.e. daily, weekly or monthly dosage), as well the frequency of use, people and places with whom and where *scoring*⁸ is customary and/or desirable, way of obtaining the drugs and people dealing with it etc. – in fact every single detail which participates in formatting the IDU practice. It is the model of control over the IDU habit, which is eventually designed to meet the best demands of protecting oneself while satisfying the IDU need.

Somehow key notion for every such routine is safety; it includes moments of physical exclusion from the world necessary to prepare the substance for injecting and to score it in a bit relaxed manner, evaluation of hygiene of injecting equipment to be used and of physical space where it all happens, judging reliability of people either just present when someone is scoring or involved in that act by any manner (ranging from joint investment in buying the substance to sharing the equipment in using it) by social and epidemiological standards (if they could be trusted not to talk before the police, if they will help in the case of overdose, are they infected, or suspected to be so but denying the true display of their status).

Therefore, disruption of injecting routine is not just relative lose of control, it means bringing up to light the potential for serious endangerment of somebody's safeness, targeting all or any of the above named aspects of it.⁹ It usually comes from IDUs urge to satisfy their need at any cost – which mostly means at any place, where any notion of safety is repressed, as well the required procedure otherwise built in injecting routine. So, it is obvious how physical spaces could contribute to

⁶ Concept of social risk environment is not limited to the matters of injecting sites or intra-IDU relations at all; in fact, it comprises such factors which influence injecting routines as policing practices, economic sustainability of IDUs, their immediate non-IDU social environment etc. See for an example Latkin et al, op. cit.; Tim Rhodes and Milena Simić, *Transition and HIV risk environment*, British Medical Journal 331, 2005

⁷ For some more details on the case and the elaboration of concept, see Bojan Žikić, *Anthropological Analysis of HIV/HCV-vulnerability and Risk Behaviour in Belgrade*, Свакодневна култура у постсоцијалистичком периоду (Everyday Culture in Postsocialist Period), Зборник радова Етнографског института САНУ 22, Beograd 2006.

⁸ Terms from Belgrade IDU slang are always print *italic* when occur for the first time; later, there is no reminder on their sociolinguistic nature.

⁹ Cf. B. Žikić, op. cit.

HIV/HCV risk management, not by themselves of course, but after appropriate control over them by the IDUs: exercising such control is perhaps the ultimate tool of maintaining the safe injection conditions in someone's environment.

When physical environments are concerned, IDUs mostly stick to either living space or *shteks*¹⁰ in their injecting routines. Living space is mostly used by those IDUs who live alone or with another IDU. Some of them make it possible for their friends to, more or less regularly, also inject in their flats or houses, while others are strongly against it, where ratio is about 50-50%. Those who let their friends use their living space for injecting do this for two main reasons – as a favour to a friend and as a kind of exchange for another service related to IDU practice. When this is the case, the person who was given the place to inject can in return offer a portion of their heroin, help in a different way that someone who provided the space, give merchandise to the people who come to inject there for a better price, or simply give money, which is also the least common case.

Both cases of providing own living space to others as a safe place for injecting include a certain selection of those to whom this will be allowed. Informants who were talked to refused, without exception, such a lack of control over the situation where complete strangers would be there or people known to be infected with HIV/HCV, or those suspected of being infected. Most of them stated – excluding the eldest¹¹ amongst them – that they had never been in such *junkie places* where “promiscuity” of injectors happens, nor did they know of such (someone's) specified (living) space, but, naturally, they could not deny that it could have happened that a person presumably considered reliable in relation to possibility of being infected with HIV/HCV would sometimes bring someone along who was not in the closest circle of IDU contacts, and who would be, as a verification of their lack of risk to HIV/HCV, given only verbal guarantee by the person who had invited them.

What probably makes the Belgrade study different from other similar research is that a considerable number of informants here live with their families¹² – or relatives – or they lived like this during a considerable period of their IDU career. Some of them have or had their own part of the living space, physically separated from the rest of the family. Some others still keep from the people closest to

¹⁰ The form “sh” is used as a kind of the spelling suggestion, because the original term is *stek*, which of course hardly gives a clue to someone not acquainted with Serbian diacritics. *Shtek* is a place where IDUs inject regularly when they have no possibilities to do so within some private space, for whatever reason. It is mostly the cellar of some residential building, but this kind of physical environment sometimes includes desolate buildings, abandoned factories, even semi-exposed constructions of bridge foundations etc.

¹¹ Over 45; makes about 7% of sample.

¹² Cf. T. Rhodes et al, *op. cit.*; Tim Rhodes, Mark Davis & Ali Judd, *Hepatitis C and its risk management among drug injectors in London: renewing harm reduction in the context of uncertainty*, *Addiction* 99, 2004; Tim Rhodes, Lucy Platt, Svetlana Maximova, Evgenya Koshkina, Natalia Latishevskaya, Mathew Hickman, Adrian Renton, Natalia Bobrova, Tamara McDonald & John V. Parry, *Prevalence of HIV, hepatitis C and syphilis among injecting drug users in Russia: a multi-city study*, *Addiction* 101, 2006.

them that they are IDUs, while some have people closest to them – usually parents – strongly fighting their IDU practice. Some people's families have accepted their IDU practices and do not interfere with it – in some cases they even try to provide an optimal financial and safety situation for their IDU children – and in other families IDUs and their family members live in tacit agreement, IDUs pretending they are not so, and the family pretending they do not know about it.

Depending on the attitude that someone's family have to their IDU practice, this person chooses whether to inject in their own living space or to look for a different safe place, most often a shtek. What naturally prevails here is that the people closest to someone do not agree with their IDU practice, because of which IDUs try to dislocate as many aspects of it as they can from their living environment. Those IDUs that live with their families and inject in their own living space, also try not to include the people living with them or socially connected to them in their IDU practice, so that they most often inject either by themselves or with just one person who is their regular injecting partner. Unlike IDUs living in their flats or houses, completely separated from their families, IDUs who live with their families, even when they go relatively undisturbed through their injecting routines at their place of residence, they also include shteks in this routine, even though they do not use them as often as they use their direct physical environment, or living space.

Seen from the research perspective, it is the simplest to organise a relatively safe injecting routine for those IDUs who have their own living space. They are in a position to manage it themselves by dividing such injecting environment into physical and social: if in this environment no one who does not also live there injects, then HIV/HCV risk management practically comes down to controlling the relation between keeping the physical space clean and using and storing injecting equipment, i.e. needles and syringes. IDUs who can always inject at the same place where they live do not need to find special places within the living space where they will keep their (used or unused) needles and syringes: they do not need to hide them from anyone, or keep them away, and therefore, they do not need to store them at places which are usually less clean than those, in a flat or a house, more frequently used in everyday life.

All they need to do about controlling risk on HIV/HCV regarding the space they use to inject comes to almost routine maintenance of the space, and managing the specified risk from the aspect of treatment of injecting equipment. If, however, such injecting routines do not normally include the injecting of people who do not live there, but are allowed to, from time to time, inject drugs in this physical environment, then all the efforts of the IDU hosts, directed towards managing risk within this physical environment, need to be partly redirected also towards controlling the social environment: it is a disruption of the injecting routine, which should not be mixed up with the routine that includes other people's more or less frequent injecting in some IDUs' dwellings. The difference is in the focus on the social aspect of HIV/HCV risk control: regardless of the fact that both aspects of social risk environment generate higher risk on HIV/HCV opposed to, for example, only physical environment where only people who live there also inject there, the factor

that in the latter of the two cases influences higher alert to the risk is the preparedness to the situation and functional expectation of other people's presence.

Whatever types of interactions may be in cases when injecting routine includes other people coming to the living space of an IDU, they are, at least consciously experienced to be under control. Namely, they are accepted as a part of injecting habits, like something included in, at least elementary safety procedures. The most important fact, from IDU standpoint, to their advantage – is the one suggesting an element of joint IDU experience, and it is, when blood transmitted diseases are concerned, such that no one got infected. Therefore, from IDU standpoint of course, everything normally done during injecting procedure is functional in for managing risk on HIV/HCV, and this includes a certain attitude towards interaction using injecting equipment and the estimate of how reliable the people present are. What can therefore make the above mentioned occasional transformation of the physical into the social environment using the high HIV/HCV risk generator for IDUs whose routine is completely individual, is the lack of awareness of routine disruption, or the lack of standardised behaviour as in the previous case.

However, we should note that to some extent, there is a social environment even with the IDUs who live alone and who inject in their living space. This is the case when two IDUs live together. HIV/HCV risk management, or some attempts to prevent risk, is in these cases based on mutual trust: such persons are considered to be HIV/HCV safe, that is, with them sharing is acceptable, if occurs¹³. An important difference from such examples is, however, that the living community – based on the sharing of the same living space – is that with IDUs who live alone does not need to be the injecting community in relation to such routine.

This is especially relevant to the eldest IDUs we talked to, and who, basically, represent this category of informants. It is most often a question of two different injecting routines, which are sometimes divergent even when it is a question of obtaining drugs. These informants consider that simply by managing storage and use of injecting equipment – which in their case is mostly the whole set, not just needles and syringes – they are completely safe from HIV/HCV risk, i.e. that there is no possibility of being infected by the people they live with. They do not think of each other as regular injecting partners and they also claim to be behaving in this manner, meaning that their years of IDU practice and the success in prevention of seriously damaging their health gives them reasonable grounds for being able to avoid accidents that could serve as HIV/HCV risk generator.

IDUs who do not live alone (we are referring to those living with anyone who is not an IDU) have a different, in some degree a reciprocal problem. Their social environment is practically reduced to themselves, due to the factors with a different value in terms of IDU practice, but which are in this case complementary: on

¹³ The “official narrative” of the informants is that each of them, living together, posses his/her own injecting equipment and use it separately; alas, it is not considered as kind of a routine disruption to satisfy the unresisting urge by partner's needle&syringe, and the excuse is that it “seldom happens”.

one hand IDUs themselves limit their contact with the IDU world in their own physical environment – whether because they hide their belonging to this world, or to avoid bringing this world in connection with their own (family) environment, which is an irrelevant distinction in this case – and on the other hand, those that these IDUs live with, if they know of the IDU practice they try to, as much as possible, minimise the contacts of the specified IDU with the IDU world – again, regardless if they have come to terms with this IDU practice, or they are trying to eliminate it (INT).

Such a situation, however, makes risk management in physical surrounding more complicated for IDUs who live alone. IDUs that do not live alone, and use their own living space for injecting need to take certain precautions in order to separate physical space in which they prepare and use drugs and in which they keep their injecting equipment, from the rest of the living space they share with their relatives. What they do to this end is relatively similar to actions undertaken when injecting, almost anywhere outside of their flat/house: IDUs try to keep away from other people's view while they are preparing drugs and injecting them, then while they are stoned from the drugs' effects, while accessing water; they have special places where they keep needles and syringes, so that they do not have to leave the physical space that they have prepared for injecting in order to be able to use them.

Most often these IDUs use either their rooms or bathrooms in the flat/house as their injecting environment. It is obvious that there are differences between these rooms that could influence risk management when injecting in them; the most important difference is that IDUs do not have permanent control over bathrooms, unless they are the only ones in the specified living space who use them. This primarily relates to keeping needles and syringes and then to the very act of injecting, when HIV/HCV risk management is concerned. The focus on hygiene of the place where needles and syringes are kept – actually regardless of their hygiene – and the need to keep them hidden from other cohabitants, and still close at hand, is undoubtedly directed towards the latter. Similarly, the need to inject, or to perform this act without interference by others – in this case cohabitants – wins over more thorough reflection on where to put down the *gun*, what to do with the cooker or if there is some blood left on the body or the clothes.

IDU rooms are more reliable places to organise injecting in, regarding HIV/HCV risk management, than bathrooms, just by being the embodiment of someone's social and spatial autonomy within the living space shared with others. However, considered from this aspect, IDUs have certain doubts if these are completely safe places to inject: this, generally, depends on the kind of attitude the cohabitants have towards IDU practice. Anyway, places used by IDUs, for example, to keep needles and syringes in their rooms are also hidden – and not just in the sense that it is impossible to see them at first glance: they are hidden so that they are in the places IDUs think they are the only ones who can find them. Additionally, because there is normally no running water in the room, IDUs are forced to prepare such physical space for injecting in advance so that, besides taking the gun out of the secret stash, they also need to get water, cooker, citric acid, etc, doing which

they again come in contact with physical environment which they cannot fully manage.

A special case – somewhere between the “categories” of IDUs living alone and those who live with their families but inject in their living space, like the first – are married IDU couples¹⁴ living with children – more precisely, most often one child. They certainly have their own living space where they organise injecting, but the organisation of their IDU practice is determined by certain conditions. The most important conditions, therefore, are that the child, regardless of its age, does not know that its parents are IDUs – which means that it is not only forbidden to inject before the child, but also to handle the injecting equipment in any way – which, in fact, leads to absolute rejection of any element of other people’s IDU practice in their flat/house.

This orientation of their IDU context in relation to their parental role puts these IDUs in a somewhat paradoxical situation: on one hand, they are forced to follow very strict safety procedures of the injecting routine, and on the other hand they are in the position to, when it comes to this routine, give up control over a (large) part of their physical environment. Finally, unlike those IDUs who live alone – so, not as, for example, a married couple or, two brothers – IDUs who are married couples and parents need to include their micro-social environments into their own safety procedures, regardless of how socially isolated they may be from the IDU setting to which they otherwise belong or they belonged to before they, by forming a family, exited it.

Similarly as in the cases with IDUs living together, but in their own living space, IDU couples-parents base the social aspects of HIV/HCV risk management on mutual trust, but their situation is still more similar to the one with regular injecting partners and acceptable sharing. IDUs who are couples-parents are regular injecting partners: they invest together in drugs and equipment purchase, they prepare together and inject one by the other. Apart from this, if they claim they have each their own injecting equipment, this mostly refers to having each their own needles, and then also syringes, and on top of it they do not deny the possibility of sharing needles and syringes in some “extreme situations”, certain in the correctness of their own judgement of the other person’s safety of possible HIV/HCV infection.

IDUs who are couples-parents pay actually more attention to possible HIV/HCV risk of their physical than their social environment. Their perception of risk is, in this sense, divided in relation to who of the two is in question: one of them who does not participate in drugs purchase – does not go to score – is aware that they cannot fully influence the social risk environment, i.e. whether the other

¹⁴ An interesting, but due to the paper’s purpose here somehow inapplicable distinction eventually relevant for analyzing types of injecting drug-abuse related risk intersected with relational categories of couples is postulated by Stephanie Kane and Theresa Mason, *“IV Drug Users” and “Sex Partners: The Limits of Epidemiological Categories and the Ethnography of Risk.”*, Gilbert Herdt and Shirley Lindenbaum (eds.) *The Time of Aids: Social Analysis, Theory, and Method*, Newbury Park, CA: Sage Publications, 1992.

one will inject with someone else, which is why they start directing their control towards social behaviour within their own living space, taking great care not to let in it a third person who would inject, but also taking more care about knowing which equipment is whose, i.e. about keeping them separately, in different places. In this way they actually expand the organisation of their physical surrounding in order to adjust in the best possible manner the need to inject and the need to keep the child from finding out that its parents are IDUs.

As to the physical spatial injecting organisation, IDUs who are couples-parents have similar prerogatives as other IDUs who live with their families, and inject in their own living space. Injecting equipment must be kept away from the physical and visual reach of the child, which again includes those places in the flat that are cleaned less frequently than the spaces normally used every day. It is similar with the act of injecting. What is specific for these IDUs, when we are talking about their physical injecting environment, is that they need to organise the time of injecting. Their injecting routines are mostly taking into consideration their children's daily schedule, so that they inject drugs when the children are not in the flat/house: when they are at school, when they are asleep, etc. There are of course exceptions to this injecting time management, when there comes unresisting urge to inject, and then they treat their physical environment as those who share their living space with the people who are not IDUs, but inject in it, which means by retreating to places within it where no one could disturb them for the moments of scoring.

Private places used as injecting sites are powerful resources for controlling the HIV/HCV-related risk¹⁵ and maintaining safety procedures, which is demonstrated for several categories of IDUs according to their habituating status. The possibility to regularly inject at such places directly enable the IDUs to play an active part in reducing the harm eventually produced by their injecting habits: both social and physical environments could be relatively easily controlled by person(s) in charge either of the whole living space, or of its part where person is actually residing. Spatial autonomy of everyday living thus becomes source determining somebody's injecting routine: if an IDU is able to use his/her own living space also as own injecting site, he/she will be more likely able to establish such injecting routine based on as safe procedure as it possible due to sole practice of drug-injecting.

This is not an advocacy for injecting the drugs in every home around, of course, and this report and the accounts it is based upon strongly oppose the standpoint which eventually deny the IDUs' willingness to protect themselves from various epidemiological threats which come along their injecting habits. There is serious need nowadays to bring more institutional help to their efforts due we live in cultures and societies where spread of certain types of diseases is simply encouraged by the way they function,¹⁶ where in fact becomes irrelevant if one belongs to

¹⁵ As well the other risks, such as those from being arrested in random police raid, or by being exposed as IDU.

¹⁶ Cf. Paul Farmer, *Social Inequalities and Emerging Infectious Diseases*, Emerging Infectious Diseases, Vol. 2, No. 4, 1996; Ronald Barrett, Christopher W. Kuzawa, Thomas McDade, and

potential vulnerable group or not in relation to eventual determination who is to be infected before someone else, or – where the very notion of vulnerability serves perhaps as the category of statistics. There is where I hope it fits.

Бојан Жикић

Управљање ризиком од ХИВ и ХЦВ у оквиру приватног стамбеног простора међу београдским интравенским корисницима дроге

Кључне речи: управљање ризиком од ХИВ и ХЦВ;
физичко ризично окружење;
интравенски корисници дроге;
квалитативно истраживање;
антропологија AIDS-а.

Рад је заснован на резултатима квалитативног антрополошког истраживања које је спроведено у Београду међу интравенским корисницима дроге (ИВКД). Методима дубинских интервјуа, реинтервјуисањем, посетом местима на којима се врши интравенско коришћење дроге и посматрањем одговарајућих навика испитаника прикупљени су разноврсни подаци везани за социјал-епидемиолошке аспекте преваленце ХИВ и ХЦВ међу припадницима дате популације, од којих се овде разматрају они који се односе на утицај посебног вида ризичног окружења, на начине на које испитаници покушавају да установе што успешније безбедоносне процедуре у погледу своје зависничке навике спрам могуће заразе вирусима о којима је реч, и крвљу преносивим болестима уопште.

Ризично окружење може да буде, у основи, физичко и социјално: физичко ризично окружење део је датог теоријског концепта који се односи на пластичност простора у којем се врши регуларно интравенско коришћење

George J. Armelagos, *Emerging and Re-emerging Infectious Diseases: The Third Epidemiologic Transition*, Annual Review of Anthropology 27, 1998.

дрогe, док је термин „социјално ризично окружење“ део истог концепта и односи се на разноврсност људских ресурса уплетених у ту праксу на овај или онај начин. Приватни стамбени простори, као вид физичког ризичног окружења, разматрају се као референтни оквири и, у извесном смислу, детерминанте посматране праксе припадника дате популације у погледу поступака који се, у датом контексту, односе на синтагму „управљање ризиком“, односно на одабир места за инјектирање, и разлози за то, општа хигијена простора, чување и складиштење прибора за инјектирање, контрола над особама којима је допуштено да исти простор користе у сличне сврхе.

Фреквентно коришћење приватних стамбених простора, од стране оних који у њима обитавају, као примарних простора за интравенско коришћење дроге представља, у извесном смислу, специфичност београдске студије у односу на слична истраживања која су спроведена како на Западу, тако и у земљама у транзицији. Овде није занемарљив ни број испитаника који, или поседују сопствени стамбени простор, или живе у заједници са другим/другом ИВКД или кохабитирају са не-ИВКД особама, најчешће родитељима или другим блиским сродницима – а упражњавају своју навику управо у том стамбеном простору, уз, наравно, различит евалуативни однос сустанара према томе.

Резултати показују да постојање поуздане контроле над местима у којима се редовно инјектира од стране ИВКД, представља један од основних фактора успешног руковођења безбедоносним процедурама, односно смањења ризика на крвљу преносиве болести.

Слађана Барош

Београд
baros_s@yahoo.com

Кондом као симбол професионалности код особа које се баве сексуалним радом у Београду

При професионалном пружању сексуалне услуге, кондом превазилази своју основну здравствено-превентивну функцију и задобија симболичку. На основу етнографских података, добијених кроз интервјуе са особама које се баве сексуалним радом, приказано је значење кондома као симбола, његово место у оквиру сексуалног рада и разлози недоследне употребе кондома као објекта при пружању сексуалне услуге.

Кључне речи: кондом, симбол, сексуални рад, приватна сфера, професионалност, пракса сексуалног рада, ризично оужење

Увод

Све већи број радова који се баве превенцијом ХИВ-а/АИДС-а аналитички фокус са појединца помера на његово непосредно окружење.¹ Ово окружење може да делује као фактор ризика, посебно кад је реч о душтвено, политички, економски и културно маргинализованим и стигматизованим групама. Ове групе су по правилу вулнерабилније на ХИВ/АИДС. Таква је и група сексуалних радника и радница.² Ризично окружење је скуп фактора,

¹ На пример: Tim Rhodes, Linda Cusick, *Accounting for unprotected sex: stories of agency and acceptability*, Social Science & Medicine (SSM), Vol. 55, London 2002, 211-226; Judy E. Mill, John K. Anarfi, *HIV risk environment for Ghanaian women: challenges to prevention*, SSM, Vol. 54, 2002, 325-337; Esther Sumartojo, *Structural factors in HIV prevention: concepts, examples, and implications for research*, AIDS, London 2000 (suppl.1), S3-S10; Richard G. Parker, Delia Easton, Charles H. Klein, *Structural barriers and facilitators in HIV prevention: a review of international research*, AIDS, London 2000 (suppl.1), S22-S33.

² Милена Симић, Tim Rhodes, Катарина Јанковић, Sue Simon, *Вулнерабилност и стигма међу групама вулнерабилним на HIV/AIDS у Србији: разумевање ризичне средине HIV-а*, Научни skup са међународним уčešћем: Медицински и друштвени аспекти HIV инфекције и side,

спољних у односу на појединца, који утичу на ризично понашање и изложеност ризику појединца, али и на његову перцепцију ризика и ризичног понашања.³ Индивидуа и њено социјално окружење не могу се посматрати као одвојени ентитети. Окружење утиче на интернализацију одређених норми и вредности,⁴ а индивидуа на њихову екстернализацију, зависну од перцепције актуелне ситуације. На овај начин се може посматрати и употреба кондома при сексуалном раду. О употреби кондома је доста писано у страниој литератури. Студије су рађене и међу популацијом која се бави сексуалним радом⁵ и међу оном која се њиме не бави.⁶ Главно питање је махом било: колико је учестала и доследна употреба кондома и колико, првенствено, жене – као културно подвлашћена и ХИВ-вулнерабилнија група⁷ – могу да утичу на то да се при сексуалном односу употреби кондом. Овај рад ставља тежиште на друго питање: зашто се кондом у сексуалном раду (не) употребљава. Заснован је на квалитативним подацима, добијеним током студије фактора ризика међу групама осетљивим на ХИВ/АИДС, у периоду март – август 2005.

Хипотетички оквир истраживања

„Најстарији занат“, сексуални рад, јесте илегална делатност којој је главни циљ профит, најпожељније – новчани. Специфичан је по „објекту“

Srpska akademija nauka i umetnosti (SANU), међуделјенски одбор за сиду & Асоцијација за борбу против сиде - Јазас, Београд, април 2004, 115-136; Anna de Guzman, *Reducing social vulnerability to HIV/AIDS: models of care and their impact in resource-poor settings*, AIDS Care (AC), Vol. 13, No. 5, London 2001, 663-675.

³ Tim Rhodes, *The 'risk environment': a framework for understanding and reducing drug-related harm*, International Journal of Drug Policy 13, 2002, 85-94; Милена Симић, Tim Rhodes, Катарина Јовановић, Sue Simon, *Исмо*.

⁴ В. на пример Tim Rhodes, Alan Quirk, *Drug uses' sexual relationships and the social organisation of the risk: the sexual relationship as a site of risk management*, SSM, Vol. 46, No.2, 1998, 157-169.

⁵ На пример: Melissa Farley, Vanessa Kelly, *Prostitution: a critical review of the medical and social sciences literature*, Women & Criminal Justice, Vol. 11, No. 4, New York 2000, 29-64; Priscilla M. Pyett, D. J. Warr, *Vulnerability on the streets: female sex workers and HIV risk*, AC, Vol. 9, No. 5, 1997, 539-547; A. Verster, M. Davoli, A. Camposeragna, C. Valeri, C. A. Perucci, *Prevalence of HIV infection and risk behavior among street prostitutes in Rome 1997-1998*, AC, Vol. 13, No. 3, 2001, 367-372.

⁶ На пример: Nicola Gavey, Kathryn McPhillips, Marion Doherty, *"If it's not on, it's not on" – or is it? Discursive Constraints on Women's Condom Use*, Gender & Society, Vol. 15, No. 6, London, December 2001, 917 – 934; Sheryl Bird, S. Marie Harvey, Linda J. Beckman, Christa H. Johnson, *Getting your partner to use condoms: interviews with men and women at Risk of HIV/STDs*, Journal of Sex Research, Vol. 83, No. 3, New York 2001, 233-241; Kristen Scholly, Alan R. Katz, Jan Gascoigne, Peter S. Holck, *Using social norms theory to explain perceptions and sexual health behaviors of undergraduate college students: an exploratory study*, Journal of American College Health, Vol. 53, No. 4, Baltimore 2005, 159-167.

⁷ Melita Vujanić, *Sida i žene – globalni izazov u ljudskom razvoju*, Научни скуп са међународним учешћем: Жена и ХИВ, САНУ, Међуделењски одбор за сиду и Асоцијација за борбу против сиде – Јазас, Београд, март 2005, 7-10.

пословне трансакције: продаје се сексуална услуга. Тако се сексуалност, која је по својој културној природи део приватне, интимне сфере појединца, јавља као континуум и протеже се на пословну сферу живота појединца. Како човек настоји да створи уређену слику живота и света око себе, и овде је битно направити границу између ове две сфере. Граница се успоставља помоћу знакова и симбола који теже екстернализацији – било кроз понашање, било кроз материјалне артефакте.⁸ На тај начин бивају разграничене и сфере приватног и пословног код професионалне групе сексуалних радница.⁹

Образац професионалности представља постојање правила о исправном начину обављања посла, правећи тако динстикцију између професионалног живота индивидуе и њеног приватног живота. Знање о овим правилима, те њихово доследно и успешно континуирано спровођење чине особу професионалцем у својој делатности, што даље бива позитивно друштвено вредновано. Наиме, сваку делатност, па и сексуални рад, карактеришу одређене норме и вредности које одређују начин њеног обављања¹⁰ и представљају идеалтипски модел понашања¹¹ у оквиру те делатности. Норме и вредности дефинисаће тако професионалну етику, конкретно – етику сексуалног рада. Уз идеалтипски образац се, готово по аутоматизму, јавља негативан образац понашања – оно како не треба никако радити, који представља кршење норми и вредности, односно етике везане за идеалтипски образац. Ово је идеалтипски образац негативног смера. Негде између ове две крајности налази се стварни образац понашања – оно што се чини у пракси.¹² Мада се у пракси одступа од идеалног модела, настоји се избећи у потпуности негативни модел понашања – због негативног друштвеног вредновања и стигматизације.

Узорком је обухваћена 31 особа која се бави сексуалним радом у Београду. Почетни контакти су остварени посредством организација *JAZAC* и *Médecins du Monde*, а затим путем препорука интервјуисаних учесника (*snowball sampling*). Од ове 31 особе, 8 је мушког рода, трансвестита, од којих се 7 бави уличним сексуалним радом, а 1 се бави овим послом путем препорука клијената. Старости су од 21 до 34 године, а највише их је (6) изнад 30 година старости. Сексуалним радом се баве од 4 до 15 година, а већина (5) је у послу од 11 до 15 година. Остале 23 особе су женског рода. Најмлађа има 15 година, најстарија – 44, а највише их је (15) старости од 21 до 30 година.

⁸ Edmund Lič, *Kultura i komunikacija*, Biblioteka XX vek, 58, Prosveta, Beograd 1983, 14-36, 51-64.

⁹ У раду ће се користити термин „сексуалне раднице“ у циљу обухватања испитаника оба рода, пошто трансвестити себе доживљавају као припаднике женског пола. Разлика у реду биће назначена тамо где долази до разлика између ове две родне групе.

¹⁰ Mihajlo Popović, *Problemi društvene strukture: Uvod u sociologiju*, Naučna knjiga, Beograd, 1974, 115.

¹¹ Zorica Rajković, *Obilježja etnografske građe i metode njezina terenskog istraživanja*, Etnološki pregled 12, Ljubljana 1974, 132-134.

¹² Isto, 132-134.

Послом се баве од 1 до 20 година, а највише њих (11) – од 1 до 5 година; затим, њих 6 – од 6 до 10 година. Од осталих, 5 их се бави овим послом од 11 до 15 година, а једна – 20 година. Међу њима постоји већа разноликост у погледу радног места. Највише (18) их се бави уличним сексуалним радом, мада су неке радиле, или и даље упоредо раде, путем оглашавања броја телефона. Четири испитанице раде искључиво путем оглашавања телефонског броја, а једна ради у стриптиз бару и повремено путем препорука колегинице. Са свим испитаницима је спроведен дубински интервју отвореног типа, са 9 тематских целина усмерених на факторе ризика и ризично понашање везано за сексуални рад. У сврхе овог истраживања, сексуални рад је одређен као размена сексуалних услуга за новац, дрогу или друга материјална добра. Основни критеријум за учешће у истраживању био је да је таква услуга пружена у последњих месец дана на територији Београда. Сви интервјуи су снимани на аудио-касете и транскрибовани у вербатим техници (од речи до речи).

Маркирање границе између приватне и професионалне сфере

Говорећи, с једне стране, о услугама које пружају клијентима, а са друге, о сексуалном односу са сталним партнером, испитанице су направиле границу између ове две врсте сексуалног понашања. Наиме, клијентима се наплаћује по одређеном ценовнику,¹³ а сексуални однос са сталним партнером заснива се на емотивној основи. У том смислу, новац се јавља у функцији знака, маркирајући границу између приватне и пословне сфере, пошто означавајуће и означено (новац и пословна трансакција) припадају истом контексту (економском/привредном).

Поред новца и емоција, разлика је и у употреби кондома:

Шта одбијам? Одбијам да радим без гумице.

(жена, улица)

Само једна испитаница је изјавила да повремено користи кондом при сексуалном односу са својим мужем – као контрацептивно средство.¹⁴ Сви испитанице су тврдили да при пенетративном односу¹⁵ са клијентима користе кондом:

...Из љубави се ради без гумице. А са клијентима мора бити гумица.

(жена, улица)

¹³ Цене су уједначене у оквиру истог типа радног места, а најниже су на улици.

¹⁴ Што се осталих испитаника тиче, кондом се не употребљава са сталним партнером, али у почетку везе, док се не успостави чврћи однос поверења и емотивне узајамности, може бити присутан.

¹⁵ Ljubomir Erić, *Leksikon seksualnosti*, Stubovi kulture, Beograd 2004, s.v. *penetracija*. Наиме, Ерић под појмом пенетрације поразумева вагинални, анални и орални контакт.

Ја то обично кажем док ме пита које су цене. Кажем, овај „оралне – 1000 динара са гумицом, класичне – 1500 са кондомом, с гумицом“. Значи, треба то напоменути – „са кондомом“. Ето, то је. Да не буде оно: „Е ниси рекла“. Значи, то се одма до... Бар код мене. Пре него што уђем у кола, рекла сам му: „Радим с кондомом“.

(трансвестит, улица)

Дакле, два основна правила (норме) сексуалног рада су: наплатити пружену сексуалну услугу и пружити (пенетративну) услугу увек са кондомом. Ово улази у оквир идеалтипског модела за који се везују одређене вредности.¹⁶ Кондом се тако јавља као симбол границе приватне и пословне сфере, јер он припада контексту здравствене превенције,¹⁷ а не пословне трансакције:

Приватна сфера	• Новац •	Пословна сфера
Стални партнер	• Кондом •	Клијент

Да је кондом постао носилац симболичког значења, потврђује и то што су услуге без употребе кондома, како испитанице наводе, и тражене и више плаћене, што погодује остварењу основног циља сексуалног рада – новчаног профита. Међутим, оне тврде да одбијају да пружају такве услуге и да раде *увек* са кондомом. Наравно, постављено је питање *зашто*. Пружена објашњења сексуалних радница могу се разврстати у неколико група, међусобно повезаних представом о здрављу. Крећу се од више професионално оријентисаних (нормативних) до више медицински оријентисаних и индивидуалних.

а) Професионално–здравствена објашњења

Ова објашњења су заступљена у свим разговорима. Постоји свест о томе да је посао којим се баве ризичан у здравственом смислу.¹⁸ Сексуалне услуге без употребе кондома траже непознати или недовољно познати клијенти. Као доказ да такве услуге не пружају, сексуалне раднице су истицале своје добро здравствено стање. И обратно, то што су здраве представља доказ да посао обављају на исправан, професионалан начин:

Ту ми нећемо да радимо без кондома, што је најпре. Јер ми хоћемо да будемо заштићене што се тиче тога, и зато и користимо кондоме. Јер, ја кад не бих користила кондоме, јако брзо би се заразила. Осам година овај посао радим и још ниједну пицајзлу

¹⁶ О овим вредностима биће речи у даљем тексту, а у вези са значењем симбола кондома.

¹⁷ Здравствена превенција се овде односи на превенцију ХИВ-а/АИДС-а, полно-преносивих инфекција (ППИ) и гравидности.

¹⁸ Мисли се првенствено на полно преносиве инфекције (ППИ).

нисам добила, камоли шта друго. Значи, да будем најискренија, значи.

(жена, улица)

Мотив здравља користи се и у преговорима са клијентима који инсистирају на некоришћењу кондома:

„Господине, ја чувам првенствено своје здравље, па онда Ваше. Откуд Ви да уопште знате...“ А не кажем: „Откуд ја да знам да л сте Ви болесни?!“, него: „Откуд Ви уопште знате да ли ја имам сиду, обзиром да сам у овом послу?“ Е, онда их тако пресечем, знаш, оно. Уплашим их и онда им више не пада напамет да ме питају ништа!

(жена, оглашавање броја телефона)

Кроз одговоре се види да је сексуална радница, а не клијент, онај који поставља услове у вези са тим како ће посао бити обављен.¹⁹ Овакава објашњења говоре о томе да се под професионалном употребом кондома подразумева превенција првенствено свог, а потом и клијентовог здравља.

б) Превентивно–здравствена објашњења

Ова објашњења су више индивидуализована. Професионални тон изостаје. До израза долазе бриге, стрепње и страхови који прате посао, а односе се на лично здравље. Наиме, иако су сада здрави, не зна се шта будућност може да донесе. Стрепњу уливају разне неименоване болести, а посебно једна – СИДА.

Имаш разне будале. Вечина њи сад су наркомани. То све болести, то све... од секса се ради. Имаш ти много њи што траже без. Ја не идем без кондома. Имаш ти... Мож ти плати. Тражиш му иљаду динара, он ће да ти да на 5 иљада да му радиш без кондома. Ја не радим без кондома.

(трансвестит, улица)

Никад не радим без гумице. Дешавало се да су пукле гумице. И то ме мало плаши. Значи, стварно не знам. Можда имам сиду, можда имам нешто... Трипер неки, не знам ни ја.

(жена, улица)

в) Хигијенска објашњења

Ова објашњења се тичу практичне стране употребе кондома. Наиме, није редак случај да клијенти који долазе по услугу не поведу рачуна о личној хигијени, посебно када се ради о клијентима уличних сексуалних радница.²⁰

¹⁹ Основне ставке преговора и договора са клијентима јесу: која ће услуга бити пружена, колика је цена услуге, где ће она бити пружена (ово важи за улице и понекад за оглашавање броја телефона) и колико времена ће трајати пружање услуге.

²⁰ Предност сексуалног рада на смештају је то што је могуће утицати на хигијену клијената. На улици је то донекле могуће путем употребе влажних марамича.

Ово често спречава испитанице да пруже сексуалну услугу без употребе кондома:

Па... Како да ти објасним? Ја кад осетим да од муштерије смрди, ја му одма ставим кондом. Значи, нема шансе да ја њему испушим курац без кондома. Пример ти дајем. Ако он смрди, ја му ставим кондом...

(жена, улица)

Ако си ти толико прљава или, на пример, наиђе ти муштерија много прљава. Поготово камионџија. Много су прљави. Камионџије су ти најпрљавији... Он на превоз по месецима... Наиђе ти то и да му радиш без кондома?! То, мислим, нема.

(трансвестит, улица)

г) Психолошко-хигијенска објашњења

Мада ова објашњења нису увек експлицитно навођена, била су садржана у разговорима о сталном партнеру. Наиме, кондом, поред здравља испитаника, штити и њихову приватност и означава разлику између „вођења љубави“ и „пружања сексуалне услуге“:

Мени кондом значи, оно, границу. Као неко одвајање од тог човека. Као нешто што ме не повезује с њиме... Много ми је то битније него што је, у ствари, својство кондома.

(жена, оглашавање броја телефона)

д) Породично–здравствена објашњења

Понекад се као разлог за употребу кондома наводи и то да, штитећи своје здравље, испитанице штите и здравље своје породице, тј. људи који припадају приватној сфери живота испитаника. Ово је посебно присутно код испитаница женског рода које имају децу. На овај начин се посредно говори и о свом добром здравственом стању и савесном обављању посла, тј. професионалном приступу:

Па, код мене је гумица баш услов. Није ствар договора... Јер ја сам породична. Значи, имам браћу, имам сестре, које су сви пожењени и поудате. Значи, имају децу. Ја ту децу треба да љубим. Ја ту децу треба да волим... И ондак, ја прво мислим на њих, па на мене. Јер, ја ако не заштитим саму себе, ја аутоматски не заштитим дете које је кући, код мене...

(трансвестит, улица)

ђ) Превенција трудноће

Ова објашњења су у категорији практичних разлога. Наводе их, наравно, само испитанице женског рода:

Па, значи ми. Опет сам на неки начин заштићена. Сад, колико је то... Сид се добија и преко ранице. Да имам на руци негде, зуб покварен... Овај. Па, добро... Значи ми. Могу остати трудна. Зашто бих? Ако ништа, од ничега не штити, штити од тога.

(жена, стриптиз бар)

Одступања од основних правила професије

Одступања од правила „увек са кондомом“²¹ јављају се у неколико случајева. До њих у већој мери долази под утицајем непосредног окружења, те ће тако бити и изложени. Непосредно окружење испитаника јесу, прво, колегинице, а затим клијенти, макрои и полиција.

а) Непрофесионални рад колегиница

О томе како раде „неке“²² колегинице, говорено је, углавном, у облику трача или оговарања. Трачеви или оговарања имају функцију преиспитивања и успостављања моралних стандарда у одређеној групи, у овом случају – професионалној.²³ Непрофесионални приступ раду везује се за две групе негативних особина²⁴ које се опажају код колегиница. То су:

- интелектуална неразвијеност (инфериорност у односу на лице које говори):

Девојке које раде без гумице, орални... Надам се да класични контакт не ради ни једна без гумице. Није. Не знам... Знам, у ствари, једну девојку која ради без гумице и, не знам... То је мало поремећена девојка. Луда. Која је скренула вероватно у овом послу. Не знам. Једноставно, не могу да разумем девојку која може да ради без гумице у том послу. Значи, то би ми исто било ко кад би ми неко реко: „Ево, даћу ти 500 евра и радићеш овај посао још три године“, или: „Бићеш здрава још три године и после тога нећеш моћи нити да радиш нити да живиш.“

(жена, оглашавање броја телефона)

- посебно стање колегиница, а то су прво године – како године старости, тако и године „радног стажа“:

А, има и старија која ради... Г. и ове друге, што више од мене радиду тамо на штрафту. Оне радиду и без и са гумице!

(жена, улица)

а затим и зависност од психоактивних супстанци:

Много су криве ове девојке које су зависне. Они раду испод цене. Раду без гумице.

(жена, улица)

²¹ О релативности термина „увек са кондомом“ в: Heather Cecil, Gregory D. Zimet, *Meanings Assigned by Undergraduates to Frequency Statements of Condom Use*, Archives of Sexual Behavior, Vol. 27, No. 5, New York 1998, 493-505.

²² Често су испитаници именовали једни друге.

²³ В. на пример: Laura C. Smith, Kenya J. Lucas, Carl Latin, *Rumor and Gossip: social discourse on HIV and AIDS*, Anthropology & Medicine, Vol. 6, No. 1, London 1999, 121-131.

²⁴ Ове особине се односе на оно што не треба да буде присутно приликом бављења сексуалним радом.

Посебан случај је пуцање кондома узроковано непрофесионализмом, тј. невештим стављањем кондома и губитком контроле над клијентом при пружању услуге:

Па, не може кондом да пукне ако га наместиш лепо. Ако га не намести како треба, он пуца истог момента.

(жена, улица)

Не, не. Мени се можда у целој мојој каријери, колико сам у послу – 4 године, можда ми 3 – 4 пута пуко, у врх главе... А све то има везе и са мушкарцима, с опроштењем... Ако оно много, знаш, улази – излази, од почетка до краја, и ако нагло, да кажем... Значи, не брзо него нагло гурају, онда пуца дефинитивно. Онда им ја углавном објасним, знаш – како, углавном... Да не би пуцао.

(жена, оглашавање броја телефона)

Други узроци пуцања кондома, који су ван професионалног домета, јесу недовољна влажност вагине (што се може превазићи професионалним знањем) и лош квалитет кондома (где знање не помаже). Постоје и посебна правила, везана за припаднице женског рода, о томе шта учинити у случају пуцања кондома – у сврху превенције гравидности. Оваква знања су професионална, али их није увек могуће применити:

Значи, кад само мало, да кажем – цурка, да уђе у жену, и да већ остане трудна. И онда једино, ето, то ми је нека сигурност. Ето, ти кондоми. Значи, знам како се стављају... А ако пукне кондом, значи, одма се доле оперем хладном водом. Покушам да пишким да би то бар мало изашло. Оперем се леденом водом. После тога сачекам 10-15 дана, па тек онда идем код гинеколога.

(жена, оглашавање)

Па, шта да радим? Брзо идем у купатило и оперем се, и тако... Ако је у колима – ништа. Ондак, кад идем кући, тако се перем.

(жена, улица)

б) Перцепција клијента

Одступања, која се јављају на основу перцепције клијента и интеракције с њим, директније говоре о стварном обрасцу понашања. Први контакт с клијентом је разговор о услузи. На основу овога, испитанице су изнеле и неке закључке о томе зашто њихова клијентела тражи услуге без кондома. Најједноставније и најраспрострањеније објашњење – ужитак у сексуалној услузи.²⁵

²⁵ Оваква објашњења су у складу са широко прихваћеним дискурсом о мушком сексуалном нагону, коме је кондом ометајући фактор. В. Nicole Vitellone, *Condoms and the Making of „Testosterone Man“: A Cultural Analysis of the Male Sex Drive in AIDS Research on Safer Heterosex, Man and Masculinities*, Vol. 3, No. 2, London 2000, 152-167; Cindy L. Shearer, Shelley J. Hosterman, Megan M. Gillen, Eva S. Lefkowitz, *Are Traditional Gender Role Attitudes Associated With Risky Sexual Behavior and Condom-related Beliefs?*, *Sex Roles*, Vol. 52, Nos. 5/6, New York 2005, 311-324.

Каже: „Ко да пере“, каже, „ноге“, каже, „са чарапе у лавор.“ Каже: „Тако ми је то. Немам осећај. Не могу да свршим.“ Ја му кажем: „Која зна да те ради, она ће те заврши са кондомом. Која не зна, та неће ни без ни са кондомом.“ Он стане, гледа у мене. „Опасна си ти, мала.“ „Нисам“, реко, „опасна.“

(жена, улица)

Нешто ређе и проницљивије објашњење је да се ради о подлости клијената:

Ја идем по логици: чим он хоће са мном... Ја сам курва, разумеш? Чим он има поверења, овај, са мном без гумице, да с њим нешто није у реду. Јер, ипак, ја радим то што радим. Можда сам ја заражена, можда нисам. Откуд он то зна? Можда се то на мени не види. Значи, нешто с њим није у реду. Ипак сам ја курва. Мењам њих овде 10 дневно. Како он може да се усуди са мном без гумице?!

(жена, улица)

...Он треба да се сети да ја мењам муштерије на улици. Чим се он не плаши, он је болестан. Ево ти је информација, ево ти га одговор сам. Не треба ти он да ти каже!

(трансвестит, улица)

Оваква перцепција омогућава јачање потребе за доминантним положајем у односу на клијента, а тиме и придржавање позитивног идеалтипског модела сексуалног рада. Ипак, у пракси одређени клијенти бивају перципирани позитивно, тј. као сигурни:

Десило ми се, на пример, да сам отишла и без кондома. Али ожењен човек, чист, педантан. Без флеке. Мирише фино, чисто... Значи... Отишла сам и урадила без кондома. Али, видела сам да је ОК. Јер човек је провалио да сам и ја ОК. Значи, то је сасвим нормално. Платио ми је више услугу и то је то.

(жена, улица)

Учесталост интеракције утиче на позитивну процену клијента, који тако бива перципиран као сталан и сигуран. Поред учесталости, јавља се и лична мотивисаност испитаница да интеракција с клијентом постане трајнија. Ово је посебно наглашено код трансвестита. Уопште, њихова мотивисаност за бављење сексуалним радом није само условљена могућношћу профита, већ и могућношћу испољавања личног идентитета.²⁶ Отуда је и број клијената, перципираних као стални, већи код трансвестита него код жена:

Са сталним може. Радим кад га знам... Радила сам с њега. Нисам имала проблеме. Нити он од мене, нити ја од њем. Што ја не би ишла да радим све? Или и без гумице све? Не излазим да дам модел ту, да се рекламирам!

СБ: Колико имаш сталних муштерија?

²⁶ В. W. O. Bockting, В. E. Robinson, В. R. S. Rosser, *Transgender HIV prevention: a qualitative needs assessment*, AC, Vol. 10, No. 4, 1998, 505-526.

Имам много. Не могу да ти бројим сад. Фффф... Преко 70, 80, ко зна су?! Шта ти је!

(трансвестит, улица)

Битан је још један вид перцепције, везан за орални контакт, а то је перцепција одређеног дела тела клијента. Уколико се не могу ставити хигијенске или здравствене²⁷ замерке, услуга може бити пружена без кондома.

в) Утицај макроа и полиције

Ови утицаји се испољавају кроз свест испитаница о њиховом постојању и увек могућем физичком присуству на радном месту. То се увек има на уму. Тако спољашњи чиниоци бивају инкорпорирани у индивидуални приступ послу. Како је подвођење законом забрањено и кажњиво дело, оне су научене да о макроима не говоре отворено и избегавале су да о њима говоре из личног искуства:

Имам ја једну сестру која ради за једног дечка на Плави мост. Зове се Д. Он њу ударио колима зато што је била побегла, зато што није одрадила ти 10 гумица, колко јој већ дао. И био у болницу и реко: „Ако будеш признала полицији ко ти то урадио, убићу те!“ И она не сме.

(жена, улица)

Додуше, није увек реч о оваквом типу макроа.²⁸ Постоје заштитници,²⁹ они којима се плаћа за заштиту. Ту су и уживаоци плодова рада сексуалних радница – људи из њихове приватне сфере (мужеви, „невенчани мужеви“, очеви), који их подстичу на рад, тј. зарађивање. Њихов утицај је усмерен и на стварање потребе за већом зарадом, што погодује некоришћењу кондома, али и на очување здравља сексуалних радница и њих самих, што погодује употреби кондома.

Полиција, као чувар јавног реда и мира, у складу са законским одредбама, сексуални рад третира као прекршајно дело. Хапшењу су посебно изложене уличне сексуалне раднице. При томе се кондом користи као доказ о преступу:

²⁷ Видљиве промене на пенису у виду красти, испупчења, необично цурење из пениса и сл.

²⁸ Конкретно, реч је о макроу који „држи“ неколико жена које раде за њега. Он им обезбеђује смештај, а контролише их или преко своје жене, која је често такође сексуална радница, или преко момака, заштитника, који раде за њега.

²⁹ Заштитници су по својој улози између макроа и људи везаних за строго приватну сферу. Они могу бити људи који раде за макроа; затим, људи из приватне сфере који ће „своју жену“ штитити од непријатних и насилних клијената на послу и осигурати зарату; и на крају, то могу бити људи с којима сексуална радница направи договор да је штите у замену за новац.

Не оставља м уопште на сигурно место (СБ: кондоме). Кријем. Вадим улошке, ставим испод (СБ: у ципелу). Ал мора да схватиш да ће да ми наиђе 29. па ће да ми узму. Паре, све. Кондоми ми узимају, узимају ми паре. Све.

(жена, улица)

У том смислу, колико је потребно и пожељно имати кондоме са собом на послу, толико је и опасно имати их у случају рација.

Аспекти симболике кондома у стварном обрасцу сексуалног рада

Значење симболике рада са кондомом и без њега види се кроз опозицију непрофесионалног и професионалног обављања посла, као и кроз опозицију „вођење љубави“: пружање сексуалне услуге. Односно, шематски је то могуће представити на следећи начин:

са кондомом	без кондома
здроаво	болесно
чисто	прљаво
негравидност	гравидност
паметно (разумно)	глупо (неразумно)
неемотивно	емотивно
доминантност (контола, моћ)	инфериорност (без контроле, немоћ)
сигурно, безбедно	несигурно, ризично

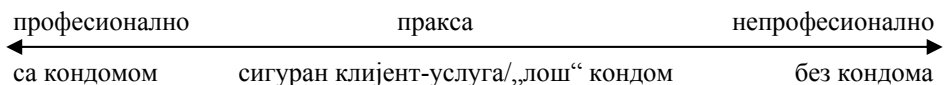
Прва категорија, „са кондомом“, носилац је позитивних професионалних вредности, а друга, „без кондома“, носилац је негативних вредности:



Стварни образац, оно што се дешава у пракси, налази се у граничним областима – између професионалног и непрофесионалног, између пословног и приватног.

У односу на начин обављања посла (са кондомом или без њега), гранична област се налази између образаца професионалности и непрофесионалности. У пракси се настоји да се професионална знања³⁰ примене у сврху остварења новчаног профита. Уколико раде онако како „не треба“ (непрофесионални образац), особе бивају отворене за стигматизацију од стране свог непосредног окружења. У овој граничној области, стварни образац ослања се на перцепцију клијента или дела његовог тела. Сигурни клијенти су ожењени, средњих година (40 и више), уредни, довољно разборити. Због породице, за коју су му везане емоције, пазиће на своје здравље и тако чувати атмосферу сигурности за себе и своју породицу, али и за особу која му пружа сексуалну услугу. Тако на себе преузима и део контроле над ситуацијом. На овај начин клијент бива перципиран као носилац значења садржаних у категорији „са кондомом“, те се и граница између професионалног и непрофесионалног модела, при пружању услуге без употребе кондома, види као очувана. Символика професионалности опстаје, а и профит је већи.

Посебно одступање од професионалног модела представља ситуација пуцања кондома. Све радње се усмеравају на спречавање гравидности. Наиме, породица, деца и емоције везани су за приватну сферу. То је оно што је „чисто“. Гравидност ремети ову чистоћу. Дете, уколико би било рођено, само постаје „нечисто“ и проблематизује емотивни садржај приватне сфере. Мајка би, такође, била одређена као „нечиста“ – како изнутра, аутостигматизацијом, тако и споља, стигматизацијом непосредног окружења. „Чишћење“, тј. абортус, јесте начин да се граница поново успостави.³¹ Додуше, пошто је реч о пуцању кондома, то донекле може да ублажи стигматизацију од стране непосредног окружења, везану за непрофесионалност. Ово ће бити израженије ако се као последица јави „нека болест“. Ипак, стигма непрофесионалности не може бити искључена у потпуности, јер је током пружања услуге изгубљена контрола над ситуацијом, тј. доминантна позиција у односу на клијента. Односно, узроци пуцања кондома могу се наћи у недовољној (али не и потпуно одсутној) професионалности при пружању услуге уз употребу кондома:



У односу на емотивну везу са сексуалним партнером, стварни образац се јавља у граничној области између приватног и пословног, којом су обухваћени стални клијенти. Они су перципирани као сигурни и учестали. Сфери приватног и сталног партнерског односа приближава их познавање и

³⁰ Ова знања обухватају и свест о нормама и вредностима везаним за идеалтипске обрасце.

³¹ О „нечистом“ в: Meri Daglas, *Čisto i opasno*, Biblioteka XX vek, Beograd 1993, 191-192.

Реално значење кондома

Симболичко значење кондома

Кондом као превентивно средство	Кондом као симбол професионалне етике сексуалног рада	
Превенција ППИ-а и ХИВ-а/АИДС-а Контрацептивно средство Хигијенско средство	пословна сфера – приватна сфера	
	- посао/клијенти	- интима/стални партнер, породица
	- когнитивно	- емотивно
	- полно нетрадиционално	- полно традиционално
	- професионална правила	- непрофесионална правила
	- опасно/прљаво	- безбедно/чисто
	- болест	- здравље
Друштвено / контекстуално значења кондома: кондом као симбол сексуалног рада		
Друштвена група и значење	Полиција – доказно средство Макрои – контрола дневне зараде	

Поставља се питање развоја симболичког значења кондома. Овај развој је могуће проpratити кроз одговоре испитаница на питања о разлозима употребе кондома при сексуалном раду. У овим одговорима издвајају се две примарне функције кондома: хигијенска и реална, превентивно-здравствена, која укључује и превенцију трудноће. Контрацептивна функција је везана за испитанице женског рода, а већ је истакнуто да гравидност озбиљно нарушава границу између приватне и пословне сфере. Сви испитаници су, дајући објашњења о разлозима употребе кондома, истицали своје добро и „чисто“ здравствено стање. Ови елементи, узети заједно, бацају светло на развој симболике кондома. У првом, хигијенском случају, свест о „нечистоћи“ посла којим се баве, уз уочену конкретну нечистоћу клијента, даје добру основу да хигијенска функција кондома прерасте у психолошко-хигијенску. Превентивно-здравствена функција кондома односи се на превенцију болести које се добијају сексуалним путем, тј. ХИВ/АИДС и ППИ, или, једном речју, на сиду.³⁵ Ове болести, као последице „нечистог“ посла, јесу оно што може угрозити „чистоћу“ приватног живота. Ово је основа за породично-здравствена и општа, професионално-здравствена објашњења. Као и у случају

Одступања су везана за специфичности пружања услуга. Нажалост, они нису обухваћени узорком, а до ових података се дошло током неформалних разговора са њима.

³⁵ Кад је реч о здрављу, испитанице јесу свесне постојања ППИ-а, али често нису у стању да их именују. Једна се издваја – сида. Сида постаје синоним за све болести, укључујући и ХИВ/АИДС и посебне ППИ, које су могућа последица посла којим се баве и које су опасне, а преносе се полним путем.

гравидности, полна болест је дозвољена само као производ приватног живота и емотивног односа са људима везаним за ову сферу. У супротном, особа бива подложна стигматизацији и аутостигматизацији, а због непрофесионалног обављања посла, везаног за идеалтипски образац негативног смера. Све ово скупа означава схватање да бити здрав значи професионално обављати посао, односно – очувати здрав и „чист“ приватни живот.

Професионални образац, дакле, омогућава очување атмосфере здравог и неокаљаног приватног живота. На тај начин, основне функције кондома и перцепције чистог и здравог, насупротив нечистом и нездравом, прерастају у симболичке функције, а односе се на професионалну етику сексуалног рада међу сексуалним радницама мушког и женског рода, истакнуту кроз „слоган“ *увек са кондомом*.

Sladana Baroš

Condom as a Professional Symbol Among the Persons Engaged in Sex Work in Belgrade*

Key words: sex-work, condom, symbol, privacy, profession, the practice of sex-work, risk environment

Based on qualitative research data, this article examines the meaning of condom among persons engaged in sex work. Sex-work is a specific activity, with a sex service being an object of economic transaction. In order to delineate private sexual relationship and business sexual relationship sex workers rely on a professional code. Abiding to this code is valued positively by the professional group whereas disrespecting it leads to stigmatization of the offender within the group. The basic markers separating professional and private life in a continuum of sexuality are money as a sign and condom as a symbol. Use of condom during the sex-work relation is a symbol of correct approach to work and as such marks the border between professional and unprofessional way for doing the job in addition to marking the border between work and private life. The data show that within this borderline area in real-life situations, complex interactive relationship between sex-workers and their immediate environment leads to discrepancies in the consistency of condom use. The lack of consistent condom is present when a client or type of service is perceived as safe, i.e. carries the meaning of the category “with condom”, or when some ambiguous environmental circumstances are present such as influence of the police or pimps, protectors and people related to private life of sex-worker. In the field of sex-work, condom grows from an object of infection prevention into an object that symbolizes professional ethics within sex-work and, in that way, it keeps an atmosphere of a healthy and clean private life for sex-workers.

* Translated by the author.

Зорица Дивац

Етнографски институт САНУ, Београд
zogica.divac@sanu.ac.yu

Породичне и брачне (не)прилике у Србији (19. век)*

Етнографија и, посебно књижевност пружају бројне примере сеоског породичног живота, који дају готово идиличну слику породичног живота нашег традиционалног, патријархалног села. Међутим, Србија 19. века била је поприште бурних политичких превирања, устаничких борби и великих друштвених промена и несигурности, сеоба, размирица, насиља, честих промена управе, напора за стварање државног апарата, успостављања судско-законодавне власти и сл. Све то је довело до тога да је „патријархалност поремећена, стари обичаји и ред уздрмани“. Тадашња власт је уредбама, саветима, законима покушавала да сузбије све оне појаве у брачним односима које излазе из оквира традиционалног патријархалног села и прете да дестабилизују породицу и сеоску заједницу.

Кључне речи: брак, породица, Србија, 19. век,
закони, уредбе, архивски извори

Етнолошка наука је велику пажњу посвећивала и посвећује традиционалној култури српског села 19. века. Детаљно се проучавала материјална култура, односно прежици те културе који губе своју употребну вредност и нестају. Сакупљена је обимна грађа о пореклу становништва, миграционим кретањима, веровањима, обредној пракси, функционисању друштвених установа, нпр. задружних породица, и слично. Па ипак, етнологија нам не пружа поуздана сазнања о животу српског села и породичним и брачним односима у 19. веку.¹

* Текст је резултат рада на пројекту: *Србија између традиционализма и модернизације – етнолошко и антрополошко проучавање културних процеса* (147020) који у целини финансира Министарство за науку и заштиту животне средине Републике Србије.

¹ Драгана Антонијевић, *Насиље над женама и сексуални морал: потиснута повест устаничког доба у Србији*, Гласник Етнографског института САНУ XLVII, Београд 1998, 65-75.

У српским изворима, казивањима, сведочењима, извештајима, етнографским белешкама о тадашњем животу, путописима с краја 18. и из 19. века наилазимо и на податке о односима унутар породице, додуше, само успут поменуте. То је и разумљиво с обзиром на то да се тада, са избијањем Првог српског устанка 1804, Србија поново појавила на историјској позорници и да се током 19. века борила за самосталност, за консолидовање српске аутономије и стварање државног апарата. Значајни догађаји, дипломатске и политичке борбе, народне вође, знамените личности закупили су пажњу оних који су бележили дешавања у тадашњој Србији, док су им живот српског сељака и односи у породици остали углавном незанимљиви.

Учени људи 19. века који су настојали да забележе живот Срба сељака, описивали су задружне породице, правне обичаје, народно лечење, често идеализујући српског сељака² а изостављајући оне појаве које би негативно одсликале тадашње село.

Сазнања о породичним приликама у периоду стварања српске државе увелико су замагљена и начином на који је третирана сеоска породица у историографској књижевности друге половине 19. века. Бројни описи сеоског живота дају готово идиличну слику породичног живота нашег традиционалног, патријархалног села. Таква улепшана слика сеоске породице 19. века одржала се умногоме и до данас.

Истраживачи српског села прве половине 19. века истичу да је то период када је тадашње друштво покушавало да се врати старим вредностима патријархалног, племенског и задружног начина живота.

Истраживачи породице – етнологи, социолози а нарочито они који се баве трансформацијама – користе приликом анализирања традиционалне породице Србије, као једно од општих места етнологије, модел традиционалне патријархалне породице. То је породица: проширена или задружна, стабилна, усмерена на очување породичне лозе и имовине. Развод брака је ретка појава, јер брак почива на дужностима према породичној групи и заснива се на принципу поштовања мужа, односно оца. Породица је везана за земљу, одржавају се међусобно тесне везе са сродницима по мушкој линији итд.

Међутим, Србија је у првој половини 19. века била поприште бурних политичких превирања, устаничких борби и великих друштвених промена и несигурности, сеоба, размирица, турског насиља, честих промена управе, што је довело до тога да је „патријархалност поремећена, стари обичаји и ред уздрмани“.³

Тихомир Ђорђевић каже за ослобођену Србију почетка 19. века, да је

² Александра Вулетић, *Породица у Србији средином 19. века*, Посебна издања Историјског института 35, Београд 2002.

³ Тихомир Ђорђевић, *Из Србије кнеза Милоша*, Београд 1924.

имала врло мешовито становништво из најразличитијих страна Српских земаља са врло поколебаним друштвеним односима и врло лабавим моралним обавезама.⁴

И Вук Караџић је, такође, описујући Србију и живот тадашњих званичника забележио и низ случајева нарушавања прокламованог начина живота села.⁵

Објављена изворна грађа из тог периода показује да су правосудни органи били веома ангажовани на случајевима из брачне и породичне проблематике. Она нам открива упорну борбу органа управе за стабилизацију заједнице, кроз успостављање брачне и породичне сигурности. Од колике је важности било „враћање породичним вредностима“ показано је већ на Првој законодавној скупштини у ослобођеној Србији, маја 1804. године, када су донесени закони. Међу њима је, од малобројних сачуваних, други по реду параграф из породичне проблематике. Њиме се забрањује отмица девојака: „Ко отме девојку силом (као што је где где бивало, а особито у каквим бунама, кад се судови побркају) тај женик, кум, стари сват шибу да трче, а други штаповима да се кажњавају“.⁶ Пред крај прве деценије 19. века настала су и Правила војна и народна или Карађорђевог Законик⁷ који је имао за циљ да се у војсци заведе ред, али и да се искорене основне мане „да се Србима бели свет не смеје“. Међу тим Правилима, четири параграфа, (27-30), баве се брачним проблемима, и то:

- отмицом:

Кои се усуди отети девојку, таи момак да прче шибу 3 пута кроз 300 момака, девојка да се пусти, и за кога она оће нека се уда; и ово венчан безаконно не брои се за бракосочетание, куму 50 штапа, деверу 50, старом свату 50, а осталим сватовима по 30. “ (§ 27);

Свештеник који венча отету девојку, да се лиши парохие (нурие) и да више за живота нигди добити је не може, за узрок да он као законодавац преступивши, учинио повод безакони брак благословити користи ради свое. (§ 28);

- разводом:

Жена и човек законо венчани који су, распустити се не много без велика узрока и велика суда и владике (§ 29); и

- ванбрачним зачећем:

Жена или девојка која да би се случило да роди без мужа дете, то ест (копиле) ово е натурално, заповест да се изда да никака се не

⁴ Исто.

⁵ Вук Стефановић Караџић, *Описаније Србије*, Београд 1987; Исти, *Грађа за српску историју нашег времена*, Београд 1898.

⁶ Обрад Гавриловић, *Ваљевски окружни суд 1815-1865.године*, Српска академија наука и уметности, Посебна издања CDLIX, Одељење друштвених наука 72, Извори српског права III, Београд 1973, 2.

⁷ Александар Соловјев, *О Карађорђевог законик*, Карађорђевог устанак – настајање нове српске државе, Велика плана 1998, 96-97.

би усудила удавити дете но слободно нека рани, или ако је веома стидно, то може однети и на пут оставити куд људи сваки час пролазе, да кои гад нађе, примиће и наћићесе и ранити. Ако би е усудила удавити, то таки и она осућуе се на смрт, без никакове даље милости, за узрок што је убила човека на свету“ (§ 30).

Нужност је натерала састављача ових закона да у одредбе које су биле кривично-војног карактера уврсти и санкционисање отмице, развода и ванбрачног зачећа. Наиме, отмице девојака и несређени брачни и породични односи бивали су повод сурових међусобних обрачуна сељана, освета, дестабилности и разбијања породица, имовинских спорења и неслоге целог села.

За време Кнежевине Србије суд је радио на основу Кнежевих прописа, али и „по разуму и по обичајима“. Кнезови, који често ни сами нису водили примерен породични живот и нису својим примером могли да утичу на породичне односе у Србији, борили су се правним прописима против развода, родоскрнављања, прељубе, чедоморства и сл. Издаване су кнежеве наредбе, претње, савети. Изради закона приступило се 1828, преко Устава из 1838, до Српског грађанског закона из 1844. године.⁸ Сви ови закони, по питању брака и породице, заснивали су се на канонском праву, тзв. Крмчији, по коме су црквени органи имали искључиву надлежност за закључење и разрешење брака.

Половином 19. века, стварањем државног апарата, завршен је процес формирања Кнежевине Србије као државе. Власт је била строго централизована и сви извештаји потребни за њено функционисање, сливали су се у одређена министарства, да би одатле свако у свом ресору припремао извештаје који су се даље достављали Државном савету, који је пак упознавао кнеза са приликама у земљи.⁹ Тако је и Попечитељство внутрени дела, како се у то време звало министарство унутрашњих послова Кнежевине Србије, примало извештаје од окружних начелстава – петнаестодневне, месечне, тромесечне, полугодишње и годишње о најважнијим догађајима у округу. Извештаји су рађени по јединственом обрасцу за целу земљу по систему одговора на питања. Мада су многи извештаји, нажалост уништени, сачувани нам дају увид у тадашњи сеоски живот. Извештаји почињу са одговором на питање *шта ради народ*, где се јавља, на пример:

„да се Народ надгледавањем своје марве, прибављањем дрва за огрев и пецивом Ракије занима“

⁸ Драган Николић, *Рад на грађанском закону у Србији 1829-1835. године*, Сто педесет година од доношења Српског грађанског законика, Српска академија наука и уметности, Научни скупови LXXXI, Одељење друштвених наука 18, Београд 1996, 85-91; Слободан Панев, *Маргиналије о концепту брака у Српском грађанском законнику*, Сто педесет..., 231-241.

⁹ *Два века Првог суда у Србији*, Друштво судија Србије, Београд мај 2004; *Два века судства у Ваљево*, Друштво судија Србије, Београд мај 2004.

(из петнегодневног извештаја чачанског округа, 15. јануара 1846.)¹⁰

Затим следе одговори о здрављу, па о крађи, насиљу, пожарима, дешавањима на граници, путницима и посетиоцима, временским приликама, астрономским догађањима, „оно што се догодило и у полицију спада“, затим о стању усева, стоке, тренутној цени усева и стоке и сл.¹¹

У оквиру петнаестодневних извештаја које су окружна начелства чачанског и рудничког округа упућивала Министарству унутрашњих дела нису ретке ни дојаве које говоре о брачним размирицама: неслози у породици, малтретирању чланова породице, занемаривању деце, насиљу у породици, порођају девојке и чедоморству. Извештаји које сам прегледала за годину 1844,¹² 1845,¹³ 1846.¹⁴ и 1847.¹⁵ показују да су окружни начелници сваке године јављали о несрећним догађајима у овим окрузима. Тако се чедоморство или сумња на чедоморство у 1844. пријављује два пута, у 1845. години чак четири пута, 1846. године – само једанпут, а 1847. године – три пута. Посебно сам издвојила чедоморство, будући да је то тежак злочин на који се одлучује мајка или чак цела породица плашећи се осуде сеоске средине. У поменутој 1845. години, када је било највише чедоморстава, начелник Рудничког округа пријављује:

... Теодора удовица бивша жена умрлог Стефана Петрића из Срезојеваца, а сада слушкиња бившег Началника Окружија Рудничког Г. Вула Вукомановића у вароши Брусница 22. т.м: родила је мушког пола Дете, које је и удавила и у поток Мауковац више куће газде свог бацила, које се одма и истог дана од Комшија његови пронашло, и које је одма почем је дело то њено пронађено, и испитавана пред Срескиј Началником открила и показала, да је дете исто са напоменути Г. Вукмановићем смешаније имавшиј родила. Будући тако да је сада болестна, то се даље о произведеном убиству и порођају ни испитивати није могла, а почем јој 40 дана прође, срескиј ће је Началник даље на испит предузети, и Окружном Суду спровести.¹⁶

Ова несрећна статистика могла би да укаже на то да чедоморство није било тако ретка појава. Ипак, уобичајено је да, уколико се говори о чедоморству и зачећу ван брака, онда се увек истиче да се ради о реткој

¹⁰ *Извештаји начелства округа чачанског и рудничког за 1846. годину*, Изворник, Грађа Међуопштинског историјског архива 8, Чачак 1991, 28.

¹¹ Исто.

¹² *Периодични извештаји чачанског и рудничког начелства за 1844. годину*, Изворник 6, Чачак 1989, 29-83.

¹³ *Извештаји начелства округа чачанског и рудничког за 1846. годину*, Изворник 7, Чачак 1990, 27-79.

¹⁴ *Извештаји ...за 1846. годину*, 28-88.

¹⁵ *Извештаји начелства округа чачанског за 1847. годину*, Изворник 10, Чачак 1995, 7-35; *Извештаји начелства округа рудничког за 1847. годину*, Изворник 11, Чачак 1995, 18-43.

¹⁶ *Извештаји.....1845. година*, 56.

појави. Па и Вук Караџић говорићи о глоби, коју су Турци увели Србима за ванбрачно дете које девојка роди, одмах коментарише да је то била ретка појава. Међутим објашњавајући како је дошло до тога да Турци наплаћују тј. кажњавају девојке које роде дете, Вук наводи да су та деца обично налажена мртва.¹⁷ Налажење мртворођене деце, није очигледно тако ретка појава чим је засметала Турцима. Не знамо, међутим, да ли су турске власти хтеле да кажњавањем глобом спрече злочин или да попуне своје касе.

Знамо, пак, да су у Суд новонастале српске државе стизали извештаји кметова о греху девојака и убијању невиног плода прељубе. Преступнице су посебно строго кажњаване у првим годинама по ослобођењу. Тако је, на пример, у Српски народни суд стигла 28. октобра 1822. године достава Јеврема Обреновића о девојци Марији, кћери Михаила Поповића из Санковића, чедоубици.

После саслушања донесено је следеће решење:

... За ову преступницу Марију, која живот свог детета поштедила ние, судимо, да смртију казнена буде.

Смиљани удовици, с која је Марију на зло учинити наговарала, педест штапа да удари се.-

Стефану Гошнићу, с коим је Марија зачала, премда му је она сама повод дала, педест штапа да ударе се.

Петар Нићифоровић, пак с коим је смешаније имала и кои је по казивању Павла Осећанина и Деспота њу искао, и она зато што је удов и децу имао, за њега поћи хотела ние, у свему томе невин да остане. Суђено у Крагојевцу, 7 – и Новемвриа 1822-и года.¹⁸

Међутим, строга казна за чедоморство није утицала на преступнице. На то указује и сам Народни српски суд у два наврата, јула 1826. и јуна 1827. године, у објавама које су сачињене уз сагласност кнеза Милоша. У овим објавама се наводи да се народ упустио у „грех прељубодејанија“ и невини плод убија, а за „свете тајне брачног сојуза“ не мари, те констатује „да се блудадејанија у народу нашем србском све то више умножавају“, а поред строгих казни „и самом смрти ... не умањавају“. Због тога се у овим објавама свакој преступници обећава опроштај кривице уколико сачува и роди дете. Такође је предвиђено да окривљени мушкарац плати девојци удадбени трошак. На крају се од родитеља, кнезова, кметова и свештеника очекује да припазе када примете да је нека девојка трудна, воде бригу о њој и спрече је да убије дете.¹⁹

Не могавши да реши овај проблем драстичним казнама, суд је покушао да превентивно делује и осигура да се цела породица и сеоске старешине потруде да трудна девојка роди дете. Осуда и презир сеоске средине према девојкама-мајкама била је, међутим, тежа казна од судске, па

¹⁷ В. Караџић, *Описаније...*, 12.

¹⁸ О. Гавриловић, *н. д.*, 236-7.

¹⁹ Т. Ђорђевић, *н. д.*, 199.

су девојке ипак покушавале да сакрију трудноћу и да се реше нежељеног детета. Родитељи су се, упркос казни која их је очекивала, понашали у складу са општеприхваћеним ставом – да је за девојку најгоре да роди дете. Из испита-саслушања девојака на суду види се да су родитељи трудну ћерку терали из куће, јер их је осрамотила и укаљала им част. Наговарали су је, чак и наредили да крије трудноћу и помагали јој да убије дете, или пак нису приметили да је трудна све док није извршила чедоморство, а онда су јој помогли да сакрије доказе. Убрзо је власт схватила да строгим казнама не може да реши овај проблем, па је покушала да блажим казнама умири, односно залечи проблем и створи услове за настанак и наставак породичног живота. Као пример послужиће пресуда за убиство детета, донета у Крагујевцу августа 1831. године:

Славни Суде Нахије Ваљевске. Приложено овде решеније над Маријом, пасторком Стојана Стефановића из Црвене Јабукe Н. Ваше, Вама, пошиљући, препоручујемо да, поменуто решеније по преиначенију Њиве Светлости учињеном, извршите. Сирјеч Марији 50 камџија, а њеном прељубчнинцу Маринку 50 штапа ударити и настојте, да Маринко, ако се до сад оженио није, Марију себи за жену узме.- Суд Народни Србски. У Крагујевцу, 27. Августа 1831.²⁰

Такође, преиначење пресуде за убиство ванбрачног детета, од 6. маја 1839. у Крагујевцу :

да отац Пеладин који је удављено Пеладиом дете распарчати и свињама бацити заповедио, а тим гнусно и безчовечно дело учинио, 5 месеци, а Милици, мати Пеладина, која је ћерку своју наговорила да породивши дете ногом му за врат стане и тако га удави и тиме учињеног зверство главни узрок била, 6 месеци; а Пеладија ћерка поменута која је наговору поменутој матере следовала и дете своје начином, матером јој препорученим умртвила, 3 месеца дана ...; а притом првом (оцу) свака 2 месеца по 25 штапа, другој пак сирјеч Милици 25 камџија, а трећој тј. Пеладији 25 камџија с почетка робије а толико на свршетку ове да јој се ударе ... момак пак Ђурица Васиљевић ... да му се издржаниј од 1 месеца арест у кривицу припише а потом 25 штапа ударе му се и слободно отпусти.

Апелациони суд је поштрио казну мајци и преиначио казне оцу, девојци и момку, али је додао и коментаре на њихова дела:

да Милица мати Пеладина уместо 6 месеца годину дана робија, а притом на свршетку свака 3 месеца по 25 камџија да јој се ударе потоме што је она зрелија и паметнија будући, ћерку своју, ако би наумила била, од злочинства тог одвратити, а не и сама на то наговарати дужна била; Паладија за учињено грозно злочинство такође једну годину дана робије но само по двапут да јој се по 25 камџија ударе ... Што се пак тиче Пеладиног оца Стевана кои из глупости и сујеверног побуђенија за одвратити предстојећу, као што је он мислио, обштој срећи, штету, заповедио да се ...

²⁰ О. Гавриловић, *н. д.*, 260.

безчовечно ихристианском закону противно дело учинио ... за сада само 25 штапа ударе а потом слободан се отпусти ... Напоследку ... Ђурица који је ... исту обременио; будући он у злочинству том Пеладином и Миличином не само да није учествовао но није ни знао да је трудна, а прељубочинство му се у кривицу не може приписати потом што је то са вољом обадију страна било, и што ју је мислио узети, и на послетку што је и сад узети мисли; нашла га је Апеллација сасвим невина и потом преиначила је пресуду окружног суда тиме, да се он без сваке даље казне слободан отпусти.²¹

Рођење детета изван брака и убијање таквог детета задавало је велики проблем властима. Познато је какав је однос традиционалне сеоске средине према ванбрачним везама и рађању детета изван брака. Рођење ванбрачног детета сматрало се за срамоту и проклетство – не само детета и мајке, већ и целе породице, а то проклетство се преносило и на потомке. Девојка која је згрешила, дете рођено из те везе и цела породица били су обележени срамотом и проклетством. Зато су девојке углавном покушавале, више или мање успешно, да своју трудноћу сакрију од околине, па и од најближих укућана. И девојка и родитељи су покушавали да реше новонасталу ситуацију тако да се углед девојке и породице не окрњи. Неретко, у безизлазној ситуацији, трудне девојке су се убијале или су убијале своје новорођенче. Дешавало се, међутим, да се девојка којој се суди због чедоморства уда током судског процеса. О таквом случају се говори у Изводу из испита девојке Иване, из септембра 1839. године:

Питање 10-то - Када си се удата ти, Ивана, за тога човека Митра? и је ли он знао да си ти дете побацила кад те је узимао?

Одговор 10-ти. Ја сам се за њега удала, сад летос о Троице, и он је знао врло добро како сам ја, чуо је у селу, јербо је моја мати оно јутро када је видла да сам ја побацила дете, и кмету казала случај, шта је и како је, а после је дознало и сво село.²²

Девојке које нису сакриле трудноћу, па на њих родитељи и кмет пазе да не предузму нешто против плода, ипак су у могућности да се удају. У архивским списима налазе се молбе којима родитељи обавештавају власти да имају просца за ћерку и траже дозволу да је венчају пре порођаја. Удаја ових девојака, које су се огрешиле о правила предбрачног понашања, свакако је повезана са тежњом сеоске заједнице да сви сељани буду брачно и породично везани, као и са жељом за потомством и страхом од нероткиња. Село њеном удајом решава проблем невенчане мајке, која је опасност за друге брачне заједнице и могући извор новог проблема. Девојка је способна за рађање, а та особина се веома цени. Затим, она добија и средства за „удабину“ (око 200 гроша), а то није занемарљив мираз у средини исцрпљеној устанцима и бунама.

²¹ Исто, 292.

²² Исто, 296-297.

Правни прописи и Српски грађански законик из 1844. године, у регулисању брачних односа, у великој мери одражавају тадашње схатање брака и положаја жене, а ослањају се на црквено право. Полазећи од тога да одржавање и развој друштва почива на јакој држави и религији, породици и браку творци Српског грађанског законика посветили су значајан број параграфа брачним правилима: „Не само вредносно-теоријски значај него и број параграфа видљиво изражавају велику пажњу кодификатора према установи брака. Наиме, од 950 параграфа СГЗ, о браку се говори од 60. до 111 (глава II – О правима и дужностима супружника) и од 759. до 788 (глава XXVIII - О уговорима брачним). Дакле сваки једанаести параграф СГЗ посвећен је установи брака“.²³

Власти су покушавале да заштите брак, сузбију ванбрачне везе и породичне свађе, тако што су се трудиле да смање или онемогуће, тј. држе под контролом, ситуације које су биле извор честих сукоба и могућих несугласица. Власти су решиле да делују превентивно и, на пример, укину сеоске забаве, свесно утичући на мењање обичаја. Наиме, показало се да се на прелима и селима, која су организована у вечерњим сатима, понекад и изван куће, често дешавају свађу и расправе због девојака, туче, опијања, крађе, отимања девојака, па чак и убиства.

Да би се такви „штетни и несрећни догађаји“ избегли, прописане су 1841. године уредбе о прелима и селима. Овим уредбама се одређује ко, како и где сме да иде на прела.

БЕОГРАД, 18. септембра 1841. године.

Доставља Совјета — Књазу Михаилу спремљеног пројекта Уредбе о прелима и селима.

Књазу

Н-о 645

Пројект Уредбе о прелима и селима

Будући да се на ноћним прелима и селима, на којима се младеж обојега пола сабира: благи обичаји кваре и у следству тога иста младеж, особито мушке стране, начином узбуђени и раздражени страстију, на раздор, свађу, бој, а и на убиство, као што су жалостни примери већ показали, види: то смо да би се такви и подобни штетни и несрећни догађаји и с те стране у напредак предупредили прописали:

1. Женска лица могу се унапредак на прела скупљати; но и та да бивају у добрим кућама на очима разумни домаћица и домаћина, а не као што се то по неким местима било уобичаило, на равни, удаљено од куће.

2. Младићима се строго забрањује на ноћна прела и седишта ићи и на њима се с младежи женскога пола дружити и забављати.

И 3. Налаже се свима родитељима да они ову са законом силом прописану забрану своим синовима, који се већ у зрелим годинама налазе, озбиљно обзнањују и да им својски у памет

²³ С. Панов, *н. д.*, 232.

у сељавају штетна и зла следства, која за њи у случају преступљења те забране произићи могу.

4. Свако мушко лице, које се по објављеној овој Уредби на ноћном прелу или на обичној седељки буде нашло, првиј ће се пут на надлежном примирителном или кметовском суду с затвором од три дана или с десет удараца штапова казнити, а други пут и даље послаће се као кривац на већем степену, прописаним путем окружном суду на већу и оштрију казн.

Совјет, 390. Д. А. Б.²⁴

Власти су покушавале да очувају „благе обичаје“ и да негују слогу и добре односе између сеоских породица и унутар саме породице, брака. Међутим, иако је брак света тајна и уговор, он није по црквеним законима нераскидив, па су побројани случајеви у којима је дозвољен раскид брачне заједнице. По православном канону, брак се разводи уколико је прељуба доказана, уколико се ради о глави супружника, уколико се од хришћанског закона одступи и у случају злонамерног одсуства.

Сходно овим законским прописима за раставу брака, и тужбе које су муж или жена подносили суду садржале су следеће разлоге: оптужба за блуд, физичко злостављање, напуштање брака и покушај убиства.²⁵

Навешћу два случаја из Шапца – у првом растављен брак због неверства:

Из рапорта Славног Магистрата ког смо примили 13. фебруарија (1838), известили смо се dostatчно о блудству и незаконитом поступку Николије и Јована, девера њеног, кои су блудно живећи и дете родили; а тако и за Стефана који је из незнања са пшоменутом Николијом у брак ступио ... Ми разсужденијем Архијерејским и уставом закона нашег; коначно растависмо Стефана са Николијом од брачне свезе ...²⁶

а у другом је напуштање брака разлог за развод:

Усуђујемо се јавити Јего Сијателству за жену Босиљку супругу Јована Синоцића, која се венчала са више поменутих Јованом прошастог лета (1823) о Вазнесенију и Једа(не)ст пута бегала од свога мужа, и ми смо је саветовали и тукли. А она никако неће књему ...

Ово писмо о жени која је једанаест пута бегала од мужа, упућено кнезу Милошу, изазвало је гнев Јеврема Обреновића, а судије су оштро прекорене зато што суд није праведно судио и раставио брак, будући да је утврђено да

Босиљка била није поћи за Јована ... Кое је и 11. пута од њега бегалући засведочила.

И даље:

²⁴ О. Гавриловић, *н. д.*, 150-151.

²⁵ Марко Младеновић, *Развод брака и узроци за развод брака*, Београд 1974, 302-323.

²⁶ О. Гавриловић, *н. д.*, 117.

Доиста се начудити нисам могао како ви, ... нисте могли, или право рећи нисте хтели истину дознати и правилно судит...Ово двоје распуштају се. Вама пак препоручујем да се у будушће острожњиј покажете.²⁷

Присилјавање младића или девојке на брак није, очигледно, било реткост. Учесталост тзв. присилних бракова приморала је власти да реагују и издају саопштење Ваљевског окружног суда капетанима округа од 26. новембра 1834. године. Саопштење почиње констатацијом:

Будући да се сада многи раздори, кавге, разведенија брака и доста пута и сама убијства између супружника произилазила отуда, што су девојка или момак, или родитељима, или родбином, а понегде и самим судом принуђени бивали преко воље поћи ...

да би

За добро нашао и решио, да се обичај преко воље једну или другу страну натеривали да за једно лице пође или оно лице узме које неће, укине и да се родитељска и свачија друга власт у томе сасвим ограничи, тако се брак на чисто произволеније момка и девојке остави, као што и сама природа то собом доноси, и као што света црква заповеда, да супружници једно другоме произволеније имају.²⁸

Склапање брачних веза против воље супружника, недостатак љубави и слоге у таквим браковима, свађе и насиље у породицама доводили су до бежање жена из мужевљеве куће што је постало проблем који је требало решити. Зато је 6. фебруара 1857. Александар Карађорђевић, књаз Српски издао *Уредбу о поступку са женама које су од својих мужева одбегле како пре тако и после суђења*.²⁹ Уредба је налагала да нико не сме примити у своју кућу одбеглу жену, осим њених родитеља, сродника и кметове власти, па и ови су дужни да одмах а најдаље другог дана пријаве случај полицији, која и жену и мужа без одлагања упућује надлежном пароху ради мирења и даљег поступка. Уколико жена не пристаје на мирање на то је морају приморати и духовне и световне власти.

Црквене власти су такође издавале разна упутства, на пример, о мирењу бракова: *Како ће свештеници и протојереи завађене супруге саветовати и убеђивати да брак не раскидају* (упутства епископа, 17. јанура 1863.),³⁰ па тако и Архијерејски Сабор (4. јануара 1865.)³¹ о брачним мирењима привремено раздвојених супружника и дужности свештеника да стално настоји

²⁷ Исто, 44-45.

²⁸ Исто, 71.

²⁹ Међуопштински историјски архив Ваљева (МИАВ), фонд: Окружни суд Ваљево 1857, инв. бр. 5, 6-II.

³⁰ Музеј рударства и металургије, Мајданпек, Српска православна црква Св. апостола Петра и Павла, Мајданпек, архивска грађа.

³¹ Исто.

да се склони противна страна на заједнички живот при тражењу једне стране обнављања брачног сажитија, по чему су и дужни свештеници у оваквим случајевима све кушати, да се одржи светиња брака.

Брачном слогом и проблемима у породици суд се не бави само по приватној тужби, већ и на основу дојаве сеоске власти, кмета или полиције. Кметови су били дужни да обавесте полицију и окружну власт о сваком ремећењу јавног реда и угрожавању друштвеног интереса.

Друштвени интерес, складне односе унутар села и очување породице имао је у виду и суд приликом доношења пресуда, често их стављајући изнад законских одредби. Тако је у случају мужа, Обрада Јанковића из Каменице у ваљевској области, који је секиром убио своју жену (1834. г.) Српски народни суд у Крагујевцу, донео 6. априла 1834. следећу пресуду:

Сматрајући Суд Народниј на то, да је Обрад по немарности своји убијене жене већ двоје деце онако грозном смрћу изгубио (пожар), а и ово се треће запалити тело, да он у неколико минута раније кући није дошао, које кад је видио, није се задржати могао, у јарости сирјеч будући а секуру при себи имајући, већ онако спавајућу сикиром ударио и убио: пресуђује у своме под данашњим даном држаном заседању, да се Обраду 100 Ш(тапа) на један мах удари, по томе се одпусти, будући да му нема (нико) ни дете ни кућу његову надгледати.

Сам Кнез Милош Обреновић је потврђујући ову пресуду преиначио казну и смањио је за пола те је Обрад убица жене добио само 50 штапова да би, ослобођен кривице, могао да се брине о свом сину и кући и земљи.³²

Суд је, пресуђујући у брачним парницама правио разлику између мужева и жена. У случајевима када донесена пресуда битно не утиче на одржавање имање, издржавање деце и старање о кући, а кривица мушкарца је несумњиво доказана, одређује му се оштрија казна, јер суд процењује да је мушкарац „као човек разумнији од женског пола, пре него што се упустио у безакоње, могао почуствовати гнусност свога предпријатија, и увидети да је исто, и самом закону християнскому противно“.

Доказана прељуба је јак разлог за развод брака. Квалификацију прељубе, као зла које скрнави и онемогућава брак, познају и црква, и обичајно право, и правни прописи. Последице доказане прељубе биле су у обичајном праву много теже. Оне се не тичу само судбине брака, већ погађају и тело и живот прељубника, посебно жене. Судије народног суда, након утврђивања прељубе, обавезно су дозвољавале развод брака, а невином супружнику дозвољавале су да се поново венча. Супружник окривљен за блуд, по правилу, требало би да изгуби право да заснује нову брачну заједницу. Међутим, суд је одступао од строгог кажњавања прељубника, а духовним властима је препуштао да решавају брачне кризе мирењем, разводом или поновним

³² О. Гавриловић, *н. д.*, 265.

венчањем. У том смислу је и пресуда из марта 1837. године³³ коју је донео Управителни совјет, о казни за жену Илинку удату за Јована за извршени блуд са суседом Пантелијом. Том пресудом се починиоци прелјубе, Илинка и Пантелија, због разарања брака кажњавају штапом, да би се затим наложило надлежном епископу да разведе брак Илинке и Јована, а Илинку и Пантелију ради сочетанија к надлежном епископу пошаље.

Овакве одлуке које се не ослањају ни на обичајно, ни на црквено право, нити на грађански законик, одлично се уклапају у општеприхваћени став да сви чланови сеоске заједнице треба да ступе у брак и заснују породицу. На тај начин се заједница штити од многих проблема, пре свега по питању морала, али и по питањима имовинске природе.

Одступање од правних и црквених прописа, са намером да се задовоље правде а и општи интереси села, чешће је у годинама стварања државног апарата. У каснијим периодима, након увођења вишестепених судских органа (1842-1852), тежило се законским пресудама а не здраворазумским пресудама. Ипак, чак 1884. године, у документима обимне брачне парнице Димитрија Павловића против његове жене Драге, вођене у Ваљево, наилазимо на протест секретара суда, који је и својеврсни коментар рада судских органа:

Може се замислити да се доцнијим околностима заглади убиство, учињено у напраситости, може се замислити да се доцнијим околностима заглади похара, могло би се замислити и заглађење блуда између момка и девојке, али да се заглади блуд са туђом женом – то се не може замислити! Зар спајташати се са туђом женом, разорити туђу кућу и изазвати развод брака између мужа и жене – па да тим разводом брака буде кривица заглађена?

