

UDK 39

ISSN 0350-0322

ГЛАСНИК
ЕТНОГРАФСКОГ МУЗЕЈА

КЊИГА
72

2008.

Издавач
Етнографски музеј у Београду

Уредник
Др Весна Марјановић

Редакција
Академик Петар Влаховић
Проф. др Бранко Ћупурдија
Др Весна Марјановић
Др Софија Костић

Секретар редакције
Мр Милош Матић

Радови примљени за штампу на седници
Редакције 3. децембра 2008. године

Ставови изражени у радовима објављеним у Гласнику Етнографског музеја 72
припадају ауторима и не одражавају нужно став редакције
Гласника Етнографског музеја.

Етнографски музеј у Београду, основан је 1901. године
Први број ГЛАСНИКА објављен је 1926. године

BULLETIN
OF THE ETHNOGRAPHIC MUSEUM

VOLUME
72

2008.

Publisher
Ethnographic museum in Belgrade

Editor
Vesna Marjanović, PhD

Associate Editors
Academic Petar Vlahović
Branko Ćupurdija, PhD
Vesna Marjanović, PhD
Sofija Kostić, PhD

Editorial Secretary
Miloš Matić, MPhil

Ethnographic Museum in Belgrade founded 1901.
First volume of Bulletin published 1926.

САДРЖАЈ

РЕЧ УРЕДНИКА.....	9
-------------------	---

РАСПРАВЕ И ГРАЂА У САВРЕМЕНОЈ ЕТНОЛОГИЈИ И АНТРОПОЛОГИЈИ

<i>Бојан Јовановић</i> ВОЖД И ЊЕГОВИ УСТАНИЦИ У СВЕТЛУ И СЕНЦИ ЊИХОВИХ КАРАКТЕРНИХ ОСОБИНА.....	11
<i>Иван Ковачевић</i> СРПСКА АНТРОПОЛОГИЈА У ПРВОЈ ДЕЦЕНИЈИ ДВАДЕСЕТ ПРВОГ ВЕКА.....	25
<i>Милош Миленковић</i> О НАУЧНОМ РАДУ И НАШЕМ УНИВЕРЗИТЕТУ (СТО ГОДИНА КАСНИЈЕ).....	41
<i>Милош Матић</i> ДАРИВАЊЕ И РАЗМЕНА ДОБАРА У БЕЛИЦИ – ЕТНОГРАФСКА ГРАЂА.....	51
<i>Весна Марјановић</i> СТРУКТУРА ИГРОКАЗА И НАРОДНО ГЛУМОВАЊЕ У ОБРЕДНОЈ ПРАКСИ У СРБИЈИ.....	73
<i>Анђа Срдић</i> ТЕЛО И ТЕЛЕСНОСТ У АНТРОПОЛОШКОЈ ПЕРСПЕКТИВИ.....	93
<i>Софија Н. Костић</i> УРБАНА МИТСКА БИЂА.....	107
<i>Ирена Филеки</i> НАРОДНА УМЕТНОСТ – ПОТРЕБА ЗА СТВАРАЊЕМ И ДОЖИВЉАВАЊЕМ.....	115
<i>Данка Вишекруна</i> ВРАЧАЊА, ГАТАЊА И БАЈАЊА, ПРИМЕРИ ИЗ ВОЈВОДИНЕ.....	127
<i>Гордана Пајић</i> КОНЂЕ И УБРАДАЧИ У ЕТНОЛОШКОЈ ЗБИРЦИ НАРОДНОГ МУЗЕЈА ВАЉЕВО.....	147

КОНЗЕРВАЦИЈА

<i>Зорица Соколовић</i> МЕТОДЕ ПРЕВЕНТИВНЕ ЗАШТИТЕ ТЕКСТИЛНИХ ПРЕДМЕТА У МУЗЕЈУ.....	159
---	-----

ХРОНИКА

<i>Л. И. Тезако</i> О НАУЧНОЈ ДЕЛАТНОСТИ АНТРОПОЛОШКОГ ДРУШТВА ЈУГОСЛАВИЈЕ (ОСВРТ).....	165
<i>Вера Шарац Момчиловић</i> ТАКМИЧЕЊЕ КУЛТУРНО-УМЕТНИЧКИХ ДРУШТАВА И ФОЛКЛОРНИХ АНСАМБАЛА СРБИЈЕ НА ФЕСТИВАЛУ „БАКОВИ ДАНИ“.....	191
<i>Мирослав Митровић</i> 22. СВЕТСКИ КОНГРЕС ИГРЕ, АТИНА.....	197
<i>Саша Срећковић</i> РАЗМИШЉАЊА О ЈЕДНОМ АНГАЖОВАНОМ ФИЛМСКОМ ФЕСТИВАЛУ.....	201
<i>Саша Срећковић</i> ИЗВЕШТАЈ О РАДУ XVII МЕЂУНАРОДНОГ ФЕСТИВАЛА ЕТНОЛОШКОГ ФИЛМА.....	205

ПРИКАЗИ И КРИТИКЕ

<i>Петар Влаховић</i> ДР ВЕСНА МАРЈАНОВИЋ, „МАСКЕ, МАСКИРАЊЕ И РИТУАЛИ У СРБИЈИ“	213
<i>Петар Влаховић</i> ДР ЗОРАН ГУДОВИЋ, СЕЛО И СЕЉАШТВО	217
УПУТСТВО САРАДНИЦИМА	219

CONTENTS

EDITOR'S PREFACE	9
------------------------	---

DISCUSSIONS AND WORKS IN CONTEMPORARY ETHNOLOGY AND ANTHROPOLOGY

<i>Bojan Jovanovic</i> KARADJORDJE AND HIS UPRISERS IN LIGHT AND SHADE OF THEIR CHARACTERS.....	11
<i>Ivan Kovacevic</i> SERBIAN ANTHROPOLOGY IN THE FIRST DECADE OF THE TWENTY FIRST CENTURY	25
<i>Milos Milenkovic</i> ABOUT SCIENTIFIC WORK AND OUR UNIVERSITY (ONE HUNDRED YEARS LATER).....	41
<i>Milos Matic</i> GIFT GIVING AND EXCHANGE OF GOODS IN BELICA – ETHNOGRAPHIC MATERIAL.....	51
<i>Vesna Marjanovic</i> STRUCTURE OF THEATRICAL PLAY AND FOLK ACTING IN RITUAL PRACTICE IN SERBIA...	73
<i>Andja Srdic</i> BODY AND CORPOREALITY IN ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVE	93
<i>Sofija N. Kostic</i> URBAN MYTHICAL CREATURES.....	107
<i>Irena Fileki</i> FOLK ART – NEED TO CREATE AND EXPERIENCE.....	115
<i>Danka Visekruna</i> SORCERY, DIVINATION, INCANTATION, EXAMPLES FROM VOJVODINA	127
<i>Gordana Pajic</i> HEADBANDS AND HEADSCARVES IN ETNOLOGICAL COLLECTION OF THE NATIONAL MUSEUM OF VALJEVO	147

CONSERVATION

<i>Zorica Sokolovic</i> METHODS OF PREVENTIVE PROTECTION OF TEXTILE OBJECTS IN MUSEUM	159
--	-----

CHRONICLE

<i>L. I. Tegako</i> ON SCIENTIFIC ACTIVITIES OF ANTHROPOLOGY SOCIETY OF YUGOSLAVIA	165
<i>Vera Sarac Momcilovic</i> COMPETITIONS OF CULTURAL SOCIETIES AND FOLK ENSEMBLES OF SERBIA AT “DJAKOVI DANI” FESTIVAL	191
<i>Miroslav Mitrovic</i> 22 ND WORLD CONGRESS OF DANCE, ATHENS.....	197
<i>Sasa Sreckovic</i> ON ENGAGED FILM FESTIVAL.....	201
<i>Sasa Sreckovic</i> REPORT ON 17 TH INTERNATIONAL FESTIVAL OF ETHNOLOGICAL FILM.....	205

REVIEWS AND CRITICISM

<i>Petar Vlahovic</i> DR VESNA MARJANOVIC, "MASKS, MASKING AND RITUALS IN SERBIA"	213
<i>Petar Vlahovic</i> DR ZORAN GUDOVIC, COUNTRYSIDE AND PEASANTRY	217
GUIDELINES FOR CONTRIBUTORS	219

УВОДНА РЕЧ УРЕДНИКА

Гласник Етнографског музеја у Београду, књига 72, следи путању коју су зацртали претходни уредници, а то је да се објављивањем стручних и научних прилога подстакне плодноснији рад на пољу музеологије, етнологије, антропологије. С оваквом уређивачком политиком све више се отварао простор и за актуелну расправу стручне јаности о потреби за искорак из конвенционалних образаца у минулим временима. Међутим, такви ставови покренули су неколико нивоа расправа па и преиспитивање укупног научног доприноса саме етнологије у српском друштву. Многе савремене критике отвориле су низ оправданих али и неоправданих оцена о раду претходних генерација научника. У форми оштрих критика, фокус је на релативизацији научног доприноса српских научника признатих и у свету. Очигледно је да су размишљања млађе генерације етнолога и антрополога управо велики подстицај, али и провокација којом се редефинише визија етнологије и антропологије као науке у савременом српском друштву. Стога су се овога пута и упркос опречним мишљењима о појединим радовима изреченим на седници Редакције в. д. директор Музеја, у својству заступника издавача, тј. Етнографског музеја у Београду и уредник Гласника одлучили да сви текстови који задовољавају постављене основне критеријуме буду публиковани и тако предати суду стручне и научне јавности. Иза публикованих радова стоје сами аутори и њихови ауторитети код научног мњења, од којих неки заузимају, данас, важне позиције у српској етнологији и антропологији.

Прилози су тематски распоређени у следеће целине: Расправе и грађа у савременој етнологији и антропологији, Конзервација, Хроника, Прикази и критике, Упутство сарадницима.

У рубрику *Расправе и грађа у савременој етнологији и антропологији* увршћени су научни радови, прегледни радови и етнографска грађа. У прилозима се уочавају различити приступи етнолошкој и антрополошкој проблематици – од традиционалних облика презентовања етнолошке грађе, антрополошке расправе о етнопсихолошким карактеристикама српског бића до расправа на тему оштрих резова, прекида с прошлошћу и гледишта на етнологију као политички ангажовану науку у XX веку. Бојан Јовановић се у чланку *Вожд и његови устаници у светлу и сенци својих карактерних особина*, бави расправом о току и исходу Првог српског устанка и важношћу тадашњих односа између устаничких вођа. У контексту њихових етнопсихолошких особина које указују на значење формираних и потом преобликованих карактерних црта, на примеру устаничких војвода, може се сагледати, каже Б. Јовановић, та промена која се исказује и у равни социјалног раслојавања у српском друштву. Иван Ковачевић у прилогу *Српска антропологија у првој деценији двадесетпрвог века* резимира кретање савремене мисли у етнологији и антропологији, тако што не одваја етнологију и антропологију у посебне научне дисциплине, већ их поставља у бинарни систем који је артикулисан од стране легитимних институција, те указује како држава преко министарстава и независних регулаторних тела класификује антропологију (етнологију) у сфери науке као „историјску“ дисциплину, док у сфери високог образовања антропологију третира као „социолошку“ науку. Стога је однос према историји и социологији одлучујући за позиционирање антропологије у

систематизацији наука. Милош Миленковић, *О научном раду и нашем универзитету (сто година касније)*, изнео је нов курс програмског рада на Катедри за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду. На основу анализа курикулула основних академских студија етнологије и антропологије и скорије продукције у оквиру академске етнологије и антропологије у Србији, ове науке добијају замаха у новом правцу. Поставља у дискурс идеолошку основу етнологије као националне науке, и прозива претходнике, посебно Јована Цвијића. Надамо се да овај, као и претходни, по свему судећи интригантни прилози неће остати незапажени, те да ће проузроковати низ квалитетних научних расправа о српској етнографији, етнологији и антропологији. Милош Матић у прилогу *Даривање и размена добара у Белици – Етнографска грађа*, на узорку теренске грађе коју је сакупио у селима у сливу реке Белице 2006. године, о церемонијалној размени добара, размени рада и спорадичној размени закључује да се размена добара може узети као својеврстан маркер трансформације социјалне интеракције, с обзиром на то у којој мери она представља културно обликовано средство социјалне репродукције. Весна Марјановић у прилогу *Структура играказа и народно глумовање у обредној пракси у Србији* расправља о присутности народног глумовања и тзв. сценског извођења током дела обредне праксе у животном и годишњем циклусу обичаја. У томе ауторка препознаје и посебну форму вербалне и невербалне комуникације која се остварује у виду мањих представа или играказа чији су извођачи вешти људи, аматери и припадници локалних средина. Анђа Срдић у тексту *Тело и телесност у антрополошкој перспективи* разматра тело и телесност у контексту најдоминантнијих предмета интересовања савремене антропологије и сагледава све форме проучавања како физичког тела, организма, различитих начина његове концептуализације и третирања, тако и проучавање емоција, искуства и менталних процеса. Ауторка је установила како се тело и телесност третирају у различитим дискурсима њихове социокултурне концептуализације, употребе и репрезентације. Софија Н. Костић, у раду *Урбана митска бића* наставља представљање својих истраживања везаних за митологију у градским срединама и даје нову класификацију митских бића на девет група, што ауторка сматра да даје много јаснији приступ теми. Ирена Филеки у чланку *Народна уметност – потреба за стварањем и доживљавањем*, на основу прегледа одабране литературе приказује одлике народне уметности. Покушава да сагледа народну уметност с психолошког становишта у контексту карактеристика стварања, особина стваралаца и доживљавања. Данка Вишекруна у раду *Врачања, гатања и бајања, примери из Војводине* износи личну емпиријску грађу сакупљену на подручју панонске културне зоне. Један од малобројних музеолошких прилога је прилог Гордане Пајић, о *Конђама и убрадачама у етнолошкој збирци Народног музеја Ваљево*, где ауторка упознаје стручњаке и заинтересоване са делом збирке из Народног музеја у Ваљеву која се односи на симболе одевања удатих жена ваљевског краја.

У одељку о Конзервација, прилог Зорице Соколовић *Методe превентивне заштите текстилних предмета* скреће пажњу на практични рад превентивних поступака који се примењују у заштити материјалне баштине. У одељку Хронике запажено место дато је прилогу Л. И. Тегако, с Одељења за антропологију и екологију Историјског института Националне академије наука Белорусије, из Минска, а у преводу с руског језика академика Петра Влаховића, *О научној делатности Антрополошког друштва Југославије*, асоцијације која у континуитету ради пет деценија и даје важан научни допринос српској и светској антропологији.

Др Весна Марјановић

РАСПРАВЕ И ГРАЋА У САВРЕМЕНОЈ ЕТНОЛОГИЈИ И АНТРОПОЛОГИЈИ

УДК 316.7:39(497.11)''1804/1813''
159.922.4(=163.41)''18''

Бојан Јовановић

ВОЖД И ЊЕГОВИ УСТАНИЦИ У СВЕТЛУ И СЕНЦИ ЊИХОВИХ КАРАКТЕРНИХ ОСОБИНА

За разумевање како почетка, тако и самог тока и исхода Првог српског устанка, важно је сагледати односе између устаничких вођа, посебно односе између Карађорђа и његових војвода. Сагледани у контексту њихових етнопсихолошких особина, ови односи указују на важност формираних а потом измењених црта карактера устаника. Зависно од социо-културног амбијента у којем су се формирале, психичке одлике подразумевају и своју антитезу, односно своју супротност која је дошла до изражаја променом првобитних околности самог устанка. На примеру устаничких војвода може се сагледати та промена која је исказана и у равни социјалног раслојавања. Током устанка војводе нахија тежиле су локал сепаратизму, док је Вожд био оличење тежње ка јачању централне власти. Осамостаљене војводе нахија понашале су се као турске паше, па су у кључном моменту устанка одбациле Вождов план одбране, према којем је војска с народом требало да се повуче у планине. Јакe особине актера ових супарничких тенденција осветљавају позадину мотивације њиховог понашања и одлучивања што се на крају показало пресудним за слом Првог српског устанка.

Кључне речи: *Вожд, војводе, сепаратизам, централна власт*

Уколико је сваки велики историјски догађај само пена на врху таласа узбурканог времена, онда се и Први српски устанак може адекватно сагледати у контексту тадашњих прилика на Балкану крајем 18. и почетком 19. века, условљених како унутрашњим противречностима у Београдском пашалуку тако и односима између ондашњих сила Аустрије, Турске, Русије и Француске. Захваљујући повољним околностима насталим након Свиштовског мира, склопљеног 1791. године после рата између Турске и Аустрије,

живот Срба у Београдском пашалуку знатно се побољшао. У тежњи да отклоне узроке дотадашњег незадовољства Срба у овој пограничној области, Турци су повукли самоволне јаничаре из пашалука и ферманима из 1791, 1793–1796. године регулисали низ повластица које су омогућиле Србима одређену самоуправу, верску слободу, гарантовање личне и имовинске сигурности, па чак и држање војних одреда, како би заједно с Турцима могли да бране своја права, која би евентуално угрозили јаничари одметници. Новостворене прилике омогућиле су видан привредни и друштвени напредак. Бавећи се трговином, све већи број људи стицао је знатну имовину и издвајао се као посебан слој који је представљао водећу снагу друштва.

Међутим, ситуација се битно мења 1799. године када је Порта, због унутрашњих немира и догађаја везаних за Наполеонове ратове, дозволила јаничарима повратак у пашалук. Убиством паше Хаџи Мустафе 1801. године, дахије успостављају своју страховладу, укидају Србима дотадашње повластице, заводе терор и намећу још теже намете. Настојећи да заштите своје животе и одбране своја права, Срби после неуспелих жалби султану почињу припреме за подизање устанка. Да би осујетиле ове намере, дахије су ухватиле и 4. фебруара 1804. године погубиле многе истакнуте Србе, претећи да наставе с овим погубљењима. Ова „сеча кнезова“, у којој су страдали и Алекса Ненадовић, Хаџи Рувим, Илија Бирчанин, није уплашила Србе, већ је само појачала гнев народа и убрзала подизање устанка. У наредним данима постаће важно, не само оно што се у народу догађа, већ и оно што том догађају у ширем контексту даје и више значење. За устанак су, наиме, осим земаљских, стизали и предзнаци виших небеских сила.

Небески предзнаци

Премда је у периоду вековног ропства под Турцима било небеских знамења, помрачење Сунца 11. фебруара 1804. године добило је посебно значење. Као што је помрачење Месеца, које се десило 26. јануара 1804. године, било неповољан знак за муслимане, тако је и помрачење Сунца представљало, према народном веровању, предзнак хришћанске пропасти¹. Та порука из „царства небеског“, коме су се, како народна песма тумачи исход Косовске битке, Срби приволели, схваћена је у тадашњем контексту као неминовност побуне коју је поменута небеска појава јасно и наговестила.

„Сеча кнезова“ биће само непосредан повод устанку који ће превазићи почетне оквире општенородне побуне. Када је „крвца из земље проврела“, како вели народни песник, „устала је раја к’о из земље трава“. Мада су се

¹ I. Н. Ђ. Јанковић, *Астрономија у предањима, обичајима и умотворинама* Срба, СЕЗБ, књ. LXIII, Српска академија наука, Београд, 1951, 115.

Срби и појединачно супротстављали терору дахија, тек је окупљањем на Сретење у Орашцу, у Маричевића јарузи, 1804. године одлучено да се поведе заједничка борба против дахија, а за вођу изабере Карађорђе Петровић. Убрзо су се борбе распламсале како у западном тако и у источном делу пашалука, а ослобађањем појединих села и градова расла је и јачала устаничка војска која је и опколила Београд. Након ових војних успеха, устаничке старешине са скупштине у Остружници упућују молбу султану да повуче дахије из пашалука и Србима врати раније повластице. Тиме је јасно изражен став да је устанак подигнут против зулума дахија а не и против царске власти. Зато је устанак до тада и имао карактер побуне против страховладе дахија, чије је склањање непосредно повезано с побољшањем положаја Срба који нису оспоравали власт Порте.

Од побуне до револуције

Када су, након доласка босанског везира Бефир паше у Београдски пашалук да заведе ред, дахије ухваћене приликом бекства и погубљене, а Србима обећано испуњавање њихових захтева, устанак је могао да има епилог успешно завршене побуне. Међутим, преговори су пропали јер Порта није прихватила захтев устаника да њихов будући статус и самоуправу гарантује и Аустрија. Локална побуна против дахија претвара се крајем 1804. године у општенародни устанак против турске управе, чиме су се наметнули и дубљи разлози за радикализацијом борбе.