чуди се иследник и секретар на полеђини судске пресуде и додаје:

Брак би тада врло лабаво стајао, кад би се браколомство заглађивало на тај начин. Свака би тада неваљана жена сачувала се од одговорности, која је по кривичном закону очекује и сваки би нарушиоц брака лако се заштитио од те одговорности.³⁴

Наведени примери у тамном светлу приказују породичне и брачне прилике Србије 19. века. У којој мери су били заступљени, а у којој мери су патријархално село и породица идеализовани – тешко је тврдити. Чињеница је пак, да постоји обиље списа који показују да су у ослобођеној и, како кажу, „подивљалој“ Србији – десетинама година, са великим напорима сузбијани самовољни разводи бракова, невенчани бракови, чедоморство, прелјуба, сукоби у породици. Прописима, наредбама и саветима отклањани су превентивно узроци који брачну заједницу чине несигурном, а преступници су кажњавани мање-више оштрим мерама.

³³ Исто, 281.

³⁴ МИАВ, фонд: Окружни суд Ваљево, 1884, Ф20-2.211/884.

Власт је покушавала да законима, уредбама, правилима, наредбама и саветима реши најшире заступљене проблеме. Проблеми о којима је до сада било речи: отмице, чедоморства, брачне неслоге и распад брака, излазе из оквира устаљеног модела патријархалног села. Међутим, то су ипак проблеми који су присутни у друштвеној заједници, а не ретки, спорадични случајеви. С тога се може рећи да тадашњи закони и уредбе поуздано одсликавају прилике у друштву.

Zorica Divac

Family and Marital Affairs in 19th Century Serbia

Key words: marriage, family, Serbia, 19th century, laws, decrees, archival sources

Ethnology, as a science, continues to dedicate very much attention to the traditional culture of Serbian 19th century villages. In the past, material culture with all of the disappearing, relic artifacts no longer in use was in the focus of the science. A large amount of data was gathered, on the population origins, migrations, beliefs, rituals, social institutions such as cooperative associations and so on. In spite of these data, ethnology today has no detailed knowledge on life of Serbian 19th century villages, especially there is a gap in our knowledge on family life in the first half of the 19th century. Family researches, such as ethnologists, sociologists and particularly those that deal with transformations, in their analyses use as a variable the so-called patriarchal-traditional model of the family. The model assumes: extended or cooperative family, stable and directed toward maintaining family ties and property; divorce is rare since the marriage itself is founded on duties toward family group and deference for a husband or father; the family is tied down to its land and family ties with male lineage are encouraged, and so on. In the first half of the 19th century, however, Serbia was the battle-field of political turmoil, rebellion fights and huge social changes and general attitude of instability, migrations, arguments, Turkish aggression, and frequent governmental changes, which brought about disturbance in patriarchal system, customs and regulations. Archival sources from the period reveal that courts were very busy dealing with cases of family and marital issues. It is evident that the regulations were put forward to enhance family solidity through marriage and family stability. Several available examples show “a dark side” of the Serbian family life of the period; today, it is not possible to establish the degree to which the family transformed itself from a patriarchal to a more liberated one.

Драгана Стјепановић-Захаријевски

Филозофски факултет, Ниш
bosna@junis.ni.ac.yu

Друштвени положај сеоских жена у фокусу једног развојног пројекта*

Овај рад посвећен је представљању једног дела резултата који су постигнути имплементацијом развојног пројекта „Река млека“. Реч је о стратегији пројекта према родној равноправности. Женама је пружена шанса да континуирано и активно учествују у пројектним активностима. Оне су препознале свој интерес и тако је започела једна нова, добра пракса демократски организованих произвођача млека, као родно избалансираних одрживих асоцијација. Наговештена је могућност генерисања друштвеног положаја сеоских жена неким новим механизмима.

Кључне речи: друштвени положај жена, развојни пројект, род, родна равноправност

Увод

Једна од бројних међународних организација која има за циљ оспособљавање грађана Србије за укључивање у глобалне токове развоја јесте *OPTO Internacional*, шведска консултантска агенција која ради на Пројекту интегралног развоја млекарства „Река млека“ у нишавском округу.¹ Свеобухватни циљ пројекта је побољшање и одрживост животних услова

* Рад са пројекта *Култура мира, идентитети и међуетнички односи у Србији и на Балкану у процесу евроинтеграције (149014Д)*, који реализује Институт за социологију Филозофског факултета Универзитета у Нишу, а финансира Министарство науке и заштите животне средине Републике Србије.

¹ IMDDP – Integrated Milk&Dairy Development Projekt. Swedish International Development Cooperation Agency. OPTO International, Stockholm. Ангажована сам на овом Пројекту као стручњак за родну равноправност у својству подршке/ослонца, у вези са питањем родне равноправности у оквиру пројектних активности у периоду од 2003. до 2006. године.

произвођача млека и млекарске индустрије у овом пројектном подручју на следеће начине:

- а) подстицањем формирања група фармера и јачањем позиције у млекарском ланцу (формирање група произвођача млека, пружање техничке подршке, радионице и семинари, повезивање фармера изван њихових подручја и др.);
- б) побољшањем функција саветодавних институција за пружање адекватних услуга (анализа земљишта, контрола млека и млечних производа, хигијена, заштита, кампања вештачког осемењавања крава, побољшање услуга саветодавне службе, режими исхране и сл.);
- ц) разменом информација и мрежа са другим организацијама између института и државних служби (учешће универзитета у креирању стратегије развоја пољопривреде, практична апликација студената у вези са истраживањима на терену, повезивањима са другим пројектима и заинтересованим партнерима итд.).

При реализацији ових циљева основни принципи имплементације јесу:

- 1/ дугорочан економски развој;
- 2/ побољшање животне средине;
- 3/ усмереност ка полној/родној равноправности;
- 4/ смањење сиромаштва;
- 5/ демократија и суделовање.

Кроз пројектне активности одржавају се радионице са институцијама подршке, са великим избором тема које су везане за млекарски ланац; пружа се помоћ при организовању удружења фармера; организују се међународна студијска путовања, као и студијска путовања у земљи за фармере у пројекту и запослене у институцијама подршке. Пројекат обухвата 20 група фармера, које заједно имају преко 200 чланова.

Током почетне фазе активности постављен је пројектни задатак снимања затеченог стања пред имплементацију. Бројна истраживања свакодневнице Србије², у условима друштвених трансформација, показују да са растућим погоршањем друштвених услова долази до урушавања начина живота и привређивања, поготово у сеоској средини. Већина се суочава са egzистенцијалном угроженошћу и сиромаштвом. „Осећање несигурности“³

² В: Анђелка Милић (пр.), *Друштвена трансформација и стратегије друштвених група: свакодневница Србије на почетку трећег миленијума*, Институт за социолошка истраживања Филозофског факултета у Београд, Београд 2004; Силвано Болчић (пр.), *Друштвене промене и свакодневни живот: Србија почетком деведесетих*, Институт за социолошка истраживања Филозофског факултета у Београд, Београд 1995.

³ Срећко Михаиловић, *Осећање (социјалне) несигурности – доминантно расположење грађана у друштвеним променама*, у: Милосављевић Милосав, *Социјална политика у транзицији*, ЦПА-СМ, Београд 1998, 407.

јесте доминантно расположење на овим просторима. Људи су неверљиви и привржени „традиционализму“.⁴ Свест је сужена на борбу за опстанак. Кључно питање је како обезбедити макар минималну економску и социјалну сигурност – како преживети?

Сврха истраживања, чији су резултати овде изложени и коментарисани, била је прикупљање информација на основу којих би се по завршетку пројектних активности могло проценити да ли су уследиле промене у *родном аспект*у млекарске производње. Наиме, један од циљева пројекта био је постизање активне улоге жена у развоју производње млека, што би могло да побољша њихове позиције и ублажи специфичне проблеме проистекле из родне неравноправности. *Gender* димензија ових активности подразумева да су жене и мушкарци заједно у млекарском ланцу, што значи да није потребан посебан привилегован третман било коме, али је неопходно обезбедити услове *једнаких могућности*.

У контексту имплементације овог развојног пројекта разматра се *друштвени положај жена*. Уз слику о реалној ситуацији пропитује се утицај реализације пројекта на родну равноправност у правцу афирмације сеоских жена као равноправних економских и друштвених чинилаца. Вековна је чињеница да је сеоска жена маргинализована, економски зависна од других, оскудно образована, преоптерећена пословима у кући и на пољопривредном газдинству. Феминизацију пољопривреде прати депривилегован положај управо оних који је носе на својим плећима, а при томе ћуте и прихватају постојеће стање као нешто што их је снашло. Рад у пољопривреди није слободан избор сеоске жене већ последица нужности, тако да то сигурно није пут до њене економске и правне еманципације.⁵

Пред нама је изазов јер је потребно проверити постојећи генерални утисак да сеоске жене имају свест о свом неравноправном друштвеном положају, али да немају могућности да се суоче са препрекама ка бољитку. Отуда су најчешће равнодушне, незаинтересоване и не суделују у ономе што је традиционално дефиниција мушког обрасца деловања. Препреке се налазе у свакодневним животним ситуацијама, које у сеоском амбијенту добијају још наглашенију димензију неједнакости, уз интензивније деловање дубоко усађених предрасуда, које спутавају жену да артикулише своје потребе и интересе.

⁴ Стјепан Гредел, *Доминантне вредносне оријентације*, у: Младен Лазивић и др. *Разарање друштва*, Филип Вишњић, Београд 1994, 198.

⁵ В: Маја Кораћ, *Заточенице пола – Друштвени идентитет младих жена на селу између традиционалне културе и савремених вредности*. Институт за социолошка истраживања Филозофског факултета у Београду, Београд 1991.

Предмет и начин истраживања

Истраживање родног аспекта производње и прераде млека неминовно је захтевало и испитивање неких аспеката *друштвеног положаја сеоских жена*. Сагледавање друштвеног статуса жена, као посебне социјалне групе, подразумева увид у њихов економски положај, родну/полну поделу рада, учешће у одлучивању, али и обрасце мишљења, до којих је могуће доћи испитивањем ставова према сопственом положају. На овај начин биће идентификовани фактори који указују на разлике (фактори родне неправедности). Промене у ставовима и промене у реалним показатељима друштвеног положаја жена биће означене као промене у правцу веће родне равноправности и већег уважавања сеоских жена у друштвеној заједници.

Класичним социолошким методама (фокус групе и квалитативно интервјуисање) у два наврата (2003. године, почетак пројектних активности и 2005. године, у великој мери реализоване активности) прикупљене су информације. Овде ће бити изложене анализе настале на бази истраживања малог обухвата. Реч је о два подузорка (по 25 жена из села: Лалинац и Горња Врежина). Узорак је циљани и наменски. Биране су жене из домаћинства која имају млечну стоку и баве се прерадом млека.⁶ Социјално-економски и културни контекст ових насеља у великој мери дефинисан је оријентацијом ка мешовитој привреди, појачаном дневном миграцијом, близином града, као и сталним институционалним јачањем. Контекст ових сеоских заједница упућује на јако важну чињеницу: са индустријализацијом и урбанизацијом мушкарци се запошљавају ван села, а жене још чвршће везују за домаћинство и имање, обављајући и оне послове који су раније „припадали“ мушкарцима. Различитост у родним улогама и друштвеним позицијама одржава се *механизмима потискивања* жена у други план. Намера је да се идентификују ти механизми.

Ток истраживања

Родни аспект производње и прераде млека јесте један од података који су у фокусу Пројекта. Било је потребно сазнати како су мушкарци и жене укључени у млекарство; ко шта ради у домаћинству и на имању; ко доноси коначне одлуке. *Прва истраживачка релација* односи се на почетни период

⁶ Горња Врежина и Лалинац су насеља нишке општине. Налазе се на периферним ободима града са којим су повезани добрим локалним путевима. Горња Врежина је брдско село у источном квадранту нишке котлине. У овом насељу живи 1180 становника просечне старости 42 године. У структури домаћинства преовлађују мешовита (300), а готово исти проценат отпада на она домаћинства која живе само од пољопривреде (20) и домаћинства која су непољопривредна (30). Лалинац је низијско село удаљено од Ниша једва 10 km. Положај у плодној равници и релативна близина града подстиче његов пољопривредни развој. У насељу живи 1828 становника просечне старости 41,8 година. Највећи проценат домаћинства је такође мешовитог типа.

пројектних активности, који је захтевао израду базичне студије са реалном проценом ситуације.

Прикупљање података методом фокус група обављено је организовањем и модерирањем по две фокус групе у Горњој Врежини и Лалинцу. У свим фокусима било је од шест до осам учесника. Мушке групе су без проблема окупљене у просторијама месне канцеларије, што није био случај и са женским групама. Неодложни послови, напуштање куће и нелагодност спречавају жене да дођу на разговор. Прича је сасвим другачија онда када се целокупни сценарио пребацује у њихово двориште. У опуштеној атмосфери тече разговор о проблемима везаним за производњу млека, о финансијском аспекту ове производње и перспективама млекарства као основне производње на газдинству.

Списак проблема је велики: незнање и неповерење (за себе кажу: „сељак је будала – нит се учи, нит се вара“¹); стара механизација, недостатак пашњака и система за наводњавање; сваштарска производња, уситњене и разбацане парцеле; скупе ветеринарске услуге, нафта и ђубриво, и тако у недоглед. У свему томе сељак се не боји рада, научио је „да тегли“. Ради примитивно, без одмора, из навике и традиционалне обавезе. Бави се свим и свачим, јер у постојећим условима само од млекарства се не може преживети. Сви се слажу: жене су преоптерећене пословима у кући, штали, на имању. Млекарска производња и прерада је у њиховим рукама. Раде од „јутра до сутра“: мужа без музилица, сирење без лактофриза, продаја на пијаци, а при томе финансијска исплативост никаква, због ниске и несигурне цене млека. Редовних прихода нема (нишке фабрике не раде), па отуда изостаје било какво инвестирање у пољопривреду.

Једино што је сигурно и извесно јесте то да сељаци хоће да раде, не жале утрошени рад, али жале што нема исплативости и што се углавном послује са губитком – „више има онај ко не ради пољопривреду“ – иако нигде не зарађује. Перспективе се виде у удруживању, у „јефтиним кредитима са обавезом да се враћа у роби“, комасацији, побољшању наводњавања и механизовању пољопривредне производње, уз сигурно тржиште и државу која би била стратешки заинтересована за сељака.

Иза те приче открива се слика специфичности друштвеног положаја сеоске жене: „неопходна, различита и подложна“⁷ (подвукла Д. З.)

Прикупљени подаци о економском положају жена: (запосленост, имовина, облици осигурања, извори прихода; расподела послова у кући и на имању; партиципација у одлучивању о питањима која се односе на породицу и газдинство; контакти у јавној сфери; ставови о будућности – деца, промена постојећих породичних односа, визија унапређења млекарске производње) омогућавају још детаљнију слику о родној димензији сеоског свакодневља. Већина испитиваних жена нема никакву имовину, здравствено су осигуране

⁷ Vjeran Katunarić, *Ženski eros i civilizacija smrti*, Naprijed, Zagreb 1984, 28.

преко мужа, а врло мали проценат има властити извор прихода. Само 14% жена ради ван куће, запослено је и има сопствене приходе. Највећи број, скоро две трећине, јесу домаћице без личних примања, економски зависне. Један од разлога овако неповољног стања је могуће је приписати њиховој оскудној образованости. Више од половине испитаница има само завршену основну школу. Расподела послова у домаћинству и на имању показује да је кућа искључиво сфера деловања жена, али су зато, готово у истом проценту у односу на мушкарце, ангажоване у пословима на имању. Па ипак, више од половине испитаница не би промениле ништа у организацији послова у кући и на имању. Ако их у пословима непрестано има, онда јавну сферу углавном заобилазе. Контакте са јавношћу остварују одласком у локалне продавнице, на родитељске састанке, на пијацу, или када (врло ретко) посећују рођаке. Биоскоп, позориште, годишњи одмор су непознанице у животу ових жена. Одлучивање о питањима везаним за породицу и имање углавном је заједничко. Извесну доминацију жене имају у вези са ситнијим трошковима, потребама деце, куповином одеће и обуће и сл., док мушкарци самостално одлучују о куповини стоке, пољопривредних машина или, пак, о задуживању. Сеоске жене будућност пројектују преко сопствене деце. Готово 70% испитиваних жена не би волеле да њихова деца остану на имању, никада не би саветовале својим кћеркама да се удају за пољопривредника и живе на селу. Индикативан податак, који говори о томе да се сеоске жене најчешће мире са судбином, да су равнодушне и да углавном немају избора, јесте њихово исказано задовољство постојећим породичним односима. Огромна већина не би ништа мењала у односима са мужем, свекром/свекрвом. Контролна питања су открила шта се крије иза тог задовољства. Испитаница каже: „Пусти, закасала сам!“. Њихова визија домаћинства и имања је сужена. Више од половине испитиване популације не види никакве промене у блиској будућности, а само 10% жена види своје имање и домаћинство у „млекарској визији“.

На овај начин дошло се до драгоцених података који ће послужити за успешнију имплементацију развојног пројекта млекарске производње. Јасно је да жене имају директнији увид у млекарску производњу, тако да је ланац ове производње у великој мери њихов фокус. Отуда је било неопходно стварати практичне механизме за интегрисање жена у све активности које могу да обезбеде побољшање и одрживост животних услова произвођача млека. Истраживање је показало да оне имају шири поглед на млекарство (не само примарну производњу, него и на аспект млекарског ланца, као што су квалитет млека, прерада и пласман), па би стога требало управо охрабривати жене и пружати им могућности да препознају приоритете. Укључивањем мушкараца и жена (*gender димензија*) обезбеђује се добијање потпунијих информација о млекарској производњи (мушкарци углавном задужени за примарну производњу и жене задужене за прераду и пласирање производа на тржиште). На овај начин листа препрека и могућности била би видљивија и потпунија.

Образац сеоског начина живота увелико је дефинисан неповерењем, прадрасудама и патријархалном свешћу о полним/родним улогама, што би требало сагледати као озбиљну препреку за успешну реализацију овога пројекта. Уочено је да жене слободније и вољније препознају реалне проблеме онда када мушкарци нису присутни, али и то да се, најчешће, повлаче у други план онда када се доноси коначна одлука у вези са пројектним активностима.

Пројекат интегралног развоја млекарства препознаје да су доминирајући традиционални концепт пољопривреде, сваштарење, физички рад људи и стоке, техничка неопремљеност, мала улагања, низак животни стандард, лоши смештајни услови за стоку, као и лоши услови живота, уопште – показатељи који упућују на потребу да се тај врло важан потенцијал друштвеног развоја усмери у правцу *фармског модела*. Овај модел захтева професионалног пољопривредника/цу, стручно образованог/у, робног произвођача са предузетничким менталитетом и модерним погледом на живот, спремним за тржишно-робни модел пољопривреде, са комерцијалним типом газдовања.

Утицај реализације Пројекта на родну равноправност

Друга истраживачка релација односи се на период након две године врло активног пројектног рада на терену. Овде се скреће пажња на информације које су прикупљене у фокус групама за дискусију жена из већ оформљених „група фармера“, са нагласком на утицају пројектних активности у правцу веће родне равноправности и оснаживања друштвеног статуса сеоске жене.

Организоване су две фокус групе искључиво са женама које су учествовале у бројним активностима, кроз имплементацију пројекта развоја млекарства. Циљ ових разговора био је да се испита:

- а) да ли је њихово знање веће?;
- б) да ли је њихово учење у одлучивању постало значајније?; и
- ц) да ли су прошириле сферу своје аутономије?

Пројектне радионице су омогућиле свим женама много веће знање. Корисна и потпуно нова знања стекле су о квалитету млека, чувању крива у шталама отвореног типа, припремању хране (силажа, балансирање оброка), осемењавању, хигијени муже и поступању са млеком. Ново искуство и добру праксу стекле су учењем од стручњака на терену, у разговорима о конкретним проблемима, путовањем и посетама успешним сеоским фармама у земљи и иностранству. Жене исказују потребу за стицањем нових знања, за правовременим информисањем од стране саветодавних институција и општинских служби о свему ономе што би помогло сељацима да буду у току са новинама везаним за рурални развој. Истакнута је потреба за даљом едукацијом у вези са технологијом прераде и законском регулативом (коју углавном недовољно познају). Као најбољи начин стицања тих знања

поменуте су сажете брошуре и рад у радионицама са унапред истакнутом темом (на основу заједничког фокусирања актуелних проблема). Сугерише се агресивније и темељније оглашавање о свим акцијама које могу бити од користи. Жене су показале спремност да своје знање преносе другима.

Сфера одлучивања такође је доживела промене у правцу веће равноправности. Жене, углавном, сматрају да је њихова позиција ојачала, да је учешће у одлучивању постало значајније и да се њихово мишљење више уважава. Конкретне параметре побољшања виде у договарању о расподели новца и бољој прерасподели послова (нарочито у време сезонских радова). Жене носе главни терет послова у домаћинству, али сматрају да сви пуно раде, тако да не би могле да траже веће ангажовање мужева у обављању послова у домаћинству: то је ипак ресор жена! И ето нас на почетку: „жена је ближа природи, а мушкарац култури“.⁸ Она и даље нема власништво над имовином. Свест оптерећена традиционалним предрасудама и стереотипима о полним/родним улогама моћно спутава жену, чак и онда када су јој шансе надобхват. Патријархални образац диктира друштвено и животно искуство сеоских жена.

Жене јасно препознају своје потребе и неке начине стицања равноправнијег положаја у приватној и јавној сфери: специјализација пољопривредне производње обезбедила би време за богатији социјални и културни живот, а имовинска заштита би ојачала њихову социјалну позицију.

Утицај Пројекта на аутономију (самосталност) сеоске жене остао је без значајнијих резултата. Уколико и постоји извесна аутономија, она се углавном повезује са економским моментом. Наиме, жене имају у целини увид у економско стање домаћинства и имања – зарада и потрошња су заједничке. Економска позиција жена углавном се и своди на то заједништво, јер сопствених прихода још увек, најчешће, нема (изузев „тајног фонда“ који жена опет не троши сама, чува га за неке ванредне ситуације и децу).

Аутономија сеоских жена идентификује се и преко њиховог (не) задовољства свакодневним животом, као и преко способности да се самоорганизују и покрену. Напредак је што жене могу у оквиру реалних околности да започну и прошире неке активности, али терет такве самоиницијативе углавном преузимају на себе. На делу је онај вид еманципације у којој се женама нуде шансе, а да се при томе не увиђа комплексност њиховог друштвеног положаја: конфликт улога, економска зависност, премореност, незадовољство. И тако се круг затвара. Када говоре о јачању сопствене аутономије, жене у први план стављају своје домаћинство, укућане, имање, а не себе и сопствене потребе. На пример: на питање чиме су незадовољне – жене углавном говоре о неизвесном тржишту, малој цени млека, неадекватној државној бризи о селу, и слично. Размишљање се наставља у том правцу и када је у питању њихово виђење будућности. Желеле

⁸ В: Шери Ортнер, *Жена спрам мушкараца као природа спрам културе*, у: Антропологија жене (пр. Жарана Папић ...), Просвета, Београд 1983.

би савременију фарму, сопствену млекару, бољу комуникацију са институцијама и напредним сељацима и државом, и свакако – већу извесност. Њихово задовољство било би веће уколико би држава спровела повољније мере, које би подстицале рурални развој. Тада би на имању могла да остану и деца. Садашња одвајања за школовање сопствене деце виде као социјални капитал, јер би исплативост била потпуна њиховим повратком у село и на имање.

Тешко је било водити разговор о томе „како видети пре свега себе“. Да ли желе одмор, другачију атмосферу у породици, другачији третман, своје време, хоби? Иако су свесне да није реално говорити о свему томе – размишљање постоји. Желе да иду у госте, добро би дошао и Златибор, неко организовано путовање, али могућности су скучене. Обезбедити новац за тако нешто мањи је проблем од тога како организовати сопствену замену, тако да све функционише као да су ту. Стиче се утисак да међу приоритетима нема сопствених потреба, нема онога што би било добро само за њих.

Однос са партнером жене своди на слагање или неслагање око вођења домаћинства и имања. Већина је задовољна тим односом. Мужеви се не противе уколико жене хоће да се у већој мери активирају и тако допринесу напретку њиховог газдинства. „Женска“ самоиницијатива наилази на подршку само уколико укућани имају користи од тога. Нико и никада није питао жене шта оне желе или, пак, да ли им је тешко? Пројекат је сензибилисао жене управо у том правцу. Причају и размишљају напокон о себи. Стиче се утисак да ће ускоро проговорити и у сопственом дому.

Оснаживање путем стицања знања и равноправнијег укључивања у вођење домаћинства и имања – уз континуирано стратешко подстицање пољопривредне производње и просперитета села – јесте реална нада за јачање социјалне и економске позиције сеоских жена. То јесте начин да се промене усмере у правцу охрабривања жена за активније, самоиницијативније креирање сопственог живота. Уз оснаживање жена неминовно би се потискивао, или редефинисао, укореењени традиционални културни модел родне неравноправности, тако да би се стварали повољнији услови за прихватање новог обрасца заједничког живота, у којем би постојале једнаке могућности за жене и мушкарце.

У оквиру пројектних активности, везаних за питања родне равноправности, дошло се до сазнања која упућују на значајне утицаје које је Пројекат остварио током имплементације. Жене, као значајан фактор млекарског ланца, *удружене* и *охрабрене*, оствариле су запажене помаке у нивоу стеченог знања, одлучивању и аутономном деловању. Форуми жена, са нагласком на развоју капацитета њиховог неформалног и формалног лидерства, доказују да сеоске жене желе напред. Јачањем њихове позиције у приватној и јавној сфери стичу се нужни услови за промену дубоко укореењене патријархалне свести и, самим тим, успоставља се стратегија родне равноправности као неопходан услов модерних развојних процеса. Пројекат интегралног развоја млекарства успешан је покушај покретања сеоских жена

као великог потенцијала руралног развоја. Ојачана је њихова позиција. Жене јасно исказују потребе, указују на препреке, а неке виде и могућности за реализацију својих замисли.

Dragana Stjepanović-Zaharijevski

Social Status of Rural Women in the Focus of a Developmental Project*

Key words: social status of women, development project, gender, gender equality

One of the goals of the project called “The milky river”, which deals with the integral development of the dairy production, is to initiate the development of the sustainable and profitable production of milk and dairy products through grouping producers and supporting their position in the society they live in. Women are more than men engaged in the dairy production chain and they have a direct view of the whole dairy production process. So, it was necessary to adapt the grouping to their needs, as well as to make some practical mechanisms of their involvement in the project activities. In this way, the strategy of the project helped with offering equal chances to women and men, and by reducing the gender inequality, it also helped with making a chance for a new life perspective for women.

Through interviews and by focus-grouping the data were collected which represented the first picture of the dairy production in the region of Nis, including its gender characteristics, among other things. Two years later, the qualitative analysis of the indicators of the rural women’s social status in this region, in the context of the realization of the project activities, has shown that there has been an important movement forward towards the gender equality, which can be attributed to the successful project implementation.

Women, as an important factor in the dairy production chain, seem to be joined and encouraged. They seem to be empowered at the level of their knowledge, decision making and autonomous activity taking through various forms of education, joint farmer group work, as well as through various forms of cooperation with supporting institutions and other partners within the project activity framework.

* Translated by the author.

The overwhelming impression seems to be that joint work and cooperation are necessary conditions for the development of any individual farmers' production, as well as for the referent rural development which requires the support of all the available human resources. The project titled "The milky river" is a possibility for and an initiation of women to change the regional, historical experience of being marginalized. It is also a chance for women to define their needs and to promote themselves as equal economic and social factors in their society - instead of being assistants on their housing or family estate, now they become farmer-producers.

Милина Ивановић-Баришић

Етнографски институт САНУ, Београд
milina.barisic@sanu.ac.yu

Одевање и мода*

Двадесети век су обележиле мода и модна индустрија. Мода је један од савремених феномена чији је утицај у савременим друштвима све већи. Модни трендови све више освајају различите области људског стварања. У раду се говори о односу одевања и моде у нашим условима. Мода је из основа изменила начин одевања. Велику улогу у овом процесу одиграла је модна индустрија, која је омогућила раскид са прошлoшћу и преобразила традиционално одевање у релативно кратком временском периоду.

Кључне речи: одевање, мода, индустријско друштво, модна индустрија, масовна потрошња

Овим радом се жели указати на *моду* као на један од феномена савременог развоја друштвених заједница који све више диктира начин понашања, али и на преплитање одевања и моде у нашим условима.

У Енциклопедији лексикографског завода наводи се да је *мода* назив за нове и пролазно прихваћене облике живота. Обично се термин односи на одевање, фризуру, покућство, накит, правила јавног понашања, начине забављања. Модни правци постоје и у књижевности, ликовној уметности, музици, као и другим областима. Реч је изведена од лат. *modus*, у значењу – „начин“.¹

У Малој просветиној енциклопедији *мода* се објашњава као реч пореклом из француског језика, а значи: укус, обичај, начин живота,

* Рад је настао у оквиру Пројекта 147020: *Србија између традиционализма и модернизације – етнолошко и антрополошко проучавање културних процеса*, које у целини финансира Министарство науке и заштите животне средине РС.

¹ *Enciklopedija leksikografskog zavoda, Zagreb 1961 (moda).*

понашања и одевања неког времена, неког града или краја. Обично је то назив за најновији укус и начин одевања.²

Речник српскохрватског књижевног и народног језика САНУ објашњава *моду* као нов и пролазан вид живота, који одговара укусу одређене средине и једног времена. Мода се изједначава са ношњом која није стална. Она се непрестано мења, а та се промена обично назива модом. Делове одеће су кројили и шили нарочити мајстори, према моди времена.

Мода се, према наводима у Речнику, манифестује у неколико видова:

- a) у одевању и улепшавању: женска мода, мушка мода, летња мода, зимска мода и друго;
- б) у јавном понашању, начину живота и друго;
- в) у уметности - као одређени правац, нови стил или нова тежња;
- г) у ономе што је постало обичај, навика. Често су у употреби изрази: *бити у моди* (бити омиљен, популаран) и *доћи у моду* (постати омиљен, тј. популаран).³

Са модом, у сферу повећаног интересовања улази и *модернизам* као феномен, а такође и њен стални пратилац – *модерна*, па и ови термини заслужују мало ближе објашњење.

Модерно се као појам појављује још у 6. веку, а користио се да обележи неку нову појаву у односу на стару.⁴ *Модернизам* је „појава усклађивања одређених феномена са духом времена и захтевима моде. Термин је настао првобитно у теологији и филозофији и означавао је појаву критике црквених канона и моралних прописа. Ознака која се, с једне стране, поистовећује у уметничким и литерарним тенденцијама као израз за савремене појаве, а, с друге стране, жели да у тим појавама истакне оно што је управо савремено, што превазилази традицију и са собом доноси иновације.“⁵

* * *

Мода је као феномен савременог доба проистекла из одевања, али и из схватања појединаца да се људске делатности у овом домену могу изразити на посебан, односно, само њима својствен начин. Мислим да је, пре речи о моди, неопходно навести и нека размишљања о одевању која треба да употпуне објашњење теме.

² *Мала просветина енциклопедија*, Просвета, Београд 1986 (мода).

³ *Речник српскохрватског и књижевног језика САНУ*, XVII, Београд 1984 (мода).

⁴ *Rečnik književnih termina*, Beograd 1992, 483-484.

⁵ *Isto*, 482.

Важна и незаобилазна тема у проучавању и разумевању прошлости једног народа јесте одевање. Стога је потпуно разумљиво што је овој теми до сада посвећивана значајна пажња. Тема одевања је предмет проучавања стручњака различитих профила занимања (антрополога, културолога, социолога, филозофа и др.). Код нас су се проучавањима ове врсте најчешће бавили етнолози и историчари уметности,⁶ а много мање – припадници других струка.

У објављеној литератури о одевању или о народној, односно градској ношњи, како је етнолози најчешће називају,⁷ пружа се могућност праћења одевања различитих старосних група и полова кроз један дужи временски период, а као резултата дејства различитих политичких, друштвених, економских, културних и других чинилаца. Заинтересовани читаоци су у прилици да сазнају да су одређени делови одеће или само поједини детаљи на њој настајали под утицајем различитих култура, али и да је њихов крој, као и материјал за њихову израду, одраз економске моћи и естетских схватања њених власника.⁸

Залажење у суштину одевања једног времена повезано је, пре свега, са праћењем економског и друштвеног развоја одређене друштвене заједнице. Одевање, као један од највидљивијих делова људског стварања, било је током минулих времена доста подложно најразличитијим утицајима чији је допринос био свеопшти развој друштва. Тако је, на пример, раздвајање сталезних слојева, историјски посматрано, увек било пропраћено посебном одећом која је одражавала економску моћ и класни положај оних који је носе. Ипак, не треба заборавити да је одећа била само један од фактора издвајања, како у прошлости тако и данас, имућнијих житеља од већине становништва.

Тако је, на пример, током средњег века на нашим просторима било у обичају да се различите врсте материјала за израду одеће (свила и памучне

⁶ Одевање је до сада било тема којој је посвећивана значајна пажња у истраживањима, што је резултирало објављивањем већег броја радова. Видети: Љубомир Андрејић, *Библиографија о народној ношњи југословенских народа*, Етнографски музеј, Београд 1974; Исти, *Библиографија о народној ношњи југословенских народа*, 2, Етнографски музеј, Београд 1994.

⁷ У класификацији музејских збирки у Етнографском музеју, на пример, делови одеће се третирају као сеоска (народна) ношња или градска ношња. Комади одеће других врста одевања не сматрају се етнографским материјалом (нпр. делови униформи, костима и сл.), као да се у сеоским срединама (одн. у варошицама које су данас прерасле у мање градове) таква одећа није носила.

⁸ Традиционална одећа најширег слоја становништва била је у свакодневной употреби до средине прошлог века, а у неким крајевима и касније. О томе како је ношња изгледала у прошлости видети, на пример: Милка Јовановић, *Народна ношња у Србији у XIX веку*, Српски етнографски зборник, Живот и обичаји народни 38, Београд 1979; Миљана Прошић-Дворнић, *Народна ношња Шумадије*, Kulturno-prosvjetni Sabor Hrvatske, Zagreb 1989; Dragana Radojičić, *Nošnja i barokna odjeća u XVIII vijeku*, Istorijski institut Crne Gore, Nikšić 1995; Јасна Бјеладиновић-Јергић, *Српска традиционална одећа*, Народна култура Срба у XIX и XX веку, Водич кроз сталну поставку, Етнографски музеј, Београд 2003.

тканине различитог састава и назива) набављају из иностранства, пошто ове врсте производа у домаћим условима скоро да није било. Текстил за израду одеће се, најчешће, увозио са Истока, а касније из Венеције и других градова Европе.⁹

Истраживачи моде и одевања указују у својим радовима на то да се одећа богатих незнатније разликовала у кроју, а више у употребљеним материјалима за њихову израду, од одеће мање богатог слоја становништва. Из ове квалификације потребно је изузети представнике власти, али и јако сиромашне слојеве становништва, пошто њихово одевање подлеже другачијим критеријумима приликом вредновања.

Тканине које су се набављале за израду делова одеће племићких и трговачких породица биле су изузетно скупе, па су представљале и симболизовале богатство појединаца у средњовековном друштву,¹⁰ мада се ова квалификација може применити и на касније периоде. На тај начин се одевањем истицало подвајање, јер се одећа, поред осталог, користила да се њоме исказе богатство оних који је носе. Одећа је, у овом смислу, коришћена и у свакодневной комуникацији. Ова чињеница у вези са одевањем није се много променила ни у каснијим периодима друштвеног развоја. Много веће разлике су, међутим, биле у украшавању и орнаментима. Њихова функција је била да омогуће посматрачу разликовање припадника одређених сталежа.¹¹

Дуго времена је на нашим просторима Исток био узор у одевању,¹² нарочито код издвојеног трговачког, а касније и код тек формираног владајућег слоја, да би се по ослобођењу од Турака у одевању све више осећао утицај западних метропола – прво Беча, а касније и других градова Европе – Париза на првом месту.¹³

Жеља за лепим, исказана кроз украшавање на најразличитије начине (везови, апликације, бојени дезени, уткане или уплетене шаре и др.), веома је стара и тешко ју је са сигурношћу датовати. Али оно што је сигурно, то је да је била позната далеко пре него што се појавила званична мода. Писци и истраживачи кажу да је разлика у томе што се форма, боја и начин украшавања нису мењали дуги низ деценија, или ми о томе немамо довољно

⁹ Јован Ковачевић, *Средњовековна ношња балканских Словена*, Посебна издања Историјског института 4, Београд 1953, 183-272; D. Radojičić, *n. d.*, 7-47.

¹⁰ Elizabet Vilson, *Istorija mode*, Beograd 1995, 13-14.

¹¹ J. Ковачевић, *Средњовековна ношња балканских Словена*, 183 – 272; D. Radojičić, *n. d.*, 7-47.

¹² Турска ношња је утицала на одевање виђенијих људи из времена Првог и Другог српског устанка, али и на касније одевање грађана тек ослобођених вароши. Поједини делови овог костима временом се уклапају у сеоско одевање, чиме оно губи класичне одреднице народне ношње. Видети на пример: Мирјана Прошић-Дворнић, *Женски грађански костим у Србији XIX века*, Зборник музеја примењене уметности 24-25, Београд 1980-1981, 9-28.

¹³ О томе видети у: Бојана Поповић, *Мода у Београду 1918-1941*, Каталог изложбе, Музеј примењене уметности, Београд 2000, 19-135.

материјалних доказа. Међутим, може се ипак претпоставити да је украс на одећи генерацијама изгледао приближно исто, ако ни због чега другог, а оно због истоветних материјала коришћених за израду одеће. Ова констатација је свакако један од разлога што савременици ову врсту одеће не квалификују као део моде, већ пре као део одевања, односно – део устаљене традиције.

Оно што је битно за одабрану тему јесте то да се у до сада објављеним радовима, а првенствено мислим на етнолошке, не помиње термин *мода* као узор у одевању. Међутим, из објављене и коментарисане грађе може се закључити да је одређених утицаја у одевању ипак било. Можда то нису *мода* и *одевање* у оном смислу у коме их савременици нашег времена верификују. Међутим, ипак се не може са сигурношћу тврдити да одређених преузимања и промена током историје одевања није било.¹⁴ Наравно, промене су у ранијим временима знатно теже прихватане, али су и знатно дуже трајале, што је било одраз различитих чинилаца, а – пре свега – већ поменутог политичког, друштвеног и економског стања земље у појединим периодима њеног развоја. У данашњем смислу, можда се пре може говорити о *помодном* или *модерном* одевању, наравно, имајући на уму шири смисао значења поменутих речи.¹⁵

Појачани утицај модне индустрије осећа се на нашим просторима тек у периоду после Другог светског рата, када започиње модернизација друштва, а са њом и убрзана индустријализација земље и масовнија производња текстилних предмета. Важно је напоменути да се зачеци моде на нашим просторима јављају већ негде двадесетих година 20. века, када је она, ипак, била привилегија само оних који су могли „моду и да плате“.

Мода је део културе, па се сходно томе према њој треба и опходити. За модерна друштва се без претеривања може рећи да су друштва моде. „Због тога се мода као масовна друштвена појава просто намеће истраживачима друштвеног живота да је истражују у оквирима културе и да изграђују посебне теоријске концепте за њено што адекватније објашњење.“¹⁶

Обично се настанак моде у западном свету везује за развој меркантилистичког капитализма у позном средњем веку. То је време када је у Европи почео јак привредни развој, тако да се почела стварати основа за релативно брзе културне промене. Промене у одећи почињу да добијају одређену логику. Оне нису више случајност, како се до тада сматрало, већ се њима тежи због њих самих. Настало је време када је одећа мењала своје

¹⁴ До Другог светског рата било је неколико покушаја реформи у одевању: Мирјана Прошић-Дворнић, *Покушаји реформи одевања у Србији током XIX и XX века*, Зборник радова: Градска култура на Балкану, Посебна издања Балканолошког института 36, Београд 1988, 177-205.

¹⁵ Треба имати у виду да *мода* није била широко прихваћена све док се није „спустила“ на улицу, тј. док није почела масовнија, одн. индустријска производња текстилне одеће. *Висока мода* је ипак била привилегија појединаца, што се још увек није променило. Понекад мода служи да задовољи духовне потребе својих стваралаца. То значи да сваки креирани и шавивени модел не мора увек да „живи“, осим док траје ревија.

¹⁶ Aleksandar Todorović, *Sociologija mode*, Niš 1980, 5.

основне облике све бржим темпом, а за промене појединих детаља на одећи требало је да прође много мање времена него што је то било у времену које је претходило овоме.¹⁷

Мода јесте феномен који је обележио последња два века наше цивилизације, али се не може ограничити само на савремено доба. По неким мишљењима, модни утицаји су нераздвајни део човековог бића и прате га још од античког времена,¹⁸ стога не треба да чуди да модни токови који су све више узимали маха у земљама Западне Европе нису мимоилазили ни ове просторе. Наравно, те „лудости“ није свако могао себи да приушти, али нису биле ни непознате. Модни утицаји и тековине модног стварања допирали су до наших крајева на најразличитије начине.

Када се говори о моди, а сасвим је слично било и у другим областима, окосница свих догађања био је Београд који је упркос својој патријархалности, већ током двадесетих година прошлог века, почео да живи у ритму интензивних културних, друштвених и спортских догађаја, пригрливши „дух новог времена“.

Према садржају часописа који су се, поред других тема, бавили и модним збивањима, може се уочити да су узорци у одевању београдским дамама најчешће били француски модни креатори. С правом се може рећи да је француска мода имала у периоду између два светска рата највећи утицај на модна догађања у нашој земљи, са чијим се прихватањем, према неким подацима, започело још четрдесетих година 19. века.¹⁹ То је и разумљиво с обзиром на то да су, у то време, Париз и Беч били два највећа модна центра у Европи.

Са протоком времена, мода све више постаје основни покретач у различитим областима људског стварања, а пре свега у домену одевања, потрошње, уметности, културе, стваралаштва итд. Дакле, мода постаје важна у оним областима људског стваралаштва које су од значаја за опстанак укупних цивилизацијских токова. То све указује да се мода може посматрати и анализирати са различитих аспеката. Но, без обзира на све, мода је ипак најпрепознатљивија и најјасније се испољава управо у домену облачења.

У квалификацијама моде опрезност, ипак, није сувишна. Позната је чињеница да се сва одећа не може подвести под термин *мода*, као и чињеница да је одећа настала далеко пре моде као „диктираног“ правца у одевању. И док је одећа била важна људима првенствено у функцији заштите, дотле одећа настала као део модних трендова омогућава људима да се покажу, тј. да на одређен начин истакну своју личност. Зато се, обично, настанак моде у Западној Европи и везује за позни средњи век, односно за настанак

¹⁷ Laš Fr. H. Svensen, *Filozofija mode*, Beograd 2005, 23; E. Vilson, *Istorija mode*, 1-20.

¹⁸ Михаило Милинковић, *Археологија моде као археологија идентитета – неколико примера*, Зборник радова: Ниш и Византија II, Ниш 2004, 185.

¹⁹ Б. Поповић, *н. д.*, 129.

индустријског друштва. Тек се у каснијем периоду она све више повезује са формирањем потрошачког менталитета, који постаје пратећа појава појачане индустријализације и све веће урбанизације друштава. Мода у западној цивилизацији, почев од ренесансе па до садашњег времена, постаје један од најутицајнијих феномена. Откад је настала, потчињавала је све више области из света модерног човека и готово да је сваком од нас постала „друга природа“. Стога, разумевање моде доприноси разумевању како нас самих, тако и наше делатности.²⁰

Однос већине људи и према себи и према другима одвија се често кроз моду, која временом постаје значајан феномен који би требало да нам помогне у покушају да разумемо и себе и друге у новонасталој историјској ситуацији. Развој моде као једног од тренутно најзначајнијих историјских и културних феномена, с једне стране, указује на раскид с традицијом, али, с друге стране, и на стално тражење „новог“. Тако долазимо у ситуацију суочавања са чињеницом да мода, заправо у новијем времену значи само, и увек, „вечни повратак новог“. Управо је из тих разлога само разумевање моде неопходно да би се стекло адекватно разумевање модерног и постмодерног света. Међутим, мода се ипак не сме прихватити као „универзални кључ“ који сам може да пружи такво разумевање.²¹

Настанак и развој моде потребно је, сходно напред реченом, посматрати у ширем друштвеноисторијском и културном контексту. Истовремено, не треба заборавити да не само да се подразумева, већ је и пожељно моду анализирати из различитих углова, а што у принципу зависи од тога шта се анализом овог феномена жели постићи или доказати. „Уопштено посматрано, можемо разликовати две главне категорије у разумевању тога шта је мода. У једној се тврди да мода упућује на одећу, а у другој да је мода општи механизам, логика или идеологија која се, између осталог, огледа и у области одеће.“²²

Мода се, исто тако, може схватити и као широк социјални феномен. Одећа као део одевања представља само један од елемената, међу многим другим, који може да послужи у анализи ове врсте. Аутори који се баве питањима моде стога и сматрају да је реч пре о друштвеном механизму, чија је основна карактеристика кратко трајање и брзе промене које му омогућавају да утиче на различите области друштвеног живота. То је један од разлога за тврдњу да само онај који прати моду живи у складу са својим временом, а све чешће се чује, и да једино то представља праву вредност. Отуда, како време одмиче, одећа добија све више улогу формирања и израза духовности онога ко је носи, па је и то један од разлога придавања све већег значаја начину одевања, односно моди и њеним трендовима, а што је све приметније код млађих генерација.

²⁰ Laš Fr. H. Svensen, *n. d.*, 9.

²¹ Isto, 12.

²² Isto, 14.

Различите врсте симбола, као што је познато, веома су важне у стварању како личног, тако и колективног идентитета. Ову чињеницу су аутори традиционалног одевања доста истицали у својим радовима о народној и градској ношњи.²³ Одређена симболика (нпр. у кроју, везу, орнаментима, бојама и сл.) која се може уочити на овим ношњама обично је имала своје значење. Посматрач је „немим језиком“ примао одређену поруку о носиоцу ове врсте одеће. У ранијим друштвима је овакав вид комуникације био редовна појава, пошто су норме облачења биле релативно стабилне и у исто време су омогућавале да се кроз њихово поштовање искаже појединачни или колективни друштвени идентитет. У оквиру традиционалног одевања често је долазио до изражаја лични идентитет, а нарочито онај који је био повезан са одређеним статусом личности (често је намерно истицан), јер је и то био један од чинилаца битних за функционисање локалне заједнице.

За разлику од претходног, модерно време брише „стабилности“ (не само у одевању), тако да одећа, за разлику од ранијег времена, постаје све мање јасан индикатор тога ко је нека особа о којој она (одећа) треба нешто да каже или поручи ономе ко је посматра. Да би се комуницирало одећом, она мора да буде врло јасно издиференцирана, пошто свака одећа не „комуницира“ на исти начин.

Када се говори о моди, обично се – како је то у цитираним дефиницијама поменуто – има у виду и *укус* њених корисника. Заправо, ово је категорија веома повезана са модом и њеним трендовима. *Укус* је доскоро диктирао начин одевања, одајући на неки начин порекло (село или град), пол (мушко или женско), ниво образовања, а у ранијим периодима – и сталешку, односно класну припадност (владајући слој, средњи сталеж, радничка класа, сеоско становништво и др.).

Једна од често истицаних људских особина јесте лакоћа прихватања, али и прилагођавања новинама у различитим областима стварања, па и у одевању. При том, најчешће нико од нас и није свестан колико мода, заправо, потчињава личност кроз „захтеве“ за придржавањем одређених правила у одевању и понашању. Тако се долази до једног од кључних питања у праћењу и проучавању моде, а то је питање њене релевантности при стварању сопственог (личног) идентитета.

Значи, када се говори и пише о моди, то у исто време може бити – а најчешће и јесте – прича о идентитету, само што у овом случају није реч о националном идентитету, као када је у питању традиционално одевање, већ о идентитету сопственог избора. Заправо, мода може бити значајна у испољавању како личног, тако и социјалног идентитета личности, што ће се нарочито испољавати кроз правила понашања у будућности, пошто свој однос према стварима и појавама (не само у одевању) све више прилагођавамо различитим модним трендовима. Тиме долазимо у ситуацију да морамо

²³ С обзиром на бројност радова о овој теми, видети: Љубомир Андрејић, *Библиографија радова...*, 1, 2.

променити раније устаљено мишљење и прихватити чињеницу да идентитет није више унапред одређен традицијом, већ је нешто око чега се сами морамо постарати и што сами одабирамо и стварамо, а у – чему је мода – као стил одевања – само један од фактора.

Самим тим што смо потрошачи, изборили смо себи право изражавања сопствене индивидуалности, на начин који је – по нашем мишљењу – најприкладнији. Тако одевни предмети постају, на одређени начин, део индивидуе, али само онда када она успе да их усклади са својом личношћу. Одећа је у правој функцији само када је усклађена и када даје одређену поруку, а то значи да нема само функцију „спољашњег омотача“ у односу на лични идентитет онога кога представља. Зато и јесте веома важно користити на најбољи могући начин добијену могућност да својим изгледом искажемо ко смо и шта смо. Модни трендови су стога за многе један од начина за такву врсту исказивања, а у шта се можемо уверити само једним изласком на улицу.

Да ли ће и колико сталне промене у моди бити прихваћене од оних којима су намењене, то зависи, пре свега, од саме личности потрошача, али и од циљева који се ношењем модних детаља желе постићи. Цела ова прича о моди доводи до једне помало апсурдне ситуације: с једне стране, мода је један од начина да се јединка ослободи многих традиционалних норми, али зато, с друге стране, та иста особа сама себе често ограничава „строго диктираним“ модним детаљима. То може постати и проблем, нарочито ако модни трендови постану (а што све више јесу) саставни део свакодневице корисника моде. Корисник моде, односно производа модне индустрије, јесте на неки начин свако од нас, јер је мало људи који креирају и шију одећу у самосталној режији (и у том случају је спорно колико смо заиста изван модних трендова). Тако посматрано, може се без претеривања рећи да је 20. век, а нарочито његову другу половину, обележила индивидуална аутономија у избору и начину облачења.

Како је већ напоменуто, у нашим условима, мада је то у Европи почело још у 18. веку, мода је у данашњем значењу – са брзим променама и сталним изазовом појединцу да буде у складу са својим временом – постала важна током 20. века, а нарочито у његовој другој половини. Индустрија (посебно текстилна)²⁴ добија замајац током прве две деценије по окончању Другог светског рата, тако да фабрички производи нису више тако скупи да би многим били недоступни.

У Европи се, како је такође већ поменуто, мода везује за настанак грађанске класе, која је све више конкурисала феудалној аристократији у борби за власт. У свакодневној „борби“ за своје место, нова класа је користила многа средства за остварење својих циљева. Поред осталог, одећа

²⁴ О односу нашег друштва према моди и модној индустрији, у једном кратком периоду после Другог светског рата, више у раду: Јелена Петровић, *Љубав и мода: почеци и развој југословенске модне индустрије шездесетих година 20. века*, Годишњак за друштвену историју 1, Београд 2004, 87-101.

тог времена постајала је средство којим се назначивао друштвени статус. У то време почињу да излазе и први модни часописи, који су допринели да се лакше прихвате, али и убрзају промене у моди. Информације о томе шта је *in*, а шта *out* стизале су на овај начин много брже до већег броја корисника него у ранијем периоду.²⁵

Како у свету, тако је и код нас велику улогу у преношењу модних новости, али и у формирању укуса, имала штампа – специјално креирана за ту намену. Модни часописи су од самих почетака модне индустрије постали најважнији део модног маркетинга. Странице ових часописа биле су често испуњене разноврсним подацима о моди. Понуђене информације, прослеђиване читаоцима на овај начин, биле су од великог значаја, а нарочито за оне којима је мода била део свакодневице – за потрошаче или произвођаче.²⁶

Током друге половине 20. века, на нашим просторима, знатно се увећала понуда модне индустрије и конфекције што је допринело и порасту периодичне штампе (домаће и стране) која је све то пратила. Међу најпознатијим часописима ове врсте били су: *Базар*, *Практична жена*, *Нада*, *Ана* и други, а од страних – свакако је на првом месту била *Бурда*, чији су кројеви многим женама били узор у одевању и формирању естетских критеријума у набавци и комбиновању одеће. И поред многих „олакшица“, економски разлози су дуго времена утицали на понашање већине становништва. Са променама у производњи, када машине (брже или спорије) потискују ручни рад, стварају се основе за нове могућности, а као последицу новонастале ситуације имамо све већу потрошњу робе произведене у фабрикама.

Већа производња допринела је да одећа постане доступнија ширем потрошачком кругу. Повећана „демократизација“ у производњи и ношењу одеће, међутим, није подразумевала потпуно брисање свих разлика, али је омогућила укључивање практично свих становника у новонасталу „друштвену игру“ звану мода. У ранијим периодима, „борба“ за оно што издваја од осталих била је резервисана скоро искључиво за више друштвене слојеве, док је масовна производња одеће омогућила и нижим слојевима друштвене заједнице да учествују у тој „борби“. То је био један од путева који је омогућио развој моде.²⁷

Индустријски произведена одећа или одећа за масовну потрошњу може се на тржишту наћи у много варијаната, а врло често и са додацима који допуштају могућност комбиновања, у зависности од умећа онога ко одећу

²⁵ Laš Fr. H. Svensen, *n. d.*, 24.

²⁶ Између два рата код нас је, по угледу на иностранство, покренут један број часописа који су се бавили различитим темама. Наравно, незаобилазна тема била је и мода, те актуелни трендови из овог домена. Више видети: Б. Поповић, *n. d.*, 56-64; Мирјана Прошић-Дворнић, *Модни журнари у Београду до краја Првог светског рата „Париска мода“*, Зборник радова Музеја примењене уметности 28-29, Београд 1984-1985, 63-74.

²⁷ Laš Fr. H. Svensen, *n. d.*, 38.

носи. У масовној и шароликој понуди, уколико се не „изгуби“ у понуђеном мноштву избора, потрошач може да створи свој „индивидуални“ израз. На тај начин, мода условно постаје питање индивидуалног избора, јер се прате и препоруке модних центара. Друго је питање у вези са реалном могућношћу слободног избора ако одећу не шијемо у самосталној режији, већ је искључиво набављамо у за то специјализованим објектима продаје.

Масовна индустријализација савремених друштава створила је потребу за што једноставнијом и мушком и женском одећом. Последица тога је да се све више издвајају луксузна, индустријска и улична мода. На врху ове пирамиде је луксузна мода, чија је производња ограничена будући да није предвиђена за масовније коришћење. За разлику од луксузне, тзв. индустријска мода производи се масовно, али постоји у распону од скупе дизајниране одеће до ланца продавница јефтине одеће.

* * *

Мода је тема о којој представници многих струка могу да изнесу своје ставове и запажања, па зашто не би то учинили и писци. Тако је у заоставштини познатог комедиографа и писца Бранислава Нушића остало, поред много других тема којима се бавио, забележено и његово размишљање о моди. Аутор сматра да се мода „јавља као револуционар који обара предрасуде, као анархиста који руши традиције, али истовремено и као деспот који немилостиво подчињава масе и насилнички им намеће своју власт.“²⁸ Значи ли то да је у време пишчевог стварања, а то је време између два светска рата, мода већ увелико закорачила у животне токове грађана, када је осетио потребу да на овај начин прокоментарише оно што се догађало, а што – по свој прилици - није остављало на њега превише леп утисак?

„Ићи у корак с модом, а ипак бити различит од осталих, сматра се императивом сваке 'праве' жене.“²⁹ Мода није универзална категорија, колико год се задужени за њену промоцију трудили да то буде, као што није подједнако прихваћена од свих којима је намењена. Она је настала у једном тренутку историјског развоја, у друштву у којем је за новину те врсте постојало релативно плодно тло. Када се усталила, мода је у свом развоју потчињавала себи све већи број друштава и стваралачких области, које не само да прате њену логику, већ без ње све мање могу. Мода, како време одмиче, постаје све битнија у животу људи, а посебно у данашње време, када генерације стасавају уз безброј модних часописа и мноштво телевизијских емисија посвећених овој теми.

Прошло је време када је мода била резервисана за малу групу добростојећих људи. Данас су ретки појединци који не потпадају под неки

²⁸ Бранислав Нушић, *Мода*, Сабрана дела, Београд 1966, 224.

²⁹ Младена Прелић, *Анализа женске штампе између два рата у Београду (на примеру 1937. године)*, Гласник Етнографског института САНУ XXXVIII, Београд 1989, 115.

модни утицај. Ако моду почнемо да посматрамо као феномен који постоји у области уметности, политике, науке, онда постаје јасно да је реч о једном од најважнијих „споредних“ феномена у савременим друштвима.

Сама чињеница да су полице новинских киоска затрпане часописима о моди, да мода испуњава странице у дневним новинама и магацинима, да велике модне ревије у Паризу, Милану, Њујорку и Лондону добијају своје време чак и у најважнијим вестима на телевизији, показује да се мода очигледно схвата као толико важна да заслужије такву пажњу. Или је, можда, сасвим супротно? Можда сва та пажња чини моду битном?³⁰

Мода је подједнако усмерена према свима. Не занимају се за моду само жене, како се то обично мисли, већ су њени корисници подједнако припадници оба пола и све старосне групе. Одећа је све подложнија модним трендовима, па честе промене постају најважније карактеристике модне конфекције. Са новом модом не ослобађамо се – као раније – старе одеће, већ се ослобађамо старе моде. С правом се може рећи да је нова мода, заправо, ослобађање (али само условно) од свега онога што у датом тренутку приписујемо прошлости, али само за кратко, јер врло брзо потпадамо под утицај нових модних остварења, односно – новопрокламованих модних трендова. Модерност нас јесте ослободила традиције и, на неки начин, увек истог облачења, али нас је зато „униформисала“ на други начин – фабричком одећом и материјалима којих је на стотине истоветних.

Обично се сматра да је оригиналност једна од карактеристика моде, али и да њено праћење кроз конфекцијске модне новитете чини један од разлога релативно брзог потискивања традиционалног костима - као сведока непроменљивости током прошлог века.

Међутим, у последње време, ствараоци модних новости све више траже узор у деловима традиционалне одеће, наравно – најпре за креације високе моде. Тако мода добија улогу коју њени творци сигурно нису имали на уму када су је стварали. Тражењем узора за модне новине у традиционалном одевању, мода заправо све више служи за то да се њоме до одређене границе оживљава прошлост. И тако, оно што данас сматрамо традиционалним одевањем, и наводимо као доказ непроменљивости и константности, постаје (можда помало и неочекивано) узор модерности.

³⁰ Laš Fr. H. Svensen, *n. d.*, 12.

Milina Ivanović - Barišić

Dress and Fashion

Key words: dress, fashion, industrial society, fashion industry, mass consumption

Fashion is a contemporary phenomenon, with an increasing role in shaping behavior in contemporary societies. Fashion influences many areas of human creativity, especially mode of dressing. Dressing usually assumes traditional costume, which somewhat stayed static during history. Starting with Renaissance period, Europe experienced frequent changes in fashion styles (all changes came later to Serbia). In its beginnings, fashion was accepted mostly by wealthier classes, but in time, it gradually became available to general population, becoming so a part of the “consumers mentality”. This availability of the fashion industry facilitates to many a brief, sharp cut with past in a short period of time. And while costume was characterized by certain stability of forms and materials, fashion represents a completely different phenomenon. That is, fashion is characterized by instability of forms and constant changes, and by relatively short periods of duration of styles and contemporary dressing.

Драгана Радојичић

Етнографски институт САНУ, Београд
dragana.radojicic@sanu.ac.yu

Ношња из Врчина*

Предмет нашег интересовања у овом раду је Врчин – насеље, органски везано за град Београд, сада приградско насеље Београда, на раскрсници путева севера и југа, које је у другој половини двадесетог века доживело велике промене. Врчин и његово претварање из руралне средине у приградско насеље, те одраз протеклих трансформација на свакодневни живот становника, видно су се одразили и на одевну слику. Овом раду просторно није припадало захтевно и комплексно проучавање одевања једне средине – свих полних, старосних и друштвених структура унутар једне патријархалне заједнице – поготово током два протекла века. Зато смо путем прикупљених података одредили само време трајања појединих одевних предмета, а назначили смо и процес трансформације и функције које су поједини одевни предмети имали док су још били у употреби. И овај рад потврђује раније констатације – да нигде није било шаренила народних ношњи као у околини Београда. У раду је установљено да је процес напуштања традиционалне ношње почео много пре седамдестих година 20. века, да би, што се и из примера са терена види (Врчин), по свему судећи током ових година доживео своју завршну фазу. Поготово су становници приградских насеља веома рано подржавали градски стил одевања, у почетку само у понеким елементима а данас у целости.

Кључне речи: приградско насеље, трансформација, ношња, одевање

Безброј пута је речено/написано: да би се разумела садашњост, потребно је осврнути се на прошлост. Промене треба посматрати у процесу историјско – друштвеног развитка. Чиниоци који условљавају промене веома су бројни. То су – пре свега – миграције, посебно када у њима учествују различите етничке групе. Техничко – технолошки развој доводи до промена у начину привређивања и економског напретка, што је замајач и основа многих

* Текст је резултат рада на пројекту: *Србија између традиционализма и модернизације – етнолошко и антрополошко проучавање културних процеса (147020)* који у целини финансира Министарство за науку и заштиту животне средине Републике Србије.

промена. Образовни процес је, такође, незаобилазан фактор промена. За рурална насеља, битан утицај на промене у начину живота, има близина урбаног центра, његова величина, значај за ужу/ширу околину, као и унутрашњи развој и промене које се дешавају у самом урбаном насељу. Унутрашњим променама унутар урбаног насеља настају све веће потребе за радном снагом коју, пре свега, попуњава околно становништво, било да само долази на посао и даље живећи на селу, или да се стално настањује у граду. Један од фактора утицаја урбаног на рурално насеље јесте и удаљеност једнога од другога. Са брзином ширења града, приградска села – назив указује на њихов положај и близину у односу на град – по својим одликама постају приградска насеља, у зависности од динамике развоја самог града. „Приградско село није ни село ни град ни село-варошица, али од свих има понешто.“¹ У овом односу се на релацији град-село јавља низ функционалних веза и међузависних односа, јер су то две различито организоване, а и производно различито оријентисане средине.

Београд је у последња два века ушао у процес интензивне територијалне експанзије, што је у вези са интензивирањем његових функција и порастом броја становника, нарочито из његове околине. Нека приградска села су, током тог периода, убрзано постајала део града, захваљујући подизању нових насеља (Жарково и Миријево). Садашња београдска општина Палилула постала је тек крајем 19. века приградско село, да би почетком 20. века – у урбанистичком смислу – ушла у састав Београда, али су се куће и зграде сеоског типа задржале деценијама. Ипак су између Београда и Палилуле постојале чврсте везе, што се види из акварела Николе Арсенивића – *Жена из Палилуле*², насталог крајем 19. века (1886. године), дакле у времену када је Палилула функционисала још увек као село, на коме је забележена жена одевена у типичан српски грађански костим.³

Једно од таквих села, органски везаних за град Београд, јесте и Врчин, сада приградско насеље Београда, на раскрсници путева севера и југа, које је у другој половини двадесетог века доживело велике промене. У склопу праћења процеса мењања Врчина и његовог претварања из руралне средине у приградско насеље, посматрани су индустријско-миграциони процеси, њихов одраз на свакодневи живот становника Врчина, укључујући и одевање.

Убрзана урбанизација из периода социјалистичке изградње, напуштање руралне средине и притисак на територију града имали су за последицу „и ширење“ територије и срастање најближих села са градом, уз погодност све развијенијих саобраћајних веза. Услови становања и начина стицања стамбеног простора у граду, уз веома распрострањену одбојност дојучерашњих становника села да станују „под кирију“ и по нормама које

¹ Милисав В. Лутовац, *Приградска села*, Етнолошки преглед 13, Београд 1975, 133.

² Етнографски музеј, ил. инв. бр. 998.

³ Љ. Гавриловић, *Балкански костими Николе Арсенивића*, Посебна издања Етнографског института САНУ 52, Београд 2004, 136.

град захтева, задржали су многе становнике Врчина да, због јефтине градње и могућности допунске зараде (бављење пољопривредом и сточарством), подижу куће на својој земљи, али по узору на град. Занимљиво је проучити до које се мере удаљеност/близина града рефлектује на процес досељавања/исељавања и промене у економском и културном понашању становника Врчина. Уочљива је општа тенденција преласка из руралног у урбано, а – у складу са свеопштим убрзаним променама у последњим деценијама – индивидуални доживљај времена и биоритам појединца усклађивао се са савременим пулсом Београда, у који се Врчин постепено утапа.

На промену биоритма у последњим деценијама двадесетог века утицало је побољшање материјалног стандарда и све израженија тежња ка удобности породичног живота. Створена је „нова“ породица, која више није изложена непосредном притиску и традиционалној принуди од стране спољашњих ауторитета, онако како су њени чланови некада били изложени моћи носиоца ауторитета у породици. Савремени утицаји односе се на анонимне ауторитете: тржиште, политичку пропаганду и утицаје средстава масовне комуникације, који имају непосредан одраз на нови ритам престижно-потрошачке психологије, што се одражава и у начину одевања.

Овом темом бавили смо се у склопу истраживања Врчина као приградског насеља у процесу трансформације, а у оквиру рада на пројекту Етнографског института САНУ.

* * *

Жене широм света, током последњих неколико сезона, спремно носе одећу инспирисану бакином шкрињом, фолклором разних народа или утицајем прошлих деценија (педесетих и шездесетих). Током ове зиме, у излозима скупих светских бутика појавила се одећа инспирисана препознатљивим фолклорним елементима из појединих балканских земаља (вез на кошуљама инспирисан је везеним кошуљама свих руралних области Балкана, а сукње су са репликама етно шара). Модна машинерија савременог света има своје захтеве и можда ће одећа ношена у Србији током 19. века бити инспирација савремених креација. Визионарски су, можда, и српске власти настојале да у другој половини 19. века делују одређеним прописима на очување народних ношњи сеоског становништва, „а тиме и спољашњих ознака националног идентитета, барем код сеоског становништва. Поред очувања народности, брига о 'народном благу' имала је и своје економске разлоге: циљ је био да се заштити домаћа привреда пред све опаснијом иностраном конкуренцијом и обезбеди зарада бројном становништву, првенствено женског пола. Због губљења ношњи, све мање су се гајиле текстилне биљке, назадовала је технологија прераде вуне, конопље, лана и свиле, као и народна радиност уопште, што је, с друге стране, условљавало

одливање знатног дела националног дохотка на увоз модерних одевних предмета, што се у Србији сматрало посебно забрињавајућом појавом.⁴ У Закону о пословном реду Народне скупштине, који је важио у 19. веку, наводи се: „При отварању и затварању скупштинских седница, као и у другим свечаним приликама... народни посланици долазе у једнообразном свечаном народном оделу од домаће производње осим оних који по свом чину и звању носе законом прописано одело.“⁵

Проучити одевање једне средине – свих полних, старосних и друштвених структура унутар једне патријархалне заједнице, поготово током два протекла века, захтевно је и комплексно, а просторно и не припада овом раду. Зато смо се ограничили на неколико извора, да бисмо колико-толико одсликали традиционални костим и његову трансформацију у Врчину. Наша разматрања обухватила су период од 19. до првих година 21. века. Користили смо расположиву литературу, фотографије из породичних албума и исказе испитаника на терену. Путем прикупљених података одредили смо време трајања појединих одевних предмета, а назначили смо и процес трансформације и функције које су поједини одевни предмети имали док су још били у употреби.

Реконструкција костима из 19. века, не само за Врчин, могућа је на основу различите врсте грађе. „Из друге половине 19. века постоји велики број ликовних извора, пре свега портрета и фотографија, који, уз сва ограничења која има та врста грађе, пружају могућност да се, у комбинацији са материјалом сачуваним у музејским збиркама, бар делимично реконструишу значења унутар система одевања широм Балканског полуострва. То се односи пре свега на одевање виших социо-економских staleжа, као и на одећу која се носи у формализованим и ритуализованим моментима: свечану, празничну, обредну. Музејски материјал из истог периода има слично ограничење. Одевни предмети прикупљани су према естетском критеријуму, а најстарији примерци су, по правилу, припадали свечаној или ритуалној одећи, јер се она релативно ретко носила, придаван јој је већи значај, па се чешће и лакше сачувала. Поред тога, ти сачувани музејски примерци углавном потичу из времена када је традиционални костим почео да се губи из свакодневног живота, све више замењиван одећом нових форми, од нових, фабричких материјала. То је период када долази до фиксирања форме костима, који се касније чувао и повремено, носио у сталном, непроменљивом облику, па је костим фиксиран најчешће управо у ритуалној форми. Наиме, делови одеће везани за ритуал најчешће су се наслеђивали, и мада су се носили ретко, преживели су у ритуалима и ретким свечаним приликама и после губљења ове одеће у свакодневном животу. Фиксирани модел одеће ношен је и касније у свечаним, односно обредним и

⁴ М. Прошић-Дворнић, *Покушаји реформе одевања у Србији током XIX и почетком XX века*, Градска култура на Балкану, Балканолошки институт САНУ, Посебна издања 36, Београд 1988, 192, 193.

⁵ Исто, 194-195.

ритуалним приликама, тако је стигао и у музејске збирке, а и у свести казивача на терену сачувао се као обавезни облик костима, па због тога подаци о одевању прикупљени испитивањем на терену током 20. века најчешће говоре управо о том, фиксираном облику костима.⁶

Митар Влаховић у раду *Женска ношња у околини Београда од средине 19. века до данас* истиче да „нигде у Србији није било толико шаренила народних ношњи као на вратима Београда, а сем тога – ту су се очувале дуже него ма у ком другом крају Србије.“⁷ Становништво насеља околине Београда различитог је порекла и донело је приликом досељавања своју народну ношњу, која се и сачувала у три различита типа: одећа београдског Подунавља, београдске Посавине и мокролушка. Женска ношња из Подунавља била је у употреби у следећим селима: Миријево, Сланце, Велико Село, Винча, Ритопек, Лештане, Болеч, пола Вишњице, Калуђерица, Заклопача и Врчин, односно – од Винче до Врчина и Београда.⁸

У женском костиму Београдског Подунавља истиче се „коњга“, тип покривала за главу равнотањирастог облика. Она је нижа и није округласта као „коњга“ из Посавине. Начин чешљања и намештање „коњге“, те забрађивање какво се може видети на илустративном материјалу из друге половине 19. века⁹, очували су се уз мале измене до половине 20. века, када је десетак старица још носило „коњге“. У поседу Етнографског музеја у Београду налази се и једна „коњга“ из Врчина,¹⁰ направљена од „луба“, „обода“ и „подбрадника“ – „кумоша“. Подунавска „коњга“ је због свог значења запамћена веома дуго и након што је нестала из свакодневног, па и свечаног костима, јер је у оквиру костима била основни носилац значења, као обележја биосоцијалног статуса и економске моћи у оквиру сеоске заједнице.¹¹ Наиме, „место појединца у оквиру патријархалног друштва, односно локалне заједнице, прецизно је дефинисано његовим статусом (пре свега у оквиру породице) који проистиче из полне и старосне групе којој припада. Како одећени статус подразумева одређени вид понашања и самог појединца и његове околине према њему, статуси захтевају јасна спољна обележја. Основни начин спољног означавања статуса представља одевање, с тим што у свакој локалној заједници постоје правила о начину коришћења одеће у означавању појединих статуса. За означавање се користе поједини одевни предмети (њихова свакодневна или повремена употреба, или, чак,

⁶ Љ. Гавриловић, *н. д.*, 155-156.

⁷ М. Влаховић, *Женска ношња у околини Београда од средине 19. века до данас*, Гласник Етнографског музеја у Београду, књ XVI, Београд 1953, 51. У овом свом раду М. Влаховић је користио сачуване радове румунског сликара и литографа Сатмарија, који је у Београд долазио у неколико наврата, у периоду од 1849 до 1885. године, када је забележио више женских и мушких костима из околине Београда.

⁸ Исто, 51, 52.

⁹ Реч је о акварелима Арсеновића и Сатмарија и фотографијама из тог периода.

¹⁰ Етнографски музеј у Београду, инв. бр. 11804.

¹¹ Љ. Гавриловић, *н. д.*, 106.

забрана ношења), начин чешљања, употреба одређених боја, карактеристична орнаментика и сл.¹² „Статусне категорије су увек јаче изражене у оквиру женске популације, што значи и да су истакнутије означене разликама у костиму, јер оне означавају и полну улогу, односно сексуалну доступност појединих категорија жена у оквиру локалне заједнице, проистеклу из јавно исказаног, мада не увек и реализованог, става традиционалне локалне заједнице да је женама ступање у сексуалне односе пре или ван брака забрањено. У оквиру мушке популације, па тако и одеће, разлике су мање, јер нема прецизног дефинисања полних улога у оквиру социјалних и генерацијских група мушкараца, односно, за њих не постоји јавна забрана ступања у сексуалне односе пре, ван или мимо брака.“¹³ Конђа је у костиму београдског Подунавља, па тако и у Врчину, била ознака статуса удате жене, дакле жене која је сексуално недоступна, а достигла је свој пуни социјални статус (невестинско оглавље носило се најчешће све до рођења првог детета).

Старије дугачке кошуље – „рубине“ биле су у Подунављу од „нежнијег и финијег платна“ него у Посавини. „Оплећак“ – кратка кошуља спада у новије кошуље. „Скути“ су састављени од четири клина и две поле ширине платна дужине до чланака. „Скути“ и „оплећак“ су посебни делови некадашње дугачке кошуље.

Јелек је од свилене или памучне разнобојне тканине, док је свечани јелек израђиван од финог сомота. Овај одевни предмет се изобичајио почетком XX века.

Саставни део ношње, све до Првог светског рата била је и „памуклија“ без рукава и са њима („ђуда“). Крајем 19. века, жене и девојке почеле су носити кожухе без рукава, који нису били украшени као у Посавини, а израђивали су их кожухари у Београду. Део ове ношње је и „сукња шарена“, ткана од вуне. На сукњи су заступљене црвена, зелена, жута и бела боја. Скути сукње су се качили за појас, а дужина сукње је била око 10cm изнад чланака. Спреда преко сукње припасивала се „прегача“. Носила се и „алена сукња“, изаткана од црвене вуне са разнобојним пругама. Овакве сукње почеле су већ почетком 20. века да се губе, посебно у насељима ближе Дунаву и Београду, а замениле су их сукње од куповне тканине. „Кецела“ је ткана од вуне, као ћилим, са белим шарама од памука.

Многе жене су још 1880-1890. године носиле – и лети и зими – предњу и задњу прегачу, а старије жененосиле су лети две прегаче. У зимском периоду жене су носиле сукњу која је превладавала до краја 19. века. Етнографски музеј у Београду поседује 11 прегача из околина Београда, од којих је девет из Врчина и суседних села. „Канице“ су ношене у свим насељима околине Београда, и то по два дужа или три краћа појаса – „канице“. Један се појас опасивао испод кошуље да би чувао „живот“

¹² Љ. Гавриловић и М. Менковић, *Одевање у функцији полног морала*, Расковник XVII, 63-66, Београд 1991, 104.

¹³ Љ. Гавриловић, *н. д.*, 48-49.

(стомак), а други и трећи – преко. Старији су били ткани од разнобојне вуне са шарама, а касније их замењују памучни.

Ношене су вунене чарапе, од вуне у бојама, са геометријским шарама, а дужина им је била до колена. Преко чарапа су се облачиле „назувице“ од разнобојне вуне.

Опанци су најпре били од пресне говеђе или свињске коже. Израђивали су се у домаћој радиности. Од осамдесетих година 19. века почели су да се носе „шумадијски“ опанци од упола штављене коже. Од друге деценије 20. века у употреби су опанци „капичари“, који су се израђивали од квалитетније „фабричке“ коже.¹⁴

М. Влаховић је сликовито описао изглед невесте, која је на глави имала „бурунцук“ – вео од платна (купован у граду), који су жене китиле и украшавале. На грудима су имале накит – „велике огрлице“. Старије су биле начињене од више редова сребрног крупног новца, пришивеног на кудељно платно, и покривале су груди невесте до паса. Код новијих огрлица, свака пара била је украшена сребрним филигранским радом, а биле су пришивене на гајтане. На рукама су носиле металне нарукнице, а до краја 19. века многе су биле и од стакла. Прстење није било скупоцено, док се бурма појавила почетком 20. века. Млада је поседовала и „подачачене“ минђуше, дугачке 5-6 cm. Од шездесетих година 19. века на појасу младе обавезно су се носиле „пафте“.¹⁵

Љ. Гавриловић се у монографији *Балкански костим Николе Арсенивића* бавила и тзв. грудном марамом. На основу Арсенивићевих акварела из околине Београда насталих у 19. веку, дошла је до закључка да „грудна марама у оквиру сеоског костима из околине Београда представља добар пример детаља, наизглед толико безначајног да се изгубио и из сећања већ после деведесетих година, који показује да сеоски костим, као и читава традиционална култура, није статичан и непроменљив, већ се, у сталној интеракцији са центрима економске и културне моћи мења у складу са општим социо-економским и културним токовима“.¹⁶ По свему судећи, основна и једина функција грудне мараме, и то на почетку њеног ношења у сеоском костиму, јесте функција изражавања економског статуса у оквиру сеоске заједнице. Касније ту функцију преузима и материјал од кога је израђивана одећа, као и поједини делови одеће набављани из града. Марама је представљала спону између града и села, будући да марама укрштена преко груди чини један од елемената српског грађанског костима, од самог почетка његовог обликовања – око треће деценије 19. века. Танка свилена марама, једнобојна или дезенирана, са ресама или без њих, прекрштала се на грудима

¹⁴ М. Влаховић, *н. д.*, 67.

¹⁵ Исто, 68-70.

¹⁶ Љ. Гавриловић, *н. д.*, 106.

и увлачила у отвор хаљине, покривајући грудни део танке кошуље.¹⁷ На Сатмаријевим акварелима (*Невеста са смиљевцем*, и на онима са београдске Велике пијаце) такође се појављује марама прекрштена преко груди, коју носе жене из читаве београдске околине, одевене у сва три типа одеће заступљене у околини Београда, док М. Влаховић, иако се у свом раду користио Сатмаријевим акварелима, тврди да се мараме прекрштене преко груди нису носиле у сеоској одећи околине Београда. На основу Арсеновићевих и Сатмаријевих акварела, анализирајући прилике у којима је ова марама ношена, Љ. Гавриловић закључује да је, по свему судећи, она била украсни предмет сеоског костима, да се носила само у свечаној варијанти, а да је током читавог периода ношења била у функцији изражавања повезаности села и града.¹⁸



Никола Арсеновић:
Девојка из Бањице



Никола Арсеновић:
Жена из Гроцке

Женска ношња почела је да се губи много раније у Посавини него у Подунављу. Тако је скоро до половине 20. века у Подунављу ношена велика „коњга“, док је у Посавини око 1880. године она замењена ниском, која је после Првог светског рата потпуно избичајена.

Почетком друге половине 20. века истраживачи бележе да жене у Подунављу носе хаљине од куповног материјала – у ружичастој, зеленој,

¹⁷ Исто, 97.

¹⁸ Исто, 105.

плавој и жутој боји са јаким утицајем војвођанског кроја, док су старије жене поседовале понеки хаљетак домаће производње. У истраживаном периоду запажен је убрзани нестанак ношње, коју су замениле хаљине од најлон материјала из београдских продавница.¹⁹

Истраживања М. Влаховића датирају из средине 20. века, периода почетне идустијализације и социјалистичке изградње нашег друштва, што се непосредно одражавало и на приградска насеља. Спојеви градског и сеоског костима били су дуги низ година присутни како у градској, тако и у сеоској средини у целој Србији. Седамдесете године 20. века биле су дефинитивно преломне године друштвених/културних промена у Србији. Објављивани су појединачни радови о темама из материјалне, духовне и социјалне културе, са одређених локалитета по Србији. Теренска грађа која није систематизована и обрађена чини несређен архивски материјал и обавезује. Важно би било макар објавити овај драгоцен труд истраживача у сировом стању, јер би и као такав – без научног апарата и анализе – био савршен показатељ свих оних ненамерно пропуштених појава, имајући у виду и чињеницу да за седамдесете године прошлог века постоје и други неопходни компаративни извори, као што су фоно и фото документација, филмски материјал, новински чланци итд.²⁰

Имајући у виду напред речено, дошли смо до закључка да су промене у свакодневном животу најочљивије у области материјалне културе – у одевању. Процес напуштања традиционалне ношње почео је много пре седамдесетих година 20. века, да би – по свему судећи – током ових година доспео у завршну фазу.²¹

У овом периоду се под празничним оделом подразумевало свакодневно одело, али новије и сачињено од бољих врста материјала, док је свакодневна ношња била од грубљих, зими од вунених и сукнених тканина, ношена од стране старијих и средовечних људи. У осталим случајевима, мушка и женска свакодневна ношња подразумевала је одећу индустријске производње, било да је израђивана од стране сеоских или градских кројача, или је била конфекцијске израде, а набављала се у граду. Становници села, а поготово они који су припадали приградским насељима, подржавали су градски стил одевања у целини – код деце, или у појединим деловима одеће – код остале популације. Поједини делови одеће прилагођавани су пословима (обрада земље и гајење стоке), укусу и начину ношења, тако да је долазило до необичних комбинација у погледу комбиновања боја, материјала и самих

¹⁹ Милица Илијин и Оливера Младеновић, *Народне игре у околини Београда*, Зборник радова Етнографског института САНУ књ. 4, Београд 1962, 166, 168.

²⁰ Аутор овог текста користио је сазнања из литературе објављиване крајем седамдесетих и почетком осамдестих година 20. века у издањима Етнографског института САНУ и Етнографског музеја у Београду, користећи се и ликовним изворима, породичним албумима, новинама („Базар“).

²¹ М. Јовановић, *Народна ношња*, Зборник радова Етнографског института САНУ, књ.10, Београд 1980, 111-116.

одевних предмета. Што се тиче тзв. *традиционалне народне ношње*, она се налазила сачувана, најчешће, само у неким својим деловима: код мушкараца као чакшире, гуњ од сукна, кожух, опанци код старијих мушкараца, а код жена као ткана вунена скуња, прегача, понегде јелек и вута и дуга кошуља. „Делове тог традиционалног одела (...) носе старије особе зими или празником, и то чешће мушкарци од жена (...). Приличан број жена држи делове традиционалне ношње у сандуцима али је не носи, већ је чува за укопа или за успомену малађима (...) а интиман разлог је да је сачувају као део прошлости и као своју рукотворину.“²² Накит који је био саставни део народне ношње остао је код имаоца сачуван само у фрагментима, и то само понеке минђуше или венчани прстен. Међутим, највише се одржало покривање главе, и то најчешће код старијих особа, које из куће нису излазиле без мараме или капе, у зависности од намене и краја²³, што указује на дуго очување табуа показивања женске косе.²⁴

У првој половини осамдесетих година 20. века, код сеоског становништва, а посебно код становништва приградских насеља која су у близини великих градских центара, као што је Врчин, одражава се шаренило у погледу комбинације одеће односно делова одеће (народна ношња и градска одећа – конфекција). Истражујући трансформацијске процесе приградског насеља Врчин на почетку 21. века, може се рећи да су делови ношње и накита само понегде сачувани код старијих особа, а да само старе жене покривају главу марамама. Без обзира на старосну и полну структуру, када је одевање у питању, нисмо уочили разлику у односу на савремено одевање. Посебно треба нагласити да млади људи и они средње доби прате сва модна збивања, те када је у питању одевање, не постоји граница између Београда и Врчина.

Више фактора утицало је на чињеницу да се у овој средини одевна слика убрзаније мењала. Пре свега, опште је место да су два светска рата утицала на то да многи делови ношње пропадну, а у каснијем периоду многи никада нису обнављани. Све више је понестајало природних материјала (домаћа вуна, сукно које се није ткало код куће, него се – док их је још било – набављало код мајстора ткача). Куповно одело било је јефтиније. Најпресудније је свакако било то што су се становници овог насеља у првим годинама након Другог светског рата, и касније, преоријентисали на рад изван својих кућа, те постали индустријски радници, радници у јавним службама у Београду, а поједини чланови домаћинства отишли су на рад у иностранство. Гастарбајтери су такође били носиоци убрзаног мењања одеће и уношења нових утицаја у свакодневни живот и понашање. Одевне предмете, купљене у новој „радној средини“ (Немачка, Аустрија итд.), доносили су са собом као

²² Исто, 113.

²³ Исто, 114.

²⁴ I. Čerموšnik, *Srednjovekovna kapa iz Bile kod Travnika*, Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu, Nova serija VV, Sarajevo 1952, 116; Ђ. Петровић, *Шкуфија – капица удатих жена на отоку Мљету*, Гласник Етнографског музеја 54-55, Београд 1991, 91.

део личне гардеробе, а понеке одевне предмете поклањали су својим најближима – укућанима и родбини.

Данас се сусрећемо са још једном новом формом радне одеће: плава радничка одела и понеки делови униформе бивше Југословенске народне армије стоје као споменици, окачени о ексере у шталама, или се налазе у оставама/подрумима, а служе за обављање кућних послова.²⁵

Посебно треба истаћи улогу жене у трансформацији одевања у Врчину. Жена се постепено ослобађала традиционалних норми живљења – изласком из куће, а како се број запослених жена повећавао тако се и ситуација мењала. Жена је постајала све самосталнија, што се огледало и у начину одевања које је било у складу са њеном новом улогом у породици, а рефлектовало се и на вођење домаћинства, уређење куће, васпитање деце, дошколовање и школовање нових генерација жена. Старије жене констатују да је за ношњу требало много труда и времена, а да је долазак одеће од најлона и „конфекције“ из града учинио лакшим обављање свакодневних послова, мада понеке испитанице истичу да је народ некада био много здравији, јер је – поред осталог – носио и „здравију“, одећу израђивану од природних материјала.

Расположива грађа и даљи рад на терену дали би квалитетнији одговор на комплексну проблематику коју одевање представља, макар посматрано само на једном примеру (Врчин од 19. века до данас). Кад је у питању прошлост, сасвим је разумљиво да расположивих података има највише о деловима женске одеће у вези са ношњом која означава статус удате жене. „То је статус који, у идеалном моделу традицијског друштва, најдуже траје и подразумева уобичајену полну и репродуктивну улогу жене. Како се та ношња појављује у највећем броју случајева, она је углавном дефинисана као 'традиционални костим'.“²⁶

Посматрајући модерног/савременог становника Врчина, видљиво је да је он „гоњен“ временом, преусмерио целовитост свога живљења ка градским/велеградским „правилима игре“. Уочљиве су различите групе које живе у убрзаној, осредњој или успореној каденци. Судар „празничне успорености“ и глобалног времена условљеног урбанизацијом, на основу наших запажања, огледа се кроз многе сегменте живота, па и кроз одећу.

Одевање је, пре свега, било одређено условима присутним у глобалном систему, тако да се у њему одражавају општа друштвена, економска, и историјска збивања, огледа се дух једног времена у коме је настајало и трајало, као и фазе кроз које је пролазило. Поједини одевни предмети или одећа у целини такође значе систем функција и знакова, преко којих се преносе поруке о многим аспектима живота групе којој припадају.

²⁵ Овај вид одеће радничке класе социјалистичког периода остао је необрађен у нашој етнолошкој литератури.

²⁶ Љ. Гавриловић и М. Менковић, *н. д.*, 108.

Посредством одеће може се сазнати и о моралним ставовима, естетским вредостима, владајућим нормама, националној и верској припадности. Она нам често даје слику о друштвеном статусу, добу старости, брачном стању, полу и занимању појединаца, као и о другим особинама посматране групе.

Dragana Radojičić

Costume Style from Vrčin

Key words: suburb, transformation, costume, dressing

Suburbs in general are very much affected by the distance from urban centers and its internal changes. Belgrade, for example, has, in the past two centuries, undergone major changes in forms of territorial expansion and population growth. Vrčin so became a suburb of Belgrade and an important crossroad. This paper analyses the changes which transformed Vrčin from rural settlement into suburb, using variables such as industry, migrations and accompanying influences to its daily life, including dress habits of the Vrčin population. A general tendency to transform from rural to urban is present, along with an effort to attain a bio-rhythm of the bigger city. The scope of this paper is limited to only a few sources, which, nevertheless, picture this general tendency. The process of abandoning a traditional dress has begun long before 1970's and has reached its final phase at present. The rural population gradually abandoned the traditional costume, and adopted urban way of dressing, most of the time mixing the two. It is evident that only elderly individuals have kept parts of the traditional dress and jewelry, while so called middle and young generations dress in the latest urban fashion style. This is especially evident in women's style of dress, brought about with a new role they entered during the years after WW II: employment outside home and the city's influences. In conclusion, dress mode in Vrčin was determined by general social, economic and historical events that took place.

Ивица Тодоровић

Етнографски институт САНУ, Београд

ivica.todorovic@sanu.ac.yu

Хришћанска и претхришћанска димензија ритуала литијског опхода*

У раду се првенствено предочава хришћански аспект ритуала литијског опхода, с обзиром на чињеницу да наведена проблематика у досадашњим истраживањима и студијама није довољно осветљена. У складу с тим, на овом месту се разматра и однос хришћанске и претхришћанске димензије литијског обредног комплекса, који у себи садржи и једне и друге елементе. Нагласак је стављен и на сагледавање различитих модела спровођења литијског ритуала.

Кључне речи: ритуал литијског опхода, хришћански аспект, однос хришћанске и претхришћанске димензије, присуство ритуалних елемената различитог порекла, различити модели

Уводни осврт

Ритуал литијског опхода поседује низ карактеристика које га издвајају као особен обредни комплекс, од изузетног значаја са становишта српске народне религије.¹ Овај ритуал је пре завршетка Другог светског рата – и забране одржавања која је уследила од стране нове комунистичке власти – представљао ефикасан начин обједињавања и мобилисања целокупне сеоске

* Текст је резултат рада на пројекту бр. 147020: *Србија између традиционализма и модернизације – етнолошко и антрополошко проучавање културних процеса*, који финансира МНЗЖС РС.

¹ Како не би дошло до нејасноћа, треба нагласити да се овде разматра обредни комплекс *литија-крстоноша непосредно повезаних са сеоском славом-заветином*, који треба разликовати од литијског богослужења које се обавља у црквеној припрати или изван храма, при крају вечерње службе или после јектенија (в. у: Љиљана Стошић, *Мали речник црквених појмова*, Група издавача, Београд 2001, 82-83), као и од других, формално сродних а суштински различитих опхода, организованих различитим поведима.

заједнице, обухватајући низ ритуалних радњи и спајајући, у оквиру општег семантичког контекста хришћанског предзнака, елементе различитог порекла.

У монографији *Ритуал ума – Значење и структура литијског опхода*, као и у мањим радовима посвећеним овој проблематици, разматране су различите димензије литијског обредног комплекса, од детаљног изношења нове етнографске грађе до анализе специфичних структурних образаца (у вези са концептом тзв. *универзалне структуре мишљења*) унутар проучаваног феномена.² На овом месту бавићемо се оним аспектима ритуала литијског опхода који у претходним студијама нису детаљно разматрани, а који су такође од изузетног значаја за комплетно сагледавање и тумачење ове појаве. Реч је, наиме, о односу хришћанске и претхришћанске димензије ритуала, тј. о односу идејних контекста и елемената различитог порекла и усмерења, који формирају наведену ритуалну целину.³ Другим речима, овде ћемо се усредсредити, пре свега, на представљање хришћанског контекста обреда литија, с обзиром на то да је у досадашњим ауторовим радовима нагласак стављан на претхришћанску димензију (док је хришћански аспект свесно потиснут у други план, како би се предочио и анализирао у посебном осврту, који има за циљ да заокружи и комплетира претходна истраживања, односно да уоквири ову проблематику).⁴ У српској етнологији је наведени ритуал – уколико је уопште *анализиран* (што је, стицајем околности, било ретко, мада је у многим радовима оквирно *описан*) – често посматран парцијално, односно – без узимања у обзир различитих идејних димензија (на пример, није разматран хришћански контекст) које учествују у његовом формирању и конституишу га као један од најсложенијих обредних комплекса српске народне религије.⁵ Из тих разлога, у првом делу рада покушаћемо, дакле, да у најкраћим цртама представимо православно-хришћанско поимање ритуала литијског опхода, служећи се одговарајућим карактеристичним илустративним примерима.

² Ивица Тодоровић, *Ритуал ума – Значење и структура литијског опхода*, Посебна издања Етнографског института САНУ 53, Београд 2005.

³ Од етнолога се односом хришћанског и претхришћанског наслеђа у српској народној религији више од осталих бавио Душан Бандић. В. Dušan Bandić, *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*, XX vek, Beograd, 1997. В. и Sreten Petrović, *Hrišćanstvo i drevna slovenska religija*, Dve hiljade godina hrišćanstva na Balkanu, JUNIR, godišnjak VII, Niš 2001; Милина Ивановић-Баришић, *Традиционална религиозност и ревитализација православља деведесетих година 20. века*, Свакодневна култура у постсоцијалистичком периоду, Зборник Етнографског института САНУ 22, Београд 2006. О савременим аспектима религиозности у општем српском контексту в. у: Mirko Blagojević, *Religija i crkva u transformaciji društva*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju: „Filip Višnjić“, Beograd, 2004.

⁴ В. у: И. Тодоровић, *н. д.*, 190-195.

⁵ В. литературу наведену у: Исто, 470-492.

Православно-хришћанске интерпретације смисла литија (српски контекст)

На самом почетку је неопходно нагласити да се у хришћанском оквиру литије могу повезивати са глобалним контекстом, с обзиром на то да се свечани крсни опходи практикују и код других православних и римокатоличких народа⁶, али – с друге стране – крстоношки литијски ритуал, који је повезан са сеоском славом и који се спроводио на српском селу,⁷ представља специфичан обредни комплекс са засебним карактеристикама. Наиме, општенародни литијски ритуал, познат и као крстоноше или крсни ход – са становишта православнохришћанског поимања – „врши се или да би се измолила милост Божија за освећење жита или подарење неке друге милости и благодати, или да би се отклонила каква општа несрећа, опасност, непогода или невоља“.⁸ У вези с тим је неопходно знати да, по православно-хришћанском схватању, „лителијом Црква излази из освећене средине у спољашњи свет или притвор храма који се граничи са спољашњим светом, јер ту живи не само народ који је искључен из Цркве већ и не припада Цркви, а са циљем да се тај народ облагодати“.⁹ Другим речима, основни циљ литија јесте очишћење од грехова, освећење народа, односно целокупне заједнице, чиме Црква шири простор свог дејства – најчешће на дан сеоске славе (у српском контексту) – и поистовећује се са целокупним сеоским атаром. У овом смислу се, примера ради, наглашава тумачење светог Симеона Солунског, по којем „приликом ношења литија – Крста (Крстоноша) на путевима и раскрсницама чинимо молитву за то, да би се сви путеви и раскршћа, испрљани нашим гресима, очистили. Узимамо из светих храмова свете иконе, износимо часне крсте, а где има и свете мошти да би се осветили људи и све што им је потребно за живот, то јест: куће, путеви, вода, ваздух и сама земља која је

⁶ *Ношење крста – литије*, Пастирска реч, г. IX, св. 17, Београд 1914, 132. О појму литија у општем, православном контексту в. Михаил Скаблановић, *Тумачење типика*, књ. 1, Српски Сион – посебна издања, Сремски Карловци 1995, 113-114; *Полный православный богословский энциклопедический словарь*, томъ II, 1527; *Енциклопедија православља*, књ. 2 И-О, Савремена администрација, Београд 2002, 1113; *Енциклопедический словарь* томъ XVIIа, С. Петербург 1896, 807. Конкретније о црквеном контексту спровођења литијског обреда в., на пример, у: *Свршавање литија (богомља)*, Жича, г. I, св. 3, Крушевац 1889, 72-73.

⁷ Овај ритуал поседује бројне сличности са другим обредним комплексима сличног типа, али и бројне особености које га издвајају као самосталну ритуалну целину (в. напомену 1), карактеристичну пре свега за српски етнички простор (православни и „славски“ контекст; особености српске народне религије) и подручја која се с њим граниче, а која су, такође, најчешће некада улазила у његов састав. Упоредити одређење ритуала литија-крстоноша и у А. А. Плотникова, *Крстоноше у: Словенска митологија – енциклопедијски речник*, редактори – Светлана М. Толстој, Љубинко Раденковић, Zepher Book World, Београд 2001, 310.

⁸ Љ. Стошић, *н. д.*, 83.

⁹ *Енциклопедија православља* књ. 2, 1113.

гажена и испрљана стопама грешника“.¹⁰ Сакрализација народа и простора заједнице спроводи се паралелно, у циљу обнављања целокупне природе, која се прославља као најпространији и највеличанственији храм.¹¹

По запажању свештеника С. Димитријевића – који се посебно занимао за крстоноше и дао значајан допринос проучавању овог обреда – литијски опход је представљао душевну и социјалну потребу, која је била „још код наших дохришћанских предака обучена у свој нарочити митолошки култ, који је затим хришћанство очистило од паганских примеса, облагодатило га и преобразило у свештени опход и обред ретке узвишености“.¹² По њему, „оно, што је у ширем хришћанском смислу Христово Васкрсење, Великдан, празник над празницима, дан опште радости, то су у богатом и китњастом кругу религиозних обичаја нашег народа ови дани великих заветина њихових“,¹³ чиме се управо подвлачи значај наведеног ритуала за Србе, у смислу изузетно значајног народног обредног циклуса.

Такође се (у православно-хришћанским оквирима) посебно наглашава значај крста – по којем се обред и зове *крстоноше* – као централног хришћанског симбола. Тако, један од покушаја дефинисања литијског ритуала полази од становишта да „овај свештени обред, који се назива крсним ходом – литијом, назива се овако због тога, што његову карактерну и неопходну припадност чини крст Господњи, који се истиче тако да би за све био видан. У селима код нас при таквим ходовима носи се нарочити црквени крст, који се иначе никад за друго што не употребљава и за носиоца истог бира се момак честит, поштен из добре куће, који се зове крстоноша. Са тим крстом на записима свештеник уз извесне молитве осењава народ и поља ради Божјег благослова и берићета“.¹⁴ Исто тако, посебно се истиче и молитвени карактер литија – крстоноша, односно *молитвени* а не *магијски* карактер овог обреда, усмереног на задобијање божјег благослова, без којег се ниједна људска замисао не може спровести. На пример, по свештенику Р. П. Симићу, „у прописаним молитвама са литије признајемо, да је узалудно наше орање и сејање и сваки наш рад ако га Господ Бог не благослови; ако не отвори своје велико небеско сокровиште и не излије благослов свој – кишу: на сејања наша, на ливаде, њиве, воћњаке и винограде, на горе и гајеве наше, на стада

¹⁰ *Како се треба понашати приликом ношења литија – крстоноша*, Православни хришћанин, Београд 1928, 13-14.

¹¹ „Крсни ход показује да се може Богу молити и њега славити не само у Божијем храму као нарочитом месту за молитве и свете службе, већ свугде и на сваком месту, у целој природи Божјој, најпространијем и највеличанственијем храму – сведочанству неизмерне Божије мудрости, моћи и љубави“, при чему „обредни чин литије или литаније као кретање напред симболише човеков двиг (кретање) ка Богу и Божији двиг ка човеку у циљу коначног спасења у Царству Небеском“ (Ј. Стошић, *н. д.*, 83).

¹² Ст. М. Димитријевић, *Крстоноше*, Весник Српске цркве, г. XXXI, св. 4, Београд 1926, 211.

¹³ Исто, 211.

¹⁴ Исто, 132.

наша и сва добра наша, којим се ми – слуге његове – задовољавамо и хранимо, и којим хранимо и стоку нашу“.¹⁵

Православно-хришћанске интерпретације симболике литија

Сви елементи ритуала литијског опхода имају одговарајућу хришћанску симболику у оквиру православно-хришћанског поимања. Пре свега, од суштинског значаја за разумевање литија јесте чињеница да, у наведеном православно-хришћанском контексту, крстоноша представља, односно симболизује самог Исуса Христа. То се јасно наглашава у црквеној литератури, недвосмисленом констатацијом да „Христово ношење крста јесте прва слика наших крсних ходова, односно литија“.¹⁶ У истом смислу, подвлачи се да управо „по примеру ученика Господњих, који су ишли на гору Маслинову *певајући*, у крсним ходовима најбоље одговара општеном певању црквених песама и стихира, у којима се прославља Бог, Пресвета Богородица и догађај који се празнује“.¹⁷ Дакле, тиме што се ход крстоноша/литија поистовећује са кретањем Исуса Христа и апостола, непосредно се на највишем нивоу остварује свеопшта сакрализација простора којим се креће литијска обредна поворка. На овај начин се, према томе, литијска поворка претвара у сакралну поворку највишег могућег ранга, с обзиром на то да Бог лично предводи крстоноше и учествује у регенерацији, освећењу и очишћењу читаве природе (што, с друге стране, задовољава и практичне потребе сеоског становништва). Овим путем и претхришћанска схватања бивају инкорпорирана у општи хришћански модел, при чему – у интерпретацији појединих, посебно упућених свештеника¹⁸ – специфични народни обичајни елементи не оскрнављују, већ само обогаћују ову свечаност, управо је потенцирајући као хришћанску, а не „паганску“, јер се сам контекст овог ритуала и не може посматрати другачије него као првостепено хришћански.

Са оваквим гледиштем можемо се начелно сложити, јер је – с обзиром на главни ритуални оквир (симболично учешће Христа и апостола, крстови који се носе, постављају на света стабла и обилазе, песме које помињу Христа и одговарајући контекст, присуство хришћанског свештеника који усмерава читав ритуал итд.) – општи хришћански карактер литијског обреда јасно назначен, и поред различитих претхришћанских елемената. Уосталом, и читав календарски циклус обичаја који сачињавају годишњи круг српске народне религије ипак је, у првом реду, одређен хришћанским садржајима који представљају главне обредно-календарске међаше наведеног циклуса (Божјић, Ускрс, Спасовдан, Духови итд.).

¹⁵ Рад. П. Симић, *Литије*, Преглед цркве Епархије жичке, г. VIII, бр. 9-10, Чачак 1926, 225.

¹⁶ *Ношење крста – литије*, Пастирска реч, г. IX, св. 17, Београд 1914, 132.

¹⁷ Исто, 132.

¹⁸ О овоме видети у другом делу рада.

Забрана литија

Забрана литија, уколико се има у виду претходно наведени контекст и значај овог обреда, могла би се тумачити и као истовремени покушај забране српског националног и верског, тј. хришћанског идентитета, а на појединачном плану је (у пракси) симболизовала негацију личних слобода и личног смисла.

Наиме, у периоду након Другог светског рата, као што примећују Д. Бандић и Р. Ракић, долази до нагле трансформације обичајног живота, што је посебно апострофирано забраном ритуала литијског опхода.¹⁹ У складу са прописом о забрани одржавања верских скупова и манифестација ван простора цркве, дошло је до крајњег сажимања, тј. онемогућавања спровођења литијског ритуала, чију је суштину управо представљао излазак из црквеног храма. Ово комунистичко преосмишљавање литијског ритуала ишло је и дотле да је у неким срединама уместо сеоске славе – заветине уведена тзв. „социјалистичка слава“.²⁰ У ствари, литије су се одржавале све до 1947. године (по подацима, у Србији је те године организовано 1.288 литија), након чега је уследила непосредна забрана ношења литија, са образложењем да „органи црквених власти у погледу одржавања литија нису поступали по Закону о удружењима, зборовима и другим јавним скуповима“, а при чему црквене власти „нису претходно нигде биле упозорене да се морају придржавати одредби овог Закона“.²¹ У истом контексту је индикативно приметити да је (у складу са тадашњим друштвено-историјским тренутком, када се држава отворено мешала у унутрашња црквена питања и односе) и међу свештеницима било оних који су заговарали редуковање, у ствари укидање литија. Тако, на пример, прота А. Илић констатује како „у последње време после ослобађања у појединим местима на литијама се виде и чују поједине радње које никакве везе немају са верским осећањима верника“, а због прављења нереди на литијама – по њему – „долазило је до оправдане интервенције народне власти као и хапшења учесника на литијама, па и самих свештеника“.²² На крају свог чланка он закључује како „свештеничко удружење сматра да литије треба да буду очишћене од свих тих штетних примеса и да сачувају искључиво верски карактер“. У складу с тим, „да не би услед дугог, често три до четири часа па и више обилажења поља долазило до тих немилих инцидената изазваних од разних деспераната, провокатора и пијаница, а да би се сачувала озбиљност и важност литија, Свештеничко удружење сматра да литије-богомолје за берићет у пољу, здравље у народу и

¹⁹ Душан Бандић, Радомир Ракић, *О проучавању савремених промена у обичајима и животу нашег народа*, Посебна издања Етнографског института САНУ 15, Београд 1974, 83.

²⁰ В. у: исто, 85.

²¹ Радмила Радић, *Држава и верске заједнице 1945-1970 I*, Институт за новију историју Србије, Београд 2002, 229.

²² А. Илић, *О литијама*, Весник, г. I, бр. 6, Београд 1949, 5.

стоци треба обављати на једном месту код главног записа и да за исте треба увек тражити одобрење народних власти“.²³

У овим преломним временима након Другог светског рата непосредно су се сукобљавале две идеологије и два сасвим различита погледа на свет, при чему се наведени сукоб највише одразио на литијски ритуал. Другим речима, његов интензитет најбоље можемо сагледати управо на примеру једног од најзначајнијих ритуала српске народне религије, односно – на примеру хапшења и убистава свештеника који су спроводили овај ритуал, као и на примеру уништавања светог дрвећа – записа,²⁴ као централних симбола и литијског опхода и специфичне народне православно-хришћанске свести.²⁵

Црквено одређење правила спровођења литијског обреда

Од посебног значаја је осврнути се и на идеалтипске и конкретизоване облике спровођења литијског ритуала, односно на црквене и народне моделе који су се различито манифестовали у обредној пракси.²⁶ На разлику између црквених и народних модела указивали су, током деценија, многи свештеници – имајући различити однос спрема ових мимоилажења.²⁷ С тим у вези, на овом месту ћемо обратити пажњу на моделе литијског опхода формулисане од стране Цркве. Тако, по прописима Архијерејског сабора о ношењу литија с краја 19. века (које, с обзиром на то да непосредно предочавају црквени модел, овде наводимо у нешто опширнијој форми):

²³ Исто, 5.

²⁴ Р. Радић, *н. д.*, 231. О несрећама које су стизале оне што су се усудили да посеку записе постоје бројна сведочанства казивача; исто је било и у дубљој прошлости, о чему в., на пример, у: *Значај литија, крстоноша и записа*, Мисионар, г. V, бр. 4, Крагујевац 1936, 122. У наведеном чланку се говори и о томе како је средином XIX века један човек у предграђу Крагујевца посекао записно дрво (где су се заустављале варошке литије), након чега је био кажњен доживотном робијом (исто, 122).

²⁵ Детаљније о овим дешавањима в. у: Р. Радић, *н. д.*, 229-234.

²⁶ В. одређење спровођења литијског опхода у: *Требник*, Београд, 1979, 495-502. Поводом опхода око храма током црквене славе в. Теохар Теохаровић, *Опход око храма о храмовној слави*, Весник, г. XXI, бр. 484-485, Београд 1969, 5.

²⁷ Свештеници у својим чланцима често истичу поуке о томе како правилно треба одржавати ритуал литијског опхода (в. *Како се треба понашати приликом ношења литија – крстоноша*, 13-14). О негативним појавама током спровођења ритуала литијског опхода в. Васа Живковић, *Литија „на свој начин“*, г. VI, св. 36, Пастирска реч, Београд 1911, 302-304; *Литије (заветине)*, Православни хришћанин, г. II, бр. 4, Београд 1923, 60-61; S. S. D, *Реч-две о литијама – ношењу крста*, Духовна зрнца, г. II, бр. 9, Крагујевац 1901, 46-47. По једном тексту с краја XIX века, ако је немогуће „да се литије носе онако како је то прописано“, онда је „боље да се укину сасвим, да се не изиграва светиња молитве, и да сељаци не троше и не дангубе“ (*Сеоске литије*, Весник српске цркве, г. VI, св. 6, Београд 1895, 559-564).

- 1) потребно је „да се у очи дана литије служи бдење у цркви, или на другом zgodном месту, ако у селу нема цркве; бдење да се сврши до заласка сунца; на истом да присуствују сви домаћини села“;
- 2) затим, „у јутру – на сам дан заветине – свршиће се света литургија – односно часови или јутрења, где нема цркве – одмах за тим ићи на литију. Литија да се носи средином села; одређена места за молитву да не буду даља од ½ часа; крст, икону, рипиде и чираке да носе нарочито изабрани побожни момци; за њима да иде свештеник у одежди; за њима сви општински часници тога села и још бар неколико домаћина и домаћица. Селски кмет да пази на ред и поредак у путу“;
- 3) „Записних места може бити само четири, сем главног места, и то на: источној, западној, северној и јужној страни од главног места. Места ова да обележе сељаци у договору са свештеником; да се ограде, засаде воћем и дрвећем, и да се чувају с поштовањем у исправности и чистоћи. Иста се не могу мењати“;
- 4) „Свештеник и кмет стараће се да се литије врате најдаље до 2 сата по подне на главно место, сељани да се скупе и са побожношћу литију дочекају. Који од домаћина не би дошао за дочек крстоноша, или свог укућанина послао, да се казни за непослушност према религиозно-народној установи. Свештеник одмах да сврши водоосвећење, поучи и покропи народ; по том да настане игра и весеље до захода сунца, када се имају сви разићи кућама на опомену кмета“;
- 5) „Ако у једној парохији прослављају два и више села у један дан, онда саветовати друго село да промени славу, или да нађу себи свештеника са пристојном наградом“;
- 6) „Пошто свештеник не може сам да сврши тај религиозни обред, то село да му набави помагача: ђакона, учитеља или какво друго способно и побожно лице“.²⁸

Међутим, Главни одбор свештеничког удружења жалио се Архијерејском сабору 1891. године да није могуће извршити наведене прописе због тога што на многим местима тај обичај не постоји. Затим, тамо где постоји, општинске власти не помажу свештенику да обред изврши тачно по пропису Српске православне цркве, а исто тако, на литијама често не учествује све село, већ само неколико дечака са свештеником.²⁹ Осим тога, индикативна је и чињеница да је пожаревачки прота обавестио Архијерејски сабор да има села која носе по 2-3 литије годишње, као и да има случајева (услед неспоразума са свештеником око наплате) да сељаци сами носе литије без свештеника.³⁰ Као одговор на ове чињенице, Архијерејски сабор је решио „да је свештеник дужан народне богомоље да свршује, и да не допушта

²⁸ Рад. П. Симић, *н. д.*, 228-229.

²⁹ Исто, 229.

³⁰ Исто, 229-230.

парохијанима да носе сами литију; а парохијани су дужни дати свом свештенику пристојну награду о чему свештеник да се увек споразумева на леп начин са својим парохијанима³¹.

Указивање на разлике између црквеног и народног модела

Поводом предочених одредби Архијерејског сабора, поједини свештеници, између осталог, примећују како „где год се носе литије број молитвених места је већи од четири, негде и преко десет; нису правилно распоређена по селу, мењају се иста. Због великога броја молитава, као и доцкан полагања, литије се увек доцкан враћају на главно место, услед чега се водоосвећење већином врши по ноћи; после чега сабор и игра траје целу ноћ³². Такође, примећује се и да многе крстоноше са кметом иду на коњима, као и да је учешће на литијама „веома слабо од стране одраслих“,³³ а наводи се и низ других одступања од прописаних норми понашања.³⁴

За разматрање ових питања, од посебног значаја је и констатација свештеника „да при ношењу ових литија разна села и разни крајеви имају и своје нарочите обичаје – свој провинцијализам – који се можда косе са одређеним прописима ношења литија, и које је тешко изменити поред највећег труда и воље свештеникове“.³⁵ С тим у вези, на пример, прота С. Димитријевић саопштава да из личног опажања, а и из казивања многих свештеника, зна „да ће се народ наш и о прописе чисто црквене дисциплине огрешити али завете и верске своје обичаје неће прекршити“.³⁶ У прилог томе које обичаје треба „мењати и искорењивати у народу“, свештеник Симић помиње „обичај у околини Призрена, да се крстоноши поред извора и реке прскају и отискују један другог у воду, гледајући да и самог свештеника отисну у воду и окупају са одеждама – из сујеверја ради кишнога лета и берићетне године. Затим ваљање по житу, што и свештеник у одеждама треба да учини; па онда скакање на одморишту, где свештеник са одеждама мора први скочити, на позив крстоноша“.³⁷ Исто тако – „место 4 прописне молитве остави се 8-10 па и више на уобичајним местима, негде код гробља или у самом гробљу, и свештеник по свршетку молитве прељева гробове“, а „при остављању ових молитава у разним селима су разни и обичаји“.³⁸ На пример, „у обилажењу записа прелазе негде крстоноши преко болесника“.³⁹

³¹ Исто, 230.

³² Исто, 230.

³³ Исто, 230.

³⁴ Исто, 231.

³⁵ Исто, 231.

³⁶ Ст. М. Димитријевић, *н. д.*, 216.

³⁷ Рад. П. Симић, *н. д.*, 232.

³⁸ Исти, *О литијама*, Преглед цркве Епархије жичке, г. VIII, бр. 9-10, Чачак 1926, 256.

³⁹ Исто, 256.

И поред низа критика на рачун понашања сељака током ношења литија, свештеник Симић констатује да су прописи Архиепископског сабора за ношење литија по селима „доста тешки и немогући за сва села“.⁴⁰ Тако он примећује да је у брдским крајевима и неушореним селима немогуће „да свештеник носи литију пешке и у одежди; замори се и задија у путу“;⁴¹ а села, у којима је уобичајено остављање молитви на више места, тешко је, по њему, свести на четири молитве.⁴² И други аутори наводе податке о томе како је било много примера физичког исцрпљивања свештеника услед великог броја записа и огромног сеоског атара,⁴³ као и случајеве када свештеник мора да испуни сеоске обичаје („ајде, оче, чини адет“): на пример, код Мијака у велешком срезу свештеник је морао да учествује у ритуалном надскакивању на крстоношким одмориштима.⁴⁴

Наглашавање значаја народних обичаја

Међутим, као што је већ речено, свештенички осврти на ритуал литијског опхода нису усмерени једино на критике. Напротив, често се овај ритуал (као хришћански празник) глорификује,⁴⁵ при чему неки од свештеника посебно издвајају лепоту обичаја који су пратили обред. На пример, поменути свештеник Димитријевић (као познавалац и поштовалац литија) посебно наглашава значај народних обичаја,⁴⁶ у смислу особеног израза суштине народног бића. У том контексту овај свештеник апелује: „Чувајмо, утврђујмо и даље култивирајмо узвишене осећаје народне онамо где се они сами пројављују, јер није лако вештачки их изазвати. Искоришћујмо добро светле моменте душе његове, па ма нас то стало усиљенијег и тежег, а материјално не награђиваног труда, као што је понекад и понегде случај приликом обнављања било великих, било малих заветина“.⁴⁷ За разлику од свештеника Симића, Димитријевић недвосмислено констатује да су заветине, тј. литије, „иош стварно недирнуто верско-народносно благо наше“;⁴⁸ истичући потребу да се у писаној форми сачува богатство овог народног ритуалног комплекса, уз најаву своје књиге која ће се бавити овим ритуалом и позив свим свештеницима и учитељима да детаљно опишу све

⁴⁰ Исто, 257.

⁴¹ Исто, 257.

⁴² Исто, 257.

⁴³ Ст. М. Димитријевић, *н. д.*, 212.

⁴⁴ Исто, 212.

⁴⁵ У овом контексту се могу навести бројни примери. В., рецимо, у: Ј. Ир. Караушић, „Крсте носим Бога молим...“, Православље, г. IV, бр. 85-86, Београд 1970, 16. Уосталом, и они текстови који критикују дешавања током ношења литија полазе од изузетно позитивног идеалтипског модела (*Сеоске литије*, 559).

⁴⁶ Ст. М. Димитријевић, *н. д.*, 216.

⁴⁷ Исто, 217.

⁴⁸ Исто, 217.

своје заветине.⁴⁹ Он даје и упутства како да се сакупља одговарајућа грађа, тј. на које све аспекте литијског обреда треба обратити посебну пажњу: на начин бирања крстоноше, на поредак у ком се креће литија, где све свраћа, кроз које атаре пролази, који обичаји се спроводе (ваљање по житу, кићење зеленилом, потапање у воду итд.), која врста дрвета су записи, које песме се успут певају, како изгледа прослава по завршетку литије итд.⁵⁰

Наведени подаци, констатовани у црквеној периодици, представљају значајан допринос сагледавању (целокупног) етнографског контекста везаног за ритуал литијског опхода, тим пре што ови извори највећим делом нису коришћени у досадашњим етнолошким истраживањима и студијама.⁵¹ С друге стране, управо су поједини свештеници оставили значајне информације, које су као такве примећене и вредноване и са становишта етнолошке науке. У овом смислу можемо, пре свега, навести пример свештеника Драгутина Ђорђевића, који је на детаљан начин представио богатство литијског обичајног комплекса.⁵²

У сваком случају, етнографски подаци које наводе свештеници јесу непосредно сведочанство о одговарајућој ритуалној пракси и у том смислу они представљају значајну допуну (и потврду) грађи и општим чињеницама, изнесеним и разматраним у претходним етнолошким студијама. С тим у вези, посебно су интересантни наведени примери (односно мотиви), као што су: велики број записних места и покушаји њиховог ограничавања, дуготрајно обилажење читавог сеоског атара, већи број литијских опхода годишње, питање бројности и старости учесника литија, одлазак у крстоношки опход на коњима, трајање прославе до касно у ноћ, прелажење преко воде и међусобно прскање, као и поливање свештеника, обичај скакања на одмориштима, посећивање гробља, прелажење преко болесника, ваљање по житу итд.⁵³

⁴⁹ Исто, 217.

⁵⁰ Исто, 217-221.

⁵¹ Свештеници су извештавали о ношењу литија у различитим деловима српског етничког простора. На пример, о литијама у Босанској Крајини писао је П. С. Иванчевић, *Крстоноше*, Босанско-херцеговачки изворник, г. IV, св. 12, Сарајево 1890, 464-465. О литијама у селу Липљу, код манастира Липља, в. Јован Новаковић, *О крстоношама*, Босанско-херцеговачки изворник, г. VI, св. 8, Сарајево 1892, 419-420. О крстоношама у Боки Которској писао је Саво Накићеновић (*Ношење крста у Боки*, Хришћански весник XXVIII, бр. 9, Београд 1911, 573-575). О специфичном примеру прослављања литија у вароши Исток и селу Синаје у Метохији – где су се литије одржале и након званичне забране – известио је Ј. Караушић (Ј. Ир. Караушић, *н. д.*, 16).

⁵² Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, Српски етнографски зборник LXX, Живот и обичаји народни, књ. 31, Београд 1958, 225-236. В. и литературу наведену у: Љубомир Андрејић, *Слава – Библиографија*, Гласник Етнографског музеја 30, Београд 1968.

⁵³ На овом месту нећемо залазити у детаљне разлике између црквеног и народног модела. Када је реч о представама општег модела литијског опхода, као и о структурним особеностима и парадигматским могућностима овог ритуала, в. поглавља II, III и VI у: И. Тодоровић, *н. д.*

Општи митски контекст

На основу доступних података, можемо закључити да хришћански контекст представља, у оквиру сопственог система, целовиту и уобличену семантичку димензију литијског ритуала – као што, уосталом, сведоче бројне изјаве учесника овог обреда и многи његови елементи.⁵⁴ У том смислу, он повезује и преосмишљава разнородне значењске слојеве у јединствену целину.⁵⁵ За ову целину карактеристично је то да обухвата и општи митски контекст (наглашен у претходним ауторовим студијама), који садржи низ претхришћанских елемената и конотација.⁵⁶ У оквиру тог контекста посебно уочавамо митске подсистеме везане за формирање сакралног круга, пре свега у смислу одговарајуће симболичке представе сунца које се циклично креће враћајући се на своју почетну тачку, у складу са идејама кружног времена (космичког циклуса), тј. у вези са схватањима да литијски опход спроводи поновно стварање света и утврђивање космичког поретка.⁵⁷ Паралелно с тим, изједначавање Христа са сунцем, у сличном смислу, није нешто ново са становишта симболичких повезивања, будући да је свеprisутно у православној хришћанској традицији.

Наведени семантичко-структурни оквир је – као што је већ наглашено у студији *Ритуал ума – Значење и структура литијског опхода* – истовремено и архетипског карактера, сажимајући у себи општечовечанске митске представе и идеје, присутне у различитим културама и традицијама.⁵⁸ Са овог становишта сагледавања наведене појаве, православно-хришћански симболички оквир непосредно се повезује са мотивима и ритуалним обрасцима архетипског карактера (међусобно сродним на дубљем нивоу значења). Другим речима, сви наведени контексти, којима манифестно доминира хришћанско-православни предзнак, међусобно се повезују и преклапају у ритуалу литијског опхода, органски се допуњавајући (кроз релације комплементарности и комплементарне супротности) у оквиру јединствене сложене целине, која у себи – на идеалтипском нивоу – на

⁵⁴ Током непосредних теренских истраживања ритуала литијског опхода, спровођених највише на подручју источне сврљишке културне зоне (где су обрађена сва села), многи казивачи су прво издвајали ову хришћанску димензију, у смислу потенцирања значаја свештеника, цркве, крстова итд.

⁵⁵ Илустрације ради, по Жарку Ј. Поповићу, крстоноше су најсуштинскији израз праве вере, јер „вера захтева под отвореним небом, славити Господа и Спаситеља, хоће да у нерукотворним храмовима природе умоли Створитеља, свега што се види и не види. Такви вид богопоштовања, потпуно одговара и духу православне Цркве. Онај, који хоће да богопоштовање ограничи једино на усамљену молитву, тај несумњиво сведочи, о том непознавању православне цркве и њезиног живота“ (Жарко Ј. Поповић, *Крсни ход (или литија)*, Босанско-херцеговачки изворник, г. IX, св. 3, Сарајево 1895, 108).

⁵⁶ В. поглавље „Митска основа и примарни слојеви значења“ у: И. Тодоровић, *н. д.*, 270-388.

⁵⁷ Исто, 352.

⁵⁸ Исто, 353-355. Општи компаративни оквир у вези са ритуалом литијског опхода прероден је у поглављима V и VII (пре свега VII.3 и VII.4) у: исто.

несвакидашњи начин обједињује суштинске обрасце митско-ритуалних могућности и парадигматских димензија.⁵⁹

На сличан начин, српски змај (као један од врховних натприродних ентитета српске народне митологије, посредно свеприсутан и у литијама) и хришћански Бог парадоксално су несупротстављени и комплементарни у оквиру многобројних представа из контекста српске народне религије. Наиме, у традицији су забележени чак и примери непосредне синонимије змаја и Бога, а змај је довођен у исту раван са анђелима и свецима,⁶⁰ представљајући и родоначелника српских витезова. Овим је, у оквиру српске народне културе, успостављен изванредан континуитет древних схватања, уско повезан са очувањем етничког идентитета, али такође (донекле парадоксално) и српског православно-хришћанског идентитета, с обзиром на то да управо особености народне религије јесу *differentia specifica* која издваја Србе од других народа. У овом смислу, присуство ритуалних елемената везиваних за претхришћански контекст (од бадњака до змаја, на пример) могло је значајно утицати и на очување православне вере.⁶¹

Космичко хришћанство сеоског становништва

У сваком случају, можемо закључити да се хришћанско поимање литијског опхода разликује од извесних семантичких конотација елемената и веровања укључених у овај ритуал, али – с друге стране – православно хришћанство је највећи део ових нехришћанских садржаја преосмислило и дало им хришћански контекст и предзнак. Уколико се то има у виду, ритуал литијског опхода можемо посматрати као превасходно хришћански, јер без овог контекста он губи своје примарно значење, и поред бројних аналогича елемената овог ритуала са обредима изван хришћанског оквира.⁶²

У овом смислу, од посебног значаја су и истраживања, односно закључци М. Елијадеа, који упозорава: „Чувајмо се закључка да је за сеоско становништво Крст само 'бог' наслијеђен из некадашњих политеизама. Нема контрадикције између Крстова лика и Еванђеља и Цркве и онога религиозног фолклора. Рођење, Исусово поучавање и његова чуда, распеће и ускрснуће, сачињавају основне теме тог популарног кршћанства. С друге стране *кршћански* а не 'пагански' дух прожима сва фолклорна дјела: све се врти око

⁵⁹ В. поглавља VII.5 и VII.6 у: исто.

⁶⁰ Наталија Николајевна Велецкаја, *Многобожачка симболика словенских архајских ритуала*, Просвета, Ниш, 1996, 34. У српском митолошком контексту и одговарајућем песништву, змај „добија форму високо моралног и национално самосвесног бића“ (С. Петровић, *Систем српске митологије*, Српска митологија књ. I, Просвета, Ниш 2000, 354).

⁶¹ Наравно, наведена проблематика не може детаљно бити разматрана на овом месту и захтева посебан простор.

⁶² В. други део напомене 58.

Крстова спасавања човјека“.⁶³ Исто тако, Елијаде закључује како „треба утврдити да *козмичким кришћанством* сеоског становништва влада носталгија за *Природом посвећеном Крстовом присутношћу*. Носталгија за Рајем, жеља да се пронађе преображена и нерањива Природа“.⁶⁴

И управо нам ови закључци једног од најзначајнијих историчара религијских идеја непосредно помажу приликом покушаја формулисања односа претхришћанске и хришћанске димензије ритуала литијског опхода, који се – са својом специфичном атмосфером – у многим аспектима може посматрати као израз овог *космичког хришћанства*, у смислу народног православља са претхришћанским елементима, али чврсто структурисаног и одређеног хришћанским садржајима, оквирима и општим контекстом (без којих литијски опход не би ни постојао као самостална ритуална целина). Управо наведена „носталгија за Рајем“ – у смислу тежње ка нерањивој и преображеној природи – сасвим јасно се, на основу доступне грађе, може издвојити као једна од значајних семантичких одредница (тј. „одређујућих специфичности“) како ритуала литијског опхода, тако и српске народне религије у целини.

Завршни осврт

У претходном делу рада, као и у претходно објављеним, опсежно конципираним студијама, указано је на велики број тематских целина (тј. подсистема) које упућују на различите могућности тумачења и аналитичког сагледавања разматраног феномена.⁶⁵ Имајући то у виду, на самом крају ћемо одустати од дигресија у различитим правцима и покушати да у најкраћим цртама сажмемо хришћанско-претхришћанску релацију у оквиру ритуала литијског опхода, предочавајући општи пресек основне проблематике у неколико главних тачака.

Као што је већ речено, хришћанска димензија ритуала литијског опхода јасно је наглашена. Готово сви елементи у овом обредном комплексу одређени су *и* хришћанском симболиком, која егзистира паралелно са другим аспектима.⁶⁶ Специфични однос хришћанских и претхришћанских елемената указује на особену сложеност ритуала литијског опхода, коју не можемо поједностављено назвати *синкретизмом* и која се (као конкретизована

⁶³ Mirča Elijade, *Mit i zbilja*, Matica hrvatska, Zagreb 1970, 155. Упоредити и: S. Petrović, *Hrišćanstvo i drevna slovenska religija*, 50-51.

⁶⁴ Исто, 156.

⁶⁵ О специфичним импликацијама истраживања литија в. у: И. Тодоровић, *Резултати истраживања обреда литија – допунски осврт*, Зборник радова са пројекта „Традиционална култура Срба – системи представа, обреда и социјалних институција“ (у рукопису).

⁶⁶ О овоме је већ било речи у поглављу *Православно-хришћанске интерпретације симболике литија*. С друге стране, у целокупној студији *Ритуал ума – Значење и структура литијског опхода* нагласак је стављен управо на разматрање претхришћанских аспеката литијског обреда.

ритуална стварност, упућена на два идеалтипска модела – црквени и народни) испољава на више семантичких планова: од комплексних путања кретања литијске обредне поворке⁶⁷ до вишеструких значења његових ритуалних сегмената. Декодирање саставних делова ритуала литијског опхода могуће је спроводити на више начина, тј. са становишта различитих интерпретативних приступа, с обзиром на то да су они одређени кроз два базична семантичка кода (хришћански и претхришћански) и да поседују читав низ особених карактеристика. Ове карактеристике су, по свему судећи, повезане и са чињеницом да је ритуал литијског опхода представљао један од најзначајнијих обреда српске народне религије, односно *народног православља* (по формулацији Д. Бандића)⁶⁸ – у смислу особене варијанте идеалтипског православно-хришћанског модела, базираног на учењима Српске православне цркве.

Наведено народно православље такође се наслања и на поменуте идеје, карактеристичне за тзв. „космичко хришћанство сеоског становништва“ (по формулацији М. Елијадеа), што посебно наглашава специфичан однос спрам природе, као једне врсте свеукупног храма „посвећеног Христовим присуством“. У ствари, литијски ритуал, као молитва која се одвија изван храма, у православно-хришћанском (семантичком) контексту има за циљ да додатно интензивира молитвену пажњу верујућег народа тиме што се током литијског обреда молитва не изражава само речима него и покретом.⁶⁹ Према томе, литијска прослава би (у овом смислу) требало да буде најзначајнији народни православно-хришћански ритуал, свеобухватни обредни комплекс са нагласком на молитвеном а не магијском понашању, обред који изнова успоставља преображење природе литургијског типа, представљајући литургију изван цркве. У овом ритуалу реч је спојена са покретом, молитва са ходочашћем, црквени сакрални простор са целокупним простором заједнице, и на тај начин остварује се једна врста универзалног обнављања и (поновног) космостварања кроз свеукупну молитву. Као што је већ речено, током литије Црква излази из своје сакралне средине у спољашњи свет – са циљем молитвене мисије у свету, и управо тиме овај обред спада у посебно значајне са православно-хришћанског становишта, јер у најширем смислу освештава и ону стварност која није непосредно подвргнута дејству Цркве.

Осим тога, литијска сеоска слава представљала је и специфично народно обележје (у периоду када је егзистирала као жив ритуал), односно симбол етничког идентитета. Заједно са Божићем и Васкрсом, литијски празник је – повезујући се са славским обредним комплексом – био један од најзначајнијих православно-хришћанских празника на највећем делу српског етничког простора, поседујући и особен етничко-национални карактер. Ово је карактеристика на коју такође треба обратити пажњу, посебно у вези са

⁶⁷ В. пре свега, поглавље VI у: И. Тодоровић, *Ритуал ума...*

⁶⁸ В. чланке који су обухваћени општом одредницом *Народно православље* у: Д. Бандић, *Carstvo zemaljsko...*, 227-278.

⁶⁹ М. Скабаланович, *н. д.*, 113.

забраном литијског празника и енергичним покушајима његовог очувања (у прошлости) и обнављања (у садашњости). Представе присутне у традиционалној духовној култури Срба, као што се може показати на мноштву примера, умногоме су одређене православним хришћанством, у смислу примарног идејног обрасца српске цивилизације и традиције, која је више од хиљаду година обележена хришћанским предзнаком.⁷⁰ С друге стране, и претхришћански контекст такође егзистира у оквиру разноврсних народних представа као флуидни модел који се мења и ступа у нове односе са хришћанским моделима (и то на тај начин да је реалније говорити о *парахришћанским* него о *претхришћанским* моделима и елементима).⁷¹ У сваком случају, у контексту релације хришћанског и „претхришћанског“ наслеђа код Срба не можемо говорити о супротности већ о комплементарности. Ова комплементарност је у непосредној вези и са поменутиим етничким карактером литијско-крстоношког обреда (непосредно повезаног са сеоском славом), који – као један од најопсежнијих народних ритуала – подвлачи и српску националну самосвест и посебност (у виду предуслова одржања).⁷²

Према томе, на основу комплетне грађе, тј. доступних чињеница, можемо закључити да се хришћански и претхришћански контекст прожимају на специфичан начин, формирајући литијски ритуал као један од најзначајнијих обредних система српске народне религије, живи мит⁷³ који је омогућавао остваривање основних духовних потреба на нивоу колектива. У православно-хришћанској интерпретацији, путем литија се спроводио непосредни контакт како Цркве са народом и природом (односно „излазак Цркве изван храма“, „освећење природе“), тако и контакт човека са Богом. Овај обред је, дакле, имао за циљ да ресакрализује и појединца, и заједницу (народ), и природу, представљајући један од основних календарских међаша народне религије и на јединствен начин (а у оквиру ширег хришћанског контекста, са многим

⁷⁰ Примера ради, „у народним говорима веома широко се употребљава израз *српска вера* – *српска вјера* у значењу 'српска народност', 'српство', 'Србин'“ (Миливој Павловић, *Српска вјера – српски закон*, Зборник Матице српске – серија друштвених наука, св. 13-14, Нови Сад 1956, 283). У овом контексту треба узети у обзир и становиште да су етнологија и фолклористика „пажњу усмеравале на слојеве паганског наслеђа у српском хришћанском друштву, понекад превише инсистирајући на сличностима са старом, паганском религијом. А те сличности су често биле производ случајности а не, како се тврдило, верског синкретизма“ (Недељко Радосављевић, *Религиозност српског друштва крајем XVIII и почетком XIX века*, Братство VIII, Београд 2004, 113). Такође, в. и опис литија у XVIII веку у: исто, 120.

⁷¹ На основу доступних информација, логично је претпоставити да су елементи нехришћанског карактера настајали у различитим периодима, односно – да су само неки од њих заиста и претхришћански. Упоредити: Бојан Јовановић, *Дух паганског наслеђа у српској традиционалној култури*, Светови, Нови Сад 2000, 17.

⁷² Ово је у непосредној релацији са чињеницом да су православне цркве често преосмишљавале претхришћанско наслеђе, не уништавајући његове појавне облике који (услед своје специфичности) задобијају карактер етничког, па чак и верског идентитета.

⁷³ У вези с овим в. „Глобални мит српске народне религије и ритуал литијског опхода“ у: И. Тодоровић, *Ритуал ума...*, 375-378.

аналогним елементима у односу на ритуалне системе других народа) манифестујући српски етнички карактер, изражен кроз хришћанско-православни контекст. На тај начин се истовремено потврђивао и национални и верски идентитет, заједно са остваривањем индивидуалне и колективне потребе за смислом, изражене кроз праксу и симболику успостављања непосредног контакта са Богом током ритуала литијског опхода, схваћеног од стране верујућег народа као несвакидашње мистично искуство.

Ivica Todorović

Christian and Pre-Christian Dimension of Ritual Procession

Key words: ritual procession, Christian aspect, relationship between pre-Christian and Christian dimension, ritual elements of different origins, different models

Most researchers of ritual procession have emphasized pre-Christian legacy in this ritual complex. In contrast, this paper places the accent on the existence of Christian dimension of the ritual, having thus used a different approach. This new approach has enabled us to understand better Christian dimension and meanings, left behind in the mentioned previous studies. Also, this paper presents differences between church and folk model of the ritual, allowing thus drawing a conclusion which stresses a parallel existence of the two differently shaped semantic systems within the ritual, with an emphasis on the existence of over encompassing Christian determination of all aspects of the ritual.

Александра Павићевић

Етнографски институт САНУ, Београд
aleksandra.pavicevic@sanu.ac.yu

„Друштво Огањ за спаљивање мртаца у Београду“: развој, идеје и симболи*

Аутор се бави развојем идеје кремирања посмртних остатака у Србији, од краја 19. века до данашњих дана. Еколошки и економски мотиви пропагирања кремације, који су истицани као примарни од стране пионира крематистичког покрета, током 20. века добијају одлике својеврсне атеистичке идеологије смрти, која, међутим, задржава унутрашње контроверзе и дихотомије. Жеља да се чињеница смрти што брже и што безболније избрише из свакодневног живота налази свој израз и у омасовљењу оваквог начина „сахрањивања“, до кога је дошло током последње деценије 20. века. Развој идеја и покрета, те симболика коришћења у његовом пропагирању, изложени су и анализирани на основу материјала друштва „Огањ“, а погребно и посмртно „ритуално“ понашање и ставови савремених крематиста дати су на основу разговора са испитаницима и опсервација на београдским гробљима.

Кључне речи: кремација, екологија, атеизација, десакрализација, Београд, Нови Сад, црква

Иако горња фирма можда више подсећа на део сценографије из култног филма „Маратонци трче почасни круг“, истина је да је у њој садржан назив прве институције у Србији која се бавила пропагандом идеје модерног спаљивања посмртних остатака. Друштво је основано 1904. године у Београду, а оно што је требало да разликује његово усмерење од дотадашње праксе везане за посмртне остатке (било да се радило о сахрањивању или спаљивању) била је прокламована арелигиозност покрета и акцентовање еколошко-хигијенско-економских мотива при избору оваквог начина поступања са телом покојника. Изгледа да су ови мотиви били примарни и

* Рад је резултат истраживања на пројекту бр. 147021: *Антрополошка испитивања комуникације у савременој Србији*, који у целини финансира МНЗЖС РС.

приликом доношења првих санитарских закона на нивоу нове државе, 1881. године, којима је ограничено време излагања покојника у кући у којој не постоји алтернативна просторија за живот, као и ношење отвореног ковчега од куће до гробља или локалне капеле.¹

Иако се настанак и ширење идеје о кремацији, као и поменути закони, могу означити као почетак десакрализације смрти, она (смрт) је још дуго времена остала нераскидиво везана са оваквим или онаквим религијским и верским уверењима и праксом. Осим многобројних, и данас присутних посмртних народних обичаја, речито сведочанство о овоме представља поређење броја крштених, а посебно – броја венчаних у Српској православној цркви, након Другог светског рата и у последњој деценији двадесетог века, које открива стабилну тенденцију опадања, док број умрлих који су испраћени уз учешће цркве не показује никакву промену у истом периоду.²

Ипак, развој крематистичке идеје током двадесетог века сведочи о процесу промене у схватањима смрти савременог, посебно градског становништва Србије. Ово се, првенствено, односи на Београд и Нови Сад, мада појаве о којима ће бити речи у делу овог излагања „најављују“ ширу распрострањеност и прихватање нових образаца понашања и мишљења у вези са последњим чином „овостране“ реалности појединца. Циљ рада је да прикаже развој ове идеје, њене манифестне и латентне садржаје, симболику коришћену приликом њеног промовисања, као и да укаже на идеолошку поларизацију која је настала као последица ширења крематистичке праксе.

С обзиром на чињеницу да о овој теми код нас до сада није писано, као основни извор за ово истраживање коришћене су публикације друштва *Огањ*. Поред тога, обављени су и разговори са запосленима на гробљима Лешће и Ново Гробље, у друштву *Огањ*, као и са тридесет особа које су се изјасниле као присталице кремације.³

Изгледа да је прва званична иницијатива за модерно кремирање посмртних остатака покренута на међународном конгресу медицине у Фиренци, 1869. године, мада су се поједини интелектуалци, посебно у Немачкој, још од раније залагали за ову идеју.⁴ Занимљиво је, такође, поменути да су се прва забележена појединачна спаљивања мртвих десила у 18. веку: 1792. године, извесни гроф Хариц спалио је леш своје жене, кнегиње Софије, а 1794. су на Марсовом пољу у Паризу спаљени посмртни остаци доктора Бобеа, члана

¹ Извод из закона о уређењу санитарске струке и о чувању народног здравља од 30. марта 1881. године, Зборник правила, уредаба и наредаба Архијерејског сабора православне цркве у Краљевини Србији (од 1839-1900), Београд 1900, 334-337.

² *Шематизам епархије Шумадијске*, Крагујевац 1999, 253.

³ Желела бих да се овом приликом захвалим председници удружења *Огањ*, госпођи Душици Вучковић, службеници Јавног комуналног предузећа *Погребне услуге*, госпођи Миљани Селаковић и историчару уметности, Катарини Обреновић, које су ми помогле да дођем до драгоцених информација.

⁴ *Развој крематистичког покрета у свету*, Огањ 1, Београд, 1974, 4-5, 5.

Конвента.⁵ Први међународни конгрес крематиста, одржан у Дрездену јуна 1876. године, окупио је *најватреније* поборнике кремације из више европских земаља. Међу њима је било највише оних који су припадали различитим медицинским струкама, али је било и представника других научних и уметничких области. Покрет који је касније институционализован у оквиру Међународне крематистичке федерације (International Cremation Federation – ICF), основане 1937. године у Лондону залагао се за легализацију кремирања мртвих, образлажући своје идеје првенствено еколошким потребама и проблемима савременог човечанства. Дуготрајни процес труљења, коме је након класичне сахране изложен леш, и подземни опстанак бактерија, које су биле узрочник могуће болести од које је покојник умро, навођени су као озбиљан извор зараза и потенцијална опасност за живи свет. Осим тога, сматрало се да се ширењем гробаља људима одузима драгоцен животни простор и повећава његова цена. Ова примарна оправдања и разлози за прихватање кремације детаљније су образлагани и употпуњавани током времена и праксе крематистичких друштава појединих земаља, као и на њиховим наредним међународним састанцима, одржаним у Дизелдорфу 1926. године, у Прагу 1936. године, и у Лондону 1937. године.⁶ Изводи из радног материјала са ових скупова, објављивани у београдском листу *Огањ*, садрже понајвише расправе о високој естетичности кремације, насупрот непријатних призора труљења и пропадања, затим прорачуне који указују на прихватљивију цену кремирања, као и тврдње да се кремацијом, више него класичном сахраном, бришу социјалне и економске разлике међу људима. Иако се као лајт мотив ових образложења појављује право појединца да самостално одлучи шта ће се са његовим телом десити после смрти, неки предлози изнесени на састанцима били су у супротности са овим постулатом. Наиме, не само да се ту и тамо могла навестити жеља крематиста да се кремација uvede као обавезна, него је на конгресу у Прагу изнет и предлог да, у случајевима смрти сиромашнијих грађана, градске општине финансирају само кремацију, док би трошкове евентуалне жеље да покојник буде сахрањен морала сносити сама његова породица.⁷ На овом конгресу је расправљано и о тзв. административним спаљивањима, која су се односила на збрињавање посмртних остатака бескућника, људи без породице и идентитета, напуштене, као и мртворођене деце.⁸ До тада су административним спаљивањем били обухваћени само побачени људски ембриони и лешеве из анатомских института.⁹

⁵ Исто.

⁶ Војислав Кујунџић, *Светски огњени конгрес*, Огањ бр. 9, Београд, 1936, 62; Војислав Кујунџић, *Лондонски конгрес*, Огањ бр. 9-10, Београд 1937, 69.

⁷ Александар Костић, *После 28 година*, Огањ бр. 1, Београд 1974, 4; *Правна норма*, Огањ бр. 2, Београд, 1974, 5; *Из других листова*, Огањ бр. 9-10, Београд 1937, 71.

⁸ Војислав Кујунџић, *Трећи дан светског конгреса*, Огањ бр. 11-12, Београд 1936, 78.

⁹ Посебан куриозитет ових извештаја представља број кремираних људских ембриона у два европска града, Паризу и Москви. У Паризу је од 1889-1934. спаљено 102.618 побачених ембриона, док их је а у Москви од 1926-1934. спаљено 31.471. Није наведено шта се

Највећи противник наведених идеја била је римокатоличка црква, која је – држећи се вековне традиције класичног сахрањивања – кремацију прогласила паганским обичајем и забранила својим свештеницима да учествују у испраћајима оних чије ће тело бити третирано на овај начин. Ову забрану крематисти су тумачили чињеницом да су у то време интезивних расправа, углавном, сва гробља била у црквеним поседима, те су сахране и хришћански ритуал испраћаја доносили извесну зараду, које би у случају кремације били лишени и црква и свештенство. Међутим, разлози због којих је црква заузела речени став били су друге природе, о чему ће бити речи нешто касније. Исти став, додуше из других разлога, заузела је и судска медицина, наглашавајући чињеницу да кремацијом посмртних остатака нестају сви докази евентуалног злочина због кога је покојник страдао.

Иако нисмо успели да уђемо у траг званичним документима, на основу писања др Војислава Кујунџића, председника београдског *Огања*, и његових идејних наследника, може се закључити да се протестантска и англиканска црква од самог почетка нису супротстављале кремацији, па се чак наводи податак да су многи свештеници ових цркава у Швајцарској били председници крематистичких удружења. Године 1932, и немачки лист за пропаганду кремације, *Die Flame*, објавио је текст представника тамошњег бенедиктинског реда, у коме се наводи њихов пристанак да врше хришћанске посмртне обреде над телима оних који ће бити кремирани.¹⁰

Било како било, први крематоријум у Европи подигнут је у Вокингу у Енглеској, 1873. године, а прва кремација посебним апаратом обављена је у Дрездену 1874. године. Ипак, изгледа да је прво званично одобрење за факултативно обављање кремације извојевано у Италији, односно у Милану, где је 1876. године подигнут први модерни крематоријум у Европи. Овај пример следиле су и друге европске земље, па је Немачка добила свој први крематоријум у Готи већ 1878. године. Савремени начин сахрањивања затим је био омогућен житељима Стокхолма и Цириха, 1887 и 1889. године, а у наредном периоду крематоријуме су добили и Париз, Лондон и други градови Швајцарске и Немачке.¹¹ По свему судећи, од држава са претежно словенским становништвом по овом питању предњачила је Чехословачка, која је дозволила кремацију 1918. године, док први подаци о броју кремираних у Москви потичу из 1927. године. Први балкански крематоријум прорадио је у Румунији, у Букурешту, 1928. године, на иницијативу тамошњег удружења крематиста *Flacara Scara* (Свети пламен).¹²

дешавало са пепелом насталим након ових кремација, али је у вези са овим занимљиво поменути да је на београдском гробљу *Лешиће* недавно, за ове потребе, установљен тзв. *Baby vrt*.

¹⁰ Војислав Кујунџић, *Сапљивање мртвих и хришћанске цркве*, Огањ бр. 3, Београд 1934, 2; *Рад XIV годишње скупштине друштва Огањ*, Београд 1933, 10.

¹¹ *Развој крематистичког покрета*, 5.

¹² *Рад XII годишње скупштине друштва Огањ*, Београд 1931, 30; Емил Едгар, *Кремациони покрет код словенских народа*, Огањ 4-5, Београд 1935, 33.

Без обзира на чињеницу да је релативно брзим омасовљавањем кремације, у већини европских земаља, она престала да буде доживљавана као „бизарни хир богатих појединаца“, изгледа да је припадност покрету и подржавање идеје још дуго времена било ствар друштвеног престижа, а сама кремација – егзотични обичај. О овоме сведочи један текст у београдском „Огњу“, у коме аутор, описујући могућност која се у неким европским земљама пружа заинтересованима – да могу присуствовати процесу кремације посмртних остатака, каже да се даме „слабијих нерава“ при томе окрепљују кафом, „а господа се разонођава пушењем“.¹³

Подаци о броју кремираних током деветнаестог века нису нам, нажалост, доступни, осим за САД, док се у расположивим изворима налази евиденција броја кремираних током првих деценија двадесетог века.¹⁴

Крематиштика идеја се у Србији појавила још у 19. веку, у радовима и делатности песника и лекара Јована Јовановића Змаја, али су овдашњи крематисти дичекали остварење својих снова тек 1964. године, када је у Београду отворен први и до 2004. године једини крематоријум на овом простору. Осим што је свакако припадао прогресивној и проевропски оријентисаној интелектуалној елити свога времена, Змајево интересовање и залагање за кремацију било је вероватно и под знаком његове личне, трагичне биографије. Наиме, сахранивши у врло кратком временском периоду петоро деце и супругу, у збирци песама *Булићи увеоци* он изражава свој бол пред замишљеним призорима њихових гробних одаја, остављајући својеврсно поетско завештање и мото будућег крематишког покрета.¹⁵ Змајева лична мотивација занимљива је, јер се на основу неколико написа може закључити да се овај пионир крематишке идеје у Србији поколебао на крају свог живота у погледу уверења у њену исправност. Јован Јовановић Змај је, како се у тексту наводи, изјавом на својој самртничкој постељи „дубоко разочарао“ свог пријатеља и следбеника, др Војислава Кујунџића.¹⁶ Потоњи, међутим, није био овим демотивисан, већ је наставио да се бори за остварење „огњене идеје“, поставши један од њених *најватренијих* заступника у Србији. Године 1904. Кујунџић оснива у Београду Удружење крематиста *Огањ*, у чији рад се укључују – опет – представници интелектуалне елите, првенствено из

¹³ Ант. Залони, *Гроб или урна*, Огањ бр. 4, Београд 1934, 3.

¹⁴ Норвешка 1909-1917. године/1.881 кремирано, Француска 1916. године/525 кремирано, Немачка 1916. године/11.463 кремирано, САД 1876-1884. године/41 кремирано, 1900. године/2.414 кремирано, Северна Америка 1915. године/12.767 кремирано, Холандија 1915. године/46 кремирано, 1916. године/89 кремирано, Швајцарска 1889-1929 године/20.311 кремирано, Чехословачка 1918-1930. године/27.383 кремирано, Москва 1927. године/158 кремирано, 1930. године/ 2. 595 кремирано, Букурешт 1928. године/186 кремирано, 1932. године/714 кремирано. (Internet Cremation Society site: www.cremation.org; *Рад 1 годишње скупштине друштва Огањ*, Београд 1922, 18, 23).

¹⁵ Јован Јовановић Змај, *Песме*, Матица српска, Нови Сад 1993.

¹⁶ Политика, 9 август, 1904; Војислав Кујунџић, *Змај као крематиста*, Летопис Матице српске 377, Нови Сад 1933; Миливоје Миленковић, *In memoriam, др Војислав Кујунџић*, Огањ бр.1, Београд 1974, 12.

Београда, али уз подршку угледних људи из провинцијских градова Србије. Међу активистима, члановима и присталицама друштва било је највише лекара, уметника, трговаца, активних и пензионисаних политичара и адвоката. Циљ друштва била је изградња крематоријума у Србији и правно и морално изједначавање кремације са класичном сахраном. Жеља крематиста била је да у некој даљој будућности кремирање мртвих у потпуности замени обичај њиховог полагања у земљу. Пропаганда ових идеја и настојања најпре је вршена преко објављиваних записа са редовних скупштина Удружења и пригодне литературе штампане такође у организацији *Огања*, а од 1934. године – и преко часописа „Огањ“, који се појављује као орган Удружења крематиста. Сугерисање кремације као „модернијег“, „хуманијег“, „цивилизованнијег“ и „хигијенскијег“ начина поступања са посмртним остацима вршено је као и у другим европским земљама: позивањем на спаљивање мртвих код старих народа, набрајањем имена историјски познатих, а спаљених личности и путем, већ поменутих, еколошких и економских оправдања.¹⁷ Поред тога, међу написима су веома чести били они у којима је акценгована естетска страна проблема, па се у њима налазе детаљни и веома сликовити описи дуготрајног процеса труљења леша, насупрот чистоти и брзини модерне кремације. Са истим циљем навођени су и примери сахране људи за које се неким случајем утврдило да су у тренутку полагања у гроб били само клинички мртви, па су, по свој прилици, праву смрт доживели са ужасним сазнањем своје безизлазне, црном земљом натоварене реалности. Изгледа да је дужина трајања евентуалног ужаса сугерисала кремацију као прихватљивију: боље жив спаљен него жив сахрањен!

Поред информисања јавности о предностима кремације, друштво, тачније – др Војислав Кујунџић (који је, вероватно због преданости овом послу, и сам добио надимак *Огањ*), годинама је водио упорну преписку са органима градске и државне власти, тражећи легализацију кремације и изградњу крематоријума у Београду. Ова његова активност дуго је остала без опиљивих резултата због, како се на неким местима наводи, конзервативности средине и укореењености обичаја у народу. Ипак, главну препреку спровођењу крематистичких планова представљало је противљење Српске православне цркве, која је у то време имала значајну друштвену улогу и која до данашњих дана није променила став по овом питању. У многим лаичким тумачењима, оваква непомирљивост повезивана је са централном хришћанском догмом о васкрсењу, док су реални разлози противљења кремацији (српске) православне цркве били сасвим друге природе.¹⁸ Међутим, за разлику од агилности крематиста у промовисању идеја, црква није показала велико интересовање да о свом погледу на ово питање посебно информише јавност. Ово можда и није било неопходно у време када су се лојалност и

¹⁷ *Рад*, 1921, 5-7.

¹⁸ *Став Српске православне цркве према кремирању њених верника*, Гласник Српске православне цркве, Београд 1983, 127-136.

поштовање црквене дисциплине подразумевали код највећег дела њене пастве, али се може рећи да се њена тадашња неактивност одразила на схватања каснијих генерација. У вези са овим, значајно је поменути да - упркос томе што је током друге половине 20. века само православна црква остала донекле верна свом ставу – евиденција броја чланова *огњених* удружења у републикама СФРЈ показује да је најмасовније чланство регистровано управо у Србији.¹⁹

Залагање цркве за сахрањивање, односно њено супротстављање кремацији посмрних остатака, било је повезано најпре са традицијом и обичајима установљеним по примеру Христовог погребенија, те са црквеним службама чији текстови (настали у првим вековима хришћанства) говоре о полагању покојника, а не његовог пепела у земљу. Црква је оспоравала кремацију и због чињенице да се тиме могу уништити мошти могућих светих људи. Осим тога – мада можда на првом месту, покојникова жеља да буде кремиран, односно његово уверење да и после смрти он сам, а не Бог, управља својим телом, представљала је – у контексту хришћанске духовности- победу гордости и потпуни недостатак покајања и смирења пред вољом Свевишњег.²⁰

С друге стране, у јавним полемикама са црквом, представници крематиста су наглашавали да њихов покрет нема никакве везе са вером и религијом.²¹ Чак је у предатним бројевима часописа „Огањ“ у поднаслову стајало подвучено: „Огњени је покрет изван политике и изван религије“. Чланови друштва су се, при том, изјашњавали као хришћани, који „раде како то национални интереси диктирају, а живе животом по високоетичним принципима Христове цркве“.²² У прилог томе требало је да говори и установљавање славе друштва, при чему је за светитеља – заштитника изабрана Огњена Марија. Њен празник је неколико година обележаван по црквено-народним обичајима, уз присуство свештеника који је резао славски колач, хора који је песмом пратио службу и великог броја угледних Београђана.²³ Међутим, 1934. године Свети архијерејски синод доноси решење којим се свештеницима Српске православне цркве забрањује да учествују у обележавању славе крематистичког друштва.²⁴ Следеће године крематисти су колач пререзали у цркви, а након тога су то почели да раде сами, у просторијама друштва или у салама ресторана закупљеног за прославу. У једном тексту се наводи да су чланови и симпатизери друштва прославили славу „по старом горштакком обичају – без свештеника“, а овде се могу наћи и веома занимљиви детаљи ових, од стране цркве презрених

¹⁹ Бр.ој чланова по републикама, Огањ бр. 5, Београд 1976, 9.

²⁰ Став СПЦ, 127.

²¹ Војислав Кујунџић, *Религија у београдској општини*, Огањ бр. 5, 2.

²² Сава Ђорђевић, *Наша слава*, Огањ 1, Београд 1934, 2-3.

²³ Исто, 3.

²⁴ Решење 5388/34, Архив СПЦ.

прослава. Једном приликом је, изгледа, сам др Кујунџић преузео улогу свештеника, изговарајући свештеничке молитве на које су одговарали присутни појци.²⁵ Ово, у принципу, не би представљало посебну занимљивост да се између редова целокупне предратне писане заоставштите „Огња“ не пројављују још нека размишљања, уверења и обичаји који су у приличној супротности са изразитим рационализмом крематистичке идеје.

У складу са својим декларативним хришћанским идентитетом, предводници друштва нису оспоравали веру у васкрсење, коме су се и сами надали, радујући се, међутим, што ће се њихово васкрсење десити „из чисте урне“, а не „из трулежних гробова“.²⁶ С друге стране, занимљиво је веома упадљиво уздизање и величање ватре и њених особина, те честа употреба метафоре – птице Феникс која се обнавља из пепела.²⁷ Истој „мисаоној димензији“ припада и позивање на старословенско врховно божанство, Сварога, који се у текстовима ове садржине изједначава са светлошћу и небом, „блеском“ и „огњем“.²⁸ На основу цитата из 5. Књиге Мојсијеве, и старозаветни Бог се тумачи као „чиста, светла и природна појава коју су и сви незнабожачки народи сматрали за више божанство“, па се, после овог примера, у наведеном тексту закључује: „Зато и ми, присталице огњене идеје, врло радо предајемо на самртноме часу наш дух Богу, а трошно тело *вечноме огњу*“.²⁹ Ово, помало анахроно обожавање огња и подсећање на његове епитете бесмртности, вечности и чистоте, било је присутно у сваком сегменту рада друштва крематиста. Чланови друштва били су уписани под „огњеним бројем“, међусобно су се називали „огњеном браћом“, поздрављали се „огњеним поздравом“, борили се за „огњену идеју“, били припадници „огњеног покрета“ и присуствовали „огњеним свечаностима“, каква је, на пример, била она одржана у Готи у Немачкој, 1937. године, поводом прославе 50 година активности Савеза немачких огњених друштава.³⁰

Наведене идеје, као и често позивање на теозофска учења, затим учешће др Војислава Кујунџића на конвенцијама слободних зидара и његова предавања по ротаријанским клубовима,³¹ упућују на могућност да крематистички покрет и организација, ни на светском ни на локалном нивоу, нису били искључиво световне установе и удружења. С једне стране – рационализам, изражен у еколошкој идеји, а са друге – наглашени страх од труљења и пропадња мртвог тела, говоре о посебном доживљају смрти и

²⁵ *Извештај о раду главне управе друштва Огањ*, Огањ 4-5, Београд 1937, 26.

²⁶ *Рад*, 1933, 14.

²⁷ Никола Вучетић, *О сахрањивању*, Огањ бр.1, Београд 1935, 5.

²⁸ *Бог огањ код старих Словена*, Огањ бр. 8, 58.

²⁹ С. Ђорђевић, *н. д.*, 3.

³⁰ *Рад*, 1931, 28; *Рад*, 1933, 13, 27; Војислав Кујунџић, *Свршетак свечаности у Готи*, Огањ бр. 2, Београд 1937, 10.

³¹ В. Кујунџић, *Религија*, 2; Војислав Кујунџић, *Наука у служби мраку*, Огањ бр. 11-12, Београд 1937.

уверењима везаним за загробни живот. У једном говору, одржаном 26. априла 1931. године, на XII редовној годишњој скупштини друштва *Огањ*, Кујунџић чак признаје да је „најпречи разлог који нас води, да тражимо могућност да се наша тела спале након наше смрти, у томе што из егоистичних мотива нећемо да нам након престанка нашег живота црви једу мозак и срце и да у неестетичкој форми годинама пропадамо и трунемо“.³²

Др Војислав Кујунџић преминуо је 1946. године у Београду, не дочекавши остварење својих жеља. Сахрањен је на Новом гробљу, а податак о томе да ли је или није сахрани присуствовао свештеник није нам познат. Међутим, овим, обично последњим „земаљским“ чином, његова „животна“ прича, није завршена. По неким подацима, 18 година након тога, а по другим – након 22 године, чланови *Огња* су ексхумирали остатке његовог тела, спалили их у београдском крематоријуму и у урни положили у розаријум број 1 на Новом гробљу. Последњи Кујунџићев наследник и борац „великог калибра“, у светским размерама познат, доктор Александар Костић, описујући овај догађај, пише у првом послератном броју *Огња*, 1974. године: „Његове мошти“³³ смо ексхумирали, спалили и ставили у урну 15. 06. 1968. године“.³⁴

Но, вратимо се опет неколико деценија уназад. Године 1928. тадашњи министар народног здравља, др Чеда Мијатовић, донео је решење „да се сходно члану 22 Закона о уређењу санитарске струке могу код нас спаљивати лешеве умрлих лица, те према томе, општина може приступити установљавању крематорија“.³⁵ Одушевљење које је међу члановима *Огња* изазвала ова одлука није, међутим, било дугог века. Наиме, поменути министар је напустио свој положај и отпутовао у иностранство, а његови наследници нису били спремни да се понашају сходно донесеном решењу.

Ипак, и током прве половине 20. века било је појединаца који су били кремирани. Међу њима је највише било оних које је смрт затекла у иностранству, па су урне са њиховим пепелом донесене у Србију да би ту биле смештене у породичне гробнице. Такав је био случај са женом извесног трговца Тошковића из Шапца, која је 1909. године умрла и кремирана у Женеви, а опојана и сахрањена код куће.³⁶ Међу „огњеном браћом“ прослављени, бивши министар здравља Чеда Мијатовић умро је у Паризу 1933. године, где је и кремиран, а урна са његовим пепелом је у дечјем сандуку донесена у Београд. Изгледа да је доношење и сахрањивање његових посмртних остатака било пропраћено већим административним проблемима, јер је сахрана, и то без свештеника, обављена тек 1937. године.³⁷ На исти

³² *Рад*, 1931, 18.

³³ Израз „мошти“ у овој реченици подвукла А.П.; израз се употребљава да значи непропадљиво тело хришћанских светаца.

³⁴ Александар Костић, *После 28 година*, Огањ бр. 1, Београд 1974, 1.

³⁵ *Рад*, 1931, 10.

³⁶ В. Кујунџић, *Спаљивање мртвих*, 2.

³⁷ *Сахрана урне Чедe Мијатовића*, Огањ 6, Београд 1937, 42.

начин је, у Београду, од стране колега испраћена и урна оперског певача Војина Туринског, који је умро 1933. године у Прагу, где је и спаљен. Три године пре овога, 1930. године, у Београд су стигле две урне, једна из Русије а друга из Швајцарске, и у оба случаја је од државних органа тражено посебно одобрење за њихово уношење у земљу.³⁸ Ипак, треба приметити да се у извештајима о овим догађајима не наводи да ли је проблем била чињеница да се радило о пепелу, а не о телима мртвих, или је сваки „увоз“ ове врсте подлегао посебним правним и хигијенско-санитетским процедурама. Свакако, изгледа да се десио само један случај да је тело покојника ради кремирања пребачено из Београда у иностранство. Овде се радило о свастиси старог београдског лекара, др Фаркића, чији је леш 1905. године превезен у Готу на спаљивање.³⁹ Према евиденцији Јавног комуналног предузећа „Погребне услуге“ из Београда, од 1914. до 1963. године, дакле, пре изградње београдског крематоријума, на београдским гробљима смештене су 24 урне са пепелом покојника.

Како је време одмицало, а крематисти остајали подједнако удаљени од свог циља – легализације кремације и изградње крематоријума, у *Огњу* почињу да се појављују текстови и прилози са мање или више експлицираним антицрквеним садржајем. С једне стране, кроз фолклорне мотиве вршено је исмевање свештеника и народно-хришћанских посмртних обичаја, док је – са друге стране – изношена озбиљна критика црквеног учења и праксе. Тако је 1935. године, у *Огњу* број 7, објављена подругљива народна песма, под насловом *Ужичка о попу*, и кратка хумореска о брачном сукобу мужа – социјалисте, прогресивца и присталице кремације, и жене – конзервативне хришћанке, која се „слепо“ држала свих верско-обичајних правила свакодневног живота.⁴⁰ У броју 4-5, исте године, под насловом „Предсмртно покајање“, објављена је прича о томе како су се неки црквени великодостојници пред смрт покајали због три ствари: 1. зато што нису одобрили други брак свештеницима, 2. зато што нису прихватили нови календар и 3. зато што нису одобрили подизање крематоријума.⁴¹ Међутим, како се из текста може закључити, покајање није проишло из њиховог „духовног“ преобраћења, већ из уверења да би због оваквог дела њихова имена била подвучена на страницама будућих писаних историја. Поред овога, треба споменути и одговор који је Кујунџић упутио богословској омладини због њеног напада на београдског свештеника Миливоја Петровића, који је вршио свештеничку службу на прослави крсног имена удружења „Огањ“. Богослови су у свом тексту образложили негативан став православне цркве према кремацији, између осталог – и њеним учењем о моштима светаца, на шта је Кујунџић одговорио да зна за податак да у Далмацији постоје чак 32 руке светог

³⁸ *Рад*, 1931, 5.

³⁹ Војислав Кујунџић, *Огњене свечаности у Готи*, Огањ 1, Београд 1937, 2.

⁴⁰ *Ужичка о попу*, Огањ 7, Београд 1935, 48.

⁴¹ Поп Омега, *Предсмртно покајање*, Огањ бр. 4-5, 35.

Спиридона, изражавајући тиме своју сумњу у реалност овог дела хришћанске догме.⁴²

Последњи предратни број *Огња* изашао је 1941. године. Пет година касније, 1946. године, покушај да се лист поново покрене резултирао је издавањем једног двоброја, а након тога часопис није излазио све до 1974. године, од када је (до 1994. године) излазио повремено. У току ове двадесетогодишње паузе дошло је до остварења највишег и најбитнијег циља крематистичког покрета: на нивоу државних закона у Југославији је одобрена кремација, те је 1964. године на Новом гробљу у Београду подигнут крематоријум, са посебном салом за испраћаје. Две године касније, 1966, римокатоличка црква је одобрила својим свештеницима да врше опело над телима оних који ће бити кремирани, с оградом да се опело не сме вршити у сали за кремације.⁴³ Православна црква није променила став према овом питању, али је ипак установила одређено правило, односно неку врсту селективног допуштења за вршење црквене службе пре испраћаја за кремацију. Наиме, право на хришћански испраћај признавано је оним покојницима који нису били кремирани по сопственој жељи, него по жељи својих наследника. Уколико је, дакле, жеља за кремацијом била покојничково завештање, последњи опроштај морао се обавити без учешћа свештеника. Од деведесетих година 20. века већина београдских свештеника не поштује ову забрану, док, међутим, у Бачкој епархији, односно у Новом Саду, у коме је 2004. године изграђен крематоријум, црквене власти у потпуности бојкотирају испраћај посмртних остатака који одлазе у крематоријум.

Од православних држава, Грчка је најдуже одолевала изазовима модерног доба. Закон којим се одобрава кремирање мртвих усвојен је од стране тамошњег парламента у фебруару 2006. године. Грчка православна црква се овоме и даље супротставља.⁴⁴

Као што се могло и очекивати, током првих деценија друге половине двадесетог века, кремација постаје део атеистичке филозофије живота, па се у овом периоду, осим лекара, уметника и интелектуалаца, понајвише кремирају декларисани противници цркве и вере, војна лица, бивши партизани и чланови партије. У поднаслову нових бројева *Огња* више се не налази постулат о арелигиозности и аполитичности крематистичког покрета, а на страницама новина веома су чести отворени текстови против цркве, „хришћанских празноверица“ и „хиљадугодишњег церемонијала“.⁴⁵ У првом броју нове серије, у тексту „Атеисти на окуп!“, налази се позив онима који су „рашчистили са илузијама“ о загробном животу да се одлуче за овај вид

⁴² Рад, 1933, 14.

⁴³ *Скинута забр.ана кремирања*, Огањ бр. 1, 11.

⁴⁴ *Pravoslavna crkva ne da svoje vernike*, Danas, 7. mart, 2006.

⁴⁵ Миливоје Миленковић, *Сећање на др Јована Јовановића Змаја и др Војислава Кујунџића*, Огањ бр. 2, Београд 1974, 5.

сахране, а на „отрежњење“ су посебно позивани они који „страхују од огња... верујући чак у будуће васкрсење!“⁴⁶

У новинама се појављује и нова рубрика, под насловом „*Зашто смо се определили за кремацију*“, у којој се налазе одговори (на ово питање) анкетираних присталица крематистичког покрета. На основу ових изјава могу се доносити закључци о мотивима избора кремације који су били доминантни у реченом временском периоду. Естетски, еколошки и хигијенски разлози свакако преовлађују у највећем броју одговора, али се, чак и у оквиру истих одговора, врло често појављује и већ поменути страх од труљења и подземне фауне која се настањује на мртвом телу. Поред тога, иако помало у контрадикторности са овим страхом, прихватљивост кремације се образлаже уверењем да су религијске предрасуде о загробном животу постале ствар прошлих времена. Епитет бесмртности, који је некада везиван за душу праведника у новом контексту се приписује „делима“, „лепим успоменама“ и „резултатима рада“.⁴⁷

Последње деценије двадесетог века, а посебно деведесете године, донеле су нове моменте у развоју ове проблематике. Основна карактеристика нових тенденција било је нестајање скоро свих правила која су се односила на социјални статус, религијска уверења, професионалну и старосну структуру кремираних. У ранијем периоду кремиране су искључиво старије особе, затим декларисани атеисти, људи без породичне гробнице, људи средњег и вишег сталеза, као и они чија је породица желела да их по сваку цену смести на престижно Ново гробље. У новије време кремирају се и деца, и богати и сиромашни, и верници и неверници, и они који имају породичну гробницу и они који је немају.⁴⁸ Посебно је занимљива и нова појава довожења покојника из неког од градова у унутрашњости у Београд ради кремације, а затим враћање његовог пепела назад и полагање у постојећу породичну гробницу. Овакви случајеви су интересантни, јер могу бити индикација будућег ширења кремације не само у провинцијске градове, него и на село.⁴⁹ Изједначавањем цене класичне сахране и кремације елиминисани су економски мотиви избора, тако да бисмо из реченог могли закључити да су се међу разлозима савремених присталица кремације у Србији, тј. у Београду, издвојили они који су, бар декларативно били наглашавани као примарни међу зачетницима крематистичког покрета, а то су еколошки разлози. Међутим, у одговорима на анкету, коју сам током 2004. године спровела међу тридесет испитаних

⁴⁶ Мила Нешовић, *Атеисти на окуп. Огањ* бр. 1, Београд 1974, 3.

⁴⁷ *Определили смо се за кремацију*, Огањ 3, Београд 1975, 6 – 7.

⁴⁸ Подаци о броју кремираних, према документацији Јавног комуналног предузећа „Погребне услуге“:

Година	1965	1975	1985	1995	2004
кремирано	11	228	469	1.002	2.258

⁴⁹ До деведесетих година двадесетог века кремирани су искључиво житељи престонице.

чланова друштва „Огањ“, ови разлози се помињу тек успут, и то у свега четири случаја, док страх од пропадања тела доминира у свим образложењима.

Чини се, дакле, да је еколошка димензија крематистичке идеје имала од самог почетка и своје друго, дуго времена латентно, а тек у новим историјским и културним контекстима – експлицирано значење. Овде се ради о посебном односу према смрти, који се практично рађао током последња два века и којим би се могли повезати различити периоди, догађаји и мотиви историје модерног спаљивања мртвих. Реч је, наиме, о потреби савременог човека да што пре и што неосетније елиминира „смрт“ из свог окружења – вербалног, мисаоног и реалног.⁵⁰ Ова потреба налази свој израз у већ познатој чињеници институционализације смрти и професионализације послова у вези са њом у савременим, посебно у урбаним условима живота,⁵¹ а кремација, више него класична сахрана, представља ефикасан и брз начин уклањања трагова смрти из света живих. Редукција посмртних обреда, нарочито видљива у градовима, налази свој израз и у испраћају за кремацију, који практично представља скраћени ритуал погребња. Наиме, након испраћаја, који се од 1982. године обавља са четири београдска гробља, сандук са телом покојника бива пребачен у мртвачницу на гробљу Лешће, где се налази једини крематоријум у Београду, а доскора једини и у СЦГ. Полагање урне са пепелом покојника врши се у року од 40 дана, зависно од оптерећености ове комуналне службе и одређеног гробља, и оно се најчешће одвија без присуства свештеника и без посебних ритуала. Полагању урне обично присуствује само најближа родбина, која сама или уз помоћ запослених на гробљу ставља урну на предвиђено место. Понашање присутних, као и касније обележавање прве полугодишњице и годишњице смрти, углавном се не разликује код породица које су кремирале, односно сахраниле свог покојника. Разлике су, међутим, видљиве у односу према посетама гробљу ван традицијом утврђених датума, као и у вези са задушницама. Потомци кремираних, генерално, ретко одлазе на гробље, а током задушница је око розаријума и колумбаријума уочљив далеко мањи број посетилаца и далеко је ређе остављање хране него око гробних места. Када је реч о Врту сећања, он током целе године представља ретко посећиван простор, а о забораву оних који ту почивају сведочи и недавно објављен напис у Политици, у коме се говори о „ожалашћенима“ који нису могли да се сете где је тачно расут пепео њиховог покојника.⁵² Запослени у крематоријуму наводе да је од тренутка

⁵⁰ Тако један анкетирани образлаже своје схватање: „Посматрајући погребни чин увидео сам да свака породица жели да се умрли што пре изнесе из куће, ма како велика жалост и губитак били, nelaгодност и страх и неко неописиво стање владају у дому чак и на гробу и у цркви све док се покојник не спусти у гроб или кремира.“ Други опет каже: „Треба избећи церемонијале јер они буде болна сећања на покојника.“ У: Миливоје Миленковић, *Одлучио естетски моменат*, Огањ бр. 3, Београд 1975, 7.

⁵¹ Смиља Марјановић-Душанић, *Смрт и светост*, у: Приватни живот у српским земљама средњег века, Београд 2004, 586.

⁵² Миленко Пешић, *Опело с прећутном дозволом*, Политика, недеља 12. март, 2006, 12.

његове активације до данас било свега неколико захтева сродника да присуствују процесу кремације,⁵³ а фасцинантан податак представља чињеница да је у истом периоду сакупљено 700 урни са посмртним остацима које нико није дошао да подигне и положи у гроб.⁵⁴ Очигледно је да је у свести наследника ових људи „сахрана“ завршена у сали за испраћај на кремацију.

У овом светлу треба сагледати и веома рано изнете тежње крематиста да се кремација уведе као обавезан начин поступања са мртвима, као и њихово уверење да ће доћи време када ће гробља потпуно нестати, односно, када ће пепео кремираних покојника бити расипан по вртovima сећања или изнад места која је покојник посебно волео. Још 1936. године, у извештају са светског конгреса крематиста у Прагу, Кујунџић пише да „Енглези уопште не воде рачуна о урнама јер се код њих 70% спаљених распе по гробљу“. И у Холандији је у то време било често расипање пепела изнад мора, а у Швајцарској је родбина могла са пепелом покојника да ради шта је хтела.⁵⁵ Са овим циљем је 1970. године на Новом гробљу отворен „Врт сећања“ и у њему је до 1975. године расут пепео из 153 урне. У једном од бројева *Огња*, др Александар Костић се чак отворено залаже за „сублимацију“, тј. потпуно уништавање посмртних остатака.⁵⁶

Из изложеног материјала могу се издвојити најмање два кључна проблема. Први је у вези са процесом трансформације једне идеје са манифестним еколошким садржајем у својеврсну атеистичку идеологију (мада је она то можда од почетка и била?), а затим са њеним омасовљењем и прихватањем од стране не нужно арелигиозне популације. Одговор на ово питање могуће је пронаћи како у интезивном процесу секуларизације друштва, тако и у недефинисаним и нерасвешћеним религијским осећањима и уверењима савременог становништва Србије. Но, темељније елаборирање овог питања свакако остаје као инспиративна материја за неки следећи научни рад.

Друго је питање: какве могу бити импликације уклањања трагова смрти из света живих? Мислим да је одговор сугерисан досадашњим излагањем.

Однос припадника неке заједнице према смрти зависи подједнако од њихових уверења о „животу после“ и од вредности које доминирају њиховим овоземаљским животом. Подсећање на смрт може имати деструктивно дејство за заједницу и за појединца, али може представљати и солидан мотив очувања одређених етичких принципа. Равнотежа између хаоса и реда, смисла и бесмисла обично се постиже различитим институционалним механизмима,

⁵³ Ти захтеви су често били у вези са сумњом да се сандук не спаљује него да се поново враћа у продају.

⁵⁴ М. Милић, *Ne ostanu ni dugmići*, *Kurir*, 23. децембар, 2004.

⁵⁵ В. Кујунџић, *Светски огњени конгрес*, 63.

⁵⁶ *Жеља постаје стварност*, Огањ 2, Београд 1974, 7; А. Костић, *н. д.*, 1.

којима се реалност смрти ставља на сасвим одређено место у друштвеној стварности. Гробља, као места интензивног сећања на смрт, имају у овоме значајну улогу. Друштво без гробља и осталих начина подсећања на коначност живота може постати друштво без конструктивне свести о смрти, друштво које се у страху од еколошке катастрофе излаже опасности од духовне, мада ће потоња – логично – опет довести до прве.

Aleksandra Pavićević

“Oganj: Association of Cremation in Belgrade” - Development, Ideas and Symbols

Key words: cremation, ecology, atheism,
secularization, Belgrade, Novi Sad, church

And although the development and spreading of the idea of cremation, as well as mentioned laws, could be seen as the beginning of secularization of death, death has remained, for a long time, closely associated with this or that religious beliefs and practice. Still, the development of the idea of cremation during the 20th century testifies on changes related to understanding of death among the contemporary, especially urban population in Serbia. This is particularly true for Belgrade and Novi Sad, although some other areas seem to be accepting new ideas and practices. The paper illustrates the development of the idea, its latent and real content, symbols used during its promotion. The accent is put on an ideological polarization that came about as a result of the development of cremation.

Marina Simić

University of Manchester
marina.simic@postgrad.manchester.ac.uk

Displaying Nationality as Traditional Culture in the Belgrade Ethnographic Museum:*

Exploration of a Museum Modernity Practice¹

This paper is an exploration of the modernist project of museums' construction of "reality" through the processes of the collecting and displaying of objects, as practiced in the Ethnographic Museum Belgrade. Through the analysis of the museum's collecting and exhibiting practices, I will try to argue that in Belgrade ethnographic museum practice the idea of the nation is closely connected with the idea of ethnicity as a bounded whole of the distinctive characteristics embodied in the traditional culture that the museum collects and displays.

Key words: anthropology of the museum, nation state, modernity, museum of ethnography, ethnicity, nation, traditional culture

As Heartney writes, "it had become commonplace to assert that museums embody ideologies", but I would add that they embody not just "ideologies", but ideologies of the nation-state.² Museums, as paradigmatic modernist institutions, are closely connected with the emergence of the nation-state in the nineteenth cen-

* Translated by the author.

¹ This paper is based on the MA thesis completed at the Department of Social Anthropology, University of Manchester 2004 under the supervision of dr Sarah Green. The study was sponsoderd by the Serbian Royal Family Foundation. I would also like to use this opportunity to thank all the curators in the Ethnographic Museum Belgrade who helped me to conduct this reseach.

² Eleanor Heartney, *Fracturing the Imperial Mind*, in: B. M. Carbonell (ed.), *Museum Studies: An Anthology of Contexts*, Blackwell, Oxford 2004.

ture³ and have a prominent role in codifying its values in many parts of the world⁴ as one of a wide range of social institutions that serve as a tool for the production of social knowledge, which codified the state's power.⁵

Many academic accounts about state and modernity usually deal only with the ideology and state legal system without questioning how, as Taussig puts it, "the idea of state takes its shape in the lives and beliefs of ordinary people".⁶ Instead, an anthropological inquiry should try to locate abstract ideas of the state that are usually found in sociological and political accounts of the question in the life of "ordinary people" and their everyday practice through which the idea of state "get reified". An understanding of the state's production of knowledge through the museum should be grounded in the research of the cultural production of a specific type of museum that is "one class" of a larger family of national museums. Similarly, an anthropological approach to the "public sphere" of the museum can use the advantages of contemporary ethnographic practice in order to go "behind the scenes" as MacDonald puts it in her famous ethnographic account of the London Science Museum.⁷ This thus avoids a simple reading of the exhibitions as text, but includes the social forces that create them. My concern with the Belgrade Ethnographic Museum leads me in a similar direction toward the research of the curators' understanding of ethnicity, the nation and traditional culture, of which creation their institution is involved.⁸

A Note on the Nation State and the Museum of Ethnography in Serbia

Anthropology is yet another modernist institution that emerged almost simultaneously with the nation states, but its role has been very different in different

³ See Penelope Harvey, *Hybrids of Modernity: Anthropology, the Nation State and the Universal Exhibition*, Routledge, London 1996.