Борбе устаника настављене су и проширене су захтевом за потпуном аутономијом и законским регулисањем њиховог будућег статуса. Одбијањем да распусте војску, укину своје органе управе и дозволе повратак турских власти у градове, Срби захтевају и редефинисање својих пореских обавеза. Не желећи о томе да преговара са устаницима, Порта шаље Хафиз пашу да угуши устанак. Одлучни да се боре за своја права и ослобођење, Срби се сукобљавају са султановом војском и односе велике победе на Иванковцу 1805. године, затим на Мишару и Делиграду 1806, а почетком 1807. године освајају и Београд.

Иако подигнута против страховладе дахија, побуна је убрзо добила размере општенародног устанка који је превазишао своје почетне циљеве и претворио се у револуцију која је довела до коренитих друштвених и привредних промена. Започетом борбом није се више тежило промени незавидног положаја поробљених Срба под турском влашћу, већ ослобађању испод те власти. Постало је јасно да се под Турцима „Србија умирит не може“ и да је истовремено с ослобађањем испод турске власти изражена и потреба за обновом српске државе, односно њеним модерним утемељењем.

Промена поретка

Упоредо с војним успесима извршене су и брзе и корените промене дотадашњег поретка. Одузета од Турака, земља је припала српским селацима, чиме је укинута дотадашњи феудални систем и успостављени су услови за нови и суштински другачији привредни, социјални и политички живот. У процесу друштвеног, економског и културног преображаја издваја се слој старешина као главни чинилац организовања домаће власти на ослобођеној територији. Већ 1805. године образован је Правитељствујушчи совјет, чија је улога била бављење унутрашњим односима и решавањем питања снабдевања војске. Совјет су сачињавали представници нахија, а његов председник био је прота Матеја Ненадовић. Даљњим развојем догађаја и проширивањем своје делатности и на спољну политику, Совјет постаје централни управни орган, да би 1811. године био преуређен стварањем шесточланог Попечитељства, односно министарства. Сваки попечитељ руководио је једном граном државне управе, док су остали чланови Совјета представљали велики или народни суд којем је председавао попечитељ правосуђа, односно велики судија вилајетски.

Организујући државу на кореним преображају дотадашњег привредног, друштвеног и политичког поретка, устаничка власт оснивала је нове установе битне за нормализацију живота. Унутрашња организација земље заснивала се на постављању нахијских магистрата као потчињених органа Совјета с управном и судском функцијом. Утемељење модерне српске државе било је неодвојиво од процеса формирања српске нације. Иако без јасне представе о својим границама, Срби су исказали свест о својој распрострањености, својим коренима и свом идентитету. Вођени идејом ослобођења и уједињења, они су тежили стварању јединствене државе у оквиру граница свог етничког простора. Почетак тог процеса био је означен радикалним прекидом с исламском државом и враћањем православном, хришћанском и европском цивилизацијском кругу из којег су били присилно издвојени. Наиме, пропашћу средњовековне српске државе и падом у турско ропство, створен је вековни дисконтинуитет у односу на дотадашњу традицију. Враћајући се тој традицији, Србија се враћала европском цивилизацијском поретку у којем су створане модерне националне државе.

Међутим, осим низа других чинилаца, спољнополитичких околности и односа снага између сукобљених страна, ток Првог српског устанка зависио је и од појединаца који су га водили. Карактер масовним покретима, према Гиставу Ле Бону, дају њихове вође, па је психолошко осветљавање личности челних устаника важно за разумевање њиховог понашања које је несумњиво утицало на коначан исход овог догађаја. Будући да се поступцима исказују психолошке одлике појединца, на основу понашања устаника може се сагледати њихов психолошки профил, осветлити њихов карактер. У новоствореним приликама које су омогућиле слободније понашање,

њихови актери су утолико реалније исказали особине свог карактера. За разлику од појединаца који се одликују својим карактерним цртама, колектив којем припадају карактерише одређени менталитет. Спајајући колектив и појединца нитима заједничких психичких особина, менталитет представља и основу за појединачну индивидуализацију тих особина везаних за одређене карактерне особине. Имајући у виду ове претпоставке размотрићемо најпре карактеристике народног менталитета у време устанка, а потом указати и на карактерне особине Карађорђа и његових војвода.

Рајински и хајдучки менталитет

Осим малог броја Срба који су живели у градовима, и више се поистовећивали с Турцима него са својим народом,² српско становништво је у време устанка било сељачко и социјално хомогено. Оно се одликовало сељачким менталитетом формираним у оквиру одговарајућег обрасца културе чија се битна карактеристика испољавала у народној религији као синкретичком споју паганског и хришћанског. Неравноправан у односу на Турке, српски народ имао је статус њихових поданика, односно раје која је да би опстала трпела неправду и зулум. У време устанка дошла је до изражаја огромна снага незадовољства наталоженог током вековног ропства као и велика потреба за слободом. Наиме, за разлику од Турака који су се борили за очување својих поседа, односно за господство (власт), потреба за слободом постала је и основни мотив српске борбе на који је Карађорђе подсећао своје саборце храбрећи их пред сваку велику битку.

За време трајања ропства тежња за слободом изражавана је повременим бунама и одметањем у хајдуке. Међутим, за разлику од већине која је за време ропства трпећи турски зулум постала послушна, трпелива и заплашена раја, само су неки појединци имали смелости да испоље своје незадовољство и бунт. У односу на рају, јавили су се хајдуци, а њихово упоредно постојање оличава и два различита менталитета формирана у оквиру истог потлаченог народа.

²В. Ст. Карацић, *Српска историја нашега времена*, Нолит, Београд, 1969, 58. – У прилог чињеници да су Срби као трговци и занатлије у градовима били ближи Турцима неголи свом народу, Вук истиче да су живели турским начином и у време буна бежали заједно с Турцима из градова. Због тога их је народ презирао и није сматрао својим становништвом.

Славно и срамотно јунаштво

Насупрот рајинском менталитету понижених и покорних, створен је и хајдучки менталитет одметника и осветника. Одређујући хајдуке, Вук Караџић већ првом реченицом демистификује њихову појаву истичући да, супротно ономе што народ мисли и пева о њима као о борцима против турске силе и неправде, појединци одлазе у хајдуке да би се неком осветили и могли да се наносе хаљина и оружја.³ У периодима исправног турског поступања с народом, хајдука је било мало, али су на њихово омасовљавање утицали безобзирност и неправде турских власти. Супротстављајући се неправди и злу, хајдуци су држали до свог поштења и части, што им је и давало велику моралну снагу да истрају у борби.

Указујући да многи не одлазе у хајдуке да чине зло, Вук је истицао да пут одметништва, нарочито простих људи од друштва и власти, утиче на то да када су удружени чине сви исто. „Тако и хајдуци чине зло и народу своме, који их према Турцима љуби и жали, али се и данас чини хајдуку највећа срамота и поруга кад му се рече да је лопов и пржибаба“.⁴ Међутим, прагматичност и корист мењали су принципијелност идеализоване хајдучке етике. Прави хајдук никад није убијао оног који му ништа није учинио, али је на наговор јатака или пријатеља ипак и то чинио. Етички кодекс је релативизован јер су од времена пресретања и пљачкања Турака, хајдуци постали пљачкаши трговаца и путника, отмичари и нападачи на куће имућних људи. Будући да је постојала и пре Турака и након ослобођења од њих, хајдучија је као одметништво у време ропства била израз индивидуалног отпора против Османлија.

Хајдуци су били квасац народног бунта који се повремено јављао у поробљеној Србији, али су тек прилике почетком 19. века омогућиле дизање општег устанка против Турака. За разлику од индивидуалног хајдучког отпора и повремених локалних буна, устанак је био израз ширег народног незадовољства које је прерасло у револуцију.

³ В. С. Караџић, *Српски рјечник* (1852), Сабрана дела Вука Караџића, књига 11 (2), Просвета, Београд 1986, 1085. – В. С. Караџић, *Српска историја нашега времена*, 52–53.

⁴ В. С. Караџић, *Српска историја*, 53. – Карактерне црте хајдука нису биле пожељне у мирнодопско време, након борби и потребе за другачијим организовањем и уређењем јавног живота. Показало се да када је остварен циљ ослобађања од Турака, да су хајдуци као одметници од закона настојали да помоћу пљачке дођу до богатства.

Менталитет устаника

Како су вође устаника били појединци с хајдучким искуством, менталитет хајдука се испољавао и у цртама њиховог карактера. Међутим, потпуно је другачији менталитет карактерисао обазриву и неодлучну већину којој је недостојало довољно храбрости у првим акцијама против Турака.⁵ На основу понашања устаника види се да су они на почетку били рајински бојажљиви, али да је њихов страх од супротстављања ипак био више умерен. Народни бунт био је одговор из очајања насталог појачаним турским зулумом, убијањем и затварањем.⁶ Када су Срби одлучили да се бране и боре против терора, почетни догађај збио се у селу Сибници у београдској нахији. „Дошавши та чета бјегунаца и ајдука, запали у по подне сибнички ан, и побије све Турке који се онђе затеку и разграби им коње и руво и оружје. Сад се већ народ завадио с Турцима: ако је који досад и мислио да Турци бирају и сијеку само кнезове и знатније људе, и да неће зар све раје исјећи; али, вели, сад ће заћи па редом сјећи и палити и робити. Бјегунци, или сад већ све ајдуци, узму из Сибнице што буде људи за оружје, па отиду даље да буне народ, палећи анове и бијући субаше по селима, и стану поручивати на све стране. ‘Ко може пушку понијети, нека иде у чету, да се пале анови и бију и ћерају субаше; а жене и ћеца нека беже у шуму у збјегове“.⁷ Из овог описа видимо како се грудва израженог незадовољства закотрљала и увећала низ падину вековне потлачености и убрзо претворила у лавину побуне која је носила све пред собом. Масом побуњене раје преовладала је моћ ирационалног која је узимале маха. Почетак устанка био је у знаку преображаја дотадашње подвојености народа који се, или понашао као потчињена раја, или је показивао појединачну хајдучку бунтовност. Обједињена у заједничкој борби, раја добија особине хајдука, храброст, неустрашивост, осветољубивост, склоност ка пљачки, док дотадашња спорадична бунтовност хајдука постаје масовна. Међутим, хајдучија остаје и у време устанка вид радикалне борбе. Због речи Јакова Ненадовића да се уплашио Турака, Ђорђе Ћурчић се са својим људима усред устанка одметнуо у хајдучију, водећи независно и од Јакова и од Карађорђа неустрашиве бојеве против Турака све до своје смрти.

Распламсавање бунта распршило је почетну бојажљивост, па су превазилазећи свој страх устаници постајали смели, одлучни и неустрашиви борци. Не рачунајући учешће у великим ратовима које је Аустрија водила против Турске, Срби су Првим устанком, после више векова опет самостално ступили на историјску сцену. Социјално хомоген, јер је раслојавање у

⁵ Р. Љушић, *Вожд Карађорђе*, биографија, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2005, 58.

⁶ В. Ст. Карацић, *ibid*, 112.

⁷ *Ibidem*, 83-84.

току устанка тек почело, народ је својим понашањем испољио и одлике свог менталитета. Побунивши се из очајања због положаја у којем су се налазили, Срби су буном изразили своје незадовољство, али су у борби против Турака испољили изузетну храброст која их је преображавала од раје до слободних људи. Почетна бунтовничка хаотичност и анархичност убрзо је добила форму организованог устаничког деловања. Пут који су у кратком периоду прешли, од спонтаног и стихијског незадовољства народне масе до организоване националне војске, обележен је индивидуалним и колективним подвизима.

Хришћанство и паганство

Српски устанак, попут других масовних догађаја, узбуркао је емоционално и духовно биће људи, тако да су се они примарни религијски и културни садржаји, стари хиљадама година, актуализовали и постали доминантни. Уколико је колектив који је био вековима у ропству, искорачио ка слободи, онда је том кораку претило спутавање негативним наслеђем из прошлости. Ратови, устанци, револуције узбуркају душевно и емоционално биће људи, тако да се оно примарно, паганско, старо хиљадама година, актуализује и постаје доминантно, а оно хришћанско, везано за узвишене духовне и етичке идеале, буде у његовој сенци. Највеће је искушење неконтролисано ослобађање негативне енергије као врсте душевног пражњења и аброгирање дотадашње неправде и зулума. Пред том опасношћу реаговало се превентивно, истицањем хришћанских вредности и етичких начела као путоказа ка слободи. Митрополит карловачки Стефан Стратимировић, посредством прота Матеје Ненадовића опомињао је устанике да се не свете и непотребно не скврнаве турске светиње, цамије, гробове, хареме. Прота Атанасије Буковачки заклинао је устанике на крст часни и јединство до слободе. Од устаника се тражило, не само да буду храбри и одлучни већ и, да буду свесни и последица својих поступака. Њихови одговори на све изазове и искушења потврђивали су њихов реални идентитет.⁸

Почетак националног ослобођења од турске власти био је уједно и почетни импулс ослобађања свих нагомиланих негативних порива у току вековног ропства који су се испољили у време устанка. Показало се да ова упозорења, препоруке и заклетве нису много вредели када је устанак узео

⁸ Сваки појединац и колектив има и своју другу, страну личности, везану у нормалним околностима за негативност која није призната, а у лошим временима за потребу за добрим. Разлика између културног и варварског испољавања негативности огледа се у могућности њеног контролисања, која зависи и од квантитета негативне енергије. Уколико је реч о великом незадовољству, онда и најмањи повод изазива његово неконтролисано испољавање.

маха и када је почело паљење турских ханова, пљачкање имовине, осветничко понашање, понижавање непријатеља и непоштовање његових светиња. Потоње кржаве турске одмазде показују последице обима деструктивности према непријатељу као ирационалну самодеструктивност устаничког понашања.

Православна вера, која је представљала духовни идентитет Срба, није била религијски и црквено строга и догматска према народној религиозности. Толерантност према народном тумачењу хришћанских правила и слављења светаца исказивана је и односом према нехришћанским представама. Живо народно веровање имало је форму православља, али је било испуњено бројним паганским садржајима. У том се контексту однос према натприродном, с негативним предзнаком у људском облику, исказује традиционалним обредима заснованим на веровању у вештице и вампире.

И сам Карађорђе веровао је у постојање вештица, па је и наредио да се Пауна, жена Павла Стојковића из Жабара, осумњичена за вешташтво, привеже уз ражањ и пече између две ватре. Када је под мукама несрећна жена признала оптужбе, била је спаљена. Такође 1811. године, Карађорђе одобрива поступак свог војводе и зета, Антонија Пљакића, који је усред Карановца, будућег Краљева, живу испекао једну бабу осумњичену да је вештица.⁹

Вождова личност

Иако може изгледати да је Карађорђе случајно изабран за вођу устанка,¹⁰ избору је претходила процедура у којој су, након предлагања неколико кандидата и изношења одговарајућих аргумената, присутни гласали за њега. Када је Карађорђе онима који ће потврдити његов избор рекао да је преке али правдољубиве нарави, они су рекли да им управо такав човек и треба. Он је био хајдук, а чињеница да је управо такав човек изабран за челника побуне говори о њеном почетном карактеру. Обазривост и неизвесност у погледу њеног коначног исхода пружали су овим избором алиби за евентуални неуспех, односно могућност да се сва кривица пребаци на хајдуке који су побунили народ.

Карађорђе је био човек из народа у чијој је традицији обликован као обичан српски сељак. Физички маркантног изгледа, висок, корпулентан, наочит, малих црних очију које стрељају. Радио је као и други све сељачке послове: орао, копао, крчио шуму, а тек би у борби постајао ратник и пока-

⁹ Упоредо с осуђивањем ових појава, оне се ипак одржавају током целог 19. и почетком 20. века. Погубни видови паганског спаљивања вештица и убијања вампира добијају и признање колектива.

¹⁰ В. Ст. Карацић, *ibid*, 86–87.

зивао своје војничке способности.¹¹ Оличавајући својим психичким карактеристикама динарски тип,¹² Карађорђе се истицао и по карактеристичним цртама своје личности. Склон да данима ћути и грицка нокте и ни с ким не проговори ни реч, умео је и да се опусти, и када попије мало вина и да запева и заигра. Није био речит, нити је умео да тактизира и води дипломатију, већ је говорио делом, имајући пред собом првенствено циљ да победи противника. Подређујући и себе том циљу, успео је да уведе дисциплину и да од устаника створи организовану војску. Захваљујући његовом стратешком и тактичком умећу, устаници су извојевали важне победе.

Необично снажне и необуздане природе, која једва да је била свесна себе, Карађорђе је био човек огромне снаге која се у њему кувала и врела, мирна док се не узбуни и не објави а онда неконтролисано испољи, онемогућавајући му да влада собом.¹³ Изузетно честољубив и правдољубив могао је много да трпи, али када би му прекипело онда би ватра његовог гнева прелазила границе и претварала га у непоколебљивог и суровог извршиоца правде. У наступу гнева убио је оца, обесио брата, мајци натакао трмку на главу, убио кнеза Теодосија. Карађорђе је лако веровао људима који су му износили своје мишљење о другима. Иако је тренутак раније имао свој став, некритички је прихватао туђе ставове.¹⁴ Епизода с љубавницом Маријом, коју је обучену у мушко одело и под именом Марјан водио са собом и представљао као свог момка, показује да се у односу према жени није разликовао од својих војвода.

Карађорђе је био човек супротности које су се нагло испољавале. Повучен и миран нагло би показао своју разорну и неконтролисану снагу. Иако га је хиперактивност доводила до стања потпуне исцрпљености и пасивности, неуравнотеженост у функционисању његове личности указује на дубље психичке узроке оваквог понашања. Подложност туђим утицајима говори о његовој недовољној сигурности у свој став и мишљење али и о потреби да верује другима. Иако његови поступци учињени у гневу затамњују његову личност и показују и њену другу страну, Карађорђе је снагом воље, храброшћу, изузетним војничким способностима створио претпоставке за остварење потоњих успеха Другог српског устанка. Време је тражило таквог појединца његовог кова, а његова појава и улога у пресудним историјским догађајима показује да је у том тренутку одговарао тим захтевима.

¹¹ *Ibidem*, 132.

¹² Ј. Цвијић, *Балканско полуострво и јужнословенске земље*, Завод за издавање уџбеника Социјалистичке Републике Србије, Београд 1966, 133.

¹³ В. Ст. Караџић, *ibid*, 133.

¹⁴ *Ibidem*.

Устаничке војводе

Започета побуна против Турака ширила се попут вихора Србијом захваљујући храбрим, одлучним и пожртвованим кнезовима, односно војводама који су успешно организовали устанике у својим окрузима и нахијама. Миленко Стојковић и Петар Добрњац у источној Србији, Јаков Ненадовић у западној Србији, Милан Обреновић у рудничкој нахији. У нахијама су владали кнезови, односно војводе, а велике војводе имале су власт над више нахија. Њихова власт заснивала се на снази, па је старији, односно важнији био онај који је био јачи.¹⁵ Законом топуза долазили су до богатства, што је у то време било логично. Тако су и београдски бећари, попут хајдука, пљачком стицали имовину, а усвајајући турски образац понашања, држали и хареме. За разлику од хајдучког целибата, војводе су биле склоне полигамији. Имајући у виду полигамију Карађорђа, Хајдук Вељка, Миленка Стојковића, који је имао и свој харем, Вук истиче да су више волели женски род, него сопствене жене.¹⁶ Међутим, оваквим односом према жени, показиван је и статус и моћ, а идентификација с обрасцем турског начина живота омогућавала им је највећи степен уживања.

Показало се да успеси постигнути у борби против Турака, доносе вођама и старешинама част, славу и богатство. За време устанка понашање војвода добило је ону негативну конотацију која је била карактеристична за хајдуке који су се одметнули да би носили оружје и лепо одело. Стицање богатства након победа довело је до раслојавања међу устаницима, а стечени иметак подстицао је жељу за властитим потврђивањем. Побуњени против турског ропства и неправде, устаници и њихове вође испољавали су потребу за задовољењем свог нагона за моћи. Некадашњи кнезови потчињени у време турске власти, поставши војводе претендовали су на апсолутну власт у својој нахији (Ј. Ненадовић, М. Стојковић, П. Добрњац). Законом још нерегулисана права омогућавала су да се већ након првих победа испољи жеља појединца за моћи. Привремени успеси и брзо и лако стечени иметак појачали су егоистичке и нарцистичке побуде изражене завишћу, мржњом и раздором међу војводама. Међусобно се оптужујући постајали су у од судним моментима несложни и несолидарни. Тако Милоје Петровић не помаже Стевану Синђелићу, а Младен Миловановић оклева да помогне Вељку Петровићу.¹⁷ Међутим, у борби против Турака показивали су изузетну храброст и пожртвованост. Доказујући своју спремност на саможртвовање, Вељко Петровић, Стеван Синђелић, Радић Петровић, постали су национални хероји.

¹⁵ *Ibid*, 128.

¹⁶ *Ibid*, 102.

¹⁷ *Ibid*, 170, 148.

Међутим, управо онда када је требало показати већи степен мудрости и слоге, одрећи се властитих жеља због виших и заједничких интереса, долазило је међу вођама до несугласица. За разумевање како почетка, тако и самог тока и исхода Првог српског устанка, осим сплета унутрашњополитичких и спољнополитичких околности, важни су и тадашњи односи између устаничких вођа. Овде су посебно битни односи између Карађорђа и његових војвода.

Многе сличности у понашању војда и његових војвода произлазиле су из чињенице да су сви потицали из народа. Сагледане у контексту њихових етнопсихолошких особина, оне указују на важност формираних а потом измењених карактерних црта. Зависно од социо-културног амбијента у којем су се формирале, психичке одлике подразумевају и своју антитезу, односно своју супротност која је дошла до изражаја променом првобитних околности самог устанка. Наметнута слога устаника с првим осећањем слободе претварала се у међусобну нетрпељивост. Иако се рушио турски систем власти, његово продужено деловање у менталитету устаничких вођа постајало је препрека за успостављање нових институција и доследну примену њихових начела. Турски начин владања као и опонашање њиховог односа према женама постао је образац понашања војвода, који су тежили нахијском сепаратизму.

Непревазиђене противречности

У време великог историјског догађаја пресудног за савремену српску историју, устаници су показали не само оне одлике поробљеног и угњетаваног народа, већ и изванредне способности које су се испољиле управо у тадашњим околностима. У том преломном раздобљу оружаног народног устанка, дошло је до изражаја оно што је до тада било потиснуто у појединцу и колективу. Зависно од тадашњих историјских прилика, испољиле су се како позитивне тако и негативне карактеристике. Садржај потиснутих порива био је изражен на најнепосреднији начин, тако што је ирационално, деструктивно и самодеструктивно добило своју прилику да поништи уврежене етичке норме.

Подвојеност која је до тада постојала између хајдука и раје, престала је да постоји, али је социјално раслојавање међу устаницима довело до нових противречности. Обједињени у почетку борбама против Турака, Срби су након остварених војничких успеха и стицања имовине испољили међусобну нетрпељивост, завист и злобу. После успеха у борби попрште се пренело на унутрашњи план и настала је борба за власт и моћ. Пишући о Правитељствујушчем совјету српском у време Карађорђа, Вук под насло-

вом овог дела, објављеног 1860. године у Бечу, *отимање ондашњих великаша око власти*, јасно истиче неслогу војвода и њихово тешко одрицање од власти коју су стекли на свом подручју.¹⁸ У амбијенту незавршеног рата и очекиваних битака, нужност војничког организовања давало је већи значај војводама и великим војводама као војним старешинама. Међутим, потреба да се закон топуза замени топузом закона исказана је у настојању да се њихова самовоља ограничи и стави под контролу. Сматрајући да су суверени господари у својим областима, војводе које су се осамосталиле понашале су се као турске паше и нису биле спремне да се повинују вишој власти коју је представљао Карађорђе.¹⁹ Изабрани вођа устанка није им више био потребан, а држећи га за себи равног, јер је потицао из њихових редова, пре су хтели да се ставе под покровитељство руског цара неголи његово. За разлику од Карађорђа који је настојао да учврсти централну власт, војводе су тежиле да ојачају своју локалну власт. Одлука којом је решена ова неуједначеност ставова није помогла ефикасној одбрани устаника пред најездом Турака.

Указујући на чињеницу да су у току устанка војводе нахија тежиле локал сепаратизму, док је Вожд био оличење тежње ка јачању централне власти, Слободан Јовановић истиче и важне карактерне одлике актера ових противничких тенденција.²⁰ Уколико су односи међу устаничким вођама били битни за сам ток и судбину устанка, онда њихове доминантне карактерне црте треба сагледати у контексту понашања и доношења одлука које су и биле одлучујућег утицаја на коначан исход устанка. Опасност која је претила свима пред турски напад 1813. године захтевала је и другачије понашање устаничких вођа. Међутим, сходно њиховом карактеру њихови поступци нису се променили, а то је одредило не само њихову животну судбину већ и сам исход Првог српског устанка.

За пропаст устанка, често се као узрок наводи самовоља војвода. Поделе међу војводама као и између Карађорђа и појединих војвода умањиле су снагу и јединство устаника и на тај начин и њихову способност да одбране Србију. Сенка усуда распадања и губљења земље претила је да затамни сјајне победе остварене на почетку устанка. Међутим, у најделикатнијем тренутку устанка, Карађорђева велика жеља да ојача централну власт, тако што је главне војводе именовано за чланове Совјета, односно попечитеље, утицала је на слабљење одбрамбене способности земље.

Осамостаљене војводе нахија, почеле су се понашати као турске паше, па су у кључном моменту устанка одбациле Вождов план одбране, према којем је војска с народом требало да се повуче у планине. Изложена нападу бројније турске војске, распарчана српска војска доживела је пораз

¹⁸ *Ibid*, 133.

¹⁹ Истичући да је Карађорђе као хајдук неподобан да управља земљом, кнез Теодосије из Орашца је сукоб с њим платио главом. – *Ibid*, 111–112.

²⁰ С. Јовановић, „Карађорђе и његове војводе“, Сабрана дела, том 11, БИГЗ, Југославија публик, Српска књижевна задруга, Београд, 1990. – У IV одељку овог рада аутор осветљава управо односе између устаничких вођа.

и коначан слом, којим је 1813. године Први устанак и окончан. Иако је Први српски устанак завршен сломом, он представља значајно поглавље у историји слободарских тежњи српског народа, који већ априла 1815. године подиже нови устанак. Показало се да је сломом Првог устанка, борба против турског угњетавања само привремено прекинута и да ће се убрзо обновити већ остварене тековине десетогодишњег устаничких ратовања. Започета револуција ипак ће се завршити с великим успехом Другог српског устанка, који је значио коначно национално ослобођење и стварање услова за стварни привредни, друштвени и културни препород Србије.

Bojan Jovanovic

KARADJORDJE AND HIS UPRISERS IN LIGHT AND SHADE OF THEIR CHARACTERS

Summary

To understand the beginning, as well as the progress and outcome of the First Serbian Uprising, noteworthy are the then mutual relations of its leaders. Relations between Karadjordje and his dukes are especially important on this plane. Those are viewed in the context of their ethno-psychological characteristics pointing to the significance of the formed and subsequently modified characteristics. Dependent on the socio-cultural environment where they were formed, psychological qualities imply their being antithetical, that is, their contrast that was manifested with the change of the original Uprising circumstances. This change, also expressed on the plane of the social stratification, can be seen in the example of the Uprising dukes. During the Uprising, dukes aspired to the local separatism, while Karadjordje represented the tendency to the strengthening of the central power. Independent dukes acted like Turkish pashas, and at the crucial moment of the Uprising, rejected Karadjordje's defense plan, according to which the Army was supposed to withdraw to mountains along with the people. The important characteristics of participants of such rival tendencies shed light on the motivational background of their behavior and decision-making which turned to be critical for the final outcome of the Uprising battles.

Иван Ковачевић

СРПСКА АНТРОПОЛОГИЈА У ПРВОЈ ДЕЦЕНИЈИ ДВАДЕСЕТ ПРВОГ ВЕКА¹

Положај антропологије у официјелним номенклатурама наука у Србији узрокован је разлазом с традиционалним поимањем „науке о народу“ који је довео до новог позиционирања унутар класификација које креирају државни органи. Држава преко министарстава и независних регулаторних тела класификује антропологију у сфери науке као „историјску“ дисциплину, док у сфери високог образовања антропологију третира као „социолошку“ науку. Стога је однос према историји и социологији одлучујући за позиционирање антропологије у систематизацији наука. Емпиријски посматрано антропологија је, напуштајући старе „етнолошке“ концепте изашла из окриља историјских дисциплина, да би с новијим историјским проучавањима („друштвена историја“) дошла у однос антропологије и историјске етнографије коју антропологија интерпретира својим методолошким поступцима. Према социологији класификацијски изнуђено разграничење се може градити на концентрацији особина проучаваних феномена при чему се на социолошком полу осе дистинкције налази рационално, формализовано и организовано, а на антрополошком несвесно, спонтано и креативно. Појаве које се на основу ових карактеристика групишу на једном полу могу се препознатљиво одредити као задатак/поље/предмет једне или друге дисциплине.

Кључне речи: *српска антропологија, крај двадесетог и почетак двадесетпрвог века, антропологија и историја, антропологија и социологија, социјална рецепција антропологије*

¹ Чланак је резултат рада на научноистраживачком пројекту „Антропологија у 20. веку: теоријски и методолошки домети“ (ев. бр. 147037) који финансира Министарство науке и заштите животне средине Републике Србије.

1. Прекид континуитета с претходном етнологијом

Трансформација српске етнологије у последњој четвртини двадесетог века² прекинула је стање у којем се етнологија понашала као да друштвени задатак због којег је формирана крајем деветнаестог и почетком двадесетог века и даље постоји. У време процеса антропологизације у последњој четвртини двадесетог века дошло је до одустајања од оних истраживачких пројеката који су требали да, у периоду њеног конституисања, послуже за утврђивање етничких, па самим тим и државних граница. Ти истраживачки пројекти су били (ре)конструкција етнографије српског села и сељака деветнаестог века и дилетантска „етногенеза“ као „наука“ о пореклу и постанку народа.

Антропологизација српске етнологије одиграла се у тренутку када је већ дуго била у стању клиничке смрти јер су политички услови потребе за њом нестали после Првог светског рата. Осим тога и временска удаљеност настанка парадигме на којој је конституисана мерила се двоцифреним бројем деценија док је њена метафизичка суштина нестала пред модерном науком двадесетог века. Таква антропологизација је представљала прекид с политичком инструментализацијом створеном у оквиру националних пројеката. Колектовање етнографских дата о српској традицијској култури, заправо сеоској култури на просторима на којима су живели Срби, имало је за циљ да се утврде границе српског етничког простора. Овај пројекат је пропао из два разлога: прво из теоријских разлога јер није доказано постојање „народног духа“ који би се еманирао у културним елементима и друго, из сасвим емпиријских разлога јер се на зацртаном српском етничком простору међу становништвом, које је декларисано као српско, није могао пронаћи заједнички именитељ у оквиру класичног инвентара културе.

Други значајан елемент разлаза с претходном етнологијом је био излазак из „етногенетских“ писања о „пореклу народа“ који је био повезан с неуким преписивањем и компилирањем фрагмената палеолингвистике, археологије и историје што је додатно комбиновано с физичком антропологијом и подацима угашене антропогеографије схваћене као бележење кретања становништва.³

Оба прекида су резултирала и дислоцирањем из „историјске групације“ у оквиру које се статус кретао од већих или мањих симпатија према „чаропологији“ до подсмеха или згражавања над дилетантским „етногенетским“ писањима.

² Сумарни преглед развоја српске антропологије/етнологије види у И. Ковачевић, Из етнологије у антропологију (Српска етнологија у последње три деценије 1975–2005), у Етнологија и антропологија: стање и перспективе, Зборник Етнографског института САНУ, 21. Београд, 2005, 11–19. и И. Ковачевић, Традиција модерног, Београд, 2006, 47–61.

³ Такви радови су називани проучавање „етничких процеса“, „етничке прошлости“, „етничких карактеристика“ или, чак, „етнолошких карактеристика“.

2. Реконструкција

а) Модернистички третирана традиција – од чувара традиције до тумача једне временски и просторно фиксиране културе

Царски рез помоћу којег је етнологија извађена из сопствене прошлости проблематизовао је оквир саме дисциплине. Огроман фондус података који је нагомилан у етнографским списима ствараним у току деветнаестог и у првој половини двадесетог века остао је у етнолошким трезорима и поставило се питање шта чинити с њим. Један могући приступ је преузимање улоге „чувара традиције“ који ће заједно с институцијама за заштиту споменика културе и фолклорним музичко-играчко-певачким друштвима конструисати и чувати један културни склоп који се опредмеђује кроз музејске изложбе и етно-паркове и активно приказује кроз фолклорне приредбе. Такав статус би антропологију претворио у конструктора и кустоса „народне традиције“ и, самим тим, у стручни сервис фолклорних удружења и свих могућих традициољубивих пројеката. Несврсисходност искључивости оваквог приступа и сигуран губитак социјалног статуса науке није потребно посебно доказивати.

С друге стране, бесмислено је било одрећи се сакупљеног материјала који је временски релативно омеђен и представља веома детаљно сведочанство о животу људи у периоду деветнаестог и двадесетог века. Прикупљена етнографска грађа, која говори о „традицијском друштву“, гради одређене моделе који се могу тумачити с базичном историјском перспективом и сврхом, уз употребу класичне историјске критике етнографских извора, али с не-историјским резултатом. То значи да нови антрополошки циљ није био онај класични етнолошки – реконструкција описа живота у Србији деветнаестог века – већ да утврди значења, потребе и функције, структуре мишљења у описаним културним елементима. Због тога је оно што се обично назива народна традиција остало предмет антрополошког бављења, али не као стварање конструкта и његово даље чување, већ као фондус чињеница које су предмет интерпретација баш као и чињенице из сваког другог таквог фондуса. Ипак, историјска самосвест као резултат потреба за спознајом прошлости чини да интерес за овај фондус превазилази интерес за сличне фондусе с, мање или више, даљих територија, што резултира посебним интересовањем за „традицијско друштво“ или „културу српског села у деветнаестом веку“.

б) Конструктивистички приступ етницитету

Могућност „наставка“ бављења питањима етницитета није нужно представљао раскид с историјском димензијом коју антропологија етницитета садржи кроз негацију есенцијализма и конструктивистички приступ. Истраживање конструкције етницитета подразумева уочавање ситуационог, односно историјског, конструисања онога што се раније сматрало датим кроз метафизичко узајамно конституисање „народног духа“ и његових еманација. Међутим, на тај начин је етницитет постао тек један од много стотина културних елемената којима се антропологија бави и то ограниченог обима чак и у изразито мултикултурним срединама. Наиме, детаљно проучени конструкти, којима су дате групе одређене, не остављају више много тема и простора за даља истраживања. То ипак не значи да је антропологија етницитета завршно поглавље проучавања етницитета, поготово, што конструктивистички дефинисан етницитет⁴ подразумева и могућности трансформација и стварања нових конструката.

в) Урбана антропологија – антропологија савремености/модерности – политичка антропологија

Само једноставним простим праћењем просторног померања свог некадашњег објекта проучавања српска етнологија се претворила у урбану антропологију. Процес је у рудиментарним облицима и обиму започео у оквиру „старе“ етнологије којој је предмет „побегао“ са села у град. То претварање није било могуће обавити у оквирима етнологије опремљене искључиво средствима за теренско истраживање које је требало да од најстаријих живих становника најнеразвијенијих области сазна шта су им бабе и прабабе причале о давним временима. Такав апарат није могао да одговори интерпретативном задатку ни у оквиру традиционалног поимања предмета етнолошког истраживања. Померање истраживања у урбане средине било је праћено и иновативним стратегијама (објашњење, тумачење,

⁴ Од већег броја радова који конструктивистички приступају етницитету као илустрација могу се навести радови М. Прелић, Б. Жикића и С. Недељковића: М. Прелић, После Фредрика Барта: савремена проучавања етницитета у комплексним друштвима, Гласник Етнографског института САНУ, 45, Београд, 1996; М. Прелић, Срби у селу Ловри у Мађарској током двадесетог века, Будимпешта, 1995; Б. Жикић, О разлици између етничког и културног идентитета Мађара у источној Бачкој у Н. Пантелић (ур.) Етнички односи Срба са другим народима и етничким заједницама, Београд, 1998; Б. Жикић, Конструкција идентитета у дуалној етнокултурној заједници: Селеуш, у С. Ковач, Проблеми културног идентитета становништва савремене Србије, Етноантрополошки проблеми пос. изд., Београд, 2005; С. Недељковић, Мит, религија и национални идентитет: митологизација у Србији у периоду националне кризе, Етноантрополошки проблеми, Год. 1, Бр. 1. (Н.с.), Београд, 2006; С. Недељковић, Част, крв и сузе. Огледи из антропологије етницитета и национализма, Београд, 2007.

разумевање) и иновативним поступцима (историјска анализа дифузије, функционална анализа, структурално-семантичка анализа) примењиваним и на „традицијску“ и на урбану средину.

Преусмерење антропологије на проучавање просторне и временске целокупности поставило је питање адаптације на нову средину. Стога је логично да су се у периоду прилагођавања највише јавиле теме „класичне“ по предмету,⁵ да би се постепено шириле на политичке феномене који су, стицајем специфичних околности, имали јак социјални набој, а били подложни антрополошком истраживању/ангажману.⁶

3. Окружење и тематска ексцентричност – за антропологију против ентропије

Могуће је сасвим успешно бранити тезу да нема граница између научних дисциплина, да је разграниченост посебно немогућа у друштвеним и хуманистичким наукама то јест да је немогуће разграничити на пример историју, социологију или антропологију. Епистемолошка одрживост непостојања граница између појединих научних дисциплина произлази из немогућности парцелизације света којом би свака научна дисциплина добила своје поље деловања. Међутим, епистемолошки ставови немају увек свој одраз у социјалној реалности чији је однос према друштвеним наукама утемељен на неколико основа од којих један јесте епистемолошки, али није нужно у складу са презентним ставовима, већ далеко чешће с неким ранијим, који су социјално учвршћени и подложни веома спорим променама. То значи да су неке раније епистемолошке поставке задатака и предмета друштвених и хуманистичких наука петрифициране и присутне у њиховом актуалном друштвеном одређењу⁷ и да је процес њихове промене сигурно дуг и с неизвесним исходом.

⁵ О значају једне такве групе тема види И. Ковачевић, Ван Генеп поново међу Србима, Етноантрополошки проблеми, Год. 1. Бр. 1. (Н.с.), Београд, 2006.

⁶ На значај специфичне политичке антропологије у окриљу српске антропологије у последњој деценији двадесетог века указао је С. Наумовић. (Види С. Наумовић, Национализација националне науке? Политике етнологије/антропологије у Србији и Хрватској током прве половине деведесетих година двадесетог века, у С. Ковач (ур.), Проблеми културног идентитета становништва савремене Србије, Београд, 2005, 39–46. и S. Naumović, The Ethnology of Transformation as Transformed Ethnology: The Serbian Case, *Ethnologia Balkanica*, Vol. 6, 2002, 7–37.)

⁷ Друго је питање да ли неапликативност епистемолошких поставки, које полазећи од недељивости света, од идеје тоталитета, не дозвољавају разграничење друштвених и хуманистичких наука, и чињеница да су и даље свуда на различите начине разграничене, доводе до судара тих поставки с праксом, као критеријумом истине, и чине их нетачним.

У ситуацији у којој дисциплина нема могућност да на друштвени захтев за дефинисањем ње саме одговори уз епистемолошку подршку, једино је могуће кретати се у оквиру праксе и пракса као извора. Из антрополошке праксе и антрополошких пракса могуће је замислити антрополошко језгро и антрополошку разноврсност који представљају епистемолошки недефинисани ужи део епистемолошке неограничености.⁸

У друштвеном окружењу у Србији и то оном најужем које сачињавају управо они који се баве друштвеним и хуманистичким наукама и запослени у медијима који се баве „културом“ и даље се мисли да антропологија, под именом етнологија, проучава „погаче и прегаче“.⁹ Истина, то далеко више говори о незнању и ускостручности оних који се „баве“ друштвеним и хуманистичким наукама, али, поготово уз медијске ствараоце друштвене представе, утиче да се српска етнологија/антропологија екстерно доживљава као да је хибернирана у средњој фази (1920–1975) бесциљног прикупљања далеких и насумичних сећања на „народну традицију“.¹⁰ Оквир у којем постоје и оваква, социјално утицајна, становишта и препуна складишта етнографских података (етнографска грађа, музеји и слично), представља разлог што се као први део антрополошког језгра може одредити модерничко проучавање класично схваћене традиције с њеним прецизним појмовним, временским и просторним одређењем. Други део језгра би био временски и просторно неомеђен са сличним тематско-предметним усмерењем и већим делом истраживања у зонама урбаности, модерности и савремености.