⁴ See Flora S. Kaplan (ed.) *Museums and the Making of "Ourselves": the Role of Objects in National Identity*, Leister University Press, Lister 1996. Notions of both modernity and the state are complex and not clearly defined, but the detailed discussion of their possible meanings is beyond the scope of this paper, for more anthropological accounts, see for example John Gledhill, *Power and its Disguises: Anthropological Perspectives on Politics*, Pluto Press, London 2000; Paul Rabinow, *French Modern: Norms and Forms of the Social Environment*, The MIT Press, Cambridge Massachusetts, 1989. Here, I just want to stress that it would be wrong to automatically connect museums and the emergence of nation-states. Museums are older than nation-states and early ethnographic displays of foreign and "traditional" cultures could be found in Renaissance curiosity cabinets, for discussions of the origins of museums see, for example, Paula Findlen, *The Museum: Its Classical Etymology and Renaissance Genealogy*, in *Museum Studies...*; Eilean Hooper-Greenhill, *Museums and Shaping of Knowledge*, Routledge, London 1992.

⁵ See Michel Foucault, *The Will to Knowledge. The History of Sexuality*, Vol. 1. Penguin Books, London 1998.

⁶ Michael Taussig, *The Nervous System*, Routledge, London 1992, 122.

⁷ Sharon Macdonald, *Behind the Scenes at the Science Museum*, Oxford, Berg 2002.

⁸ This research is based on the two months of daily visits to the museum in the summer 2004.

nation-states. As Stocking writes, within European anthropology two main types of anthropology could be distinguished: “empire-building” and “nation-building”.⁹ In contrast to British anthropology, which was formed through the research of exotic, dark-skinned, remote, others, Stocking writes that in many parts of Europe, “the relation of national identity and internal otherness tended, in the context of nineteenth century movements of cultural nationalism, to be a more focal issue; and strong traditions of *Volkskunde* developed quite distinctly from *Volkerkund*. The former was the study of the internal peasant others who composed the nation, or potential nations within an imperial state; the latter was the study of more distant others, either overseas or father bask in European history”.¹⁰ This could be said regarding the development of ethnology in Serbia in the second half of the nineteenth and the first half of the twentieth century.¹¹ During that time, the absence of a large educated class made the intellectuals’ role in the building of the nation especially important. Some of those seriously engaged in nation-building were ethnologists/folklorists whose preoccupations were questions of “ethno-genesis” and the research of traditional culture with an idealized picture of patriarchal peasants as their “core,” already codified in the national movements of Rationalism and Romanticism in the first half of the nineteenth century.¹²

Part of the national building process of that time was the establishment of the National Museum with an Ethnological Department in 1844, which became an independent Ethnographic Museum in 1901. At the very least this coincided with the process of establishing the institutions of “national importance”. The museum is organized as a place for the collection and exhibition of the traditional culture¹³ of different nations, “Serbs and others with whom Serbs live or lived together”, but although it sometimes has guest exhibitions of traditional cultures of other ethno-

⁹ George W. Stocking, Jr., Afterword: *A View from the Centre*, Ethnos, Vol. 47 III, 1982.

¹⁰ Same, 172.

¹¹ See: Иван Ковачевић, *Историја српске етнологије: правци и одлмоци*, II, Српски генеолошки центар, Београд 2001. The tradition of *Volkskunde*, as it is called by Stocking is not uniform in all Central-Eastern European countries and it is not even completely based on the *Volkskunde* idea, see Slobodan Naumović, *Romanticists or Double Insiders? An Essay on the Origins of Ideologised Discourses In Balkan Ethnology*, Ethnologia Balkanica, Vol. 2. No 2, Sofia 1998.

¹² Same, see also: Љубинка Трговчевић, *Научници Србије и стварање југословенске државе 1914-1920*, Народна књига и Српска књижевна задруга, Београд 1986; Jasna Dragović-Soso, *Rethinking Yugoslavia: Serbian Intellectuals and the ‘National Question’: Historical Perspective*, Contemporary European History 13(2), 2004. It would be wrong to assume that an anthropological bias of ideology is in case specific for the Balkans (see S. Naumović, *Romanticists or Double Insiders?...*). The same kind of problems (not: the same problems) can occur in any kind of anthropological advocacy, but that does not erase huge differences that exist between different anthropologies and their use.

¹³ I will generally write terms such as traditional culture, nation and ethnicity without inverted commas, but it should be understood that they are provisional terms whose meanings are highly contested.

nations, it is predominantly a museum that exhibits “Serbian traditional culture”.¹⁴ As was said by Vlahović, its aim is “to save traditional culture” as “proof” of “main characteristics of our nationality”.¹⁵

As the Belgrade Museum is an “official institution” for the collection and preservation of national (folk) culture, which performs “important professional and scientific work” of “special social, scientific and national importance”¹⁶, for the understanding of questions of ethnicity in Serbian society it could be especially interesting to comprehend the museum’s practice in order to understand how “ethnicity discourse” has been shaped in the public sphere.¹⁷

Making Ethnicity: Collecting, Classifying and Preserving Traditional Culture

Although it seems that collection came before classification, it is actually the other way around since “reality” should be first classified in order to be selectively collected. Furthermore, if “the science of classification” is, as Elsner and Cardinal argue, one of the best guides through “the history of human perceptions”¹⁸, then the Belgrade Museum’s collection is an excellent guide for understanding the curators’ classification of “social reality”. The museum’s classification according to the curators “mirrors the differences that exist in traditional material culture”, which in the Belgrade Museum’s case reflects the differences between different ethnicities. Curators believe that traditional culture can be scientifically traced through material culture, since objects are understood as transmitters of the messages that can be simply decoded. This epistemology is borrowed from the early twentieth century

¹⁴ Петар Влаховић, *Век Етнографског музеја у Београду у служби народу (1901-2001)*, Гласник Етнографског музеја 65-66, Београд 2002, 15.

¹⁵ Same, 15.

¹⁶ Митар Михаић, *Уводна реч на отварању VIII изложбе сталне поставке Етнографског музеја у Београду*, Гласник Етнографског музеја 65-66, Београд 2002, 17.

¹⁷ It is important to stress that my analysis of the Belgrade museum is not applicable to the politics of anthropology/ethnology in Serbia more broadly. Strategies of Serbian ethnologists/anthropologists based in other Serbian academic institutions can vary greatly from those employed in the Ethnographic museum, for the more detailed account of the political positions of Serbian ethnologists/anthropologists in the 1990’s, see for example Slobodan Naumović, 1999 *Identity Creator in Identity Crisis: Reflections on the Politics of Serbian Ethnology*, Anthropological Journal on European Cultures, Vol. 8, No 2, 1999 (2000); Same, *Nacionalizacija nacionalne nauke? Politika etnologije/antropologije u Srbiji i Hrvatskoj tokom prve polovine devedestih godina dvadesetog veka*, Проблеми културног идентитета становништва савремене Србије, Етноантрополошки проблеми, Зборник радова, Београд 2005. The split between the museum and academic anthropology is clearly visible in Western Europe, as well, where the “museum ethnography consistently lagged behind anthropology, failing to catch up with its academic paradigms until each in turn had become redundant” (Anthony Shelton, *Unsettling the Meaning: Critical Museology, Art and Anthropological Discourse*, in: M. Bouquet (ed.) *Academic anthropology and the museum. Back to the Future*, Berghahn Books, New York and Oxford 2001, 150).

¹⁸ John Elsner and Roger Cardinal, *Introduction*, in: *The Culture of Collecting...*, 2.

natural sciences, and it was typical of early museum practice, however it remains relatively unchanged in many museums even now. As Pearce explains, “systematics is a term drawn from biology, botany and geology where it means the practice of taxonomy, the ability to compare and contrast collected specimens”¹⁹ in order to divide one species from another and make a classification.

These approaches are reflected in the rather complicated classification system on which the museum foundation is based, which combines criteria of function with some social (urban-rural) and regional principles (in the case of Folk Costumes Collection), as well as some widely accepted “conservation principles that prescribe separate storage of different materials.” Thus, the museum’s foundation consists of twenty two “basic collections” (some of them are further divided into sub-groups) that are grouped in wider categories. At the official site for the museum it states, “the museum fond is divided into large number of separate collections that can not be considered separately, but only as the parts of the whole found which automatically mean as a part of the system of traditional culture” (original translation).²⁰ This quotation nicely explains the curators’ ideas of making an encompassed collection as the ultimate goal of the museum. Hence, one of the curators explained to me that the “collection has to be built as a system.” In the words of a curator, that means that other curators cannot collect what ever they found during “fieldwork” or accept whatever is given to the museum by donors, since “that can make a complete mess in the collection”. When the museum needs a particular type of object for filling the gaps in the collection, curators conduct the fieldwork that serves as the “systematic collecting of material culture of a particular region” and it is usually conducted by several curators with different tasks which seems a rather usual practice for the European anthropological museums.²¹ The curators understand “ethnic characteristics” as embodied in “traditional material culture” and understand fieldwork as a way to “keep its trace.” “Ethnic characteristics” are here as given realities which just have to be written and collected according to the “positivistic science” the curators believe they practice.

However, most of the curators see that the ethnic borders are already more or less clear thanks to the older generation of ethnographers, thus today the main goal of the museum is to collect those still remaining objects of traditional culture as authentic signs of ethnic identities that will be erased by “mass-culture” (modernity). Likewise, the preservation of the objects of “traditional culture” is seen as the main goal of the museum by most of its curators. This is not confined to only the Belgrade Museum’s curators, but is also a common opinion among curators and conservators in western European museums who “believe in the immediate value of

¹⁹ Susan Pearce, *Museums, Objects and Collections: A Cultural Study*. Leicester University Press, Leicester 1992, 84.

²⁰ <http://www.etnomuzej.co.yu/>

²¹ See Martine Segalen, *Anthropology at home and in the museum: the case of the Musee National des Arts et Traditions Populaires in Paris*, in: *Academic Anthropology...*

preserving objects as an end in itself”.²² Curators understand the preservation of objects of traditional culture as the preservation of national heritage without which a nation cannot claim their very “nationality.” In other words, for a nation to be a nation it has to have heritage, which can serve as “material proof” of their “ethnic continuity” in its specific territory. The museum is considered to be the proper place for such an endeavor by its very definition as a “heritage guardian.” Also, as ethnology is considered to be a science that deals with different “questions of ethnicity and traditional culture,” the ethnography museum is the proper place for “national heritage” (that differs from history which is also necessary for the nation, but it is not a “constant category” as ethnicity is understood to be).

The new step in museum practice is cataloguing that is seen as one of the most important parts of the preservation process. It starts with the “entry book,” where data about the way the objects were collected (purchased or gift), from whom and when, are recorded. After that every object gets an ID with a black and white picture in standard format and a detailed description including the material from which it is made, its function, place of origin, ethnicity and *religion* of “the group the user of the object belongs to.” Cataloguing is seen as a scientific process of “reading” the data out of the objects. Ethnicity is understood as some kind of “real existing thing” that can be positively observed through material culture.²³ This approach is based on a widely shared idea that culture and ethnicity are something that people poses or belong to and which can be clearly separated from any other culture and/or ethnicity on the bases of specific “ethnic characteristics”.²⁴ This idea of ethnicity shares many similarities with the “ethnos theory” of Soviet anthropologist Yulian Bromley whose understanding of ethnicity share many features with the idea of tradition, conceptualising ethnicities as enduring entities based on common “cultural characteristics” that “persist through generations and through a variety of social form(s)”.²⁵ “Common characteristics” that Belgrade curators believed to display are distinctive from those of other “ethnicities” and could be “scientifically” traced. Here the Belgrade curators are close to Frederik Barth’s idea of “ethnic identity” as a set of characteristics that are formed in the borders between ethnici-

²² Miriam Clavir, *Preserving What is Valued: Museums, Conservation, and First Nations*, UBC Press, Vancouver and Toronto 2002, 28.

²³ It is obvious for the curators that “ethnic distinctions” cannot be so clearly traced, but there are still some abstract ideas of what ethnicity and/or nation is and which objects belong to which ethnicity. Thus, a curator gave me an example of a cradle in the permanent exhibition with the David’s star on it, which belongs to Albanian Muslims, but was particularly beautiful, while another curator chose a Bulgarian tree-leg chair for his exhibition because “it fits in the exhibition” and “anyway it is the same as the Serbian, but the Bulgarian one was in better condition”.

²⁴ For the deconstruction of these ideas, among the wide range of literature, see for example Richard Jenkins, *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*, SAGE Publications, London 1997.

²⁵ Marcus Banks, *Ethnicity: Anthropological Construction*, Routledge, London 1999, 18.

ties.²⁶ However, in contrast to Barth's argument that ethnic groups are socially constructed, for the curators the "cultural content" of Serbian ethnicity is not formed on "the border" with any other ethnicity, but it has stable characteristics that are best embodied in "traditional culture". However, distinctions between different ethnic groups that Belgrade museum preserve and exhibit, are not always so clear, since the "ethnic identity signs", such as language, are sometimes the same or slightly different between different ethnic groups in Serbia and former Yugoslavia. Thus, the curators' choice of the religion instead of the language indicates that they do not create ID cards according to some objective rules of what constitutes ethnicity, but rather it is based on their assumption regarding what constitutes the differences between different ethnicities they are dealing with. Ethnicity is understood as a self-understandable category, an embodied identity that someone possesses by birth and that can be identified through costume, types of houses and so on (something like an understanding of gender, that everybody has to have it and it as something more or less obvious and 'natural'). This approach will be more clearly seen within museum exhibition practice since there the link is usually made more explicit.

Exhibiting Ethnicity

The exhibition space of the museum is divided into two main parts, one for permanent exhibitions and one for temporary ones. The current permanent exhibition under the title *Traditional Culture of Serbs in 19 and 20 century* was opened in November 2001. Its aim is to show an "assembly of Serbian people" as it is said in the exhibition main board and was explained to me by the curators. The main idea was to represent all the territories in the former Yugoslavia where Serbian people lived before the Yugoslav wars in the 1990's.²⁷ The exhibition is divided amongst three floors. The ground floor embodies the main idea of "assembly," having folk costumes as its central part; the mid-floor is dedicated to textile production and household textile items and the first floor to "traditional economy."

On the main panel in the entrance to the ground floor, it is said that although the aim of the exhibition is to show the unity of the Serbian people it also "indicates" "the diversity in certain cultural and geographic zones": differences are celebrated, but they are regional, not ethnic. This is not unusual practice in the many ethnographic museums all around the world that use the same tactic of diversity to stress national unity.²⁸ Specificity of the same process in the Belgrade museum is reflected in the particular selection of unity characteristics and the curators'

²⁶ Frederik Barth, *Introduction*, in: F. Barth (ed.) *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference*, Universitets Forlaget/George Allen and Unwin, Bergen and London 1969.

²⁷ Although the title of the exhibition refers to a precise historical period – nineteenth and twentieth centuries – the absence of any "social and historical context" makes it very hard to historically locate the exhibition.

²⁸ See for example Flora Kaplan (ed.) *Museums and the Making of "Ourselves": The Role of Objects in National Identity*, Leister University Press, Leister 1996.

understanding of their scientific validity. Thus, in the main panel it is explained that, “Serbian people, gathered around sacred objects in places which, for centuries, have emitted the spiritual power of their ethnic and cultural being. The Peć Patriarchate was the centre of spirituality to which the Serbian people from the whole South Slav area turned to”. (original translation) The unifying role of the Serbian church is further presented with a replica of the drinking-fountain from Dečani Monastery in Kosovo. A central glass showcase contains costumes from South Serbia, Kosovo and North Macedonia and above it is a frieze with photographs of Serbian monasteries from the whole former Yugoslav territory – from Croatia to Macedonia. Replicas and originals of religious buildings and objects are presented on the first floor as well. Thus, among the replicas of the house types there is a “log-cabin church” which I was told is a model of Church of Repentance (Pokajnica), which holds symbolic value within the national history. It was built by one of the nineteenth century Serbian leaders, Vujica Vulićević, who killed his godfather Karadjordje, the leader of un-successful first Serbian uprising against the Turks following the order of Miloš Obrenović, the leader of a more successful second Serbian uprising in the early nineteenth century. However, in the public discourses Karadjordje is usually valued morally higher than Miloš, as he was perceived as a heroic figure that fought for the freedom of his country.²⁹ This story fits well with Serbian myth of the Kosovo battle that says the Serbs lost their “empire” in the battle against the Turks at Kosovo field in 1389, which led to “five hundred years of slavery under the Turks”. The Kosovo legend, finally codified in the eighteenth century³⁰, has an important role in national iconography and its political use was very prominent in Serbian history up to the current years. In this way, the curators have connected religion and Kosovo as the most important Serbian identity markers, placing the Kosovo monastery and folk costumes for the same region in the centre of the ground floor while at the same time symbolically marking Serbian ethnic territory with the “friezes of monasteries.”³¹ The curators appear to understand relig-

²⁹ See: Драгана Антонијевић, *Симболичка употреба ликова Карађорђа и кнеза Милоша у политичким збивањима у Србији у последњој деценији XX века*, Традиционално и савремено у култури Срба, Посебна издања Етнографског Института САНУ, књ. 49, Београд 2003; Same, *Симболичка употреба ликова Крађорђа и кнеза Милоша у политичким збивањима у Србији у последњој деценији XX века, II*, Проблеми културног идентитета становништва савремене Србије, Етноантрополошки проблеми, Зборник радова, Београд 2005.

³⁰ Miodrag Popović, *Vidovan i časni krst. XX vek*, Beograd 1998.

³¹ In the first floor Christmas, Easter and Family Saint Day (*Slava*) are exhibited with characteristic items in the houses’ interiors. The importance of religion is clearly seen through the temporary exhibitions as well, with fourteen exhibitions between 1989 and 2001 having explicit religious themes. In an exhibition presenting new museum items in 1998, under the title *Time of the past – time of the future, gifts and bought items from 1992 to 1998*, icons were placed in the center of the exhibition hall and turned towards all four corners to act as “unifying symbols.” National costumes mainly from the Serbs in Croatia and Bosnia and a region in Serbia where curators did their recent fieldwork were placed around the icons and turned toward them, thus stressing the “unity of all Serbs” regardless of the state they lived in.

ion and ethnicity as inseparable: Orthodox Christianity and the Serbian nation simply belong to each other.³²

The first floor is dedicated to national costumes that worn by dolls and arranged according to the “zones” are placed in glass showcases. Photographs of people at the assembly along with different objects such as cradles, music instruments, bags and children toys, accompany the costumes. Every case has an explanation panel about the main characteristics of the costume in the “zone” and every doll is accompanied with labels in Serbian and English. However, since some of the labels do not have a wider geographical reference, other than the wide category of the “zone”, it is hard to know from which part of the former Yugoslavia the costume in question comes and this is the case with all the exhibited costumes from Croatia. According to the curators the reason for this practice is that the museum displays Serbian traditional culture regardless of the current state it belongs to, and the labels do not refer to the states at all. Technically this is true since Bosnia and Herzegovina are not two states, but one, same as *Serbia* or *Montenegro* are not states, but belong to the state that is called *State Union of Serbia and Montenegro*. However, this does not explain why in some cases it was important to stress that a particular costume is from Serbia, while in others it was not important to say that a costume is from Croatia. In the national ideology, ethnicity and territory are supposed to belong to each other. Furthermore, in order for ethnicity to develop into a nation it has to have its own territory.³³ Because ethnicity and territory go together, failing to include the information that Kordun, Dalmatia, Lika, Banija, Slavonija and Baranja are in the Croatian state implies that their costumes are only Serbian, not Croatian, or that their location is contested. It is interesting to note that the only region that belongs to Serbia that is not marked as such is Vojvodina. At first glance it seems that the status of Vojvodina was problematic for the curators, but this does not seem very likely. Vojvodina’s costumes are placed amongst the costumes from Croatia under the same category, “Pannonian zone.” Had the labels marked Vojvodina as Serbia the distinction between Serbia and non-Serbia would be made more visible and also could pose the question where other non-marked costumes from the vitrine belong.³⁴ Here ethnicity is associated with a particular territory based on the idea of native ethnicity to a specific region.

³² Religious practices are usually very convenient for marking ethnicity, since religious practices are relatively stable (at least officially) during a longer period of time, making it easier to see them as clear marks of an “unchanged tradition.”

³³ See: Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Basil Blackwell, Oxford 1986.

³⁴ A focus on the ethnically mixed regions that were caught in war dominated the temporary exhibitions that tried to mark Serbian “ethnic characteristics” in the regions in question. In the exhibition *Traditional Culture of Serbs in Serbian Krajina and in Croatia* in 2000 a central part of the exhibition was devoted to national costumes. According to one of the authors, the idea was to “include Serbs *regardless of their religion* and to enclose all Serbs that lived in Croatia” and those costume types that were missing were replaced with photographs. Obviously, there are categorical anomalies such as Serbs who are not Orthodox, but “Uniats” (Greek Catholics). As it seems here their new religion does not change their “national identity” and it was important for the curators to exhibit their folded costumes to show they belonged to the same Serbian ethnicity as Orthodox Serbs belong.

The second panel in the permanent exhibition explains the importance of national costumes saying, “having a role in everyday life and designating ethnic identity, the traditional costumes of Serbian people with distinct pictorial and aesthetic values, represented one of the most significant features of national culture up to the first decades of the 20th century”. (...) “The character of clothing indicates not only where the person came from and his/her social status, but also, particularly in mixed communities, to which confessional or national community he/she belonged.”

The importance of the folk costumes for defying ethnic/national identity is clearly visible in the *central vitrine* on the ground floor with the costumes from Kosovo. Some of the costumes exhibited are strikingly similar to those commonly thought to be characteristic of Kosovo Albanians. Similarly, on the mezzanine in the glass cases dedicated to rolled and treaded textiles, among other items is exhibited, “male white cap (ćeće), Gornje Selo (Prizren), early 20th century – made of pust (firmly compressed thick woolen fabric resistant to rain and snow, my remark), rolled from woolen yarn” usually understood as one of the main specificities of the Kosovo Albanians’ costume.³⁵ It was obviously very important to explain that something which is commonly believed to be Albanian national costume is actually not Albanian, but Serbian.

National costumes seem not to simply signify national identities, but to embody it by inscribing the ethnic/national identity onto the very bodies of the people who belong to it, bringing the notion of ethnicity and nation very close to the notion of race as biological data.³⁶ In those terms, costumed dolls are parallel to the representation of the different “native people” in the colonial museums where wax dolls were displayed to show “physical characteristics” as a scientific proof of different races.³⁷ In the same way, lack of facial features of the costumed dolls was also a topic of criticism from a curator who told me that the “modern museum, which has dolls on exhibition, has to have dolls with anthropometric characteristics of the people in question”.

It seems that similar is true for other textile devices. The whole mid-floor is dedicated to homemade textile production, giving a “social context” for the exhibited costumes. Emphasis here is on the different techniques of textile-making and the “natural-material” used in the process. A central place is dedicated to the distaffs for which it is said in the main panel in the floor that “during the history it (distaff) was a guardian of national and ethnic identity.”

³⁵ For the presentation of ethnic difference it is enough to exhibit one part of the costume. Exhibitions of costume parts are far the most prominent temporary exhibitions in the museum.

³⁶ For the very similar understanding of ethnicity in Greece, see Roger Just, *Triumph of the Ethnos*, in E. Tonkin, M. McDonald and M. Chapman (eds.), *History and Ethnicity*, Routledge, London, 1989.

³⁷ See Annie E. Coombes, *History after Apartheid: Visual Culture and Public Memory in a Democratic South Africa*, Duke University Press, Durham 2003.

Although the exhibition includes some photographs and objects up to the late seventies, there is no reference to the industrial production of textile. The emphasis is on the continuity with prehistoric (spindle rings from early Neolithic period are exhibited) and medieval time (in the introductory panel of the floor, Serbian medieval tradition is very much stressed, while Ottoman is scarcely mentioned), but also the universal character of textile production, as it is said under a photograph of a woman spinning using her body: “spinning without a distaff using parts of the body: chin, armpit, hand and head as well as different spindles, points to primordial human resourcefulness”. All of this implied that traditional textiles could be produced only with traditional techniques and colors, as the notices suggest that with the adoption of “western technological devices” it “gradually vanished”. Obviously, using modern industrial technology it is possible to make clothes that would look exactly the same as “traditional”, but the curators’ stress on the *technique*, craft skill, rather than on the textiles themselves creates an absolute distinction between “modernity” and “tradition” by assuming that “traditional clothes” can be made only by “traditional techniques.” The introduction of “western technologies” was the introduction of “modernity” which was the end of “tradition.” Part of what is considered traditional costume is exactly its way of production: “traditional” meaning by hand.

Textile production was predominantly women’s work, as is stated in the panels. But, the display in the floor which begins with the exhibition of *Dyeing – Women’s Home Industry*, ends with the exhibition of *Dyeing Craft in the Town of Pirot* – a men’s craft whose *kilms* (*čilim*, hand-made carpets) are exhibited “because of its unique beauty” in special glass cases on the mezzanine’s walls and all around the museum’s halls. Display of “women’s” and “men’s” works on the two different sides of the entrance makes visible the opposition between the ordinary, every day textile production and more sophisticated textile production of Pirot’s dyers. Similarly, on the first floor the only specifically gender marked economic activities are displays of Shoemaking and Potter’s Workshops. Thus, men are seen as bearers of the “progress” but not of the “bad progress” of industrialization since they did not use industrial devices in their production but simply improved “traditional skills” producing some kind of advanced “traditional economy”. This stress on men’s “craft work” as opposed to women’s “traditional work” marks women as the “bearers of tradition” which is especially visible in the exhibition of costumes: almost one third of the costumes on the ground floor are women’s costumes and almost all temporary exhibitions dealing with clothes exhibit women’s clothes. Thus, it is not surprising that the last “urban costumes” of western influence exhibited in the first floor are exclusively women’s clothes. When women abandoned traditional clothing the “end of tradition” was in sight.

Although it is unclear if the “traditional culture” covered in the museum’s exhibitions existed before the nineteenth and twentieth century, or if it is unchanged from an unknown past, it is clear that it finishes with an industrialization process which, on the contrary, could be placed in a precise historic moment. In the classical anthropological evolutionary paradigm presented in the exhibition it could be indicated that the opposition between “tradition” and “modernity” is the opposi-

tion between “backwardness” and “progress” that came with modernisation. The curators appear quite aware of this danger, trying to stress, as is said in a panel, the “resourcefulness” of Serbian traditional culture as part of the universal human “achievements”.

The opposition between tradition and modernity is not seen in the universal terms of “evolution of human-kind,” but rather in specific “Serbian circumstances” where the opposition between rurality and urbanity play an important role. This opposition is clearly seen on the first floor with models of the houses showing the evolution of the four major types of houses (typical for four zones), interiors of the craftsmen’s houses, interior of the urban households and urban dresses, gravestones and objects “with customs.” The display begins with the *Dinaric log-house* and ends with town houses of two types: the *Eastern Balkan type* typical of the urban regions in the Ottoman Empire and western-like “city salon”, both accompanied with the urban dresses of the same two “types.” The urbanity of the *Eastern Balkan type*, which was exposed to “oriental influence,” as stated in the panel, and is represented with dolls in urban costumes from Bosnia and Serbia displayed in the typical house of the type, precedes European urbanity under “western influences.” Contrary to the popular belief that in the Ottoman Empire Serbs were predominantly peasants, while Muslims lived in the towns,³⁸ displaying Serbs as oriental and urban at the same time it is to show that ‘Ottoman urbanity’ was not wholly a Muslim privilege, but rather a sign of an ‘upper class’ that is nor necessarily ethnically marked.

The exhibition is finished by the “Belgrade city salon” – obviously “western style urbanity” is seen as opposed to the traditional culture, which is rather unquestionable, since the very modernity is a condition for the existence of the concept of tradition, but I am not sure that that is something on which the curators agree. On the contrary, tradition is understood as an “unchanging core of ideas and customs handed down from the past”³⁹ that should serve as base for the ethnic authenticity⁴⁰ and could be possibly destroyed by industrial unification.

Although, as we have seen the end of traditional culture is rather clear, there is no precise idea about the origin of “ethnicity” that does not end with traditional culture. The museum’s emphasis on the nineteenth and twentieth centuries is conditioned by the curators’ understanding of “traditional culture” as a culture of “peasants” codified in the time of the emergence of the nation state in the nineteenth century. But, for the curators’ understanding of ethnicity, it could be said that “the actual origins of the ethnos are apparently unimportant – to possess it is simply an aspect of being human”.⁴¹

³⁸ From the numerous references on this point, see for example Miša Gleni, *Balkan 1804-1999, I*, Samizdat B 92, Beograd.

³⁹ Richard Handler and Jocelyn Linnekin, *Tradition, Genuine or Spurious*, Journal of American Folklore Vol. 97, No. 385, 1984.

⁴⁰ See: Beth A. Conklin, *Body Paint, Feather, and Vcrs: Aesthetics and Authenticity in Amazonian Activism*, American Ethnologist Vol. 24, No. 4, 1997.

⁴¹ M. Banks, *Ethnicity...*, 19.

Conclusion

Much of the museological practice described by the curators seems to adhere to an international standard of museum collection and classification practices of the most *modern* museums. But modernity is not an issue for the curators and although they sometimes talk about the “modernization of their museum practice,” it thus does not mean that current practice is not modern, though it could be improved to reach the high modernity of western societies, for the curators the question is more of money enabling western museums to be more “advanced” than those at home, and not a qualitative difference between different practices. This does not mean that the curators have precisely the same understanding of modernity as their western colleagues, but they believe in ‘scientific knowledge,’ reason and truth.⁴² For the curators, ethnicity and nation are natural and self-evident concepts that can be objectively studied through the international museum modernist practice. This consists of a “system of conservation, storage, air-conditioning, and (the absence of) a computerized catalogue for the collection”,⁴³ leading to a huge classification process that is supposed to define “ethnic differences.” However, the great “Modern Constitution,” as it is called by Latour – pure science, separated from the political world – actually never happened, and the museum project is just one more modernist project that has “failed”.⁴⁴ That means that the Belgrade Museum is not alone in its “modernist project,” although the context of its scientific project is very different from that of the western European museums. Even if it is a part of an imagined ideal modernity practice, as Latour describes it, there is no single version of modernity, but rather multiple modernities – alternative versions developed in different parts of the world. And although modernity as constructed in the Belgrade Ethnographic Museum was based entirely on the modernist principle, the kind of modernity it was ‘failing’ to produce was different from those ‘failed’ to be produced in some other parts of the world, or the ideals of modernity as they are imagined to be in the commonly understood (Western) European modernist project.

⁴² There are numerous references on “differences in practicing modernity”, for example see Lisa Rofel, *Rethinking Modernity: Space and Factory Discipline in China*, in: A. Gupta and J. Ferguson (eds.) *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*, Duke University Press, Durham 1999.

⁴³ Mary Bouquet, *Thinking and Doing Otherwise: Anthropological Theory in Exhibitionary Practice*, in: *Museum Studies...*, 218.

⁴⁴ “Modern Constitution” assumes proper mediation of elements separated *scientifically* into the social (political) and material (natural) (Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead 1993).

Марина Симић

Националност као традиционална култура у Етнографском Музеју у Београду:

истраживање музејске модернистичке праксе

Кључне речи: антропологија музеја, национална држава, модернизам, музеј етнографије, етницитет, нација, традиционална култура

Музеји као парадигматске институције модерности тесно су повезани са формирањем европских националних држава у деветнаестом веку, имајући важну улогу у кодификацији „националних вредности“ и служећи као средство за производњу друштвеног знања којим се моћ државе кодификује. Антрополошко разумевање начина на који националне државе производе знање кроз музејску праксу мора бити утемељено на истраживању културне продукције специфичних врста музеја у оквиру велике породице националних музеја. Користећи могућности које нуди савремена етнографска пракса, антрополошко проучавање музеја има могућност да избегне једноставно читање музејских изложби као текста укључивањем анализе друштвених сила и односа кроз који се конструише „музејско знање“. Мој рад о музејској пракси Етнографског музеја у Београду водио ме је у сличном правцу, дакле ка анализи концептуализације појмова етничке припадности, народа и традиционалне културе и начина на који су они конструишу. На основу анализе музејске праксе сакупљања, класификовања и излагања обејаката може се установити да се идеја националности, која доминира у београдској етнографској музејској пракси, заснива на концепцији етницитета као јасно заокружене целине, чије су дистинктивне карактеристике отеловљене у традиционалној култури коју музеј сакупља и излаже.

Александар Крел

Етнографски институт САНУ, Београд

eisanu@sanu.ac.yu

Промене стратегије етничког идентитета Немаца у Суботици у другој половини 20. века*

Овај рад представља настојање да се немачка национална мањина у Војводини постави у фокус етнолошког/културноантрополошког истраживања. Аутор настоји да идентификује најзначајније узроке промене стратегија етничког идентитета Немаца у Суботици. У раду се анализирају најизраженији симболи/маркери етничког идентитета суботичких Немаца у контексту објективних социјалних, економских и демографских карактеристика немачке националне мањине у Војводини. Осветљава се улога коју су симболи/маркери етничког идентитета немачке националне мањине одиграли у трансформацијама њихових идентитетских стратегија, у другој половини 20. века. У исто време, рад представља покушај да се упознају и објасне најзначајнији модалитети очувања, ревитализације и јавног испољавања етничког идентитета Немаца у Суботици и Војводини.

Кључне речи: немачка национална мањина у Србији и Црној Гори, Војводина, Суботица, Немци, конструкција етничког идентитета, симболи/маркери етничког идентитета, стратегије етничког идентитета, етничка мимикрија, скривене мањине

Уводни део

У циљу превазилажења снажних међуетничких анимозитета и нормализације економских токова и политичке сцене, државне творевине формиране на темељима бивше СФРЈ биле су принуђене да крајем

* Овај текст је резултат ангажовања на пројекту 147023: *Етницитет: савремени процеси у Србији, суседним земљама и дијаспори*, који финансира Министарство науке и заштите животне средине Републике Србије.

деведесетих година прошлог века преиспитају и уреде положај припадника националних мањина у складу са актуелним европским стандардима.¹

Усвајањем Закона о заштити права и слобода националних мањина, крајем фебруара 2002. године, СР Југославија је добила законски акт усаглашен са новим демократским уставно-правним парадигмама, којим се уређују најважнија питања која се односе на положај и заштиту њених националних мањина, попут њихове културне аутономије, образовања, информисања и службене употребе језика.²

Тежња да се процес демократизације друштва настави и да се у државној заједници Србије и Црне Горе (која је у међувремену променила име), чију скоро трећину укупног броја становника чине припадници националних мањина, створи нови институционални поредак у коме би оне на лакши и ефикаснији начин остваривале своја права и унапређивале своје интересе, посебно се одразила на припаднике немачке националне мањине у Војводини.

У прошлости бројни и веома активни у свим сегментима јавног, политичког и културног живота, Немци на простору данашње Војводине, након 1945. године, готово да се не помињу изван статистичких табела.

Немци су у Војводини данас насељени углавном у већим градовима,³ који су у прошлости представљали главне центре њихове колонизације и културна, историјска и привредна средишта. Малобројни и без икаквог облика међусобне сарадње, Немци су дочекали деведесете године 20. века, период који је обележен жестоки етничким сукобима и распадом бивше Југославије.

Припадници немачке националне мањине су 1992. године, након неколико деценије дуге паузе, са приличном дозом опрезности изашли у војвођанску/југословенску јавност – коју је у то време карактерисала

¹ G. Bašić, *Položaj nacionalnih manjina u SR Jugoslaviji*, у: *Demokratija i nacionalne manjine*, Centar za istraživanje identiteta, ur. Goran Bašić, Beograd 2002, 13-68.

² G. Bašić, *Predgovor*, у: *Demokratija i nacionalne manjine*, Centar za istraživanje etniciteta, Beograd 2002, 11.

³ Према последњем попису становништва из 2002. године, на територији Србије живи 3.901 припадник немачке националне мањине. Од укупног броја, највећи број Немаца живи на територији Војводине, њих 3.154, а у осталом делу Републике живи само њих 747. У односу на попис из 1991. године, укупни број Немаца 5.172 смањило се за 1.271 припадника. Демографски пад је био знатно израженији у Србији, где се број Немаца са 1.299 смањило на 747, него у Војводини. Највише Немаца данас живи у Београду (481), Новом Саду (410), Сомбору (339), Суботици (272), Панчеву (227), Зрењанину (181), Апатину (159) и Кули (158). У етничкој структури Војводине Немци учествују са 0,16%. P. Domonji, *Položaj malih manjina u Vojvodini*, Habitus, ur. Alpar Lošonc, Centar za multikulturalnost, Novi Sad 2003-2004, 151.

атмосфера политичке искључивости и конфузије, изазвана мешањем опречних утицаја комунистичке идеологије, националистичке еуфорије и настојања да се започне демократизација друштва – оснивањем првог удружења које окупља грађане немачке националности. Основни задатак првооснованог удружења „Donau“ у Новом Саду односио се на очување, ревитализацију и јавно испољавања симбола етничког и културног идентитета немачке националне мањине. Формирање тог удружења покренуло је процес оснивања сличних удружења у другим урбаним срединама у којима живе Немци. Данас у Војводини постоји неколико таквих удружења, али процес њиховог оформљавања није завршен, јер је у току и формирање нових.⁴

Активности ових удружења, у зависности од степена њихове организованости, без обзира на различит интензитет, условиле су промену стратегије етничког идентитета немачке националне мањине у Војводини. Она се, након неколико деценија дугог периода етничке мимикрије, пробудила из стања својеврсне „етничке хибернације“ и – кроз деловање поменутих удружења – поново почела јавно да манифестује симболе сопственог етничког идентитета.

Једно од првих и најбоље организованих удружења овога типа представља свакако „Немачки народни савез“ (*Deutscher Volksverband*), основан у Суботици 1997. године. Организовани напори председништва и чланова овог удружења у погледу оживљавања и јавне употребе симбола/маркера етничког идентитета дали су резултате у првим годинама рада, јер је Суботица⁵ данас значајна средина за немачку националну мањину у Војводини, и то из два основна разлога.

Она представља једину војвођанску општину и/или градску средину у којој је регистрован демографски раст припадника немачке националне мањине након Другог светског рата,⁶ упркос чињеници да у време масовног досељавања Немаца на ове просторе она није представљала веће средиште њихове колонизације, нити снажно привредно, културно или економско упориште Немаца у овом делу Бачке.

⁴ У овом раду, пре свега због његовог тематског ограничења, нећу се детаљно бавити променама правног и политичког положаја Немца у Војводини, нити анализом закона којима је регулисан правни и политички статус немачке националне мањине у њој, у периоду од од деведесетих година 20. века до данашњих дана. Намера ми је да у овом тексту прикажем промену стратегије у очувању, ревитализацији и испољавању симбола етничког идентитета Немаца у Војводини.

⁵ Постоје бројни радови који се односе на историју, привреду и културну баштину овог града смештеног на самом северу Војводине, у непосредној близини државне границе са Мађарском. Овом приликом нема могућности да се сви они поброје, па стога указујем на једну значајну студију везану за проблематику Суботице и њене околине; види: Б. Ђупурдија, *Суботица и њена околина*, Прометеј, Нови Сад 1993.

⁶ У општини Суботица, према попису из 1991. године, 208 лица декларисало се да припада немачкој националној мањини. Резултати пописа спроведеног 2002. године, показују да се број Немаца у тој бачкој општини повећао на 272. Р. Домонђи, *Положај малих мањина ...*, у: *Habitus*, 151.

У исто време, Суботица представља седиште у коме је, уз помоћ Министарства иностраних послова СР Немачке, основан Културни центар Немаца у Војводини/Србији.

Управо из тих разлога одлучио сам се да током 2004. и 2005. године обавим истраживање међу руководством и члановима "Немачког народног савеза" и том приликом испитам промену стратегије етничког идентитета Немаца у Суботици, а добијене резултате сагледам у контексту промена идентитетске стратегије Немаца у Војводини у другој половини 20. века.

Насељавање Немаца у Војводину и формирање немачке националне мањине - историјски контекст проблема

У настојању да опорави и ојача привреду овог подручја, аустријски двор је, у неколико наврата, током 18. и 19. века организовао и плански извршио масовну колонизацију средњег и јужног Подунавља. Процес колонизације, чије су главне етапе завршене до краја 19. века, резултирао је образовањем несвакидашњег етничког и културног мозаика, посебно на територији данашње Војводине, коју насељавају припадници преко 20 етничких група.⁷

Бројни колонисти из тадашњих немачких кнежевина крећу пут Улма, главног сабирног центра колонизације, одакле настављају пут пловећи Дунавом на сплавовима, тзв. „улмским кутијама“. Они су преко Беча стигли до бројних дестинација у средњем и јужном Подунављу и у њима основали сопствена насеља.

Верске и културне разлике ових колониста, досељених из Баден Витенберга, Алзаса, Лотарингије, Саксоније, Тирола, Шлезеије и Прусије и других делова данашње Немачке, временом нестају, а они образују јединствени етнички елемент на простору јужног Подунавља, познат под називом *подунавске Швабе*.⁸

Версајском мировном конференцијом, којом је окончан Први светски рат, у канон међународног права уведен је правни појам *национална мањина*, којим се означавају етничке групе које су остале унутар граница других националних држава.⁹

Бројни Немци, насељени током 18. и 19. века у средњем и јужном току Дунава, постају национална мањина у државама формираним након распада Аустроугарске монархије.

⁷ В. Jankulov, *Pregled kolonizacije Vojvodine u XVIII I XIX veku*, Matica srpska, posebna izdanja, Novi Sad, 1961.

⁸ *Leidensweg der Deutschen im kommunistischen Jugoslawien I-VI*, Sindelfingen 1995-1998.

⁹ Види: М. Митић, *Националне мањине*, Права припадника мањина и заштита територијалног интегритета држава, Службени лист СРЈ, Београд 1998.

Такав је случај и са Немцима у Војводини, који су стекли статус националне мањине у Краљевини СХС. Они су у својству њених пуноправних грађана, од 1918. године, без обзира на честе политичке, социјалне и економске турбуленције, континуирано водили богат и динамичан привредни, политички и културни живот, који је прекинут окончањем Другог светског рата.

Немци на територији Војводине, која је остала у саставу Југославије, окончање овог рата и победу „социјалистичке револуције“ дочекали су суочени са бројним проблемима. Као што је то био случај са немачком националном мањином на простору југоисточне Европе, Немци су у Југославији били изложени правом одијуму. Партизанске власти су, непосредно након протеривања окупаторских јединица, приступиле обрачуна са неистомишљеницима и политичким противницима. Због политичких, класних и религијских уверења, под ударом реваншистичких и неселективних мера нове власти нашао се велики број југословенских грађана, различите националне и верске припадности, међу којима је било и осведочених антифашиста. Стриктна примена „револуционарних закона“ снажно је погодила и немачку националну мањину у Југославији, у којој се приступило масовном измештању Немаца у сабирне логоре. Уследиле су законске регулативе које су се односиле на национализацију имовине и одузимање грађанских права југословенских држављана, које су у знатној мери погодиле велики број лица немачке народности.¹⁰ Свега неколико хиљада Немаца није се нашло под директним ударом револуционарног закона и успело је да задржи југословенско држављанство. Након репатријације и пуштања преосталих осуђених војвођанских Немаца, што је извршено 1952. године, добар део њих одлучио је да искористи легалне могућности иселјавања, које су се постепено отварале од педесетих година, и да се исели код рођака који су већ живели у Аустрији или Немачкој. Овај процес текао је постепено, тако да је до средине шездесетих година остао само мали број Немаца у Војводини.¹¹

Стратегија прикривања симбола етничког идентитета: етничка мимикрија војвођанских Немаца

Од средине шездесетих година, положај преосталих Немаца у Војводини постепено се поправљао у формалном смислу, а они су поново стекли иста права као и припадници других националних мањина.

Први организовани покушаји власти да преостале Немце укључе у активан друштвени, привредни и културни живот југословенске заједнице,

¹⁰ Д. Димитријевић, Реституција „стечених права“ припадника немачке мањине у бившој Југославији, у: *Теме*, часопис за друштвене науке, 3, Ниш 2005, 337-404.

¹¹ Z. Janjetović, *Švabe u Vojvodini*, у: *Skrivene manjine na Balkanu*, Balkanološki institut SANU, Beograd 2004, 130.

почели су већ крајем четрдесетих година прошлог века – отварањем школа у којима је настава обављана на немачком језику, покретањем неколико листова на немачком језику и покушајима њиховог организовања у циљу обављања културних, уметничких и спортских активности.¹²

Међутим, оваква настојања власти, која се искључиво у декларативном смислу могу означити као поправљање положаја Немаца у послератној Југославији, нису довела до промене стратегије очувања етничког идентитета преосталих Немаца у Југославији. Поучени антинемачким расположењем и догађајима који су њиме изазвани, током прве две деценије након успостављања социјалистичке власти у Југославији, Немци у Војводини су се у великом броју определили за етничку мимикрију – као примарну стратегију очувања етничког идентитета.

Знатан број Немаца у Војводини определио се за свесно прикривање сопственог и јавно испољавање етничког идентитета оних етничких група које су у том тренутку имале повољнији друштвени положај. Уплашена и поучена горким послератним искуствима, лица немачког порекла не само да су се декларисала као Мађари, Хрвати, Срби, Чеси или припадници неке друге етничке групе на пописима спровођеним у периоду од 1945. до 1991. године, већ су и јавно истицала симболе/маркере који представљају важне елементе етничког идентитета етничких група из непосредног окружења. Ради се, заправо, о томе да су Немци често прихватили лична и породична имена која су до тада била уобичајена међу припадницима мађарске, хрватске, српске или неке друге националности, или су се могла довести у везу са њима.

Немци су се нерадо служили немачким језиком, не само у у јавној комуникацији, већ су га често избегавали и приликом разговора са својим сународницима. Било је случајева да је употреба немачког језика изостављана приликом разговора са блиским сродницима, па чак и са члановима породице. Уместо тога, комуникација се обављала на језику или језицима других етничких група у Војводини.

О томе сликовиту илустрацију пружа исказ једног испитаника из Суботице, рођеног у национално мешовитом браку – од оца Немца и мајке која је и сама потицала из мешовитог брака (отац Немац и мајка Мађарица). Упитан на ком језику су он и његова браћа комуницирали са оцем, одговорио је:

Мој отац није са нама разговар'о никад ни реч немачки, знате, само мађарски.

(м, 1951, Суботица)

Употребу немачког језика међу војвођанским Немцима делимично је проузроковало свакодневно коришћење српског и/или мађарског језика, који

¹² G. Nikolić, *Život nakon skidanja sa krsta*, у: Jedan svet na Dunavu, ur. Nenad Stefanović, Donauschwäbische Kulturstiftung München, Beograd 2003, 174-176.

су као језици најбројнијих етничких заједница били у службеној употреби у Војводини, што са матерњим језиком припадника немачке националне мањине није био случај.

О томе како се у једној типичној војвођанској средини – каква је Суботица – одвијао овај процес, чланови „Немачког културног Савеза“, износе следећа мишљења:

То је потпуно нормално, највише из техничких разлога, јер нисмо могли у предузећу (нормално да функционишемо), јер је било по 20 – 30 Срба, Мађара, Буњеваца, различитих... и онда, нормално да се морло знати са њима разговарати, јер то је свугде тако било и чим ми се обратио Србин, с њим сам српски, а кад је дошао Мађар, с њим сам већ мађарски разговарао.

(м, 1943, Суботица)

Чак штавише, били смо ту заједно (на послу), а њему сам се обратио на мађарском, другом на српском....

(м, 1951, Суботица)

Осим тога, Немци нису одржавали масовне прославе којима би обележавали празнике, тако да се са приличном сигурношћу може изрећи тврдња да су у том периоду Немци у Војводини, у највећем броју, функционисали као *скривена мањина*¹³.

У том смислу, етничка мимикрија војвођанских Немаца прилично је олакшана чињеницом да Војводина представља изразито мултиетничку, мултилингвиналну и мултикултурну средину. Трансфер симбола/маркера етничког идентитета војвођанских Немаца појачан је и због већег броја мешовитих бракова лица немачког порекла са припадницима других етничких група, али и због поклапања њихових религијских уверења, односно преклапања религијских граница са припадницима других етничких група на тим просторима. Наиме, Немци у Војводини, у највећем броју случајева, припадали су римокатоличкој, евангелистичкој или лутеранској вероисповедној заједници, тако да је њихова религијска опредељеност у великој мери олакшала прихватање и јавно испољавање верских симбола/маркера етничког идентитета неке од етничких група са ових простора. Управо из тих разлога, у знатној мери је била олакшана привремена обустава јавног испољавања

¹³ Појам „скривена мањина“ представља *terminus tehnikus*, који је пре три године установила група научника на Универзитету у Грацу, за потребе истраживања у склопу пројекта „Скривене мањине између Средње Европе и Балкана / Hidden Minorities between Central Europe and the Balkans“. Он је коришћен у циљу означавања неколико службено непризнатих, малих етничких група на простору Аустрије, Словеније и Хрватске. Током његовог преиспитивања на међународној радионици у словеначким Раденцима, Биљана Сикимић је понудила могућност примене овог појма за сличне феномене у целој Југоисточној Европи. К. Promicer, *(Ne-)vidljivost skrivenih manjina na Balkanu. Neka teorijska zapažanja*, у: *Skrivene manjine na Balkanu*, Balkanološki institut SANU, Beograd 2004, 13.

сопствених и прихватање јавног испољавања етничких *симбола/маркера*¹⁴ других етничких група са тога простора.

О скривању етничке припадности у тешким временима говори пример мог саговорника из Суботице, рођеног у мешовитом браку, од оца Немца и мајке Мађарице. Убрзо по хапшењу и одвођењу у сабирни логор за лица немачке националне припадности, отац му умире. Вођена страхом за сопствену судбину и судбину детета, мајка мог саговорника најпре званично одбацује њихово заједничко презиме и узима своје раније девојачко. Девојачко презиме његове мајке постаје његово ново званично презиме. У исто време, мајка мења и лично име свога детета, дајући му релативно распрострањено име међу Мађарима. Овакав поступак представља један од типичних и не тако ретких покушаја, вршених у то време, да се избрише видљива веза са припадником/припадницима немачке националне мањине, или бар они најизраженији елементи, на којима се темељи њихова етничка аскрипција.

О етничкој дескрипцији¹⁵ након тог догађаја, а која је обележила детињство и младост мог саговорника, говори његово сведочење:

- Како сте се након тога изјашњавали о својој припадности ?

Мада ... мада ми је мајка причала да је то један такав (вредан) народ (Немци), и да се не треба (њих) стидети, и да треба учити (немачки језик)...., ал' нигде у прса ударати не.

(м, 1943, Суботица)

Оваква пракса прикривања етничког идентитета Немаца олакшана је у знатној мери у градским срединама, јер је у склопу глобалног процеса индустријализације и урбанизације, који је захватио Југославију у другој половини 20. века, дошло до отварања већег броја радних места у фабрикама и погонима индустријских комплекса позиционираних у градским срединама или њиховој непосредној близини, чиме је проузрокована масовна миграција

¹⁴ У овом раду, етнички идентитет/етницитет посматрам као симболичку организацију друштвених односа или симболичку врсту везе међу члановима етничке групе, која се у складу са потребама те групе може мобилисати или демобилисати и која је подложна променама и редефинисању. У складу са тим, значење и употреба симбола/маркера етничког идентитета такође су подложни промени и редефинисању. Теоријску основу ове претпоставке чини оно што је Прелићева означила као савремени дискурс о етницитету, првенствено ставови који се односе на симболичку конструкцију етничке групе. М. Прелић, *После Фредерика Барта: савремена проучавања етницитета у комплексним друштвима*, Гласник Етнографског института САНУ XLV, Београд 1997.

¹⁵ О етничком идентитету као односу између етничке аскрипције и етничке дескрипције видети: Б. Жикић, *О разлици између етничког и културног идентитета Мађара у источној Бачкој*, у: Етнички односи Срба са другим народима и етничким заједницама, Посебна издања Етнографског института САНУ 44, Београд 1998, 133-134.

сеоског становништва у урбане центре. Овај процес је у пуној мери захватио и Војводину.¹⁶

Знатан део преосталих Немаца на том простору, поготово млађих, скоро у потпуности је напустио своје домове у сеоским срединама и, у потрази за радним местима, населио се у градовима.

За разлику од села, које је представљало релативно малу и изоловану заједницу, војвођански градови, изразито мултиетничког, мултилингвиналног и мултикултуралног карактера, у знатној мери су олакшали Немцима да функционишу као скривена мањина. Избор овакаве стратегије очувања етничког идентитета имао је и негативне последице по немачку националну мањину на овом простору. Њоме су олакшани ранији покушаји етничке и културне асимилације извесног дела немачке популације.¹⁷ Та ситуација је, уз смањење природног прираштаја и већ описано стање у коме су се налазили, довела до драматичног смањења броја Немаца у Војводини.

Стратегија отвореног испољавања симбола етничког идентитета: буђење војвођанских Немаца из „етничке хибернације“

Период поновног буђења етничке свести Немаца, који су данас у Војводини малобројни, па се с обзиром на бројност могу окарактерисати као „мала“ мањина, започиње деведесетих година 20. века, када је формирано неколико организација које окупљају грађане немачке националности: „Donau“ у Новом Саду, „Немачки народни Савез“ у Суботици, „Адам Беренц“ у Апатину, „Udruženje Karlovic“ у Сремским Карловцима, „Удружење Немаца општине Оџаци“ у Оџацима, „Gerhard“ у Сомбору.¹⁸

Њихово организовање означило је крај периода етничке мимикрије и почетак периода буђења и јачања етничког идентитета Немаца у Војводини. Први задатак са којим су се сусрела удружења овога типа, није био једноставан. Она су морала да обнове јавно манифестовање најзначајнијих симбола/маркера етничког идентитета – попут језика, вере, обичаја и културног наслеђа. Међутим, с обзиром на чињеницу да су они претходних деценија свесно и систематски одбацивани или прикривани, није био редак случај да су се припадници немачке националне мањине бојажљиво учлањивали у новоформирана удружења, на само због сенки прошлости, већ и због бојазни да нису успели у довољној мери сачувати најбитније симболе/маркере

¹⁶ Љ. Пушић, *Друштвени оквири урбаног развоја градова у Војводини (1900-1955)*, у: Зборник Матице српске за друштвене науке, 81, Нови Сад 1986, 149-152.

¹⁷ З. Јањетовић, *Срби и Немци у Војводини и мађаризација*, у: Етнички односи Срба са другим народима и етничким заједницама, Посебна издања Етнографског института САНУ 44, Београд 1998, 115-132.

¹⁸ P. Domonji, *Položaj malih manjina ...*, у: Habitus, 151.

етничког идентитета. У неким случајевима, чак су и истакнути чланови поменутих удружења имали проблеме у погледу њихове употребе и спољне манифестације. Због тога се приступило њиховом реактивирању и својеврсном „освежавању“.

Известан број припадника немачке националне мањине суочио се са потребом да врати своја оригинална лична имена и презимена, која су у претходном периоду промењена. О томе један од саговорника каже:

Када сам му се јавио (председнику једног од удружења) и изразио жељу да се учланим, он ми је рекао: „Прво име. Ако сте Немац и осећате се Немцем, вратите назад своје име, право име, и онда нема проблема“.

(м, 1943, Суботица)

Један, не тако занемарљив број припадника немачке националне мањине из Суботице, који је желео да приступи тамошњем удружењу, слабо или готово никако није познавао немачки језик.

Учио сам га у школи, као и остали Немци овде (у удружењу), нисам ја ништа друго. Никог, ни познаника нисам им'о немачког, ни рођака нисам знао. Сви су отишли, разишли (се), умрли, тако да... (нисам имао од кога да научим).

(м, 1943, Суботица)

Због тога се у овим удружењима приступило организовању течајева немачког језика, обележавању верских празника и одржавању религијских обреда на немачком језику, полагању венаца на спомен-гробља и масовне гробнице војвођанских Немаца. Осим тога, удружења организују вечери немачке поезије, обезбеђују стипендије за средњошколце и настоје да сарађују са сличним удружењима из земље и иностранства.

Повећање броја лица која су се на попису из 2002. године изјаснила као Немци треба довести у директну везу са организованим и континуираним четворогодишњим деловањем „Немачког народног савеза“, које је том попису претходило. Његово руководство и чланови, чинили су организоване напоре у погледу очувања, ревитализације и поновне јавне употребе симбола/маркера етничког идентитета. У том погледу, као што је то случај и у другим удружењима овога типа, „Немачки народни савез“ је неке од њих успешније употребио приликом оживљавања, односно поновног симболичког (ре)конструисања етничког идентитета Немаца у овој бачкој општини.

Ово удружење је успешне резултате постигло активностима везаним за очување и ревитализацију немачког језика, којим добро влада мали број припадника млађих генерација. У намери да популаризује немачки језик и културу, „Немачки народни савез“ је, уз финансијску помоћ Министарства спољних послова СР Немачке, приступио оснивању Културног центра Немаца у Војводини, у оквиру кога делује библиотека са више од 2.000 наслова, доступна не само његовом чланству, већ и свим грађанима Суботице заинтересованим за писану реч.

Немачки језик показао се као веома важан симбол/маркер симболичке (ре)конструкције етничког идентитета немачке популације у Суботици и приликом покретања радио емисије „Наш глас“ (*Unsere Stimme*), која се у трајању од тридесет минута емитује на програму локалног радија свакога петка у вечерњем термину. Емитовање ове емисије утолико је значајније, ако се има у виду да је реч о покретању првог средства јавног информисања на немачком језику у Војводини након 1945. године. „Немачки народни савез“ је постао прво удружење Немаца у Војводини које је искористило право на информисање на матерњем језику, загарантовано уставним и правним оквирима.

Настојања „Немачког народног савеза“ да очува и ојача познавање и употребу немачког језика сасвим се уклапају у доминантан став у Војводини, по коме се мултилингвална ситуација, по правилу оцењује као вредност, а не као хендикеп.¹⁹

Немачки језик је, као што је то показало једно истраживање о разлици између етничког и културног идентитета Мађара у источној Бачкој,²⁰ у овом тренутку најснажније изражен симбол/маркер етничког и културног идентитета суботичких Немаца, како са становишта њихове етничке аскрипције, тако и са становишта њихове етничке дескрипције.

Закључак

Испитивање етничких феномена међу члановима „Немачког народног савеза“, спроведено у малој локалној заједници, која је стицајем историјских околности остала без сопствене интелектуалне елите и било каквог облика политичке моћи, показало је да је етнички идентитет/етничитет – као и сваки други облик идентитета – социокултурна конструкција, која симболичком афилијацијом постиже хомогенизацију својих чланова, те да се, у складу са потребама етничке заједнице, може мобилисати или демобилисати.

Идентитетске стратегије Немаца у Суботици, као и припадника немачке националне мањине у Војводини, и њихова промена, условљене су уставно-правним парадигмама, које кореспондирају са актуелним друштвеним и политичким тренутком у коме се налази државна заједница којој припадају. У периодима када је положај немачке националне мањине у њој био повољан, њени припадници су се опредељивали за стратегију јавне употребе и истицања симбола/маркера етничког идентитета. Када је њен положај био доведен до тачке на којој се поставило питање опстанка њених припадника у Војводини, они су се определили за етничку мимикрију и функционисали као

¹⁹ А. Lebl, *Socijalno-istorijski aspekti jezičkog pluralizma u Vojvodini*, Etnološki pregled 4, Beograd 1962, 29.

²⁰ Б. Жикић, *О разлици између етничког и културног идентитета Мађара...*, у: Етнички односи Срба са другим народима и етничким заједницама, 134.

тзв. скривена мањина. У периодима када је као идентитетска стратегија преовладавала отворена употреба и јавно истицање симбола/маркера етничког идентитета попут језика, личног имена и презимена, религије, обичаја и културног наслеђа немачка национална мањина је успостављала израженије етничке границе у односу на етничке групе у окружењу. У том погледу, њени припадници посебно су инсистирали на употреби немачког језика и личних имена и презимена везаних за Немце.

Резултати овог истраживања показали су потребу за наставком испитивања етничког и културног идентитета Немаца у Суботици, али и у осталим срединама у којима делују њихова удружења, и то антрополошким приступом, јер он подразумева комбинацију посматрања субјективног односа појединца према појмовима *етничка група* и *идентитет*, те њихово тумачење у контексту друштвених, економских, политичких и историјских околности у којима се реализују.

Библиографија :

- G. Bašić, *Položaj nacionalnih manjina u SR Jugoslaviji*, u: *Demokratija i nacionalne manjine*, Centar za istraživanje identiteta, ur. Goran Bašić, Beograd 2002.
- Д. Димитријевић, *Реституција "стечених права" припадника немачке мањине у бившој Југославији*, у: *Теме*, часопис за друштвене науке, 3, Ниш 2005.
- P. Domonji, *Položaj malih manjina u Vojvodini*, u: *Habitus*, ur. Alpar Lošonc, Centar za multikulturalnost, Novi Sad 2003-2004.
- B. Jankulov, *Preglrd kolonizacije Vojvodine u XVIII I XIX veku*, Matica srpska, posebna izdanja, Novi Sad 1961.
- З. Јањетовић, *Срби и Немци у Војводини и мађаризација*, у: *Етнички односи Срба са другим народима и етничким заједницама*, Посебна издања Етнографског института САНУ 44, Београд 1998.
- Z. Janjetović, *Švabe u Vojvodini*, u: *Skrivene manjine na Balkanu*, Balkanološki institut SANU, Beograd 2004.
- A. Lebl, *Socijalno-istorijski aspekti jezičkog pluralizma u Vojvodini*, *Etnološki pregled* 4, Beograd, Beograd 1962.
- Leidensweg der Deutschen im kommunistischen Jugoslawien* I-VI, Sindelfingen 1995-1998.
- G. Nikolić, *Život nakon skidanja sa krsta*, u: *Jedan svet na Dunavu*, ur. Nenad Stefanović, Donaueschinger Kulturstiftung-München, Beograd 2003.

- М. Митић, *Националне мањине*, Права припадника мањина и заштита територијалног интегритета држава, Службени лист СРЈ, Београд 1998.
- М. Прелић, *После Фредерика Барта: савремена проучавања етничитета у комплексним друштвима*, Гласник Етнографског института САНУ XLV, Београд 1997.
- К. Promicer, *(Ne-)vidljivost skrivenih manjina na Balkanu. Neka teorijska zapažanja*, u: *Skrivene manjine na Balkanu*, Balkanološki institut SANU, Beograd 2004.
- Љ. Пушић, *Друштвени оквири урбаног развоја градова у Војводини (1900-1955)*, у: Зборник матице српске за друштвене науке 81, Нови Сад 1986.
- Б. Ћупурдија, *Суботица и њена околина*, Прометеј, Нови Сад 1993.
- Б. Жикић, *О разлици између етничког и културног идентитета Мађара у источној Бачкој*, у: Етнички односи Срба са другим народима и етничким заједницама, Посебна издања Етнографског института САНУ 44, Београд 1998.

Aleksandar Krel

The Change in Ethnic Identity Strategy of Germans in Subotica in the Second Half of the 20th Century

Key words: the German national minority in Serbia and Monte Negro, Vojvodina, Subotica, Germans, construction of an ethnic identity, symbols/markers of an ethnic identity, strategies of an ethnic identity, ethnic mimicry, hidden minorities

This paper is an attempt to place the German national minority in Vojvodina in the focus of an anthropological inquiry, the first time after WW II. The central problem dealt in the paper is conceptualization and symbolic expressions of the German ethnic identity in Subotica. The paper tries to identify the most significant symbols/markers of the ethnic identity of the Germans in Subotica, by analyzing the objective social, economic and demographic factors that characterize the German national minority in Vojvodina. The paper sheds light on the roles played by the symbols/markers of the German ethnic identity in transformations of their respective strategies concerning the identity in the second half of 20th century. At the same time, the paper attempts to explain the most important modus of preservation, revitalization and public expression of the German ethnic identity in Subotica and Vojvodina.

Мирјана Павловић

Етнографски институт САНУ, Београд
eisanu@sanu.ac.yu

Божихни обичаји Срба у Темишвару*

У раду се разматрају различити типови промена традиционалног модела божихних обичаја Срба у Темишвару, у различитим временским периодима. Акцент је на анализи његове улоге и значаја у савременом животу породице и мањинске заједнице, како у етничком, тако и у социјалном смислу.

Кључне речи: етницитет, етнички симболи, Божић

Божихни обичаји представљају комплекс традицијом утврђених веровања и ритуала, који заузимају централно место зимског циклуса годишњих обичаја Срба. Иако је, у нашој традиционалној култури, један од најважнијих породичних празника, у Божићу су биле наглашене и виталне вредности друштва у целини. За Србе у Темишвару такву вредност представља и етнички идентитет.

У првом делу рада описани су хронолошким редом божихни обичаји који су некада практиковани, као и они који данас постоје. Поред сећања припадника различитих генерација српске заједнице у Темишвару,¹ коришћени су и подаци из литературе, као и из српског недељника „Наша реч“. О обичајном животу Срба у Румунији, а посебно у Темишвару, релативно је мало писано. Поред монографије о животу Срба у Клисурси и Пољадији,² као и монографије о Свињици,³ нешто више релевантних података о околини

* Текст је резултат рада на пројекту 147023: *Етницитет: савремени процеси у Србији, суседним земљама и дијаспори*, који финансира Министарство науке и заштите животне средине Републике Србије.

¹ Емпиријски материјал који представља основу рада сакупљен је у току две фазе теренских истраживања у српској заједници у Темишвару, која су реализована и на основу међуакадемијске сарадње између САНУ и РАН.

² Борислав Ђ. Крстић, *Народни живот и обичаји Клисурсаца и Пољадијаца*, Савез Срба у Румунији, Темишвар 2002.

³ Посебно у чланку П. Костића, *Годишњи обичаји у српским селима румунског Ђердана*, Зборник радова ЕИ САНУ 5, Београд 1971, 73.

Темишвара могуће је наћи код П. Костића,⁴ који је истраживања обавио крајем осамдесетих година 20. века. При реконструкцији традиционалног модела, кад год је било могуће, назначени су различити временски периоди (пре Првог светског рата, између два светска рата, комунистичка ера и посткомунистички период или време транзиције), као фазе његове трансформације. У раду се, међутим, божићни циклус не посматра само као сфера испољавања емпиријски опаљљивих традиционалних и/или нових друштвених и/или културних елемената. Акцент је на анализи оних показатеља које Срби у Темишвару издвајају и сматрају својим културним и друштвеним особеностима, приписујући им – на тај начин – смисао симбола припадности и различитости.

Не улазећи детаљније у сложеност вишевековног живота српске заједнице у Темишвару – под различитим државним, друштвеним и културним утицајима, назначићу само неке његове карактеристике, најважније за даља разматрања. У састав Румуније ушао је Темишвар тек након Првог светског рата. После Другог светског рата, у Румунији долази до промене друштвеног уређења, а од шездесетих година 20. века, следећи општи тренд, и српско становништво у великом проценту напушта села и насељава се у градове, посебно у Темишвар. У граду је данас његова највећа концентрација, па за данашњи Темишвар припадници српске заједнице сликовито кажу да је „највеће српско село у Румунији“. Ипак, друштвена клима у послератном периоду (социјалистичко друштво, однос према мањинама, прокламована атеизација) није повољно утицала на развој њиховог друштвеног живота и обичајне праксе. Стога они постепено замиру, а обичајни живот се све више затвара у породицу или, евентуално, у ужи круг припадника мањинске групе. Нестајању традиционалних обичаја у Темишвару доприносило је и то што се већина припадника српске заједнице редовно, сваког викенда, а посебно за велике празнике, враћала у своје село. Тако, они традиционалне обичаје најчешће нису ни одржали у граду, већ и даље у селу и под патронатом старијих, који су их још увек добро познавали. Осим тога, Срби у Темишвару потичу из различитих региона данашње Румуније, па се у њиховој обичајној пракси јавља и велики број локалних разлика. С друге стране, данас у граду није занемарљив ни део припадника српске заједнице који је рођен у њему, а њихова традиција, као и однос према њој, такође је различит. Исто тако, Темишвар је увек имао и космополитски оријентисане становнике свих етничких заједница, па и Србе, који су мало пажње, ако су то уопште чинили, посвећивали традицији и етничности. Друштвене прилике поново је изменила револуција из 1989. године. У новонасталој ситуацији, процеси познати у постсоцијалистичким друштвима, мада не само у њима, као што су буђење етничности, обнављања традиције, освежавања религиозности, захватају и српску заједницу у Темишвару. Све то, с једне стране, доприноси сложености и различитости традиционалног

⁴ Петар Костић, *Годишњи обичаји*, Етнолошки мотиви из српских енклава у Мађарској и Румунији (каталог изложбе), Етнографски музеј у Београду, Београд 1990.

модела божићних обичаја Срба у Темишвару, а с друге, доводи до јачања улоге цркве, па и других мањинских организација, у његовом данашњем обележавању.

* * *

Циклус божићних обичаја почиње Покладама, 27. новембра по новом календару,⁵ и обухвата низ великих празника: Ваведење, Света Варвара, Свети Никола, Детинци, Материце, Очеви, Свети Игњат, Туциндан, Бадњи дан и Божић, у ужем смислу, који се прославља три дана, затим Нова година или Мали Божић и, на крају, Месне покладе.

Сутрадан по Божићним покладама, по прописима православне цркве, наступа шестонедељни божићни *пост*. Период поста су Срби у Темишвару, током времена, интензивно скраћивали, па ни најстарији информатори не памте строг и пун пост у својим домовима. Они сматрају да се између два светска рата постило средом и петком, или само у последњој недељи божићног поста. Деца, посебно из мешовитих бракова, постила су само на Бадњи дан. И данас се обично пости само на Бадњи дан, или је посна само вечера. Ипак, јављају се, мада спорадично, и примери ревитализације поста у пуном трајању, чак и код млађих особа. Од увођења веронауке, као обавезног предмета, ученици српских школа редовно се причешћују пред Божић. Стога, залажући се да и деца посте, свештеници преко српске штампе улуђују критике родитељима „који представљају препреку својим површним и импулсивним ставовима за децу која желе да што дуже и потпуније посте“.⁶

Први велики празник божићног циклуса је *Св. Варвара* (17. децембар). Тога дана је код Срба у Војводини,⁷ али и Мађарској,⁸ био обичај да се у тањире засеје жито, а у израслу пшеницу се за Божић стављало кандило. Данас само две породице имају пшеницу са кандилом, мада сами не сеју жито, док неки информатори наглашавају да то и није наш, већ румунски или мађарски обичај. Друге, такође распрострањене обичаје, као што је кување „варице“⁹ моји информатори данас и не помињу.

Детинци, *Материце* и *Очеви* такође су значајни празници божићног циклуса, за које се везивала бројна обичајна пракса.¹⁰ Старији казивачи се не

⁵ У раду су сви датуми дати по новом, грегоријанском календару, па у даљем тексту то неће бити наглашавано.

⁶ Борко Илин, *Искушења и пост*, Наша реч 617, 7. децембар 2001, 25.

⁷ Мила Босић, *Годишњи обичаји Срба у Војводини*, Музеј Војводине, Нови Сад 1996, 27-28.

⁸ Лазар Терзин, *Народни обичаји православних Срба у Мађарској*, Сентандрејски зборник I, Београд 1987, 351.

⁹ М. Босић, *Годишњи обичаји Срба...*, 27; П. Костић, *Годишњи обичаји...*, 35.

¹⁰ Један од заступљенијих ритуала у неким крајевима Војводине био је симболично везивање удатих жена и ожењених мушкараца у родбини и суседству. М. Босић, *н. д.*, 32-34.

сећају да су ти празници поштовани у њиховим домовима, било у селу или граду, а и П. Костић наводи да их Срби у околини Темишвара не празнују.¹¹ Црква, међутим, последњих година покушава да обнови, тј. да уведе Материце као институционализовани празник. Тако су, по први пут, 2002. године у све три цркве у Темишвару ученици српских одељења приредили пригодан програм мајкама, док су црквени одбори даривали децу и мајке. У Српском викаријату одржана је изложба ручних радова мајки и бака, а наступио је и мешовити хор Српске саборне цркве. Констатујући да су Материце до сада занемариване, архијерејски заменик Владимир Марковић, истиче „да се нада да ће га потомци чувати“.¹²

На *Туциндан*, 5. јануара, обично су отпочињале припреме за Бадњи дан и Божић, а постојала су и друга веровања и ритуали. Сећање на њих, међутим, моји информатори нису сачували.

Бадњи дан, 6. јануар, представља врхунац божићног циклуса и за њега је везан највећи број ритуала и магијских радњи. Неки од њих задржали су се до данас. У традиционалној култури, главни ритуали су били: мешење обредних хлебова, уношење бадњака и сламе, свечана вечера, коринђање, као и бројни други ритуални елементи и веровања.

Сећања казивача на *обредне хлебове* изразито су фрагментарна, често и контрадикторна, што отежава њихово поређење, а посебно реконструкцију ритуала везаних за начин и време обредног сечења и конзумирања. На Бадњи дан, код Срба у Румунији, чешће у сеоским него у градским срединама, био је обичај да се меси већи број ритуалних хлебова. Поред најважнијег божићног колача, прављени су „здравље“ и „закони“, као и колач за кума.

У неким местима је најзначајнији обредни хлеб био *божићни колач*.¹³ Само једна информаторка средње генерације није чула за колач округлог облика, различите величине, уплетен или не. „Плетеницом је био подељен на четири дела, јер нас је четворо у породици; имао је венац као крст на четири дела; око колача је била плетеница“. На средини колача обично се налазила ружица од истог теста, а понегде „у ону ружицу се мета један орах, а поред њега се метао босиљак“, док се у другим местима „у средину на кров мета поскурица (печат) и на четри стране исто“. Било је и случајева да се божићни колач кити фигурама различитог облика – птица, пилићи или орач, копач, „па који симбол деца добију у тем ће те године бити најбољи“.

Колач је за време празника стајао на почасном месту. У неким темишварским породицама, између два светска рата, он је постављан на посебан начин. „Моја мајка колач стави на сто, на четири јабуке, а између

¹¹ П. Костић, *н. д.*, 36.

¹² Борко Илин, *Материце*, Наша реч 662, 11. јануар 2002, 24.

¹³ У околини Темишвара називан је *велики колач* и био је украшен крстом од теста, а између кракова налазиле су се ружице. П. Костић, *н. д.*, 37-38.

јабука се ставе ораси на тањиру, а испод тањира се стави сено. Он три дана треба да стоји тако.¹⁴

Неки информатори се сећају да је колач ритуално секао домаћин на трећи, други, или на сам дан Божића,¹⁵ али увек пред ручак. „Домаћин колач разреже на четири, у средини издуби рупу и у њу сипа вино и свима да да пољубе колач“. За то време се у неким кућама „појало Рождество“. Данас се само у једној породици прави божићни колач. „Не држимо више. То је било раније. Сада је једноставно, немаду колач. У граду се то не ради“. Некада је колач могао да се наручи, а данас га у Темишвару, у неколико случајева, замењује торта.

Сећање на остале обредне хлебове још је магловитије и фрагментарније. „За колачиће *здравље* сам чула. То има у Клисурси“. „Мама је правила *здравље* за други дан Божића. Сећам се, када сам била мала да се код мојих родитеља за Божић правило *здравље*. То су мали колачи који су се правили и делили за мртве на први дан Божића. Знам да се комшиница радовала. Деца су те колаче ишла и носила родовима.“

Успомена на *законе* - фигуралне колаче различитог облика, који су симболизовали сунце, месец, воловска кола, њиву, јагње, кокош и слично,¹⁶ данас је у Темишвару најслабије очувана. „Прави се: квочка с пилићима, месец, звезде. Звезда је било више, а месец један“. „Знам за те *законе* како се зову у Клисурси, који се намењују за виноград, за поље“. Нико од казивача у Темишвару није правио и не прави *законе*.

У неким српским селима у Румунији, као – на пример – у Банатској Црној Гори¹⁷ или у Клисурси¹⁸, био је обичај да на Бадњи дан, ујутру, домаћин одлази у шуму да сече *бадњак* који се те вечери ритуално уноси у кућу. Већина казивача, међутим, наглашава да се у њиховим селима Горњег Баната, као и у Темишвару, ни пре Другог светског рата није уносио бадњак. Супротно томе, П. Костић је забележио да се паљење бадњака у селима у околини Темишвара задржало и крајем осамдесетих година 20. века.¹⁹ Већина досељеника из села у којима је тај обичај практикован напушта га доласком у Темишвар. Ипак, има и супротних, али појединачних примера. „Ми смо уносили Бадњак. Бирали смо дрво које је највише чворновато, ставимо у пећ и да целе ноћи гори“. Данас када се бадњак донесе из цркве, стави се на почасно место, „задене за икону“, или „стави у пећке, ви кажете каљеве пећи“. Наиме,

¹⁴ Сличан начин постављања колача у неким крајевима Војводине описује и Мила Босић. М. Босић, *н. д.*, 49.

¹⁵ П. Костић наводи да се *велики колач* секао на Божић. П. Костић, *н. д.*, 36.

¹⁶ *Законе* у Банатској Црној Гори, између два светска рата, помиње и штампа. Народни обичаји о Божићу у Банатској Црној Гори, Темишварски весник, 7. јануар 1933, 2.

¹⁷ Исто, 2.

¹⁸ Б. Ђ. Крстић, *Народни живот и обичаји...*, 207.

¹⁹ П. Костић, *н. д.*, 40.

последњих година бадњак се свечано пали у порти српских цркава у Темишвару, о чему ће касније бити више речи. Ипак, за децу школског узраста тај ритуал је данас синоним прослављања Божића.

Најсвечанији ритуал Бадњег дана, па и целог божићног циклуса, за Србе у Румунији био је уношење *сламе*. Ритуал је био праћен бројним магијским поступцима и вербалним формулама, и најбоље је очуван у сећању казивача, као и у данашњој пракси, па је могуће направити његову реконструкцију.

Сламу је пред вечеру уносио домаћин. На селу оде се у шталу и домаћин узме цак сламе и онда је носе кући. Прво иде глава породице, па најстарија жена и деца. На улазу у кућу он каже: „Честитам Бадњи дан“, домаћица му одговара: „Честита ти душа пред Богом“. По другом исказу, растурање сламе није праћено вербалним формулама, већ се само поје божићни тропар „Рождество“.

Затим домаћин ритуално распростире сламу по свим просторијама, а укућани га прате и изговарају различите речи којима опонашају живину: „квоц, квоц“ или „пи, пи“. Један сноп сламе стављан је и испод стола за којим ће се вечерати. У неким породицама, мало сламе „метали смо на астал, па чаршав“ на коме је постављана вечера.

По сећању мојих казивача, већ између два светска рата, у већем броју српских домова нестаје ритуално распростирање сламе, а задржава се само снопић испод стола. Ипак, има и другачијих примера. „То смо још у сељачким кућама овде у Мехали одржали“. „Моји родитељи у Фабрици²⁰ су растурали сламу у целој кући. Румуни кад су то видели, су се чудили. Мислили су да смо луди“. „Радили смо то и за време комунизма“.

Данас српске породице у Темишвару обично не уносе ритуално сламу, већ се – само симболично – неколико сламки ставља испод стола за којим ће се вечерати. Само једна породица наглашава да и данас ритуално разастире сламу појући „Рождество“.

После уношења сламе, домаћин је *крстио собу*, односно бацао орахе унакрст, у сва четири угла собе, говорећи: „У име Оца и Сина и светога Духа, амин“, а деца су „купила орахе трудећи се да скупе што више“. Пре вечере би домаћин запалио божићну свећу, окадио трпезу и прочитао „Оченаш“. Свећу је у неким случајевима палило и најмлађе мушко дете у кући.

Затим је почињала *вечера* којој су присуствовали сви укућани. Вечера је обавезно била посна, а припремали су: постан пасуљ, куване суве шљиве, резанци с маком или орасима. Данас се за вечеру све чешће припрема и риба,

²⁰ Мехала и Фабрика су квартови Темишвара у којима су, у већем броју, живели Срби. Мехалу, која је до 1910. године била одвојено село, обично су насељавали паори, а Фабрику – занатлије и трговци.

док се у многим породицама посна вечера изобичајила. Од старије информаторке, чија породица већ генерацијама живи у Мехали, забележена је и варијанта по којој је – између два рата код њених родитеља вечера прво била посна, „а завршавала се као мрсна са шумком и печеним кобасицама“.

Код Срба у Румунији био је врло распрострањен обичај да на Бадњи дан, после вечере, куће походе различите *поворке певача*. Обично су деца одлазила да *коринђају* и у томе су учествовали сви старији казивачи. Деца су, најпре, од домаћина тражила дозволу да певају: „Добро вече, честитам вам Бадњи дан. Слободно је појати?“ Ако су је добили, а обично јесу, отпевали би „Рождество“, или би одрецитовали неку од пригодних песмица. Једна од њих је била: „Ја сам мали Пера, ујела ме кера. Дај ми газда на астал шта имаш. Ако колач да чекам, ако жарач да бегам“. Као награду за појање, деца су добијала орахе, јабуку, колаче, а често и новчић.

Поред српске деце, коринђала су и румунска и мађарска деца. У комунистичком периоду коринђање као поворка певача поступно нестаје, али је ипак већина деце одлазила код најближе родбине, обично баке и деке, да отпева неку божићну песмицу и добије поклоне. Има и припадника средње генерације који понекад оду да коринђају „код родова или комшија“.

Друга група певача, која се јављала и код Срба, били су *звездари*. Поворку је чинило пет дечака који су имали сабље и круне од картона. Дечаци су представљали три мудраца – Ирода, Мелихора, Гашпара, и два чобанина. Неки информатори су учествовали у поворкама *звездара*, заједно са румунском децом, све до шездесетих година прошлог века, када су поворке забрањене: „јурила нас милиција“.²¹

Трећи тип поворки који се јављао код Срба у Темишвару био је *вертеп*. „Деца су ишла с једном кућицом која се правила од лаког дрвета, у којој је било пуно сламе и лутке: Мајка Божија и јасле са Исусом Христом, као новорођенчетом. Сад више то не постоји“. Вертепа је било и у околини Темишвара, а подробно је описан и у Клисуре.²²

Последњих година, у српској заједници покушавају да обнове коринђање. Тако су установљене три различите поворке певача. На Бадњи дан увече коринђају деца из српске гимназије, чланови хора Саборне цркве и АКУД „Младост“, али они не обилазе све породице, већ иду само „код главатијих“ – виђенијих представника српске заједнице.

Основне ритуале *првог дана Божића* представљају: полагајник, одлазак у цркву, обредно омршћивање, ломљење чеснице.

Код Срба у Темишвару, *положајник* је страна особа изван породице, која прва „уђе у кућу“ ујутру на Божић, мада се јавља и варијанта да он долази

²¹ П. Костић наводи да *звездара* у околини Темишвара није било. П. Костић, *н. д.*, 40.

²² П. Костић, *н. д.*, 40 и Б. Ђ. Костић, *н. д.*, 212-213.

на Бадњи дан ујутру (нпр. у Љупкови)²³. У сваком случају, „не ваља ако је женско“.²⁴ Сећање на ритуале повезане са доласком положајника већ је сасвим избледело код мојих информатора.

На Божић су сви укућани одлазили у цркву. У периоду после Другог светског рата и промене друштвеног уређења, све је мање људи, посебно младих, одлазило у цркву. Ипак, на божићној литургији и даље се окупљало највише Срба. „И за време комунизма црква је била пуна“. По повратку из цркве био је обичај да се сви укућани обредно омрсе, обично куваном шунком или сланином.

Најсвечанији тренутак био је ручак за који се обавезно окупљала цела породица. Пре почетка домаћин би окадио трпезу са јелом, а понекад и све просторије у кући. Ручак је био богат разноврсним јелима и колачима, а његов најважнији и неизоставни део била је, а и данас је, *чесница*. У Темишвару и у Горњем Банату, чесница је слатка пита са орасима, у коју је „стављана парица, леј“.²⁵ У Клисури и Пољадији, пак, по мојим информаторима, правила се „традиционална српска чесница – колач са металним новцем унутра“. Чесницу увек сече домаћин, појећи „Рождество“. Веровало се да новчић из чеснице доноси срећу особи која га пронађе у свом комаду.

Чесница је најважнији реквизит божићне прославе који је очуван до данас. За информаторе средње генерације, она је и синоним прославе Божића. На питање да ли славе Божић и на који начин, већина је одговарала: „Да, имамо чесницу“.

Још у периоду пре Другог светског рата, *јелка – крисиндла*²⁶ (*крискиндл* – од немачких речи *Krist* и *Kindlen* – божићни дар, поклон)²⁷ постала је неизоставни део божићне прославе код Срба у Темишвару. Само једна информаторка наводи да је они нису китили, јер то није српски обичај. Јелка је обично окићена још за румунски Божић и чува се до православног Божића: „Имамо јелку још за румунски Божић“.

Даривање, посебно деце, такође је важан ритуал божићних обичаја. Деца су на селу проналазила поклоне у сену, а у граду – испод јелке. До Другог светског рата родитељи су деци говорили да је поклоне донео Божић Бата, у време комунизма – Деда Мраз, односно Деда Божић, што је румунска варијанта, а данас је то поново, све чешће, Божић Бата. Данас су поклони

²³ П. Костић, *Годишњи обичаји у српским селима румунског Бердана*, Зборник радова Етнографског института САНУ 5, Београд 1971, 75.

²⁴ И после Другог светског рата било је очувано ритуално увођење животињског положајника у селима око Темишвара. П. Костић, *н. д.*, 39.

²⁵ У околини Темишвара, пре Другог светског рата чесница је била пресна погача. Исто, 42.

²⁶ У Клисури јелку називају „крискинд“, а у Свињници „крискин“. Б. Ћ. Крстић, *н. д.*, 207, 208

²⁷ Речник српскохрватског књижевног и народног језика, књ. 10, Београд 1978.

веома чести, ако не и обавезни. Редовно се дају деци, али има случајева када их и старији добијају.

Основни ритуали *другог дана Божића* јесу: посећивање и ношење колача куму.

За разлику од првог дана Божића, када је важило правило да се кућа не напушта, другог дана су се рођаци, пријатељи и комшије међусобно *посећивали* и честитали празник.

Венчаном и крштеном **куму** ношен је тога дана посебан **колач**. То су обично радила деца. У првим послератним годинама изгубио се овај обичај.

Српска нова година се увек чекала, обично у кући, често и у ресторану. „Чекала се и у време комунизма“. Данас неколико темишварских ресторана, као и Српски клуб, имају организоване дочеке на којима гостују српски ансамбли из Темишвара и Румуније, а неретко и понека звезда фолк музике из Србије. Већина казивача ипак Нову годину чека код куће, уз ТВ програм: „Гледамо 'Пинк' да Срби буду с нама“.

Божић, који се прославља 25. децембра по новом календару, Срби у Темишвару називају *румунски Божић*. Иако православна, Румунска црква прихватила је нови календар. У другим нашим дијаспорама, пак, он се често назива и католички Божић. Ни тај назив није сасвим тачан, јер поред католика, Божић на тај дан славе и неке друге вероисповести, на пример, протестанти.

Свечано прослављање румунског Божића била је релативно ретко у српској заједници пре Другог светског рата и обично се јављало у мешовитим браковима. У породицама у којима су у то време поштована оба Божића, само на један се ишло у цркву, док је други прослављан у кругу породице. У периоду комунизма, пак, обично се ни на један Божић није ишло у цркву.

Док једна група информатора сматра да Румуни славе Божић на исти начин као и Срби: „сви смо православни“, други истичу да Румуни немају толико обичаја као Срби. „Румуни немају чесницу, сламу, ни Бадњак“, „Они немају чесницу, али спремају много ситних колача“, „Румуни имају јелку, поклоне и код њих је обичај да се иде у посете да се честита Божић“. Том приликом „носе се и поклони: као пиће, дезодоранс, цвеће и сл.“

Данас се румунски Божић у већини породица обележава на тај начин што се на Бадње вече кити јелка и узајамно се дарује.

Последњих година, код Срба у Темишвару јавља се и колективно прослављање божићних обичаја које организује црква, али и друге мањинске организације. Тако се у порти српских храмова у Темишвару свечано пали бадњак, у цркве се распостире слама, а приређују се и пригодни програми. Осим тога, још од 1990. године, литија из српске Саборне цркве обилази цео кварт, а не као до тада – само цркву: „Оживели смо ту традицију“. На пример, после богослужења 2002. године у порти Саборне цркве запаљен је бадњак у присуству око 350 верника. Мешовити хор је све време певао „Рождество“ и

„Ој Бадњаче“, а затим је у цркви приређен програм. Ученици Српске гимназије изводили су сцене Христовог рођења, а деца из основне школе приредила су „Вертеп“. На крају, најмлађи су добили пригодне поклон-пакетиће, а границе бадњака с тробојком подељене су верницима. Иако се у „Нашој речи“ истиче да је то било „вече за незаборав, како за девојчице и дечаке, тако и за њихове родитеље“, констатује се да је присуствовало само четрдесет ученика.²⁸

Већ је описано да неке српске институције организују обредне поворке, а поред њих, и српске образовне институције обавезно имају своју прославу Божића. Тако су 2002. године, према чланку, у „Нашој речи“ деца у оба српска вртића у Темишвару приредила код јелке пригодан програм за родитеље. Изведени су различити скечеви и рецитације о зими и Божићу, а „Деда Божић је деци донео поклоне“. „Деца су била свечано одевена, дечаци са лептир-машнама, а девојчице у свечаним хаљинама.“ Програм је имао и понеки традиционални ритуал, који је родитељима и деци „требао да дочара српске обичаје о Божићу“. На пример, васпитачице су „на родитеље и децу бацале жито да им следећа година буде у здрављу берићетна“, а певане су и коледарске песме.²⁹

* * *

На основу изнете дескрипције може се закључити да је божићни циклус обичаја код Срба у Темишвару захваћен различитим променама, за које је карактеристично неколико фаза и процеса модификације.

Још почетком двадесетог века божићни циклус је представљао сложени комплекс веровања и ритуалне праксе, у чијем прослављању се уочавало неколико различитих празника. Временом, постепено су нестајали, пре свега, магијско-религијски елементи, затим поједини обредни реквизити (ритуални хлебови), извођачи ритуала (положајник), па и ритуали у целини (уношење бадњака). На тај начин дошло је до изразитог сажимања и поједностављивања божићног комплекса, тако да већ врло рано нестају скоро сви предбожићни празници и цео циклус се своди на централну фазу – прослава Бадњег дана и три дана Божића.