Посебно је тешко чак и приближно описати шта се подразумева под антрополошком разноврсношћу која се налази између антрополошког језгра и онога што карактерише епистемолошка неограниченост и етаблиране зоне других традиционално утемељених друштвених и хуманистичких наука. Могуће да је лакше разумети о чему се ради уз помоћ оних искорак из зоне антрополошке разноврсности који доприносе социјално опасној непрепознатљивости с једне стране и могућим дилетантизмом што погодује лошој општој представи о дисциплини, с друге стране. Примери таквих искорак под фирмом етнологије/антропологије могу се наћи у методолошки неуком проучавању

⁸ Однос језгра и разноврсности није могуће просторно схватити, а поготово није могуће урадити графички приказ тог односа. Познат је случај једног антрополога који је услед вишедеценијске немогућности да просторно одреди и графички прикаже односе између антропологије и осталих друштвених и хуманистичких наука, који је себи поставио као задатак, остао без највишег научног звања и професорске каријере.

⁹ То потврђују резултати анкете коју је, у свом дипломском раду, извршила Бојана Слијепчевић међу научним радницима из сродних области (историја, социологија), уредницама културних рубрика штампаних и електронских медија и једном броју факултетски образованих људи различитих профила. Дипломски рад под насловом „Представе и ставови о професији етнолог-антрополог“ је одбрањен на Одељењу за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду 2004. године.

¹⁰ И. Ковачевић, Из етнологије у антропологију (Српска етнологија у последње три деценије 1975-2005), у Етнологија и антропологија: стање и перспективе, Зборник Етнографског института САНУ, 21, Београд, 2005.

ставова, иначе класичном и инструментално исцизелираном задатку социјалне психологије, лошој и идеолошки и политички затрованој социологији транзиције, улазу у савремену педагогију или просветну политику, бављењу политичком теоријом (и политичком праксом) зарад њих самих, а не у оквиру антропологије политике итд. Међутим, чак и уколико су овакви искораци методолошки уприличени и направљени на основу релевантне неантрополошке литературе, што зависи искључиво од прихватања акрибичности и улагања труда, они остају сметња социјалној препознатљивости антропологије. У том случају осим необузданих личних афинитета не би постојао ни један разлог да се од непотребних додира који стварају непрепознатљивост не учини један корак „назад“ ка антрополошкој разноврсности, која је толика да свако у њој може наћи задовољење личне научне радозналости. Уколико се погледају могући узроци овог искорака, који може бити опасан за дисциплину унутар постојећег окружења, види се да немају оправдања чак и када би се логичким путем изоставило постојање спољног фактора. Овде се не мисли на покушаје да се малим и површним знањима из других друштвених и хуманистичких наука унутар антропологије „продаје магла“ велике учености, покушаје који су засновани на надама да ни антрополози, нити они „други“ не читају ништа друго осим сопствених дела. Напротив, и онда када се ради о коректном и обавештеном приступу догађа се скоро неприметно „увлачење“ у друге дисциплине на пољима у којим сама антропологија нема велик број релевантних истраживања, размишљања, анализа, метода итд. и у којим „гравитациона сила“ те, друге дисциплине извлачи из антрополошке разноврсности у неизвесну зону. Даља судбина таквог рада је непредвидљива у смислу велике неизвесности акцептирања од стране те друге дисциплине,¹¹ али је извесно да растаче препознатљивост антропологије.

У српској антропологији нема честог искорака карактеристичног за антропологију у САД и Европи, који се најкраће може описати као NGO „антропологија“. Таква „антропологија“ има „теоријски“ део у излагању филозофије људских права и политичком образлагању значаја цивилног друштва, садржи разматрање међународне правде, осуду ратних злочина и залагање за помирење. Један од важних задатака NGO „антропологије“ је бављење национализмом, етничким сукобима и покушајем смиривања конфликта у критичним регионима. Главне циљне групе ове „антропологије“ су избеглице или мањине свих врста, а циљ „антрополошког“ ангажовања је социјални рад хуманитарног и политичког карактера.¹² NGO „антропологија“

¹¹ И позитивно и негативно одношење према појединачном „антрополошком госту“ има негативну последицу на антропологију и антрополошки цех. У случају позитивне оцене постаје извесно да се „озбиљне и квалитетне студије могу правити само ван антропологије“ те да „квалитетни антрополози“ нужно излазе из оквира антропологије. У случају неакрибичног приступа ова карактеристика се лако приписује образовању тј. целој дисциплини из које стиже неакрибичан рад.

¹² Једна од грана NGO „антропологије“ је ромологија настала на основу лаког добијања страних грантова.

се реализује на најразноврснијим скуповима, конференцијама, семинарима, изложбама који имају форму, налик својим научним панданима. Укупна оцена NGO „антропологије“ се може кретати од прихватања племенитости и хуманости као њеног извора до осуде неоегзотизма и неоегзотизације и препознавања таквих намера. Међутим, ниједна од тих оцена није примарно релевантна за антропологију за коју је далеко значајније да NGO „антропологија“ може, сасвим неосновано, контаминирати општу представу о академској дисциплини.

Већ је указано да је социјално окружење изграђено на многим представама које више немају статус ставова дисциплине и које припадају историји идеја у оквиру тих дисциплина. Међутим то и такво окружење представља датост и поједина дисциплина, уколико о томе не води рачуна, може се наћи у тешком положају који је сада изазвала. С друге стране, нису ни представе на којима се базира друштвена препознатљивост и друштвена регулатива вечне и непроменљиве. Иако су прилично статичне оне се могу мењати. Но, путеви те промене морају бити промишљени а целина антрополошке разноврсности требало би да има средства, могуће најбоља, на пример из оквира антропологије науке, да препозна начине и дозе утицања на промене. Целокупно екстрадисциплинарно јавно мњење није најважнија адреса за пријављивање промене, али од првог круга традиционално „сродних“ дисциплина се може очекивати да шири представе које ће се, у још понеком концентричном кругу, прелити и до оних који сасвим регуларним начинима одлучују о научном и академском положају антропологије.¹³ Раније помнута „знања“ о томе чиме се етнологија/антропологија бави унутар првог круга говоре, не само о потреби да се та „знања“ учине знањима, већ и о начинима на које то треба чинити. Ти начини треба да узму у обзир конзервативизам старијих тј. непроменљивост сазнања која су стара и до пола века као и ускостручност млађих као резултат супсупспецијализација унутар сопствене дисциплине. Такође, могуће реакције на упад у традиционални забран поједине дисциплине може бити схваћен као непријатељски акт запоседања територије дисциплине или као знак слабости произашао из немања сопствених послова.

У многим хуманистичким дисциплинама разликован је, а и сада се разликује, део образовног процеса који се колоквијално зове „учење заната“ или простије „занат“. Тај део дисциплине се обично налази у зонама техника научног рада, једног фонда фактографског знања и апликације дисциплине у појединим занимањима. Неки пут појам „занат“ има значење само у првој наведеној зони па се сматра да учење „заната“ историчара представља обука за коришћење архива и историјских извора. У археологији сложена техника археолошког ископавања представља занат којим археолог треба да овлада да

¹³ Невоље настају када се директно и непосредовано знањем и знаљцима угледан стручњак за сунцокрет бави питањем организационог спајања или раздвајања друштвених и хуманистичких наука.

би знао да обави ископавање. Овладавање „занатом“ је неопходност у свим наукама и вештинама које се тичу здравља што, осим медицинских наука, подразумева и дисциплине које се сматрају друштвеним или хуманистичким наукама као што је психологија, поготово у делу клиничке психологије.¹⁴

У ранијем периоду антропологија, под називом етнологија, имала је део који се могао сматрати „занатом“. Тај „занат“ се првенствено односио на обуку за делатност у оквирима једног специјализованог музеја и скоро стотине музеја тзв. комплексног типа у којима обавезно постоји „етнографски“ сектор. Обука за извршавање таквих „занатских“ послова је требало да обухвати обучавање за обављање теренског истраживања у заосталим и забаченим селима, обраду сакупљеног/откупљеног материјала у музеју и обимно фактографско знање о материјалној култури српских сељака деветнаестог века. И у доба функционисања неантропологизоване етнологије у Србији универзитетско образовање је у сасвим малом обиму обухватало обучавање за обављање овог „заната“ тако да је редовна констатација запослених у музејским установама гласила: „Све сам морао/ла да учим од почетка“. Тај став је, углавном, одговарао чињеничком стању јер универзитетско образовање етнолога није могло, у мери која је потребна за рад у музејима, да детаљнише о материјалној култури српског села. Узрок овоме је био велики број различитих врста предмета који су били у употреби помножен с великом територијалном диверсификацијом што је чинило да би такве студије трајале више од људског века уз ангажовање тридесет до четрдесет наставника. У том периоду ни обука за теренски рад није била у центру образовног процеса што је било узроковано преференцијом примарног искуства у етнографском послу („етнографија мог села“) коју је одсуство теренске обуке реверзибилно и додатно учвршћивало Могуће је да се ради о обичној репродукцији и да су носиоци образовног процеса, који су и сами користили примарно искуство уместо теренског рада, одбијали да „уче“ студенте техникама истраживања. Чак и ако су били у прилици да у оквирима летње праксе прођу неку обуку она је била распршена на све могуће сегменте сељачке културе и само се малим делом односила на предмете материјалне културе. Чак се и сматрало да је до описа других сегмената сељачке културе (веровања, обичаји...) теже доћи него до предмета материјалне културе, те, да за ове друге скоро да и није потребна никаква обука. С друге стране, упоркос социјално петрификованој улози музеја општа и теоријска музеологија су озбиљно уздрмале класично схватање музеја.

Већ на основу ранијег непостојања „занатског“ дела етнологије, могуће је закључити да и савремена српска антропологија не представља „занат“ у оном смислу који је на пример неопходан археологији. Апсолутна непоновљивост

¹⁴ Стога је сасвим разумљиво да је медицинско универзитетско образовање у великој мери изузето из унификације болоњским реформама, као и то да је Европска асоцијација психолога прописала правила која се тичу образовног процеса за то занимање без обзира на било какве општеобразовне декларације.

археолошког истраживања и неповратна штета коју би нанело нестручно ископавање чини да држава лиценцира знање и способност да се врше ископавања кроз режим издавања дозвола. У антропологији је не/могућност поновљеног истраживања теоријско питање¹⁵ и оно нема далекосежне последице као што има у археологији. „Незанатски“ карактер антропологије, ипак, не може искључити њен однос према социјалном окружењу у којем егзистирају музеји у облику створеном пре више од једног века. Тај однос се не може свести на однос образовања специјализованих антрополога који ће при уласку у музеј одмах препознати и класификовати све предмете у свим збиркама. Напротив, будућност музеја у класичном облику је сасвим неизвесна¹⁶ и припрема таквих кадрова, све и да је могућа, би била припрема за неизвесну могућност употребе нагомиланог фактографског материјала. Стога не би постојало никакво оправдање за формирање некакве „велике школе материјалне културе“. С друге стране образовање које би стварало специјалисту за некадашње доње делове ораћих справа или специјалисту за посуде у којима се чувао сир на планинама тешко би се уклопило у савремене глобалне и европске процесе трансформације високог образовања. Управо ти процеси иду у другом правцу, у правцу стварања специјалисте за антрополошко мишљење, а не специјалисте за складиштење огромног броја етнографских дата. Тако формиран стручњак дипломирани master, специјалиста или доктор наука треба да зна да се снађе у обиљу података, да зна шта с њима чинити, да зна где да сазна сву фактографију, да уме да пронађе где и како је та фактографија интерпретирана, тумачена, објашњавана итд.

4. Екстерна класификација антропологије и етнологије и успостављање дистинкција

У класификацијама које врши држава антропологија и етнологија представљају необичност која не подлеже лакој разврставању. Двојна класификација антропологије: припадање друштвеним наукама (social sciences) и хуманистичким наукама (humanities) присутна је и у европским класификацијама (European Science Foundation).¹⁷ Антрополошка ис-

¹⁵ S. Kovač – M. Milenković, Ponovljene studije u antropologiji – FanBek vs. Griol, Antropologija, br. 2, Beograd, 2006.

¹⁶ M. Simić, Displaying Nationality as Traditional Culture in the Belgrade Ethnographic Museum: Exploration of Museum Modernity Practice, Гласник Етнографског института САНУ, LIV, Београд, 2006, 305–306; Lj. Gavrilović, Музеологије у вакууму, Етноантрополошки проблеми, Год. 1, бр. 2. (Н. с.), Београд, 2006; Ј. Гавриловић, Култура у излогу: ка новој музеологији, Београд, 2007.

¹⁷ European Science Foundation је асоцијација свих важнијих националних врховних научних организација и академија наука. (<http://www.esf.org/home.html>)

траживања су показала да оно што је немогуће једнозначно класификовати постаје необично, чудовишно, опасно и изазива нелагоду¹⁸ што је могући разлог касног сврставања антропологије у научну и образовну структуру у Србији. Излагање детаљне историје таквог разврставања у протеклих пола века изискивало би посебну расправу. Сасвим сажет поглед показује да се назив антропологија у образовном систему јавља у називу предмета на новооснованим студијама социологије на Филозофском факултету 1959. године¹⁹ и то као „Основи етнологије и социјална антропологија“, да би тај предмет изменама Статута Филозофског факултета из 1962. године био преименован у „Социјална антропологија“. Потом се назив антропологија јавља 70-их година као постдипломски интердисциплинарни смер или катедра, да би се у потпуности етаблирао 1990. године преименовањем Одељења за етнологију у Одељење за етнологију и антропологију.²⁰ У систему наука Министарства науке антропологија се јавља тек 2005. године од када се пројекти које финансира то министарство, а реализују их Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета и Етнографски институт САНУ, класификују као „Етнологија и антропологија“.²¹

За разматрање тренутне ситуације и блиске будућности антропологије треба се фокусирати на последња решења која показују све тешкоће које антропологија изазива покушајима оштрих класификација која су држави неопходна ради управљања просветним и научним сектором. Према класификацији Националног савета за високо образовање из 2006. године²² антропологија и етнологија су сврстане у „социолошке науке“ с раздвајањем на свим степенима студирања (основне, master и докторске студије) и с раздвојеним називима диплома. Насупрот томе у класификацији Министарства науке антропологија постоји у оквиру Матичног одбора за историју, археологију и етнологију, док је социологија сврстана у Матични одбор за друштвене науке. То значи да различита друштвена перцепција, изражена у ове две класификације, намеће кратко разматрање односа према „сродним“ дисциплинама.

А) Антропологија као историјска дисциплина

Сврставање у „историјске“ дисциплине које се задржало у класификацији Министарства науке је „традиционално“ сврставање. Такво традиционално

¹⁸ М. Daglas, *Čisto i opasno*, Beograd, 1993.

¹⁹ Сто година Филозофског факултета, Београд, 1963, 171.

²⁰ Филозофски факултет 1963-1998, Београд, 1998, 479.

²¹ <http://www.nauka.gov.rs>

²² Национални савет за високо образовање Републике Србије је 26. децембра 2006. године донео „Листу стручних, академских и научних назива са назнаком одговарајућег степена студија“ у којој је извршио спајање социологије и антропологије у „социолошке науке“.

класификацијско место етнологије било је, чак и у изворној варијанти, у колизији с доминантним правцем етнолошког рада у великом делу двадесетог века који се базирао на актуелном етнографском опису израженом у етнографском презенту као начину етнографског писања. Етнографски презент је специфична теренска техника и књижевни стил, који је имао за циљ да у мислима читалаца изазове утисак непроменљивости традицијске културе (што је и разлог његове популарности у европским етнологијама). Дакле, употреба презента је инхерентно историцистичко оруђе – презент ту служи да се створи слика непроменљивости. Историјски карактер се, такође, тражио у покушајима да се преко сећања самих испитаника добијених актуалним етнографским поступком допре у даљу прошлост или априорном и ничим доказаном претпоставком да су појаве из 19. века о којима говоре сећања људи из двадесетог века непромењене у односу на појаве из 14. или 15. века. Оваква, „историјска“, стратегија етнологије није била прихваћена ни од самих историчара који су конкретна истраживања заснована на усменом извору сматрали аматерским или дилетантским, сматрајући етнографски запис искључивим сведочанством о времену у којем је настао. На другој страни, историјски фундирана истраживања културе, првенствено материјалне културе, омогућавала су да етнологија, мада сасвим парцијално, одржава епитет „историјске“ дисциплине. Ова истраживања, често називана „културноисторијска“ додиривала су се с историјом примењене уметности или историјом свакодневног живота и бавила су се историјатом предмета или културноисторијским утицајима које ти артефакти опредмећују. Овај приступ је захтевао овладавање „занатом“ историчара, што је у конкретним истраживањима значило овладавањем изворима и језицима на којима су ти извори писани (латински, старословенски итд.). Могуће је да је управо додатна, претежно аутодидактска, обука довела до сужавања овог типа истраживања на нешто мање акрибичне покушаје у односу на раније узоре или до одустајања од ове истраживачке стратегије. Новија друштвена историја деветнаестог и двадесетог века²³, полазећи од историјских извора, улази у овај традиционални етнолошки „забран“ контекстуализујући истраживане феномене у социјалне и економске промене. Ипак, ова тачка додира етнологије/антропологије и друштвене историје, која може ићи до стварања идентичних резултата истраживача различитог едукативног профила,²⁴ не може дати глобалан „историјски“ карактер целој антропологији. Нова, историјски документована, етнографија деветнаестог и двадесетог века показује да је хронолошки домет усменог извора ограничен и да ће се ан-

²³ Овде се првенствено мисли на проучавање друштвене историје заступљено у часопису „Годишњак за друштвену историју“ који је почео да излази 1994. године, као и на многе друге радове у новијој историјској продукцији.

²⁴ Пример таквог резултата, који у потпуности респондира концепту друштвене историје, аутора који потиче из антрополошког едукативног процеса је књига Александра Павловића о Београдском ауто-клубу између два светска рата. Види А. Павловић, Београдски ауто-клуб, Београд, 2006.

трополози уколико, традиционално усмерени на теренски рад, ограниче на овај вид прикупљања података, повлачити ка етнографији „садашњости“ и описивање двадесетог века препуштати историчарима. С обзиром да проучавање „новије друштвене историје“, осим обуке у смислу историјског рада с изворима, не укључује и „класичне“ језике као нужан услов њиховог читања и разумевања, стварање етнографије двадесетог века не би требало да представља неизводљив задатак за антрополошког етнографа. Ипак, дистинктивна црта која дели друштвеног историчара и антрополога налази се у постетнографском задатку у којем је антрополог, стичући у току едукативног процеса мноштво теоријских и методолошких знања, обучен и припремљен за разноврсне аналитичке поступке којима се објашњава и тумачи створени опис стварности.

Б) Антропологија и социологија

Разликовање антропологије и социологије се током развоја ових дисциплина одвијало поларизацијама па су се као предмет антропологије одређивала „примитивна друштва једноставне организације“, док би социологија проучавала „модерна комплексна друштва“. Друга поларизација се односила на „доминантне“ технике прикупљања података, па би антропологија користила квантитативне методе, првенствено посматрање и разговор, док би социологија користила анкету, што би у крајњој линији говорило о „квалитативној“ методологији антропологије и „квантитативној“ методологији социологије. Потпуну арбитрарност и неодрживост оваквих дистинктивних поларизација којима би се раздвајале антропологија и социологија није потребно посебно доказивати. И поред стварне неодрживости оваквих поларизација оне су често присутне у екстерној перцепцији ових дисциплина. Таква тврдокорна екстерна перцепција наводи на размишљање о коришћењу поларизација као клизних оса чија би темена представљала перципиране антрополошке и социолошке полове који би представљали више разликовање „ка споља“ него стварну дистинкцију коју препознају сами антрополози и социолози.

Дистинкција антропологије и социологије се може кретати по следећим осама:

Несвесно	—	Рационално
Креативно	—	Формализовано
Спонтано	—	Организовано

По овим осама „клизају се“ појаве које проучавају антропологија и социологија тако да када се појава приближава крајевима оса онда је извеснија њена „припадност“ једној од ове две друштвене науке. Позитивистички ин-

спирисаном захтеву да се утврди прецизно мерило и инструменти за мерење удаљености од појединих крајњих тачака оса мора се одговорити негативно. Таквих прецизних инструмената којима би се извршила парцелизација света с циљем да свака наука добије своју парцелу једноставно нема, нити их може бити, па се стога и овај покушај дистинкције/релације, намењен првенствено екстерној перцепцији, заснива на релативној доминацији карактеристика друштвених појава које се преливају једна у другу дуж наведених оса градећи доминантне особине које опредељују претежан карактер дисциплине.

Када је делатност високо рационална (пројектована, осмишљена, проишашла из дуготрајног планирања) као и формализована и организована до најситнијих детаља као што је нпр. образовање онда је та делатност примарно у домену социологије. Могућност да појединац или група немају свест о неком сегменту образовног процеса који се практикује у датој средини је маргинална, креативна интервенција је ограничена политичким и идеолошким детерминантама образовног система, а спонтаност редукована, готово на инцидент. Образовне институције, уз војне и казнене, показују веома висок степен формализације и организације, а могућност избегавања оног што је прописано скоро да је једнака могућности избегавања пријављивања и плаћања пореза у организованим друштвима.

Стога покушаји антропологије образовања имају антрополошко обељеје само онолико колико на том називу инсистирају аутори. Анализа образовног система често има као исход анализу политичких претпоставки неког посебног образовног чина што показује анализа увођења веронауке у српски образовни систем после 2000. године која резултира закључком о политичком „дугу“ који је постмилошевићевска власт платила цркви за подршку у борби за рушење Милошевићевог режима.²⁵

Сасвим другачија ситуација би била са социологијом мита која изгледа скоро немогућа, јер митска значења не припадају свесном знању ни појединца нити групе у којој мит постоји, нити је креативан тренутак настанка мита могуће формализовати. Уколико се, ипак, прихвати могућност да је причање мита организовани чин једна таква социологија мита неће превазићи анализу наративне ситуације и завршити у фолклористичком слепом цреву – теорији перформанса.

Насупрот областима људског делања које се у целини гледано доминантно позиционирају ка крајевима оса, за већину је карактеристична парцијалност. То значи да се неки феномени унутар те делатности групишу на једном, док се пак други феномени, групишу на другом крају осе. У тим случајевима и антропологија и социологија граде субдисциплине које се баве датом области. Најједноставнији пример је политика која у себи садржи феномене који се крећу ка „антрополошким“ тачкама оса, као што је

²⁵ Ј. Баћевић, Веронаука и (ли) евронаука: критика елемената реформе образовања 2000-2003, Гласник Етнографског института САНУ, 53, Београд, 2005.

политичко понашање масе, наспрот оним појавама које се могу описати карактеристикама „социолошких“ тачака, као што је високо софистицирана изборна кампања неке политичке странке. Ипак и унутар тих појава постоји по нешто „за оног другог“ па тако социолог прати процесе рационалног преузимања вођства над масом, формализацију масовне појаве и њену рутинизацију, док антрополог може пратити скривене и несвесне поруке једне политичке кампање или појединих спонтаних или креативних чинова унутар ње.²⁶

И у специфичним сегментима друштвеног живота могућа је двострукост дисциплина, при чему је њихова сразмера варијабилна. Тако у проучавању затвора цео систем апликације пенолошких ставова и њихова операционализација преломљена кроз политички и економски систем, као и последице таквих казних установа је домен социологије, а понашање у затворима и цео неформални систем односа од формирања група, кланова и сл., преко сиве економије до затворског фолклора формира антропологију затвора.²⁷ Да ли су могуће антропологија науке и социологија уметности? Наравно, да јесу. Иако је наука високо рационална, организована и формализована делатност, студије науке као културе уз нпр. етнографију лабораторије или анализа научних полемика у контексту социјалних студија науке или социјалне епистемологије, показују могућност позиционирања дела проучавања науке ка „антрополошком полу“.²⁸ С друге стране, уметност у чијој основи лежи креативност и спонтаност ствараоца има своју организациону реализацију кроз врло формализоване и рационалне радње као што су изложбе, концерти или позоришне представе, те може бити предмет проучавања као на пример социологија уметничких организација или социологија уметничке публике.

У проучавању религије, на примеру хришћанских цркава, очитује се поларизација на осаму дистинкције, јер социолог проучава црквену организацију и религиозност припадника, док се антрополог бави уочавањем бриколираних ритуала или значењима основних религијских текстова.²⁹

Наведене дистинкције које се налазе дуж оса разликовања су примерно резултат едукативних процеса и етаблиране екстерне перцепције и суштински арбитрарне. Ипак њихова арбитрарност, попут сасвим арбитрар-

²⁶ D. Antonijević, *Politički simboli u predizornoj kampanji Vojislava Koštunice 2000. godine*, Nova srpska politička misao, Br. 1–4, Beograd, 2002.

²⁷ Није од значаја што се проучавање група у затворским системима обично сматра социолошким послом.

²⁸ Овако конципирана антропологија науке садржана је у наставном плану мастер студија етнологије и антропологије на Филозофском факултету у Београду у оквиру модула „Антропологија науке“ којим руководи доц. др Милош Миленковић.

(<http://web.f.bg.ac.rs/index.php?option=modul&sid=58&id=1770&kid=1729&zid=>)

²⁹ E. Leach – D. A. Aycok, *Structuralist Interpretations of Biblical Myth*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1983. Хрватски превод: E. Leach – D. A. Aycok, *Strukturalistička interpretacija biblijskog mita*, Zagreb, 1988.

не дистинкције квалитативно-квантитативно, не спречава „разликовање“ антропологије и социологије по овим основама. Међутим, поставља се питање да ли антрополози и социолози, свесни немогућности да се ове дистинкције „спроведу до краја“, треба себе и окружење да убеђују у немогућност „повлачења прецизних граница“ и у „преливање на великој површини додира“. Уколико то учине побијајући овде наведене елементе поларног раздвајања отварају бесплодне расправе о општој или општијој науци и њеном мањем и специфичном делу, где и антрополози и социолози у историји дисциплина имају арсенал ставова којима би бранили своју доминантност. Урушавање самопрокламованих дистинкција, често екстерно прихваћених мада заснованих на неразумевању или површном поимању, које су базиране на „великим“ појмовима као што су „човек“/„култура“ и „друштво“ показује да ти кључни појмови/предмети нису могли да издрже сав терет дисциплинарног разграничења. Ни наведене дистинкције не могу послужити у свим могућим случајевима, али то могу учинити у веома великом броју, који могу послужити као јасно експланаторно средство пред екстерним класификаторским захтевима.

Ivan Kovacevic

SERBIAN ANTHROPOLOGY IN THE FIRST DECADE OF THE TWENTY FIRST CENTURY

Summary

The position of anthropology in official nomenclatures of sciences in Serbia has been caused by the traditional understanding of the “science of people” that led to the new positioning within classifications created by the state bodies. Through ministries and independent regulatory bodies, the state classifies anthropology in the sphere of science as a “historic” discipline, while in the field of high education it treats anthropology as a “sociological” science. Therefore, the relation towards history and sociology is crucial for the positioning of anthropology in the systematization of sciences. From the empiric point of view, by abandoning the old “ethnologic” concepts, anthropology came out of the aegis of historic disciplines to come with the recent historic studies (“social history”) to the relation of anthropology and historic ethnography, which anthropology interprets through its methodological procedures. According to sociology, a distinction exacted in terms of classification might be built upon concentration of characteristics of the studied phenomena, where at the sociological pole of the distinction axis one finds the rational, formal and organized, while the unconscious, spontaneous and creative is at the anthropological pole. The phenomena that are grouped based on these characteristics at one pole can be recognizably defined as a task/field/subject matter of one or the other discipline.

Милош Миленковић

О НАУЧНОМ РАДУ И НАШЕМ УНИВЕРЗИТЕТУ (СТО ГОДИНА КАСНИЈЕ)¹

Анализа курикулума основних академских студија етнологије и антропологије и скорије продукције у оквиру академске етнологије/антропологије у Србији може да нас радује. Аутор овог текста припада већ трећој генерацији универзитетских наставника који као примаран циљ етнологије/антропологије не виде као трагање за псеудо-научним доказима где треба поставити етничке границе, шта је „аутентична народна традиција“ и како је „сачувати“. Сада већ многобројне генерације студената етнологије/антропологије не уче, углавном не верују и, што је најважније, у свом професионалном раду и у јавности, не шире идеје које је Јован Цвијић својевремено поставио дисциплини и друштвено-хуманистичким наукама у Србији уопште. Не верују у то да постоји аутентична, кохерентна, неупитна „национална култура“, „народна традиција“ и њени „елементи“ које добар етнолог, по могућству епистемички повлашћен (будући сеоског порекла), треба да открије, научи и пренесе потомству. Анализа трансформације наставних планова показује стабилан заокрет ка анти-есенцијализму и анти-национализму, дакле општу анти-расистичку тенденцију, па представља добру основу за компетентан ангажман будућих професионалних српских етнолога/антрополога у процесима даљег цивилизовања Све Српчаци и грађана Србије, посебно у процесима интернационалних интеграција.

Кључне речи: *Јован Цвијић, историја антропологије, српска антропологија, идентитет и сазнање, курикулум, национална наука, јавни рад, Србија*

¹ Чланак је резултат рада на научноистраживачком пројекту „Антропологија у 20. веку: Теоријски и методолошки домети“ (ев. бр. 147037), који финансира Министарство науке и заштите животне средине Републике Србије.

Прошао је цео један век од када је Јован Цвијић у ректорском говору приликом инаугурације,² под плаштом бриге за научни подмладак изнео политички/идеолошки програм данас типичан за гусларе и беседнике међу српском научном и културном елитом. Будући да немамо избор него да признамо историјску чињеницу да Цвијића баштинимо као зачетника академске етнологије у Србији, користим поменути јубилеј да скренем пажњу на срећан развој српске академске етнологије, касније социо-културне антропологије, у правцу у којем Цвијић *није* трасирао њену будућност; да анализирам део савремене продукције академских српских етнолога-антрополога; и, да се у контексту јубилеја, подичим чињеницом да академски српски етнолози-антрополози данас више не само да не покушавају да псеудо-научним средствима утврђују „етничке карактеристике“ пре или након ратовања за границе националних држава, већ да анализа њихове продукције недвосмислено указује на то да су такве активности искључене из нормалне науке.

Да не буде забуне, нико иоле образован у области друштвено-хуманистичких наука Цвијића не може да држи за озбиљно осим у историјском смислу и признајући му формативно-заснивачки значај који превазилази националне оквире.³ Његов значај је несумњив у институционалном и политичком погледу (и можда у научном, на пољу природних наука). Ово, дакле, није чланак о њему и његовом флуksусу – Цвијић је користан као шлагворт, као типичан представник „националног радника“ какви су прецењеним идејама и етномегаломанијом стабилно уништавали Сву Српчад и грађане Србије, у свим њеним границама, још од Начертанија. Дидактички користан, као негативан пример, Цвијић је као доајен „националног“ (а испоставиће се по нацију погубног) рада, само добар за мишљење о томе *шта академска етнологија-антропологија у Србији више није и шта никада не треба поново да постане*.

* * *

Цвијићев ректорски говор почиње кратким прегледом његовог доприноса „науци о земљи“ односно географији. О том доприносу у бројним и сложеним анализама већ су судили географи и нећу га коментарисати, осим напомене да *треба бити опрезан према чињеници да је Цвијић и у овом случају свој друштвено-научни ауторитет црпео из свог природно-научног ауторитета, легитимишући своју идеолошку етнофикцију својим*

² Цвијић, Јован 1991/1907, О научном раду и нашем Универзитету. Говори и чланци. Сабрана дела, књига 3, том I. Београд: Српска академија наука и уметности, Завод за уџбенике и наставна средства и Књижевне новине, 25–54.

³ У том смислу в. Milenković, Miloš 2004, Jovan Cvijić, u: Biographical Dictionary of Anthropology, Vered Amit ed. London: Routledge, 104–105.

(вероватно) легитимним научним радом у области природних наука. Оно што је овде релевантно јесте да је Цвијић највећи део свог инаугурационог говора, пошто је блазирано мада уљудно констатовао да је пружио допринос геоморфологији, посветио проблематици друштвено-хуманистичких наука, научној политици и посебно некаквој рудиментарној (ако не и веома примитивној) „карактерологији“ односно социјалној психологији науке и научне обуке. У редовима који следе протумачићу опште и најдуже Цвијићеве препоруке из презентистичко-футуролошке перспективе, без детаљне анализе у историјском контексту веома занимљивих па местимично чак и самокритичних методолошких, историјских и психолошких сегмената инаугурације („Методе и процеси научног рада“, „Формирање научних радника“, „Наше способности за научни рад“ и „Научни и стручни резултати нашега Универзитета“).

Први псеудо-проблем који друштвено-хуманистички сегмент Цвијићевог инаугурационог говора апострофира као кључан, јесте антропогеографско проучавање миграција и порекла становништва (н.д., 35). Данас са задовољством можемо да констатујемо да је, једном када је проучавање миграција и порекла становништва демистификовано као рад који има за циљ да легитимише политичке захтеве и право на територију, било на основу наводног права на „земљу порекла“ неке конкретне популације, било путем „права прводошавшег“, било путем „принципа већине“, ова монструозна пракса која је деценијама уграђивана у српски школски систем и популарни имагинаријум, напуштена је у српској академској етнологији-антропологији. Укидање и преименовање предмета чији су програми експлицитно садржали, било информативне било инструктивне фикције о „етногенези“, миграцијама и етничким границама, данас је завршен процес. Етнополитички моментално злоупотребљива „сазнања“ о тзв. „пореклу становништва“, с обзиром на чињеницу да су студенти некада о процесима миграција, хибридизација и културних трансформација идентитета учили структурално синхроно учење о „пореклу“ популација, замењена су *Антропологијом етницитета* – под-дисциплином која у својој основи има анти-есенцијалистички и анти-расистички приступ конструкцији, инструментализацији и трансформацији идентитета. У друштву чији су грађани/порески обвезници од Цвијићеве инаугурације учествовали у/финансирани, поред два светска рата, и шест етничких ратова, *Антропологија етницитета*, уз *Етнологију Балканских друштава*, *Политичку антропологију* и *Националну етнологију – Политику*, једна од фундаменталних антрополошких под-дисциплина, данас стоји као солидна брана представи о етнологији као чуварки постојаног, непроменљивог, задатог, суштинског, тако рећи природног етничког идентитета, представи која доминира нашом јавношћу и нашим школством. *Антропологија етницитета* уместо *Антропогеографије* и њене на срећу само делимичне наследнице *Етничке антропологије*, већ у првом семестру Основних академских студија етнологије и антропологије на Одељењу за етнологију и

антропологију Филозофског факултета Универзитета у Београду, чврста је брана есенцијализму, расизму и национализму чак и према оним студентима који с таквим предубеђењима упишу наше студије.⁴

Опасне неистине, незнање и есенцијалистичка подметања Цвијићева, типа:

„У осталој Европи, осим Русије, одавно су наступиле готово утврђене прилике, изузевши миграције у колоније и у Америку. Напротив, у многим областима Балканскога Полуострва нове миграције су за последња три века из основа измениле становништво. План рада је овај: ићи од куће до куће и сазнати порекло сваке породице, и то на простору од Солуна до Суботице и од Котора до Искра. Тежња је да се у том погледу сниму становништво онако као што се земљиште географски снима и праве специјалне карте, или као што се бележе метеоролошки елементи и утврђује клима области. Кад се горњи подаци доцније на картама представе, имаћемо за области нашег народа изведене студије, које у осталој Европи нису извршене и сада се већ и не могу извршити.“ (н. д.)

сведоче о комбинацији скандалозног непознавања историје, нешто мање скандалозног и у времену објављивања прилагођенијег примитивног методолошког натурализма и идеолошког есенцијализма, с политичким циљевима какве је најавио и до физичке смрти наметао као Ректор Универзитета и указни Председник Академије, одлучујући о издавачкој политици, финансирању истраживања, избору стипендиста, студената, асистената и наставника, академика, и општој научној политици Србије.

На срећу, данашња академска антрополошка истраживања политике, традиције и етницитета суштински су анти-есенцијалистичка. Феномене и процесе који преламају експлицитно политичка питања савремена академска етнологија-антропологија проучава процесуално, динамистички, интерактивно и инструментално.⁵ Поврх тога, са порастом рефлексивне самосвести

⁴ Комплетни студијски програми (наставни планови), свих нивоа студија, могу се наћи на интернет презентацији Филозофског факултета у Београду: <http://web.f.bg.ac.rs/index.php?sid=65>. Списак предмета, с детаљним појединачним програмима погледати на: <http://web.f.bg.ac.rs/index.php?sid=58>.

⁵ Nedeljković S.. 2006. Mit, religija i nacionalni identitet – mitologizacija u Srbiji u periodu nacionalne krize. *Etnoantropološki problemi*, Beograd 1, (1): 155–179; Ribić, Vladimir. Srpski nacionalizam na kraju dvadesetog veka. У: Nedeljković, Saša (ur.). *Antropologija savremenosti: zbornik radova*, (Etnološka biblioteka, knj. 23). Beograd: Srpski genealoški centar: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, 2007, 150–171; Рибич, Владимир. Неформална политичка мобилизација и нестрпљиви национализам на Косову и Метохији. *Etnoantropološki problemi*, 2008, год. 3, св. 1, 229–242; Naumović, Slobodan. The social origins and political uses of popular naratives on Serbian disunity. *Filozofija i društvo*, 2005, br. 1–26, 65–104; Naumović, Slobodan. „Otpor!“ kao postmoderni Faust: društveni pokret novog tipa, tradicija prosvetćenog reformizma i „izborna revolucija“ u Srbiji. *Filozofija i društvo*, 2006, br. 3(31), str. 147–194; Жикић, Бојан. Конструкција идентитета у дуалној етнокултурној заједници: Селеуш. У: Ковач, Сенка (ур.). *Проблеми културног идентитета становништва савремене Србије*,

у домаћој науци и нормализацијом интересовања за политику сопственог знања, присутан је стабилан пораст студија које афирмативно евалуирају значај анти-есенцијалистичког заокрета за политику знања дисциплине на прелазу између миленијума.⁶ Сва је, дакле, прилика да, осим у случају неког јаког контрадара реорганизованих етно-традиционалиста, било у виду

(Етноантрополошки проблеми). Београд: Одељење за етнологију и антропологију, Филозофски факултет, 2005, 165–181; Ковачевић, Иван, Жикић, Бојан, Ђорђевић, Иван. *Страх и култура*, (Етнолошка библиотека, књ. 38). Београд: Српски генеалогски центар: Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета, 2008. 190 стр; Антонијевић, Драгана. *Карађорђе и Милош: између историје и предања*, (Етнолошка библиотека, књ. 32). Београд: Српски генеалогски центар: Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета, 2007. 291 стр; Антонијевић, Драгана. *Карађорђе и Милош: мит и политика*, (Етнолошка библиотека, књ. 33). Београд: Српски генеалогски центар: Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета, 2007. 215 стр. Gorunović, Gordana. *Postsocijalizam i tranzicija, lokalne zajednice i identiteti*. У: Nedeljković, Saša (ur.). *Antropologija savremenosti: zbornik radova*, (Etnološka biblioteka, knj. 23). Београд: Српски генеалогски центар: Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета, 2007, 190–217; Nedeljković, Saša. *Čast, krv i suze*, (Biblioteka Svet u ogledalu uma). [1. izd.]. Београд: Zlatni zmaj: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, 2007. 326 str. **Kovačević I. 2006. Tranziciona legenda o dobitnicima**. Etnoantropološki problemi, Београд 1, (2): 11–25 ; Kovačević I. 2007. Sremski berberin u vremenima promena. Etnoantropološki problemi, Београд 2, (1): 11–28.