Од Другог светског рата интензивирана је редукација обичаја. У периоду атеизације румунског друштва изостају, посебно, религиозни елементи (одлазак у цркву) и јавне прославе, као што су обредне поворке: „Нисам научила да идем у цркву за Божић. Божић се слави, али не у цркви. То није религиозно, већ онако фолклорно“; „У граду се симболично слави.“ Ипак, неретко се јављају и другачија мишљења: „За Божић је било слободније слање“, или: „Срби су имали предност, јер није државна вера. Они су могли

²⁸ Борко Илин, *Слава Рождества*, Наша реч 622, 11. јануар 2002, 10-11.

²⁹ Љубинка Перица-Станков, *Божић Бата преображен у Деда Божић*, Наша реч 671/672/673, 20. децембар 2002, 70.

на Божић да траже слободан дан и да кажу да иду код лекара, па је црква увек била пуна и за време комунизма“. Такође чују се и овакви коментари „Шта је могло да се деси, да не добијеш премију, јер су те видели у цркви. Нису нам страшно радили“; „Да идем у цркву на Божић и славу, сви из руководства су знали. Видели су да сам другачије обучен, да имам свечано одело.“

Насупрот претходном, у периоду транзиције и оживљавања религије, као што је у дескрипцији већ назначено, Срби у Темишвару освежавају и обнављају бројне елементе традиционалног модела божићног ритуала (коринђање, литија), па уводе и нове, који у њиховој средини раније нису практиковани (ритуално паљење бадњака). На Бадњи дан или Божић почињу у цркву да долазе и особе које у другим приликама у њу не иду, па чак и они који се изјашњавају као атеисти. Служби присуствује и већина, истакнутих појединаца српске заједнице (посланик у румунском парламенту, руководиоци српских организација и др.). У ревитализацији и „обогаћивању“ обичаја најзначајнију улогу имају српска црква и школа, али и „Наша реч“.

Захтевом да сви укућани партиципирају у његовој прослави, Божић је кохезиона сила у породичном зближавању различитих генерација, али и празник који окупља и зближава и чланове породице различите етничке припадности. С друге стране, посете пријатељима и коринђање мартирају и ојачавају представе о етничкој припадности и заједништву целе заједнице. За српску заједницу у Темишвару, он је и јавни догађај чији циљ није само јавно освежавање и наглашавање заједништва и традиције, већ и репрезентовање мањинске заједнице у ширем румунском друштву (опход литије око целог кварта, прослава Српске нове године).

Иако данашња симплификована форма углавном има световни карактер и обухвата само бадњеданску вечеру и божићни ручак, у мултиетничкој и мултиконфесионалној средини Темишвара она је важан показатељ у етничкој идентификацији српских породица и целе заједнице. Такву улогу, пре свега, имају поједини елементи: чесница, гранчица бадњака на икони, слама испод стола. Они су и етнички маркер који обележава српски Божић и разликује га од румунског. Али у супротности са румунским Божићем, цео обичај се етнификује и постаје симбол етничке припадности и различитости. Исту функцију има и Српска нова година.

Како је Темишвар мултикултурна средина, у божићном циклусу обичаја врло рано се примећује и усвајање обичаја карактеристичних за друге заједнице у Темишвару. Најчешће се преузимају само поједини нерелигиозни елементи или они из масовне културе (јелка, узајамно даривање и сл.). Осим тога, све чешће, готово обавезно постаје и прослављање румунског Божића, али поред српског, а врло ретко, бар у српским породицама, уместо њега.

Неки елементи божићне прославе не наглашавају само етничку посебност него и социјалну раслојеност: „У чесницу се стављао златник“; „Ми смо били сиромашни, па је у чесници био само леј“; „Сад због ове транзиције само деци дајемо поклоне“. Тако божићни обичаји постају средство хијерархизовања српских породица у мањинској средини.

Дакле – измењени, редуковани, симплификовани божићни обичаји, са примесама нових „српских“ обичаја, али и оних из ширег окружења стандардизују се и поново кодификују уз помоћ јавности, цркве и школе, те проглашавају традиционално српским. У мултиетничкој средини, у сучељавању с другачијим традицијама они јесу традиционални у свести Срба у Темишвару, али су и ексклузивно српски, односно – израз су и симбол њиховог специфичног заједништва и различитости, солидарности и посебности.

На крају, обичаји божићног циклуса Срба у Темишвару представљају и специфичан модел, карактеристичан за дату етничку заједницу у дијаспори, у којем етнички елементи, пре свега, имају функцију да потврде етничку посебност мањинаца, као и донекле непрекинуте везе с традицијом матице, а потпуно инкорпорирани страни културни елементи представљају ознаке припадности мањинаца новој средини. Дакле, они представљају и специфичан израз њихове мањинске културе.

Mirjana Pavlović

Christmas Customs Among Serbs in Timisoara

Key words: ethnicity, ethnic symbols, Christmas

The first part of the paper describes a variety of changes that encompass the traditional model of Christmas celebration among Serbs living in Timisoara, Romania (reduction, simplification, revival of tradition, adoption of foreign cultural elements and so on), during different time periods. My analysis shows that Christmas customs stand for as markers of the Serbian family and minority in both ethnic and social sense; at the same time, the customs serve as means of ethnic identification and facilitate social hierarchy within the given minority and majority.

Ласта Ђаповић

Етнографски институт САНУ, Београд
eisanu@sanu.ac.yu

Јован Мишковић – заборављени етнограф и географ*

У раду се даје портрет Јована Мишковића, јединог ђенерала који је био председник Српске краљевске академије (1900-1903). Уз критички приказ његових радова, с тежиштем на доприносу етнографији, аутор оцртава и културно-научне прилике у Србији у другој половини XIX века.

Кључне речи: официр, топонимија, етнограф

Године 2004. навршило се 160 година од рођења Јована Мишковића (1844-1908), јединог ђенерала који је од 1900 до 1903. године био председник, у то време, Српске краљевске академије.

Јован Мишковић је рођен 1844. године у Неготину, значи, двадесетак година после Другог српског устанка, а непуних петнаест од како је Србији призната аутономија турским хатишерифима из 1830. и 1833. За његовог живота Србија ослобађа градове (1867), добија потпуну независност (1878), а од кнежевине постаје краљевина (1882). Дакле, Мишковић живи у време када Србија гради своју државност, оснива и усавршава своје институције: управу, војску, просвету, здравство и науку, а он у свему томе активно учествује.

Како у својој студији о Ј. Мишковићу примећује Божидар Јововић,¹ о његовом приватном животу зна се релативно мало. Па ипак, неке податке

* Текст је резултат рада на пројекту: *Србија између традиционализма и модернизације – етнологско и антрополошко проучавање културних процеса* (147020) који у целини финансира Министарство за науку и заштиту животне средине Републике Србије.

¹ Божидар Јововић, *Српски официри у националној култури*, Војно-издавачки завод, Београд 1998, 162-213.

можемо добити из лапидарних записа из његових бележница,² а о томе каква је био личност можемо сазнати понајвише из његових дела, у којима је често, отворено и без зазора износио своје мишљење.

Осећајући се Србином, што је, чини се, некад наилазило на оспоравање, у једној од својих бележница он записује о свом пореклу:

„Мој деда звао се Мијајло, а отац Радован. Деда је живео у селу Самариновцу (од Самара), које је онда било српско, а сад је влашко. Моме деди умре прва жена, која је родила мога оца Радована, и ожени се другом – влајињом из села Џањева, која повлаши целу кућу. Мога оца из тепања прозва по влашки Радул, а мога деду – свога мужа, назва 'Мишко', и тако су та имена остала за свагда, и по њима држи се, да сам ја порекла влашкога. Али је мој деда био чисти Србин, и оженио се првом женом Српкињом, која је и мога оца родила. А што је друга жена влахиња њих прекрстила, то није чудо, кад се зна 'да је једна вла'ња у стању да повлаши цело село', а камоли малу децу. Мој је отац дошао на занат у Неготин и ту остао.“³

После основног и гимназијског школовања⁴ у Неготину, Јован Мишковић постаје, као и његов старији брат Ђорђе, који у 25. години умире од туберкулозе, питомац Артиљеријске школе.⁵ Завршава школовање 1865. године и као један од најбољих, четврти у класи, добија чин артиљеријског потпоручника.

Жени се 1870. године Круном, ћерком богатог трговца Милоја Блазнавца. Међутим, у породичном животу није имао много среће: старији син Богдан умире са три године, а млађи Војин побољева и умире 1896. године, са непуних осамнаест година.⁶

² Од младићких дана Мишковић је у свештицама водио неку врсту дневника. Те бележнице је завештао Архиву САНУ /даље АСАНУ/.

³ Мишковић у бележници наводи да је то по причању чича Јакова Атанацковића из Неготина; АСАНУ, бр. 7242/17, 83-84, према Б. Јововић, *н. д.*, 168-169.

⁴ Школовање је у то време трајало 10 година: 4 године основне школе, 4 године ниже и 2 године више гимназије.

⁵ Артиљеријска школа, коју су сви називали Војна академија, премда је званично тај назив тек касније добила, „отворена је 18. септембра 1850. године са капацитетом 24 слушаоца“. Школовање је трајало пет година и обухватало је „један импозантан програм“ који је питомцима давао стручна знања, али и општу културу, те су они, и по мишљењу страних официра, припадали европској војној елити /в. Петар Опачић, Саво Скоко, *Српско-турски ратови 1876-1878*, БИГЗ, Београд 1981, 27-28/.

⁶ Богдан 1873-1876; Војин 1878-1896. У бележници је записано: „25. јун (Уторак). Као на дан рођења Војиног били на његовом гробу и однели му венац од цвећа. Данас би напунио 18 година“ /АСАНУ 7242/30, према Б. Јововић, *н. д.*, 171/.

Да бисмо сажето описали богату војничку и ратничку биографију Јована Мишковића, можда је најбоље да се послужимо речима из опроштајног говора⁷ академика Владана Ђорђевића,⁸ без обзира на његову реторичност:

„Други, позванији од мене, казаће и написаће шта си ти био Српској Војсци. Они ће казати шта си ти као млади подпоручник радио у Страгарским барутанама, шта си као штабни официр округа рудничког и јагодинског и због каквих особина те одмах преместише у опште-војно одељење Министарства Војног. Они ће казати или написати какав си био командир чете, и зашто те одмах поставише да вршиш дужност шефа штаба Алексиначке Војске. Од њих ћемо чути или читати какав си командант Јагодинске Бригаде, а какав шеф штаба Ибарске војске, како си у првом рату водио две чачанске бригаде а како Ужичку бригаду II класе? Они ће нам казати ... зашто си пре првог рата постављен за команданта књажевачке окружне војске, кад си већ после три месеца начелник штаба Тимочког кора, а у другом рату већ те видимо као начелника операцијског одељења Врховне Команде. На томе сам те месту ја изблиза посматрао ... На томе си се положијау толико одликовао,



⁷ Два говора приликом погребња генерала Јована Мишковића, /1. у име Српске краљевске академије (даље: СКА) акад. Владан Ђорђевић, 2. а у име војске генералштабни пуковник Боривоје Драгашевић/, Београд 1908, 1-25.

⁸ Владан Ђорђевић (1844-1930) – лекар, књижевник, политичар и научник. Редовни члан СКА од 1892. године. Основао Српско друштво Црвеног крста и Српско лекарско друштво (1872). Био министар и председник министарског савета. Његов режим („владановштина“) био је режим „чврсте руке“, у служби краља Милана. /према *Мала енциклопедија Просвета*, I-II Београд 1968. I, 1969. II, (даље: МЕР) I под Ђорђевић Владан/ Објавио је више дела разних жанрова: из књижевности, историографије, мемоарске прозе и др. Издавао је часопис „Отаџбина“ (1875-92), у коме је Ј. М. сарађивао „и онда, када је ваљало радити само из патриотизма.“ За време рата 1876, В. Ђ. је био начелник санитета моравско-тимочке војске, а за време рата 1878. био је начелник српског војног санитета. У то време био је у могућности да изблиза посматра Мишковићеву делатност. /П. Опачић, С. Скоко, и др. д. 133 и 203/. О В. Ђ. види: В. М. Суботић, *Др. В. Ђорђевић 50 година књижевног рада*, Београд 1910, 1-164; С. Слапшак, *В. Ђорђевић – једна неподношљива виталност*, у В. Ђ. Успомене, СКЗ, Београд 1988, 413-422.

да те је Врховни Командант одликовао ађутантским аксељбандима, а чим се после рата извршила демобилизација војске, владалац Србије поставио те је за свог Министра војног.⁹ (...) Али када дође земан опет да се ратује ... када си био Командант Дринске дивизије, то ја знам можда боље него где ко од позвани-јих, и зато могу ... да кажем са поуздањем да ме доцнији историци неће демантовати, да си ти Јоване Мишковићу, био најбољи дивизијар српске војске у последњем рату. Био си јунак ... на Драгоманском кланцу, када си са цигло три чете остао ... да заштитиш заповеђено одступање читаве једне војске.“¹⁰ „И само те је случај сачувао од сигурне смрти на бојишту, али осим храбрости ти си твоју дивизију водио мудро.“¹¹

За начелника Главног Генералштаба долази 1888. године, а као такав је био неко време и инспектор пешадије.¹²

„У јесен 1890. постаје гувернером тадашњем малолетном Краљу. Положај не само важан него и деликатан.“¹³ Генерал постаје

⁹ Задовољан Мишковићевом стручношћу и радом током Другог српско-турског рата (био је начелник Оперативног одељења врховне команде српске војске) књаз Милан захтева његово мишљење о преуређењу војске. Одобравајући његове замисли, књаз га поставља 1. октобра 1878. године за министра војног. Два дана од постављења, Мишковић подноси на одобрење програм за реорганизацију војске, с напоменом да он, уколико план буде усвојен, неће, по цену оставке, од њега одступити. Пошто је план одобрен, Мишковић је прихватио положај министра војног, али је одбио понуђени чин пуковника „у интересу морала и среће наше војске“/АСАНУ, бр. 7242/12, 3/, како стоји у његовој бележници, очигледно свестан да већ то што има само 34 године може изазвати одређена нерасположења према њему.

Основе његовог плана биле су: А. примарно: 1. Преустројство Генералштаба, 2. Реорганизација целе војске, 3. Преустројство Војног министарства, 4. Преустројство наше војне школе, 5. Уређење наше стајаће војске, 6. Војно осигурање земље (стратегичко и фортификацијско), 7. Преоружање целе наше војске, 8. Војна настава целог народа. Б. секундарно: 1. „Шиљање“ сваке године извесног броја наших официра у стране војске од ауторитета, 2. Стручни комитети за артиљерију и инжињерију, 3. Издавање војног листа, 4. Војнодруштвена предавања, 5. Уређење полагања официрских испита, 6. Уређење стрелачких дружина.

На положају министра војног Ј. Мишковић остаје до 19. октобра 1880. године /према подацима у Б. Јововић, *н. д.* 180-183/. По неким обавештењима, дошло је до пада владе, јер он није хтео да одступи од свог плана, тј. није пристао да се смањи буџет за војску /На научном скупу: *Мисао и дело ђенерала-академика Јована Мишковића*, организ. Војска СЦГ, Војна академија, Школа националне одбране (под покровитељством САНУ), Београд, 25. новембар 2004/. Као министар, на располагању остаје све до 1. априла 1882, када је постављен „за начелника ђенералштабног одељења Главног Ђенералштаба“ /Б. Јововић, *н. д.*, 164/.

¹⁰ Односи се на Српско-бугарски рат, који је трајао од 2. децембра 1885 до 3. марта 1886. и који је завршен српским поразом код Сливнице.

¹¹ *Два говора ...*, (Владан Ђорђевић), 11-13.

¹² Мишковић је одликован са више од 10 ратних и мирнодопских, српских и страних одликовања /види: Б. Јововић, *н. д.*, 164-165/.

¹³ Краљ Милан (1854-1901, кнез од 1868, краљ од 1882), не желећи да влада по демократском уставу донетом 1888. г, абдицирао је 1889. у корист свог малолетног сина Александра Обреновића (1876-1903). Како је Александар 1893. г. збацио намесништво

1894, а 1896. године по други пут бива министар војни. Међутим, у зиму 1897. године, због нарушеног здравља, одлази у пензију.¹⁴

Али Јован Мишковић није био само војник и ратник. Он није био само сарадник *Војина*,¹⁵ оснивач *Ратника*¹⁶ и иницијатор „беседа“¹⁷, организатор и председник стрелачких дружина.¹⁸ Мишковић је био човек бескрајне радозналости и невероватне вредноће. Био је претплаћен на све тадашње научне и књижевне часописе.

Као двадесетједногодишњи официр, постављен на дужност у Страгаре, он постаје свестан разноликости српске народне културе и блага које се ту крије. Уз то, по задатку испитује и картографира терен. Он сагледава да је Србија земља која није ни истражена ни описана. То је учинило да је у потпуности прихватио став свог професора Јована Драгашевића,¹⁹ „да Србија управо међу официрима чека своје истраживаче и описиваче“,²⁰ и он целог живота истражује и бележи.

извршивши државни удар, Мишковић је „неко време био на расположењу“, да би од лета 1893. опет био начелник Главног Генералштаба.

¹⁴ Према подацима из говора ђенералштабног пуковника Боривоја Драгашевића, који се у име војске опростио од ђенерала Ј. Мишковића /*Два говора ...*, 20/.

¹⁵ *Војин* – „лист за војне науке, вештине и новости, први српски војни лист; излазио у Београду 1864-1870; уређивао га и издавао Јован Драгашевић.“ /даље: МЕР I под Војин/ Мишковић се појављује као сарадник од 1866. до краја његовог излагања, већином са преводима.

¹⁶ *Ратник* – „месечни војни лист, издање Главног генералштаба; касније стручни војни лист орган Главног генералштаба; излазио у Београду од 1879. до априла 1941, с прекидом у Првом светском рату; доносио чланке из војних наука и приказе домаће и стране војне литературе.“ /МЕР II под *Ратник*/ Мишковић је у *Ратнику* објавио читав низ радова, као и превода из стране војне литературе.

¹⁷ О значају војних удружења, као и значају „беседа“, тј. предавања, Мишковић пише у *Отаџбини*. Он такође наводи садржај одређених предавања, често их допуњујући најновијим сазнањима из стране литературе /в. *Отаџбина*, год. I књ. I, св. 1-4, Бгд 1875, 479-486; и год. I, књ. II, св. 5-8, 150-156, 303-309, Београд 1875/.

¹⁸ Мишковић је био председник Стрелачког савеза и Црвеног крста. Због нарушеног здравља, он се 1898. захваљује на тим дужностима /према: Б. Јововић, н. д, 183/.

¹⁹ Јован Драгашевић (1836-1915) – књижевник и географ; пуковник, професор у Артиљеријској школи. Први професор који је предавао етнографију на оба одсека Велике школе (Историјско-филолошком и Природно-математичком), у оквиру предмета „упоредна географија и етнографија“ (1884-1887) /види: И. Ковачевић, *Историја српске етнологије*, 2. *Правци и одломци*, Београд 2001, 76-82/. Писао је песме, историјске и филолошке расправе, приповетке, једну драму („Хајдук Вељко“), и дела из географије: *Начела војне географије*, *Космографија* /МЕР I под Драгашевић Јован/, *Земљопис Србије и осталог Балканског полуострва* и *Војна географија Илирског тропоља* (Балк. полуострва) /И. Ковачевић, н. д, 80/. Мишковићу је, између осталог, предавао и стилистику. Очигледно да је он, поред датог веома доброг стручног образовања, својим ученицима пружио ширину погледа и усадио им жељу за општим знањем.

²⁰ Б. Јововић, н. д, 178.

Можда је највећи, али не и једини, Мишковићев допринос нашој науци и култури то што је он на терену сакупио нашу топонимију, посебно детаљно – хидронимију целе тадашње Србије, као и топонимију Рудничког и Јагодинског округа, а нешто мање детаљно – Књажевачког округа. Али он нас није само тиме задужио. У његовим радовима налазимо драгоцене податке за географију, етнографију, карактерологију, историју и археологију.

Већ следеће године по доласку у Страгаре, он штампа у *Вили*²¹ 20 загонетки из тог краја. Међутим, од сакупљених загонетки много је значајнија његова „Приметба“, штамана иза њих. У њој он истиче значај малих форми народне књижевности и предлаже да се оне сакупљају, као и подаци о народним обичајима, ношњи, играма и мелодици.²² Свестан да је мало писмених људи у Србији,²³ он затим у „Приметби“ предлаже:

„А то – тј. прикупљање и бележење – могу да учине понајвише оно људи, који су штогод школовати, а који су непрестано у додиру са народом. А ти су људи код нас свештеници и учитељи. Они могу, а и треба да се овим послом највише занимају, поред својих дужности, и на тај начин своме роду неизмерну услугу да учине, што нећеду дати, да неоценимо благо, које је вековима стечено, тек тако узалуд, а једино због немарности пропадне. А сваки други родољуб, који само прилике имаде, треба то да чини; ако не можемо шта да приновимо, бар да недамо да пропадне оно што имамо!“²⁴

Значајно је да је баш на тај начин, како је предлагао Мишковић, касније организовано прикупљање материјала за Српски етнографски зборник Српске краљевске академије, са четири одељења, а чију је едицију *Насеља и порекло становништва* покренуо Јован Цвијић, зачетник научне географије, оснивач антропогеографске и етнологске школе у нас, чија је прва књига изашла 1902. године, дакле, у време кад је председник Академије био Јован Мишковић.

²¹ *Вила*: лист за забаву, књижевност и науку, издавао и уређивао Стојан Новаковић; излазио у Београду од 1865. до 1868.

²² Треба да имамо на уму да су *Етнографски списи* „Живот и обичаји народа српског“, Вука Караџића, објављени после Вукове смрти, дакле после 1864. године, те да Мишковићу у време писања „Приметбе“ нису били познати, што указује на самосвојност његовог мишљења.

²³ У својој студији *Опис Рудничког округа* Мишковић износи податак да у 115 насеља тог округа, од 48.348 становника има само 1.600 писмених лица /*Гласник Српског ученог друштва* (даље Гл СУД) књ. 34, Београд 1872, 186/.

²⁴ *Вила* 1866, 508. У *Вили* Мишковић објављује народне загонетке, песме и приче: 1866., 507-508, 560-562, 658-660, 709-711; 1867, 284-285, 304-305, 425-427, 446-448, 539, 693-694; 1868, 14-15, 733-734 (непотпуно).

Српско учено друштво²⁵ 1872. године у свом Гласнику објављује први део Мишковићеве обимне студије – *Опис Рудничког округа*.²⁶ У приступу Мишковић истиче да

„немамо много списа о нашој земљи“ и да Српско учено друштво настоји да ту празнину попуни. Он је, ето, по службеној дужности Руднички округ истраживао, али је „осим званичних захтева правио сваког рода белешке“.

Те белешке, каже Мишковић,

„ако ни за шта друго, а оно бар као попуна и помоћ у њиховим специјалним испитивањима – да – послуже. У колико су пак ове моје белешке непотпуне ... (оне) имају вредност ту, што су истинити и поуздани извор, јер све што је написано, или сам ја својим очима видео, или из уста ондашњих становника дознао и побележио.“²⁷

Први део садржи опис положаја Рудничког округа, његово административно и „војничко подељење“, орографију и хидрографију. Други део, објављен 1875. године, садржи два поглавља: топографија и комуникација.²⁸

Те године, 1875, Ј. Мишковић бива изабран за редовног члана Србског ученог друштва.

Године 1881. излази Мишковићев рад *Књажевачки округ* (са картом).²⁹ Он напомиње да је рад писан 1877, што значи између Првог и Другог српско-турског рата. Уз то, он каже:

²⁵ *Српско учено друштво* основано је 1864, уместо укинутог *Друштва србске словесности* (1842-1864). Његово веома престижно гласило био је *Гласник Србског ученог друштва*. После оснивања Српске краљевске академије (1886), СУД се постепено стапа са СКА, да би се 1892. потпуно с њом стопило /према МЕР II под Српско учено друштво/.

²⁶ Ј. Мишковић, *Опис Рудничког округа*, Гл СУД 34, Београд 1872, 178-335. Уз рад је приложена географска карта Рудничког округа са табелом административне поделе и статистичким подацима из 1866. по срезовима, и то: о броју општина, броју домова, затим становника (мушких и женских), пореских глава и писмених лица. Такође, и са табелом „војничког подељења“. Уз то је приложен лист на коме су: технички цртеж Рудничког градића, Мисе (остаци католичког манастира у близини Рудничког градића), као и старе цркве у Руднику; цртеж и „хоризонталана пројекција“ Островице; цртежи извора Чемернице, Љига и Шареног извора. Све је израдио Ј. Мишковић. Ова географска карта, као и карта књажевачког округа, представља „напредак у развоју српске картографије“ /Д. Петровић, *Српска географија XIX века*, Флогистон бр. 5, Београд 1997, 40/. Поменимо да су за попис становништва и развој статистике у Србији (од 1848) заслужни Ј. Гавриловић и В. Јакшић, а овај последњи – и за развој метеорологије и метеоролошких мерења /*Исто*, 32/.

²⁷ Ј. Мишковић, *Опис Рудничког округа*, / даље *Опис Рудничког...I* /, Гл СУД 34, 178-179.

²⁸ Ј. Мишковић, *Опис Рудничког округа* /даље *Опис Рудничког...III* /, Гл СУД 41, Београд 1875, 104-282. Уз рад је приложена табела Путних даљина свих насеља у Рудничком округу. Даљина је дата „у часовима (сатима) 1 сат = 4 000 метара“. На другом листу прилога налазе се: изглед и план цркве у Такову, као и цртеж западних и јужних врата те цркве; изглед и план цркве Благовештења и црква Никољи са цртежом „пенцера“, „стар. печат“ Вујна и цртеж Мутаповог барјака из Русије. Све је израдио Мишковић. Овај део је и посебно одштампан.

„при излагању ... појединих одељака³⁰ не може се очекивати она детаљност, коју сам показао приликом *Описа Рудничког округа*, јер оно је систематски рад вишегодишњег испитивања, а ово су само кратке белешке.“³¹

Свој значајан рад, *Топографски речник Јагодинског округа*,³² Јован Мишковић објављује 1885. године. Замисао му је била да, попут *Хидрографије независне кнежевине Србије*,³³ рада који је за школе спремао и који је у време српско-турског рата понудио Алимпију Васиљевићу, тадашњем министру просвете, сусревши се с њим на бојишту, сачини топографски речник целе Србије. Нажалост, то се никад није остварило.

У предговору он наглашава да је већ Вук Караџић увиђао значај топонимије и то да она представља саставни део језика једног народа. Затим каже:

„Како пак језик представља и своју *народност*, то и топографска имена много помажу, да се у спорним областима реши питање, којој народности обитаоци припадају, и коме средишту ваља да теже, или какав је народ некад ту живео.“

Потом напомиње да су важна и за историју, јер

„с многим именима и топографским називима везане су приче, које су од вредности за историју“, а поред тога ти називи су битни како за војску, тако и за свакидашњи живот.³⁴

²⁹ Ј. Мишковић, *Књажевачки округ* (са картом), Гл СУД 49, Београд 1881, 53-124.

³⁰ Распоред грађе је сличан као код *Описа Рудничког округа*: 1. Границе и подела, 2. Хидрографија (воде), 3. Орографија (брда), 4. Комуникације (путеви) и старине, 5. Етнографија (народопис) и историја, 6. Картографија. Напоменимо само да *Грађу за етнографију и историју Рудничког округа* Мишковић не штампа у Гл СУД, већ у листу *Панчевац* 1872. Чини се да је Мишковић после објављивања Вукових *Етнографских списа* и рада М. Ђ. Милићевића, *Живот Срба сељака од колевке до мотике* (Гл СУД 22, 1867/), био помало обесхрабрен, па је своје кратке записе из те области објавио у *Панчевцу* 1872. године, позивајући се на то да су многи етнографски подаци код поменутих аутора већ забележени.

³¹ Исто, 56.

³² Ј. Мишковић, *Топографски речник Јагодинског округа* /даље *Топограф. реч.*/, Гл СУД 61, Београд 1885; штампано и 50 засебних комада /коришћен засебни примерак/, 1-204.

³³ Јован Мишковић, *Хидрографија независне кнежевине Србије* (са једним атласом хидрографских картица), Географија независне кнежевине Србије, књ. прва Хидрографија, Београд 1880, 1-226.

³⁴ Поред ових великих студија, Ј. Мишковић је написао и два мања рада у којима има извесних етнографских података: *Букуља и Венчац*, географско историјска скица (са картицом и 5 слика), Годишњица Николе Чупића /даље Год. Н. Ч./, књ. 19, Београд 1899, 203-228 и *Кроз Босну, Херцеговину и Боку Которску* (путописне, војно-географске и друге белешке), Год. Н. Ч. књ. 16, Београд, 1896, 175-222. Слично је, чини се, према наводима у раду Б. Јововића, и са Мишковићевим радом *Путовање по Србији*, засебно штампаним 1874. из Српских новина. Нажалост, нисмо успели до те књиге да дођемо, јер је не поседују ни Универзитетска ни централна Библиотека САНУ. Мишљења смо да би Библиотека САНУ требало да има, макар у фотокопираном облику, сва дела својих чланова.

У овим својим студијама Мишковић бележи границе округа, срезова и атара села, тако што прецизно наводи топониме који ту границу чине. Код атара села он увек наводи и потребно време да се атар обиђе, понекад напомињући да је време дуже због врлетног терена. При опису хидрографије из његовог записа за реку Ломницу, који гласи: „Ломници с десна утичу Чакањак, Клисурса, Падински поток; а с лева више незнатних поточића којима не могах имена сазнати“, видимо да је он веома детаљно истраживао и покушавао сазнати и забележити сваки постојећи назив до кога је могао доћи, а неретко и како је тај назив настао.

Кад помиње неки извор, наглашава да ли му је вода добра или лековита. Записује он и да ли преко вода постоје мостови или бродови /прелази – Л. Ђ./, и да ли су у свако доба године проходни. Ти подаци указују на то да он никад не заборавља да је војник и да у датом тренутку такво сазнање може бити од пресудне важности. То видимо у његовој опасци при опису Горњег Милановца: „Од приватних зграда има до 30 зиданих кућа, које би се при одбрани корисно употребити могле.“³⁵

Али бележи он и да ли има воденица, које рибе има у потоцима, а којих звери у планинама; такође, да ли су предели покривени шумом и којом, или су голи, и које траве на одређеном месту расту.

У тим записима видимо да Мишковић покушава да уведе одређене појмове и да на тај начин створи научну терминологију. Тако користи термин „заплава“, који овако објашњава: „Заплава је исто што и 'басен' – 'област', али се нама чини да је ово најудеснији назив“.³⁶ Он често као географске појмове користи термине: *чука*, *чукара*, *клик* и *кључ*, као и термин *брдораван*, који би одговарао данашњем термину *висораван*.³⁷ На једном месту пише: „отвара се

Годишњица Николе Чупића је „алманах с прилозима из историје, књижевности и другом грађом“; штампана је од 1874. као задужбина Николе (Куртовић) Чупића (1836-1870), народног добротвора. Он је био син кћери војводе из I српског устанка, Стојана Чупића, чије је презиме узео. Целокупно своје имање оставио је као задужбину за издавање научних и поучних књига /према МЕР II под Чупић (Куртовић) Никола/.

³⁵ Ј. Мишковић, *Опис Рудничког округа II*, 107.

³⁶ Ј. Мишковић, *Опис Рудничког округа I*, 258. Да овај термин одговара данашњем термину „слив“ и да је термин „слив“ почео касније да се одомаћује, видимо у Мишковићевој *Хидрографији*, где он каже: „У хидрографском погледу, кнежевина Србија долази у слив (басен) Дунава са Савом; она дакле припада басену (заплати) Црнога Мора“; исто, 3.

³⁷ *Чука* означава „брдо или брдашце с једне стране сасвим стрмо, а с друге стране нагнуто“ /*Речник српскохрватског књижевног језика*, Матица српска, Нови Сад 1976, под *чука*/. Реч *клик* означава „огољени, камени врх, стену која се издиже изнад околног земљишта, хрид, чуку“. Термин *кључ*, премда на једном месту као објашњење стоји „кључ (земља)“ /*Топограф. реч.*, 78/, користи у смислу: „земљиште захваћено речном окуком, обично обрадиво и врло плодно“ и „појас равнице између доњег тока притоке и реке у коју се она улива“ /*Речник српскохрватског књижевног и народног језика*, САНУ, (даље: *Речник САНУ*), Београд, под *чука*, *клик*, *кључ*/. Ова три термина се јављају и као посебни топоними или у склопу других топонима, нпр. Орлова чука, Градишки клик, Мали кључ и сл.

у долини једна *карлица* /подвукла Л. Ђ./ која се код Палилуле опет затвара³⁸. За шуму искључиво користи термин *гора*; често помиње да је одређени предео покривен „грмовом гором“.³⁹ Често користи реч *насип*, са значењем *пут*, мада користи и термине *друм* и *пут*.⁴⁰ За насеље употребљава реч *село*, али и *обитно место* као и *обитаоц* – у данашњем значењу *становник*.⁴¹

Из његових радова такође видимо да није устаљен ни мерни систем. Но то не треба да нас чуди, јер је метрички мерни систем усвојен светским потписивањем Конвенције тек 1874.⁴² Мишковић најчешће користи као дужну јединицу *сат*, коју у напомени објашњава: 1 сат = 4 000 метара = 6 000 корака. Али користи и миљу: 1 миља = 2 сата = 8 000 метара, 1 квадратни сат = 16 милиона квадратних метара. Површину, односно квадратну меру, означава нацртаним квадратићем. Мишковић за површину често користи старе мере као што су *плуг* или *мотика*.

Мишковић се није задовољавао само тиме да одређени топоним забележи, и да место означи. Он је често детаљно описивао рушевине старих градова,⁴³ бележио приче о њима. Записивао је и где су старе црквине, тражио, и често налазио понеки запис на њима, који би нам верно преносио.⁴⁴

³⁸ Ј. Мишковић, *Књажевачки округ*, 64. Овај термин користи и другде.

³⁹ Термин *грм* значи: 1. жбун; 2. бот. храст *Quercus robur*; 3. „крупно високо дрво уопште. – Грм (је) сваки храст (а може и друго које дрво) кад је врло велики. Високо дрвеће (...) зове се грм; нпр. бор, брест, буква“ /*Речник САНУ* под *грм*/. Ј. М. га користи у смислу храст, понекад користећи и синтагму „жирородна гора“. „У долини Дичине, пише он, постоји још и сада Таковачки грм.“ Под њим је кнез Милош 1815. г. позвао на устанак. „Таковачки грм (...) има у периферији 7,5 м; у круни је још дебљи. Некада је имао пет великих грана, а сада је остала само једна. Причају људи, да се је један велики стуб одломио оне године кад је кнез Милош умро, а други (мањи) 1868. г. кад нам и кнез Михајла нестане.“ /*Руднички* .. II, 131/.

⁴⁰ У легенди својих атласних таблица у *Хидрографији* он наводи 4 врсте путева: 1. насип, 2. недовршен насип, 3. коловоз (крчаник), 4. коњски пут и стазе.

⁴¹ О Мишковићевом доприносу стварању наше војне терминологије види: Б. Јововић *н. д.*, 176.

⁴² Србија усваја метрички мерни систем Законом о мерама од 1. децембра 1873, годину дана пре светског потписивања Конвенције. Колика је важност придавана „прототиповима“ мера, видимо и по томе што су они ношени преко Албаније до Крфа за време Првог светског рата.

⁴³ Поред описа у горепомнутим студијама, објављује и засебан рад: *Неки стари градови и њихове околине у Србији са цртежима*, Старинар 1887.

Старинар је гласило Српског археолошког друштва; излазио у Београду, с прекидима у периоду 1884-1925; први уредник М. Валтровић. /МЕР II, под Старинар/.

⁴⁴ Поред све своје занесености етнографијом у најширем смислу, историја је била његова права љубав, ако се тако може рећи. Поред описа појединих историјских догађаја у горепомнутим студијама, он пише и посебне радове: *Ајдук Вељко*, биографија /„Отаџбина“ год. I књ. II, Београд 1875, 106-114/; *Борба на Љубићу* 1815 /„Школа“ 1873. и „Ратник“ 1883/; *Косовска битка, војно-историјска расправа* /„Ратник“ XXI XXII, 1889 и као посебна књига 1890/; *Рат Србије са Турском за ослобођење и независност* /Службено издање 1878/; *Географско-историјске слике из Краљевине Србије*, /Год. Н. Ч. XXIII,

Несумњив је значај Мишковићевог рада на сакупљању топонимије. Међутим, за етнологију је још много значајније то што је он уз топониме бележио и легенде, приче или догађаје везане за њих. Записивао је легенде везане за цара Лазара, проклету Јерину, Косовску битку или неке личности из новије историје. Из тих записа ми сазнајемо о измештању насеља, о досељавању становништва, о постављању међа, о отмици девојака, о закопаном благу, или о неком догађају из живота.

Оно што задивљује у радовима Јована Мишковића, то је што се види да он не само да прати шта се у научним часописима објављује, већ и да одмах увиђа оно што је битно и то настоји да унесе у свој рад.

Тако он у првом делу своје студије *Опис Рудничког округа*, објављеној 1872. године, наводи за поједина насеља само статистичке податке. А већ у другом делу те студије, објављеном 1875. године, уноси податак о броју задруга у сваком селу и о томе колико највећа задруга броји лица. Истина, морамо напоменути да није баш јасно да ли термин „задруга“ користи у етнолошком смислу, тј. као задружни живот више сродничких инокосних породица, или у смислу домаћинства, јер на једном месту уз термин „задруга“ стоји у загради „домиња“.

У *Топографском речнику Јагодинског округа* он увиђа важност података о слави, те бележи која слава има највише свечара у ком селу; такође, записује да ли постоји сеоска слава или када „носе крста“ (литија), да ли их има више и зашто се славе (ради здравља људи, стоке, берићета). Нажалост, у том раду не даје податке о задругама нити о њиховој величини.

У своја два интегрална поглавља, која су посвећена етнографији,⁴⁵ не даје целовити преглед народне културе описиваног краја, што он, уосталом, и наглашава. Па ипак, у њима налазимо неке занимљиве податке, нпр. о променама које се тог тренутка догађају. Тако он за Руднички округ пише:

„Што се доброг морала тиче одликује се Качер, Црногорја (црногорски срез) скоро сва, а од моравског среза Карадаг, део до Љубића и под планином Острицом и Котлеником.⁴⁶ Што је пак ближе Морави и варошима Чачку и Карановцу, то је доста огрезло у калу непоштења, деморализације и пијанства. У целом округу женскиње се слабо фрака и маже којекаквим отровним бојама, а у

Београд 1904, 135-232/. Остављајући процену тих радова историчарима, само ћемо напоменути да је при опису погибје Арсенија Ломе дао живост ликова и драматичност ситуације /Ј. М. Грађа за етнографију и историју Рудничког округа, (даље: *Грађа за етнограф.*), „Панчевац“ 1872, 64-66/.

⁴⁵ Један је посвећен Рудничком, а други Књажевачком округу.

⁴⁶ „Породични круг... још је (ту) задржао свој патријархални тип, млађиштују старијега, женскадија мушкиње. Женске љубе иоле одраслијег мушкарца у руку, па ма су у годинама старије од њега; пут неће путнику да пређу, ако се сусретну.“ /Ј. Мишковић. *Грађа за етнограф.* 57/.

Морави (у поменутом делу), већ је увелико та мода женски пол заразила.⁴⁷

Мишковић још примећује:

„Рудничани су добри војници; бистри су и брзо поњају оно што им се каже. У раду су чврсти и издржљиви; у свађи инације и осветољубиви. Наклоност за лоповлук и разбојништва немају.“⁴⁸

За становнике Књажевачког округа каже:

„По духу, народ је тих, миран и побожан. Побожност је у јакој снаги, али има много сујеверја.“ Примећује да су вредни, али закључује: „морал је прилично потрошен.“⁴⁹

Потом прави виспрено поређење:

„Разлика између Шумадинца и Тимочанина у главном је ова: Шумадинац је бистар и слободоуман, воли да бистри политику и да критикује; Тимочанин је миран и послушан, он гледа прво свој рад и своје имање; Шумадинац је самосталнији и слободнији индивидуално; али је Тимочанин уреднији и за сложну радњу способнији.“⁵⁰

Тим особинама он објашњава разлику у облику насеља; наиме, у Књажевачком округу „села су груписана и у најбрднијем месту, док у Шумадији, на подобном терену, стоје раштркане куће једнога села на 2 и више сата даљине. Ја држим“, пише Мишковић, „да то произилази из духа и карактера самог народа.“⁵¹

Као већ искусан истраживач, Мишковић у *Књажевачком округу* констатује:

„Приметна је ... оскудица сопствених имена река и брда, јер се воде и брда већином зову именом села кроз која протичу, или у чијем се атару налазе, а не да свака река и брдо има своје засебно име, као што је нпр. у Рудничком округу већином.“⁵²

Способан да уочи карактеристично, он поред „сиромаштва“ топонимије, запажа специфичност – па и богатство антропонимије у овом крају, нарочито женских имена.⁵³

⁴⁷ Исто, 56-57. Да се мода „фракања“ брзо ширила, можемо наслутити и по упозоравајућем чланку *Косметици*, доктора Саве Петровића /„Отаџбина“, год. I, књ. 130 – 139/. У њему се, између осталог, доста опширно говори о спором али погубном тровању целог организма до кога долази приликом бељења лица живиним или оловним белилом, што жене ради лепоте, констатује се, све чешће упражњавају.

⁴⁸ Ј. Мишковић, *Грађа за етнограф...*, 57.

⁴⁹ Ј. Мишковић, *Књажевачки округ*, 98 и 100.

⁵⁰ Исто, 100.

⁵¹ Исто, 101.

⁵² Исто, 59.

⁵³ Ево неколико од наведених: Солунка, Босанка, Гркиња, Руска, Латинка, Будимка, Моравка, Дунавка; Кадивка, Митанка, Свилка; Весела, Добра, Бона; Лепота, Убавка, Злата,

Ови етнографски одељци, премда дају слику само неких сегмената народне културе, као што су записи о језику или дескриптивни опис ношње, ипак садрже и значајна запажања о менталитету народа испитиваног краја, као и, у том тренутку, актуелним променама.

Мишковић је био човек који је слободно изражавао своје мишљење и држао га се и онда кад је оно наилазило на супротстављање. То видимо из једног његовог писма упућеног Стојану Новаковићу:

„Што о мом чланку 'о биљу' велиш немаш право... То је само прикупљање материјала, који чека вешту руку, да га прочисти и у научне делове размести и оцени... Па тако је и са ботаничким стварима. Ако ми будемо чекали да све Панчић⁵⁴ и стручни људи покупе ботаничке и друге називе, то зацело још задуго нећемо имати своје рођене терминологије за Ботанику и друге шпецијалне науке.“⁵⁵

Уверен у исправност свог става, Мишковић је материјал о народној медицини и биљу, сакупљен у Рудничком округу, поднео Српском лекарском друштву. Оно је његов рад, очигледно, веома позитивно оценило, јер га је изабрало за свог почасног члана октобра 1873. године, а његове радове је објавило у *Српском архиву за целокупно лекарство*.⁵⁶

Он је увек био спреман да укаже на неке неподесности, а често даје и предлоге како да се оне исправе. Тако, у *Опису рудничког округа* Мишковић указује на то да је, при садашњем омеђењу Рудничког округа, његово седиште географски неподесно смештено у Горњи Милановац, који се не налази у његовом центру. Он предлаже или да се промени омеђење Округа, и то тако да се Г. Милановац нађе у његовом центру, или да окружна варош буде

Сребрна; Позница, Прва, Трена, Недеља; Малена Нејка; Дуња, Вишња, Јагода, Малина, Јабука; Георгина, Борика, Кита, Живица; Кошута, Пауница, Грлица /Исто, 99-100/.

⁵⁴ Јосиф Панчић (1814-1888), лекар, „научник, ботаничар, први председник Српске академије наука.“ Школу завршио „у домовини (Госпић, Ријека, Загреб)“, медицину у Пешти, а ботаничке студије у Бечу. По савету В. Караџића, 1846. г. долази у Србију. Од 1856. постаје професор Лицеја у Београду. Ради на проучавању флоре Србије. Главно дело: *Флора кнежевине Србије*” /према МЕП II под Панчић Јосиф/. О Ј. П. види: *Ј. Панчић – Панчићев зборник*, САНУ, Београд 1967; *Живот и дело Ј. Панчића*, у 11. књ. „Сабрана дела Ј. П.“, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд 1998, 1-354.

⁵⁵ Архив Србије, СН-1828. *Писмо Стојану Новаковићу*, 10.12 б.г. према Б. Јововић, *н. д.*, 188. Тај свој став Ј. М. понавља у „Приступу“ свом *Опису Рудничког округа* /ГЛ СУД 34, 178-179/. А на уводним страницама свог *Топографског речника Јагодинског округа*, Мишковић, између осталог, каже: „Потреба њиховог знања и зебња да не изчезну, држим, да су довољни разлози за прикупљање и штампање топографских имена...“, 3.

⁵⁶ У *Српском архиву за целокупно лекарство* објављена су два његова рада под истим називом: *Нешто из лекарства и биљарства Рудничана* 1874. и 1875. и рад *Ређа и нова имена биља* 1875. /Нажалост, нисмо били у могућности да до тих радова дођемо/.

Српски архив за целокупно лекарство је „месечни часопис, орган Српског лекарског друштва (основаног 1872); излази у Београду од 1874, са прекидима за време ратова. Репрезентативан медицински часопис, радови објављени у њему су на високом научном нивоу“ /МЕП II/.

Таково, јер „је по положају своје готово у средини Рудничког округа... а и средокраћа (је) и предео много лепши.“⁵⁷

За човека пуног патриотског заноса, уз то и војника, разумљиво је Мишковићево незадовољство и његова љутња приликом открића да на надгробној плочи Арсенија Ломе, чувеног качерског војводе из Првог и организатора Другог српског устанка, кога су Турци на превару убили 1815, нема натписа. И као и увек кад су опште ствари у питању, добре или лоше,⁵⁸ он се сматра позваним да на њих укаже. Пишући о Ломиној смрти, он у напомени оштро реагује и упозорава:

„Овом приликом морам приметити, да је врло стидно по нас, како мало поштујемо наше славне јунаке и борце за слободу наше отаџбине. Ето слабо који од наших чувених јунака имаде сходну белегу, а неки немају и никакаву.“

Тим јунацима „треба споменике благодарни потомци да подигну са прилозима.“ И додаје, мало наивно, али својствено себи: ”За ту цел давати добровољне беседе било би најбоље.“⁵⁹

Мишковић је био човек који се није устезао да каже своје мишљење без обзира на могуће последице, поготово ако је сматрао да је то за опште добро.

После трагичне битке на Јавору, у којој је дошао до изражаја Мишковићев „војнички таленат“ којим је спречена „потпуна пропаст“, он увиђа недовољну увежбаност војске, али и грешке руководећег кадра, а грешака је било много.⁶⁰

„У својим извјештајима је жестоко критиковао неодговорност, прије свега виших старјешина, па је због тога овај иначе изузетно уљудан официр доспио у затвор.“⁶¹

Да није дуго остао у затвору и да тај инцидент није утицао на његову каријеру, видимо из његовог даљег напредовања. Из свега што је учинио произилази да је био веома способан и храбар официр. Међутим, исто тако је очигледно да су његови претпостављени били способни да његове врлине уоче и били вољни да му пруже шансу да их он искаже. Можемо то и другачије формулисати: у циљу општег добра тежило се да на важне положаје

⁵⁷ Ј. Мишковић, *Опис Рудничког округа II*; види 105 и 131.

⁵⁸ Мишковић је спреман да укаже и на оно што је добро, да похвали. Тако он, пишући о борбама на књажевачком ратишту 1876, истиче: „Међутим народ округа књажевачког и војска већ одаје своје морално поштовање и одужује дуг према својој браћи, која су у овом рату за слободу пала. Одбор је састављен за подизање споменика и већ има за ово приличну суму на расположењу.“ /*Књажевачки округ*, 116/.

⁵⁹ Ј. Мишковић, *Грађа за етнограф...*, 67.

⁶⁰ Види: П. Опачић, С. Скоко, *н. д.*, нарочито 25-178.

⁶¹ Б. Јововић, *н. д.*, 179.

дођу способни људи. И краљ Милан се, поред свега,⁶² бар кад је био у питању Мишковић, држао онога што је својевремено изрекао кнез Михаило приликом доделе капетанског чина Ђоки Влајковићу,⁶³ упозорен „да је Влајковић револуционар, а не кнежев следбеник“: „Мени не требају приврженици, него паметне и разумне државне слуге.“⁶⁴

И у својим каснијим радовима Мишковић извршава оно што је сматрао за своју дужност – да на нешто неправилно укаже, упозори, или, да то покуша исправити.⁶⁵

Истинољубив, какав је био, он се у једном свом раду поново враћа хајдук Вељку и у њему, на основу новообјављених докумената, покушава да скине клевету са Младена Миловановића.⁶⁶ Наиме, до тада се сматрало, а на основу написа Вука Караџића,⁶⁷ да Младен намерно није хајдук Вељку послао помоћ, те је стога овај погинуо, а Неготин пао у руке Турцима.⁶⁸

Можемо, дакле, закључити да Јован Мишковић до краја остаје доследан себи – својој тежњи ка истинитости и исправности.

Генерал Јован Мишковић био је частан човек, мудар официр и храбар ратник. Међутим, за њега родољубље није било само одбрана слободе, већ и чување народне и културне баштине. Цео свој живот он је као војник провео бранећи своју домовину, а као културно-научни посленик – вредно истражујући и описујући своју земљу. Својим делом, али и својом личношћу, Јован Мишковић спада међу великане наше прошлости.

⁶² Код Б. Јововића наилазимо на следећи податак: „Краљ Милан цјенио је Мишковића као војника и човјека, али према њему није био поштен и отворен. У једном тајном писму генералу Кости С. Протићу /Мишковићев претпостављени у рату 1878/ назвао га је чак глупим. Није подносио Мишковићеву самосталност у одлучивању.“

⁶³ Ђ. Влајковић је учествовао у мађарској буни 1848. као наредник српског добровољачког одреда. Ступио је у руску војску 1851. и као добровољац се борио у руско-турском рату и кримском рату где је изгубио ногу. Вратио се у Србију и „видно се истакао у протеривању Турака из београдске вароши 1862. године“. Био је ватрени присталица Уједињене омладине српске /П. Опачић, С. Скоко, *н. д.*, 27/.

⁶⁴ Исто, 28.

⁶⁵ У мањој студији *Последњих шест година наше новије историје* /Београд 1892, 1-30/ Мишковић осветљава политичку кризу у Србији после српско-бугарског рата, из угла брачних несугласица краљевског пара, посебно наглашавајући неправедан однос према краљици Наталији, прогнаној и одвојеној од сина. У уводном делу он отворено износи свој став: „По моме мишљењу, насилно одвајање матере од њеног јединчета тако је монструозна неправда, да ми се чини да та ствар није узбунила јавни морал у оној мери, у којој би требало, и да повређени осећаји човештва нису довољно притекли у помоћ тој несрећној жени.“ /3/.

⁶⁶ Младен Миловановић (око 1760-1823), „трговац, војвода из I српског устанка, Карађорђевог сарадник... Себичан, грамзив, али и одлучан... Приписује му се кривица за пораз српске источне војске 1809. године“ /МЕР под Миловановић Младен/.

⁶⁷ Даница, Забавник за 1826, 86 /према: Ј. Мишковић, *Географско-историјске слике из краљевине Србије*, Год. Н. Ч. XXIII, Београд 1904, 229/.

⁶⁸ Исто, 229-232.

Lasta Djapović

Jovan Mišković: A Forgotten Ethnographer and Geographer

Key words: officer, ethnography, toponymy

The paper describes the life and work of Jovan Mišković, a forgotten ethnographer and geographer. Born in Negotin (1844-1908), he had received military education and took on several important functions in the government, and had served bravely in three wars. In addition, he was also a gifted scientist, whose interests included geography, ethnography, history, archeology and topography. He was a distinguished member of Serbian medical society, Serbian Royal Academy and several other important associations. The paper presents Misković's contribution to science and discusses cultural/scientific environment where he worked and lived.

Lada Stevanović,

Institute of Ethnography, SASA, Belgrade
lada.stevanovic@gmail.com

Greek Theatre in the Context of Cult and Culture*

Different Theoretical Approaches

Paper is going to research Greek theatre and its relation to Dionysian cult, giving an outline of the most recognized theories in the field dealing with the issue, in order to map some of the methods and insights of the contemporary approach to Antiquity. Side by side to the acknowledged theories of Jean-Pierre Vernant (French Anthropological School of Antiquity) and of Walter Burkert, I am going to represent research of theoretician, Classicist and a specialist in Balkan linguistics and religion of an older generation, active in Belgrade still in the middle of the 20th century, Milan Budimir, whose visionary work sheds a new light on the contemporary theories.

Key words: theatre, cult, Dionysos, anthropology
of antiquity, theories and methods

Introduction

The aim of this paper is threefold. First, I want to introduce some of the key concepts, and arguments of the most influential and approved approaches to antiquity today – by Walter Burkert and by one of the representatives of French Anthropological School of Antiquity, in particular Jean-Pierre Vernant. I am going to focus on their studies problematizing ancient tragedy in the context of the Dionysos' cult. Side by side to mentioned theories, I would like to put forward the argumentation about a theoretician less recognized world-wide and out of his own language area, Milan Budimir. Although belonging to a different, earlier generation, the ideas and work of Milan Budimir deserve to be presented together with the most influen-

* Research was supported by Serbian Ministry of Science and Environmental Protection, Project 147020.

Translated by the author.

tial theories of today. The importance of this is basic for the standpoint of the French Anthropological school (as well the other humanities) that science, unlike religion, searches not for the truth, but for knowledge. The frontiers of knowledge broaden in all directions, not only through obtaining of new knowledge, but also through preventing from forgetting the old ones.¹ Following this request, the second aim of this paper is to save from the oblivion the original and well argued work of Milan Budimir concerning the origins of European scene (as a technical term in theatre) that reveal archaic strata of the Athenian theatre. Budimir's research is based in the first place on his exceptional knowledge of ancient Balkan languages and historic grammar. This specialization enabled him to produce a detailed analysis of terminology related to the theatre and to the cult of Dionysos with all complexities that are consequences of different times and local specificities both of the cult and of the theater. Unlike most of the studies that are dealing with the archaic beginnings of the theatre, which are based usually on the "hard" historical and archeological evidence that are actually very fragmentary and lead to incomplete argumentation, Budimir introduces completely new arguments and approach, which shed a new light on the issue. From this follows the third aim of this paper, which is re-reading theories by Burkert and Vernant from a new-old perspective and with the specific knowledge that Budimir offered.

I am going to start with the few remarks on the methodological approach of the French Anthropological School that has been developed in the Centre Luis Gernet (EHESS) in Paris, not only because of Jean-Pierre Vernant, whose two studies on the theatre and god Dionysus I am going to present, but mainly because of the methodological standpoints by the researchers of the School that I am accepting and starting from.

The centre itself got its name after a pioneer of the innovative approach to the antiquity, Louis Gernet, who re-questioned philological methods of the German school and introduced an anthropological approach to the study of Antiquity, including original views on Greek antiquity. Thus, anthropology of antiquity, as a part of historical anthropology represents a discipline that addresses an intersection between anthropologically-informed history, historically-informed anthropology and the history of ethnographic and anthropological representations through the various disciplines devoted to study of antiquity, such as archeology, epigraphy, numismatics, linguistics or philology. Each discipline exceeds its traditionally established frameworks, mutually overlapping and being used to widen the context, to set up the anthropological perspective and to simulate the ethnographical interview in the required, antique context. The method is based on reading Ancient texts (literary or visual) using other Ancient texts in the Ancient context, without imposing contemporary values, which is achieved through the constant requestioning of researcher's own position. Greece has been compared to other cultures and anthropological fieldwork experience related to Greek or some other culture is regarded useful for researcher's positioning when facing particular historical and cultural context. Re-

¹Svetlana Slapšak, *Za antropologijo antičnih svetov*, ŠOU&ISH, Ljubljana 2000, 57.

search, for example, of identity construction (of gender, citizenship, the Other) in ancient Greece demands similar research in the contemporary context.

The interdisciplinary approach of anthropology of antiquity deals also with the beginning of the European culture questioning and denying many prejudices and delusions that the conservative approach to Classics has established hand in hand with the European appropriation and colonization of Greek antiquity. This calls for questioning of each of the invention of the antiquity by setting them in the original, antique perspective. From this further originates research of contemporary cultures and their reception of antiquity and spread stereotypes related to it. In this context it becomes clear that problem of the origin of the theater completely exceeds the framework of traditional literary criticism calling exactly for the approach of anthropology of antiquity, including both religious and political context in which it appeared.

The main characteristic of the anthropology of the Ancient world is that different approaches and methodologies do not exclude each other. One of the themes of anthropology of Antiquity is the anthropology of theatre. Louis Gernet already pointed out that the tragedy deals with the social and public thought that is characteristic for the Athenian city-state. His followers, Jean-Pierre Vernant and Pier Vidal Naquet continued and expanded the work that Gernet started. These two have published first collection of essays on Greek tragedy in the year of 1972.² This book has completely changed the direction of the researches of the topic widening and combining methods of anthropology and classical philology.³ In this paper I am going to focus my attention to two studies by Vernant published in the second volume of the mentioned book: *The God of Tragic Fiction* and *Features of the Mask in Ancient Greece*.⁴ Vernant's reading of tragedy is based on its relation with Greek democracy. He searches for the reflection of the meeting and tensions between two

² *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Maspero, Paris 1972. Serbian translation by Živojin Živojinović appeared in 1993 under the title *Mit i tragedija u antičkoj Grčkoj*, Sremski Karlovci 1993.

³ The exceptional collection of essays on Greek tragedy and comedy in the social context, which represents the continuity of work that started Vernan and Naquet, particularly based on the extra-textual reading of these dramatic forms was published in the year of 1990 by Princeton University under the title *Nothing to do with Dionysos?* Title itself problematizes old Athenian proverb that was still in antiquity interpreted differently, referring in the first place to the growing complexity and innovation of dramatic performances, as if they were distancing from the god Dionysos and the cult they belonged to. Theoreticians that participated in this book are: Simon Glodhill, Jeffrey Henderson, David Konstan, Françoise Lissarague, Odone Longo, Nicole Loraux, Ruth Padel, John Winkler, Froma Zeitlin, Jasper Svenbro and others.

⁴ First article was published for the first time in the journal *Comédie française* under the title *La dieu de la fiction tragique* and the second one, *Figures du Masque en Grèce Ancienne* in *Journal de Psychologie* with F. Frontisi-Ducroux in 1983. Both articles were republished in the second volume of *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* in 1986. I am using Serbian translation of the book *Mit i tragedija u antičkoj Grčkoj*, Izd. Knjiž. Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad 1995.

types of religiousness – older, traditional one and one prescribed by the state.⁵ His research focuses also on the theatre in the social context emphasizing that the classical Athenian theatre, unlike the modern one, became one of the institutions of Athenian polis, where all citizens were gathering to watch and to reflect upon, even being paid for that. Therefore, the audience consisted of the same people (active participants in democracy, which mean only men) that were also gathering in Assembly and other polis' institutions. The specificity of the theatre as a public institution was that it was the only place where all those problems that could not be raised in the assembly were discussed and problematized. Tragedy was an ideal new medium, which marked and enabled the formation of the inner, responsible individual – political subject.⁶

Another theory that I would like to present is one by Walter Burkert, probably the most eminent and recognized scholar of Greek religion nowadays. Originating from the German school of thought, Burkert follows the ideas established by the Cambridge School of Anthropology and James Frazer.⁷ Aware of the impossibility to separate Mediterranean, Near Eastern, Euro-Asian elements from Greek and pre-Greek religion, through multidisciplinary approach that often includes linguistics, Burkert combines minute research of religion with evolutionary and biological knowledge and with the newest achievements of prehistory studies from sociological and psychological perspective.

Tragōidia and the Cult of Dionysos

Aware of the complexity of the origin⁸ of theatre and its relation to the cult of Dionysos,⁹ Burkert interprets its origin in relation to the one of the most impor-

⁵ This standpoint Vernant develops in his study about Antigone and Kreont. Namely, Kreont tries to deprive Antigone from her right to bury her brother, but nevertheless and at the price of death, she does not want to give up in her right “given by the gods” to bury her brother.

⁶ J. P. Vernant, *Mit i tragedija u antičkoj Grčkoj*, I, 11.

⁷ English School of Anthropology is also known under the name of Cambridge Ritualists. Active in the second half of the 19th and beginning of the 20th century they were all classicists who tried to step out from the blind alley in which researchers of the Antiquity framed on exclusively philological approach found themselves and to include in their approach some anthropological aspects to the themes of antique religion. Most famous representatives were Jane Harrison, Gilbert Murray, Francis M. Cornford, and Arthur B. Cook, as well as very famous and close to the group, but never its permanent member, James G. Frazer. Wishing to harmonize with, for that time, new and progressive concepts of evolution, their ideas about religion were based in the first place on the long-termed development of the religious ideas that they researched together with the origins of literature. They were first who applied the idea of the ritual basis on Greek religion and the first who, consequently, raised the question of European (Western) values that are, even today, very often believed to originate from a Greek source.

⁸ The article *Greek Tragedy and Sacrificial Ritual* has been published for the first time in *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 7 in the year of 1966. Later it appeared in the book *Wilder Ursprung* in the 1990. Used English translation by Peter Being in *Savage Energies*, Chicago&London 2001.

tant institutions and practices in Greek religion and its rituality – sacrificial ritual, and particularly the sacrifice of a goat characteristic for this cult. Burkert also re-questions the term *tragōidia* refuting the wide spread interpretation about tragedy as a “song of goats”, i.e. of dancers dressed like goats and develops his idea in the context of sacrificial ritual and its relation to the theatre performance, interpreting *tragedy* as a “song at the sacrifice of a goat”.

Namely, the tradition of understanding *tragedy* as the “song of goats” according to which *tragoi* are identified with *saturōi* (members of the tragic choruses), owes its popularity in modern times to Wilamowitz-Moellendorff.¹⁰ However, foundation for such assumption is grounded in the Ancient evidence that points to such a conclusion, in *Etymologicum Magnum*, s.v. *tragōidia* (764.5), which, after three other explanations gives a definition that tragedy is named “after the choruses that were mostly composed of satyrs, whom they called goats”.

However, in order to prove this standpoint, Burkert grounds his thesis in the study of sacrificial ritual in general, combining that with a critical reading of Wilamowitz through rereading Aristotle as well as images of *satyrs* on the vases. The starting position of Burkert is quite unclearly motivated refutation of Aristotle’s remark, according to which tragedy developed from a satyr play.¹¹ This position Burkert overtakes from Brömer, who, on the grounds of the satyr’s images on the vases asserts that first representation of satyr-plays occurred after 520 B.C. As this date is later than first tragedy by Thespis, conclusion is that the first satyr-play could have appeared only as a new invention, younger than tragedy.¹² Not convinced in such an argument, Burkert’s argumentation stays unclear upon the issue, offering compromise and possibility of the existence of earlier “proto-satyr-play”, as Burkert terms it.¹³

The next argument that Burkert offers is far more clear and suitable for the subject. Namely, he turns to the wide known vase images of satyrs that, all up to Hellenistic period, although represented as theriomorphic creatures, actually do not have characteristics of goats, but of the horses (tail, ears, hoofs), wherefore it becomes difficult to connect satyrs with goats (*saturōi* with *tragoi*). Actually, there is

⁹ The production of tragedies and comedies in Athens was inseparably related to the annual festival of City Dionysia. This strong relation to the ritual and the fact that theater actually appeared as one of the institutions of Athenian polis, the audience of which consisted of the same few thousands citizens with full civil rights, are the reasons why ancient theater is so distant and different from the modern one.

¹⁰ About *saturōi* = *tragoi* see Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Kleine Schriften*, Berlin 1935, 372, Albin Lesky, *Die Tragische Dichtung der Hellenem*, Göttingen 1964, 15ff; A. W. Pickard-Cambridge, *Dithyramb, Tragedy and Comedy*, Oxford 1927, 164.

¹¹ Aristotle, *Poetics*, 1449a20cf.22.

¹² Frank Brommer, *Satyroï*, Würzburg 1937, 36.

¹³ Walter Burkert, *Savage Energies*, University Of Chicago Press 2001, 3.

a consensus upon this issue among three presented theoreticians – Burkert, Vernant and Budimir.¹⁴

In order to support his argument about tragedy as a song at the sacrifice of goat, Burkert researches and confirms this type of sacrifice also in other Dionysus' cults.¹⁵ Apart from that, he points out that at the center of the Dionysiac orchestra there was an altar for sacrifice (*thumelē*) usually used for the play, when the altar was required in the dramatic plot.¹⁶ Burkert concludes that the altar (*thumelē*) can not exist without scarifying (*thuein*) and that existence of the altar in the middle of the orchestra represents the memory of the sacrifice of the goat.¹⁷

In the article *La dieu de la fiction tragique* Vernant interprets the existence of *thumelē* in the center of *orchestra* as the imitation of the one in Dionysos' temple that he recognizes in the architecture of theater itself.¹⁸ However, he refutes any possibility that *tragos* stands in relation to the tragedy, because there are no evidence that would prove that in the theatre and on the occasion of City Dionysia, he-goats were sacrificed more than she-goats. Apart from that, the only epithet that is found in the cult of Dionysos and that stands in relation with some animal from the genus of Capra is *aix*.¹⁹ Considering these arguments, the mentioned standpoint of Burkert seems indefensible.

At this point I would like to introduce the linguistic argumentation concerning the subject, developed by a Yugoslav scholar and a specialist in Balkan linguistics already in the middle of the 20th century, Milan Budimir. In his article *The Origin of European Scene*, Budimir approaches this problem not only through the research of ritual and the cult of Dionysos, but also offering philological arguments. Unlike Burkert, whose reference to ritual context in which theatre has developed is more in general and refers in the first place to the meaning and the origin of sacrifice in any ritual, Budimir analyzes the cult of the god Dionysos with all its specific characteristics and particularities as well as different hypostases and functions of this god, in order to clarify, as much as it is possible, the ritual context in which theatre appeared. Beginning with the archaic strata of the cult and the theatre, Budimir allows himself to move freely through diachrony (from Campanian *attellana*, to traditional puppet heaters and even to the films) when that allows him to confirm the continuity in existence of certain phenomenon.²⁰ Starting from the original space of Dionysos' cult that is the north-eastern Balkan (the area of Thracia), Budimir develops analysis of terminology related to the theatre. Using his

¹⁴ W. Burkert, *Savage Energies*, 3; M. Budimir, *Sa balkanskih istočnika*, SKZ, Beograd 1969, 100; J. P. Vernant, *Mit i tragedija antičkoj Grčkoj*, II, 25.

¹⁵ W. Burkert, *Savage Energies*, 2001, 8.

¹⁶ The orchestra is central round space in front of the spectators where the chorus would dance, sing, and interact with the actors who were on the stage near the skēne.

¹⁷ W. Burkert, *Savage Energies*, 9.

¹⁸ J. P. Vernant, *Mit i tragedija u antičkoj Grčkoj*, II, 29.

¹⁹ *Ibid*, 25.

²⁰ Such diachronic approach also approved by French school of anthropology of antiquity.

exceptional knowledge of Ancient Balkan languages, he concludes that only a few terms related to the theatre of classical Athens belong to the Greek language (*skēnē*, *orchestra*, etc.). Many others, referring to the types of verses, chorus members, actors, such as *imabos*, *dithyrambos*, *saturos* etc. are the words of the Balkan pre-Greek settlers. This reflects that the Athenian theatre has developed from the cultural contacts with Ancient Balkan settlers and Greek invaders (the term is to be taken with caution, the dynamics of migrating and taking new territories much more extended in time). Through the linguistic research of terms related to theatre and the cult of Dionysos, Budimir sheds new light on the relation of Dionysos and theatre, offering also the explanation of the origin and the meaning of the word *tragōidoi*.

Budimir argues that term *tragōidia* compared to the *trugōidia* and *trugōidos* (these two terms were introduced by Aristophanes and overtaken by peripatetics for denoting a dramatic form completely different from and contrary to tragedy) bears a very common alternation typical for Illyrian phonetics (*a/u*).²¹ To these arguments, author adds that in Sophocles' *Tracking Satyrs*, satyr is called *Drakis*.²² There is also a Latin word for the comedian of Illyrian origin – *draucus* in relation to Gre. *drakis*, *drakistēs* – words denoting buffoon, comedian, actor. Thus, concludes Budimir, the relation of satyrs (buffoons) with the goats (*tragoi*) may only be a paraetymological adaptation of the word that denotes an actor.²³

Turning his attention to the vase images of satyrs and their relation to Dionysos, the same as Burkert and Vernant did, Budimir supports the hypothesis about satyrs as half-human, half-animal creatures with the horse characteristics – tail, hoofs and phallus. Budimir points that exaggeratedly large phallus is directly linked to the comedy and the satyr play, through the laughter caused by obscenity, which is immanent for those forms.²⁴ In the wider context of god Dionysos, Budimir points that one of Dionysos' cultic names on Peloponnesus (from where the oldest comedy moved to Attica) was *Phallēn* and *Phalēs*, and he relates it to another cultic name *Taūros*, also with the same meaning of phallus. But, before turning to the laughter in Dionysian cult, let us go back to the horses in the wider context of other Dionysos' festivities Apatouria²⁵ and Anthesteria that are both devoted to the cult of the dead and the hero cult. Namely, on the occasion of these Dionysian festivities, the souls of the dead are believed to appear among the living on the wild

²¹ The same alternation is recognizable in the variants of Dionysos name – *Bakos/Bukhis*.

²² Budimir emphasizes the same root *drak* is related to another Dionysos' name, but also for denoting cultic sticks that were used by Bakhants during the Dionysian festivities. Bakhants would wave with those sticks with the strong magical power, which had the gall on the top of it, the shape of which actually recalls phallus. Budimir confirms this association of the stick and phallus also by the Epicharmus Sicilians who for denoting it, uses word stick – *geron*.

²³ M. Budimir, *Poreklo evrpske scene*, 1969, 99-100.

²⁴ W. Burkert, *Savage Energies*, 3; M. Budimir, *Sa balkanskih istočnika*, 101.

²⁵ The festival of Apatouria is devoted to the young wine, but also to young Athenians who are becoming the members of the cultic community, called *phratia*.

horses.²⁶ Thus, concludes Budimir, Dionysian satyrs might only be related to horses or horse riders (dead souls), while their large phalluses do not have any relation with the goats.²⁷

Satyrs are thus related to the souls of the dead. The festival Anthesteria is the Ancient Greek All Souls day, so fertility god Dionysos is not related to death only through his own yearly dying and rebirth. Satyrs are related on one hand to death and divinity of the dead, but at the same time, they are funny, obscene creatures provoking laughter. The images on the vases represent them as Dionysos' followers, in the company of Maenads, dancing to the music or performing, drinking wine until they get drunk, celebrating the moment, the desire, the erotic tension of any kind.²⁸ The world they are living in is turned upside down, non-regulated, imaginary and utopian, presenting the opposite of the citizen's ideals. Exaggerated obscenity of satyrs arousing laughter is related to their carnevalesque way of expression. But what is its place in ritual? They provoke laughter that, according to Budimir, represents the antidote against death and its demons.²⁹ It also represents the greatest manifestation of life and in the ritual context (as this one is) it always has very strong religious motivation.³⁰

Thus, there are two important aspects of cult that are important in enlightening the origin of the theater. On one hand, there are phallophoric processions and rites that are related to the general fertility domain, which both in the case of Dionysos, or of Demeter (Eleusenean Mysteries) were introduced to the Greeks from old Balkan settlers.³¹ Another cultic dimension at which Budimir points out is the hero and the dead cult. Having this in mind, Budimir focuses on the antique texts – both of tragedies and comedies as well as on those texts that refer to them. When Budimir asserts that there is no tragedy without a hero, his opinion does not diverge from the one by Vernant or Burkert. But let us see what are the arguments and conclusions of Budimir on this issue. Namely, to the Aristotle's definition of tragedy and comedy, according to which the comedy is just "merry tragedy", Budimir adds the short definition of Theophrastes, according to whom tragedy is about the hero

²⁶ The relation of Dionysos with the horses Budimir also finds in the etymology that he offers for the Dionysus name, refuting the argumentation of P. Kretschmer according to whom Dionysos' name means *a child of Zeus: Dio-nusos*. Namely, Budimir argues that the last syllable in Dionysos is long, wherefore it is related to the old Balkan (Tyrsenian) word for horse *damnos* from **daunos* (**deu-*, **dau* – "run"). Budimir 1969, 115.

²⁷ Ibid, 102. Lissarague's detailed analysis of representation of satyrs on the vases emphasizes exactly the fact that satyrs always move in group, never alone, which is exactly the case for the dead souls and their visit to the world of Living during the All Souls Day. Françoise Lissarague, *O divjaštvu satirov* in Podoba, pogled, pomen, ed. Svetlana Slapšak, Darija Štребенс, ISH&ŠOU, Ljubljana 2000, 99.

²⁸ John D. Beazley, *Heracles derubato* in Apollo III/IV, Salerno 1963-1964, 3-14.

²⁹ M. Budimir, *Sa balkanskih istočnika*, 97.

³⁰ About ritual laughter in the context of sacrificial and funeral rituals see Čajkanović, *Magični smeј*, in Sabrana dela iz srpske religije i folklor, SKZ, Beograd 1994, I, 292-314.

³¹ Still Herodotus thought that Greeks overtook phallophoric processions from Pelasgoi, warns Budimir. M. Budimir, *Poreklo evropske scene*, 128.

and his suffering. But what does Budimir also reveal? Emphasizing that hero originally is cultic term that only later, in the epic context, started to denote the hero in general, Budimir points to the case of Heracles – a hero and a common figure both of the tragedy and of the comedy. He also analyzes two Euripides' dramas, which sometimes resemble more a comedy or a satyr play than a tragedy – *Alcestis* and *Heracles*. In the first tragedy *Alcestis* decides to die instead of her husband (whose behaviour is not heroic at all), but the tragedy ends happily, when the drunken *Heracles* saves *Alcestis*. *Heracles*, the hero, appears both as a tragic and as a comic figure. With this, Budimir proves the origin of tragedy from the satyr play and the cultic nature of the theatre that unifies sorrow and laughter.

Taking into account all these arguments, Budimir turns to the Aristotle's position on comedy and tragedy. Such a broad approach allows Budimir to accept what Burekrt hesitates about - that tragedy and comedy once had common nature and common root in Dionysiac cult and that one is serious and the other merry due to a fact that tragedy started to be controlled by the city-state.³² Budimir also reminds of Socrates' statement (in Plato's *Symposium*) that good dramatic writer has to be proficient both when writing comedies and tragedies.³³

Another very important contribution of this study by Milan Budimir is his argumentation on a very important aspect of dramatic plays that is still usually misinterpreted – *katharsis*. The main defect of such theories is that they do not take into account the fact that the origin of theater lies in ritual, and that *katharsis* that Aristotle mentions might be exclusively ritual one, though Aristotle emphasized the ritual meaning of this concept. Budimir approaches this problem using the text emendations and mistakes that often appear in these emendations. Burkert namely suggests that the word *mathēmatōn* (that in the text follows *katharsis*) should be read as *miasmatōn*, since *thē* on papyruses often stands for *s*.³⁴ In the light of this discovery that clarifies that the *katharsis* “purification” refers to “ritual impurity”, which is usually related to any (ritual) contact with the dead or death,³⁵ it is easy to conclude that function of tragedy is ritual purification.

Budimir undoubtedly proves the ritual character of the Greek theatre as well as that its origin, and the nature of dramatic plays – comedies, tragedies and satyr plays (those two are always performed and written by the same dramatic poet in the combination of three tragedies and one satyr play), tends to confront the specta-

³² Aristotle, *Poetics*, 5.

³³ Plato, *Symp*.

³⁴ M. Budimir, *Sa balkanskih istočnika*, 137.

³⁵ During three days of Anthesteria festival called *miarai hemerai* (impure days) that are devoted to the dead ancestors and heroes (about whom tragedy speaks), the dead come to visit their alive relatives.

On ritual impurity see capital work Robert Parker, *Miasma, Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford University Press 1990.

tor with the forces of death and life, leading him, through release and purification, to life confirmation and celebration.³⁶

But, let us turn to the study of Vernant to see how does he approach the relation of the theater and cult. The methodology of Vernant in this study is based on reading of the visual, but also the text images of Dionysos' mask. The first type is reading of archeological data (masks of different dimensions that were not worn, but hung; painted images on the vases that depict mask on the pillars) and the other are textual descriptions in the first place in Euripides' *Bacchants* in which Dionysian mania is presented. While reading the text in anthropology of antiquity undermines reading one text using the other (or using reading of visual materials), reading of images represents structural analysis in which each object has to be named and then analyzed in a defined context. Rejecting popular aesthetic evaluation, very often found in the writing on antiquity, structuralist approach demands that the condition for understanding a phenomenon is to think about it as a part of the system, the part that mutually depends on all other parts of that system.

Dionysos in Euripides' *Bacchants* appears masked. He is disguised into a human shape, while this shape is ambiguous: man-woman, with the long hair, wearing a strange Asiatic dress, Dionysos represents himself as one of his prophets. That is the way in which his epiphany appears to the people – face to face. On some presentation the big mask of Dionysos is surrounded by wild Menads and Satyrs.³⁷ Their unrestrained behaviour and the disappearance of the borders between human and animal (incarnated in satyrs), between human and divine, of social roles, gender and age, lead to Dionysiac trance and acceptance of the divine mania. This reveals another important aspect of the god - the Dionysian joy and liberating frenzy.³⁸ The technique of forgetting the human destiny and erasing, at least for a moment, the knowledge of human mortality, is achieved through the laughter. Here standpoints of Budimir and Vernant meet: the laughter in the cult of Dionysos appears as the strongest antidote for death, blurring the limits between of the world of the dead and the world of the alive.

Let us return now to the study of Burkert and how he connects the cult of Dionysos and the theatre. He interprets the goat sacrifice in relation to Dionysos and the tragedy through the theory about sacrificial ritual that “touches the roots of human existence”.³⁹ Burkert actually starts from his theory on the anthropology of Greek sacrificial ritual and myth that he developed and published in his capital book in the year of 1983, under the title *Homo necans*. The first premise in this theory is that one of the crucial inborn instincts – aggression – primarily rooted in inter-

³⁶ The probable order of events on City Dionysia in classical Athens was following: first day – contest of ten boys in dithyramps (one from each tribe) and contest of ten men's dithyramps (one from each tribe); on the second day it was a contest of five comedies; next three days: contest of three tragic ensemble (each with three tragedies and a satyr-play).

³⁷ This is also obvious from the mentioned tragedy by Euripides.

³⁸ J. P. Vernant, *Mit i tragedija u antičkoj Grčkoj*, I, 44-50.

³⁹ W. Burkert, *Savage Energies*, 16.

human relations, was re-directed towards the animals in the hunting phase of society. Hunter must have felt guilty when he killed the animal, but hunting as a source of food at the same time makes life possible. Therefore, killing is being celebrated as a renewal. This feeling of guilt, remorse and the anxiety provoked by sympathy that hunter feels for his quarry, becomes the root of sacrificial ritual which is, as Burkert argues “the basic experience of the sacred. Homo religiosus acts and attains self-awareness as homo necans”.⁴⁰ And therefore, the killing in sacrifice, the same as in hunt, represents encounter with death, while sacrificial feast and joy are the way of overcoming the feeling of guilt and remorse for sacrificial killing, which mirrors human respect for life. Exactly through the remorse, people try to restore disturbed equilibrium, stressing “the continuity of life through death”.⁴¹ The experience of guilt and remorse provokes the feeling of deep respect for life, states Burkert.⁴²

And although Burkert evidently develops his theory from what he considers to be “inborn aggressive instincts”, he regards it not within the question what “inventor” of some ritual had in mind when performing it, but what is the impact that ritual have had on society and what are the reasons for some rituals to survive. This functionalist approach and understanding that life affirmation is achieved and approved through the sacrificial rituals, Burkert further expands through the research of immanent connections between sacrifice and tragedy that is recognizable in the content of some tragedies, i.e. in the described sacrifices.⁴³ On the grounds of this theory Burkert concludes that tragedy is a form that developed from the ritual of sacrificing the goat, while *tragōidoi* are masked men of Dionysian ritual that originally collected in a troop to perform the sacrifice of a goat (*tragos*).

Conclusion

I have presented three theories that are dealing with the relation of the theater to the cult of Dionysos. Using linguistic arguments Budimir was the first to take the position later confirmed by Vernant and Burkert, that *tragōidia* is not the “song of goats”. Budimir refuted this paraetymological explanation proving that *trag* in this compound stands for the “buffoon, actor”. Analyzing different aspects of Dionysos and his festivities, especially Apatouria (the festival of Athenian phratry – in which the clan system is closely related to the cult of the dead) he succeeded to

⁴⁰ Walter Burkert, *Homo Necans, The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, University of California Press, 1983, 3.

⁴¹ W. Burkert, *Savage Energies*, 15.

⁴² *Ibid*, 11-13.

⁴³ One of the illustrations how “sacrificial killing” (*thuein*) functions in tragedies is the example of Aeschylus’ Agamemnon. First, Agamemnon appears as the Sacrificer of his own daughter. Receiving the news about the death of her daughter, Clytemnestra prepares a great sacrifice (83, 261, 587), (pros sphagas) (for slaughter 1056), calling for *ololougē* (sacrificial cry 1118). The way in which Clytemnestra kills Agamemnon resembles ritually killing of a bull. She throws a net over him and kills him with an axe (pelekus, bouplēx). *Ibid*, 18

go even to the deeper strata of language and thus to elucidate the meaning of this word. Namely, he suggested that supposed Indo-European form of this term would be *droughos*.⁴⁴ Adding to this the argument that Indo-European diphthong *ou* appears in Greek also as *ō*, (Greek word *trōzō* “mingle”), he indicated in his conclusion that *tragōidia* and *kōmōdia* bear the same meaning, signifying “the song of the community; choir song”.⁴⁵ This argumentation is thus refuting the starting position of Burkert that *tragedy* is a “song at the sacrifice of a goat” (refuted also by Vernant) from which he actually subsequently applies and inscribes his theory of sacrificial ritual.

Except from agreeing that *tragoi* are not *saturōi*, theories of Budimir and Burkert overlap in the conclusion that tragedy confronts people with the forces of life and death. However, unlike Budimir, Burekrt takes into consideration tragedy as a form independent and isolated from other theatrical performances, being a transformed form of sacrificial ritual itself in relation to heroic myths. “If tragedy draws on heroic myth, every hero has his cults, i.e., his sacrifices. The situation of the sacrifice may be just the point where heroic myth and Dionysiac *tragōidia* meet each other.”⁴⁶ Although revealing relation between Dionysos and the cult of the dead and heroes, Budimir reminds us what Burkert forgot about: that the hero appears both in tragedy and comedy and as such appears with both aspects: serious (tragic) as well as the comic one. Thus, Burkert’s argumentation about the relation between hero cult and sacrifice in and tragedy remains unconvincing.

Another weak point in Burkert's theorizing, or rather omitting a point in history of the Athenian tragedy: it was only after the performance of Phrynichus’s drama *Capture of Miletus* in 492. B.C. that the law was introduced to control the plots of tragedies, which from that time on, could have only be based on the mythical core or events from the far past, not recent events. Phrynichus’ play was based on the tragic siege of Miletus by Persians. Athenians felt such a strong sympathy for Ionians that experienced this horrible event, that their sorrow and reaction to the play influenced the change of whole tragic genre.⁴⁷ Vernant analyzes the approach of tragedians to heroic myths emphasizing that unlike in epic poetry, in which hero is praised, dramatic hero has problems, he re-questions himself over and over in front of the audience.⁴⁸

And in the end let us once more turn to the relation between religion and theatre. What Budimir does in his study is tracing the path of the origin and development of the theatre in the frame of Dionysos' cult through the constant critical

⁴⁴ Serbian word “drug”.

⁴⁵ M. Budimir, *Poreklo evropske scene*, 1969, 112.

⁴⁶ W. Burkert, *Savage Energies*, 18.

⁴⁷ “Tragedy represents the grief of the Other, not the Self. The Other must be distanced from the Self, whether in time (hence the appropriateness of myth in general) or in space (hence of the appropriateness of Persia in Aeschylus’s Persians).” Nicole Loraux, *Mothers in Mourning*, translated in English by Corinne Pache, Cornell University Press, 1998, xi.

⁴⁸ J. P. Vernant, *Mit i tragedija u antičkoj Grčkoj*, II, 26.

reading of the linguistic evidences related to the theatre and Dionysos in the context of patient analysis of different aspects of this god. What Burkert does is searching the relation between sacrificial ritual and origin of the theater. He also searches the relation between the two in the embodiment of sacrificial ritual in tragedy, seeing tragic play only as a form of sacrifice. Vernant, however, makes structural analysis through the reading of Dionysos' mask images both in the cult and in the theater. The fact that Vernant does not deal with the origins of tragedy is not originated in his standpoint that the context from which it derives is not important, but because he himself does not find arguments for that.⁴⁹ The analysis of Dionysos' mask, which enables the epiphany of the god, led Vernant to the problem of theater and how the audience perceived the heroes of tragedies (with masks) – they are completely aware that those, though present at the stage, are at the same time absent, belonging to myth of far past. Thus, theater itself represents the embodiment of this Dionysian aspect of the constant suspension of borders and shift between reality and illusion.⁵⁰ The spectator is thus always aware that what he sees is fake, it is illusion, it is imaginary. Exactly this is what makes tragedy so close and inseparable from Dionysos – who is divinity that is related to the mixture and transgression between This and Another world.

The study of Budimir is the most detailed and complete. Each argument of Budimir is grounded on considerable knowledge very patiently and subtly put in the concrete context. Reading this study now, at the present moment, opens the possibility to compare it to the more recent studies. Due to the fact that it was not accessible to the wider audience, studies of Burkert and Vernant were written without knowledge of it. And although some standpoints and conclusions overlap, this study has made possible to read critically Vernant and Burkert from the new perspective and to draw conclusions more easily. What is obvious is that the arguments of Budimir confirm much more the thesis and method developed by Vernant (and French Anthropological School of Antiquity), revealing the weak points of Burkert's study. The fact that I did not exhausted all potentials and arguments of this study of Budimir (and of course his others studies) offers the possibility for further re-readings and re-interpretations of this brilliant scholar.

⁴⁹ Svetlana Slapšak points out that Vernant does not repudiate the possibility and importance of archaic strata. What Vernant rejects is the intellectual myth about "the cradle" and the researches that are supporting this myth. S. Slapšak, *Za antropologiju antičnih svetov*, 38.

⁵⁰ J. P. Vernant, *Mit i tragedija u antičkoj Grčkoj*, II, 50.

Лада Стевановић

Грчко позориште у контексту култа и културе

различити теоријски приступи

Кључне речи: позориште, Дионис, антропологија
антике, теорије и методе

Проблематика грчког позоришта и његова повезаност са култом бога Диониса несумњива је. Тема рада је представљање најзначајнијих теорија које се баве овим проблемом, као и мапирање неких метода и закључака савремених приступа антици и то кроз теорије Валтера Буркерта, најпризнатијег савременог теоретичара античке грчке религије, и Жан-Пјер Вернана, једног од представника француске антрополошке школе, на основу чијих је методолошких полазишта написан и овај рад. Антропологија антике представља дисциплину у оквиру историјске антропологије, која настаје на пресеку антрополошки информисане историје, историјски информисане антропологије и историје етнографских и антрополошких истраживања кроз различите дисциплине изучавања антике као што су археологија, епиграфија, лингвистика или филологија. Ове дисциплине се комбинују како би се симулирао етнографски интервју у траженом, античком контексту. Главна методолошка полазишта овог приступа заснивају се на ишчитавању античких текстова уз помоћ других античких текстова, са тежњом да се у истраживање не уписују савремене вредности, што се постиже непрестаним преиспитивањем полазишта истраживача. Грчку, дакле, не треба посматрати као „колевку цивилизације“, а поређење са другим културама и искуство у теренским истраживањим везаним за грчку или неку другу културу сматра се пољњим и корисним. Често се прибегава структуралној анализи која подразумева да је појаву могуће разумети само у оквиру затвореног система у коме се сви елементи међусобно условљавају и повезују. Различите методологије међусобно се не искључују. Осим тежње да се стичу нова знања, спречава се и заборављање старих. У том контексту, поред споменутих признатих теоретичара, представићу и рад у свету мање познатог, али не и мање значајног истраживача – изузетног познаваоца старих балканских језика и религије, Милана Будимира. Премда Будимир генерацијски претходи Вернану и Буркерту, његов рад захваљујући изузетном познавању балканских језика расветљава бројне недоумице у вези са позориштем и култом у коме је оно

настало. Бавећи се пореклом и почецима позоришта, Будмир је успео да надмаши све оне који су се овом темом бавили углавном на основу фрагментарних археолошких доказа. То му је омогућило и бољи увид у разумевање самих драмских жанрова (трагедије, сатирске игре и комедије), њихових особености и међусобне повезаности. У раду *Почеци европске сцене*, Будимир је детаљним лингвистичким истраживањима анализирао временске и локалне специфичности култа бога Диониса (пре и после прве грчке колонизације Балкана) и позоришта, ставарајући тако мозаик кроз који је изронила не само комплексна слика овог божанства и култа, већ и самих драмских жанрова и појава иманентних и за култ и за позориште, као што је суочавање са силама живота и смрти. На тај начин, ова оригинална и снажно аргументована студија Милана Будимира, коју истовремено одликују и широка перспектива и прецизна анализа дубинских језичких структура и култа, баца ново светло на радове Вернана и Буркерта, не само доказујући тезе које је поставио и аргументовао Вернан, већ потврђујући и методолошку ваљаност француске антрополошке школе антике којој Вернан припада.

Јана Баћевић

Одељење за етнологију и антропологију
Филозофски факултет, Београд
jbacevic@f.bg.ac.yu

Антропологија, туризам и транзиција: концепције о развоју туризма у Књажевцу*

Проучавање туризма у домаћој науци углавном се заснивало на донекле поједностављеној идеји о примени антрополошких знања у туристичкој пракси. У овом раду сумирани су неки од теоријских оквира проучавања туризма и наведени разлози због којих туризам може бити интересантан феномен за дубљу проблематизацију. Изложени су прелиминарни резултати истраживања концепција о туристичком развоју у општини Књажевац, и показано је како се кроз туризам могу „читати“ ставови испитаника према културној промени, транзицији, економији и функционисању локалне заједнице. На крају је указано на значај добијених закључака за даље анализе транзиторних процеса и примену антрополошких знања у овој проблематици.

Кључне речи: антропологија туризма, транзиција, примењена антропологија, источна Србија

Увод: антропологија, туризам и теорија

Туризам као област не представља новину у антропологији. Наиме, једна од најчешће навођених области (потенцијалне) примене антрополошких истраживања управо је туризам.¹ Истовремено, ово је – могуће једина –

* Текст је резултат рада на пројекту *Антропологија у XX веку: теоријски и методолошки домети*, који под бројем 147037 финансира МНЗЖС РС.

¹ В. Dennison Nash, *Tourism as an Anthropological Subject*, Current Anthropology Vol. 22 No. 5, 1981, 461-481; Jonathan Benthall, *The Anthropology of Tourism*, Anthropology Today, Vol. 4 No. 3, 1988, 20-22.

област у домаћој етнологији и антропологији у којој је примењени аспект развијен много више од теоријског.

Да ли ово делује невероватно? Чак и летимичан поглед на литературу,² као и чињеница да се туризам у програму основних студија Одељења за етнологију и антропологију помињао само у оквиру предмета *Примењена етнологија*,³ упућују на овакав закључак. Додуше, могуће је да је непроблематизованост туризма као друштвеног и културног феномена у домаћој антрополошкој теорији последица чињенице да су се њиме већином бавили припадници других професија и сродних друштвених дисциплина. Међутим, делује као да су домаћи етнологи и антрополози углавном прихватили и усвојили „традиционалну“ перцепцију своје улоге у оквиру туристичке теорије и праксе, која се заснива на јако поједностављеној идеји о линеарном „преливању“ из истраживања у примену. Овако конципирана улога антрополога јесте да презентују резултате својих истраживања на начин који ће бити најкориснији за развој и одржавање туризма као привредне гране. У пракси, то је углавном значило да се антрополошки допринос првенствено очекује у домену „етно“ или сеоског туризма, који је заснован на „народној култури“, предмету за који су, претпостављало се, етнологи и антрополози по дефиницији стручни, односно стручнији од других. Другим речима, задатак етнолога и антрополога јесте да кажу шта је то „народна култура“ (термин, у овом контексту, повремено прагматички изједначаван са „народном традицијом“, „традиционалним начином живота“ и придевима „изворно“ и „аутентично“), да би је затим туристички радници, економисти, политичари и други заинтересовани могли преобликовати у туристички производ.

Међутим, однос туризма и антропологије није ни издалека тако једносмеран нити једноставан. Туризам је – слично образовању – легитимно подручје за антрополошко истраживање, барем колико и за примену. Савремена антропологија и културне студије туризма, слично антропологији образовања, препознају суштинску испреплетеност теорије и праксе, односно научног истраживања и примене резултата тих истраживања,⁴ као и немогућност било њиховог раздвајања – дакле, модела у ком „теоријска“ истраживања постоје потпуно независно од контекста њихове реалне или потенцијалне употребе, било поједностављивања њиховог односа – дакле,

² Мислим првенствено на: Весна Ђукић-Дојчиновић, *Сеоски туризам Србије, Туристичко-културна анимација*, Београд 1992; Ista (priv.), *Kulturni turizam*, Kultura 103/104, Београд 2002; Душан Дрлјаča, *Problemi i perspektive stvaranja etno-parkova u Srbiji*, *Etnološke sveske* II, Београд 1978, 40-43; Бранка Јаковљевић, *Vukova spomen-kuća u Tršiću kao kulturno-istorijski spomenik i turistički motiv*, *Etnološke sveske* III, Београд 1980, 67-74.

³ Ово је, макар, био случај током мог похађања основних студија, односно од 2000. до 2004. године.

⁴ В. Јана Баћевић, *Веронаука и(ли) евронаука: критика елемената реформе образовања 2000-2003*, Гласник Етнографског института САНУ LIV, Београд, 2005, 173-185.

свођења на модел у ком резултати научног истраживања бивају „преливени“ из домена теоријског у домен практичне примене.⁵

Постоји много разлога због којих туризам може да буде интересантно подручје за антрополошко истраживање. Настанак туризма везује се за модерност. До тада, путовања су била привилегија малог броја авантуриста или богатих припадника грађанске класе у европским друштвима. Тек крајем XIX и почетком XX века долази до „масификације“ путовања, оснивају се специјализоване агенције, а туризам постаје један од најчешћих начина провођења слободног (*leisure*) времена све већег броја људи. У последњим деценијама прошлог века, растући број социјалних теоретичара почиње да туристу назива „парадигмом постмодерног човека“, а туризам – праксом која најбоље сажима карактеристике постмодерности (или друге модерности). Идеја која прожима ове радове јесте да је туризам, као пракса, један од кључних путева савремене културне промене, перцепције и културног контакта, те да туристичко искуство одговара савременим концепцијама идентитета као релационе и флуидне категорије, у процесу сталног поновног осмишљавања, односно конструисања и деконструисања у свету у ком више не постоје стабилне и фиксирани границе.⁶ Као једна од омиљених метонимија за савремени живот уопште, туристичка пракса пружа могућности за бављење читавим низом проблема. Избор истраживачке стратегије, наравно, зависи од тога на који се сегмент туризма као појаве фокусирају конкретна истраживања.

Поред тога што подразумева реалне физичке, економске и политичке процесе, кроз туристичку праксу може се „читати“ читав сет проблема који су „традиционални“ домен антропологије. Ту спадају процеси конструкције, модификације и презентације индивидуалних, колективних, локалних, регионалних, етничких и националних идентитета, културни контакт, и – коначно – дефинисање и промену значења самог концепта „културе“, на коме се, заправо, заснива велики део туристичке праксе.⁷

У овом смислу, нарочито интересантан „терен“ представљају државе у транзицији. Наиме, пролиферација туристичке делатности у овим државама обично долази као корелат или пратилац процеса економске и политичке реформе, који подразумевају отварање ка глобалном тржишту и изградњу сопствене позиције на њему, у чему туризам често игра врло значајну улогу. Истовремено, овај процес подразумева трансформацију „традиционалних“

⁵ Уп. John W. Bennet, *Applied Anthropology: Ideological and Conceptual Aspects*, Current Anthropology Vol. 37 No.1 (Supplement), February 1996, 23-53.

⁶ B. Zygmunt Bauman, *From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity*, Questions of Cultural Identity (eds. Stuart Hall & Paul du Gay), Routledge, London 1997; Chris Rojek & John Urry, *Transformations of Travel and Theory*, Touring Cultures (eds. Chris Rojek & John Urry), Routledge, London 1997; Eeva Jokinen & Soile Veijola, *The Disoriented Tourist: the Figuration of the Tourist in Contemporary Cultural Critique*, Touring Cultures...

⁷ B. Jennifer Craik, *The Culture of Tourism*; Celia Lury, *The Objects of Travel*; Sharon MacDonald, *A People's Story: Heritage, Identity and Authenticity*, све у Touring Cultures...

концепција живота, рада, привређивања, становања итд., те се сматра периодом интензивне друштвене и културне промене.⁸ Како је Илдико Ердеи истакла (на примеру блиском ономе који је овде употребљен), антрополошки приступ проблематици транзиторних процеса омогућава увид у искуство „живљене промене“, који излази из оквира посматрања транзиције као једнолинијског кретања од једног ка другом облику друштва, карактеристичног за „ортодоксније“ варијанте економије и политичких наука.⁹ У овим случајевима, нарочито, рефлексивност која је већ неизбежан део антрополошког проучавања друштва и културе може се показати као вишеструко користан пратилац и коректив процеса интензивне промене.¹⁰

У даљем тексту следи приказ прелиминарних резултата истраживања концепција о туристичком развоју, обављеном у два наврата у Књажевцу, у јулу 2003. и 2005. године.¹¹ Како је туристичка пракса у Књажевцу релативно неразвијена, усредсредила сам се на концепције које локално становништво има о туризму као делатности и потенцијалном извору прихода. Није ми намера да овде прикажем целокупну грађу, нити да дајем конкретне препоруке за туристички развој књажевачког краја. Дакле, изложићу неке од доминантних идеја локалног становништва о туристичком развоју и размотрити импликације које овакви ставови могу да имају за туристичку праксу.

Концепције о развоју туризма у Књажевцу

Општина Књажевац протеже се на површини од 1.202 квадратних километара, налази се у источном делу Србије уз границу са Бугарском, и улази у састав Тимочке крајине. Према попису из 2002, у општини Књажевац живи 37.172 становника, од чега 19.705 у граду, а просечна густина

⁸ Наравно, ово не подразумева да постоје периоди који су „статични“, већ само да су у државама у транзицији – што је, уосталом, очигледно и из саме категорије – процеси промене очигледнији и више истицани на дискурзивном нивоу. Један од већ „класичних“ антрополошких текстова јесте текст Мориса Годелијеа, *Анализа транзиторних процеса*, ГЕИ САНУ XXXVIII, Београд 1985.

⁹ Илдико Ердеи, *Богатство у транзицији – концептуализација богатства на примеру два књажевачка предузетника*, у Проблеми културног идентитета становништва савремене Србије, Београд 2005, 205-228.

¹⁰ Исто, 209, 210, 211; в. такође Lila Abu-Lughod, *The Interpretation of Culture(s) after Television*, Representations No. 59, 1997, 109-134.

¹¹ Прво истраживање обавила сам у оквиру истраживачке теме „Народне представе о богатству и сиромаштву“, са менторком мр Илдико Ердеи; друго сам обавила као ментор са групом студенткиња (Јасмином Вермезовић, Иваном Сандић, Александром Фридл, Иванком Берисављевић) радећи на истраживачкој теми „Антропологија, туризам и транзиција“. Оба истраживања изведена су у склопу летње теренске праксе, коју Одељење за етнологију и антропологију организује у сарадњи са Завичајним музејем у Књажевцу. Свима поменутима, као и колеги Данијелу Синанију, а нарочито Душици Живковић и екипи из књажевачког музеја, захваљујем се на подршци и често врло инспиративној сарадњи.

насељености је 36 становника по километру квадратном.¹² Током деведесетих година XX века, као уосталом (у мањој или већој мери) и остатак земље, овај регион је претрпео привредну стагнацију у склопу опште економске кризе. У овом периоду, државна предузећа која су сачињавала главнину индустрије и производње у региону, пословала су лоше или су пала под стечај. У првој половини прве деценије XXI века, дакле, у периоду када је рађено теренско истраживање, књажевачка привреда почела је полако да се опоравља од последица ове стагнације, великим делом захваљујући помоћи и кредитима страних фондација. У овом периоду почиње и развој идеја о туризму као профитабилној привредној грани. Наравно, одређени туристички објекти постојали су у књажевачком крају и у другој половини XX века. Међутим, узевши у обзир да Књажевац не поседује ниједан од атрибута „класичних“ туристичких дестинација, дакле – нема излаз на море нити развијен планински туризам, овај туризам био је првенствено пословног, односно конференцијског типа. Такође, постојале су различите идеје о развоју сеоског, односно етно, и културног туризма; ипак, ниједна од ових иницијатива није попримила трајнији облик. Стога, мада књажевачки крај има историју идеја о развоју туризма, озбиљније иницијативе овог типа тек се развијају.

Из овог разлога је било очигледно да, у проучавању туризма у књажевачком крају, концентрисање било на конзументе, односно туристе, било на туристичку интеракцију не би могло да пружи вредне резултате. Стога, усмерила сам се управо на концепције, или „шеме“ у когнитивном смислу,¹³ које испитаници имају о развоју туризма као привредне гране, нарочито у контексту транзиционе економије и друштвене трансформације. Испитаници са којима сам разговарала током теренског истраживања могу се, условно, сврстати у три групе. У једној су радници у туристичко-угоститељским објектима који су били у овој привредној грани и пре деведесетих година, или су активно укључени у развој туризма у овом периоду. У другу спадају сви они који су данас, директно или индиректно, укључени у развој и презентацију туристичке понуде, било тако што се активно баве овом граном, било тако што дизајнирају пројекте намењене развоју града или региона, који представљају шири оквир развоја туризма. У трећој групи налазе се испитаници који нису укључени у конструкцију и презентацију туристичког и културног идентитета општине Књажевац; међутим, њихови ставови према туризму и туристичком развоју такође су битни и показало се да се у великој мери подударају са ставовима испитаника из првих двеју група.

Разговори су углавном вођени као неформални, полуструктурирани интервјуи, са идејом да испитаници сами (наравно, уз минималну интервенцију истраживача) организују своје наративе везане за појмове који су од интереса у истраживању. Концентрисали смо се на следеће тачке:

¹² Подаци су са званичног веб-сајта општине Књажевац - www.knjazevac.org.

¹³ B. Roy D'Andrade, *The Development of Cognitive Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

- 1) Опште идеје о туризму и туристичком развоју;
- 2) Концепције о томе шта је „туристички потенцијал“; конкретни (прошли, актуелни или будући) пројекти и планови за туристички развој;
- 3) Проблеми везани за развој туризма;
- 4) Туризам и транзициона економија (однос испитаника према државним, приватним, домаћим, иностраним и мешовитим инвестицијама; перцепција сопствене позиције у транзицији; однос према глобализацији).

На основу добијених одговора може се конструисати општа слика о концепцијама туристичког развоја. Сви испитаници имају према туризму и туристичком развоју веома позитиван став. Овде се не ради само о препознавању економског значаја туризма као привредне гране, већ и о исказаном поверењу у туризам као битан део презентације и истицања првенствено локалног, а затим регионалног и националног идентитета.¹⁴ Међутим, туризам је (нарочито код испитаника који нису директно укључени у ову привредну грану) перципиран само као потенцијал (звучаће смешно, али одговор доброг дела испитаника на прво, најуопштеније питање о туризму био је парафраза чувене реченице из цртаног филма са Снупијем и другарима, и гласи *Коооји туризам?*). Наиме, испитаници истичу да туристичка пракса у Књажевцу и околини или готово да не постоји или је тек у заметку. Као туристички потенцијал, на првом месту је перципирана природа, односно еколошки и здравствени туризам. Испитаници истичу посебност „нетакнуте“ природе и ресурса као што су шуме, извори, ваздух, пољане и др.¹⁵ У овом смислу, посебна вредност придаје се Бабином зубу, односно делу Старе планине у релативној близини Књажевца, на ком заправо и постоје туристички објекти, мада са ограниченом наменом. На другом месту су сеоски и културни туризам. Испитаници овде рефлектују део дискурса о етно-туризму, истичући предности „аутентичног“ искуства које потенцијални туристи могу да стекну живећи у сеоским домаћинствима и учествујући у њиховим свакодневним активностима. Међутим, одмах се сусрећемо и са аутокритиком која се односи на недостатак инфраструктуре. Наиме, испитаници истичу да је за функционисање сеоског туризма неопходна инфраструктурна подршка која би испунила „стандарде страних туриста“: под овим обично подразумевају организацију транспорта (путева и превозних

¹⁴ Хијерархизација није случајна. Наиме, упитана о развоју туризма, већина испитаника се прво усмерава на локални ниво (везан за Књажевац као град или општину, дакле укључујући и околна села), затим на регионални (односно, туризам у источној Србији), и на крају – мада не обавезно – на значај туризма као дела националног.

¹⁵ Истицање „нетакнуте природе“, као нечега што је *differentia specifica* или јединствена предност сопственог краја/земље/културе, прилично је често у оваквим дискурсима; в. на пример Anastasia G. Stamou & Stephanos Paraskevopoulos, *Images of nature by tourism and environmentalist discourses in visitors books: a critical discourse analysis of ecotourism*, *Discourse & Society* Vol. 15(1), 2004, 105-129.

средстава), уређење водовода и канализације, обезбеђивање редовног снабдевања електричном енергијом и подизање смештајних капацитета на ниво иностраних, односно европских (опште место у нарацији гласи овако: *Странци су размажени, они очекују нешто. Неће он да гаца кроз блато пет километара до куће у којој је одсео, па онда кад дође, да види да нема струје...*). Овде је неопходно напоменути да сви – и туристички радници и „независни“ испитаници – као потенцијалне конзументе првенствено виде стране туристе (из региона и Западне Европе), па тек онда домаће. Домаћи туристи перципирани су као конзументи искључиво „класичнијих“ облика туристичких понуда, као што су морски и планински туризам (*Неће наш човек да долази на село. Шта он ту има да види што већ није видео? И кад заради неки новац, он ће то много пре да потроши да оде са породицом на летовање, на море, него да путује по Србији*). Мало је другачије са културним туризмом. Испитаници сматрају да локалне културно-историјске знаменитости (првенствено, спомен-кућа Аце Станојевића – некадашњег познатог политичара из Књажевца, члана Пашићеве Радикалне странке, Гургусовачка кула, археолошко налазиште *Timacum minus*, затим неки локални фестивали, као што је Молитва на Миџору, Сајам вина и др.) могу бити интересантне и за домаће и за стране туристе. Овде је од нарочитог значаја „средња“ категорија, односно сународници на привременом раду у иностранству, емигранти, и њихови потомци. Они се перципирају као потенцијални конзументи и сеоског и културног туризма: испитаници сматрају да им мора бити интересантно да се сусретну са што „аутентичнијом“ Србијом и српском народном традицијом. Постоји неколико пројеката који подразумевају организацију летњих школа или кампова у које би деца Срба из дијаспоре долазила да уче (или усаврше) српски језик, а затим и да упознају „српску културу“, односно елементе популарно конципиране народне традиције.¹⁶

Поред еколошког, сеоског и културног, потенцијал се види и у развоју спортског, здравственог, конференцијског и транзитног туризма.¹⁷ У овим гранама већ постоје неки остварени пројекти, али о њима испитаници углавном не говоре много, не сматрајући их нарочито значајним, или их сматрајући самодовољним, неповезаним са „главним“ туристичким потенцијалима.

Долазимо до једног од најинтересантнијих делова, а то су проблеми у вези са туристичким развојем. У овом случају, испитаници – без изузетка – проблемом сматрају чињеницу да туризам *није* развијен, а не потенцијалне негативне последице његовог развоја. Као разлоге за неразвијеност туризма,

¹⁶ Детаљно разматрање онога што се у овим случајевима сматра српском културом или традицијом захтевало би посебан рад, али углавном подразумева (поред језика) религију (православну), обичаје, елементе усменог народног стваралаштва и технологију израде неких елемената материјалне културе, укључујући грнчарију, одећу, ћилиме, храну и др.

¹⁷ Спортски туризам у овом случају подразумева смештај професионалних или аматерских спортиста на припремама за такмичења, здравствени туризам се углавном односи на бање и лековите изворе, конференцијски – на смештај и организацију различитих облика пословних сусрета, а транзитни – на угоститељство за особе које су на „пропутовању“.

поред историјског контекста економске и политичке кризе током деведесетих, испитаници редом наводе: недостатак подршке, иницијативе и улагања од стране државе, политичке тензије и несугласице на локалном страначком нивоу, конфликте, сукобе и „завидљивост“ у локалној заједници, и на крају, неразвијеност тржишног „менталитета“ или тржишне логике код локалног становништва. Све четири групе навођених разлога врло су индикативне. Наиме, неповерење према „вишим инстанцама“ у виду државне администрације очитује се и као антагонизам између центра и периферије, односно – Београда као главног града и „запостављених“ региона, у које спада и источна Србија. Наравно, на наративном плану се овај став чешће појављивао у разговорима вођеним у 2003. години. Већ 2005. године приметно је опадање учесталости помињања „запостављености“ унутрашњости Србије, а сви испитаници подржавају регионализацију и развој система локалне аутономије. Може се чак рећи да критеријум локалности постаје кључан, јер су – за разлику од 2003, када су истицали да преферирају стране инвестиције у односу на државне – 2005. испитаници једнако позитивно оријентисани и према државним, односно националним, и према страним, и према мешовитим инвестицијама – докле год су оне усмерене на развој локалне или регионалне привреде и туризма као њеног саставног дела. У оквиру ове шеме може се читати и позитивна евалуација сабора на Кадибогазу, обичаја да се једног викенда у јулу сваке године „отвара“ оближњи гранични прелаз између Србије и Бугарске, којом приликом се организује нека врста вашара или фестивала, са очекиваном интензификацијом пропратних елемената попут трговине и забаве. Апсолутно ниједан испитаник, причајући о овом догађају, није показао ни траг негативне евалуације Бугара као суседног народа; напротив, делује као да могућности за трговинску и културну размену, које отвара поменути обичај, имају искључиво позитивне ефекте на перцепцију испитаника. У истом смислу, постоји сарадња између Туристичке организације општине Књажевац и сличних организација у суседним земљама, која је такође врло позитивно оцењена.

Када су у питању друга и трећа група разлога, очекивано је да испитаници нису желели да залазе у детаље и именују појединце или странке које сматрају актерима или узроцима конфликта, осим изузетно, али су и у овим случајевима инсистирали на „тајновитости“. Оно што је очигледно, то је да постоје антагонизми између припадника и локалних представника различитих политичких партија, и да испитаници често ову припадност и исходеће (претпостављене) идеолошке преференције означавају као узрок неуспешности појединих иницијатива за туристички развој. Постоје приче чији фрагменти подсећају на Ковачевићеву „легенду о неразвијеном туризму“.¹⁸ Исто тако, и даље је приметна подела на линији државни – приватни сектор (обично радници у државном сектору критикују оне у

¹⁸ Иван Ковачевић, *Семиологија мита и ритуала II: савремена друштва*, Српски генеалогски центар, Етнолошка библиотека, Београд 2002.

приватном, оптужујући их за похлепу, непоштено богаћење, монопол, непотизам, корупцију и сл.), мада је ово разграничење такође изгубило на учесталости између 2003. и 2005. године, вероватно захваљујући убрзаној приватизацији и трансформацији државних предузећа.

Када је у питању четврти тип разлога, опет се сусрећемо са једном врстом аутокритике, или, чак, са обликом аутобалканизације.¹⁹ Дакле, испитаници окривљују своје суграђане (понекад и сународнике у целини) за поседовање „менталитета“ који није тржишно оријентисан. У пракси, ово се углавном приписује утицају комунизма и социјализма: испитаници сматрају да је непостојање тржишне конкуренције (у правом смислу те речи) у некадашњој Југославији условило код људи специфичан ментални склоп који укључује пасиван однос према раду, лењост, неспремност за ризик и покретање иницијатива, склоност ка избегавању одговорности и одсуство свести о динамици и захтевима тржишта. Ово би био „идеални модел“ нетржишног менталитета, на супрот коме је постављен „западни“, тржишни менталитет, са особинама као што су марљивост, посвећеност послу, инвентивност, креативност и самосталност у раду, те свест о томе да је „све на продају“, што је перципирано као један од узрока успешности западних економија. Интересантно је да је у овом случају тржишни менталитет готово без изузетка позитивно евалуиран, односно да нема трагова критике „материјализма“ и „одсуства духовних вредности“, каква се очекује и често среће у овом типу етнокласификације. Још је интересантнији дуализам позитивне и негативне евалуације сопственог идентитета: с једне стране, истичу се предности српске земље и српске културе (нарочито, опет, по питању „природних богатстава“), али се, са друге стране, интензивно критикује „ментални склоп“ оних који настањују ту земљу и стварају ту културу. Наравно, испитаници никада не примењују потоњу негативну евалуацију на саме себе, већ је то увек неко други, односно неки други (мада унутрашњи) који су такви-и-такви, те због тога привреда и туризам не могу да се развију. Истовремено – супротно очекивањима када су у питању етнопсихолошке аутокарактеризације каква је ова – одсуство „тржишног менталитета“ није перципирано као стална, фиксирана и непромењива особина. Већина испитаника, заправо, верује да ће се људи прилагођавати захтевима тржишне економије, те ће или усвојити тржишну логику или заувек испасти из конкуренције (овај облик, условно речено, социјалног дарвинизма у ком преживљавају најспособнији, односно најадаптиранији, као идејни склоп често је повезиван управо са земљама са развијеним капитализмом).

Коначно, визија туризма у транзиционој економији сумира код испитаника претходно наведене елементе. Дакле, преовлађује врло позитивна евалуација реформи, транзиције, регионализације, приватизације и свих облика (нарочито страних) инвестиција које подстичу развој локалне привреде и туризма као њеног саставног дела. Део испитаника показује неки степен страха од „глобализације“, у смислу губитка „сопствене“ културе, али

¹⁹ В. Marija Todorova, *Imaginary Balkan*, Biblioteka XX vek, Beograd 1999.

на наративном нивоу тај страх бива потиснут у други план пред наведеним предностима које носи укључивање у глобално тржиште. Туризам је овде перципиран као битан фактор не само у економском, односно тржишном смислу, већ и као могућност за приказивање локалног, регионалног и националног идентитета. Део испитаника укључених у туристичку делатност тренутно стање неразвијености или слабе развијености туризма углавном објашњава екстерним факторима, конфликтима на локалном нивоу, или „менталитетом“ својих суграђана или сународника, док се сами осећају прилично сигурно. Заправо, ови испитаници делимично преузимају улогу „професионалних информаната“, дајући експертизу како у домену потенцијалних корисника туристичких услуга, тако и у домену локалног становништва које би требало да учествује у стварању и изведби туристичког производа. Ово је, наравно, у одређеном смислу очекивано, узевши у обзир да наведени испитаници често заузимају положај „локалних познавалаца“ и себе доживљавају као другачије, издвојене, различите од својих суграђана. Међутим, такође је уочљиво да код свих испитаника постоји потпуно одсуство проблематизације транзиције као процеса и недостатак свести о глобалном плану и могућим негативним последицама. На пример, упитани да ли се плаше могућег губитка радног места као саставног дела приватизације и трансформације, већина испитаника каже да не размишља о томе, или заузима фаталистички став типа „шта буде, биће“ и додатно истичу да ће о томе размишљати када се и ако се то деси. Исто тако, нема готово никаквог става у односу на могуће последице туристичког развоја по екологију тога краја. Стога, следи да је транзиција углавном перципирана као ствар добра сама по себи, о чијим се потенцијално негативним последицама не размишља или не дискутује.

Закључак

Анализиране концепције о развоју туризма у Књажевцу наводе на један битан закључак. Принципијелно позитивни ставови према транзицији и туризму као грани привреде указују на то да су испитаници склони да некритички прихватају одређене концепције, докле год делује као да оне могу, у крајњој линији, резултирати личним, локалним, регионалним или националним економским просперитетом (а, у случају „менталитета“, и отклањањем једног од узрока привредне заосталости). Велике наде уложене у трансформационе процесе могу да доведу до јаких реакција једном када се испитаници суоче са неизбежним, мање позитивним странама економске глобализације. Стога је неопходно указати на одсуство критичког и рефлексивног става према овом питању, што поново негира теорију о рационалном одлучивању индивидуалних актера.²⁰

Наравно, циљ овога рада није да критикује или похвали пратеће елементе транзиционе економије, већ пре да укаже на неке од потенцијалних

²⁰ В. И. Ердеи, *Богатство у транзицији...*, 210.

или постојећих проблема у односу између антропологије туризма и њене примене. Стога мислим да је важно узети у обзир да ставови локалног становништва, односно њихове концепције о развоју туризма као саставног дела процеса транзиције, играју и играће битну улогу у било ком пројекту употребе антрополошких знања у ову сврху. Независно од тога да ли, појединачно,²¹ заступамо моралну неутралност или морални ангажман антрополога,²¹ симплификована идеја о „преливању“ из антрополошке теорије у примену не делује као добро решење. Опет, независно од стварног домета наших закључака, критичка рефлексивна о процесима промене, кроз које пролази друштво у коме живимо, може да буде много кориснија како за антропологе, тако и за проучаване.

²¹ За дебату о овим крајностима в. Roy D'Andrade, *Moral Models in Anthropology*, *Current Anthropology*, Vol. 36, No 3, Jun 1995, 399-408; Nancy Scheper-Hughes, *The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology*, *Current Anthropology*, Vol. 36, No 3, Jun 1995, 409-440.

Jana Baćević

Anthropology, Tourism and Transition: Concepts of Tourism Development in Knjaževac*

Key words: anthropology of tourism, transitional processes, applied anthropology, Eastern Serbia

Anthropological research of tourism in Serbia has usually followed a somewhat simplified concept according to which theory translates into application or practice; that is, anthropology offers conclusions to be later applied in tourism development. The domain of anthropological expertise in this matter was traditionally considered to be “popular” or folk culture, or rather its use in tourism. However, I claim that anthropology of tourism offers a greater number of research opportunities, especially in view of development of tourism as part of transitional processes. In this paper, I present the preliminary results of research on concepts of tourism development in Knjaževac, conducted in 2003 and 2005, and point to how attitudes that people have towards tourism reflect their perception and conceptualization of wider social and economical processes such as transition and globalization. Finally, I discuss some of the implications of these concepts for the future application of anthropology in tourism research.

* Translated by the author.

Срђан Радовић

Етнографски институт САНУ, Београд
srdjan@europce.com

Релативизам и антропологија*

Рад се усредсређује на утицај који је релативизам, произашао из филозофије (пре свега из филозофије науке) и антропологије, извршио на антрополошку науку, како директно кроз поставке културног релативизма, тако и посредно путем релативистичког утицаја на општу концепцију науке. Различити извори релативизма утичу на више праваца проучавања култура, при чему је релативистичка концепција најдоследније примењена у парадигмама које прихватају епистемички културни релативизам, док је најзаступљенија нормативна варијанта, и то на два начина, у својој изворној форми како је одређена филозофски и антрополошки, и у модификованом облику који подразумева постојање глобалних културних инваријанти и који суштински излази из релативистичких оквира.

Кључне речи: релативизам, културни релативизам, антропологија, филозофија, филозофија науке, наука, интерпретација културе, експликација културе

Поставке релативизма

Фокус овога рада усмерен је на лоцирање места које у антропологији заузимају релативистичке поставке – како оне произашле из филозофских парадигми (пре свега, у оквиру филозофије науке), тако и на релативизам, најчешће називан културни, настао у оквиру антропологије, на основу етнографске грађе. Ова два извора релативизма, који су значајни за нашу дисциплину, иницијално су формулисани независно један од другог; међутим,

* Текст је резултат рада на пројекту: *Србија између традиционализма и модернизације – етнолошко и антрополошко проучавање културних процеса* (147020) који у целини финансира Министарство за науку и заштиту животне средине Републике Србије.

касније се међусобно преплићу до те мере да у филозофији науке антрополошка грађа постаје, можда, и централни извор евиденције којом се поткрепљују различити релативистички ставови, што условљава повратну реакцију у антропологији, која у доброј мери (најчешће ипак парцијално) уважава филозофске принципе релативизма, а често и значајно доприноси релативистичкој филозофској дебати.¹

Релативистички погледи се у филозофији јављају већ у античко доба, тако да Платон цитира Протагору у дијалошки конципираном делу *Theaetetus* (*Theaetetus*): „Како ствари изгледају мени, тако за мене и постоје; и како ствари изгледају теби, тако за тебе и постоје.“² Релативизам у филозофији није јединствена доктрина већ скуп мишљења, па и не постоји свеобухватно одређење појма, али је свима заједничка теза да је неки средишњи аспект искуства, мишљења, процењивања, па чак и стварности, на неки начин релативан у односу на нешто друго.³ С обзиром на доктринарну диверсификованост релативизма у филозофији и наукама, постоје различите дефиниције овог појма. Једно од одређења даје Бегнол (Bagnall), који релативизам одређује као став да је људско знање рефлексивна индивидуалне конституције или социокултурних контекста особа које се са тим контекстом поистовећују, чиме и смисао и истина варирају између појединаца и културних и других група. По њему, релативизам је заснован на претпоставци да се ништа не може опажати онакво какво јесте (ако уопште јесте), већ да се све опажа у зависности од индивидуалних или друштвено, класно, дисциплинарно и на сличне начине детерминисаних, интереса, очекивања, предрасуда итд.⁴ Ако бисмо мало пре поменуле, тзв. независне варијабле (очекивања, веровања и сл.), објединили филозофским појмом „референтни систем“, релативизам би се могао дефинисати као став да је „било какво резонување, опсервирање или друга релевантна активност, могућа само с обзиром на одређени референтни систем (појмовни оквир, категоријални апарат или парадигму). Могућ је читав низ таквих референтних система, те постоји значајан јаз у разумевању, преводљивости и самерљивости садржаја насталих у оквирима различитих парадигми.“⁵

Овакво поимање појавности људског света води ка томе да се одбацује међусобно вредновање или привилеговање одређених гледишта, феномена, оцена које су произашле из различитих референтних система. Не

¹ Допринос антрополога расправама о релативизму веома је видљив у познатим зборницима: *Rationality*, Bryan R. Wilson (ed.), Blackwell, Oxford 1970; *Rationality and Relativism*, Hollis & Lukes (eds.), Blackwell, Oxford 1982.

² Plato, *Theaetetus*, on line edition, Internet Classics Archive, URL: classics.mit.edu/plato/theatu.

³ Chris Swoyer, *Relativism*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.), on line edition, Chapter 1.1. URL: plato.stanford.edu/entries/relativism.

⁴ Душан Стојнов, *Од психологије личности ка психологији особа*, Институт за педагошка истраживања, Београд 2005, 107.

⁵ Светозар Синђелић, *Релативност научне рационалности*, Институт за филозофију Филозофског факултета, Београд 2005, 228.

само да се оваква евалуација одбацује, већ се она најчешће сматра и немогућом, тј. тврди се да су феномени, знања и вредности, произашли из различитих референтних система (културних, историјских и других), ма колико се на појавном нивоу чинили сличнима, најчешће ипак несамерљиви.⁶ Релативистичке поставке, тако, имплицирају: релативност људског знања и вредности (понекад и стварности) у односу на референтни систем, постојање великог броја различитих референтних система, одбацивање вредносног оцењивања тако насталих знања и вредности, те њихову суштинску несамерљивост. Такође, у односу на врсту аргументације и евиденције на коју се позивају, могу се разграничити различите врсте релативизма – међу најугицајнијима су семантички, епистемички и морални релативизам.

Семантички релативизам произлази из тзв. лингвистичког обрта у друштвеним наукама и филозофији 20. века. Њену основу представља позната Сапир-Ворфова (Sapir, Whorf) хипотеза о језичкој релативности, која тврди да језик није само средство за изражавање мисли и именовање предмета, већ пре свега агенс путем чијих се образаца одређују опажање, начин мишљења и структурирање стварности. Према овој теорији, оквири у које људи смештају своје доживљаје света, формирани преваходно њиховим језиком – обрасци анализе искуства који се налазе у језику, објективизују се и пројектују у спољашњост, и тако доживљавају као стварност. Консеквенција ове теорије је да структура конкретног језика условљава и тип културе и утиче на процес сазнавања, као и да језик не представља средство именовања постојећих ентитета у стварности, већ средство њиховог конституисања.⁷ Ове поставке, осим у лингвистици, прихваћене су делимично и у другим друштвеним наукама и филозофији. Природа односа између језика и мишљења највише је елаборирана у оквирима тзв. социјалноконструкционистичке парадигме, која језик види као извориште конституисања особа, идентитета и уопште искуства – штавише, језик и мишљење, по постструктуралистима, и не треба посматрати као два одвојена феномена, већ их треба посматрати као неодвојиве, где језик ипак представља основу мишљења, с обзиром на то да он даје системе категорија помоћу којих делимо своје искуство и дајемо му значење, чиме су – у крајњој инстанци – сама наша јаства и идентитети производ језика.⁸ Семантички релативизам извршио је знатан утицај и на филозофске поставке и на антропологију.

Епистемички релативизам имплицира да је знање релативно и концептуализован је у оквирима опште филозофије и филозофије науке, слично као што је семантички релативизам настао у лингвистици. По традиционалном схватању, знање представља оправдано истинито веровање. Међутим, овакво је поимање временом прошло кроз многа темељита преиспитивања, с обзиром на то да ни теорије истине ни доктрине оправданости још нису дефинисале оперативне критеријуме на чијим би се

⁶ Исто, 228.

⁷ Исто, 111-112.

⁸ Vivijen Ber, *Uvod u socijalni konstrukcionizam*, Zepther Book World, Beograd 2001, 79.

основама могла утврдити истинитост или оправданост неких веровања.⁹ И заступници рационалистичких парадигми одустали су од циља утврђивања истине, која се појавила као недостижна и рационалистички постављеном научном методолошком апарату, па су временом снижени захтеви који се постављају пред уверења и тврдње за која се мисли да представљају знање. Али, и поред тога, искуствено је очито да у неким околностима извесно уверење може представљати оправдану тврдњу, а у неким другим – не. У односу на шта су различите тврдње релативне? Релативистичка филозофија овде претпоставља постојање већ помињаног референтног оквира (или епистемички оквир или само оквир – *framework*), каквих може бити више. Детаљније одређење референтног оквира даје С. Синђелић кроз неколико ставова: без референтног оквира нема знања, резоновања нити перцепције, те он уређује наше искуство; он претходи искуству, а његово је деловање углавном несвесно и ван критичке свести субјекта сазнања; референтни оквир има сложenu структуру, са различитим и релативно одвојеним нивоима, од физиологије до интереса појединца итд.; због несамерљивости различитих појмовних оквира нема преферираног оквира.¹⁰ Људско знање је релативно у односу на различите а истовремено сложене референтне оквири, и то не само свакодневно резоновање и перцепција, већ и научно знање.

Морални релативизам се – као филозофска и научна доктрина – углавном развио на основу антрополошке емпирије. С обзиром на изразиту различитост схватања о томе шта је добро и морално, у односу на различите културе и историјске епохе, морални релативисти тврде да се не може установити постојање универзалних моралних стандарда који би били надређени локалним, културно условљеним критеријумима моралности.¹¹ Оваква теза је на првом месту поткрепљена обимном етнографском грађом. Тврдњом да је процењивање неке праксе, понашања или особе – у смислу доброг/злог, моралног/неморалног итд., релативно у односу на конкретну културу у којој се таква оцена врши, и морални релативизам подупире уверење о несамерљивости између различитих оквира.¹² Међутим, управо ће у погледу ове врсте релативизма доћи и до најупорнијих покушаја конструисања и лоцирања универзалних и апсолутних моралних оквира.

Све три релативистичке концепције извршиће утицај на само поимање науке: епистемички – најнепосредније, расправљајући о природи научног знања, семантички – објашњавајући природу научне оперевације, а морални – као потврда (или оповргавање) релативистичког концепта науке.

⁹ Д. Стојнов, *Од психологије личности ка психологији особа*, 113-114.

¹⁰ С. Синђелић, *н. д.*, 228-229.

¹¹ С. Swoyer, *н. д.*, Chapter 2.5.

¹² Isto, 121.

Релативистичка концепција науке

Традиционално схватање види науку као рационалну делатност, са циљем откривања истине помоћу поузданих научних метода, у целисти независних у односу на друштвене, психичке и друге спољне факторе. Али, јака теза о научној рационалности, која се заснива на описаним уверењима (циљ науке је истина; научна методологија генерише истините теорије; кумулативност научног знања) и коју карактерише емпиријски верификационизам, углавном је напуштена, па се и у оквирима рационалистичких парадигми чешће заступа тзв. умерена концепција научне рационалности. По њој, циљ научних теорија није више истинитост, већ долажење до све истинитијих и истинитијих теорија, или до теорија које имају све већу предиктивну моћ. Оваква концепција оцењује факторе који условљавају научну промену као стриктно унутрашње, карактеристичне само за научну делатност, али ипак оставља одређену могућност утицаја и спољних, пре свега, друштвених фактора на садржај научних теорија.¹³ Иако признају утицај друштвених фактора на садржај и настанак научних теорија, умерени рационалисти их минимизују, приказујући их као привремене или случајне чиниоце који не утичу знатније на унутрашње језгро научне методологије. По њима, место науке у систему свеукупних људских знања и веровања јесте посебно и потпуно аутономно, и она је самодовољна и неекспликабилна ваннаучним средствима.

Рационалистичке тезе о потпуној унутрашњој рационалности и самодовољности науке нашле су се под ударом критике која оспорава валидност индуктивизма, а посебно опсервационизма. Наиме, оповргнута је могућност постојања чистих опсервационих исказа, којима се долази до јасне теоријски неконтаминираних емпиријске основе на којој настају научне теорије. Напротив, опсервација није ни могућа без постојања одређене тачке гледања, која представља већ помињани референтни систем (систем референције) или парадигму. Тако, негирање рационалног карактера научне опсервације објашњава научну промену променом опсервације, која је – опет – условљена променом референтног система. Из овог произлази да до научних промена и научних револуција долази услед појаве и употребе новог референтног система, који је, у случају радикалне научне револуције, потпуно различит од претходног оквира и уводи нову организацију стварности: на делу је прекид теоријског континуитета таквог обима да се појмови који се могу дефинисати у једној теорији не могу дефинисати у другој, чиме и

¹³ Поперова (Popper) теза о истиноликости каже да се теорије састоје од садржаја истинитости и садржаја лажности, где је овај други – последица ирационалности у контексту открића, те он наводи да на ове теорије знатно делују спољни фактори. И Лакатош (Lakatos) у својој методологији говори о постојању спољних фактора у оквирима рационалне реконструкције историје науке, наводећи да се социо-психичким факторима, кондензованим у тзв. спољну историју науке, могу објаснити грешке и девијације у односу на рационално, истовремено вреднујући успех одређених методологија што утицајнијом улогом унутрашњих фактора у њима. Isto, 223-225.

упоређивање теорија престаје да буде могуће. Ово наводи релативисте на указивање на несамерљивост теорија, а ова се немогућност поређења сликовито исказује Куновом (Kuhn) тврдњом да „заступници конкурентских парадигми раде свој посао у различитим световима“ – релативизам негира постојање универзалних стандарда или константи и када је у питању наука.¹⁴ Референтни систем неизбежан је, тако, када се разматрају детерминанте научног сазнавања и промене. Карактер његовог дејства углавном није манифестан и његови механизми делују несвесно, што важи и за референтне оквири у ужем смислу, научне парадигме, који представљају плиће структуре шире схваћеног система референције. Оваквим концепцијама релативисти покушавају оповргнути тврдњу да наука располаже универзалним критеријумима рационалности, те да се она суштински може разграничити од осталих веровања у култури, и при том је окарактерисати као рационалну и истиниту делатност, истовремено одричући та својства ваннаучном мишљењу и делању.

Овакво релативистичко одређивање науке отворило је врата за њену екстерналистичку интерпретацију. Такозвани јаки програм Единбуршке школе концептуализован је следствено овом ставу, а Блур и Барнс (Bloor, Barnes) пледирају за конституисање социологије сазнања која науку и научно знање треба да објашњава каузално, попут осталих веровања у друштву. Они сматрају да истина и рационалност нису своја властита објашњења и не повлаче границу истраживања до тих појмова, већ и њих обухватају својим програмом. Супротно би, по њима, представљало телеолошки модел знања. Рационалност и истина се посматрају као превасходно друштвено условљен феномен, као и комплетан садржај науке. Изостављање принципа рационалности и истине из опсега истраживања, у крајњој инстанци води ка заобилажењу анализе властитог или усвојеног система мишљења и представља га као природни, чиме телеолошки модел постаје средство идеологизације, што се, по Единбуршкој школи, може предупредити једино каузалним објашњењем зашто неко или нека група има одређено уверење. По њима, стварну претњу научном разумевању знања представља упорно опонирање релативизму, чиме се одређеним облицима знања даје повлашћени положај.¹⁵ Филозофи-релативисти уздрмали су традиционално схватање науке, али само до одређене мере: ни у филозофији ни у друштвеним наукама никад нису превладале релативистичке поставке науке, а и када су прихватане, најчешће је то било само делимично – тек су поједине парадигме доследно пратиле овакве поставке и у антропологији.

¹⁴ Исти, 227-228.

¹⁵ Светозар Синђелић, *Основне концепције научне рационалности*, Рационалност и савремени свет, Филозофско друштво Србије, Београд 1988, 145-146; Barry Barnes i Davis Bloor, *Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge*, Rationality and Relativism, Blackwell, Oxford 1982, 35.

Релативизам у антропологији

Релативистичке поставке јавиле су се у социокултурној антропологији доста рано, независно од филозофских концепција релативизма. У својим зачецима, пак, антропологија је била на чврстом „рационалистичком курсу“, што је посебно видљиво ако се прате постулати еволуционизма, а први обриси релативистичких схватања јављају се у америчкој културној антропологији, када се постепено почиње обликовати и концепт културног релативизма који се јавља на основама етнографских података, са јасним нагласком на културну условљеност људских феномена, иначе приписиваних општељудском биолошком или психичком наслеђу, и на енкултурацију као модус поимања и живљења људске стварности. „Културни релативисти виде сва уверења као детерминисана друштвом или културом, чиме она губе легитимитет ван датог друштва или културе, те се целокупно људско знање посматра као социјално конструисано и идеолошко што укључује и концепте истине и објективности који се такође посматрају као историјски саздани концепти.“¹⁶ Ово се свакако односи и на моралне норме различитих култура, те се – услед недостатка чврсто евидентиране, универзалне хијерархије моралне ваљаности – културни релативизам руководи начелом толеранције, схватањем да је морални систем сваке појединачне културе исправан за ту културу.

Културни релативизам се различито поимао у делима различитих антрополога, те Спиро (Spiro) разграничава три подврсте: дескриптивни, нормативни и епистемолошки културни релативизам. Дескриптивна варијанта, која се базира на теорији културног детерминизма, варијабилност у друштвеним и психолошким карактеристикама између различитих група оцењује као зависне у односу на културну варијабилност. Реч је о врсти рудиментарног релативизма, који је карактеристичан за скоро све антрополошке правце и који не прати даље филозофске релативистичке концепте. Нормативни релативизам представља зрелију варијанту, која апроксимативно одговара тезама изнетим у претходном пасусу. Ова варијанта негира постојање евидентираних транскултурних стандарда (што се имплицитно подразумева у дескриптивној варијанти), на основу којих би се културе и њихови елементи могли оцењивати на скали вредности, те било какве вредносне судове о културним феноменима можемо доносити само у односу на стандарде конкретне културе која их и производи. На крају, епистемолошки релативизам је „најјача“ варијанта релативизма у антропологији и он се залаже за „партикуларистички културни детерминизам“, са тезом да се културе међусобно радикално разликују, те да свака култура производи низове „културно посебних људских карактеристика“. ¹⁷ Културна различитост је скоро неограничена, и свака је култура јединствена за себе и у бити несамерљива са другим културама. Из

¹⁶ Д. Стојнов, *н. д.*, 116

¹⁷ Melford E. Spiro, *Cultural Relativism and the Future of Anthropology*, *Cultural Anthropology*, Vol. 1, No. 3, AAA, WA 1986, 261.

тога произлази да се концепт психичког јединства човечанства не може доказати, већ се тврди да су људска природа и ум, две компоненте концепта психичког јединства, културно зависне, *ergo*, и културно варијабилне. Консеквентно, епистемолошки релативизам одбацује општељудске генерализације у вези с културом и природом човека, као и могућност конституисања општих универзалних теорија културе и људске природе, чиме скоро у целости прихвата епистемички релативизам онако како је конципиран у оквиру филозофије.¹⁸ Ову варијанту релативизма прихватили су неки представници тзв. симболичке антропологије, који пледирају на конституисање антропологије као херменеутике, односно, на формирање антропологије као интерпретативне, а не експланаторне дисциплине.

Један од зачетника америчке антропологије 20. века истовремено је и аутор који је „нормативизовао“ дотадашњи дескриптивни релативизам. Франц Боас (Franz Boas) пласира – сада већ уобичајену – тезу да постоје и другачији критеријуми за оцењивање напретка од оних које поставља наше друштво и да је наш поглед на друге помућен емоционалним, субјективним предубеђењима. Како Елвин Хач (Elvin Hach) сматра, у боасовској антропологији се свака култура види као једна субјективно опажена целина, а циљ науке о култури је да усредсређује пажњу на покушај да се разумеју појединачне појаве, а не да се установљавају општи закони. Превазилажење властитог референтног оквира, или бар његових делова, услов је разумевања других култура. Истраживач се мора потпуно одвојити од мњења заснованих на посебној друштвеној средини у којој је рођен: „Он свој ум, колико је год то могуће, мора прилагодити уму народа који проучава. Што се успешније ослободи предрасуда заснованих на идејама које чине цивилизацију у којој живи, то ће успешније тумачити веровања и поступке човека.“¹⁹

Боасова ученица – Рут Бенедикт (Ruth Benedict) – прати га концепцијски, пласирајући ставове да се свака култура одликује посебним обрасцем симболичког устројства, тако да антропологија не може бити упоредна наука, нити да је вероватна могућност развитка неке опште теорије, која би важила за све народе. Један од исхода њене теорије јесте да, услед оригиналности сваке појединачне културе, различите културе стварају и различите типове личности (што је детаљно обрадила преко тзв. аполонијских и дионизијских образаца). Код Бенедиктове је култура независна варијабла, која одређује готово све зависне варијабле – рационалност, разум, нормалност; на пример, концепти нормалног и ненормалног су, по њој, културно одређене категорије, што поткрепљује примерима у којима феномени које ми сматрамо абнормалнима представљају камене темељце друштвених структура других култура. Исто тако, изнимна разноврсност обичаја навела ју је на закључак да се морал разликује у сваком друштву и да не представља никакав етички људски апсолут, већ је погодан термин за

¹⁸ Isto, 262.

¹⁹ Elvin Hač, *Antropološke teorije*, BIGZ, Beograd 1979, 74.

друштвено пожељне праксе и навике.²⁰ Ово звучи као релативистички став *par excellence*. Још један боасовац, Мелвил Херсковиц (Melville Herskovits), доследни је заступник америчког културног релативизма, а његова је концепција кондензована у моту да су „евалуације/вредновања релативна спрам културне позадине из којих проистичу“. Међутим, за разлику од Боаса и Бенедиктове, он је био горљиви проponent номотетског карактера антропологије. Управо зато што је све културе видео као подједнако вредне, он је – насупрот релативистичким поставкама – сматрао да је могуће конципирати емпиријске културне генерализације и опште теорије културе.²¹ Овај делимични отклон од релативизма биће парадигматичан за читав низ антрополога следећих генерација.

У британску социјалну антропологију, међу првима, релативизам уводи Е. Е. Еванс-Причард (E. E. Evans-Pritchard). По њему је за комплетно разумевање културе неопходно проучити је изнутра, са субјективног становишта њених твораца; тек се тада могу открити права значења и смисао система, његове категорије правилно тумачити и превести на категорије друге културе. Самим тим, разлике у културама не могу се објашњавати разликама у резонувању, прелогичким начином мишљења и слично, већ постојањем различитих перцептивних и когнитивних категорија које чине мисаони оквир за тумачење света.²² Тако се Еванс-Причард удаљава и од тадашњих концепата антропологије као синхронијског номотетског проучавања култура, те је пре посматра као врсту историографије и, према томе, у крајњој инстанци као филозофију или уметност. Релативистичке концепције присутне су у његовом проучавању Азанда, где опонира тези о прелогичком мишљењу тзв. примитивних људи. Он резонува у тзв. примитивним културама не види као „прелогичко“, већ као сасвим логично према њима познатим категоријама: њихова веровања нису само испразна сујеверја, већ и интегрални принцип система мишљења и морала, који се одражава на друштвену структуру и делатности, као и на живот појединца. Систем Азанда је, по Еванс-Причарду, сасвим логичан и кохерентан – они су сасвим рационални у оквирима датог система, тј. спрам њихових критеријума рационалности. Посматрање датог система као бесмисленог значи да се употребљавају „наши критеријуми рационалности за нешто што излази из оквира те рационалности“.²³ Он стандард рационалности код Азанда види као локални; следећи корак је закључивање да су сви стандарди рационалности локални, а до тог закључка доћи ће истраживачи након њега.

Такозвана симболичка антропологија заступа концепт епистемолошког релативизма, у смислу у коме је он представљен на почетку овог поглав-

²⁰ Rut Benedikt, *Obrasci kulture*, Prosveta, Beograd 1976, 251-255.

²¹ M. E. Spiro, *n. d.*, 264.

²² E. E. Evans-Pritchard, *Essays in Social Anthropology*, Faber & Faber, London 1962, 63-64.

²³ С. Синђелић, *Релативност научне рационалности*, 235, E. E. Evans-Pritchard, *Socijalna antropologija*, Prosveta, Beograd 1983, 29, 30.

ља, а њен најистакнутији представник у савременој социокултурној антропологији је Клифорд Герц (Clifford Geertz). Свака наука је, по овој школи, у целости ограничена референцијама система у којем ради и који треба да објасни, а сви су такви културни системи суштински несамерљиви; већ и тиме, сама замисао о објашњавању културе бива погрешна. Објашњавања су, у суштини, заснована на општим теоријама, узрочним законима и сл, што подразумева класификацију и типологије феномена. Међутим, радикални плурализам култура онемогућава установљавање класа или типова без нарушавања „партикуларности и комплексности текстуре“ сваке културе. Из тога следи да циљ антропологије не треба да буде објашњавање културе, већ интерпретација посебних култура: како се култура посматра као симболички систем, интерпретација подразумева тумачење симболичких значења дате културе, при чему се то не постиже применом општих принципа и теорија (културе, понашања и сл.) на циљ испитивања, већ истраживачевом емпатијом, увидом, разумевањем, имагинацијом итд. Концепција антропологије као херменеутике, филозофски и методолошки, заснована је на начелима симболичке антропологије (симболичко конституисање друштвене стварности, радикална различитост симболичких светова итд.), која је пак одређена концептима семантичког релативизма.²⁴

Концепција антропологије и релативизам

Епистемолошки културни релативизам је нешто мање присутан у дисциплини, у односу на нормативну варијанту. Међутим, и она је временом доживела трансформацију, неку врсту рационалистичке контаминације. Први нормативни релативисти, Боас, Бенедиктова и други, држали су се концепата несамерљивости култура и непостојања универзалних критеријума оцењивања феномена, али се после њих све чешће почиње заступати релативизам који више подсећа на дескриптивну варијанту: кренула је систематска потрага за људским универзалијама рационалности и морала. Уместо некадашњег Херсковицовог постулата – „вредновања су релативна у односу на културни оквир из којег проистичу“, све се чешће тврди да су „нека вредновања релативна у односу на културе из које проистичу“.²⁵ Оваким се ставом нарушава релативистичка концепција, јер се у старту издваја део појава из опште релативистичке схеме, тако да се овакав став не би стриктно могао одредити као релативистички. Оваква трансформација парадигме могла би се посматрати на два начина: уколико се феномени извучени из релативистичке схеме истовремено извлаче из опсега културног детерминизма, онда се привидно не нарушава концепција културног релативизма; ако

²⁴ М. Е. Spiro, *н. д.*, 263-265; Clifford Geertz, *Anti Anti-Relativism*, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 86, No. 2, AAA, WA 1984, 265-268; Kliford Gerc, *Tumačenje kultura (I)*, Biblioteka XX vek, Beograd 1998, 10-37.

²⁵ Alison Dundes Renteln, *Relativism and the Search for Human Rights*, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 90, No. 1, AAA, WA 1988, 59.

се, пак, подразумева постојање културних инваријанти, тј. независних варијабла које су карактеристичне за све културе на свету, то имплицира универзалност критеријума за које се прилично поуздано може претпоставити да представљају преферирање једног конкретног референтног система. У другом случају није могуће одржати ни привид релативности, упркос позивању на традиције антрополошког релативизма.

Ово модификовање поставки релативизма може се оквирно скицирати преко Хортонових претпоставки: док је у ранијим радовима негирао постојање универзалних логичких принципа, примењивих на све културе и друштва, касније претпоставља постојање нивоа мисли и дискурса „примарне теорије“ („of primary theory“), ограничене на свакодневно опажање и сличне категорије, и тај ниво, заједнички свим културама, омогућава интелектуални мост за транскултурну перцепцију. За разлику од примарне, тзв. секундарна теорија је, по Хортону, локално условљена. Тако се он залаже за постојање јаког језгра људске когнитивне рационалности, које је заједничко свим културама.²⁶ Још јачи рационализам заступа Гелнер (Gellner), који тврди да, иако концептуално обједињавање света кроз науку представља културно посебан, модеран феномен, његова свеопшта доступност и схватљивост имплицира да није реч само о нашем (научном, западном) погледу на свет, већ о „исправном погледу/визури“ или когнитивном стилу: „наш свет није један од светова, он јесте свет“ (our world is not a world, it's *the* world) – овакве тезе Герц оцењује као чит евроцентризам и врсту когнитивног колонијализма.²⁷ Универзални постулати тражени су и међу феноменима чија културна детерминисаност, иначе, није довођена у питање у антропологији. Претпоставља се постојање класе универзалних културних и друштвених карактеристика, које су резултат заједничке биолошке и бихевиоралне еволуције (нпр. претпостављена универзалност бипаренталне људске породице, забране инцеста између родитеља и детета и сл.). Такође, нуде се и концепти универзалности неких моралних кодекса и људских права.²⁸ Као доказ постојања одређеног скупа нерелативних људских универзалија, а против концепта несамерљивости култура и суштинске културне издиференцираности, често се наводи како – у супротном – не би било могуће да истраживач разуме групу која је толико различита од њега. Значи, пошто су културе и значења низа страних људских група разумљиви истраживачима, то води закључку да људске културе, иако прилично различите, нису различите у тако великој мери. По овој тези, да су културе заиста несамерљиве,

²⁶ Robin Horton, *Tradition and Modernity Revisited*, Rationality and Relativism, Blackwell, Oxford 1982, 227-232.

²⁷ Ernest Gellner, *Relativism and Universals*, Rationality and Relativism, Blackwell, Oxford 1982, 187-191, C. Geertz, *Anti Anti-Relativism*, 274.

²⁸ Richard A. Shweder, *Relativism: Is There a Defensible Version?*, Ethos, Vol. 18, No. 2, AAA, WA 1990, A. Dundes Renteln, *n. d.*

антрополог не само да не би могао разумети, већ не би могао ни описати конкретну културу, осим ако сам није њен члан.²⁹

Недостаци који се приписују доследном релативизму, често су и чисто практично-техничке природе. Наиме, релативистички принцип несамерљивости је критикован, јер таквом променом парадигме просто одузима посао антрополозима. Представници рационализма и нормативног (квази) релативизма тврде да доследна примена релативизма ставља истраживаче пред раскршће, јер се не може истовремено рећи да су културе несамерљиве и тврдити да антрополози могу разумети културе и значења у страним друштвима. Релативизам са собом носи и одређену цену – релевантно постаје искључиво интракултурално проучавање у властитом друштву, а интеркултурална компарација је искључена у потпуности.³⁰ Оваква цена је, по многим, превисока. На више места се јасно ставља до знања (или се може посредно прочитати) да је претпостављање постојања универзалних стандарда (рационалности, морала и сличних ослонаца) неопходно, чак и кад није евидентно, јер – једноставно – другачије не би могли да опстају парадигма антропологије као номотетске науке, засноване на тзв. великим наративима, и њена критичка моћ у погледу евалуације разних моралних и етичких норми.³¹ Тако се доследна примена релативистичких принципа (или релативизам уопште) понекад налази пред препрекама чисто практичне мотивације. На другој страни, заступници релативизма не виде културни партикуларизам као „провинцијализацију“ знања, већ провинцијализацију препознају у универзализацији појединих критерија која представља апологизирање једне, наше провинције и њеног погледа на свет, а консеквентно и догматизацију знања. Потрага за универзалним вредностима види се као опасна, јер – између осталог – ограничава културну детерминацију: нешто што се некад посматрало као култура почело се тражити у природи или уму.³²

На који начин, онда, релативистичке поставке, проишле било из филозофских концепција било из антрополошког наслеђа културног

²⁹ М. Е. Spiro, *н. д.*, 268-269.

³⁰ Н. Dixon, *н. д.*, 86.

³¹ Тако Спиро указује на то да би потпуно прихватање релативизма ограничило антропологе на проучавање искључиво унутар властитих друштава, ламентирајући при том над, по њему, дерогираним статусом антропологије у корпусу друштвених дисциплина у САД, а због прихватања принципа културног партикуларизма, чиме се антрополошка проучавања ван земље виде као нерелевантна за домаћи контекст, па се тиме снижава друштвени статус науке. Spiro, *н. д.*, 279-281. Међутим, да се статус дисциплине друштвено може уздићи и уз интракултурне референтне оквире, сликовито показује Милош Миленковић, *Антропологија као мултикултурна пропедеутика у Србији*, у Традиционално и савремено у култури Срба, Посебна издања Етнографског института САНУ 49, (ур.) Драгана Радојичић, Београд 2003. Dundes Reteln, *н. д.*, 64, као припадница феминистичке парадигме, практично позива на лоцирање транскултурних стандарда људских права и моралних норми, јер би – у супротном – било какав критички ауторитет антропологије по тим питањима био потпуно депласиран.

³² С. Geertz, *н. д.*, 265-269.

релативизма, утичу на концепт антропологије? До крајњих консеквенци прихваћен епистемички релативизам чита се у антропологији као херменеутици и интерпретацији култура. Нормативни релативизам, пак, присутан је у парадигмама које за циљ истраживања и даље имају експликацију култура, али у две варијанте – у свом изворном облику, како је одређен и филозофски и културно-антрополошки, те у модификованој форми, када се подразумевају (или чак наглашавају) одређене глобалне културне инваријанте и када се тешко може повући граница са дескриптивним релативизмом.³³ Овакав релативизам са „али“ резултат је неколико фактора – међу осталима и новог замаха рационалистичких доктрина у дисциплини – овај отклон од релативизма сликовито се описује тврдњом да је „у академском свету реч 'релативизам' свуда одбојна“.³⁴ И привлачност рационалистичке концепције науке као арбитрарног и врхунског знања била је очито јача и од антрополошки аутентичних концепција релативизма. У томе је одређену улогу, вероватно, одиграло и одбијање херменеутичких поставки које су добијале маха, али које су истовремено и „ре-рационализовале“ нормативни културни релативизам. Замах интерпретативне антропологије условио је, с друге стране, грчевито хватање за концепт експликације култура и традиционални модел науке. Међутим, модел на који се експликација може ослонити, не мора неминовно бити традиционални. Иако релативизам скида науку са пиједестала који је некада заузимала, он не оспорава њену вредност нити је своди на чисту идеологију, а ни не имплицира да су сва веровања у неком друштву и култури једнака. Наука, по релативистима, има dostatnu експликативну моћ ако је опсег објашњавања ограничен на одређену групу/друштво/културу, и уколико уважава културне претпоставке друштва чију феноменологију објашњава – тада наука свакако може бити и валидна и релевантна.³⁵

³³ У домаћој етнологији/антропологији, у новије доба свакако преовлађује експликативни концепт дисциплине – видети Иван Ковачевић, *Из етнологије у антропологију*, у Етнологија и антропологија: стање и перспективе, Зборник Етнографског института САНУ 21, (ур.) Љ. Гавриловић, Београд 2005, 15-18.

³⁴ В. Barnes i D. Bloor, *n. d.*, 21.

³⁵ С. Синђелић, *Релативност научне рационалности*, 236.

Srđan Radović

Relativism and Anthropology

Key words: relativism, cultural relativism, anthropology, philosophy, philosophy of science, science, interpretation of culture, explication of culture

This paper focuses on the impact of relativism within anthropology as a discipline. Relativistic conceptions, account for in this analysis, emerged both from philosophy (philosophy of science in particular) and anthropology. These conceptions have influenced the discipline directly, through development of the concept of cultural relativism, and indirectly, through the relativists' approach to the concept of scientific research. The different sources of relativism have shaped several paradigms of culture research, most notably those which accept epistemological cultural relativism. However, normative relativism influenced the discipline more profoundly, and has been present in two separate forms: the first, being more or less consistent with the basic philosophical and anthropological relativistic theses, and the other, basically born out of the general relativistic scheme, implying and in some cases trying to conceptualize the existence of global cultural invariants or cultural universals.

Ана Продановић

Београд
anaprodanovic@yahoo.com

Пријем структурализма на примеру проучавања обреда прелаза у етнологији и антропологији Србије

Аналитички оквир проучавања обреда прелаза обележио је значајан број истраживачких радова домаће науке, нарочито седамдесетих, осамдесетих и донекле деведесетих година XX века. У овом раду изнета су нека запажања о односу домаћих научника према методолошким поступцима помоћу којих се анализира структура обреда прелаза, о новинама које је ова анализа унела у тумачење ритуала и неким недостацима примене тог аналитичког поступка код нас. Ауторка рада за будуће анализе предлаже обраћање посебне пажње на квалитативну промену која се ритуалом изазива, и у ту сврху предлаже неке од предности Ван Генеповог приступа обредима прелаза .

Кључне речи: структурализам, ритуал, обред прелаза, методологија етнологије и антропологије

Структурализам, ритуал и методологија обреда прелаза у домаћој науци

Проучавање обреда прелаза обележило је домаће етнолошке и антрополошке истраживачке радове, нарочито седамдесетих и осамдесетих година. Интензивније ширење примене структуралистичких идеја, нарочито теорије обреда прелаза, у Србији настаје са првим бројем часописа *Етнолошке свеске* 1978. године, у издању Етнолошког друштва Србије. Убрзо након првог издања *Етнолошких свезака* појачава се интересовање за примену методолошких начела структурализма у анализи фолклорног и симболичког материјала, а нарочито за семиолошку анализу истих.

Године 1985. излази *Семиологија ритуала* Ивана Ковачевића. Ова књига је била резултат вишегодишњег дубоког проучавања структуралистичких начела и њихове примене на домаћи етнографски материјал. Без сумње не постоји публикација која је за прихватање структурализма у домаћој науци била значајнија од ове. Неколицина домаћих обреда растумачена је оригиналном применом Леви-Стросових и Пропових методолошких поставки. Оне се састоје из структурално-функционалне анализе, конструкције идеал-типске дескрипције и њеног растављања на уземе (саставне делове обичаја), утврђивања значења узема, реконструкције специјалног ритуалног кода и декодирања обичаја у целини. Тиме је етнологско-семиолошка анализа отишла неколико слојева дубље од дотадашњих етнологских проучавања истих појава и увела културни контекст у тумачење обредних радњи. Ковачевић у својој књизи расветљава и аналитички поступак којим је дошао до нових налаза.

Примена теорије обреда прелаза наставља се кроз радове осамдесетих и донекле деведесетих година. Проучавање ритуала кроз призму теорије обреда прелаза обележило је велики део структуралистичких кретања у Србији. Ово није необично с обзиром на значај који ритуал носи у културном исказу и на широку применљивост теорије обреда прелаза, коју је структурализам донео. На више места ритуал се истиче као један од основних елемената културе, као структурирајућа страна културно-историјских процеса и као покушај успостављања културе наспрам хаоса.

Најчешћи циљ који се формулише у примени теорије обреда прелаза и структурализма уопште јесте *откривање латентног значења и функција* испитиване појаве. Оваква формулација циља уводи у истраживање појам латентног, дакле невидљивог, несвесног или неиспољеног, затим значење, као део семиолошке структуре, помоћу којег се до латентног долази, и укупну сврсисходност датог ритуала. Феномен латентног значења и функција се анализирају на нивоу појединца, породице, друштвене заједнице и друштва у целини. Да би се до ових значења и функција дошло, неопходна је структурална, односно семиолошка анализа обреда, односно његово „декодирање“.

Ритуал прелаза представља један прихватљив и разумљив предмет такве анализе. Методолошки поступак који се најчешће примењује јесте дескрипција испитиване појаве, затим њеног разврставања на елементе ритуала и њихово смештање у дијахронијску структуру обреда прелаза. Затим се испитује етноекспликација обреда, и најзад се приступа извођењу важнијих порука, значења и циљева које дати ритуал има за појединца и културу.

Теорија обреда прелаза била је најједноставнији, па тиме и најприхватљивији аналитички оквир помоћу кога је наша наука могла да се упозна са структурализмом и помоћу кога је могла да га примени. Сви аутори који су се код нас бавили структурализмом опробали су се у овој анализи. Аналитички метод структурализма најчешће је у етнологији примењиван у

проучавању обреда прелаза. Стога је пажња овога рада већим делом усмерена на радове о обредима прелаза.

Као грађа за овај рад коришћени су чланци и студије о обредима прелаза објављени у домаћим научним и стручним часописима од 1970. године до данас. У детаљније разматрање узети су углавном они радови који су дали допринос проширењу теоријског и аналитичког приступа обредима прелаза. Грађа из ових часописа допуњена је формалним и неформалним разговорима са главним актерима и посматрачима структуралистичког таласа у нашој етнологији. Као секундарна литература коришћени су радови о историји, теорији и методу етнологије и антропологије код нас, и радови који се односе на развој структурализма у свету.

Основне оријентације у проучавању обреда прелаза

Незаменив допринос проучавању обреда прелаза дао је најпре Арнолд Ван Генеп још почетком двадесетог века. Ван Генеп у излагању обреда прелаза полази од тезе да се живот појединца састоји из серије прелаза из једног доба (узраста) у друго. Ове преласке он је сагледао као низ сукцесивних стања. Обреде који се приликом оваквих прелаза обављају поделио је на обреде одвајања/сепарације, обреде маргиналности/транзиције и обреде прикључења/инкорпорације. Он затим разматра сваку од ових подкатегија обреда и уочава да они нису подједнако развијени у сваком друштву, па чак ни у сваком церемонијалу. Тако нпр. обреде одвајања сматра важнијим у погребним церемонијама, а обреде прикључења у свадбеним. Најважнија карактеристика Ван Генеповог приступа јесте управо усредсређеност на човека, и на праћење појединца у његовим новим животним статусима (новорођенче, дете, инцијант, муж, итд.), у коме се нови статус може сматрати не само „новим“ већ и „другачијим“.¹

Едмунд Лич се такође бави ритуалним, тј. симболичким понашањем. Лич запажа да је ритуално понашање један од показатеља сигналних обележја друштвеног статуса и друштвених односа, као и да се већина ритуалних дешавања односи на извесно прелажење друштвених граница, односно на промене друштвеног статуса. Ова дешавања обично имају двојаку улогу – проглашавања промене статуса и њеног магијског изазивања. Оно што је по Личу битније од ове двоструке улоге јесте да таква ритуална дешавања служе да означе интервале у протоку друштвеног времена. Такви ритуали (а Личов став јесте да је већина ритуала таква) у антрополошкој литератури су познати као обреди прелаза. Међутим, оно што је упадљиво јесте да, супротно већини домаћих аутора који су се бавили обредима прелаза, Лич конкретне феномене није сврставао у обреде прелаза како би показао да овај задовољава услове да буде назван „обредом прелаза“. За Лича је „обред прелаза“ теоријски модел

¹ Arnold Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris 1909.

који је део општег аналитичког поступка.² Теорија обреда прелаза често истиче комуникацијску функцију ритуала, понекад и претерано, чак и у делу научника какав је Едмунд Лич, а ову његову поставку поједини домаћи аутори преузимају у потпуности.

Кратак преглед примене обреда прелаза у изабраним домаћим радовима

Миљивој Водопија је у пријему и примени теорије обреда прелаза направио незаменљив пионирски корак својим чланком *Матурирање као rite de passage*, објављеним 1976. године у загребачкој *Народној умјетности* 13. Рад почиње једноставно формулисаним циљем: да се открије латентно значење и функција традиционалног ритуала полагања и прославе матуре анализом његовог манифестног плана. У ту сврху Водопија истраживање поставља у строго синхронијску перспективу, примењујући стратегију супротну већем делу дотадашњег историјата науке. Други значајан помак Водопија прави у третирању предмета истраживања као општег, односно апстрактног модела, а не као конкретне акције одређеног ритуалног субјекта. Водопија се даље опредељује за комуникацијску теорију ритуала, обогаћену функционалним приступом, засновану на основним теоријским поставкама Лича, Мурове и Мајерхофове и Виктора Тарнера, које даље разлаже кроз анализу обреда у вези са матуrom.

Први број *Етнолошких свезака* 1978. године доноси рад Мирјане Прошић о теоријско-хипотетичком оквиру за проучавање поклада као обреда прелаза. Она посматра суштинску везу између обичајног комплекса поклада са празницима који му претходе и који следе. Ранијим радовима она замера усмереност на историјски развој ритуала и његовог сакралног и церемонијског нивоа, као и занемаривање друштвеног и психолошког аспекта поклада. Такође се опредељује за комуникацијски теоријски оквир анализе ритуала Ван Генепа, Лича и Виктора Тарнера. Посебну пажњу посвећује Тарнеровом појму *communitas*, егалитарног стања у коме се индивидуе привремено ослобађају својих друштвених положаја, стега и конфликта које доноси живот у структури.

Душан Бандић 1981. године објављује рад о табуу у ритуалима у вези са рођењем.³ Ослањајући се на структуралистичку поделу времена и простора на сегменте који су одвојени границама, Бандић посматра табу као елемент дефинисања, тј. означавања граница или граничних интервала времена. У том смислу, Бандић посматра табуе као посебан облик обреда прелаза. Своје претпоставке проверава на ритуалима око рођења у народној религији Срба.

² Бојан Жикић, *Антропологија Едмунда Лича*, Београд 1997, 91-94.

³ Душан Бандић, *Табу као елемент организације културног времена и простора*, Градина 6-7 Ниш 1981.

Годину дана касније, Мирјана Прошић, тада већ Прошић-Дворнић, објављује рад о погребном ритуалу у светлу обреда прелаза на примеру стонског приморја,⁴ који је донео једну теоријско-методолошку новину. Она нам наине преноси аналитички модел Теренса Гарнера, који покушава да одговори на питање зашто мора да постоји иконички однос између структуре ритуала и релевантног друштвеног прелаза, затим зашто се прелаз одвија у три фазе и зашто лиминална фаза има другачије карактеристике. Теренс Гарнер, дакле, у Ван Генепов модел уводи и вертикалну димензију, која представља однос између различитих нивоа друштвеног система. Ову структуру, коју је Гарнер дао у вербалној форми, Мирјана Прошић-Дворнић је приказала и графички.

Године 1982. Иван Ковачевић у *Култури* објављује три огледа о урбаном фолклору, од којих су за ову проблематику битнија прва два: о испиту као обреду прелаза и о хијерархијском ритуалу улажења. Снага оба рада лежи у чињеници да је предмет истраживања лоциран у урбаном, односно савременом етнографском контексту, који је касније прошириван и на друге области истраживања (нпр. политику).

Недуго затим Ковачевић објављује рад о разбијању предмета као граници појединих фаза свадбеног ритуала. За испитивање разбијања предмета у свадбеном ритуалу Ковачевић се овде користи Личовом шемом и његовим одређењем буке и тишине као примера бинарног кодирања, тј. као ознаке временских и просторних граница, и сасвим реинтерпретира до тада понуђено тумачење овог ритуала.

Мирослава Малешевић 1984. године објављује рад о типологији ритуала прелаза којим искорачује у једно другачије поље интересовања.⁵ Она испитује различите типове ритуала прелаза из једног дефинисаног, стабилног стања у друго. Малешевићева се добрим делом ослања на комуникацијску теорију и Личово „клатнасто схватање времена“. Ранији антрополози су, каже она, изједначајући свето с религијом, правили грешку искључивања ритуалног понашања које не постоји само унутар уско религијских оквира и које, сматра, не подразумева божанску моћ. Тако се показало да је установљивање дистинктивних обележја појмова „свето“ и „религијско“ веома важно питање. Суштинско обележје светог, схваћеног у овом смислу, јесте његова неоспорна истинитост. Затим, ослањајући се на референтни систем Мурове и Мајерховове, предлаже увођење четворостепених категорија (свето/не-свето и религијско/не-религијско). Овај искорак показује применљивост теорије обреда прелаза у бављењу стварносним проблемима друштвене структуре и идентитета. Дислоцирање структуралистичког приступа из семиологије ка овим темама знатно проширује његов опсег који је до тада

⁴ Мирјана Прошић-Дворнић, *Погребни ритуал у светлу обреда прелаза – На примеру Стонског приморја*, Етнолошки преглед 18, Београд 1982.

⁵ Мирослава Малешевић, *Прилог типологији ритуала прелаза*, Расковник: часопис за књижевност и културу, Година XI, бр. 39, Београд мај 1984, 39-51.

ограничен појмом религиозног и магијског. Ова дислокација је такође послужила једној новој домаћој типологизацији ритуала.

Скоро десет година касније, Никола Павковић објављује рад о крвној освети и умиру.⁶ Користећи се подробним описима о динарским Србима у Црној Гори из 1844. и 1860. године, Павковић овај ритуал провлачи кроз призму шеме обреда прелаза, и то на два упоредна тока: за освету и за умир. Већ у фази сепарације он примећује два одступања од шеме обреда прелаза, но даје потпуну дијахронијску слику ритуалних елемената. Павковић закључује да је теорија обреда прелаза плодносна, но не и свеобухватна, те да је на овој грађи делимично употребљива. Он примећује да крајњи циљ обреда умира није ново и другачије, него пређашње стање, враћање у стање социјалне равнотеже коју је пореметило убиство, те се може рећи да су у овом случају обреди прелаза истовремено и обреди континуитета.

Готово пуних десет година касније Бојан Жикић објављује рад о крштењу одраслих и деце у Србији у последњој деценији двадесетог века.⁷ Методолошко преиспитивање које он доноси односи се на опредељење да се у одређеном ритуалу посматрају обреди прелаза или фазе обреда прелаза. Ван Генепова шема, каже Жикић, почива на квалитативном одређењу промењеног статуса, тј. заснована је на уочавању ритуалне, односно статусне последице по иницијанта. Другим речима, Ван Генепова концепција сугерише промену статуса једним обредом. Са друге стране, поствангенеповске „фазе“ само доприносе таквој промени искључиво у функционално-семантичком односу међусобне зависности. Разлика између „обрета“ и „фазе“, наставља Жикић, и концепцијске је природе и почива на томе које ритуалне радње ћемо сматрати довољним и/или неопходним да бисмо њихов скуп сматрали ритуалом. С обзиром да посматра ритуал примања хришћанске Свете тајне крштења, његово је разматрање у теоријској поставци ближе Ван Генепу него Личу или Тарнеру. Он обред крштења посматра као део ширег ритуалног комплекса иницијације, где је природа ширег ритуалног комплекса одређена ужим социокултурним оквирима. Припадност иницијанта одговарајућем социокултурном оквиру, претпоставља он, непосредно одређује природу ритуалног комплекса иницијације, начин њеног обављања, те постојање или непостојање промене статуса иницијанта.

Нека питања која се јављају у обрађеним изворима

а) Комуникацијско разумевање ритуала

У готово свим радовима структуралистички усмереног таласа домаћих аутора постоји, мање или више, сажет увод у основне теоријске одреднице

⁶ Никола Ф. Павковић, *Крвна освета и умир као обред прелаза и континуитета*, Зборник Филозофског факултета 16, Серија А, Београд 1993.

⁷ Бојан Жикић, *Крштење одраслих и деце у Србији у последњој деценији двадесетог века*, Посебна издања Етнографског института САНУ 48, Београд 2002.

које су у току аналитичког поступка водиле њихова размишљања. Неки од појмова са којима се читалац ту најчешће среће јесу структура, култура, симболи, ритуал и сл. Најшире цитиран и тумачен извор је Личова књига *Култура и комуникација*, а по разумљивости увода у основне структуралистичке поставке свакако одскачу Бандићеви радови.⁸

Само неколицина домаћих аутора на сасвим посредан начин разматра постојање парадигме коју ће употребити за формирање костура Личове поставке постојања (макар и метафизичког) једног другог света искуства (не-А) које се разликује од овог света временског искуства (А). Посредност се у овом случају може огледати чак и у томе да се постојање оваква два света потврђује (на основу личног искуства истих), али и не проверава. Тако се, у зависности од предмета проучавања, чак и код истог аутора, долази до парадигматских парова који се међусобно разликују.

На пример, Мирјана Прошић Дворнић у случају посмртних ритуала запажа да су стања неспокојства која произлазе из промена потенцијално разорна, те промене треба да се изведу на строго структурисан и контролисан начин. Такве услове пружају ритуали који припадају структурирајућој страни културно-историјских процеса и који се могу посматрати као „нарочито драматични покушаји да се одређени аспекти живота чврсто и дефинитивно ставе под контролу и уведу у утврђени ред“, преноси нам она Личове речи.⁹ Уочљиви парадигматски пар, овде истакнут, јесте стање *неспокојства* са једне и контроле и реда (тј. *неузнемирености, мира* – прим. АП) са друге стране.

У другом раду, Мирјана Прошић-Дворнић на примеру поклада такође истиче психолошки аспект ритуала. Циљ религијских обреда јесте, каже она, да искаже однос који постоји између физичког искуства, друштвених норми, принципа на којим се заснива друштвена структура и система вредности, с једне стране, и света ирационалности, с друге стране.¹⁰ Парадигматски пар је дакле *ирационално* и *рационално* (тј. друштвене норме и системи вредности).

М. Водопија је изнео један сасвим широки и због тога можда најприменљивији парадигматски пар. Он истиче значај ритуала у успостављању културе наспрам хаоса. Сваки ритуал је прокламација културног универзума који се очитује као ред и детерминираност насупрот хаосу и индетерминираности. Фантастична је човекова жеља да тачно зна своје место унутар друштвеног, културног и физичког космоса, да укине сваку неодређеност и нејасноћу у погледу свог односа према било чему, каже Водопија. Свако формализовање, па тако и ритуално има између осталог и функцију укидања људском разуму неподношљиве безграничности и

⁸ Нпр. Душан Бандић, *н. д.*

⁹ Мирјана Прошић-Дворнић, *Погребни ритуал у светлу обреда прелаза – На примеру Стоњског приморја*, Етнолошки преглед 18, Београд 1982.

¹⁰ Мирјана Прошић, *Теоријско-хипотетички оквир за проучавање поклада као обреда прелаза*, Етнолошке свеске I, Београд 1978.

континуитета.¹¹ Парадигматски пар (иако можда не и једини) који он уочава јесте, дакле, *безграничност* и *ограниченост*.

Већина домаћих аутора, међутим, сложна је са Личовом поставком да се ритуалне радње дешавају у граничној зони која припада и пољу А и не-А (или због ње), и да помоћу њих човек настоји да организује „свој“ (А) свет, и да исказујући (комуницирајући) овладава непознатим светом (или макар једним његовим делом).

б) Знања о оностраном

Концепт тријаде несвакидашњег, оностраног и светог заузима значајно место нарочито у радовима који се односе на религијска веровања и религијску праксу. Религиозни концепт културног времена и простора претпоставља квалитативну подвојеност две реалности, свете и профане, из које произлази и подвојеност интервала светог и интервала профаног времена.¹² Између ових сегмената човек нужно успоставља границе. На овај начин посматрано, каже нам Лич, стање светости подразумева присуство виших сила, мистичних идеја, божанске моћи.

Ово потврђује Мирјана Прошић-Дворнић у раду о погребном ритуалу, у коме каже да се погребни обреди у нашој традицијској култури заснивају на одређеним религијским садржајима. Ти религијски постулати сачињавају део логичког система у коме ритуал добија свој смисао.¹³ Религијски ритуали односе се на невидљиви космички ред, показују постојање другог света, света духова, предака или богова, делују у њему, покушавају да утичу на њега и одређују начин на који могу, ако се правилно изведу, да дају жељене резултате. Религијски постулати су, додаје, ствар доктрине, они се не проверавају већ само потврђују, они су датост која сама по себи нема ни исход ни последице.¹⁴

Но добар део домаћих аутора био је инспирисан и поставком Мурове и Мајерхофове да идеја светости постоји и у профаном, световном делу живота, као и њиховим појмом секуларног ритуала, тј. церемонијалног понашања као ритуалног понашања које је саставни део социјалног живота. Тако, на пример, Ковачевић уочава да су границе светог и профаног простора често „чуване“, те да многе религије и митологије познају такве чуваре било у

¹¹ Milivoj Vodopija, *Maturiranje kao rite de passage*, Narodna umjetnost 13, Zagreb 1976, 80. Са становишта људског ума, безграничност и континуитет јесу неподношљиви, но овоме би се могло приговорити да ум није носилац истинског знања које лежи у човеку. Напротив, ум то знање у ствари спутава тиме што га одвлачи од безграничности.

¹² Овде се, једноставно речено, ради о грубљем и суптилнијем доживљају стварности која није „реалност другачијег реда“ нити јој је „радикално супротстављена“. Супротставља их човек који не доживљава светост у световном.

¹³ Теза да религијски постулати чине део „логичког“ система свакако је неодржива јер религијски постулати немају своју „логичност“, тј. они или јесу или нису.

¹⁴ Мирјана Прошић-Дворнић, *Погребни ритуал у светлу обреда прелаза*, 45.

облику свештеника било у облику митских бића какво је, на пример, Кербер, чувар подземног света у грчкој митологији. Но он испитује значење врата и прага у свету који није религијски структуриран. У томе примећује да је прелаз из хијерархијски „нижег“ у хијерархијски „виши“ простор (канцеларију претпостављеног на пример) нужно праћен ритуалима прелаза с тим што је *оностраност* божанства супституисана *неовостраношћу* организације, моћи и хијерархије.¹⁵

У интерпретацијама грађе инспирисаним структуралистичким методом такође се могу наћи и подаци о народним веровањима, објашњенима и тумачењима одређених појава, од којих би се неки могли описати као религиозни. Тако Мирослава Малешевић износи симболику и поруке у ритуалима у вези са првом менструацијом.¹⁶ Ове интерпретације експресивног и инструменталног аспекта обреда често садрже и замагљена веровања и знања која су искривљена или заборављена, и за које се не може рећи да увек „објашњавају“ дато веровање. Амбивалентна природа неких веровања, на пример веровања у крв као животну снагу и као ознаку смрти, показују да се услед незнања у народу јављају тумачења која произлазе, може се рећи, из психолошког осећаја страха или несигурности.

в) Доживљај светости као кључно питање категоризације

Мирослава Малешевић у раду о типологији обреда прелаза истиче да суштина религиозног доживљаја света почива на претпоставци о постојању две међусобно супротстављене, радикално различите реалности: једне свакидашње, обичне, *профане*, која се везује за овај свет, настањен slabим, смртним, људским бићима, и њој претпостављене, *свете* реалности која представља „онај“, други свет у коме живе вечна, бесмртна бића и свемоћни богови у неком несвакидашњем времену.¹⁷ Ова теза је заиста значајна. Најпре, она указује на постојање једне стварности која је лишена категорије ограничености, простора и времена. Та стварност (коју је, видели смо раније, уочио и Водопија) јесте беспросторна, безвременска и безгранична. Другим речима, она има природу апсолутности и претпостављена је профаној. У тој стварности важе божанска правила и законитости, и у томе је њена „посебност“. Даље, теза Малешевићеве указује на квалитативну разлику двеју „стварности“. Реалност прве „стварности“ се у људској мисли доказује њеном опипљивошћу, док се реалност друге доказује њеним доживљајем. Но у својој суштини, ради се о једној те истој стварности.¹⁸ Може се закључити да је категорија светости увела дијалектички моменат као новину у

¹⁵ Иван Ковачевић, *Урбани ритуали – Хијерархијски ритуал улажења*, Култура, Београд 1982.

¹⁶ Мирослава Малешевић, *Породични ритуали око прве менструације*, Посебна издања Етнографског института САНУ 25, Београд 1982.

¹⁷ Иста, *Прилог типологији ритуала прелаза*

¹⁸ Ова премиса отвара чак и могућност да се то разумевање стварности прошири на свеукупни (дакле не само религијски) доживљај света.

категоризацијама ранијих теоријско-методолошких праваца, и она до изражаја долази управо кроз теорију обреда прелаза.

За структурализам је карактеристична тежња да се појам духовног развоја замењује појмом друштвена промена статуса. Ово је прихватљиво са једног линеарног гледишта на свет, у коме друштво и култура (схваћена у ширем етно-антрополошком смислу) представљају оно поље у коме се „стварност“ одиграва. У том смислу Ван Генеп даје један много реалнији приказ промене која се одражава у појединцу (који је – тада – још увек у центру ритуалног дешавања).

У неким изворима могуће је пронаћи тумачење ритуала према којима се они изводе са циљем да увећају потенцијал појединца и да му омогуће предузимање прочишћених акција. Укратко, под ритуалом се подразумева процес у коме се развијају и увећавају позитивни квалитети у човеку. Сличан аспект ритуала, који се ослања на Ван Генепову шему, почивајућу на квалитативном одређењу промењеног статуса, код нас наглашавају Миливој Водопија, у посматрању ритуала матуре као ритуала елевације статуса, и Бојан Жикић, који испитује ритуални комплекс крштења.

Ово омогућује испитивање тога да ли се суштинска промена и развитак у ритуалу, па тиме и у појединцу на кога се ритуал односи, заиста и дешавају. Другим речима, ново стање није само „ново“ нити само „промењено“, већ квалитативно другачије и прочишћеније. Ова прочишћеност нас води, макар у једном малом кораку, ближе светој реалности у којој престају ограничења човековог постојања омеђеног временом и простором.

Закључак

Теорија обреда прелаза донела је многа сазнања о карактеристикама и функцији великог броја ритуала – њихове катарзичности, комуникацији са вишим силама, њиховој улози у сталном смењивању фаза структуре и *communitasa* у друштвеном животу, њиховом доприносу у остваривању кохезије и равнотеже у друштвеној структури путем каналисања агресивних нагона у појединцу, значају контекста за ритуалну акцију, функцији ритуала у превазилажењу унутрашњих осећања страха, привржености и туге, некад привидној сличности одређених ритуала са структуром обреда прелаза, и специфичној сврсисходности одређених ритуала. Важно достигнуће ових истраживања било је задирање у сферу дубљу и научно проверљивију од етноекспликације и наивно-реалистичких тумачења испитиваних појава.

Иако је у последњих десетак година приметан изостанак напора да се достигнућа теорије обреда прелаза, па и структуралничког приступа уопште, освеже, неколики скорији радови показују да могућности, простора, па и потребе за то има. Сагледавање ритуала у новијем светлу квалитативне промене коју они носе могла би бити једна од значајних смерница за даље анализе.