⁶ Naumović, Slobodan 2000c “Identity Creator in Identity Crisis: Reflections on the Politics of Serbian Ethnology”, *Anthropological Journal on European Cultures*, Volume 8, Number 2, The Politics of Anthropology at Home II, 39–128; 2002 „The Ethnology of Transformation as Transformed Ethnology: The Serbian Case“, *Ethnologia Balkanica*, Vol. 6, 7–37; Наумовић, Слободан. Национализација националне науке? : политика етнологије/антропологије у Србији и Хрватској током прве половине двадесетих година двадесетог века. У: Ковач, Сенка (ur.). *Проблеми културног идентитета становништва савремене Србије*, (Етноантрополошки проблеми). Београд: Одељење за етнологију и антропологију, Филозофски факултет, 2005, 17–60; Naumović, Slobodan. Brief encounters, dangerous liaisons and never-ending stories : the politics of Serbian ethnology and anthropology in the interesting times of Yugoslav socialism. У: Mihăilescu, Vintilă (ur.), Iliev, Ilia (ur.), Naumović, Slobodan (ur.). *Studying peoples in the people's democracies : socialist era anthropology in South-East Europe*. 2. Berlin; Münster: Lit, 2008, 211–260; Milenković M.. 2006. Šta je (bila) antropološka ‘refleksivnost’ – metodološka formalizacija. Etnoantropološki problemi, Београд 1, (2): 157–184; Миленковић, Милош. Антропологија као мултикултурна пропедутика у Србији : „национална наука“, културна политика и друштвена надања. У: Радојичић, Драгана (ур.). *Традиционално и савремено у култури Срба*, (Посебна издања, књ. 49). Београд: Етнографски институт САНУ, 2003, 133–148; Ваћевић Ј.. 2007. Srpska antropologija i suočavanje sa prošlošću. *Antropologija* (3): 110–120 ; Ваћевић Ј.. 2006. Honour and shame – prilog alternativnoj istoriji srpske etnologije. Etnoantropološki problemi, Београд 1, (1): 95–100; Gorunović, Gordana. Pseudomarksizam i protofunkcionalizam u srpskoj etnologiji: Kulišić vs. Filipović. *Etnoantropol. probl.*, 2006, god. 1, sv. 2, 185–208; Ивановић, Зорица. Терен антропологије и теренско истраживање пре и после критике репрезентације. У: Гавриловић, Љилана (ур.), Радојичић, Драгана (ур.). *Етнологија и антропологија: стање и перспективе*, (Зборник, 21). Београд: Етнографски институт САНУ, 2005, 123–140; Ивановић, Зорица. Антропологија на жената и проблем за родовите отношения в променения дискурс на антропологијата: в памет на Жарана Папич (1949–2002) и Лидија Склевицки (1952–1990). У: Дојчиновић-Нешић, Биљана. *Гласове: нова хуманитаристика от балкански авторки*. Софија: СОНМ, 2007, 179–212.

академске цензуре било у виду експлицитног политичког притиска, српчад задуго неће бити етноморонизована, барем не на нашој катедри.

Други важан псеудо-проблем који Цвијић издваја, данас ирелевантан за друштвено-хуманистичке науке осим на плану јавног ангажмана и истраживања утицаја научне реторике на остале јавне дискурсе, јесте „проучавање психолошких особина балканских народа и различитих делова нашега народа“.⁷ Етнопсихологија – основа расизма – поодавно је измештена из академске етнологије-антропологије у дискурсе етномитомана, патриотских новинара и националних радника, прозрена и презрена као генератор зла које нашим колегама и студентима не може да служи на част.⁸ У програмима наставних предмета посвећених експлицитно политичким феноменима или феноменима у домену политике знања (Историја српске етнологије, Антропологија етничитета, Политичка антропологија, Национална етнологија/антропологија–Политика и Национална етнологија/антропологија–Проблеми нативне етнографије) о етнопсихологији се предаје, а њен настанак, трајање и нестанак анализира из историјских разлога, посебно с обзиром на њен значај за формативни период дисциплине у националном контексту. Она данас представља знање о историји дисциплине а не знање о стварности које студенти треба да усвоје кроз академску обуку и потом примене у властитим истраживањима и професионалном раду.

Суочавање с последицама глобалне ретрадиционализације, у српском друштву које су појачане ратним траумама и транзицијом, представљало је посебно јак изазов за истраживаче религије. Тако трећи стабилан индикатор децвијићизације академске етнологије/антропологије у Србији јесу конструктивистичке и родне студије феномена тзв. „народног православља“ односно „народне религије“ на трагу дела пок. професора Душана Бандића.⁹ Било путем деконструкције родно тобоже неутралних концепата традицијског православља, било путем ироничне јукстапозиције бројних

⁷ Свијић, н. д., 36.

⁸ Ковачевић, Иван. Из етнологије у антропологију: (српска етнологија у последње три деценије 1975-2005). У: Гавриловић, Љиљана (ур.), Радојичић, Драгана (ур.). *Етнологија и антропологија: стање и перспективе*, (Зборник, 21). Београд: Етнографски институт САНУ, 2005, 11–19.

⁹ Radulović, Lidija. *Okultizam ovde i sada: magija, religija i pomodni kultovi u Beogradu*, (Etnološka biblioteka, knj. 29). Beograd: Srpski genealoški centar: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, 2007, 284 str; Radulović, Lidija. *Tranziciona budućnost: politička upotreba proročanstava u Srbiji devedesetih*. У: Ribić, Vladimir (ur.). *Antropologija post-socijalizma: zbornik radova*, (Etnološka biblioteka, knj. 34). Beograd: Srpski genealoški centar: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, 2007, [258]–279. Radulović, Lidija. *Dekonstrukcija diskursa materinstva na osnovu religijsko-magijske prakse. Etnoantropol. probl.*, 2008, god. 3, sv. 1, 159–176; Синани, Данијел. *Привиђења и сабласти у Србији: истраживања у пожешкој и књажевачкој крају*. 1. изд. Књажевац: Завичајни музеј, 2005. 163 стр; Синани, Данијел. *Опседнутост и егзорцизам у Србији: антрополошки приступ*, (Етнолошка библиотека, књ. 31). Београд: Српски генеалошки центар: Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета, 2007, 187 стр; Синани, Данијел. *Антрополошка проучавања феномена опседнутости: друштвени аспекти и импликације. Етноантропол. пробл.*, 2006, год. 1, св.

теоријско-методолошких приступа идентичном религијском феномену, што су академске праксе које значајно одуарају од раније уврежених препуштања етноекспликацији да нам „пренесе народни дух“, савремена истраживања религије у академској етнологији/антропологији показују стабилну тенденцију да се религијски феномени сада већ у трећој генерацији универзитетских наставника проучавају а не „чувају“.

Четврта кула те бране цвијићевштине свакако је – промена приступа материјалној култури.¹⁰ Резултати ових истраживања, коришћена методологија, а посебно доследно игнорисање за ранији период типичне есенцијализације етничитета у артефактима, указују на стабилан заокрет и на овом пољу, иначе веома подложном националистичкој инструментализацији (посебно путем алоцирања тзв. традиционалног костима етничким групама које потом из тога даље изводе захтеве за колективна права).

Пети стуб разавичавања академске етнологије/антропологије представља опстанак истраживачких интересовања за друге културе. Било кроз компаративне анализе етнографских и историјских специфичности у оквиру програма предмета Етнологија Старог света, Етнологија Африке и Етнологија Новог света 1, било кроз анализе политичког и јавног значаја проблема некада типичних за друга друштва а данас актуелних у Србији на предмету Етнологија новог света 2, Антропологија фолклора, и Примењена

2, 59–77. Синани, Данијел. Виле као контрамодел препоручивог понашања у патријархалној заједници. *Антропологија*, 2007, св. 3, 97–109.

¹⁰ Velimirović, Danijela. *Aleksandar Joksimović: moda i identitet*. 1. izd. Beograd: Utopija: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, 2008. 176 str.; Velimirović, Danijela. *Moda, ideologija i politika: odevanje Jovanke Broz*. *Антропологија*, 2006, св. 1, 50–60; Velimirović, Danijela. *Kulturna biografija grandiozne mode: priča o kolekciji Vitraž Aleksandra Joksimovića*. *Etnoantropol. probl.*, 2006, god. 1, sv. 2, 91–104; Велимировић, Данијела. *Мода и идеологија: ка новој политици стила*. У: Ристовић, Милан (ур.). *Приватни живот код Срба у двадесетом веку*. Београд: Слио, 2007, 342–361; Вучинић-Нешковић, Весна. *Просторно понашање у Дубровнику: антрополошка студија града са ортогоналном структуром*. Београд: Филозофски факултет Универзитета, 1999, 325 стр; Вучинић-Нешковић, Весна. *Божих у Боки Которској: антрополошки есеји о јавном налагању бадњака у доба постсоцијализма*. Београд: Филозофски факултет: Чигоја штампа, 2008, 330 стр; Erdei, Pldiko. *Антропологија потрошње: теорије и концепти на крају XX века*, (Библиотека XX век, 169). Београд: Библиотека XX век: Књиžара Krug, 2008, 398 str.; **Ердеи, Илдико. Потрошња и идентитети у савременој Србији: народне представе о богатству и сиромаштву**. У: Радојичић, Драгана (ур.). *Традиционално и савремено у култури Срба*, (Посебна издања, књ. 49). Београд: Етнографски институт САНУ, 2003, 174–196; Erdei, Pldiko. *Odrastanje u poznom socijalizmu – od „pionira malenih“ do „vojske potrošača“*. У: Čale Feldman, Lada (ur.), Prica, Ines (ur.). *Devijacije i promašaji: etnografija domaćeg socijalizma*, (Библиотека Nova etnografija). Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 2006, 205–240; Эрдеи, Илдико. „Очи зелене као долари“: антропологија потрошње у Србији у транзицији. У: Гавриловић, Љилана (ур.), Радојичић, Драгана (ур.). *Етнологија и антропологија: стање и перспективе*, (Зборник, 21). Београд: Етнографски институт САНУ, 2005, 173–186. Erdei, Pldiko. *Dimenzije ekonomije: prilog promišljanju privatizacije kao socio-kulturne transformacije*. У: Ribić, Vladimir (ur.). *Антропологија постсоцијализма: зборник радова*, (Етнoлошка библиотека, књ. 34). Београд: Српски генеалошки центар: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, 2007, [76]–127.

антропологија, некадашња Катедра за Етнологију Новог света опстала је упркос изолацији и самоизолацији Србије у последњим деценијама, очувала и унапредила ресурсе за компаративно антрополошко пружање перспективе о културној разноврсности човечанства. Када се у обзир узме и јака контекстуалистичка оријентација предмета Етнологија балканских друштава, Антропологија сродства и Антропологија религије, у којима се теоријско-методолошки релевантни примери објашњавају у етнографским контекстима у којима су и настали и потом примењују на трећа друштва, интересовање академске антропологије у Србији за ван-српске контексте, представља још једну важну чврсту одбрамбену кулу цвијићевском поимању националне науке.¹¹

Конечно, стабилно усложњавање научне заједнице и повећање разноврсности истраживачких тема и приступа, однели су превагу над експлицитно националним темама, по правилу подложним манипулацији и етнофантазмагорији.¹² Повезаност пројеката које Министарство науке и

¹¹ Ковач, Сенка. *Марсел Гриол и научна преиспитивања на крају двадесетог века*. Београд: Музеј афричке уметности, 2007, 127 стр; Миленковић, Милош. Посткултурна антропологија и мултикултурне политике. У: Ковач, Сенка (ур.). Проблеми културног идентитета становништва савремене Србије, (Етноантрополошки проблеми). Београд: Одељење за етнологију и антропологију, Филозофски факултет, 2005, 61–74; Ковачевић И. 2007. Betonirani kadilak. *Antropologija* (4): 9–24 ; Ковачевић И. 2008. *Cokelore – Fajn i Best. Etnoantropološki problemi*, Beograd 3, (1): 71–84; Ковачевић И. 2007. Urbane legende – američki i/ili globalni folklor. *Etnoantropološki problemi*, Beograd 2, (2): 11–24; Ковачевић И. 2007. Ko je ubio Džoa Magarca?. *Etnoantropološki problemi*, Beograd 2, (2): 103–120 ; Antonijević D. 2007. *Legende o krađi organa – moralna dilema savremenog društva*. *Etnoantropološki problemi*, Beograd 2, (2): 35–69; Žikić B.. 2007. Telo u japanskoj animaciji. *Antropologija* (4): 82–98.

¹² Naumović, Slobodan. 2004a, *Between the Archives and the Field. A Dialogue on Historical Anthropology of the Balkans*. (Miroslav Jovanović, Karl Kaser, Slobodan Naumović, Eds.), *Studies on South East Europe*, Vol. 1, Münster-Hamburg-Berlin-Wien-London: LIT Verlag; 2004b *Childhood in South Eastern Europe: Historical Perspectives on Growing Up in the 19th and 20th Century*. (Slobodan Naumović, Miroslav Jovanović, Eds.), *Studies on South East Europe*, Vol. 2, Münster-Hamburg-Berlin-Wien-London: LIT Verlag; 2004c *Gender Relations in South Eastern Europe: Historical Perspectives on Womanhood and Manhood in the 19th and 20th Century*. (Miroslav Jovanović, Slobodan Naumović, Eds.), *Studies on South East Europe*, Vol. 3, Münster-Hamburg-Berlin-Wien-London: LIT Verlag; Kovačević, Ivan. *Mit i umetnost*, (Etnološka biblioteka, knj. 18). Beograd: Srpski genealoški centar: Umetnička grupa „Bazaar“: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, 2006. 138 str; Жикић, Бојан. *Антропологија AIDS-a: пузично понашање интравенских корисника дроге*, (Етнолошка библиотека, књ. 19). Београд: Српски генеалошки центар: Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета, 2006, 200 стр; Жикић, Бојан. *Ризик и насиље: антрополошко проучавање сексуалног рада у Београду*, (Етнолошка библиотека, књ. 35). Београд: Српски генеалошки центар: Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета, 2008. 278 стр; Antonijević, Dragana. О Срвенкапи, Dureksu i ljutnji: proizvodnja, značenje i recepcija jedne bajke i jedne reklamne poruke. *Etnoantropol. probl.*, 2008, god. 3, sv. 1, 11–38; Antonijević, Dragana. Антрополошки приступ модерним облицима фолклорне комуникације: графити и формулативне SMS и имејл поруке. У: Радојичић, Драгана (ур.). *Свакодневна култура у постсоцијалистичком периоду: [балканска трансформација и европска интеграција]*, (Зборник, 22). Београд: Етнографски институт САНУ, 2006, 279–297; Жикић, Бојан. Страх и лудило: пролегомена за антрополошко

заштите животне средине Републике Србије финансира на Одељењу¹³ са друштвено актуелним темама, убедљиво указује на доследно одвајање од јавног имиџа етнологије као „чуварке идентитета“, где се под идентитетом подразумевала етнофикција сеоског – народног живота. Осим тематског усложњавања дисциплине, било кроз прилоге аутора било кроз програме предмета Увод у етнологију и антропологију, Етнолошке и антрополошке теорије и Методологија етнологије и антропологије, негује се и традиција преиспитивања релеванције историјски проверених теоријско-методолошких модела из других антропологија за проучавање српског друштва, уз јаку критичку ноту и вишегодишње настојање да се домаћа академска етнологија/антропологија позиционира и „пронађе“, како у глобалном антрополошком поретку тако и у интердисциплинарном окружењу.¹⁴

* * *

Идеолошка основа етнологије као националне науке, која је кулминирала цвијићевским подметањем природно-научног ауторитета псеудо-научним антропогеографским и етнопсихолошким етнофикцијама, разоткрила се и сама себе разорила као псеудо-научна, монструозна идеолошка прецењена идеја и етномегаломанија, погубна по саму нацију којој је наводно требала да послужи. Задовољан сам што припадам академској заједници чија огромна већина тренутно активних чланова у том подухвату није учествовала.

проучавање савремене жанр-књижевности. *Етноантропол. пробл.*, 2006, год. 1, св. 2, 27–43; Naumović, Slobodan. On the heaviness of feathers, or what has culture got to do with the failure to establish an organic poultry production business in contemporary Serbia?. *Etnoantropol. probl.*, 2006, год. 1, св. 1, 103–124;

¹³ „Antropologija u 20. veku: teorijski i metodološki dometi“ (ev. br. 147037) i „Kulturni identiteti u procesima evropske integracije i regionalizacije“ (ev. br. 147035).

¹⁴ Ivanović, Zorica. Antropološka kritika teze o „braku kupovinom žena“ kao prilog promišljanju interdisciplinarnosti. *Etnoantropol. probl.*, 2007, год. 2, св. 2, 157–220; Milenković, Miloš. *Istorija postmoderne antropologije, Teorija etnografije*, (Etnološka biblioteka, knj. 24). Beograd: Srpski genealoški centar: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, 2007, 155 str; Milenković, Miloš. *Istorija postmoderne antropologije, Posle postmodernizma*, (Etnološka biblioteka, knj. 27). Beograd: Srpski genealoški centar: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, 2007, 180 str; Ковачевић, Иван. *Традиција модерног: прилози историји савремене антропологије*, (Етнолошка библиотека, књ. 20). Београд: Српски генеалогски центар: Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета, 2006, 156 стр.

Milos Milenkovic

**ABOUT SCIENTIFIC WORK AND OUR UNIVERSITY
(ONE HUNDRED YEARS LATER)**

Summary

One century after in his inaugural address as a rector, Jovan Cvijic, the founder of the academic ethnology in Serbia, set the course for development of our humanistic social science towards ethno-phantasmagoria, I use the aforementioned jubilee to turn the attention to the fortunate development of our discipline in the direction in which Cvijic did *not* set its future and analyze it consequentialistically. We can be pleased with the analysis of curriculum of the basic academic studies of ethnology and anthropology and latest production in academic ethnology/anthropology in Serbia. The author of this paper belongs to the third generation of university professors who have not seen as a primary objective of ethnology/anthropology the search for pseudo-scientific proofs as to where ethnic borders should be placed, what the “authentic folk tradition” is or how to “preserve” it. Now, numerous generations of students of ethnology/anthropology already do not learn, do not believe and, most importantly, do not spread ideas in their professional work or publicly that at the time Jovan Cvijic set for the discipline and humanistic social science in Serbia in general. They do not believe that there is an authentic, coherent, unquestioning “national culture”, “national tradition” and its “elements” that a good ethnologist, hopefully epistemically favored (being of rural origin), should discover, learn and convey to posterity. The analysis of transformation of curricula shows a stable turn towards anti-essentialism and anti-nationalism, hence a general anti-racist tendency. The ideological base of ethnology as a national science, set from Garasanin to Cvijic, exposed and destroyed itself as a pseudo-scientific, monstrous ideological and overrated idea and ethno-megalomania, destructive to the very nation that it was allegedly supposed to serve. I am proud that I belong to the academic community whose vast majority of the currently active members has not participated in this undertaking.

УДК 316.7:395.83(497.11)
392.5(497.11)

Милош Матић

ДАРИВАЊЕ И РАЗМЕНА ДОБАРА У БЕЛИЦИ – ЕТНОГРАФСКА ГРАЂА –

Етнографска грађа презентована у овом раду прикупљена је за време теренског истраживања обављеног у селима у сливу реке Белице, 2006. године. Теренско прикупљање етнографске грађе фокусирано је на церемонијалну размену добара и на размену рада. Осим тога, прикупљени су и подаци о спорадичној размени. Приликом конципирања теренског истраживања руководио сам се теоријским концептима насталим у економској антропологији, тако да је размена добара третирана превасходно као ситуација рационалне економске калкулације.

Кључне речи: *Белица, размена добара, размена рада, село, домаћинство, економска организација*

Увод

Антрополошко и етнолошко проучавање било којег феномена приликом процеса транзиције представља деликатан задатак с обзиром на то да у транзицији долази до трансформације суштинских социјалних односа који су предмет проучавања. Посебан проблем представља несталност многих облика понашања и социјалних интеракција, као и неутемељеност нових структурних односа који би требало да испоље динамичну дуготрајност. Због тога се поставља питање шта се заиста проучава, односно да ли ће проучавана појава бити само спорадична културна цртица или скуп активности и начина мишљења који формирају модел културно релевантног и консеквентног понашања. Ако се то може назвати научничком срећном

околношћу, проучавање је било усмерено ка једном од универзалних културних феномена, дакле ка облику понашања који се јавља у свим културама кроз време и простор, што би требало да гарантује извесну сигурност истраживача да неће узалуд да уложи своје време. Погрешно је тврдити да је у области истраживања и времену обављања истраживања размена добара и размена рада некакав петрификован облик понашања, потпуно искључен из укупног културног тока. Размена добара се, напротив, може узети као својеврстан маркер трансформације социјалне интеракције, с обзиром на то у којој мери она представља културно обликовано средство социјалне репродукције (Weiner 1980; Wrebner 1990; Narotzky 2002).