Ana Prodanović

Reception of Structuralism Exemplified by Research on Rite-de-Passage in Serbian Ethnology and Anthropology

Key words: structuralism, ritual, rite de passage, methodology of ethnology and anthropology

Research on rite-de-passage marked Serbian ethnology and anthropology, especially during the seventies, eighties and to some extent nineties of the 20th century. This paper offers some observations on the attitudes of Serbian scientists towards this method, on the novelties that the rite-de-passage introduced to interpretation of rituals, as well as some shortfalls of this analytical method in Serbia. For future analysis the author proposes more attention on the qualitative change that any ritual incurs, and towards this aim suggests some of the advantages of Van Genep's approach to rites-de-passage.

Ивана Грубишић

Етнографски институт САНУ, Београд
eisanu@sanu.ac.yu

Етноботаника – нова дисциплина

У овом раду је представљена једна од субдисциплина етнологије и антропологије – етноботаника, као и њен предмет истраживања, методе, примена у друштвеном систему и универзитетска настава. Циљ овога рада је да се упознамо са новом научном дисциплином и створимо могућност за интердисциплинарна истраживања.

Кључне речи: етноекологија, антропологија, традиционално ботаничко знање, етноботаника, примењена етноботаника

Етноекологија/етноботаника једна је од многих субдисциплина етнологије и антропологије, наука која је, захваљујући својој интердисциплинарној бази, последњих деценија успела да се уздигне у сам врх академских дисциплина.

Почетком деведесетих година XX века, тачније од 1990. до 1994. године, научне публикације из етноботанике удвостручиле су се у односу на претходних пет година. Истраживачки радови се нису штампали само у стручним публикацијама, као што су *Journal of Ethnobiology*, *Journal of Ethnobotany*, *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, *Ethnobotany Research and Applications*, већ и у издањима других дисциплина, као што су антропологија, ботаника, археологија, медицина, екологија... Данас, етноботаничка истраживања могу да се публикују у преко осамдесет научних часописа.

У истом периоду успостављена је веома битна веза са *People and Plant*, *WWF International*, *UNESCO*, the Royal Botanic Gardens, Kew.¹

¹ М. В. Hamilton, *Ex situ conservation of wild plant species: time to reassess the genetic assumptions and implication of seed banks*, *Conservation Biology* 8, 1994, 39-49.

Такође, покренута је фондација *The Oxford-based Foundation for Ethnobiology* и објављен је први CIRAN-ов број – *Indigenous Knowledge and Development Monitor*.

Развој етноботанике, што је и најважније, осећао се и у педагошком раду научника, нарочито у САД, тачније, на Универзитету у Новом Мексику, где су први пут 1978. године уведене постдипломске студије из етноботанике. Данас, основне и постдипломске студије присутне су највише на факултетима у Америци и Великој Британији, али последњих година се академска настава одвија и на другим континентима – у Азији (Кина, Тајланд, Малезија, Индонезија) и Африци (Кенија, Јужноафричка Република).

Број етнонаучних поља, укључујући већ поменуте – етномедицину, етнотаксономију, етноекологију, као и антрополошке и ботаничке студије материјалне културе и економије опстанка, заиста је велики, али најразвијенијих шест грана су следеће: етноекологија, традиционална агрикултура, когнитивна етноботаника, материјална култура, традиционална фитохемија и палеоетноботаника.

О главним подручјима етноботаничких истраживања биће говора на наредним страницама; међутим, оно што је важно нагласти у уводном делу, то је – заправо – разлог због кога је етноботаника у последње време постала тако значајна дисциплина, не само у академским круговима већ и у нашем друштву.

Наиме, на основу претходног излагања може се лако закључити да готово сва етноботаничка истраживања имају своју примену. Интердисциплинарност, односно сарадња многих научних дисциплина, пружа овој науци могућност да примени своје резултате у медицини (примарна здравствена заштита, сарадња западне и традиционалне медицине, исхрана, миграције и здравље, итд.), фармацији (идентификација нових извора сировина, нових дрога, заснованих на традиционалном лековитом биљу, ради добијања нових лекова, козметичких и дијететских производа, итд.), пољопривреди (варијетети гајених биљака, пољопривредни ресурси, одрживи развој), уметности, занатству, туризму (развој алтернативних извора прихода за одрживи развој), школству (преношење традиционалног еколошког знања), праву, политици и екологији (заштита угроженог био и културног диверзитета, биопиратерија, заштита интелектуалног права, заштита традиционалног еколошког знања, трансформација медицинског знања у земљама трећег света).

Дакле, данашња етноботаничка истраживања и њихова примена у традиционалним и модерним друштвима откривају нам, у ствари, истину о стању у друштву и природи која нас окружује. Довољно је само да погледамо који су циљеви етноеколошких пројеката (заштита биокултурног диверзитета, традиционалног знања, здравља; одрживи развој као *алтернативни* извор прихода; сарадња развијених и неразвијених друштава, глобализација, развој и социјална правда), па да закључимо постоји ли могућност да се и у нашем друштву развије ова научна дисциплина.

Дефиниција – етноекологија и/или етноботаника

Први пут је термин етноботаника употребљен далеке 1896. године. Међутим, од самог почетка овај је термин било тешко дефинисати, те проф. Харшбергер једноставно предлаже дефиницију која гласи: „Етноботаника је коришћење биљака код домородачког становништва.“ Током двадесетог века почиње нагло да расте интересовање за етноботанику и научнике, поред коришћења биљака, занима и начин на који их људи запажају и њима управљају, као и међусобни однос људске заједнице и биљака од којих она зависи. Као резултат овог развоја имамо промену дефиниције етноботанике, која се од 1896. године мењала више пута. Наиме, од како је термин настао, истраживања традиционалног ботаничког знања базирала су се углавном на примени и економском потенцијалу биљака код домородачког становништва. Током прве половине двадесетог века постали су веома битни антрополошки и еколошки аспекти, да би почетком осамдесетих све више научних дисциплина почињало да се бави истраживањима на пољу етноботанике.

Ово су само неке од дефиниција које су дали научници:

Етноботаника обухвата све студије које проучавају узајаман однос између биљака и традиционалних друштава.²

Логична дефиниција етноботанике је наука која проучава интеракцију људи и биљака. Неки воле да ограниче научно поље на студије домородачког, пре-индустријског друштва и њихов однос са биљкама, али онда та дефиниција не одговара изучавању комплексног односа између биљака и свих типова модерних друштава. То се односи на студије етноботанике код канадских Кинеза, канадских Украјинаца, Американаца азијског порекла и Афроамериканаца подједнако као и код модерних америчких Индијанаца.³

Године 1994. Форд је у својој књизи – *The Nature and Status of Ethnobotany* помоћу „тропрстеног“ дијаграма покушао да представи дефиницију етноботанике, односно – етноботаничка поља истраживања.

- | | |
|------------------------------|--|
| 1. КОРИСНЕ БИЉКЕ | Превасходно код примитивних народа, али се истраживања проширују и на западне и не-западне културе |
| 2. КОГНИТИВНА
ИСТРАЖИВАЊА | Фолклор, лингвистика, етнологије науке, социјална комуникација: пол, етницитет, класе итд. |
| 3. ЕКОЛОГИЈА | Друштвена интеракција и људско понашање; чување генетског материјала |

² С. М. Cotton, *ETHNOBOTANY: Principles and Applications*, Chichester: John Wiley and Sons, 1996,1

³ Nancy J. Turner, *Ethnobotany Today in Northwestern North America*, in Richard Evans Schultes and Siri von Reis eds, *Ethnobotany: Evolution of a Discipline*, Dioscorides Press, San Francisco 1995, 264 – 283.

Интересантно је видети како се фокус етноботаничких истраживања померао са *коришћења* биљака од стране људи до *везе* између људи и биљака, што укључују когнитивна и еколошка истраживања.

Форд сматра да је етноботаника, заправо, скуп научних дисциплина које се баве истраживањима у вези са биљкама у културном и еколошком контексту.

Дефиниције етноботанике које су нам дали Тарнер и Форд једноставно истичу динамику и обострану везу између људи и биљака, и тиме нам указују на будућност етноботаничких истраживања.⁴

Међутим, 1994. године Мартин даје своју дефиницију етноботанике која је и данас прихваћена и важећа: „Сва истраживања у вези са биљкама, која се баве интеракцијом локалног становништва са природним окружењем“.⁵

Дакле, изгледа да ова дефиниција обухвата сва поља истраживања која повезују различите научне дисциплине, или пак различите научне ставове о предмету истраживања ове дисциплине. У овој дефиницији Мартин је измирио биологију односно ботанику, антропологију и, на крају, екологију. Закључак је да научници који се баве етноботаничким студијама, заправо, своја истраживања започињу од испитивања односа између људи и биљака, али се у току истраживачког процеса и из добијених резултата може видети да истраживања припадају дисциплини која се зове *етноекологија*.

Као дисциплина која је интегрисала многа различита академска поља, етноекологија има утицај на начин на који се основна и примењена истраживања изводе. После деценија у којима су природне па чак, можда, и друштвене науке постајале све више редукционистичке, етноекологија даје један холистички поглед на наше знање о окружењу.

Термин етноекологија обухвата све студије које се баве интеракцијом локалног становништва са природним окружењем, укључујући субдисциплине као што су етнобиологија, етноботаника, етноентомологија и етнозоологија.⁶

Етноботанику данас сачињавају различита поља изучавања у оквиру којих се испитују сви аспекти узајамних односа између биљака и *традицијских* народа. Она је, по потреби, мултидисциплинарна у приступу и обухвата широк опсег поља истраживања.

⁴ I. Davidson-Hunt, *Ecological Ethnobotany: Stumbling Toward New Practices and Paradigms*, MASA Journal, Spring 2000, Volume 16(1), 2000, 1-13.

⁵ C. M. Cotton, *n. d.*, 2.

⁶ Gary J. Martin, *Ethnobotany: A Methods Manual*, Chapman and Hill, London, 1995.

Главна подручја етноботаничких истраживања	
ПОЉЕ	ГЛАВНЕ ОБЛАСТИ ИСТРАЖИВАЊА
<i>Етноекологија</i>	Традиционална сазнања о биљној фенологији, адаптацији и интеракцијама са другим организмима; природа и утицај традицијског биљног менаџмента на природну средину.
<i>Традиционална агркултура</i>	Традиционална знања о варијететима гајених биљака и пољопривредним ресурсима.
<i>Когнитивна етноботаника</i>	Традиционално схватање природног света (кроз анализу симболизма у ритуалима и митовима) и њихове еколошке последице; организација система сазнања (кроз етно-таксономске студије).
<i>Материјална култура</i>	Традиционална сазнања и употреба биљака и биљних продуката у уметности и технологији.
<i>Традиционална фитохемија</i>	Традиционална сазнања и употреба биљака за добијање биљних хемикалија (контрола штеточина, медицина).
<i>Палеоетноботаника</i>	Истраживања интеракције хумане популације и биљака у прошлости, заснована на археоботаничким остацима.

Ове етноботаничке студије, са својим теоријама, техникама, односно методама, данас су установљене дисциплине које су веома значајне за разна истраживања и пројекте. На пример, етнофармаколошко истраживање традиционалне биљне фармакопеје базира се на помоћи антрополошке, односно медицинске процене етномедицинског система, биљне таксономије од стране ботаничара, лингвистичке технике ради етнотаксономије и етимологије и, на крају, аналитичке експертизе фитохемичара и фармаколога.

Међутим, истраживања традиционалног знања су, нажалост, прожета великим потешкоћама, јер културне и лингвистичке разлике између западних истраживача и локалних учесника доводе до великих неспоразума од којих неки нису ни до данас решени. Због тога је битно да модерно истраживање традиционалног еколошког знања води ка што бољем разумевању и прихватању вредности локалног знања.

Етнонаучно^{*} сазнање је до сада било описивано бројним изразима, од којих је сваки био интерпретиран на помало другачији начин. Због тога су научници исковали одређени број термина којима традицијско знање описују модерном западном терминологијом .

* Ethnoscience, ethnoscientific fields, knowlegde – термин којим су обухваћене научне области као што су етномедицина, етнотаксономија, етноекологија и сл.

Модерна терминологија која описује етнонаучно сазнање	
Indigenous technical knowledge (ITK)	<i>Домородачко техничко сазнање (ДТС)</i> – Односи се, пре свега, на техничка знања која поседују традиционални сељаци и укључује знања о методама које се односе на погодне комбинације гајених биљака (кукуруз и пасуљ), на употребу биљних отрова у контроли штеточина, као што укључује и примену различитих метода у припреми хране. У овом смислу, ДТС се у суштини може сматрати збирком информација која може бити екстракована и примењена изван оригиналног културног контекста.
Indigenous agricultural knowledge (IAK)	<i>Домородачко пољопривредно сазнање (ДПС)</i> – Укључује не само релевантно ДТС, него и све форме домородачког сазнања које су значајна за пољопривреду, укључујући методе гајења житарица и гајење стокe. Овај термин наглашава улогу домородачких покушаја, иновација и експеримената са циљем успешнијег гајења нечега и, за разлику од ДТС, овде је битан значај утицаја локалне космологије у обликовању и развоју локалног сазнања.
Traditional ecological knowledge (TEK)	<i>Традиционално еколошко сазнање (ТЕС)</i> – Обухвата тотално еколошко сазнање и домородачких и традиционалних народа. Као и ДПС, и ТЕК покушава да прихвати утицај локалног схватања околине на природу и развој локалног сазнања.
Rural People’s knowledge (RPK)	<i>Сазнања сеоског становништва (ССС)</i> – Овај појам је сличан ДПС-у и користи се углавном у односу на сазнања које поседују традиционални фармери. Међутим, он је проширен и укључује како домородачке, тако и традиционалне народе, и прихвата утицај социјалне структуре и институционе организације на стварање и дистрибуцију сазнања унутар датог друштва.
Traditional botanical knowledge (TBK)	<i>Традиционално ботаничко сазнање (ТБС)</i> – Дефинисано је као тотално ботаничко сазнање које поседује било које неиндустријско друштво и укључује све утилитарне еколошке и сазнајне аспекте о употреби биљака и вегетацијском менаџменту. Овај појам, према томе, обухвата све типове сазнања који су већ дати, укључујући заинтересованост за идентификацију, прераду и биљни менаџмент. Ово сазнање се посматра у оквиру оригиналног духовног и социјалног контекста.
Integrated knowledge system (IKS)	<i>Интегрисани систем сазнања (ИСС)</i> – Подразумева синергистичку интеграцију традиционалног и западног сазнања, односно ТБС са емпиријским западним сазнањем – како у области природних, тако и у области друштвених наука.

Једна од главних препрека у етноботаничком истраживању лежи у проблему да се направи и појасни разлика између етноботаничких доказа и традиционалног знања. Због тога је најбитније да се сваки етноботанички доказ озбиљно проучи унутар еколошког и социо-културног контекста.

Данас у науци постоје три главна приступа у проучавању ТБС-а :

- 1) *економски* или *утилитарни* приступ бави се питањима коришћења разних биљака а у већини случајева се начин коришћења научно анализира;
- 2) *когнитивна* или *социо-културна* анализа бави се опажањима биљака од стране различитих народа и истражује колико на запажање биљака у природи утичу духовна убеђења и други социо-културни елементи;
- 3) *еколошка* и *културно-еколошка* анализа испитује колико менаџмент и експлоатација биљака утичу на локанлу средину или је под утицајем локалне средине.

Методе у етноботаници

Када су амерички ботаничари пред крај XIX века увели научну егзактност у етнологска истраживања, етноботаника је убрзо након тога повећала своја поља интересовања, а самим тим и обогатила методологију науке.

Данас зато постоји велики број софистицираних техника које се користе ради бољег истраживања међусобног односа људи и биљака. Колико је етноботаника мултидисциплинарна, толико су и њене методе специфичне.

Методологија се базира на биолошким и друштвеним сазнањима, укључујући дисциплине, односно технике економије, лингвистике, екологије, антропологије, фармакогнозије. Етноботаничко истраживање *традиционалног ботаничког сазнања* зависи, пре свега, од антрополошких и ботаничких методологија. Међутим, лингвистичке технике или неке друге симболичке анализе пружају нам доказе при проучавању света природе, виђеном очима различитих култура, док су археолошке методе најбитније за проучавање историје и праисторије народа.

Антрополошке методе

Антрополошке методе које се користе при етноботаничким истраживањима односе се, пре свега, на дугорочне пројекте. Током оваквих пројеката истраживач сакупља информације служећи се квалитативним и квантитативним методама, али најчешће комбинује оба приступа, како би био сигуран да ће обезбедити највише података. Етноботаничари на терену користе четири основне интервјуа:

- 1) Отворено-затворени (*open-ended*) и полуструктурирани (*semi structured*) интервјуи припадају квалитативном приступу. Ова група питања углавном захтева широке одговоре на серију општих питања, од којих су

нека била унапред припремљена, а друга су искрсла у току разговора. Продубљени интервјуи се могу одржавати са локалним експертом или кључним информатором, особом која има дубока сазнања о посебном аспекту локалне културе.

- 2) Структуриране технике (*structured*) и упитници (*questionaries*) користе се при квантитативним анализама. Питања из ове групе су, такође, општа питања и упућена су групи одабраних информаната. Ови формални одговори, који припадају квантитативној методи, могу бити анализирани уз коришћење различитих статистичких метода, без кодирања или категоризације одговора, што је супротно првој групи питања.⁷

Међутим, неовисно од тога који интервју-метод користимо ради добијања етноботаничких информација, истраживач мора да изазове одговоре код свог саговорника. Најчешће су коришћени визуелни и други стимулуси да би се изазвали одговори. Ови стимулуси се могу обезбедити свежим материјалом, *in situ*, скоро убраним биљкама или фотографијама. Током истраживања, коришћени су различити услови да би се одговарајући стимулуси показали партиципанту. Он може бити презентован формално – за време неке дискусије, или пак неформално – за време неке шетње по шуми, пољу или пијаци. У последње време се показало да систематични приступ има растућу популарност међу истраживачима и да су, захваљујући њему, настала многа друга истраживања.

Овај специјални антрополошки метод, тзв. *измамљујући метод* (*elicit method*), може имати значајан ефекат на сакупљене податке,⁸ при чему је веома битно да технике буду стандардизоване, како би се прикупљене информације могле анализирати компаративном методом.

Поред структуралних интервјуа и анкета, научници су развили велики број *аналитичких оруђа*, не само да би допринели развоју квантификације и међуверификације, већ да би и на тај начин изабрали локалне учеснике за поједине пројекте.⁹ Најчешћа квантификација етноботаничких података допушта да локални значај одређених биљних врста буде процењен на основу бројних нумеричких регистара, од којих су неки базирани на једноставном изражавању информаната који користе одређену биљну врсту и обављају поједине делатности.

Међутим, друге вредности су прорачунате на основу специфичних података.

⁷ G. Martin, *n. d.*, 96-97.

⁸ R. F. Ellen, *Modes of subsistence: hunting and gathering to agriculture and pastoralism*, in: Indog T (ed.) *Companion Encyclopaedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*, Routledge, London 1993.

⁹ C. M. Cotton, *n. d.*, 91-95.

Ови регистри су прорачунати на основу података који су сакупљени захваљујући специфичним техникама, односно аналитичким оруђем које је коришћено у квантификацији и верификацији.

Квантификација врста од локалног значаја	
Слободна листа	Информанти би требало да наведу било који организам који могу да користе за било коју намену. Најзначајнији организам спомињаће највећи број информаната, и самим тим, биће приоритетан на свакој листи.
Приоритетно рангирање	То је листа бројних предмета и организама, формирана по критеријуму личног приоритета.
Директно матрично рангирање	Ово је комплекснија верзија рангирања од приоритетног.
Преглед на основу употребљивости	Информант по трансекту вегетације мора да идентификује биљку и њену примену.
Верификација података	
Релативна употребна вредност	Добија се на основу података из прегледа употребљивости.
Парни (тријадни) тестови	Објекти се приказују у различитим комбинацијама, а циљ је да се добије конзистентност индивидуалног одговора саговорника.
Индекс сагласности	Пореди нивое слагања између различитих информаната и обезбеђује укупан редослед, заснован на поузданости информанта.
Коришћење вишеструке криве	Засновано је на принципу криве површине врсте, а представља погодан метод за процену броја информаната, ради добијања комплетних и репрезентативних података у оквиру дате заједнице.

Лингвистичке методе

Различите лингвистичке и експерименталне технике биле су примењене у расветљавању ботаничких идентитета датих артефаката, као и медицинских и других биљака описаних у старим текстовима. Међутим, анализа самог језика значајно доприноси упознавању ТБС-а. Етнотаксономске студије указују на то да значајне корелације могу постојати између *лингвистичке структуре* и *биљних имена* и *ознака* и културног значаја те биљке, док језичка реконструкција може да се покаже корисном у идентификацији биљака именованих у старим текстовима.

Поред симболичке анализе, постоји и *емпиријска анализа*, која нам служи да бисмо разумели традиционалну митологију као извор за етноботаничке информације.

Поље етнотаксономије, односно истраживање традиционалног система класификације, веома је битно за етноботаничаре. Наиме, научници током истраживања сакупљају две врсте података: *нумерички докази* – који се добијају техникама групних сортирања и *језички докази* – који представљају имена биљака.

У анализи биљних имена, идентификација структуралних облика – суфикса, префикса или корена речи, много значи у разумевању појединих речи.

Један од тих начина укључује и *когнате* (варијације исте речи које се односе на исти објекат). Компаративном анализом ових варијанти лингвисти могу да открију изворни облик те речи, из кога су развијени сви садашњи појмови, а све то има бројне импликације у палеоетноботаничким студијама.¹⁰

Ботаничке методе

Колекција биљних врста представља интегрални део сваког етноботаничког истраживања, за стварање тзв. *voucher specimens*-а (сталан биљни материјал) и за истраживања која захтевају хемијске и молекуларне анализе биљног материјала.

Међутим, прецизна ботаничка идентификација представља најважнији део ових истраживања и због тога је помоћ биљног таксонома је у овом случају неопходна.

Поред тога што хербаријум научницима омогућава да се обави идентификација биљака по повратку са терена, колекција осушених и пресованих биљака нам користи и као стимулус у интервју техникама које смо већ споменули. Прецизна биљна идентификација подразумева идентификацију, номенклатуру и класификацију биљних врста.

Захваљујући бројним анализама, данас можемо утврдити место појединих биљака у еволуционом низу, што је за студије етноекологије од великог значаја.

Специјалне етноботаничке методе

Поменуте опште методе, које се користе за сакупљање података из етноботанике или палеоботанике, не могу да се примене и на специфичне типове етноботаничких истраживања. Тако, студије усмерене на откриће нових биолошких активних биљних хемикалија захтевају додатне аналитичке технике фитохемије или фармакогнозије, док економска евалуација тропских

¹⁰ Haewenhydele Biggam, *An Anglo-Saxon medical plant*, Poster presentation, Botanical Society of Scotland, "People and Plant" symposium, September 1993.

шума може да укључи и етнографске студије... Зато постоје специјалне методе које се користе у етноботаничким студијама, базиране на академским и практичним сазнањима.

* * *

Језици и лингвистика – Лингвистичке технике нам служе у разним областима, између осталог – у идентификацији биљних врста из старијих историјских текстова, у анализи биљних имена и слично.

Историја уметности – Аналитичке технике нам помажу у осветљавању идентитета и значаја биљака представљених у модерној и праисторијској уметности.

Пољопривреда – Разумевање науке о усевима и науке о земљишту може да буде корисно у анализи и процени локалних житарица и традиционалних поступака гајења.

Екологија – Методе које су у овој науци примењене, могу бити искоришћене у оцени вредности традиционалних начина управљања биолошким ресурсима.

Фитохемија – Методе биљне анализе могу бити корисне у испитивању фитохемијске природе биљака које се традиционално користе, како у разумевању хемије биљака, тако и у процени традиционалне методе прераде биљака.

Фармакогнозија – Методе коришћени у испитивању биоактивних екстаката биљака непроцењиви су у изучавању традиционалних медицинских система, посебно тамо где ови подаци треба да буду примењени у пракси.

Молекуларна биологија – Молекуларне технике могу да буду корисне у многим областима; на пример у идентификацији садашњих биљака и фосилизованог материјала, испитивању генетичких последица традиционог биљног менаџмента итд.

Примењена антропологија – Укључује економску антропологију и развојну антропологију. Док методе коришћене у економској антропологији могу бити корисне за стварање развојних опција, методе коришћене у развојној антропологији могу бити корисне у примени етноботаничких података у савременим развојним проблемима.

Економија природне средине – Методе које се овде користе потребне су да би се обезбедила прецизна процена етноботанике, базирана на развојним стратегијама.

Етичка анализа и закон – Методе из ове области су битни за развој механизма заштите власника ТБС-а и обезбеђују подједнаке дистрибуције профита базираних на етноботаничком развоју.

Комуникација и едукација – За будући успех етноботаничких истраживања и њихову примену у промоцији биолошке и културне различитости, јесте пружање информација о локалном и глобалном значају ТБС-а.

Примена етноботаничких истраживања

У последње време нагло се развила свест о практичним и друштвеним вредностима традиционалног знања. Примењена етноботаника је примарно повезана са значајем ТБС-а и зато потенцијал примењене етноботанике данас делимо на две главне области – *економски развој* и *очување ресурса*.

Корист ових истраживања може да буде релевантна на *локалном, националном* и *глобалном* нивоу.

Национална и глобална корист	Локална корист
<i>Економски развој</i>	
Етно усмерено прикупљање узорака ради истраживања биодиверзитета	Стварање прихода из обновљивих биљних извора; одржање и побољшање метода производње који су у сагласности са локалним условима средине
<i>Конзервација ресурса</i>	
Конзервација станишта ради очувања биодиверзитета и њихове службе; очување диверзитета гермплазми ради комерцијалног програма оплемењивања биљака	Очување и препознавање локалног знања које је круцијално за културно преживљавање; конзервација живог света и станишта која су од круцијалног значаја за културно преживљавање

Ових година је значајно проширен интерес за традиционално познавање биљака а концепт примењивања традиционалних метода биљног менаџмента у програмима очувања постао је, такође, веома значајан.

Као резултат ових развоја, данас постоје три главне области које су привукле међународни интерес за етноботаничке податке:

- 1) Идентификација нових биљних продуката са потенцијалним комерцијалним вредностима,
- 2) Примена традиционалних метода у заштити угрожених врста и осетљивих станишта,

3) Очување бројних старих сорти биљака за будуће програме укрштања и оплемењивања.¹¹

Док спољна добит из етнолошких сазнања може највише да лежи у комерцијалним потенцијалима, односно у развоју природних производа и конзервацији потенцијално значајних ресурса, локална корист укључује развој стратегије за одрживи економски раст, конзервацију ТБС-а и културно преживљавање традиционалних народа.

Последњих година, велики број етнолошких пројеката био је усмерен према користи локалних заједница. Овакви пројекти се базирају на традиционалној фармакопеји, развоју и побољшању управљања стаништем, стицању нових локалних еколошких сазнања, заштити биокултурног диверзитета.

Такви пројекти су рађени под покровитељством организација као што су WWF, Royal Botanical Garden, Kew, People and Plant, UNESCO.

Веома је значајно напоменути да UNESCO тренутно има три велика програма која се баве проблемима традиционалног сазнања:

- 1) Одељење за културну политику и интеркултурни дијалог,
- 2) Одељење нематеријалног културног наслеђа,
- 3) Систем локалног и домородачког сазнања.

Систем локалног и домородачког сазнања (LINKS) је пројекат који је UNESCO започео 2002. године са циљем да се помогне локалним и домородачким народима у очувању њиховог биокултурног диверзитета, у борби против сиромаштва и у признавању њиховог права на заштиту традиционалног еколошког сазнања.¹²

Једна од области истраживања примењене етноботанике, која је привукла значајну пажњу последњих година, јесте обезбеђење адекватне здравствене заштите сеоске популације.

* * *

Данас су основне и постдипломске студије присутне на готово свим континентима. Највећи број универзитета на којима се одржава настава из етноботанике налази се у САД-у и Великој Британији, али последњих година можемо уочити пораст курсева из ове области и у Кини, на Тајланду, у Малезији, у Кенији итд.

Постоје три типа програма и курсева на којима се изучава ова дисциплина, а то су пре свега:

¹¹ C. M. Cotton, *n. d.*, 314-324.

¹² UN, International Workshop on traditional Knowledge, *Local & Indigenous Knowledge of the Natural World*; Panama City 21-23 September 2005.

- 1) уводни курс на основним судијама антропологије, ботанике, медицине, пољопривреде,
- 2) двогодишњи или једногодишњи магистарски програм и
- 3) краћи специјалистички курсеви – од 7 дана до 3 месеца.

У зависности од факултета, односно предавача, курсеви се разликују по броју часова и заступљености одређених дисциплина. Међутим, на већини факултета одржавају се предавања из следећих предмета: *увод у етноботанику, локална етноботаника, ботаника, културна антропологија, еколошка антропологија, медицинска антропологија, екологија, етноекологија, когнитивна лингвистика, конзервација и одрживи развој, медицинска етноботаника, процена и иновација, етика и право, комуникација и решавање конфликта, образовање, језици (у зависности од теренских истраживања), методологија и компјутерске вештине.*¹³

Сви наведени предмети, поред теоријског дела, имају обавезну теренску праксу која на већини факултета не траје мање од два месеца.

Закључак

Биљни свет је одувек представљао непресушни извор материјала различитог карактера и различитих улога у природи, али је одувек био и од непроцењиве користи за човека. Улога биљака у животима наших предака подједнако је била важна у религији, материјалној култури, исхрани, као и у лечењу.¹⁴

Сматра се да почеци етноботаничких истраживања, гледано кроз временску призму, сматра се да „припадају“ првим истраживачима и авантуристима старог континента. Они су били први који су са својих путовања доносили податке о коришћењу биљака код домородачког становништва. Међутим, XIX век доноси прецизност, озбиљност и тачност у истраживачком раду. Године 1873. први пут је у научним круговима употребљен термин „домородачка ботаника“, а неколико година касније, 1896. године уводи се нови термин, а тиме и дефиниција етноботанике.

Током XX века нагло почиње да расте интересовање за етноботанику, а научнике, поред коришћења биљака, занима и начин на који људи запажају и њима управљају, као и међусобни однос људске заједнице и биљака од којих она зависи.

Данашња модерна наука – тј. медицина, фармација, ботаника, етнологија, удруженим снагама покушавају да у окриљу једне научне дисциплине, етноботанике, изуче интеракцију локалног становништва са

¹³ <http://peopleandplants.org/regions/teachingwp.htm>

¹⁴ Richard Evans Schultes, Albert Hofmann, *Plants of the gods: their sacred, healing, and hallucinogenic powers*, Healing Arts Press, Rochester, Vermont 1992, 16.

природним окружењем, превасходно са биљкама, како би пронашли неке нове изворе за стварање лекова, хране и разних других материјала који могу да помогну данашњем човечанству.

Најважнија и основна карика ове дисциплине је, у ствари, ботаничко знање традиционалних народа. Генерације биолога и антрополога покушавају да проуче разне аспекте „етноистраживачког знања“ и труде се да на најбољи могући начин направе и појасне разлику између етноботаничких доказа и традиционалног знања.

Зато данас у овој науци постоје три главна поља у проучавању традиционалног ботаничког сазнања: утилитарни, когнитивни и еколошки приступ. Проучавање ТБС-а, базира се, пре свега, на покушају да се разуме традиционално коришћење биљака, како би – у сарадњи са научним знањем западне цивилизације – лакше сакупили и чували етноботаничке доказе које би, захваљујући интеграцији ових система, реализовали у разним пројектима.

Циљеви оваквих пројеката су: обезбеђивање руралног развоја и очувања традиционалних култура, заштита и очување биодиверзитета, уједно и помоћ западној науци у проналаску нових сировина које су од непроцењиве важности за овај свет.

Етноботаника је наука у повоју и може пуно да пружи данашњем човечанству, како у проучавању наше прошлости, тако и у очувању њених трагова у многим традицијским друштвима. Наш задатак је да, у сарадњи са локалним популацијама широм света, сачувамо драгоцене етноботанички материјал, како бисмо покушали да помогнемо данашњем човеку у његовој непрекидној борби за здравље, време, живот.

Ivana Grubišić

Ethnobotany – a New Discipline*

Key words: ethnoecology, anthropology, traditional botanical lore, ethnobotany, applied ethnobotany.

The beginnings of ethnobotanical investigations, viewed through the prism of time, are deemed to belong to the first explorers and adventurers of the Old Continent. They were the first to bring, from their voyages, the information about use of plants in native populations. However, the 19th century brings the precision, scrutiny and accuracy in research. It was in 1873 that the term “aboriginal botany” was used the first time in academia, and only a few years later the new term “ethnobotany” was introduced and defined.

In the course of the twentieth century the interest in ethnobotany begins to rise rapidly and the scientists, besides in the use of plants, are also interested in the manner in which people notice and manage them, as well as in the mutual relation between the human community and plants which they depend on.

The major basic focus of this discipline is actually the botanical lore of traditional indigenous peoples. Generations of biologists and anthropologists are trying to learn and study various aspects of the “ethno-scientific knowledge”, and to establish and explain the difference between ethnobotanical evidence and the traditional knowledge. Therefore, there are nowadays three main approaches in the study of traditional botanical knowledge: utilitarian, cognitive, and ecological approaches. The study of TBK is primarily based on the attempt to understand the traditional use of plants so that in co-operation with scientific knowledge of the Western civilisation we could more easily collect and keep the ethnobotanical facts to be realised in various projects as a result of the integration of these systems.

The goals of such projects is to secure the rural development and preservation of traditional cultures, as well as the protection of biodiversity while also helping the Western science in discovering new drugs and raw materials invaluable to this world.

* Translated by the author.

Ethnobotany is the science in its infancy but it can offer much to the modern mankind, both in the study of our past and in preservation of its traces in many traditional societies. Our task is to preserve – in co-operation with local populations throughout the world – the precious ethnobotanical material and to make attempts to help the modern man in the eternal struggle for health, time, and life.

Марија Црнић Пејовић

АРХИВСКА ГРАЂА – ПРИМАРНИ ИЗВОРИ

Истраживачи, научници и стручњаци из било које области политичког, друштвеног и економског живота једног народа или краја, обрађујући прошлост или садашњост (у којој се рефлектује прошлост), не би требало да заобиђу архивску грађу, поред других извора.

Етнолозима архивска грађа пружа непроцјењиве податке, уз исто толико значајан теренски рад, литературу и друге изворе. Обиле архивске грађе мало је коришћено од стране етнолога, осим Ђурђице Петровић, која је користила архиве Дубровника Котора и Херцег Новог, и Драгане Радојичић. У архивама Србије је, од стране етнолога, занемарљиво мало коришћена архивска грађа, која се налази у архивским фондовима административних јединица, судова, разних друштава и удружења, те у црквеним архивама.

Истраживање архивске грађе изискује много времена и стрпљења, јер је знатан дио архивске грађе уништен услед ратова, природних непогода и људске небриге, а већи дио преузете документације, услед просторних, персоналних и материјалних ограничења, није обрађен и лако доступан. Дешава се да се данима узалуд трага, док се не дође до потребних података, али је зато радост успјеха тим већа.

Као илустрацију, даћемо неколико докумената писаних у 18. вијеку у Херцег Новоме, српским језиком, ћирилским писмом.

Послије двовјековне турске власти херцегновско рисанским крајем, крајем 17. вијека, и овај дио Боке Которске потпада под власт Венеције и остаје под том влашћу до њене пропасти, 1797. године.

Млетачке су власти, због напуштања и исељавања турских становника услед ратних збивања и промјене власти, настојале да привуку што више становништва из околних крајева, како би започела привредна активност која је требало да им доноси приходе. Напуштену земљу дијеле досељеницима који у највећем броју долазе из Херцеговине, али и из Црне Горе. Становништво херцегновског краја 1718. године успјева да Дукалом млетачког дужда добије право самоуправе, односно оснивања топаљске Комуниади, са сједиштем у Топлој (сам град Херцег Нови био је сједиште млетачких власти и војске и досељеног италијанског становништва.) Народ је на збору бирао *капетана од комуниади*, четири *суђе* и *канцелијера* (секретара). Тада су добијене још неке повластице, као и право суђења у грађанским споровима, право кореспонденције српским језиком, ћирилским писмом, док је комуникација са млетачким властима обављана на италијанском

језику. Правоснажност докумената који су писани ћирилицом постижана је преводом на италијански језик и овјером код млетачких власти.

Даље доносимо неколико докумената из 18 вијека.

1.

Тестамент Јова Вучинова, реченог Риђанина, сачињен на Топлој 1773. године.

У име Исуса хр(и)иста Амин године од негова пресветога рођенства 1773. месеца фебруара 1. по сербски индикта гд? у дан истинити петак у Новоме на Топлу. Чини се ови тестамент за добро виероване у напредак ко(ј)и имаће своју крепост колико да (ј)е учињен од руке госпоцкога нотара, наодећи се гн. Јово Вучинов речени Риђанин болестан у постељи, перо¹ здрава од ума и памети, зна(ј)ући да (ј)е свако дужан умри(ј)ети и госп.бг(богу) ответ дати за вазда одлучу(ј)е наредити и наређу(ј)е и ументу(ј)е² сваку ствар и своје последње оћене(?)³ како ваздол⁴ наслеђу(ј)е.

1. Препоручује своју душу гдн. бг(богу) и пресвето(ј) Богородици и свием светим и сму (светому) Николају, и оће разуми и орденав⁵ када би се преставио да буде његово тиело погребено код цркве сга (светога) Вознесениа на Топлу ђе су и његови родитељи укопати и да му се има учинити опиело по закону све цркве у јакост од свога имућа.⁶

2. И оће и разумие и наређује сво(ј)у гђу. домаћицу Росу да буде дона и мадона⁷ од свакога његова имућа толико од покућства, колико о(д) сви(ј)е добара и да има иста његову домаћица држати у кућу њи(х)ову кћер Ешу а да (ј)е она буде лиепо слушат до бремена.

3. Наређује и оставља за своју душу у исту цркву сго. Вознесени(ј)а сулундара⁸ два, а у манастиру на Савину сулундар (ј)едан, у цркву сга.Саве цекин (ј)едан а своме ду(х)овнику Максиму Вучковићу цекин (ј)едан да му моли гда. Бога за његову душу, а ово све што ... (документ оштећен)

5. Наређу(ј)ем да се има дати Ели горани(?) његова службеница цекин (ј)едан за труд што (ј)е имала око његовања

6. Наређује (?) ако би штогођ од његовије добара аванцало⁹ по смрти његове домаћице Росе да има од његовије прокуратора¹⁰ све бит продато и

¹ Рего (итал.) – ипак, али

² Уметнује – мисли

³ Оћене – хоћење, жели

⁴ Ваздол – доље

⁵ Ordinare (итал.) – распоредити, наредити

⁶ Онако како је могуће с обзиром на имовно стање.

⁷ Да буде дона и мадона – у преносном значењу да буде господарица.

⁸ Саландар – 40. заупокојених литургија.

⁹ Avanzo (итал.) – остатак

динаре ко(ј)е се нађу извадити да имају бити дате за своју душу и своји(х) родитеља у овдашћу (овдашњу) цркву Сга: Вознесени(ј)а хва(Христова) на Топлу: 7. Оставља; оће и разумије за своје прокураторе гна: Мати(ј)а Милутиновића Ђорђи(ј)а Радића, и Павла Дублевића главара од Топле ко(ј)и (ј)е учињен по официју¹¹ од канцеларије у граду којем пртокураторима темељито препоручује да имају чинити и испунити ова његова наипоследња одлука у све и за све при свакоме суду и проча.

И ови тастаменат биће афермат¹² на име гна. ка. Јова Вучинова, и сувише подписат о два сједока по његову ордену. И ја Јово Милутиновић канце(лијер)од Ком. (унитади) учини ови тастаменат по ријечи реченога гна. ка. Јова Вучинова с ко(ј)и свршује и ишће проштење од свакога и он опрашћа свакоме и проча.

? јеромонах Максим Вучковића фермавам горњи тастаменат на име Јова Вучинова речени Риђанин у све и за све ??? не умиучи он писати

Горњи текст заузима двије стране а на трећој пише:

На 2, фебруара 1773. у Новоме по србски

Би проглашен ови тастамент у кући покојнога гна.к. Јова Вучинова пред тиелом мртвием, многи ко(ј)и су чули, а на(ј)више Васил Вукаиловић и Мато Огоевић оба из Топле, од мене ниже подписати

Јово Милутиновић, канце(лијер)од Ком(унитади)

Слиједи текст на италијанском, из којег сазнајемо да је тестамент преведен на италијански језик од стране званичног преводиоца.¹³

2.

Тестаменат Маре, жене покојнога Јована Бошковића, реченог Шаина, са Пода, из 1760. године.

С.г.б.(Слава господу Богу)на 10 априла 1760 по италијано у кући покојнога

Јована Бошковића реченог Шаина

Чини ови тастаменат Мара жена покојнога Јована Бошкова за добро виеровање у напредак да море имати (ј)акоост колико да (ј)е учињено од публикога¹⁴ нотара с ниже потписатием сједоцима којим иста буде речи и молити за (ј)акоост истога тастамента. и памети а знајући дати одвиет г. б. (господу богу) и Пресветој бци (Богородици) и свијем сти (светим) и ст (светом) прво мученику

¹⁰ Procuratore (итал.) – опуномоћник, заступник

¹¹ Ufficio (итал.) – уред, канцеларија, овдје се мисли на чиновника у канцеларији

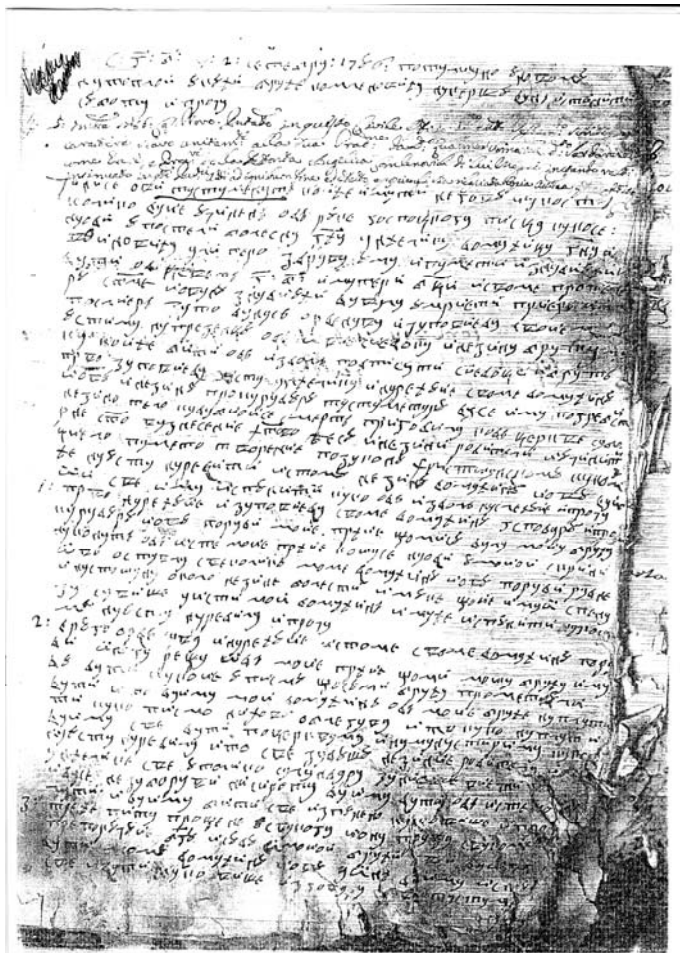
¹² Affermare (итал.) – потврдити

¹³ Државни архив Црне Горе Цетиње, Архивско одељење Херцег Нови (у даљем тексту АХ); Политичко – управни млетачки архив (у даљем тексту ПУМА) Ф.246_ /1,210-212

¹⁴ Публикога нотара – јавног нотара

С(тефану да (j)о(ј) буде на помоћи њезиној души зато данас орденава и заповиједа њезину најпоследњу одлуку да се има (?) по ње самерти кад кад би је нашла

1. Прво да се има њезино тиело погребсти код цркве стга. (светога) Сиерда и вака (Срђа и Вакха) на Подима и учинити памето творениј(е) по закону христи(ј)анском и проча



2. Друго поради онога тастамента кога (j)е учинио покојни њезин домаћин Јован Бошков онога пофаљу(је) и потврђује да (j)е добро учињен и да се онако има испунити и доспиеи како (j)е заповједио перо само данас иста Мара заповиједа поради винограда што (j)е у Мељину да имају њезини унуди иреди(ереди) ¹⁵дати за муку ¹⁶од винограда истога цекина шест у оне цркве ће (j)е заповиедио толико и од земаља што (j)е коме покојник одлучио и дао толико и она заповиједа да имају њезини унуди и ереди узети на исти начин и виноград у

¹⁵ Eredi (итал.) – наследници

¹⁶ Мука – рад који се обавља око винограда

Мењину пошто испуни сваки по два цекина па парте¹⁷ да додијеле на троје Лукетић, Говчевић и Лубардић виноград у Мељину а остало како (ј)е коме покојник оставио.

3. Треће за знати се што се наоди данас од њезина поку(ћ)ства мало и много оћеће се размиети¹⁸ и записати што има у истој кући напо по напо (?)

- 12 пиата¹⁹ косит(р)ани(ј)е жутие од терпезе
- 5 сахана²⁰ миедених средни(ј)е ужути(ј)е²¹
- 4 пин(њ)ате²² миедене средње и мала ужуте
- 1 просуља²³ миедена шупља
- 1 сич говоздени(гвоздени) ужут
- 1 комостре двоздене старе
- 6 бугава(?) малије и великије ужут
- 1 баднић²⁴ средни
- 1 тас миедени
- 3 инконе мале старе
- 1 канђело миедено мало пред инконе
- 1 ћугом(?) миедени што се вода носи ужут
- 1 ибрик миедени мали сломљем
- 1 терпеза стара орахова
- 1 кашун²⁵ јелов стари
- 1 скриња јелова стара
- 2 бокаре нараване(?) средње
- 1 бокарин²⁶ ма(ј)олике
- 1 наћви и лопар дрвени парачина
- 1 ситна (?) ужута
- 3 жаре²⁷ земљане мале и средње
- 4 пантарула²⁸ говоздена стара
- 6 кашика дрвение стари(ј)е
- 4 кане²⁹ нашто се суше смокве сломљене
- 1 би(ј)ел(?) стари од пола: 5:
- 1 долама женска од паунаца³⁰ ужута

¹⁷ Parte (итал.) – стране

¹⁸ Оћеће се размиети – хоће се разумијети

¹⁹ Пиата – тањира

²⁰ Сахана – леђен (Вук, Српски рјечник, Нолит, Београд 1972).

²¹ Ужуте – њихова жута боја, јер су од коситра (вјероватно).

²² Пињате – шерпе

²³ Просуља – тава

²⁴ Баднић – посуда за ношење воде (вјероватно).

²⁵ Кашун – сандук

²⁶ Бокарин – ноћна посуда

²⁷ Жаре – посуде за држање уља

²⁸ Пантаруо – виљушка

²⁹ Кане – дрвене, или од шибља решетке

- 1 ћурдија од паунаца ужута
- 2 кошуље женске старе
- 1 траверса ³¹ибришима стара
- 1 лопата гвоздена мала стара
- 1 мотика стара говоздена
- 1 кука говоздена сломљена

Готово се нађе цекина седам и ово (j)е оставила на аманет у жене поко(j)нога Сима Лукетина да (j)о(j) даде када буде за прешу и сувише што (j)е зајмила Јову Илину Лубардићу цекина три има пет неђеља до данас и ове да врати кад би била преша поради њезина укопа.

- 3 бариела вина инцирка

Сувише оће разумије што имаде од кога скужати како наслеђује и буде зазват ниже звани дужници

Трипко Муришић с Крушевица Турски(j)е има дати це.5

Јово Терзић с Мокрина има дати цекин 1

Лазар покојни(ног)Вукашина Квекића има дати це.1

Јово Иванов Глоговац има дати (у наставку нећемо наводити суму дугу јер није битно)

Ћиро Париез има дати

Продан Кукавица има дати

Јово Шкерелет с Каменога има дати

Никола Перишић са Жвиња има дати

Никола Поп(j)евић из Петјевића има дати

4. четврто оће се разумие да се има дати два саландара у цркву стга(светога)Сергиа и Вака на Поде ђе њезино тело лежи да се отпо(j)у за њезину душу цекина 4.

Сувише да имају дати њезини унуци ову доламу од паунаца што (j)е иста Мара? нанила (?) да (j)е даду Мари шћери Шћепана Вуковића за ње службу што (j)е око ње настојала

5. пето оће се разумие када буде самерт наша да имаду њезини унуци Лукетић Говчевић и Лубардић подиелити њезино покуство што се наоди на тр(j)е како браћа толико иако би скужили да диеле на тро(j)е и да се не имаду њезине душе оглушити и свога покојнога ђеда

6. шесто оставља за сво(j)е прокураторе Анту Лакетића и Глигора Говчевића да (j)о(j) имаду за све више речено работе испунити и управити како (j)е ође³² она заповиђела

И ови тастаменат учини (j)а Нико Радуловић бивши мољен од Маре жене покојнога Јована Бошкова реченог Шаина на славу Божју

Ја Сава Лакетић(j)есам св(једок)овому тастаменту како пише

³⁰ Раупаса (итал.) – врста тканине

³¹ Траверса – кецеља

³² Ође – овдје

И ја Павле Петровић (ј)есам св(ј)едок како пише овому тастаменту

Слиједи текст на италијанском језику о преводу и овјери горњег тестаментa.³³

3.

Пресуда Суда добрих људи из 1770. године, којом је рјешена диоба непокретне имовине између Николе, покојног Сава Пиешивца, и браће и њиховог рођака Јова и Остоје, покојног Филипа Пиешивца. Током млетачке владавине, у грађанским споровима, право пресуђивања имале су локалне самоуправе, али иако је млетачка власт задржала право суђења у кривичним споровима, она је одобравала и вођење таквих спорова *судовима добрих људи*. Обично су чланови Суда добрих људи бирани за сваки случај посебно, али су понекад – као арбитри – дјеловали сви чланови управе топаљске Комуниади.

С. г (Слава Господу)а нс 28 ђуна 1770 по италијано³⁴ у Новоме

Дићарава³⁵ се с овием писмом алити сетенциом арбитраиом³⁶ ми ко(ј)и ћемо бити одоздол потписани како дођоше пред нас капетана и суђе од једне стране Ника и његове браће синова Саве Пиешивца из Бошића друге стране Ива и његова брата Остоје синова В(Ф)илипа Пиешивца из Сасовића обие парте уједно и заједно будући рођаци поради неко(ј)е њи(х)овије деверенција³⁷ што имађаху међу њима.

Прво како се сетенца наоди у добрије људи о(д) 1730 тако (ј)е тако (ј)е по(х)ваљујемо и валимо³⁸ исту сетенцу да (ј)е добро учињена и остале карте које се наоде³⁹ међу њима све лунарамо⁴⁰ да добре ниесу.

Друго што се наоди муке⁴¹ у Баошиће у мочалинама (?) да им (ј)е по пола како зазива у сетенци како се наоди.

Треће осуђујемо што се наоди од оне суме у мочалини да има дати Нико с браћом његовијем рођацима Ј(о)ву и Остоји цекина пет велу⁴² нумером 5. а оно решто за нина (за њих)да остаје з(са)браћом за ону штету што му (ј)е учињена .А сада да има Нико бити у либертади⁴³ з(с)браћом о(д)земље о лик(?)ку(ј)е друго држати оли коме дати како све своју сваки да (ј)е господар о(д) своје

³³ АХ ПУМА 190, 6-10.

³⁴ По италијано – по новом календару

³⁵ Дићарава се – dichiarare (итал.) – изјавити, прочитовати се

³⁶ Сетенциом арбитраиом – пресудом добрих људи – арбитра

³⁷ Деференце – la differenza (итал.) – разлика, овдје се употребљава у смислу спор

³⁸ Валимо – хвалимо

³⁹ Наоде – находе – налазе

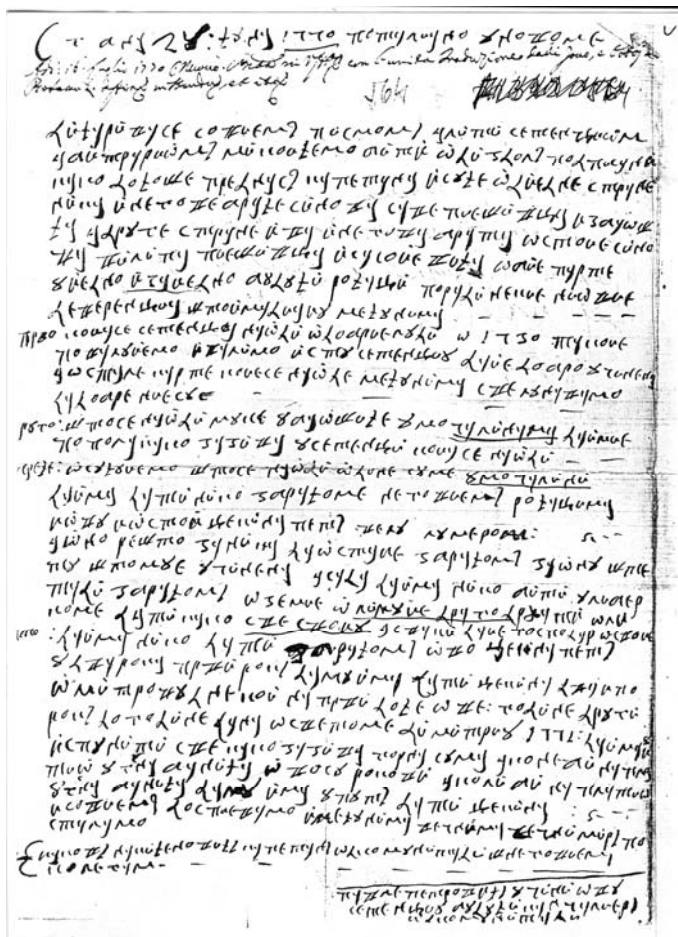
⁴⁰ Lunaravato (итал.) – поништавамо

⁴¹ Мука – уложени рад, труд

⁴² Велу – вељу – кажем

⁴³ У либертади – слободно располаже земљом

Чти(четврто)да има Нико дати з браћом ово цекина пет у два рока први рок да му има дати цекина два и по о Митрову дне који на први дође ове године. Други рок догодине дана о светоме Димитри(ј)у 1771. Да имају испунити све како зазива горња сума ,а ко не би наплатио у гна(господина) Банића. Ово су рокови уколико би наплатио у гна Банића да му има упут (?) дати цекина 5



И с овијем доспјевамо и међу њима вечнимавечни мир постављамо

Јаков Накићеновић капетан од комунитаци ш његовиЈема колегам(?)⁴⁴

Павле Петровић учини ову сетенциу будући канчалиер (канцелијер) о(д)комунитаци.⁴⁵

⁴⁴ Колегама – јасно се чита ова ријеч и вјероватно се мисли на остале четири суђе, који су са капетаном и канцелијером чинили управу Комуниџади и били овлашћени да пресуђују у грађанским споровима.

⁴⁵ АХ Пума 322, 564.

4.

Ти́ро покојно́г Трипка Драшкова Пари́еза, из Новог Села (Савина), и његова мати Комнелија и сестра Јована продају кнезу Марку Пари́езу неку земљу у Требесину.

С.г.б.(славаГосподу Богу)10.марча 1761 талијано Новоме

Диђарава се с овијем писмом али ти истрumentом да море имати крепост и јакост колико да (ј)е учињено од публикога нодара(нотара) како Ти́ро син покојно́г Трипка Драшкова Пари́еза из Новог Села и његова мајка Комнелија и његова сестра Јована коју чину за се и за њи(х)ов ред продавају кнезу Марку Драшкову Пари́езу из Требесина а стрицу истога Ти́ра и тако му продадоше у продано име два парачика⁴⁶ земље што су имали заједно с истијем Марком на Камено.?? и плоча и конфина прву калуђери од истога запада Мирковића земља од гарбина? од буре(?) земља Буровића и (е)реди Би(ј)елопавловића. И тако се

⁴⁶ Парачик – комад

надврх добара ?? и јакост биће подписат од два сједока ко(ј) буде молити којизи продавају. И ово писмо учини (ј)а Нико Радуловић бивши мољен од више речение на славу богу

Павле Дублевић (ј)есам свједок како више

Лесандро Милашиновић (ј)есам свједок како више“

На крају стоји забиљешка на италијанском језику, сачињена 12. августа 1770. године, када је горњи уговор преведен и потписан од стране преводиоца.⁵¹

5.

Писмена потврда од 4. априла 1738. године, којом Никола Милутинов, речени Мастаћа, са Мељина изјављује да је од Марка Лазаревића са Мокрина позајмио 125 либара.

Сла(в)а гу(Господу)бо(Богу) 4 априла 1738 у Новоме

Очитујем совјим истинитијем писмом алити шкиритом⁵² како гни(господин) Никола Милутинов речени Мастанић узима и прима у господина Марка Лазаревића с Мокрина либара муниде далматинске⁵³ сто и двадесет и пет 125 свему аспци (?) дава да му су сигуре накцаиу(?) и да му плаћа на ни(х) добит дест⁵⁴ на сто узет колико би стале и тако се облегаје Никола вратити главно и на ни добит што би стале без икаква инада ни правде. И ово ће писмо бити подписато од два сједока за боље вијеровање ја Митар Павковић учини ово писмо будући мољен од истога Николе Милутинова за либара 125

ја Лазар Ћупковић (ј)есам свједок горњем писму

ја Глигори(ј)е Павковић (ј)есам свједок како више пише

На полеђини италијанским језику пише да је 4. октобра 1742. године дошао у канцеларију млетачких власти Марко Лазаревић ?? у вези Николе Милутинова (нечитко да се тачно знало због чега, вјероватно је овјерена предња признаница). На истом документу налази се и забиљежена 1792. година и забиљешка да је преведено од стране званичног преводиоца. Како не посједујемо друга документа у вези овога највјероватније да дуг није био враћен, па су наслѣдници Лазаревића то рјешавали много година касније.⁵⁵

⁵¹ АХ ПУМА 322, 556; Поред оригинала, сачуван је и превод на италијански језик.

⁵² Scrivere (итал.) – писати, овдје: писмом.

⁵³ Муниде далматинске – новац који је био у употреби само у Далмацији.

⁵⁴ Дест – вјероватно десет.

⁵⁵ АХ прва аустриска владавина 12, 124. Како се документ налази у документима из 1798. године, (истина, међу расутим документима, што значи да је погрешком могао dospјети међу ова документа), може се претпоставити да дуг није враћен на вријеме, па је приликом неке диобе или смрти учесника – даваоца или зајмодавца, или пак њихових наслѣдника, ова потврда коришћена као доказ.

* * *

Из напред изнесених докумената можемо уочити начин међусобног комуницирања тадашњих житеља, њихов однос када су у питању материјална добра, однос према религији, вјеровање у Бога и свеце, жељу да буду сахрањени по обредима православне цркве којој су припадали, али и бригу о својој души послје смрти, однос према жени и рођацима. Сазнајемо из њих и о имовинској моћи тадашњег становништва, о посједовању непокретне имовине или новца, а економско стање одсликава се и остављањем старе одјеће наслѣдницима. Сазнајемо о односу према власти, и обратно, посебно у правним односима, па сазнајемо да становништво међусобно обавља грађанске спорове, тестаменте, купопродајне уговоре и друга правна акта, на своме језику, ћириличким писмом, а млетачка власт је та која их овјерава, уз претходно превођење, и тек тада постају вјеродостојни. Навешћемо још један податак који пружају ови документи, а то је употреба италијанских ријечи, наравно – неправилна употреба, али и употреба турских ријечи, односно назива за поједине предмете, и то послје скоро цијелог вијека од одласка Турака из овога краја. То нам казује да су те предмете у употребу донијели Турци, али да су се они и даље производили или импортовали и били у употреби.

Обиље архивске грађе из наше прошлости писане на српском језику или, неком страном језику који је био у употреби у одређеном крају као последица историјских збивања, неисцрпан је мајдан за проучавање многих збивања и појава у прошлости нашег народа, рјешавајући недоумице у садашњости и предвиђајући, односно, планирајући будућност. Ова грађа се налази сачувана у домаћим Архивима, али и Архивима у бившим југословенским републикама.

Биљана Миленковић Вуковић

Ласта Ђаповић

Етнографски институт САНУ, Београд
eisanu@sanu.ac.yu

Етнографска грађа у делу Јована Мишковића

1. део¹

Пре више од 120 година, Јован Мишковић је у 61. и 64. књизи Гласника српскога ученог друштва објавио *Кратки опис Јагодинског округа* и *Топографски речник Јагодинског округа*, као резултат дугогодишњег теренског истраживачког рада. Није нам познато да је до данас обављено и објављено слично истраживање.

Полазећи од уверења да би одређени подаци, које је Јован Мишковић у поменутих делима сакупио, могли бити релевантни и за савремене истраживаче, а да су они тешко доступни, сматрали смо упутним да их, уз извршени избор, приближимо данашњим читаоцима.

У овом раду грађа је подељена у четири прилога:

У првом прилогу описан је Јагодински округ, његов положај и подела, са етнографским и историјским подацима, местима и личностима, као и просветним приликама тога времена;

Други прилог представља избор, из скоро хиљаду топографских назива које је Мишковић навео, за које смо сматрали да могу имати етнографаки, историјски, историјско-географски, археолошки, лингвистички значај.

У трећем прилогу табеларно је дат списак села Јагодинског округа, са славама које имају највише свећара, литијама, сеоским славама и преславама које села обележавају и зашто их славе.

Четврти прилог је списак топонима који се помињу више пута било да се јављају у идентичном облику, било да су изведенице везане за неки појам.

¹ У овом броју Гласника биће изложена грађа из Јагодинског округа, као најобимнија, док ће грађа из Рудничког и Књажевачког округа бити објављена у следећем броју.

Прилог 1: Кратки опис Јагодинског округа²

Положај и подела

..., **Административно** јагодински округ, сем вароши Јагодине, подељен у три среза: Белички (Белица), Левачки (Левач) и Темнићски (Темнић) срез.“ /с. 192-193/. Следи набрајање села у срезовима.

..., Из изложених имена села види се да их има: *Горњих и Доњих* 6 села (Рачник, Штипље, Јовац - срез Белички; Сабанта, Дубич, - срез Левачки; и Крчин - срез Темнићски).

- *Великих и малих* 3 (в. и м. Сугубина, в. Крушевица и м. Дренова у Левчу; а в. и м. Крушевица и вел. Дренова у Темничу). Приметно је, да се 2 велике Крушевице наоде (у Темнићу и Левчу).

- *Прњавора* има 4 (Јошанички и Ивковачки у Беличком, а Каленићски и Љубостински у Левачком срезу).“ /с. 196/

Војна подела, воде / брда и планине, путови и даљине

У овим одељцима, Мишковић детаљно описује војну организацију, реке Јагодинског округа, које припадају Моравском басену, брда и планине и излаже насипе и најглавније коловозе у Јагодинском округу са детаљним описима праваца, пописима села кроз које пролазе, махала.... Путне даљине изражене су у часовима, нпр. Јагодина – Багрдан 2½ сата (12.853м). /с. 196-214/

Етнографија и историја

„Јагодински округ је део Шумадије – срца Србије. У њему живи чист српски елемент, сем Јагодине, која је мозаик суседних народности.“ /с.214/

По попису људства из 1874. године (према *Државопису Србије*, свеска IX, 1879, с. 30-38) у:

Округу Јагодинском било је 12 681 кућа; 13 362 породице; укупно 70 569 становника (од тога

36 199 мушких и 34 370 женских); писмених 3 170; грађански данак је плаћало 15 592, а бећарски 576 глава.

² Јован, Мишковић, *Кратки опис Јагодинског округа*, Гласник српскога ученог друштва, књ. 64, Београд 1885, 190-224.

Варош Јагодина имала је 884 куће; 1 117 породица; укупно 4 385 становника (од тога 2 358 мушких и 2 027 женских); писмених 1 263; грађански данак плаћало је 1 081, а бећарски 313 глава.

Срез Белички имао је 2 998 кућа; 3 147 породица; укупно 16 227 становника (од тога 8 386 мушких и 7 841 женских); писмених 346; грађански данак плаћало је 3 646, а бећарски 123 главе.

Срез Левачки имао је 4 013 кућа; 4 012 породица; укупно 23 569 становника (од тога 11 951 мушких и 11 618 женских); писмених 674; грађански данак плаћало је 4 805, а бећарски 67 глава.

Срез Темнићски имао је 4 786 куће; 5 086 породица; укупно 26 388 становника (од тога 13 504 мушких и 12 884 женских); писмених 887; грађански данак плаћало је 6 060, а бећарски 73 главе. /с. 215/

„Према броју **села и обитаоца**, који се налазе у појединим срезовима, највећа су села у Темнићу, затим у Левчу, а најмања у Беличком срезу:

- Белички срез има 49 села, а на једно село долази 331 лице (од тога мушких 171 и женских 160);
- Левачки срез има 52 села, а на једно село долази 453 лица (од тога мушких 230 и женских 223);
- Темнићски срез има 43 села, а на једно село долази 614 лица (од тога мушких 314 и женских 300 особа.

Према броју **кућа и обиталаца**, највеће су задруге у Левчу, затим у Темнићу, а најмање у Беличком срезу:

- Белички срез има 2 998 кућа, а на једну кућу долази 5,4 душа (од тога мушких 2,8, а женских 2,6);
- Левачки срез има 4 013 кућа, а на једну кућу долази 5,8 душа (од тога мушких 3,0, а женских 2,8);
- Темнићски срез има 4 786 кућа, а на једну кућу долази 5,5 душа (од тога мушких 2,8, а женских 2,7). /с. 216/

Број **пореских глава** и према броју кућа и према броју душа, највећи је у Темнићу, затим у Белици, а најмањи у Левчу, што ће значити: да је Темнић најбогатији, затим Белица, а најоскуднији је Левач. Али је у суштини Белички срез најсиромашнији и најзадуженији, а Левач најмањи број пореских глава има што је најзадуженији:

- Белички срез има на 100 кућа 121,6 пореских глава; на 100 душа 22,5 пореских глава;
- Левачки срез има на 100 кућа 119,7 пореских глава; на 100 душа 20,4 пореских глава;

- Темнићски срез има на 100 кућа 126,6 пореских глава; на 100 душа 23,0 пореских глава.“ /с. 217/

Просвета

У Јагодинском округу 1880. године (према *Просветном Гласнику* за 1880 год., стр. 303-304) било је 27 мушких и 1 женска школа; 34 учитеља и 3 учитељака. Те године било је 1005 ученика и 91 ученица.

„А по срезовима бројно стање школа и ђака 1880 године било је ово:

- Белички срез је имао 4 школе; уписаних 132 ђака, а завршило их је 108;
- Левачки срез је имао 10 школа; уписаних 366 ђака, а завршило их је 270;
- Темнићски срез је имао 12 школа; уписаних 638 ђака, а завршило их је 343.“ /с. 217/

У одељку о просвети, Мишковић затим даје статистичке податке о томе колико кућа, душа и пореских глава долази на једну школу у сваком срезу посебно; као и колико свршених ђака долази на број кућа, душа и пореских глава и закључује да је са сваког гледишта Темнићски срез на првом месту, затим Левачки и најпоследње Белички срез. /с. 218/

Такође, и у одељку о православљу даје колики је однос кућа, становника и пореских глава према броју цркава (мирских и манастира) у ова три Среза, те сразмерно популацији закључује да највише цркава има у Левчу, па у Белици, а најмање у Темнићу. /с. 219-220/ /

Старине

„Остатака старих градова, замака, цркава и др. налази се на више места у Јагодинском округу, и то“: Момчилов град, Јеринин град, Градиште, Град, Градина, Град и Црква, Град, Главеја, црквисте Беочин, манастир Дењковац, Градина, двори на Ђурђевој брду, и црквиста (остаци старих цркава) у Поточцу, Богдању и Ратковићу. /с. 220-221/

Историјска места

„Народ Јагодинског округа вавек се одликовао својим одушевљењем за слободу. То је доказао и у првом (1804) и у другом устанку (1815) против Турака.“ /с. 221/ .У наставку следе места и описи борби по Срезовима. /с. 221-223/

Историјске личности

„Људи, који су се трудили и као вође народу крв своју лили и муке подносили за српску слободу заслужују да се помену и да их Срби упамте. То су:

1. *Капетан Коча* из села Пањевца. Устао на Турке 1787 године и то је чувена 'Кочина Крајина'. Испустио душу на коцу.
2. *Стеван Јаковљевић*, из Белушића, војвода Левачки. Умро на коцу у Београду, с братом.
3. *Јован Јаковљевић*, из Белушића. Брат војводе Стевана; с њиме је и душу на коцу турском испустио.

4. *Оборкнез Јевта* из Обрежа. Издауо мученички на коцу 1814 године.
5. *Милоје Теодоровић*, кнез и војвода, из Црнче. Умро 1832 године.
6. *Стеван Кара*, из Варварина, војвода Темнишки. Погинуо на Бањи Алексиначкој 1810 године.
7. *Милета Радојковић*, из Катунa. У првом устанку буљугбаша, а у другом војвода. Умро 1852. године.
8. *Петар* и *Илија Вукомановић*, Левачки кнезови, из Сабанте. Први се одликовао у првом, а други у другом устанку.
9. *Илија Стреља*, војвода из Лесковца, а живио у Јасици. Погинуо 1825. године.
10. *Бошко*, велики капетан, из села Падежа, ср. Темнишког. Храбар човек и племенит карактер.
11. *Капетан Гаја*, из Д. Штипља. Погинуо 1809 у Делиграду.
12. *Трифун*, буљугбаша, из Белих Вода, ср. Темнишког.
13. *Стојан Брка*, из Својнова, оборкнез у првом устанку.
14. *Никола Мандрда* из Дедине Баре, а живио у Мајуру и Пајковцу. Јунак и буљугбаша.
15. *Старац Пејко* из Својнова. Погинуо 1815 год. када се с братанцем Јанком и Милетом Видићем одупро буљуцима турске војске.“/с. 223-224/

Прилог 2: Топографски речник Јагодинског округа³

Аловит поток - „ (...) у ком има помало воде, лежи баш испод Сватовског гробља, на северо-западној страни села Парцана; простор мали и под плодном земљом и ситном гором.“ /с. 5/

Аловита чука - „поток долази од Муслина гроба; утиче у леву Обалу Доброселичке реке.“ /с. 6/

Аловита чукара - или Свињчине - „чукар под жириродном гором, са мало њива.“ /с. 6/

Анатема или Анатемска бара - „простор 20-30 плуга, гди је била бара, а сада родна земља.“ /с. 6/

Андровац – ИМЕ - „чука гола, у хатару села Мајура (...) прозвана отуда, што је ту имао своју појату некакав старац Андрија, за време Турака, па је доста велики простор земље присвојио и по њему то место име добило.“ /с. 6/

Арсов гроб – ИМЕ - „у водомеђи Каленишке и Љубостинске реке. Зове се тако, што је на том месту неки Арсо погинуо.“ /с. 6/

Баба Дмитрин поток – ИМЕ - у атару Беличком. (...) „што је у старо време у овом потоку живила нека баба Дмитра.“ /с. 7/

³ Јован Мишковић, *Топографски речник Јагодинског округа*, Гласник српскога ученог друштва, књ. 61, Београд 1885, 1-205.

Баре, село - „Прича се, да је овом селу остало име, због млогих подвораца и пиштољина.“ /с. 8/

Бачина, село - „Има 3 механе и школа.“ /с. 9/

Бегов кључ - раван у Д. Јовцу - ИМЕ – име што се „и данас памти, да је овај простор био некаквог бега турчина својина.“ /с. 9/

Бела Вода, село - кућама се додирује са селима Кукљина и Брајковац. /с. 10/

Белица, село - ИМЕ - по речи, као и читав срез. - Има Горњу (мању) и Доњу (већу) малу. /с. 11/

Беочих, село – ИМЕ - „од старе цркве ’Беочина’ чије се рујине и сада познају у старом селу.“ /с. 13/

Бивољски збег - ИМЕ - од села Бивоља окр. крушевачког, (...) ту су се крили од Турака. „Оно лежи близу Мораве, хатара Шаначког; а прави збег био је у једном потоку, повише равнице па се после сав простор, који има 100-150 плуга земље, тако прозвао. ’Раније била крупна гора и лугови, но данас су туда само њиве и ливаде.“ /с. 13/

Бубан или **Смрди бубин поток**, у селу Белици - ИМЕ - зато „што је у том потоку погинуо у време устанка некакав Турчин звани Смрди буба.“ /с. 19/

Бубњиц - ЛЕГЕНДА - „зове се једно мало брдашце на источној страни манастира Каленића, од кога се најпре угледа манастир. О њему се приповеда, да је деспот Стеван Лазаревић позвао свога оца кнеза Лазара, да види каква му је задужбина. Кнез Лазар, кад је дошао на ово брдашце, јашећи на коњу, коњ угледа цркву од чије се сјајности уплаши и скочи, те кнез Лазар падне с коња, и рекне своме сину Стевану: „е мој сине, ову велику сјајност треба калити, тј. да толико много не сија, те зато брдашце добије име Бубњиц, (од бупнути), а манастир Каленић, од ’калити’.“ /с. 20/

Бубрег – ИМЕ - „округло каменито брдо у водомеђи Рековачке и Ратковачке реке. (...) Има два: велики и мали Бубрег. Ова брда добила су име од свога округлога вида налик на ’бубрег’.“ /с. 20/

Бунар, село - ИМЕ - „од неког старог бунара“. - ИЗМЕШТАЊЕ НАСЕЉА - „Старо село било је испод планине Веселјака, па је касније сишло ближе реци.“ Има 3 мале Миљковачка (горња), Јошаничка (средња), јер се ту први пут доселиле неке фамилије из Јошанице, и Бањска (доња), што су се ту населиле неке фамилије из Бање. /с. 21-22/

Буњишта, простор – ИМЕ – „(...) Ово се место зове тако, што се врло често при обрађивању земље, находе ствари, које показују да су неке зграде онде биле, а налази се чешиће и пара ’костадинка’ и др. (...)“ /с. 22/

Варварин, село – ИМЕ - ЛЕГЕНДА (из *Годишњица III*, с.321) – „(...) кад су Турци под Мусом разорили Сталаћ 1413 год и војвода Тодор од Сталаћа погинуо, тада је жена Тодорова од жалости скочила у Мораву с куле и удавила се. Турци је тада из воде мртву изваде, поред ватре загреју и над њом су у садањем варварину скотске страсти задовољавали ’варварски’, одкуда и месту име ’варварин’ остане.

У Варварину има црква звана ’црква бела’, среска канцеларија, механа, гди се и вашар држи.“ /с. 23-24/

Велика Дренова, село - „има још и кључ преко Мораве у крушевачком округу, који зову *велики кључ*, и кога је Морава пре 20-30 год. пресекала и онамо оставила; било је 70-80 плуга, но досада је испродаван и нема више од 30-40 плугова. (...). Сав простор атара овог села неможе се обићи пре једног целог дана.“ /с. 24-25/

Велика Крушевица, село - „у Темнићском срезу. Исти атар са селом Срња.“ /с. 25/

Велика Крушевица, село - „у Левачкиом срезу. (...).“ /с. 25/

Велике Царине - „долина у кључу под родном земљом.“ /27/

Велико брдо, простор – ИМЕ - „које се зове и *Рашиновац* зато, што је ту некад живео некакав човек *Раша*, и ово је била његова својина. (...).“ /с. 29/

Велико Богданче - „ћула или чукара шућураста.“ /с. 29/

Велико осоје - „чукара у хатару села Мајура - ЗАКОПАНО БЛАГО - „Ту има један леп кладенац. Прича се, да су хајдуци у старо доба овди закопали две вуочије пара; неки су људи копали на том месту, и тражили паре, али се незна, да ли су што нашли.“ /с. 30/

Вјетрња, (зове се „Ветрења“, и „Вртња“) – ИМЕ – ЛЕГЕНДА - „То је највише место у целој Јуорској планини. (...). Добила име од неке ветрењаче, која се на њеној јужној страни налазила, и место јој се и сада познаје. У то време – за кнеза Лазара – прича се, да је на Вјетрњи само 12 буква било; а сад је сва обрасла и то понајвише буквом, а по боковима у присоју и грмовом (бељик) гором.

ЛЕГЕНДА: Прича се, кад се је кнез Лазар попео некад на Јуор да гледи неке своје рудокоње, па погледао на Моравску долину, коју је магла притисла била, узвикнуо је: „Ала је Тамнић.“ И од тада кажу, да је тај крај прозван „Темнић“, које име сада цео један срез носи (Темнићки). /с. 31-32/

Вилино коло - „у кључу на северној страни села Руишника, под родном земљом, простор 10-15 плуга.“ /с. 33/

Видојев поток - у селу Белици; - ИМЕ - „прича се, да је некакав Видоје с плугом забраздио онди, и од тога се поток после направио.“ /с. 33/

Врановац и Г. Рачник, „села нису никад дељена. (...) Она су тако једно уз друго да изгледа као једно село.“ /с. 36/

Вратари (Вратарница), село. - ИМЕ - „Прича се, да је ово село добило име отуда, што су Срби ту некакве Турке у теснацу оптекли, те их потукли као на „врата“.“ /с. 37/

Гавез, село - нема одвојен хатар, већ са селом Јасиком. /с. 40/

Гавранова стена или **Лисични камен** – ИМЕ - „рупа у камену на источној страни села. Тако се зове што су се овде лисице и гавранови легли, где и данас гавранови радо падају; у атару Беле воде;.“ /с. 40/

Главеја, каменито брдо између Рековачке и Ратковачке реке - „Прича се, да је на овом брду била кула Филипа Мацарина*, али се сад још само познаје траг од некаквог пута.“ (*наводи М.Ђ. Миличевића, *Кнежевина Србија* – изд 1876 1-2 – с. 181) /с. 41/

Горела коса, брдо стрмено и кршевито, зап. Страна села Обрежа. „У овој коси има и 'Качарски клик' или Качарска коса, звана.“ /с. 44/

Г. Сабанта, село - има школа и црква. Махале: Орашје и Ровине. /с. 45/

Г. и Д. Штипље, села, - оба су једно до другог и атар један имају.“ /с. 45/

Г. Јовац, село - ИМЕ – ДЕОБА - изнад је Доњег Јовца, од кога носи име. „Некад су оба села била уједно, и само су Горњу и доњу малу села Јовца правили; али су се касније поделили, па свака мала засебно село образовала.“ /с. 46/

Грабад - чука - ИМЕ - ЛЕГЕНДА - „зове се отуда што су ту по причању Турци разграбили српске девојке, које су стоку чувале, и што ту има много дрвета грабовог; у хатару села Мајура.“

Грбови или **Јоцин и Живадинов гроб**, у атару села Беле воде. ЛЕГЕНДА - „Приповеда се, да су се неки Јоца и Живадин удавили у бару Виторовцу, па после нађени и овде сахрањени у два гроба.“ /с. 50/

Гузићски поток, сув, зап.стр. села Жупањевца. ИМЕ – ЛЕГЕНДА - „Пре 20 г. неки Стеван Гузић из Залогојевца, ајдуковао је више година, па погинуо у овом потоку, и после је околни народ дао његово име овом потоку.“ /с. 51/

Дамњанов гроб - ИМЕ / ЛЕГЕНДА (отмица) - „гола чука, у хатару села Мајура, прозвано место за то, што је ту некакав Филип убио у време збег, некаквог човека Дамњана, што је насилно и преко воље, био повукао једну девојку Босиљку, да се са њим венча.“ /с. 52/

Дворица, село - ИМЕ - „село добило је назив отуда, што су за време Турака онди постојали неки њихови двори. Прича се, да је за време Турака, пре неколико стотина година, у овом селу постојала црква, коју су Турци спалили и од које се само још темељ распознаје; и да је у Дворици за време Турака много дућана било. (...)“ /с. 52/

Дебело дрво - ИМЕ - „место у Сињем виру тако по неком дрвету прозвано.“

ИСТОРИЈА - „На овом месту сукобили су се Срби, под управом Милете Радојковића и Николе Мандрде, с Турцима, који су 1815 године из Ћуприје нагли били у Јуор планину, да збегове робе.“ /с. 53/

Девојачка стена - ИМЕ - „каменити врх од 20 м релативне висине, изнад села Избенице. О имену овога крша народ прича ово: Турци јурили неку девојку, да је по своме зверском адету осрамоте, па кад је ова видела, да их се избавити не може, скочи са врха ове стене у провалу, и сва се раздробила. Имена се, на жалост, незна овој честитој Српкињи, иначе би се слободно могла записати поред Рајића, Синђелића и других наших јунака.“ /с. 53-4/

Доњи Јовац, село - ИМЕ - „Добило је име од неког човека Јована, који се први у њему настанио. (...) Има цркву, школу и механу. (...) подељено је на махале: *Ужарска* прозвана зато, што су се у истој, давно још, били населили и живили неки ужари, и ту своје занате радили; *Плањанска*, што су се у ову махалу населили били неки из Планае дошавши; и *Некрштена*,

прозвана зато, што су ту некад живили људи, који су имали обичај, да се крштавају кад већ одрасту, а не одмах чим се дете роди. (...)“ /с. 57/

Дубница, поток у селу Вољујаку - ИМЕ / ЛЕГЕНДА - „(...) Стари људи кажу, да је Дубница добила име отуда: што је онди деспотица Јерина наморала људе, те су једну целу ноћ стајали на коњима (дубили). Дубница зове се још и 'Думница' и 'Ружин поток'.“ /с. 60-61/

Душићева ливада или Сврачњак - РАЗГРАЂИВАЊЕ - „простор од 50 до 60 пл.[угова], бродораван и у долини, на источној страни села Сиљевице. У овом месту стоји једно старинско гробље, за које околни народ рачуна да је римско. Већа чест овога гробља - плоче - однешене су нешто за цркву и школу, а узимају и поједини за кућевну употребу.“ /с. 64-65/

Ђотинац - „голо брдо, чукара у Д. Јовцу, било је некад својина неког Турчина Ђоте, па се тако прозвало.“ /с. 65/

Ђурђево брдо, - ИМЕ - „Северни крај венца планинског, који дели воде Белицу и Лугомиру. (...) све је засађено виноградима. Прича се, да је на овом брду имао деспот Ђурђе Бранковић своје дворе, па се по њему и оно назвало.“

ИСТОРИЈА - „И ово је брдо орошено српском крвљу за ослобођење у првом устанку и то 10. марта 1804. Левачка војска под управом својих старешина главном командом Карађорђа, одбила је Турке Јагодинце, који су их ту напали били; али су после доста страдали, кад су се у терању Турака по пољу растурили и у јагодинске куће почели улазити.“ (ЈМ наводи Гл СУД књ 4, с. 147) /с. 66/

Живин поглед – СУЈЕВЕРЈЕ - „део или чукара од Змајевице, у атару Својиловском. На овом простору Змајевице има један врло леп извор воде, који се зове *Змајевица*. Ондашњи народ приповеда то сујевјерије: да кад би син мезимац, или најмлађи, дошо те почистио и замутио ту воду, мора онај дан пасти киша, па ако ништа више бар око оне воде.“ /с. 67/

Залогојевац, село – ОПИС - „(...) Залогојевац постоји од Јагодине јужно 8 сах., од Варварина гди је ср. канцеларија 2, од Бачина 1½, од Глобара и Парцана ½, и од Падежа 1 сахат. Мареново село ништа друго није, но као једна махала овог села.“ /с. 68-69/

Збеговиште, поток - ИМЕ - „(...) Име је добио од 'Збегова', који су се у њему крили од Турака, за време првих устанака.“ /с. 70/

Зговор вода или Зговорски поток - ИМЕ - „(...) утиче с лева у Сибничку реку. Овај је поток добио име од многог жуборења (говора).“ /с. 70/

Зла вода - ЛЕГЕНДА - „на врху 'Голог брда', извире (...) прозвана, 'Зла вода' (...). Приповеда се, да су овди ајдуци чекали Турке онуд пролазеће; а старац Стојадин Веселиновић, из Сибнице, каже, да су хајдуци онди убили неког Муслију Турчина, коме се гроб и данас лепо види, и од туд је целом брду остало име; у атару Сиљевичком.“ /с. 71/

Змајевац - ЛЕГЕНДА - „простор под родном земљом, где има и извор Змајевац, гди се веле купао Змај, па се отуд тако прозвао.“ /с. 71-72/

Змајевица, „један врх од највиших врхова Јуора. (...) Под врхом Змајевицом је на зап. стр. Извор истог имена. Змајевица је на Јуору, простор од 200-300 плугова земље, која припада Својинову, Обрежу и Секуричу.“ /с. 71-2/

Ивковићи - ЛЕГЕНДА - „црква у селу Беочићу, (...) негда у развалинама била, но, у време Кочиног рата, оправљена заузимањем једног калуђера, а прилозима народа. Приповеда се: да је неки Ивко Кованџија, у време кнеза Лазара, овди држао пчеле и себи био направио капелу, а после молио кнеза Лазара, те овај направио цркву, и по имену Ивковом, прозвана Ивковиће.“ /с. 73/

Изгорели поток - ИМЕ - „утиче с лева у Белицу, код Камаришта. У том је потоку некада изгорела гора, па је зато тако прозван.“ /с. 73/

Јагодина, варош - „Седиште окружних власти (Начелства и Суда) и канцеларија среза Беличког. Има мушку и женску основну школу и нижу реалку.(...). Кроз Јагодину протиче река Белица, на којој се 3 моста од дрвета налазе, за саобраћај једне обале с другом.(...). Кроз Јагодину пролази Цариградски друм; осем тога, у њој се стичу насипи [пут]: из Крагујевца, Крушевца, Свилајенца и Трстеника. (...) У XVI веку Јагодина је била највеће и најлепше место на целом путу између Ниша и Београда, по причању тадашњих путника Бузбека и Герлаха. (...). У то време било је у Јагодини мало Срба, а доста спахија и Јаничара. У њеној околини у 3 села обитаваху сами Маџари. (...). Јагодина у трговачком погледу опада, али ће је жељезница опоравити.“

ИМЕ - „Јагодину зову неки и 'Јагодна' како се обично звала у XVI веку. Име јој је дошло од 'јагоде', па с тога се Јагодна и звала.“ /с. 74-76/

Јасика, село - „има свој кључ (земљу) преко Мораве у окр. Крушевачком, који мери више од 4-500 пл.[угова].“ /с. 78-79/

Јелењи ртањ - „брдо, на левој обали Мале реке, над саму Мораву наднешено; (...). На овом вису налазе се остаци некаква града, који мештани зову 'Јеринин град'. Лежи на атару села Грабовца.“ /с. 80/ исто и **Јеринин град**

Јошаница - „манастир, у присоју планине Црног Врха, а у подини планине Шареника, у дубокој јарузи, где се поток Сребро састаје с Јошаницом. Милићевић вели, да народ верује о овој цркви, да ју је цар Лазар подигао и у њој се с царицом Милицом венчао* (Манастири у Србији. Гласник XXI, стр. 51). (...).“

ИСТОРИЈА - „На трокатној звонари од дрвета има 3 мала звона, која је књаз Милош дао у спомен закључења мира с Марашли Али пашом. (...). Овај је манастир био главни штаб и збориште српске војске, која се је 1815 године из источних нахија шумадијских била искупила, да стане на пут Марашлијној силној војсци, што једнако у Ћуприју долазаше. Ту је био први састанак преговора између Милоша и Марашлије. На овом састанку били су од српске стране: Јован, брат књаза Милоша, Димитрије његов писар, кнез и војвода Милоје Теодоровић из Црнче и Неофит из манастира Никоља. Од турске стране пак дођу: Хаџи – Јордан Кајсарлија,

тајни саветник Марашлијев Ђурчибаша, Нишки владика с два три агалара Турчина* (Тројегодишња Историја Србије од Симе Милутиновића, стр. 346). Овај је састанак утишао мало јарост турску и придобио благог Марашлију, те је Милош добио времена, да на Дрину оде и босанском везиру Рушиду паши, лично претстане и умири га. За то време остао је у Јошаници Вуица Вуличевих војвода, с Јованом и осталим војводама, да Марашлију заваравашу, који је рад срећно по Србију испео. Код цркве у Јошаници сарањен је војвода Милоје Теодоровић 1832 године.“ /с. 81-83/

Кавадар, село - ИМЕ - „(...) *Кавадар* је, кажу, добио име отуда, што је некад на том месту кнез Лазар 'каву' пио, кад је из Крушевца у Крагујевац ишао. Људи говоре, да је у оно време увелико вредио пут кроз Левач, који је сад просечен за свезу Крагујевца и Крушевца, у главном старим постојећим путем преко Кавадара, Рековца и т. д.“/с. 84/

Каленић - „манастир у Левчу, у врху Каленићске реке. Зидео га је Деспот Стеван Лазаревић 1407 год. У овом манастиру лежале су кости светог краља од 28 децембра. 1815, кад су донете из Аустрије, па до 20 августа 1839 године, кад су враћене у Студеницу. Каленићу је храм Ваведење, а сабор се купи о Петровудне и на Велику Госпођу. (...)“ /с. 85-86/ - [О имену видети под **Бубњиц** и у Гл. СУД XXI, с 45-51.]

Караулски поток – ИМЕ - „(...) . Име је добио, што су у његовом врху биле карауле, ради чувања од Турака у првим устанцима 1805, 9 и 1815 године.“ /с. 90/

Кисела вода - „зове се један извор киселе воде, (...) . Ова вода кисела је за полак Буковичке киселе воде, и онај поток у који ова вода стиче зове се *Кисељак*. Да се ова вода лепо оправи и у ред доведе, доста би ползовала околном народу.“ /с. 91/.

Кључ - ИЗМЕШТАЊЕ НАСЕЉА / ИМЕ - „велики простор, у хатару села Дворице, под њивама и ливадама, који има разне називе као: *Старо село*, где је некад ово село насељено било, па се после на садање место преместило; *Купусаре*, где су многи купушњаци били; и *Острво* за које једни причају, да је ту било највише траве острике, а други да је ту у малом обиму постојао островчић од Мораве.“ /с. 92/

Кованлук - ИМЕ - „доља или падина (...) место између Божуровачке и Риљачке реке (...) . Овде кажу, да су биле трмке цара Лазара, а и касније су на том месту пчеле гајене, с тога је добило име Кованлук.“ /с. 93/

Ковачевица – ИМЕ - „раван у Д. Јовцу, зове се тако што се је ту био настанио некакав ковач.“ /с. 94/

Коленски поток - ИМЕ - „врх Дуленске реке; извире из брда Тикве. Прича се, да је проклета Јерина некад заповедила, да се у овом потоку испребијају колена неком човеку, па после наредила, да се у 'Вешалском потоку на вешала' мете. Отуд и имена овим потоцима.“ /с. 95/

Комарин - ИМЕ / ЛЕГЕНДА - „црква, на северо источној страни села Љубаве. Ова је црква, веле још од времена кнеза Лазара, но је била порушена и тек у новије доба подигнута. На северној страни ове цркве продужује се један поток (...). Овај поток зове се *Кованлук*, гди су веле трмке кнеза Лазара

биле. Кад је кнез Лазар зидао цркву у Крушевцу, и ону у Љубостињи, он је онда за настојника копања камена у Мајдану Брајковачком, поставио Милоша Обилића. Овај шиљући на обе стране камен по кнежевој заповести, бирао је најбоље, а оно лошије и изломљена парчад остављао, па је дао сазидати цркву у Подини, код кнежевог конака. Кад је пак доцније Вук Бранковић код кнеза опадао Милоша, он је и то кнезу казао: 'ти градиш две, а он гради и трећу цркву', продуживши пододна опадања и пребацивања. Кнез Лазар, да би се сам уверио, појаше коња и сам у Кованлук дође, па кад око цркве обиђе и све види рекне: 'ко мари за то', т.ј. то није никаква штета, нити терет, ни трошак, а биће народу некад од потребе. Од ове дакле речи 'Ко мари', остане име цркви Љубавској *Комарин*." /с. 96/

Коњуси, село - „нема синор [границу] са селом Љубавом, него су још од старих времена хатари њихови састављени уједно. (...). Сав простор може се обићи за 6 сахати. *[Овај податак времена за обилазак села, иде уз готово свако село].“ /с. 97/

Копривница и Д. Рачник, села - „тако су у близу, да им је хатар уједно, и неможе се одредити докле је једног, а докле је другог села.“ /с. 98/

Костин камен – ЗАКОПАНО БЛАГО - „у селу Мајуру. Прича се, да ту под тим каменом има блага за 10 мазги што могу понети, које је закопано, кад су се, после пропасти Косовске, Срби тукли с Турцима, и људи верујући тој причи, избушили су свуд у наоколо тај камен, и обили га, пошто се због грдне величине дићи неможе.“ /с. 99/

Краљево дрво - „леп гранат грм /грм је врста дрвета; исто важи за Таковски грм да је дрво, а не у данашњем смислу грм.- подвукла Л.Ћ./ на ливади поред пута, идући из Превешти у Сибницу. Под њим преноћиле су мошти Светога Краља Стефана, када су 1806 године из Манастира Студенице у Враћевшницу преношене. Тада је то било мало дрво, а сада је красан и разгранат грм.“ /с. 99/

Крвавица - ИМЕ - „брдо у водомеђи Ратковичке и Дуленске реке, у врху Крвавичког потока, а поред самог пута, што из Крушевца за Крагујевац води. Зове се тако с тога, што су се на њему Срби с Турцима 'крвавили', кад су у збегу у Ралетинцу били и 'страже' на брду Стражари чували.“ /с. 99-100/

Крстата буква - „место гди се и данас налази једна закрштена буква; простор мали хатар в. Сугубине.“ /с. 101/

Крстатак - ИМЕ - „брдо у Д. Јовцу, прозвано стога, што се ту налазило некад природно никло крстато дрво, и оно је под гором.“ /с. 101/

Крушак – ИМЕ - „(...) Ово је место занимљиво и ретко, јер се онди никакво друго дрво не може видети, сем само крушке, и то тако велике, да се греда може од 15-20 држалица осећи.“ /с. 102/

Кукљин, село - „(...) дели се на ове махале: *Топољак*, *Средња* и *Бурдељска мала*.“ /с. 103/

Кусано - ИМЕ - „чука у хатару села Мајура, прозвана тако с тога, што је ту некад живео некакав пуштахија 'Кусано'.“ /с. 104/

Лалoшев брег - ИМЕ - „коса између Лалoшевог потока и Цренбошњака, на левој страни Јелачке реке. Зове се тако по неком Лалoшу, који је ту погинуо.“ /с.107/

Лепoјевићи, село - ИМЕ - „(...) Земља је врло родна и лепа, с тога је и прозвано 'Лепoјевићи'.“ /с. 108/

Лозовик, село - ИМЕ - ОБИЧАЈ - ЗАКЛЕТВА - „ (...) Ово село добило је име од 'лозе', јер је много има. Дели на две махале: мања се зове *Горња*, а већа *Доња Мала*. (...) Врло је карактеристично, и управ једини обичај који ови људи држе. На св. Тривуна сви људи иду у винограде сваке године, и тамо се један другом заклињу, да нећеју сипати воду у вино. Та је заклетва код Лозовичана врло знатна.(...)“ /с. 112-113/

Лоћика, село - „ дели се на две махале, *горњу* и *доњу*.“ /с. 113/

Лугомир, река – ИМЕ - „(...) добио име од лугова, кроз које је ваљда *некада* протицао, јер су сада ти Лугови нестали, а остале саме Шумарице.“ /с. 114/

Лукар, село – ИМЕ / ДЕОБА - „Добило је име од општенародне планине Лукара, коју су сада околна села изделила. Дели се на Горњи и Доњи Лукар. (...)“ /с. 114/

Љубостиња - „манастир у Левчу. (...) Зидала ју је Царица Милица око 1405. Народно предање тврди, да је ту сахрањена царица Милица, и њен син Стефан. Још је ту гроб Стефана сина кесара Угљеше. Црква је грађена од протомајстора Боровића Рада. Храм је Љубостињи велика Госпођа, а сабор се купи на св. Стефана (2. августа /по старом календару/) Више у Гл. СУД ХХI, с. 42-45.“ /с. 115-116/

Мајур, село - ПРЕДАЊЕ - ИЗМЕШТАЊЕ - НАСЕЉАВАЊЕ - ИМЕ „Прича се: да је за време Турака ово село било до реке Лугомира, више механе Лугомирске, а друм цариградски водио је тада преко брда Гиља, па кроз село Мајур и шуму Бресјанску, за у Крагујевац. Турци пролазећи путем кроз Мајур чинили су селу велика зла и насиља. Србима се досади трпити и сносити зла од пролазећих Турака, напусте то место, и настане се у садањем месту. Први је се ту доселио неки Коста Анђелковић и започео сеобу и дао му име 'Мајур'. Говори се, да је селење извршено у месецу Мају, дакле и по месецу и по ономе, што се ту као на склонитом месту људи мајали (крили),_дато му је име *Мајур*. (...) дели се на 4 махале и то: *Баковска* прозвана зато, што су се ту најпре населиле неке фамилије из Бакова у Турској; *Међанска*, гди је некад била међа – хатар селски; и *Горња* и *доња* махала.“ /117-18/ /Наводи Историју Симе Милутиновића с.305. – о боју од 5 часова код Гиља 1815. између Срба под управом Милете Радојковића и Турака. Срби су пресекли везу Ћуприје с Јагодином. Турци их нису успели савладати./

Мамутовац - ИМЕ - ЛЕГЕНДА- „поток са текућом водом, где и кућа има, на ист. стр. села Д. Сабанте. Овде је у потоку погинуо нели /неки?/ Турчин Махмуд, где му и сад гроб стоји, те отуда и ово место име добило.

Мамутовац је врх Буковровачке реке (Осаонице); почиње у брду Дрењаку.“ /с. 124/

Мандрна стража или Мандрина коса - ИМЕ - брдораван у Д. Јовцу, ...на зап. стр. села, „зове се отуда тако што је на том месту била стража Николе Мандре сердара.“ /с. 124/

Маскар, село - ИМЕ - „(...) Овде се састају две Мораве и тромеђа је овде од 3 округа: Јагодинског, Крушевачког и Алексиначког. Кад су Турци скотске страсти над мртвим телом жене Тодора од Сталаћа задовољавали, и кад је старешина њихов за то варварство сазнао, рекао је „*то је Маскара*“ (срамота) и отуда име овоме селу.“ /с. 125/

Медвеђа, село - „(...) Има на 1500 душа, и дели се на 8 махала: Шафран, Ратај, Речанска, Брђанска, Шумаричка, Трњачка, Бродићска и Равњачка. (...) Има своју цркву, школу и две механе.“ /с. 126-7/

Мечкина рупа - ИМЕ - „место у Црном врху, поред крагујевачког пута, а на атару села Штипља. Зове се тако, што су ту некад мечке живиле.“ /с. 128/

Мишевић, село - „(...) У овоме селу има добре горе, ту је некада постојала фабрика стакла пок. Петронијевића. (...)“ /с. 130/

Момчилов град, - ИМЕ - ЛЕГЕНДА (к.Лазар) - ЗАКОПАНО БЛАГО - (зове се и Градина) „То су рујине некаква градића (...) између Броћанског и Градишког потока, а на коси која се зове Крадишки клик.“

ИМЕ - Народ прича, да је Вукашин у томе граду убио Момчила, а дошао је овде главним друмом на Црквину. Од Момчила остало је име овој руини. /Следи опис простора и зидова./

ЗАКОПАНО БЛАГО - „Народ прича, да код малих врата има закопана блага, а може се наћи по светлости сунца, кад на Спасовдан огране.“ /с. 132/ /Нађен само јатаган и алка, ништа од новца или оружја./ /Помиње и вероватну стражару 300 корака испод града; и још 2 на два места./

ЛЕГЕНДА - кнез Лазар: „На Градини виде се остаци некакве шлакње - горелог камена, и то показује, да ће имати нешто вере оно народно предање, да је Кнез Лазар отуда обилазио неке своје рудокопње.“ /с. 132/

Мурузишта, брдо-раван – „(...) Приповеда се, да је овај простор био под старом и густом гором, и да су онди дуговремени збегови били, а то се осведочава тиме, што се чешће онди може наћи понеки новац и друге бакарне и сребрне старине.“ /с. 134/

Недељков гроб - ист. стр. села Г.Сабанта. Недељкова ливада и поток. /с. 135/

Нектен - ИМЕ - „долина на јужној страни села Божуровца (...). Прича се, да је на овом месту неки човек молио неку младу жену да буде с њим, а она нехтела, а после је пристала, и с њим била, и отуда је ово место име добило.“ /с. 135/

Нелин гроб, место на коси, сев. стр. села Ратковића, „прозвато отуда, што се онди пре 10-15 година обесио неки Недељко, који се је звао и Неле.“ /с. 135/

Ново село - заселак села Јасике; „у њему су се населили дошљаци.“ /с. 137/

Обреж, село - ИМЕ - што је на „Обрежју“ Мораве. /с. 137/

Падине или **Убивена крва** - „звано једно место на западној страни села, под младом општинском шумом; хатар Сибнички (...). /с. 142/

Пазариште - ИМЕ - југоист. од Волујка, раван .у Кључу. „По казивању старих људи, име му је дошло од Пазара, који је ту некад био, што доказују и неки одтаци који се онди и данас налазе.“ /с. 143/

Пањевац, село. „Из овога села је чувени капетан Кочо, по коме је устанак 1787. год. прозван 'Кочина крајина'.“ /с. 144/

Пичковац, један извор у шуми, баш више Прњавора Каленићког. /с. 147/

Пљошта, бара - ИМЕ - бара у селу Д. Јовцу, „прозвана тако зато, што у истој има рибе пљоснате, која је подједнако дугачка и широка, и која од заласка сунца па до неко доба пљеште.“ /с. 148/

Пољна, село. - пример описа - „граничи се: од севера Лепојевичким, југа Милутовачким и М. дреновским; истока Опаричким и М. Крушевачким, а запада Риљачким и Сугубинским хатаром. Атар овога села може се обићи за 3 сахата. Село Пољна одстоји јужно од Јагодине 7, од среске канц. Рековца 4, од м. Каленића 2, од Опарића 1 и од Милутовца пола сахата.“ /с. 149/

Попова бара, место под Јуорским венцем. Место боја 1815. / Наводи из историје Симе Милутиновића с.306-308./ с. 149-150/

Праћина, село у равници. - ИМЕ - „Праћина село добило је име отуда, што је близу Мораве и једне баре. Пре насељења у ово место, људи су се ту искупљали и бацали праћице преко Баре и Мораве, пошто је ту врло лепо и равно место, и отуд име добије“ /с. 151/

Прерадовац, брдораван - НОВА ЦРКВА - код састава села Нова и Стара Калудра. Већи део овог простора припада ман. Каленићу и на њему „је манастир пре 6-7 година подиго цркву названу 'Прерадовац' за вршење обреда црквених и верозаконских, парохијанима из села: Белушића, Брајиновца, Пуљака, Волујка, Опарића, Лепојевића и Калудра, зато што им је манастир Каленић много удаљен.“ /с. 152/

Пчелице, село - ИМЕ - „Некад је у том селу било врло много липа и пчела, од којих је и име добило. Сада је и једног и другог мање. О том види и село Ратковићи.“ /с. 154-5/

Радованов гроб - „место на западној страни села Божуровца.“ /с. 156/

Ракитово, село - ИМЕ - „Добило име од многих ракета дрвећа, којих и сад ту доста има.“ /с. 158/

Ралетинац - „стара црква у потоку Ралетинцу; ту долазе грозничави те се лече.“ /с. 159/

Ралетинац – ИМЕ - „леп поток (...); глава му је у планини Осредку, (...). При крају овога потока гди он у реку Пчеличку утиче, на десној страни, налазе

се неке зидине за које околни народ држи да је била црква, која се је звала 'Ралетинац' од које је и поток име добио.“ /с. 159/

Растока или „**Дабров Кључ**“ – мали простор у округу Кукљинском /с. 52 и 159/

Ратковићи, село - ИМЕ-ПРИЧА; МАХАЛЕ - „(...) Ратковићи, село лежи источно од села Пчелица. Прича се да је у селу Ратковићима живео негда кованција Ратко, а у Пчелицама други неки кованција, па овај нешто уврча пчелама онога из Ратковића, те се узлуте и убију свога кованцију. Од овога Ратка остало име целом селу Ратковићи. У Ратковићу ове су мале (земати): Шумовичка, Провалија и Белан.“ /с. 160/

Рековац, село. У њему среска канцеларија. /с. 161/

Рибари, село - Скоро не раздeљено од Ракитова. На Морави и има скелу. Има школу. /с. 161-2/

Рогљевица – ИМЕ - „голи језик између реке Крушевице и Дуленуше (...). Добила је назив од свога вида што личи на 'Рог'. Ту је зборно место Течинској чети и Левачком батаљону.“ /с. 163/

Саставци - „место на јужној страни села (...). Сав овај простор остао је с оне стране Мораве од оне велике поплаве 1864. год. тако, да се зато и зову саставци, јер код њих се састављају две Мораве, ниже Сталаћа; атара Варваринског.“ /с. 165/

Сватовско гробље – ИМЕ - „на једној коси поред пута и шуме, на међи села Парцана, Коњуха и Љубаве. Зове се овим именом зато, што је онди до скоро имало много гробова па је повађено. Приповедају, да су се двоји сватови ту срели, па се посвадили и изгинули.“ /с. 166/

Селиште – ИЗМЕШТАЊЕ - „на јужној страни села Беочића, гди некад старо село било. Овде постоје и данас опадине од негдашње цркве *Беочина*, но слава ове цркве Ваведеније, и до данас се обдржала и цело је село слави.“ /с. 168/

Селиште - ИЗМЕШТАЊЕ - „раван у Д. Јовцу за које се прича да је ту некад село било, па се раселило, и на садање место доселило.“ /с. 168/

Сињи вир, мало село - ИМЕ - „Добило име од Моравских вирова, који се ту наоде.“ /с. 170/

Слепчев гроб - „стоји баш поред пута, на северној страни атара Парцанског.“ /с. 171/

Сребро, поток - „Мислило би се да је негде у његовој околини копано сребро, али о томе нема никаква помена.“ /с. 173/

Средње Летовиште, велика пољана за стоку и жирородна гора, у атару Својинском. /с. 173/

Срембошњак (и Цренбошњак) - ИМЕ - „мали простор, страна на лозовитој коси гди роди трава *Сремош*, која је љута и мирише као бели лук (дивљи), у атару села Лободера.“ /с. 173/

Стари бунар, испод Веселака. - ИЗМЕШТАЊЕ - „ту је најпре село Бунар било, па се после иселило ближе реци Белици, где је и сада.“ /с. 175/

- Старо село** или Старо Штипље - ИЗМЕШТАЊЕ - „то је место у коме су некад живели људи из оба села Доњег и Горњег Штипља, па се после разделили и изместили у садања места.“ /с. 175/
- Старчево сено** - „ИМЕ ОД ПАМТИВЕКА – зове се мали простор под родном земљом, на западној страни села Маскара. Име овом месту још од памтивека стоји.“ /с. 175/
- Стојанов гроб** - „постоји на источној страни манастира Љубостиње, мали простор.“ /с. 176/
- Стражевица**, голи брег у селу Сибници. Има два врха, велика и мала Стражевица. „На великој Стражевици налазе се руине од некаква града и у њему, веле, има подрум од 20 корака дужине, који је у томе граду за тамницу служио. У селу Сибници опет налази се нека црквина.“ /с. 178/
- Суваја**, брдо-раван - ИМЕ - ЛЕГЕНДА – „северо источно од села Пуљака, на међи Вољујачкој и Мотрићској, под ораћом земљом и ливадама, између потока, простор 60-70 плуга. Стари људи кажу, да је име Суваја дошло од једне баре, која је неко време врло дубока била, па се ту налазио аловити бик, па се био са селским биковима који су ту долазили, и све их надјачавао. Неки човек подкује свом бику рогове, и тако се потуче са аловитим биком и прободје га, а тај изађе из језера и прође тим потоком, и куд је прошао онуда су се сва дрва посушила, те отуда овај поток добије име 'Суваја'.“ /с. 179-80/
- Табориште** - ИМЕ - „коса, пружа се од села Г. Сабанте и В. Сугубине па до механе Бунарске. Зове се тако, што је на њој 'таборила' војска у време устанка књаза Милоша, против Турака, који су се у Ћуприји и Јагодини налазили.“ (Наводи податке старешина и сукобе по Сима Милутиновић Сарајлија, *Трогодишња историја Србије* с. 150 155.). /с. 181/
- Танка коса** - ИМЕ - „(...) у хатару села Белице, ове се што је врло танка (узана).“ /с. 182/
- Татарна**, брдо - ИМЕ - ЛЕГЕНДА - „(...) Припада атару Љубост. Прњавора. Прича се, да је на овоме брду био збег Српски, од Татарске најезде у време Урошеве владе (око 1240); (наводи: Милићевић, *Кнежевина Србија*, с. 181; »Србадија« за 1881. с. 93) (...) а други причају да је у то време био Татарски логор на томе брду (наводи: М. С. Милојевић, *Путонис Дела Праве Старе Србије*, св. I, с 57). Отуда је и име томе брду остало. Друга верзија изгледа ми вероватнија, а свакако је име од Татара остало, који су својим пустошењем до овог места допирали.“ /с. 182/
- Тетребица** - ЗАЈЕДНИЧКА СВОЈИНА - „планина каменита под гором, у којој има учешћа и Превешт село. (...)“ /с. 183/
- Товарњача** - ЗАЈЕДНИЧКА СВОЈИНА - „лежи на јужној страни села под жирородном гором и обделаном земљом (њиве, ливаде); на јужној страни Д. Дубича, у којој планини има половину село Раинац. (...)“ /с. 183/
- Тоња**, врбак -ИМЕ - „(...) прозвани с тога, што је ту заиста место врло тоњиво.“ /с. 184/
- Турске њиве** - ИМЕ - „(...) Ту су некада Турске њиве биле, кад су Турци у Јагодини боравили, па отуда и име.“ /с. 187/

Турски гроб - ИМЕ - „на вису чуке тога имена, у хатару села Мајура, прозван тако, што је ту једног Турчина убио Мандрда, старешина српске хајдучке чете.“ /с. 187/

Ћирков гроб - „место на северној страни села, хатар в. Крушевице.“ /с. 188/

Ћурков клик - „звани и *Грабовити клик*, у коме много змија, у атару Поточком.“ /с. 188/

Убијена крвава - „поток, упада у Сибничку реку.“ /с. 188/

Угљарица - ИМЕ - „чука гола прозвана отуда, што су онди угљари израније живели, и угљен правили, док је још велике горе било; у хатару села Мајур.“ /с. 189/

Цветин поток - ИМЕ - „(...) прозван зато, што се у истом населила и живиа нека Цвета.“ /с. 190/

Цветков гроб - „(...) на међи Беочића и Поточца, (...)“ /с. 190/

Црвена бара – ПРИЧА - „на северној страни манастира Љубостиње. Овди су у време збегова Срби, Турке који су их гонили, побили и у бару их ову побацали.“ /с. 192/

Црвене баре или **Татарна** – ИМЕ - ПРИЧА - „простор мали, где су негда баре биле, но сад је суво место, на северној страни села Грабовце. Ово се место зове и Татарна, стога, што су онди некад неки Татари били у збегу, па изгинули.“ /с. 192-3/

Цренбошњак, поток - ИМЕ - „(...)“. Цренбошњак је нека трава, која има главицу као бели лук; пред Васкрс бере се. По овој трави назван је и овај поток, јер је у њему највише има. Зове се и 'Срембошњак'.“ /с. 193/

Црква и Град, - „што постоје сада у Жупањевцу, кажу да их је правио неки Никола Бољар и у граду седио.“ /с. 193/

Црква Својиновска - ЛЕГЕНДА - „налази се у врху Црквенског потока, који се с десна у Својинску реку стаче, а под брдом Богданчом. За ову цркву прича се, да је грађена у исто време кад и манастир Љубостиња, па их у томе затекла Косовска битка, те су остале недовршене, а после Љубостињу доврши царица Милица, а Својновску тек пре неколико година оправаше сељаци села Својинова.“ /с. 193/

Црквенац - ЛЕЧЕЊЕ - „старе опадине од негдашње цркве, гди сељани околни долазе, кад су слаби, на северној страни села Крчина.“ /с. 193/

Црквина - „у виноградима села Богдања, виде се развалине и опадине неке цркве из ранијих времена, али се не зна ко је правио, ни како се зове.“ /с. 194/

Црквиште - ЛЕЧЕЊЕ - „остаци неке старе цркве у врху Црквенског потока, што се у Поточку реку стаче с десне стране. Код овог црквишта налази се извор с дивном водом, куда сад свет долази, да се од грознице лечи, умивајући се водом са тога извора.“ /с. 194/

Црпча, село - ИМЕ - „(...)“. Кажу да је овом селу име дошло од 'Срне', којих је негда тула много било. Срне су силазиле с планине /Црни Врх/ на неко

језеро те пиле воду, па су их тада жене тукле. Од срне 'Срнча' а одатле временом постала 'Црнча'...(…)“ /с. 195/

Цамејина коса - ИМЕ - „(...) она је напад била својина неког Турчина Цаме.“ /с. 198/

Шареник, планина - ИМЕ - „(...) Ова планина добила је име од шареног камена, а вида је округла. (...)“ /с. 199/

Шафранско поље - ИМЕ - „(...) Име је поље добило од једног краја села (махале) Медвеђе.“ /с. 200/

Прилог 3: Славе, литије, сеоске славе и преславе

Село	Највише свечара	Крста носе и славе
Баре	Јовањаца	У недељу по Ђурђевдану; и св. Трифуна цело село као пат патрона винограда.
Бачина	Никољаца, па Аранђеловаца	На велики Спасовдан. Славе и 26. март сваке године.
Бела вода	Никољаца, па Ђурђеваца	На св. Тројице у понедељак. И св. Трифуна – виногради
Белица	Томинаца	О Малом Спасовдну; а св. Каралимбија славе ради здравља људи
Белушићи	Аранђеловаца	На св. Тројицу другог дана; св. Трифуна
Беочићи	Никољаца	Крста носе по Петровдну на св. Козму и Дамњана.
Богалјинци	Пантелијеваца	На св. Тројицу 2. дан. И св. Трифуна због винограда.
Божуревац	Аранђеловаца	Крста носе на мали Спасовдан.
Бошњани	Јовањаца	Крста носе на мали Спасовдан.
Брајиновац	Илијнаца	Крста носе на белу недељу по Тројицама. Друге сеоске сла славе немају.
Брајковац	Никољаца	Крсте носе на св. Тројицу. Друге сеоске славе немају.
Бунар	Никољаца	Крсте на мали Спасовдан. Славе покров Богородичин за здравље људи, а св. Тривуна због винограда.
Варварин	Никољаца, па Аранђеловаца	У суботу уочи поклада Петрови. Светкују Екатарину уз божићни пост ради здравља; и 2. маја пољубранију ради винограда

Велика Дренова	Никољаца	Славе Трифуна – виногради; и св.Илију код Црквишта.
Велика Крушевица	Аранђеловаца	Крста носе на св. Тројицу у понедеоник. Сеоска слава св. св. Василије. Нова година.
Велика Сугубина	Никољаца	Крсте на мали Спасовдан. Друге сеоске славе немају.
Волујак	Ђурђеваца и Аранђеловаца	Доњи крај села св. Тројицу и Трифуна, ради винограда. Други крај села слави св. Марка; и исто св. Трифуна
Врановац	Никољаца	На велики Спасовдан; и Савине Верижице за здравље људи
Г. Рачник	Никољаца	На св. Тројице. И 2. дан по Крстовудне ради говеди, 15.9
Вратари (Вратарница)	Аранђеловаца, па Петковчана	Крсте носе на св. Тројицу првог дана. Друге селске славе немају.
Врба	Никољаца	У тројички петак, тј по малом Спасовдну сутрадан. Селска слава, због здравља, у петак пред св. Саву.
Вукмановац	Никољаца	Крста носе у бели петак по Тројицама. Св. Ану, уз Петров пост, и св. Трифуна славе сеоске.
Гавез	Ђурђеваца	На св. Тројицу у недељу, без да другу заветину имају.
Глобари	Јовањаца	Крста носе у белу суботу по Тројицама. И Краљев дан славе ради говеди.
Г. Сабанта	Лучинаца, па Аранђеловаца	Преслављује село још и св. Јанићија, који пада уз Божјни пост, по св. Андрији 3. дан.
Г. Штипље	Аранђеловаца	Носи крста на св. Тројице.
Д. Штипље	Аранђеловаца	Крста носи у Понедеоник по Тројицама.
Г. Дубич	Ђурђеваца	Крсте на св. Тројице 2. дан, и св. Трифуна за винограде
Г. Јовац	Никољаца	Крста носе на други дан св. Тројице.
Г. Крчин	Лазареваца, па Никољаца	Крста носе у белу суботу по св. Тројицама.
Грабовац	Никољаца	Крста носе на св. Тројице. Селска заветина св. Трифун.
Дворица	Никољаца	Крста на св. Тројице; друге селске заветине немају.
Доброселица	Подједнако Петковчана, Аранђелова. и Јовањаца.	Крста носе у бели четвртак по Тројицама.
Доња Сабанта	Никољаца	Крста носе на мали Спасовдан.

Доњи Дубич	св. Агатона	Крста носе на св. Тројицу 2. дан; а св. Тривуна славе као патрона винограда.
Доњи Јовац	Никољаца	Крста носе на други дан св. Тројица. Селска је слава Младенци, коју су изодавна установили, због престанка неке заразне болести, која је јако у људма и стоци беснила.
Доњи Крчин	Никољаца	Крста носе по св. Тројицама. Друге селске славе нема.
Драгоцвет	Никољаца	Крсте носе у белу среду, по Тројицама. Сеоска слава нова година, због чуме.
Дулени	Лучинаца, па Ђурђеваца	Крста носе у Бели Четвртак по Тројицама.
Жупањевац (Жупањево)	Ђурђеваца, па Митроваца	Крста носе на велики Спасовдан. Општинска слава св. Илија, коју је славила и она стара црква у селу.
Залогојевац	св. Мину, па св. Аранђел	Крста носе на Врачеве по Петровудну.
Избеница	Никољаца	Крста носе у понедеоник на св. Тројице; Богородичин покров од старине славе.
Јасика	Никољаца	Крста носе на св. Тројицу.
Кавадар	Јовањаца, па Никољаца	Крста носе на св. Јована, пред млади Никољдан пролетњи, и св. Недеље, по Пантелијевудну.
Калудра	Јовањаца	Крста носе у Бели Четвртак по Тројицама.
Каменари	Никољаца	Крста носе у Бели Петак, по Тројицама.
Карановчић	Никољаца	Крста носе на Бели петак по Тројицама и св. Агатона у јесен.
Катун	Никољаца, па Ђурђеваца	Крста носе у понедељак по св. Тројице. Слава сеоска св. Тома пролетњи за винограде, а за здравље говеди сваког четвртка пред Ђурђевдан.
Ковачевац	Никољаца	Крста носе у белу суботу, по св. Тројицама. Сеоска слава св. Мојсило (Међудневица), ради здравља стоке.
Комарани	Никољаца	Крста носе на св. Тројице други дан. Св. Тривуна слави сел због винограда.
Коњуси	Аранђеловаца, па Никољаца	Крста носе на св. Тројицу.
Копривница	Никољаца	Крста носе на св. Тројице други дан. Селска слава Цвети.
Д. Рачник	Никољаца	Крста носе на св. Тројице први дан. Селска слава Константин и Јелена, ради здравља

		људи.
Крвавица	Ђурђеваца (Ђурђеваца)	Крста носе на Св. Тројице у Недељу.
Кукљин		Крста носе на св. Тројицу и славе Велики четвртак, ради винограда.
Лазаровац	Никољаца.	Крста носе на св. Тројице; друге селске славе немају.
Лепојевићи	Ђурђеваца	Крста носе на вел. Спасовдан.
Лободер		Крста носе на св. Јована, пред летњи Никољдан.
Лозовик	Томинаца, па Никољаца	Крста носе на вел. Спасовдан; славе св. Тривуна ради винограда. Славе Евдокију (1. марта) ради здравља људи
Ломница	Никољаца	Крсте носе на Спасовдан.
Лоћика	Ђурђеваца, па Никољаца	Крста носе на Белу Суботу по Тројицама, и св. Трифуна славе због винограда.
Мајур	Никољаца.	Крста носе на Спасовдан. Село има 3 славе: 2. дан Ускрса, јер је чума дуго морила па тад престала; мали Спасовдан због стоке, нарочито говеди, јер је од неке болести рогата марва ужасно сатирана; и на 3 недеље пред Ускрс, јер је гушобоља јако дејствовала и многи народ сатрла, па тада престала; ту су славу од скоро почели.
Мала Дренова	Никољаца	Крсте на мали Спасовдан. Друге славе сеоске немају.
Мала Крушевица	Никољаца.	Крсте на Младенце. Друге славе селске немају.
Мала Сугубна	Никољаца, па Ђурђеваца	На мали Спасовдан. И св Трифуна, патрона винограда.
Малешево	Аранђеловаца	Крста на Спасовдан. Св. Трифуна славе због винограда.
Мареново	Ђурђеваца	
Маскар	Никољаца	На св. Тројицу 2. дан. Сеоска слава св. Ана, уз божићни пост, ради здравља; и 2. маја „пољубранија“, ради берићета.
Медвеђа	Никољаца, па Аранђеловаца	Крста носе у Бели петак по Тројици.
Међуреч	Стевањаца	Крста носе на св. Тројице други дан.
Мијајловац	Никољаца	Пред св. Илију у недељу. Св. Трифуна славе за виногр.
Милутовац	Јовањаца, па Никољаца	На мали Спасовдан. Св. Трифуна славе због винограда.

Надрље	Петковчана	Крсте носе у суботу пред Петрове покладе.
Обреж	Аранђеловаца, па Никољаца	На мали Спасовдан. Славе 9-ти уторак од Божића ради здравља људи, и св.Саву грчког, зими уочи Никољдана. Спасовдан ради винограда и то у једном брду, у великом брду Марковдан, а у трећем брду св. Враче по Петровдану.
Падеж	Никољаца	Крста носе на Спасовдан. Друге славе селске нема.
Пајковац	Никољаца	Крста у бели четвртак по Тројицама. Друге селске славе нема.
Парцани	Ђурђеваца и Алимпјеваца	Крсте носе на други дан Васкрса. Сеоска слава Константин и Јелена због винограда.
Планиница	Никољаца	Литију не носе, нити другу какву селску славу имају.
Пољна	Никољаца	Крсте на Младенце. Св. Трифуна славе због винограда.
Поточац	Никољаца	Крсте носе на младог св. Николу и Ваведење.
Праћина	Никољаца	Крста носе о Тројицама. Славе још о Младенцима и о Ивандну (24. јуна)
Пуљци	Аранђеловаца, па Никољаца	Слава му је селска велики Спасовдан, а виноградарски патрон св. Трифун.
Пчелице	Аранђеловаца	Крста на св. Тројицу. Од старина сеоска слава Теодорова субота. Сеоска црква слави малу Госпођу.
Рабреновац		У белу суботу по Тројицама. Селска слава св. Ана.
Рајинац	Ђурђеваца, па Аранђеловаца	Крста на св. Јована пред мали Никољдан у лето. Св. Трифуна славе као патрона винограда.
Ракитово	Никољаца	На бели петак по Тројицама. Слава селс. на Варголомеју
Ратковићи		У недељу по вел. Спасовудне. Сеоска слава Ваведење и св. Танасије.
Рашевица	Никољаца, па Ђурђеваца	На Тројице, 1. дана. Св.Стевана и Благовести славе због винограда
Рековац	Никољаца, па Ђурђеваца	На Вознесеније. Славе последњу недељу пред Митровдан и држе виноградарску славу св. Тривуна.
Рибари	Никољаца	Крста на Тројицу. Селска слава на Каралампиа, и на Ватоломеју зарад сачувања поља од туче.

Риљац	Јовањаца	Крста на мали Спасовдан, а Младенци селска слава.
Руишник	Аранђеловаца	На мали Спасовдан. Св. Трифуна славе због виногр.
Својиново	Никољаца	Литију носе на Марков дан. Сеоска слава Сретење.
Селиште	Никољаца, па Ђурђеваца	Крсте носе на св. Тројицу у понедеоник.
Сибница	Јовањаца, па Петроваца	На мали Спасовдан. Св. Трвуна село слави за винограде.
Сиљевица	Јовањаца	У прву недељу по Ђурђеву дну. И св. Трифуна славе.
Срње	Никољаца	Крста носе на св. Тројицу у понедеоник.
Страгари	Ђурђеваца	Крста на Тројицу. Сеоска слава св. Трифун за винограде.
Течић		На Тројицу. Сеоска слава Н. година (мали Божић)
Тољевац	Никољаца	Крсте у Бели четврт. по Тројицама и уочи мале Госпође.
Церница	Мартинаца, па Аранђеловаца	У понедељак по Тројицама. Сеоска слава 9-ти дан по Ђурђевдну, звана “Пољубранија” за здравље у опће, а највише ради говеди.
Цикоте	Ђурђеваца, па Томинаца	Крста носе на св. Тројицу. Сеоска слава Петозарни мученици у децембру, ради здравља људи.
Шанац	св. Ђорђа и св. Аранђела	Крста на Тројице, и сваке треће недеље по Васкрсу.
Шанторовац	Ђурђеваца	На Спасовдан. Св. Аранђела, пред малу Госпођу, славе ради здравља деце.
Шашиловац	Никољаца	Крста носе о св. Тројицама у недељу.

Поменута села, а за која нису дати за етнографију битни подаци, су: Бресје (с.17), Велика Крушевица, срез Левачки (25), Драгошевац (59), Лукар (114), Мијатовац (129), Мишевић (130), Пањевац (144), Рибник (162), Секурич (167), Топола (184), Трешњевица (185), Трнава (186), Урсула (189), Шуљковац (201).

Прилог 4: Топоними који се више пута појављују

(било да се јављају у идентичном облику, било да су изведенице везане за неки појам)

Ајдучки - 9 х - извор (4), поток, вода, долина, рт, чукар /с. 5/

Аловит поток – 2 х /с. 5/

Аловита чука(ра) - 3 х /с. 6/

Баба(ин) – 6 х – Дмитрин, Данин, дол, гроб (2) /с. 6/

Бела(и) – 14 х – вода, бара, стена, камен, песак, поток, брдо (као и изведенице
Белица – река с и село, Белутак – брег...) /с. 10-12/

Благотин - 4 х – планина, брег, поток (2) /с. 14/

Бресје - село, Брестарац - поток, Брестови - извор, Брестови - део Црквенске косе,
Брестовац – поток, брдо, бродораван, сув поточак, сув поток /с. 18/

Бубан - 7 х – извор (3), поток (2), поље, коса, Бубан (њ)ски поток (2) /с. 19/

Буквин - поток (2), Буков-поток, Буковац – коса, простор, Буковачки поток,
Буковик -

поток, Буковица-коса, Букор-извор, Буковча-село /с. 20-21/

Валога - 4 х – коса, поток, страна у осоју, брдо, Валовска - брдо /с. 23/

Велика(и, о) – 71 х у основи Велик - /с. 24-31/

Вис – 3 х – коса, брдо (2) /с. 33-34/

Водица - 5 х – извор /с. 34-35/

Гај(ин) – 5 х – коса, страна, кладенац, поток, Гајчић – простор, Гајићка чука /с.
40-41/

Гола(и, о) - 15 х у основи Голо - Голо брдо (7)... /с. 43-44/

Горња(е, и) – 12 х у основи горњ. /с. 45-47/

Грабак - 5 х – сув поток (2), брдашце, планина, коса, Грабовита главица, клик,
Грабовац – брдовито место, извор, село /с. 47-48/

Град - поток; за брда на којима је по предањима бивао град (5); Градиште - по
старим градовима (5) /с. 48-49/

Гроб – 6 х – Гробљански поток; Гробљанско присоје - коса, Гробљанци – старо
гробље; Гробови – коса; Гробови - Јоцин и Живадинов гроб; Гробски
поток /с. 50/

Грчки - 3 х – гроб, поток, гробље /с. 50/

Дебела(и, о) – 5 х – коса (2)- мали простор, планина; Дебели луг; Дебело дрво –
место; Дебело осоје – планина /с. 53/

Добра(и) – 4 х – извор, поточић (3); врх; Доброселица – село; Доброселичка река /с. 55/

Доња(с, и) – 14 х у основи доњ /с. 56-58/

Дрењак - 8 х – место, простор, коса, брдо, поток; Дреник – простор; Дрењачка коса (2); Дрењачки поток /с. 59-60/

Дубоки поток - 12 х; Дубока урвина – простор; Дубоки бук – место где се састављају реке; Дубоки долови – јаруга /с. 61-62/

Дугачак(чка,о) – 16 х – Дуга пољана; Дугачка греда; Дугачка коса (5), Дугачки клик (2); Дугачки лаз; Дугачки поток (4); Дугачко присоје; Дугачко поље /с. 62-63/

Збеговиште - 10 х – долина; брдо (2); коса; брег; поток; Збеговички поток; Збеговишки поток; Збег – део косе /с. 69-70/

Зимовник – 2 х – Гаићски; Мариначки /с. 71/

Зла вода – 2 х – вода; коса; Зли поток /с. 71/

Змај вода – поток; Змајевац - поток (2), простор; Змајевица - извор (2), врх с. 71-72/

Јасен - 16 х у основи - поток, брдо, долина; Јасењак (2) – страна, долина; Јасење (2) – равница, поток; Јасенова главица – брдо; Јасеновити поток; Јасенска коса; Јасењска река; Јасик (4) – коса, простор; Јасика - село /с. 77-78/

Камен - 8 х у основи – Каменари – село; Каменац (2) – брдо, планина; Каменита бара – чука; Каменита главица – брдо; Каменита травица – простор; Каменити врх – чукара; Каменити поток /с. 88-89/

Камиџор – 4 х – поље, врх, простор; Камиџара – брдо /с. 89/

Клик – 4 х – крш, коса, вис, простор ; Кобилин клик – коса; Кораски клик; Кратки клик; Мали клик (2) /с. 92,98,99,122/

Кључ - велики простор; Кључеви – мали простор; Криви кључ – родна земља; Мали кључ /92, 101,122/

Кованлук - 3 х – просрор, поток, падина; Кованлучки поток (2); Кованлучка река; /с. 92-93/

Козја - 5 х - Козија глава (2) - брдо, поточак; Козја грба - део косе; Козарички поток; Козарски поток /с. 94/

Крив(а,и) – Крива коса (5); Крива подина; Кривача – простор; Кривељ – брег; Кривељски поток; Кривина (2) – коса; простор;Криви кључ /101/

Крст – 5 х - коса; Крстата буква (2) – место, брдо; Крстатак – брдо; Крстачки поток /с. 101/

Крушка – 12 х – Крушак (3) – простор, коса; Крушар (2) – поље, простор; Крушачки поток; Крушевица – речица; Крушевички поток; Крушевље – простор; Крушка – поток; Крушкин поток (2) /с. 102-103/

Куса(и,) - 8 х - пољана; брег, поток (6); Кусак – сува јаруга; Кусан – брдораван; Кусељак – простор /с. 104-105/

Кучкин - 3 х – поток; Кучкин клик – гробен; Кучкин рт – вршак у Јуорском планинском венцу /с.105/

Лаз(а,ин,ов) – Лаз (2) – коса, простор; Лазаровац – село; Лазин поток; Лазина (2) – страна, поток; Лазови (5) – њиве и ливаде, јаруга, коса; Лазовички поток; Лазаров гроб /с. 106-107/

Ланиште - 3 х- село, поток, страна /с. 107/

Липа – 26 х – Липа - страна; Липак (3) – коса, место; Липар 7 х - вис и шума (место за бусије у устанцима), брдо, поток, чука, страна и поток, планина, поток; Липарски поток (2); Липе – коса; Липница (4) – долина, страна, поток (2); Липњак – планина; Липовак – шума; Липовита коса; Липовити поток; Липовица – коса; Липовче - сув поток; Липски поток - тече из Липе /с. 109-111/

Лисица - 4 х – Лиса – планина; Лиси-лаз - пољана; Лисичак – простор; Лисички камен – рупа у камену /с. 111-112/

Лукар(ин,ов) – 4 х – село, планина, поток (2); Лукин поток (2); Лукова ћуприја – страна и брдо-раван /с. 114-115/

Мала(е, и,о) – 57 х - /с. 119-124/

Марков(а,о,ов) – 5 х – коса, брдо, клик, поток (2) /с. 125/

Медвеђ - 9 х у основи – Медевеђа главица - брдо; Медвеђа речица; Медвеђа – село; Медвеђи поток; Медвеђиште – чука где је медвед долазио; Медна - поток; Медњачки поток; Медојевац – мало село; Мечкина рупа – место у Црном врху гдесу мекче живеле /с. 126-127,128/

Мртваја -3 х - простор, њиве, равница са плодном земљом. /с. 133/

Недељко(в) – 3 х – гроб, ливада, поток /с. 135/

Нерезина(е) – 5 х – планина, брдо (2), поток, коса /с. 136/

Ново(е) – 5 х – Нове ледине – земља; Новине – кључ; Ново брдо – простор; Ново поље; Ново село – засеок са дошљацима /с. 136-137/

Орашје -7 х – село, раван, простор (3), брдо-раван, махала /с. 138-139/

Орнице -6 х – поток, коса (2), простор (2), пољце; Орнички поток (4) /с. 139-140/

Осоје(ак) – 8 х – коса, простор (2), страна, чест; Осојак – простор; Осоје велико – брдо; Осојица - планина /с. 140/

Осредак – 7 х – простор (3), планина, страна, клик, коса (2); Осредски поток; Осредачко присоје /с.140-141/

Оџинац -2 х – поток, поточак; Оџин гроб – место /с. 141-142/

Петров(ац) – 5 х – Петровац – поток; Петров поток (3); Петровића поток /с. 146/

Плоч(а) – 4 х – поток, страна, извор; Плочки поток /с. 147-148/

Поглед - 3 х – брег, простор на брдо-равни (2) /с. 148/

Попов(а,ац, ов) - 7 х – Попова бара – место, Попова тршевина – пољана; Поповац – поток; Попов гај (2) – простор, забран; Попов гроб; Попов до – простор /с. 149-150/

Равн(а,о,и) - шума, гај (3), брег, извор, клик; Равница (4); Равништа (2); Равниште; Равно гајски - поток /с. 155-156/

Радован(ац,ов,ски) – Радовак – поток; Радованац – извор, поток; Радованов гроб; Радојевске њиве /с. 157/

Раскрсница(е) – 3 х – простор, планина; Раскрснички поток /с. 159/

Савин(а,е,о) – 4 х – ливаде, чукара, поље, глава /с. 164/

Саставци – 6 х – места где се састају реке, потоци /с. 165-166/

Селиште - 9 х – простор, место, село, раван, кључ /с. 167-168/

Сечина(е) – 5 х – поток; Сечине (3) – страна, равница (2); Сечински поток /с. 168-169/

Сладун – 3 х – брдо, коса(2) /с. 170/

Слатина(е) – 6 х – бара, поток, страна, брдо – раван, село; Слатине - њиве и ливаде, простор; Слатник – поток; Слатински поток /с. 170-171/

Смрдан - 5 х - поток (3), брдо, косо раван); Смрдански поток; Смрди бубин поток. /с. 172/

Средњ(а,е,и) -11 х - (махала, коса (2), брдо (2), клик (2), брег, поток; Средње летовиште – пољана; Средње врело /с. 173/

Стар(а,о) - 11 х – бачија, ледине, виногради, поток, брдо, гробље село (4) /с. 174-175/

Стража -10 х – чукара; Стражара (4); Стражарац (2); Стражевица (2); Стражарски поток /с. 177-178/

Суваја -5х - уви потоци; Сувајски поток; Суви поток; Суви извор; Суви луг /с. 179-180/

Турск(е,и) – 3 х – градине, њивњ, гроб /с. 187/

Угари -1 х – раван; Угарнице (3) – ливаде; /с. 189/

Царина - 4 х – место; Царинац – коса; Царине – простор; Царински потик /с. 190/

Церјак – 5 х – простори под плодном земљом; Церје – коса; Церница (2) – поток, село; Церовац (3) – брдо, коса, поток; Церовик (4) – место, поток, коса, брдо; Церовита долина; Церовита коса; Церовити поток х (2) /с. 191-192/

Циганка – брдашце; Цигански поток (3) /с. 192/-

Црква – 13 х везано за цркву – Црква и град; Црква Својинска; Црквенац (3); Црквенска коса; Црквенски поток (2); Црквина; Црквиште (3) /с. 193-194/

Црна(и) – 7 х – бара; Црна грача – поток; река; Црначко брдо; Црни врх (2); Црни крш /с. 194-195/

Чвораја – 3 х – поток, брдо (2); Чворићски поток /с.196/

Чокљача - 2 х – брег, брдо /с. 197/

Чука - 2 х – брдо, планина; Чукар – брдашце; Чукара (6) – брдо, коса; Чукарски
поток /с. 197-198/

Чунтрук - 2 х - оба означавају простор неподесан за обделавање /с. 198/

Шибовит(а,и) - 8 х - поток (4); коса (2); клик; бара /с. 200/

Широк(а,и,о) -7 х - коса, клик (3), поток, поточе, поље /с. 201/

Прикази

Политика и сећање на Балкану – грчко виђење Црне Горе (19. век – први светски рат)

(Αγγελική Κωνσταντακοπούλου,
*Πολιτική και μνήμη στα Βαλκάνια – Οι
ελληνικές εικόνες του Μαυροβουνίου (19^{ος}
αι. – Α΄ Παγκόσμιος πόλεμος)*)

Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Επιστημονική
επετηρίδα Φιλοσοφικής σχολής
«Δωδώνη», Παράρτημα αρ. 74. Γιάννενα
2004, 255 стр.)

Књига је настала као резултат дугогодишњег истраживања Ангелики Констандакопулу (Αγγελική Κωνσταντακοπούλου), професорке на катедери за историју Балкана Универзитета у Јањини (Грчка). Њен први рад на ову тему био је приказан на Међународном научном скупу са темом *Грчко-црногорске везе до 1918. године*, у организацији Филозофског факултета у Никшићу и Одељења за историју и етнологију Демокритовог Универзитета у Тракији, 15–17. маја 1997. године у Црној Гори.

Осим предговора и увода, књига се састоји од четири основна поглавља: *Црна Гора у средњем веку* (То Μαυροβούνιο στο Μεσαίωνα), *Од европске до грчке заинтересованости за Црну Гору* (Από το ευρωπαϊκό στο ελληνικό ενδιαφέρον για το Μαυροβούνιο), *„Откривање“ једног јужнословенског саборца* (Η „ανακάλυψη“ ενός νοτιοσλαβικού σύμμαχου), *Политичка реч и национално сећање* (Πολιτικός λόγος και εθνική μνήμη), *Уместо закључка* (‘Αтνι επιλόγου), затим следе *Додатак* и

Списак фотографија. Једна од вредности ове књиге јесте и богата литература коју ауторка ставља на увид. Књига садржи 15 фотографија, списак је дат на крају књиге.

У фокусу интересовања А. Констандакопулу су политички токови и историографија у Грчкој и у Црној Гори у 19. веку. Ауторка у предговору књиге истиче да политички програм Наполеона III и распрострањавање модела тзв. *Европе нација* на Балкану од 1859. године, као тема истраживања побуђује интересовање, посебно данас када се Европа опет налази пред питањем стварања нових политичких структура и формирања једне заједничке европске свести.

Теоретско полазиште рада јесте схватање да стварање слике о *другом* представља сложен политичко-идеолошки и историјски феномен. Самоспознаја и спознаја *другог* представљају заправо две стране истог „новчића“. Анализом грчких публикација о Црногорцима осветљава се не само страна на којој се налазе *други* већ и она на којој смо *ми* (у датом случају то су Грци). У студији су анализирани етнички стереотипи путем којих су Црногорци постали познати у Грчкој, као и историјски разлози који су довели до тога да падну у заборав.

Према резултатима овог истраживања, у грчкој штампи је постојало обиље грађе о Црној Гори и Црногорцима. У Грчкој и њеној дијаспори крајем 19. века излазило је 84 листа (68 у матици, 16 у дијаспори). У Црној Гори је у истом периоду постојао само

један лист – *Црногорац*, коме је касније промењен назив у *Глас Црногораца*. Ауторка закључује да је истраживачу који би се бавио црногорском сликом о Грчкој захваљујући томе посао знатно олакшан. Бавила се претежно атинском штампом која је имала највећи тираж. Примера ради, лист *Акропол* (*Ακρόπολις*) излазио је 1897. године у тиражу од 18.000 примерака.

Црна Гора се од патријархалног друштва са теократском влашћу преобразила у савремену световну државу. У периоду метаморфозе било је потребно да се промени политичко-идеолошка и социјална структура друштва. Грчка читалачка публика пратила је трансформацију црногорског становништва од *пастве* у *грађанство* кроз путописе Терцетгиса и Фракудиса. Уочљиво је повлачење паралела између црногорског и грчког политичког живота и друштва, са једном дозом самокритике. Обе државе биле су суочене са сличним проблемима везаним за реформе. Разлика је, према мишљењу које износи Констандакопулу, у томе што се Грчка кретала у правцу европеизације на социјално-политичком и идеолошком ниивоу, док је Црна Гора била повезана са Србима, а њена прошлост се уједно тешко раздвајала од прошлости Албанаца.

Повезаност и зависност Грчке од европских центара имала је као последицу да грчка представа о Црној Гори, која доминира током друге половине 19. века, има претежно европски печат. Међутим, начин на који су грчки политичари и интелектуалци посматрали Црну Гору није у потпуности истоветан са европским представама. Грци су посматрали Црногорце и као Балканци и као Европљани.

На крају, А. Констандакопулу закључује да је проучавање грчке слике о Црној Гори показало да балкански

народи у новијој историји остварују међусобну комуницију помоћу појмова које је наметнуо политички програм *Европе нација*. Тај начин је обременен њиховом средњовековном историјом и претежно отоманском прошлосту Балкана. Црна Гора је у првој фази посматрана као балкански истоверни саборац, касније као супарник на територији коју су насељавали Албанци, и наравно на оној коју су Црногорци заједно са Србима назвали Стара Србија.

Ова књига значајна је по томе што представља прву целовиту студију на тему представе која је постојала у Грчкој о Црној Гори током 19. века. Ова тема до сада није била разматрана ни у једној од ових земаља. Поред тога, осим малобројних изузетака, не постоје ни у црногорској ни у европској литератури радови о одговарајућој европској слици о Црној Гори у истом временском периоду.

Гордана Благојевић

Зборник радова из науке, културе и умјетности, БОКА 25
Херцег Нови, 2005.

Зборник радова из науке, културе и умјетности Бока излази од 1969. године са прекидом од 1988. до 1999. године и обухвата радове из разних области. Радови се штампају ћиричним и латиничним писмом.

Богата и разноврсна прошлост Боке Которске, територије коју данас обухватају општине: Будва, Котор, Тиват и Херцег Нови, са највећим бројем споменика културе на територији Црне Горе и веома богатом архивском грађом, документовано и свестрано је

истраживана, обрађивана и објављивана на страницама *Боке*.

Број 25. зборника *Бока* обухвата 547 страна и садржи тринаест радова са резимеима на енглеском језику, три прилога, од којих два имају резимеа, као и једно саопштење и један приказ.

Рад Радославке М. Радојевић, *Структура популације становника општине Херцег Нови са аспекта антропологије у току 19. и 20. века*, писан је на основу матичних књига вјенчаних, које обухватају период од 14 деценија, приближно од 1853. до 1993. године. Сакупљена су презимена младенаца из Херцег Новог и осамнаест руралних насеља. Први свестрани попис презимена, не само ове општине, већ читаве Боке Которске дао је Сава Накићеновић у антропогеографској студији *Бока*, Насеља Српских земаља књ. 9, Београд, 1913. Р. Радојевић дала је 21 табелу (наведена су почетна слова презимена, али и не цијела презимена) са подацима о настанку презимена. Подаци су дати за свако насеље појединачно и за читаву општину. Затим су дате табеле са почетним словима презимена наших народа, разврстаних по настанку (патроними, матроними, топоними, занимање и критична презимена). Ту су дата и презимена настала у неком „критичном моменту“ (ухваћена у тренутку) и она чије поријекло није довољно јасно, каже ауторка у уводу. Иза табела слиједи списак литературе, а затим прилози један и два, гдје су азбучним редом дата презимена младенаца из књига вјенчаних у последњих четрнаест деценија и то како из Херцег Новог, тако и из сваког појединачног руралног насеља, као и списак са фреквенцијом презимена вишом од пет, у сваком појединачном насељу.

Због обиља презимена морале су се поткрасти и неке грешке. Летимичним

прелиставањем запазили смо тако да у Херцег Новоме нема презимена Кустурица, Воучко или Перчиновић у прегледу фреквенције презимена. Неопходно је било дати нека објашњења и то за последње 3 – 4 деценије па до времена исписивања изнетих података, јер се под ознаком Херцег Новог воде и становници Мељина, Савине, Топле и Игала. Становници града, Топле и Игала православне вјере припадали су током 18. и 19. вијека па све до 1934. године топаљској парохији. Тада је основана херцеговска парохија, којој је припао (стари) град и дио насеља до Трга маршала Тита. Матичне књиге за католичко становништво водио је и води жупни уред у Херцег Новоме и књиге су сачувана од 1688. године до данас. Послије Другог свјетског рата матичне књиге води матичар општине Херцег Нови. Подаци од половине 19. вијека до 1944. године преписани су из матичних црквених књига и налазе се код матичне службе у Општини. За поједина насеља из тог периода подаци нису потпуни, нарочито стога што нека насеља нису до тада припадала херцеговској општини као Луштица, Суторина, Убли, Крушевице (Бајкове) дио Мокрина, а нису припадала ни у црквеном погледу, односно нису била под јурисдикцијом владика црногорских, као што Суторина и данас припада херцеговачком владичанству. Упоредивање презимена из града (без Топле и Игала, па и Савине) са подацима из катастра из 1690. године није пожељно, јер овим катастаром, као ни каснијим из 1702. и 1704. године није обухваћено градско језгро, гдје је поред институција млетачке власти током 18. вијека живјело углавном католичко становништво, било Пераштани, било досељени чиновници млетачке власти, па су, по једном попису из 1795. године у граду биле само двије породице домаћег становништва. Наведена бројка од шездесет седам прези-

мена која у овом крају егзистира 300 година много је већа, посебно ако би узели само податке које је дао Саво Накићеновић у наведеној антропогеографској студији. Поред тога, крајем 17. вијека и првих деценија 18. вијека трајао је период насељавања у овом крају, а није извршена ни коначна подјела земље. Стога је било доста пресељавања унутар самог овог простора, а још за дуго није била устаљена ни употреба презимена. Рад даје и презимена невеста, чије је дјевојачко презиме забиљежено на вјенчању, а како су све до скоро удаваче узимале мужевљево презиме, то дјевојачко презиме егзистира само у књизи вјенчаних, али фактички није присутно у овом крају и не представља презиме везано за њега. Но, све напред речено не умањује велики значај изнесених података, чије је сакупљање изискивало знатан труд и познавање антропонимје.

Дипломски рад Смиљке Кривокапић, *Кртоли у Боки Которској*, одбрањен 1974. године на Катедри за етнологију Филозофског факултета у Београду, код професора Мирка Барјактаровића, по својим квалитетима заузима запажено мјесто у овом Зборнику. Свестрани приказ једне области у Боки, са подацима о поријеклу имена Кртоли, административном уређењу у прошлости, насељавању и поријеклу становништва, о годишњим обичајима и о народним вјеровањима и празновјерицама. Посебна пажња посвећена је свадбеним обичајима, крсној слави и Божићу, уз цитирање пјесама које прате ове догађаје. Говори се и о карактеристичнијим занимањима становништва овога краја – посебно о гајењу маслина, рибарству, изради цријепа, кошина за млинове за уље, које су се израђивале само у Кртолима, као и о изради кошита од врбовог прућа.

Рад садржи и списак литературе, као и имена мјештана који су пружили

драгоцјене податке, уз фотографије појединих амбијенталних цјелина, појединих предмета и мјеста гдје су се израђивали предмети карактеристични за Кртоле. Како су подаци сакупљени на терену пре више од тридесет година и веома прецизно и студиозно обрађени, то овај рад заузима веома значајно мјесто у Зборнику.

Невенка Богојевић Глушчевић, на основу прије свега архивске грађе Которског архива, уз богату литературу, у раду *Правни режим на непокретностима манастира Св. Михаила на Превлаци у 14. вијеку*, даје веома аргументовано положај сељаштва насељеног на земљи Превлачког манастира код Тивта у 14. вијеку, гдје је важио посебни аграрноправни режим. Документима је доказано да се у 14. вијеку „економски положај влаштака мијењао и да неки од њих нијесу више живјели на манастирском подручју“. Ауторка закључује: „Епитет зависности који су носили уз име остајао им је заувјек независно од тога да ли им је имовински статус промјењен“.

Римска курија и Котор крајем средњег вијека, аутора Ленке Блехове-Челебић, такође је рад који се првенствено базира на архивској грађи Которског архива. Утицају врховне власти католичке цркве на црквену па и световну власт у Котору крајем средњег века одупирао се градски патрицијат уз подршку Венеције. На ширем плану, црква је сломила превласт племства над папизмом, што је имало одјека и на Котор, па је лаичко мјешање у црквене ствари било ограничено. Папизам је крајем средњег вијека превладао све потешкоће и ојачао под девизом „Папа и црква једно су“.

Позоришна дјелатност била је веома развијена у овом крају, али та је област веома мало истраживана до појаве радова Дарка Антовића. Његов

веома обилан и студиозан рад базира се на истраживању богате архивске грађе, посебно у Историјском архиву Котора, уз свестрано коришћење литературе. Вредност радова овога аутора је и у осликавању политичких и друштвених прилика времена и простора у којима се одвија та грана умјетности. Тако је и у раду *Доренесансна драмска књижевност Боке Которске – црквена приказања*, гдје нас упознаје са бројним текстовима црквених приказања, њиховим ауторима и извођењима. Овај вид књижевности настао је у Котору, Перасту и Будви, а текстови се чувају у архивама Котора, Пераста и Загреба. Треба истаћи да су текстови који су сачувани у Боки Которској писани народним језиком. На крају рада аутор закључује да је кроз неговање средњовијековних приказања одржана позоришна традиција и омогућен продор свијетовног позоришта и свијетовне драме.

Слиједећи текст у овом Зборнику јесте *Попис књижног фонда православних цркава са подручја општине Херцег Нови*, који су приредили Веселин Песторић и Невенка Митровић. Током 1986. године оформљена је комисија (није наведен њен састав), која је обишла православне цркве, изузев манастира Савине (јер су богослужне књиге биле на конзервацији), и католичке цркве на територији општине Херцег Нови и извршила попис књижног фонда старијег од 1867. године која је узета као гранична година. Пописом је обухваћено нешто више од 500 књига. Већина је стигла из Русије, затим од наших издавача из Пеште, Беча и Венеције. По времену настанка највише их је из 19. вијека, а има их и из 16. вијека. Поред пописа књига, обрађени су и записи на маргинама књига, који су веома значајни. Међу највриједнијим књигама налазе се и *Макаријев Октоих* – првогласник и

Служабник Божидара Горажданина. Од рукописа је најзначајнији *Псалтир с последовањем*, сачињен према запису из 1520. године. Двадесет највреднијих књига дато је на конзервацију Народној библиотеци Србије у Београду. Затим слиједи попис са најважнијим подацима о свакој пописаној књизи, ауторски, насловни и хронолошки регистар, као и регистар издавача. Слиједи списак православних цркава по мјестима, њих осамдесет и шест, као и литература и шест илустрација. Књиге из католичких цркава нијесу пописиване јер су се оне налазиле у Бискупској библиотеци у Доброти, гдје је требало да буду обрађене.

Нажалост, двадесет година послје завршетка пописа није нам познато шта се десило са пописаним књигама, као ни шта је предузето код црквених власти – црквених одбора или виших инстанци Српске православне цркве – да се ово вриједно покретно споменичко благо сачува, јер је у протеклом времену било незаштићено.

Рад Илије Лалошевића, *Извори и литература о фортификацијама Боке Которске*, упознаје нас са изворима и литературом о фортификацији Боке. Зна се да су сви освајачи овога краја у жељи да га одбране и сачувају градили војна утврђења и друге војне објекте. То је било посебно присутно половином 19. вијека, у вријеме аустријске владавине. Аутор сматра да има довољно информација о овој теми, којој је до сада посвећивано релативно мало пажње.

Традиција и етичност у стиховима Бокеља исељеника аутора Марије Црнић Пејовић, обрада је збирке пјесама Лазара Симова Турића из Игала, објављене 1903. године у Сан Франциску. Ова збирка пјесама даје нам веома поуздане податке о завичају пјесника, посебно о божићним обича-

јима, који су до детаља описани. Ту су и стихови о љепоти завичаја, односу аустријских власти према Бокелјима, родољубљу, значају и улози српског језика, славној прошлости свога народа, великанима Светом Сави, Вуку Карацићу и Његошу, љубави према мајци, чежњи за родним крајем. Сликвито али реално описан је живот наших исељеника тога времена, посебно тешки услови рада у рудокопима, уз дужно поштовање Сједињених америчких држава, земље која је примила исељенике и у којој живе у нади да ће се вратити и умријети у родном крају.

Драги Маликовић у тексту *Још једном о которском трговцу Симику Брајановом из средине 15. вијека*, даје исправку податка да се средином 1444. године у Котору губе трагови Симикових синова, који је објавио у претходном броју зборника *Бока*. На основу даљег истраживања, аутор је дошао до сазнања да се петнаестак година након наведене године у документима још увек наилази на Симику Брајанова и његове синове, што доказује наводећи документацију.

Два прилога којима је тема полуострво Луштица – *Два случаја запљене бродова од стране бокелјских гусара 1807. године*, аутора Аните Мажибраде – упознаје нас са још једним догађајем из бурних година почетком 19. вијека када су се у Боки Которској смењивале војске великих сила као дан и ноћ. По пропасти Венеције 1797. године Бока је припала Аустрији, затим је запосјела Наполеонова армија, а у међувремену ту је, поред енглеских ратних бродова, приспјело и руско бродовље и успостављена руска управа, да би 1814. године Бока поново потпала под власт Аустрије. Тих година било је честих гусарских подухвата, па су запљене бродова биле честа појава, јер су се сукоби око престижа водили и на мору. Бокелјски капетани пловили су у то

доба углавном под руском заставом. Они нису нимало заостајали у гусарским подухватима од осталих. У раду су на основу архивске грађе свестрано обрађени сви поступци овог догађаја као и последице, уз цитирање документа који нам указује на став француских власти у случајевима запљене бродова од стране бокелјских гусара.

У зборнику *Бока* током његовог излажења увијек су објављивани и радови о флори али и фауни, посебно на територији Боке. Један такав рад објавила је у овом броју Јелена Никчевић. *Прилог познавању фауне ортоптера – правокрилци (зрикавци и скакавци) херцеговског подручја* обрађује терен херцеговског залива, односно подручје ријечице Суторине. Рад на терену обављен је 2004. године, када је сакупљено и детерминисано 410 примјерака зрикаваца и скакаваца. Утврђено је да се на овом подручју налазе ријетке врсте инсеката, ако не и јединствено станиште у Европи. Аутор истиче неопходност даљег праћења станишта ових инсеката, јер су просторним планом за подручја посебне намјене за морско добро Црне Горе (у које спада и подручје ријеке Суторине) предвиђене мјере заштите животне средине.

Ивана Антовић у раду *Један значајни документ из 19. вијека* жели да истражи и обради рад првих композитора везаних за бокелјско тло. Рад показује зрелог, озбиљног и студиозног истраживача, који свестрано обрађује и излаже доступне податке. Обрађена је рукописна партитура Јелисавете М. Поповић која садржи 11 соло пјесама компонованих на текст которског пјесника из 19. вијека и члана Српског пјевачког друштва „Јединство“ из Котора, основаног 1839. године. Поред детаљне анализе поменутих пјесама, ауторка исказује и свој суд о умјетничкој вриједности пјесама, наглаша-

вајући време и средину њиховог настанка и улажући велики труд да освјетли лик композиторке, њен живот, ангажовање у друштвеним и политичким догађајима тог времена, у чему је веома успјешна. Посебно бих истакла веома опширна објашњења о стању архивске грађе, њеном чувању, досадашњем нестанку, што истраживачима културних збивања у прошлости Котора, посебно у музичком домену, даје непроцјењиве смјернице.

Таба Мађар у раду *Адорјам Мађар из Зеленике као сарадник Народног музеја Херцег Нови* упознаје нас са радовима Адорјана Мађара, чији се отац са породицом доселио из Будимпеште крајем 19. вијека у Зеленику и отворио први хотел намјењен туристима у Црној Гори и шире. Адорјан Мађар (1887–1978) морао је напустити студије у Италији због породичних прилика. Говорио је девет језика и објавио преко 200 радова из етнографије, лингвистике и митологије у европским земљама и Северној и Јужној Америци. У Будимпешти му је 1995. године објављена књига „Пракултура“. Овај рад илустрован је са 18 цртежа и 7 фотографија, које је Адорјан израдио у току свога истраживања Боке 1953. године, обрађујући старе натписе, мостове, млинове, кућне предмете. Посебно треба истаћи да је он био и врсни познавалац умјетности Европе, па је први скренуо пажњу на Грифон из прероманике, који се данас налази на корицама Зборника Бока. Рад А. Мађара, као спољног сарадника Народног, односно Завичајног музеја у Херцег Новом, оставио је значајних трагова и био је од непроцјењиве користи у то вријеме, када ни у Музеју ни у Општини није било ниједног стручног лица (кустоса) из друштвених или природних наука, сем што је директор Музеја био дипломирани биолог. Нажалост, у вјечитом недостатку новца

за културу, није било могућности да се хонорише рад Адорјана Мађара, макар за путне трошкове и потрошни материјал, па је ова сарадња морала да се прекине, иако се сјећам да је 1957. и касније А. Мађар посјећивао директора Музеја Душана Поповића, указујући на поједине неопходне радње за очување покретног и непокретног споменичког фонда.

Слиједи два прилога којима је тема полуострво Луштица. У првом прилогу – *Луштица (14-16. век)* – Богумил Храбак даје политички преглед овог полуострва и „елементе дневног живота ове популације“ на основу архивске грађе Државног архива Дубровника и Историјског архива Котора, као и на основу литературе.

Глиго Одаловић у прилогу *Из прошлости Луштице*, на основу литературе и архивске грађе Архива Херцег Новог даје неке појединости из луштитичке прошлости (историје, занимања и културе). „Покушао сам да их освјежим, прикупљајући их на једно мјесто из више стручних извора“, каже аутор у уводу рада.

Рад Јелене Антовић, *Федерико Милошевић – минералог и потомак бродовласника и поморских трговаца из Доброте (1875-1942)*, био-библиографија настао је на основу докумената и прикупљене литературе која се чува у приватном архиву породице др Милоша Милошевића у Доброти. Федерико Милошевић био је син астронома Илије Милошевића, који се родио у Венецији гдје је рођен и Федерико. Познати минералог, Федерико је био генерални инспектор рудника Италије, директор Института за минералогiju у Риму и ректор Универзитета у Риму, сенатор и академик.

Прво саопштење у овом Зборнику – *Извјештај о заштитном археолошком ископавању код цркве Светог Томе* у

Требесину – дали су Ђорђе и Радмила Папин, археолози Завичајног музеја Херцег Нови. Поред поменуте цркве и рушевине старије цркве Св. Петра и Павла, истражена су и два гробна мјеста, али изузев седам новчића аустријске, односно аустроугарске провинцијенције и једног динара Краљевине Југославије, није било другог археолошког материјала. Црква Св. Томе и гробови датирају из друге половине 18. вијека. Уз извјештај је дато 5 цртежа и 7 слика.

Снежана Пејовић дала је приказ Зборника радова: *Црквени архиви и библиотеке, међународна искуства у заштити, валоризацији, обради и презентацији културног блага које се чува у овим институцијама*, Котор 2004. Зборник садржи радове учесника конференције која носи истовјетни назив, а која је одржана априла 2002. године у Котору. Конференцију је организовала невладина организација Центар за његовање и презентацију документарног наслеђа Котора „Нотар“.

Послије објављених радова, а прије прилога штампани су прилози – цртежи, који грешком нису били одштампани у претходном броју Зборника, уз рад Катарине Николић, *Црквени споменици на подручју Кривошија и Леденица*.

Марија Црнић Пејовић

**Бранко Ђупурдија, *Породица колониста у Бајмоку 1945-1948*,
Београд 2005.**

Студија *Породица колониста у Бајмоку 1945-1948*. представља резултат истраживања три постављена задатка: 1. да се прикаже процес насељавања

Бајмока; 2. да се прикажу најважнији извори за проучавање породице колониста, под чим се подразумева њена привредна, национална, верска и идеолошка основа, затим предвојеност и деоба породице и тип пресељене породице; 3. да се прикажу најважнији збирни документи о породици колониста и на тај начин укаже на могућности етнографског читања архивске грађе.

Аутор истиче да је колонизација становништва планирана на четири календарске године, а заправо је трајала око две године и девет месеци. Колонизација је била најинтензивнија у последњој декади 1945. и првој декади 1946. године. Заправо, започела је онда када је привремена Народна скупштина ДФ Југославије донела Закон о аграрној реформи и колонизацији 23. августа 1945. године. Колонизација становништва по овом закону регулисана је посебним уредбама.

У периоду 1945-1948. године у Бајмок је пресељено 359 породица из Хрватске, 2 из Босне и Херцеговине и 2 из Македоније. Са територије Хрватске пресељавало се становништво из Дрежнице, Дубрава, Врбовског и околине (места: Села, Грабрк, Милани, Тук, Радочај и Мочила), Јасенка, Гомирја, околине Огулина (места: Брестовац, Оклинак, Тоуњ). Ово пресељавање, које је иницирала тадашња власт, обухватило је углавном породице из Дрежнице, а много мање из других поменутих места.

„Обећана земља“ за неке колонисте није била оно што су они замишљали и од ње очекивали, па су се убрзо по колонизацији почели враћати у стари крај. Према истраживању аутора студије, прва два месеца била су пресудна у прилагођавању насељеника новоствореним условима живота.

У новом крају колонисти су добијали кућу са окућницом, укључујући и башту, одређени „квоту“ земље, виноград, храну, одећу, покућство и др., а све у складу са Законом о аграрној реформи. Свако веће померање становништва из краја где су рођени и одрасли у ново и непознато изискује повећани напор организатора да се све одвија по у напред одређеном плану. Према мишљењу оних који су организовали колонизацију о којој је овде реч, она је обављена успешно. Као што аутор истиче за проучавање породица колониста које су населиле Бајмоку у периоду од 1945. до 1948. од значаја су: 1. молбе и решења за колонизацију; 2. различити збирни спискови колониста; 3. појединачна документа која се односе на ову тему.

Аутор сматра да су најзначајније молбе за колонизацију које су заинтересовани појединци упућивали Министарству ДФ Југославије са седиштем у Београду, као и одговори овог Министарства подносиоцима молби. Подаци уписани у формуларе, на основу којих је колонизација и одобрavana, пружају темељни синхронизирани пресек, чиме се отвара могућност сагледавања породице колониста на основу многих показатеља. Ако се све то посматра, према речима аутора, „са аспекта људи који су напустили стари крај и населили се у нови крај, овај извор је колективно памћење и културни доказ, који су они створили заједно са државном администрацијом, која га је затим, по службеној дужности, пренела у њихов нови завичај. Он је доказ властитог, индивидуалног, породичног и регионалног порекла и постојања сваког насељеника понаособ“.

Од појединачних збирних спискова треба поменути Списак колониста за катастарску општину Бајмоку, који је значајан за проучавање динамике у структури породице, предвојености по-

родице и деловања глобалних друштвених услова на породицу.

У складу са изворима, у раду се акценат ставља на привредну, националну, верску и идеолошку основу породице, предвојеност и деобу породице.

Насељеници у Бајмоку су добрим делом задржали начин привређивања краја из кога су дошли. Најважније делатности остале су земљорадња и сточарство, али су се сада разликовале у организационом и технолошком виду. Обрађивање земље и шталско сточарство биће још дуго основно занимање већине колониста.

Актуелно питање стварања сељачких радних задруга постављено је и у случају колониста. Већина становника Бајмока им је приступила, те се и већи део обрадивог земљишта нашао у оквиру задруга. Учешће колониста у овим задругама произишло је из партијске и државне оријентације ондашњег југословенског друштва. Крајем педесетих година (након укидања закона о земљорадничким задругама), а нарочито после шездесетих година прошлог века, почиње повећано запошљавање изван сеоског поседа.

У коришћеној архивској грађи има мало података о националном саставу породица, тако да она не може бити једини и основни извор за проучавање овог питања. На основу пописа презимена породица и појединаца може се закључити да је становништво из Дрежнице и Дубраве (највећи број колониста Бајмока дошло је из ових места) било претежно српске националности, док је припадника хрватске националности било мало.

Као што је познато, српске породице пресељене у Бајмоку су православне, а хрватске, буњевачке и ромске су католичке вере. Католичко становниш-

тво пореклом је из различитих места Горског котара, а по досељавању у Бајмоку, у коме је постојала католичка црква, могло је несметано да настави испољавање вере.

Српско становништво живело је у старом крају у складу са својом вером, а верски ритуали су упражњавани у црквама у Дрежници, Јасенку, Дубравама, Огулину и манастиру Гомирје. У цркву се у старом крају ишло ради крштавања деце, венчавања младенаца и о већим црквеним празницима (Божићу, Ускрсу, Малој Госпојини и др.). Свештеник је бар једном годишње залазио у сваку кућу.

Православно становништво је по пресељењу задовољавало своје верске потребе у православној цркви у месту Пачир, 8 километара удаљеног од Бајмока. Првих година колонисти су учествовали у прослави црквене славе (Петровдан) у Пачиру.

После закона о аграрној реформи мења се и однос државе према цркви што се одразило на верски живот становништва и начин упражњавања обичаја и прослављања верских празника. Обичаји бивају забрањивани тако да се и верски живот становника Бајмока, али и других места, своди на најмању могућу меру. Од краја осамдесетих година прошлог века почело се слободније гледати на веру. У последњој деценији 20. века у Бајмоку је изграђена Српска православна црква Светог Георгија, и захваљујући томе православно становништво добило је прилику за пунији верски живот.

Право на колонизацију имали су првенствено борци партизанских одреда и чланови њихових породица, што је било регулисано чланом 16. Закона о аграрној реформи и колонизацији. Према овом закону право првенства у додели земље имали су земљорадници који су били без ње или са недовољно

обрадиве земље, пре свих борци партизанских одреда, инвалиди НОР-а, породице и сирочад изгинулих бораца народноослободилачког рата, као и жртве и породице жртава фашистичког терора. Познато је да је становништво Горског котара масовно учествовало у партизанским одредима, па отуда и њихово право на послератну колонијацију.

Осим што извори допуштају осветљавање шире друштвене основе на којој почива породица, на основу неких од њих могуће је и ближе сагледавање ових породица изнутра, тј. међусобних односа у самој породици.

У молбама за пресељење наводи се број чланова породице, број досељених на дан пописа, број оних који су се населили, али и оних који се нису населили (разлог њиховог изостанка), као и укупан број чланова породице на основу кога се додељује кућа, окућница и земља.

Мањи број досељених у односу на списак пријављених у старом завичају сведочи, поред осталог, о тешкоћама са којима се досељеничке породице сусрећу у свом животу, као и о делимичном расулу својих чланова, што указује, макар и на привремену, предвојеност породице. Окупљање и стабилизација ових породица била је тежа у односу на оне породице које нису имале неких породичних проблема.

Истовремено са пресељавањем породица текао је и процес спајања и деобе појединих породица. На основу архивских примера не може се јасно одредити тип кућне заједнице у случајевима када се тражила деоба, јер нису јасно назначене сродничке везе њихових чланова. На основу забележених примера стиче се утисак да је државна администрација дозирала процес деобе породице. Главни разлог је највероват-

није био ограничен број кућа за доделу новим власницима, који је Комисија имала на располагању.

Једну групу извора за проучавање породице колониста чине појединачна документа у којима се налазе подаци о предвојности и деоби породице, као и неким особитостима колонизованих породица. Тако се, на пример, у њима говори и о нетипичном понашању нових насељеника, односно о понашању које одудара од уобичајених норми по којима се вршила колонизација.

У „земљи колонизације“ нису се сви поједнако сналазили. Најтеже је било породицама које су биле састављене само од деце, или од деце и једног од родитеља (најчешће су то биле мајке са децом). Да би се ове породице могле издражавати, често су издавале део куће у закуп.

Првих послератних година оскудица се осећала и притискала је све слојеве друштва, упркос напорима државе да се ситуација побољша. Тако се код колониста Бајмока осећала оскудица хране, одеће, обуће, покућства, пољопривредних машина и новца. Породице често нису биле у стању да обраде добијену земљу, јер нису имале средства за то. Појачана оскудица ће се осећати све до краја педесетих и почетка шездесетих година прошлог века, када се ситуација донекле мења отварањем индустријских погона, што ће омогућити запошљавање, па је самим тим и материјални статус породица битно поправљен.

Примери забележени у документима указују да су бројне и нагле друштвене промене довеле до тога да се истањи и распе људска основа првобитне породице, која је млађим члановима породице служила као окриље из кога су се отискивали у живот.

Као што је већ поменуто, у Бајмоку је насељено 359 домаћинстава са 2040 чланова. Најмање домаћинство имало је једног, а највећа по 15, али и 16 чланова. Значајно је напоменути да је општа тенденција била да се становништво жени и удаје унутар властитог села, регије, вере и нације, али је дошло и до склапања мањег броја етнички мешовитих бракова. Највише бракова је склопљено унутар дрежничких домаћинстава. Многи од ових бракова трајали су и по педесет и више година, а неки трају и данас, значи више од шест деценија.

У Бајмоку су најизраженије биле задружне породице. Неке породичне задруге поделиле су се одмах по пресељењу. Деоба задруга, осим што је била потреба њених чланова, била је и неминован процес. Међутим, мање породичне задруге наставиће да постоје и након завршене аграрне реформе и колонизације. Најчешће је ожењени син настављао да живи са родитељима, бар док не изгради нову кућу и пресели се. Понеке од ових задруга постоје и данас.

Питање колонизације становништва у Војводини некако је остало изван ширег интересовања истраживача, па и етнолога. Из тог разлога, сваки рад који се тиме бави од великог је значаја за попуњавање празнина у сагледавању одређене проблематике појединих регија и области.

Проучавање породице колониста у првим годинама после Другог светског рата значајно је не само за етнолошку науку. Аутор ове студије, проф. др Бранко Ћупурдија, пратећи насељавање становника у селу Бајмок на северу Бачке, сагледава и шире друштвене феномене, који су последица планских миграција, као и адаптације колониста у новим и потпуно другачијим усло-

вима за живот у односу на раније место боравка – Горски котар у садашњој Републици Хрватској.

У ову сврху аутор претежно користи архивске изворе, који се у етнолошким радовима релативно мало користе. Такође, од значаја је и труд аутора да провери архивске податаке у разговору са учесницима колонизације у Бајмоку, али и оних који нису учествовали у колонизацији већ су остали у Хрват-

ској, пре свега у Дрежници, месту из којег је било највише исељеника.

Студија *Породица колониста у Бајмоку 1945-1948*, је добра полазна основа не само за проучавање друштвених и културних промена насталих као последица колонизације, већ и за проучавање других места која су била захваћена пресељавањем становништва.

Милина Ивановић-Баришић

Упутство ауторима

Гласник Етнографског института САНУ, познат широј научној и стручној јавности као једина етнологска публикација међународног ранга у Србији (R 52), већ више од пола века објављује резултати истраживања етнологских и антрополошких, као и сродних наука.

У Гласнику се објављују следеће категорије чланака: оригинални научни радови, прегледни чланци, научне критике, полемике, прикази, хронике и библиографије. Политика редакције Гласника је да публикује само радове који се први пут објављују, и то на српском или на неком од светских језика.

Гласило Етнографског института настоји да објављује радове који прате светске научне токове у матодолошком и тематском погледу. Наш перманентни циљ је што бољи и квалитетнији часопис, као и учешће еминентних аутора, како из земље тако и из иностранства.

Најљубазније Вас позивамо да као угледни аутор/сарадник пошаљете свој прилог (чланак, осврт, приказ, критику и сл.) до 01. априла сваке наредне године.

У уверењу да ћете се одазвати нашем позиву упућујемо Вам изразе нашег поштовања и жеље да заједно оснажимо Гласник ЕИ САНУ.

Срдачни поздрави

Редакција ЕИ САНУ

Рукописи за објављивање у издањима Етнографског института САНУ предају се у следећем облику и року који одреди редакција.

Издања Етнографског института штампају се ћиричним писмом.

У Гласнику Етнографског института објављују се радови обима до једног ауторског табака (30.000 знакова) – укључујући напомене и друге прилоге.

Поред основног текста рукопис обавезно садржи:

- Име и презиме аутора, назив те установе, адресу
- Апстракт обима до 100 речи, кључне речи (до десет) и резиме обима до десет посто дужине рукописа.
- Резиме се преводи на енглески језик. Уколико је текст на страном језику, резиме мора бити најмање обима једне стране и објављује се на српском језику.

- Рукопис се предаје одштампан на папиру (два примерка) и на дискети као Word документ. – Користи се фонт *Times New Roman* ћирилица, са напоменама испод текста. Уз рукопис се предају сви потребни прилози (илустративни прилози, табеле..). Посебно треба дати списак илустрација, потписе испод њих, те име и презиме аутора прилога.
- Уколико аутор има потребе да користи старогрчко или старословенско писмо обавезно треба да достави и фонтове које је користио или да употреби команду *Save as/ Tools /Save Options/Embed True type fonts*. Уколико аутор користи старије верзије Word-а од XP, није дозвољено коришћење команде *Insert Symbol*.
- Графички прилози могу се доставити у електронском облику и то за цртеже обавезно као *Line art* у резолуцији од 600 dpi, а фотографије у резолуцији од 300 dpi. Ако аутор угради графички прилог у свој Word документ, обавезно мора доставити исти тај графички материјал и као посебне документе у облику .tif, .pdf или .jpg. Уколико аутор доставља графички материјал на папиру, мора водити рачуна о његовом квалитету (избегавати неквалитетне фотокопије).

Прилози се не враћају аутору.

Напомене (фусноте) се уређују на следећи начин:

Напомена треба да садржи све податке о аутору, назив рада, публикацији у којој је рад објављен, издавачу, месту и години издавања, те броју страница на које се односи, без икаквог скраћивања код првог навођења. Када се аутор помиње први пут наводи се његово пуно име и презиме, а касније само иницијал имена и презиме. Исти принцип је и код навођења часописа или публикације у којој је рад објављен. Први пут се наводе потпуни подаци са односном скраћеницом у загради. У следећим навођењима доноси се само скраћеница.

Напомене испод текста:

аутор – први пут: Мирјана Прошић-Дворнић – следећи пут: М. Прошић-Дворнић

часопис – први пут: Гласник Етнографског института САНУ (ГЕИ САНУ) XI. – следећи пут: ГЕИ САНУ XI,

Курзивом се обележава назив рада.

¹М. Vodopija, *Maturiranje kao rittes de passage*, Narodna umjetnost 13, Zagreb 1976; М. Prošić, *Teorijsko-hipotetički okvir za proučavanje poklada kao obreda prelaza*, Etnološke sveske I, Beograd 1978; ista, *Pogrebni rituali u svetlu obreda prelaza, na primeru Stonskog primorja*, Etnološki pregled 18, Beograd 1983; И. Ковачевић, *Разбијање предмета као граница појединих фаза свадбеног*

ритуала, Симпозијум Сеоски дани Сретена Вукосављевића VII, Пријеполје 1979; *исти*, *Semiologija rituala*, Prosveta – XX век, Београд 1985, 115-142.

Као скраћенице користи се:

н. д., = наведено дело – Исто = када су подаци идеитични претходној напмени – иста, исти = када се ради о аутору из претходне напомене – Уп. – упореди – в. = види

Када се поново наводи дело доноси се само име аутора и назив дела

први пут: М. Прошић, *Теоријско-hipотетички оквир за проучавање поклата као обреда прелаза*, Етнолошке свеске I, Београд 1978.

други пут: М. Прошић, *Теоријско-hipотетички оквир за проучавање поклата као обреда прелаза*

или само: М. Прошић, *Теоријско-hipотетички оквир ...*

General Guidelines for Submissions

In the past 50 years, the Bulletin of the Institute of Ethnography, SANU has published results from ethnology and anthropology and other related sciences. It aims to be a transnational journal and to encompass all scholarship on human cultures and therefore makes a strong commitment to a comprehensive view of anthropology and ethnology and provides a forum for active scholarly critique as a major means by which to achieve this view. It is distributed in more than 70 countries worldwide, and it is the only journal of this kind in the area.

The Bulletin of IE SANU builds a comprehensive ethnology and anthropology by publishing analytic, theoretical, or synthetic articles that communicate to the ethnologists and anthropologists and to scholars in related disciplines. Scholarships (previously unpublished) in several formats are published: original scientific articles, reports, critical comments, book reviews, bibliographies and other anthropological news items. Publications could be in Serbian, English or other world languages. The Bulletin makes a commitment to publish articles contributing to current trends in ethnology/anthropology and related disciplines.

You are kindly invited to submit your article for our journal by April 1st every following year.

Sincerely,

Editorial Board of the
Bulletin of the Institute of Ethnography, SANU

Contributions submitted for review should take the following format:

- length up to 30.000 characters;
- name, institutional affiliation and address of the author;
- abstract of 100 words, key words (up to 10) and summary approximately 10% of the manuscript's length;
- summaries are translated to English language; if the manuscript is written in a foreign language, it must be accompanied by a summary up to 1 page in Serbian language;
- 2 hard copies of the manuscript, and an electronic version (in Word doc);
- Times New Roman, 12pt, in Cyrillic, notes in the text, accompanied by tables, marked illustrations etc.
- If Ancient Greek or Ancient Slavic are used, submit also fonts used or use the command *Save as/ Tools /Save Options/Embed True type fonts*. *The command Insert Symbol is not to be used with older version of Word XP;*

- Graphic contributions to be submitted in an electronic form, for drawing *Line art* resolution of 600 dpi, and photographs in resolution of 300 dpi. A graphic contribution in word doc must be accompanied by .tif, .pdf или .jpg. *Avoid low quality photocopies.*

Submitted material is not returned to the authors.

References and footnotes:

all data on the authors, title of papers, publication, publisher, year, page numbers. First time mentioned: full name and data, later initials of first and last name. The same valid for journals.

The form for notes and references:

author – first time: Мирјана Прошић-Дворнић – next time: М. Прошић-Дворнић

journal – first time: Гласник Етнографског института САНУ (ГЕИ САНУ) XI. – next time: ГЕИ САНУ XI,

Italics for the paper title:.

¹М. Vodopija, *Maturiranje kao rittes de passage*, Narodna umjetnost 13, Zagreb 1976; М. Prošić, *Teorijsko-hipotetički okvir za proučavanje poklada kao obreda prelaza*, Etnološke sveske I, Beograd 1978; ista, *Pogrebni rituali u svetlu obreda prelaza, na primeru Stonskog primorja*, Etnološki pregled 18, Beograd 1983; И. Ковачевић, *Разбијање предмета као граница појединих фаза свадбеног ритуала*, Симпозијум Сеоски дани Сретена Вукосављевића VII, Пријепоље 1979); isti, *Semiologija rituala*, Prosveta – XX vek, Beograd 1985, 115-142.

Abbreviations

н. д., = op cit – same = when the data are the same as in the previous note– same = when the authors are the same as in the previous note – compare. - = see

For repetitious references: the name of the authors and titleКада

First time: М. Prošić, *Teorijsko-hipotetički okvir za proučavanje poklada kao obreda prelaza*, Etnološke sveske I, Beograd 1978.

Second time: М. Prošić, *Teorijsko-hipotetički okvir za proučavanje poklada kao obreda prelaza*

or: М. Prošić, *Teorijsko-hipotetički okvir ...*