Област слива реке Белице нема никакве посебности када је реч о размени добара, нити је намера проучавања била да се утврде сличности и разлике у односу на друге области у Србији. Ова област је узета у обзир из истраживачко-прагматичних разлога и из разлога методолошког узорковања. Изучавање размене у Белици део је мојих ширих истраживања размене добара, а пошто су теренска истраживања већ обављена у појединим областима Западне и Источне Србије, било је неопходно обавити теренско прикупљање етнографског материјала у интермедијарној зони. Област слива реке Белице показала се као веома погодна јер има неколико битних елемената за истраживање: има економски јак урбани центар (Јагодина), витална села у доњем току и делимично напуштена, сенилизована и економски мање развијена села у горњем току, односно брдско-планинском делу слива реке Белице. Изабрана област показује све карактеристике економских процеса у нововековној Србији и, наравно, у другој половини 20. и на почетку 21. столећа. У Белици су уочени и сви уобичајени процеси рурално-урбаних миграција, како у социјалистичком периоду, тако и пре тога (упоредити: Митровић 1998; Halpern 1973; Simić 1973).

Размена добара је, с обзиром на концепт целог мог проучавања размене, и у Белици посматрана превасходно као економски феномен, односно као процес који у исто време подлеже рационалној економској калкулацији и примењује се за равномерну динамичку дистрибуцију ресурса и добара. Као таква, размена добара у руралом контексту добија својство економске стратегије, односно својство једног од кључних процеса управљања домаћинством. Такво својство размене добара проистиче из њених основних карактеристика, али и из саме структуре економске организације сељачких друштава (Wolf 1966; Kerblay 1971, Mendras 1986).

Истраживање је обављено у току 2006. године у селима Рибник, Буковче, Ланиште, Кочино Село, Шуљковац, Врба и Кончарево, мада ово последње село географски спада у област Лугомир и узето је као нека врста контролног узорка управо ради показивања одсуства специфичности размене добара у Белици.¹ Аквизиција података је обављена превасходно интервјуисањем

¹ Станоје Мијатовић наводи да у старијој административној подели у област Белице спадају, између осталих, и села доњег тока Лугомира, тако да би онда и село Кончарево

испитаника. Интервјуи су вођени на основу општег упитника који је имао питања с отвореним одговором, а у току разговора постављан је велики број потпитања како би се добили што исцрпнији одговори. Интервјуи су вођени понекад с насумице изабраним испитаницима, а понекад с унапред одређеним особама. У време рада на терену водило се рачуна о полу испитаника, затим се водило рачуна о старосној доби испитаника, а посебна пажња је придавана томе да међу испитаницима буду припадници различитог имовног стања и социјално-економског статуса у локалној средини. Један део података је прикупљен посматрањем као и делимичном партиципацијом у церемонијалним ситуацијама. Моја партиципација је била делимична због тога што заправо нисам учествовао у самој размени добара, већ само у церемонијалном делу. Истраживање је обављено у делимично напуштеним и сенилизованим селима (Шуљковац, Врба) и, насупрот њима, у потпуно насељеним и виталним, односно социјално и економски активним селима у доњем току реке Белице (Рибник, Буковче, Ланиште, Кочино Село, Кончарево), која локално становништво доживљава као „богата села“. Разлика између ова два типа села је направљена да би се утврдиле разлике у односу према размени у условима различитих нивоа економског развоја, оскудице, ограничености различитих врста расположивих ресурса и демографске структуре становништва локалне заједнице.

Размена добара одвија се у неколико сфера. Критеријуми за разликовање сфера размене могу бити различити. У разној литератури, вероватно водећи се за теоријским концептом Маршала Салинса (Sahlins 1969), узима се, рецимо, степен социјалне дистанце као фактор издвајања различитих сфера размене.² Или се узима и врста добара која су предмет размене у кључним светковинама, посебно у старијој литератури која се односи на традицијску културу (на пример: Мијатовић 1907; Грбић 1909). Ја сам се ипак определио за издвајање оних сфера размене добара која представљају парадигму врсте добара и економске организације унутар сељачке економије, онолико колико се данас у истраживаној области може говорити о сељаштву. То свакако не значи да је размена добара једнострано истражена, већ је такво посматрање сфера размене усаглашено с теоријском концептуализацијом економске организације савременог сељаштва у изучаваној области (и уопште) и с његовим егзистенцијалним активностима. Примарна претпоставка јесте та да је размена добара, оваква каква се данас виђа, конструисана у традицијској култури (видети још и: Ковачевић 1987; Матић 2000; Влајинац 1929), те да је и у традицијској и савременој економској организацији сељаштва једна од кључних метода за управљање домаћинством. Обављено истраживање претпоставља да је размена добара због свог суштинског својства извесности један од кључних економских конструкта за дистрибуцију ресурса и произ-

(раније Праћина) формално спадало у Белицу (Мијатовић 1948: 3–5).

² Иако се не односи директно на подручје које сам ја истраживао, неки од таквих примера издвајања сфера размене су: Chevalier 2001; Varova 2008.

вода у сељачкој економији. Друга битна претпоставка овог проучавања јесте то да се у условима економске кризе, ратне економије у току деведесетих година 20. столећа и у процесу транзиције у економској организацији сељаштва размена добара јавља као својеврсно средство, или поступак, редукације притисака и неизвесности који долазе из глобалног друштва. Прелиминарни утисак да у условима неизвесности повећан ниво размене рада и добара представља неки вид ретрадиционализације или економске и социјалне регресије свакако је погрешан утисак. За сада се може рећи да се пре ради о промени елемената рационалне економске калкулације и усклађивању реалног понашања и мишљења ради обезбеђивања егзистенције него о „враћању на старо“ или примена концепта „старих добрих времена“ иако већина испитаника тврди да је „некада било боље“. Ипак, конкретни резултати овог теренског истраживања биће предмет посебне, обимније студије размене добара у сељачком друштву Србије.

Размена добара одвија се у три кључне сфере:

- церемонијална размена добара,
- размена рада,
- спорадична генерална размена добара и услуга.

Осим тога, у савременом сељаштву постоји и интензивна тржишна размена, али се она свакако одвија сходно начелима тржишне економије, што је суштински разликује од размене добара јер се код тржишне размене јавља тржиште као посредник, а новац је конвенционални универзални еквивалент роба и услуга, средство евалуације добара у трансакцији и средство акумулације богатства, док у размени добара новац пре има карактер робе иако му се одређени степен универзалности не може порећи.

Церемонијална размена добара

Церемонијална размена добара свакако се не одвија спонтано и свакодневно. Она је увек саставни део комплексних сценарија разних церемонијалних ситуација. Размена добара има тачно утврђену позицију унутар структуре сценарија церемонијала и било каква одступања су реткост. У зависности од структуре церемонијала, размена се може јавити неколико пута или само једном. Ситуације у којима се јавља размена добара су заправо оне ситуације које су круцијалне у животу појединца, породице или заједнице. То су ситуације које су у културном систему церемонијализоване, ситуације у којима се јавља наглашено експлицирање вредности и значаја добара и постојећих социјалних односа, као и успостављање нових друштвених веза (упоредити: Zambzyska-Kunachowicz 1987: 15–16; Мај 1987: 29–33).

Размена добара одвија се у пригодним и у периодичним церемонијалним ситуацијама. У пригодне ситуације спадају све оне које се организују по-

водом значајних догађања у животу појединца или заједнице, док у периодичне спадају све оне које се организују поводом религијских празника. Кључне пригодне ситуације су бабине и крштење, које се организују поводом рођења детета, односно поводом његовог увођења у заједницу, свадба и погреб и подушја. У пригодне ситуације спада и организовање испраћаја на одслужење војног рока, али се тај церемонијал данас веома ретко организује не само због недавних ратних догађања, већ и због садашње организације војске Србије и уведене институције цивилног служења војног рока. У време теренског истраживања забележио сам само један случај организовања церемонијалног испраћаја на одслужење војног рока у пролеће 2006. године, мада нисам био у прилици да разговарам с организаторима. У периодичне ситуације превасходно се убрајају породична слава и преслава, а затим и сеоска слава и црквена слава (у оним селима која имају цркву).

Јавно декларисани учесници у размени добара су породична домаћинства, односно они чланови домаћинства који сходно конвенционалној подели породичних улога у размени добијају и улогу делегата. Породични делегат обавља конкретну трансакцију размене. Представник домаћинства је обично мушкарац, отац, који се у свакодневном животу препознаје као глава породице. Али у ситуацијама церемонијалне размене он често није тај који обавља конкретне трансакције, већ ту улогу преузимају његова жена или мајка. У комплексним церемонијалима, попут свадбе, у којима се јавља вишекратна размена, та улога може бити подељена на мушкарца и жену, при чему је уочљиво да мушкарац обавља оне експлицитне и репрезентативне трансакције размене, без обзира на њихов вредносни обим.

Када се сумирају искази испитаника, лако и јасно се увиђа да под церемонијалном разменом добара они заправо подразумевају даривање, давање поклона, и то превасходно у оквиру свадбеног церемонијала. Наравно, испитаницима су појам и термин церемонијалног даривања (размене) страни, али они ипак јасно разликују даривање у оквиру појединачних кључних у културном обрасцу церемонијализованих ситуација од давања поклона у другим ситуацијама, то јест од поклањања у свакодневици. Иако се даривање јавља у свим ситуацијама церемонијализованих кључних момената у животу појединца, када се обављају главни обреди прелаза – рођење и крштење, свадба, сахрана и подушја – оно је најобимније и најјасније структурирано у свадбеном церемонијалу. Због тога је и очекивано то што већина испитаника, када говори о даривању, говори о свадби.

Свадба је у култури локалног становништва (као уосталом и другде) важан церемонијал комплексног сценарија у којем се јавља вишекратно даривање, и то не само у оном делу церемонијала у којем се обавља сâмо закључење новог брака и свечано обележавање тог чина богатом гозбом и многим ритуалним поступцима, већ и пре и после тога. У периоду пре седамдесетих година 20. столећа било је уобичајено проводацисање. Већ том приликом, сâм проводација (наводација) добијао је кошуљу или чарапе, ретко кад неки други комад одеће, на дар за обављено успостављање

контакта између две породице. Испитаници углавном помињу спонтано провадацисање, што значи да је оних који су се тиме бавили да би стекли неку имовину било веома мало. Обично су то они који су се бавили трговином у околним селима и Јагодини и познавали су велики број људи. Један од таквих провадација био је и Александар Цветковић, који додуше није био трговац већ железничарски службеник и због сталних путовања упознавао је велики број људи који су имали децу зрелу за брак. Ипак, и таквим провадацијама се често није плаћало новцем него су добијали дар. Приликом првог сусрета две породице, дакле оне која има девојку за удају и оне која има момка за женидбу, најчешће није било никаквог међусобног даривања. Раније је било популарно да се родитељи упознају у ресторану Касина у Јагодини а за време њиховог сусрета деца, будући супружници, шетали су јагодинским корзом. То је било „гледање“. Такви сусрети су били готово обавезни од средине 20. столећа уколико су момак и девојка из различитих села. Али момак и девојка су могли и сами да се упознају, „загледају“, на играма, ваљарима, поселима. Уколико су из истог села или уколико се сами упознају провадацисање није било неопходно. Испитаници, иначе, искључиво одлучивање родитеља о будућем брачном партнеру углавном помињу као давну прошлост. Сходно исказима најстаријих испитаника, одређивање родитеља о будућем супружнику нестаје у току прве половине 20. столећа.³ Имовинско стање момка и девојке увек је било и данас је један од битних фактора за заснивање будућег брака. Као што каже један од испитаника из села Рибник: „Моја мајка се удала за радио и за кола. Чула да овај уплатио кола и да има радио и телевизор и хтела да се уда за њега. А она није имала ништа, само мотику“. Ипак, данас се нешто мање води рачуна о разликама у имовини између момка и девојке, а нешто је чешћи случај да се момци жене девојкама чије су породице богатије од њихових.

Након упознавања две породице, будућих супружника и њиховог коначног пристанка на будући брак, и након генералног договора о склапању брака, после извесног времена организује се просидба у дому будуће младе. Просидба представља постављање сада званичног упита девојачкој страни и самој девојци за ступање у брак. Кад је реч о даровима ту су искази испитаника донекле опречни. Једни наводе да се у просидбу не носи никакав дар или се носи само јабука за девојку, док други наводе да је тада „мушка страна“ девојци носила дар који је био вредан, као што је рецимо дукат или неки комад накита. Испитаници такође наводе да је тада на момковој страни увек постојала извесна зебња јер је постојала могућност да девојка не пристане и онда дар постаје узалудан. С друге стране, наводи се да девојка момка дарује малим бошчалуком који садржи неки део одеће као што су чарапе, рукавице, танка кошуља и слично. Мислим да је такав подвојен став

³ У случају провадацисања налазимо и неки облик интермедијарног стања, када родитељи не праве избор будућег супружника, већ момак и девојка могу да дају или не дају свој пристанак, али они сами и даље не бирају свог потенцијалног супружника.

испитаника последица каснијег спајања просидбе и прстеновања. Наиме, када девојка да повољан одговор, свој пристанак, приступа се прстеновању („веридба“) и тада се свакако момкова и девојчина страна међусобно дарују. Тада је било обавезно да девојка момку дарује бошчу. У прошлости је бошча садржала одевне предмете као што су кошуља, чарапе, капа и слично, које је девојка сама направила. Касније, од педесетих година 20. столећа бошча садржи одевне предмете индустријске производње, али су то и даље кошуље, чарапе, доњи веш и слично. Имућније породице у бошчу стављају и неки вреднији предмет личног карактера, као што је ручни часовник. Дар који момкова страна даје девојци је сличног садржаја и код имућнијих осим одевних предмета садржи и неки комад накита попут златног ланчића или наруквице. Током осамдесетих година у беличким селима готово да и није било домаћинства које није могло себи да приушти вредније ствари за бошчу. Таква домаћинства заправо нису ни правила уобичајено прстеновање, нити су правила велику свадбу, већ само мало богатији свечани ручак за најужи круг сродника.

Већ од шездесетих, а нарочито од седамдесетих година 20. столећа постепено се губи одвојеност и јасна структурираност просидбе и веридбе, већ се након самосталног упознавања и зближавања момка и девојке и прелиминарног договора њихових родитеља обавља само једна свечаност у којој се девојка званично проси и истовремено прстенује („вере се“). Структура и садржај дарова су исти као и када су просидба и прстеновање одвојене радње. Битан моменат прстеновања, нарочито до осамдесетих година 20. столећа, представљао је и договор родитеља о даровима младе и миразу. Свака девојка је, наиме, пре удаје спремала оно што ће однети у момкову кућу. Ту пре свега спадају разни одевни предмети, такозвана „рубса“, и текстилно покућство. Девојка је то доносила у ковчегу. У тој спремци се налазило и оно што ће она користити, као и оно што је за будућег мужа. Пре средине 20. столећа привилегија богатијих сељачких домаћинстава било је то да девојку за удају опреме и неким другим комадом покућства, најчешће комадом намештаја као што су шифоњер, комода, столице. Касније, од педесетих и шездесетих година 20. столећа девојка је у момкову кућу обавезно носила намештај, и то не само појединачне комаде, већ, рецимо, целу спаваћу собу или кухињу. Ковчег пун одеће и текстилног покућства заменио је исто тако пун шифоњер. Један од испитаника, рођен 1950. године, каже да откако он памти, млада је доносила шифоњер и да су ковчези били реткост. „Две њиве сам продао да исплатим зета. Мораш да купиш собу кад удајеш ћерку. Купиш комплет собу, кауч, шифоњер, па и кујну, висеће регале, све мораш да купиш.“ – наводи један други испитаник.

„Соба“ коју је млада доносила у момкову кућу унеколико се сматра девојчиним миразом, али и данас преовлађује традицијско схватање да прави мираз представља пре свега обрадива земља. И док су се младини дарови задржали, мада другачијег садржаја, мираза данас нема или се јавља изузетно ретко. Дешава се да понека „гастарбајтерска кућа“ момку купи неки

вреднији дар, попут путничког аутомобила, и тај дар се сматра миразом. Случајеве традицијског мираза нисам забележио и испитаници наводе да се од седамдесетих година мираз даје све ређе. Стиче се, наиме, утисак да се мираз трансформисао од обрадиве земље и стоке, преко покућства до луксузне робе. Занимљиво је да ниједан од испитаника није навео да се као мираз давао новац, мада тако нешто не треба потпуно искључити.

Девојка не спрема само дарове намењене будућем мужу, већ и његовим родитељима, деверу, кумовима и другим церемонијалним функционерима свадбе који долазе с момачке стране. Ти дарови пре свега подразумевају одећу коју је раније девојка израђивала сама, а касније је то куповна одећа. Једна испитаница наводи да је за заовину свадбу направила 10 кошуља. Величина и вредност дара зависе од етаблиране вредности функције коју неко заузима у сценарију свадбеног церемонијала. Тако ће младожења, његови родитељи и кум добити од младе највреднији дар, док ће старојко или војвода добити дар најмање вредности. Ипак, у зависности од имовног стања породице и од општих економских прилика и схватања свадбеног церемонијала и његових учесника, младина страна није увек спремала дар за све свадбене функционере. Обилно даривање свих кључних личности (породица) у свадбеном церемонијалу новија је појава и јавља се интензивно у периоду веома повољних економских прилика у сељаштву, то јест седамдесетих и осамдесетих година 20. столећа. С друге стране, младожењина породица је та која обавезно спрема и даје осетно вреднији дар функционерима свадбеног церемонијала, мада је тај дар истог садржаја. У зависности од имовног стања младожењине породице, дар је варирао од комплетне одеће (одело, доњи веш, чарапе, кравата, марамике и сл.) до појединачних јефтинијих комада одеће. Раније је било уобичајено да се тај дар предаје „у понедељак“, на други дан свадбе, када се поново прави ручак „за ужи круг људи“. С изобичавањем праксе организовања другог дана свадбеног весеља даривање свадбених функционера је померено на сам дан свадбеног весеља.

Сви дарови које млада доноси у момкову кућу не преносе се на дан свадбе, већ неколико дана раније, највише до недељу дана пре свадбе. Младини дарови се преносе јавно, раније на запрежним колима (воловским или коњским), касније на тракторској приколици. Дарови се никада не преносе најкраћим путем, већ се увек прође кроз цело село чиме се јавно представљају дарови и најављује свадба. Запрежна кола и запрежне животиње или трактор с приколицом увек су били богато украшени везеним пешкирима (касније куповним шареним пешкирима), ћилимима, марамама, чарапама и другим. Онај који је водио запрегу или који је возио трактор обично је добијао кошуљу. Такво јавно приказивање посебно је било интензивно у време када су дарови младе били најбогатији, дакле од шездесетих до осамдесетих година 20. века. Јавно приказивање дарова младе у селу постојало је и онда када се отпочело с организовањем свадбеног весеља у ресторанима у граду. Данас, чак и када младина породица

младожењиној доноси вредне дарове, нема јавног приказивања. Сходно исказима испитаника таква пракса је почела да јењава осамдесетих година. У периоду кризе, од почетка последње деценије 20. столећа, у оним селима у којима је још увек било виталног становништва и у којима су се момци женили и девојке удавале, невезано за то што је свадбени церемонијал дислоциран у градске ресторане, пракса богатог, понекад и прекомерног даривања и приказивања дарова младе је избегавана. С побољшањем имовинског стања таква пракса није обновљена, али институција дарова младе и даље постоји. Данас се информација о вредности ових дарова преноси лично и путем гласина у селу.

Младожењина породица такође спрема дарове за невестину породицу и функционере свадбеног церемонијала. Дар невести и њеној породици састоји се од одеће (обично комплетна одећа за жену) и текстилног покућства (постељина, ћебад, столњаци, пешкири, раније ћилими, черге, зидњаци итд), а код имућнијих породица тај дар може да садржи и неки комад накита за невесту. Дарови осталим функционерима свадбеног церемонијала су сличног садржаја, обично садрже одећу, с тим што постоји градација у вредности. Кум по правилу добија највреднији дар, а затим старојко и војвода.

На свадбено весеље позивају младожењски момци, али оне најбитније госте позивају младожењини родитељи. Сватови се позивају буклијом, напуњеном вином или ракијом. На свадбу се позива већина домаћинстава из једног села, а неретко је позивано и цело село. Позивање целог села је било нарочито уобичајено седамдесетих и осамдесетих година 20. столећа. Буклија којом се позивају сватови окићена је пешкирима, цвећем, касније и украсним папиром, марамицама. Старешине свадбе – кум, старојко и војвода – позивају се свечано, односно њихово позивање младожењини родитељи унапред најављују. Они тада не носе никакав дар, већ се носи само буклија, јабука и погача. Приликом позивања обично се организује свечани ручак у дому позваних. Младожењини родитељи позивају и друге значајније госте, преваходно своју ближу родбину, али се тада не организује никаква свечаност.

Младожењски момци позивају госте неколико дана уочи свадбе. Обично су то два момка, младожењини другови или блиски сродници из села, година приближно истих као и младожења. Један од испитаника из села Врба навео је да сватове из села позива и сам младожења с младожењским момцима, али у Кончареву, рецимо, осамдесетих година таква пракса није постојала. Други испитаници нису наводили да сватове позива и сам младожења. Младожењски момци су одевени у нову одећу и окићени пешкирима. Китиле су их девојке из ближе родбине. Те пешкире добијају у младожењиној кући и они им остају као дар. Момци иду од куће до куће и позивају на свадбу. Носе буклију и јабуку. У јабуку се забадају металне паре и тај новац остаје младожењским момцима. Један од испитаника наводи да је то најчешће било пет динара. Буклија се у дому позваних „окити“ пешкирима, марамицама, ближа родбина окити и кошуљом. Ствари којима

се кити буклија остају младожењиној породици, то се оставља младенцима. Раније су дарови с буклије коришћени да се оките кола у којима су се возили младенци, испрва запрежна кола, чезе, касније аутомобили. Ипак, у периоду повољних економских прилика буклија је кићена и новцем, а и младожењским момцима је даван папирни новац када је метални новац изгубио вредност.

Младожењски момци су на сам дан свадбе имали још једну важну функцију. Они су куповали младу. Поједини испитаници наводе да је куповину обављао девер, младожењин брат. Један од испитаника из Кочиног Села наводи да су на његовој свадби младу куповали младожењски момци. Они је купују од њених сестара и другарица. Ниједан од испитаника није навео да је невеста купована од њених родитеља, нити да је у „продаји“ невесте учествовао било који мушкарац. Насупрот томе, на страни оних који „купују“ не учествује ниједна жена. С друге стране, испитаници наводе да девер невести купује прстен и ципеле. Седамдесетих и осамдесетих година 20. столећа куповина младе постала је „чиста зајебанција“, односно добар повод за игру и шалу и у таквој куповини учествовали су сви млађи сватови којима је стало до забаве. Цена невесте обично је била симболична. Један испитаник из Кочиног Села наводи да је на његовој свадби, негде осамдесетих година, девојка купљена за 50 динара.

Сви сватови на свадбено весеље доносе дар. Дар је формално намењен младенцима. Сви испитаници подразумевају да свадбени функционери и ближи сродници доносе вреднији дар од осталих сватова. Генерално, вредност дарова зависила је од општих имовних прилика у селима истраживане области. Садржај дарованих ствари такође зависи од општих схватања појма материјалне вредности и појма егзистенцијалних материјалних добара у руралној социјалној организацији, а касније и од општих потрошачких трендова у руралној економској организацији.

Подразумевало се да кум доноси највреднији дар, мада је у суштини исто важило и за старојка. Све негде до шездесетих година 20. столећа дарови су задржавали традицијску форму и садржај, а од тог периода у комплекс дарованих ствари све више улази роба пореклом из глобалног друштва. Углавном је то индустријски произведена роба, мада дарови и даље, па чак и до данас, задржавају карактер егзистенцијалних добара. Кум је раније младенце даровао највреднијим ћилимима, одећом, покућством, а у условима бољег имовног стања и накитом или дукатом. Раније је било уобичајено, рецимо, да кум дарује казан. Касније се подразумевало да кум младенце дарује неким комадом намештаја и одећом или покућством, а онда у садржај дарова кума улази и електронска роба, нарочито популарна од седамдесетих година 20. века. Од тада се од кума очекивало да дарује радио апарат, телевизор, веш машину, шиваћу машину, фрижидер или замрзивач, видео рикордер (данас ДВД систем, кућни биоскоп), музички систем и слично. Од увођења праксе да кум доноси неки од наведених дарова који су велики, уобичајено је било да се тај дар испоручи независно од самог свадбеног

весела, обично неколико дана раније. Дар старог свата није био вредан као кумов дар, али је увек то био неки вредан дар. Углавном је то била одећа или текстилно покућство (ћебад, јоргани, постељина), понекад и лустер, лампа, сервис за ручавање. Следећи по вредности био је дар војводе, мада је тај дар био обично истог садржаја и вредности као и дар старог свата.

Остали сватови су такође, на дан свадбеног весела, доносили дарове. До шездесетих и седамдесетих година 20. столећа ти дарови су обично били неки комад одеће или посуђа. Речи једне испитанице можда најбоље сведоче о тадашњим даровима сватова: „... неки Веља донео два чанчета, а Мила Ђурин је био војвода и донео сито. Ко је од фамилије доносио је шерпе од киле, неко лонче, неко донесе чаше. Ал' била је беда онда у цео народ“. Касније се садржај дарова за младенце мења, али то и даље остају утилитарни предмети. Дарује се одећа, текстилно покућство попут ћебади, постељина, столњаци, завесе и слично, или друго покућство и посуђе (чиније, чаше, сервиси за ручавање, прибор за јело...). Посебно је популарно било даривање сервиса за ручавање.

Временом у корпус дарова улази и новац. Новац је био универзалан дар, еквивалент свих дарова и посебно је цењена флексибилност таквог дара. Новцем младенци могу да купе све што им је неопходно, а при том им се не намећу конкретна материјална добра. У периоду осамдесетих година даривање у новцу је толико узело маха да је било случајева да младенци скоро уопште не добију материјалне дарове, мада се и даље подразумевало да „свадбене старешине“ дају уобичајени поклон. У почетку су даривани динари, а касније немачке марке, швајцарски франци и, ретко, нека друга валута. Занимљиво је да с даривањем новца почиње и специфично обрачунавање организатора свадбеног церемонијала да ли је вредност добијеног новца надмашила вредност утрошених средстава за организацију свадбе. Ипак, таква економска рачуница је ретко кад била позитивна и свадбени церемонијал заправо никада није посматран као некакав предузетнички подухват. Уосталом, испитаници су свесни рационалног односа који показује да за добијање веће количине новца треба окупити већи број сватова, а већи број сватова подразумева веће улагање у свадбено веселје. Рачуницу је посебно кварила чињеница да су временом на свадбено веселје почели да долазе сви чланови позване породице, а не само представници (обично је то био један брачни пар).

Од даривања новца нагло се одустало с почетком економске и уопште друштвене кризе у последњој деценији 20. столећа. С једне стране, због ратне и политичке изолације, нагло се смањило прилив страног новца у Србију, а с друге стране, због економске кризе велики број људи је одустао од прављења великих свадбених церемонијала. Осим тога, на тржишту се појавила јефтина роба лошег квалитета коју су људи куповали као свадбени дар. У деведесетим годинама то је била роба из Русије, Бугарске или Румуније. Данас људи такође радије купују свадбени дар неголи да дарују новац јер је на тржишту могуће набавити јефтину робу углавном кинеског

порекла. Као што каже један од испитаника: „Сад на пијаци можеш свашта да купиш за 1.000 динара“. Уколико би се даривао новац, онда по схватању испитаника то не би смело да буде мање од 20 или 30 евра (у динарима је у време истраживања то износило 1.600 до 2.400 динара). Даривање материјалног поклона је посебно повољно за оне који треба да дају дар веће вредности, јер они могу да купе неки већи дар и за мање од 4.000 динара, а уколико би давали новац, онда би то требало да буде најмање 100 евра (око 8.000 динара). Организатори свадби су данас посебно огорчени због дарова који су веома лошег квалитета, тако да су готово неупотребљиви. То значи да неко може да обави своју функцију свата и дародавца, а да при том организатор свадбе не добије ништа пошто је дарована ствар функционално безвредна или бесмислена.

Сватови своје дарове доносе на сам дан свадбеног весеља. Било је уобичајено да се у неком моменту, током ручка, обави приказивање дарова. Тада неко ко је близак младожењиној породици, војвода или неко склон пошалицама редом показује дарове и објављује ко је шта донео. Приказивање дарова је била згодна прилика за шалу и шегачење, за прављење којекаквих згода, за замену дарова. Понекад се са шалом претеривало и могло је да дође до вређања, па чак и до сукоба. Јавно објављивање дарованих ствари посебно је било развијено, заправо је било обавезно шездесетих и седамдесетих година, али је углавном нестало с дислоцирањем свадбене гозбе у градске ресторане. Ту се, додуше, задржало још неко време, а потом се с таквом праксом прекинуло. Ипак, поједини испитаници су наводили да је јавно приказивање дарова често било досадно и заморно.

У већини случајева не води се никаква евиденција о добијеним даровима. Евентуално записивање у свеске јавило се у новије време, када је дошло до наглих промена вредности дарованих ствари, али ипак таква евиденција није била честа. Када је дарован новац, обавезно је стављан у коверте и многи су чували те коверте као неку врсту евиденције о вредности дара. Сходно исказима испитаника углавном се памтило ко је шта донео као свадбени поклон. Чак и у случају великих градских свадби, када се јавља велики број истоветних дарова, евиденција се не води.

Од почетка 20. столећа, па негде до седамдесетих година, било је уобичајено да сватови на свадбену гозбу доносе *част* – прасе, пиле, погачу, колач, вино или ракију. Храна се доноси на дан гозбе, али је било уобичајено и да ближи сродници донесу прасе дан раније, односно увече уочи свадбеног весеља. Водило се рачуна о томе да донесена храна буде постављена пред оним који ју је донео, мада је прасеће печење служено свима јер нису сви доносили прасе. Уобичајено је било и да кумово или старојково прасе буде сервирано младенцима. Организатор свадбе је спремао чорбу или супу, купус, ринфлајш, салату и печење, али увек је рачунао и на храну која ће бити донесена. Раније се на свадбама, до шездесетих година, на трпези могло наћи само једно прасе, а сватови су доносили печену кокошку, погачу, питу или гибаницу, ракију или вино. Касније част постаје све богатија,

али с организовањем свадбених гозби у ресторанима част се своди само на тарту, а доносе је најближи сродници младожењине породице. Када су свадбене гозбе организоване у селима, неретко се дешавало да они који су донели храну не желе да је деле с другима иако је било правило да се храна нуди и онима који седе поред њих за трпезом. Уобичајено је, наиме, било да непоједену храну носе назад они који су је донели, и због тога је они нису делили с другима.

Током свадбене гозбе било је уобичајено да се међу сватовима носи *погача*. Сватови на њу ставе нешто новца и тај новац припада младенцима. Било је уобичајено и прављење *саборника* који стоји испред стола младе-наца. Саборник праве младожењски момци. Мора да буде од родног дрвета, рецимо од шљиве, трешње, јабуке. Саборник је заправо једна лепша грана дрвета која мора да има непаран број гранчица. На саборник се стављају погача и јабуке, а украшава се белим папиром и на саборник се ставља новац за младенце. Од када се свадбене гозбе приређују у ресторанима саборник се више не прави.

Приликом организовања свадбене гозбе увек постоје они који помажу у организацији и послуживању. Ту су кувар, они који служе, подрумџија, жене које перу посуђе и спремају. То су обично сродници и суседи домаћина свадбе. Они за свој рад нису плаћени, већ добијају дар. Обично је то за мушкарце нека кошуља или чарапе, а женама се дарује марама, чарапе, кецеља, блуза и слично. Такви помоћници на гозби постоје и данас, мада у мањем броју. Када се свадбено весеље организује у ресторану ипак обавезно постоји неко ко води рачуна о пићу и печењу, што је еквивалент подрумџије и главног куvara.

Приликом свадбеног даривања водило се рачуна о неколико ствари. Пре свега, увек се водило рачуна о томе да свадбени дар не буде мање вредности од оног који је добијен када је дародавац организовао свадбу. Нарочито седамдесетих и осамдесетих година 20. столећа, а и на почетку 21. столећа поново, јавља се прогресивно узвраћање дарова, када се, дакле, обавезно доноси дар очигледно веће вредности од оног који је претходно добијен. Исто тако, када неко дарује за свадбу увек очекује да ће у будућности добити нешто вреднији дар, када он буде организовао свадбу свом детету. Занимљиво је да испитаници наводе да се ни раније, а ни данас, не води много рачуна о броју деце и о броју организованих свадби па самим тим и о броју даривања. Само се генерално води рачуна о томе да онај који има више деце увек да вреднији дар ономе који има једно дете што значи да он организује једну свадбу, али се никада не води рачуна о укупној строгој еквивалентности дарова. Увек се има у виду да ће она породица која има више деце и организовати више свадби добити више дарова, те да није у реду да ономе који има једно дете даје дар који је еквивалентан вредности дара добијеног само на једној од свадби коју приређује.

Локално становништво у истраживаној области генерално је свесно идеје о узвраћању дарова. Свесно је и тога да „добијена“ свадбена гоз-

ба заправо није надокнада за дати дар, већ да се узвраћање обавља само другим даривањем, али увек у истој ситуацији. Дакле, свадбени дар се узвраћа само за свадбу. Пошто се свадбе у периоду трајања једне породице организују релативно ретко, нормално је да се такво узвраћање преноси с генерације на генерацију. То значи да када једни родитељи организују свадбени церемонијал свом детету, и породица преко младеца добије дарове, нису родитељи ти који нужно морају дарове и да узврате. Обавеза узвраћања се, сходно приликама код оних који су на свадби даривали, преноси на њихове наследнике. Свака породица заправо има свој круг других породица код којих увек учествују у свадбеном церемонијалу и који код ње долазе на свадбу, с тим што су и сами испитаници свесни да појам породице подразумева трајање кроз више генерација, односно подразумевају трајно наслеђивање из генерације у генерацију и не узимају у обзир евентуално прекидање постојања породице. Ипак, многи испитаници су изнели и став да се свадба организује због себе самог, због свог детета, а не због добијених дарова, те да се због тога и не води много рачуна о томе да ли ће добијени дар бити еквивалентне вредности претходно датом дару.

Током целог посматраног периода било је уобичајено да се добију истоветни дарови. Као што каже један испитаник из Кончарева: „... ако позовеш 200 кућа из села, мора да добијеш бар 30 истих шерпи“. Истоветних дарова има и данас када постоји велика разноврсност робе на тржишту. Судбина добијених свадбених дарова је двојака. Они се с једне стране, с обзиром на своју утилитарност, користе у свакодневном животу, док се, с друге стране, чувају и укључују у циркулацију свадбених дарова. То значи да је било сасвим уобичајено да се добијени дар користи поново као свадбени дар у некој другој прилици. Ипак, водило се рачуна о томе да један те исти предмет не буде враћен ономе који га је претходно даровао. Ту се онда јавља и специфичан однос према новцу као дару. Новац је, наиме, због тога сматран непрактичним јер се потроши након свадбе, па онда мора да се купује дар или да се наново обезбеђује новац за дар, а када се добије неки материјални дар онда он може да се чува и за наредне свадбе па не мора ништа да се троши јер се дар већ има.

Сва начела даривања и узвраћања која важе за „мушку“ свадбу важе и за „женску“ свадбу, с том разликом што у свадбеном церемонијалу који организују невестини родитељи не учествују кључни свадбени функционери попут кума или старојка, па самим тим нема њиховог даривања невестине породице. С друге стране, видели смо да они од невесте добијају дар на свадбеној гозби коју организује младожењина породица.

Принципи даривања и узвраћања дарова су најразвијенији управо у свадбеном церемонијалу и сходно исказима испитаника ти принципи се користе као модел за даривање и узвраћање у свим другим церемонијалним ситуацијама. Уосталом, даривање у свадбеном церемонијалу је и најобимније. Након свадбе, јасно изражено даривање јавља се и у оквиру церемонијала који се организује поводом рођења или крштења детета. Наиме, све до

краја осамдесетих година 20. stoleћа било је уобичајено организовати церемонијалну гозбу поводом рођења детета, али од почетка деведесетих година примат преузима организовање крштења детета, које се често везује с дететовим првим рођенданом.

Кад се роди дете најпре се носи *повојница*. Уобичајено је било да прво у повојницу иде свекрва, раније одмах кући кад се дете роди, а касније у породилиште у Јагодини. Потом повојнице доносе други, углавном најближи сродници. У повојницу се носи сир, погача, печено пиле или нека друга храна. Раније се код сељачког становништва много више водило рачуна о посту па је у време поста уместо печеног пилета доношен печен кромпир. Данас се праве посне погаче. Испитаници ипак наводе да се данас ретко иде у повојницу.

Весела која су прављена поводом рођења детета су негде до осамдесетих година 20. stoleћа окупљала само најближе сроднике, али од тог времена се често праве велике гозбе које понекад окупљају и преко 100 гостију, нарочито ако се уједно прославља и крштење детета. Подразумева се да најближи сродници доносе највреднији дар, а сви дарови су намењени детету. Као дар најчешће се поклања одећа за дете, данас и играчке. Уколико се прославља и крштење детета онда га кум дарује неким вреднијим предметом (рецимо неким комадом накита) или новцем. Најближи сродници осим дара за дете увек доносе и „нешто за кућу“, односно дар који је обично неки комад ситног покућства, употребног или естетског.

Церемонијал који се организује поводом нечије смрти (чување мртваца, сахрана, подушја) не подразумева даривање у оном смислу у којем се јавља код свадбеног церемонијала и церемонијала рођења (крштења) детета, али подразумева да они који дођу у дом покојника донесу *част*. Садржај части је заправо сличан оној части која се носи за свадбу (месо, гибаница, пита, ракија или вино), али је, с једне стране, мањег обима (рецимо не доносе се колачи), а с друге стране укључује и храну која се на свадбу не носи, попут брашна, шећера, кафе, јестивог уља. Понеко на сахрану донесе пешкир. Наравно, број оних који ће донети прасе је знатно мањи, а у великом броју случајева, посебно ако је у питању смрт веома старих људи, прасе се и не доноси. Један од испитаника наводи да је он обично на сахрану носио гајбу пива. Испитаници су свесни тога да је донета част нека врста помоћи оној породици која организује погребни церемонијал, пошто је погреб обично ситуација која се дешава изненада.

Сви функционери погребног церемонијала добијају дар. Погребници обично добију кошуљу, чарапе, мајицу, пешкир. Они који носе крст и панаију добију пешкир и марамицу, док онај који превози покојника на запрежним колима или на тракторској приколици добија пешкир, марамицу, понекад кошуљу и доњи веш. Жена која спрема „вечеру“ добија од породице покојника блузу, материјал за хаљину или сукњу, пешкир, крпу, кецељу, мараму. Сличан дар добија и за подушја на којима припрема храну. Уобичајено је и да жену која спрема на сахрани дарују и најближи сродници породице

покојника. Раније су на сахранама обавезно спремале по три жене, данас по једна. Једна испитаница из села Врба наводи да се част носи и после на даће (исто сам забележио и у Кончареву), носи се на гробље, то јест на покојников гроб.

До краја осамдесетих година 20. столећа организовани су и велики церемонијални испраћаји младића на одслужење војног рока. Момкови родитељи припремали су велику гозбу и позивали су ближе и даље сроднике, суседе, пријатеље. Дешавало се и да су поједине породице правиле испраћај већи неголи што су други правили свадбу. На испраћајима званице нису доносиле част, осим можда најближих сродника. Обавезан, најчешће и једини дар момку био је новац. Ретко кад је ко даривао неки материјални дар, већ се радије дешавало да најближи сродници дар дају породици, а самом момку обавезно дају и новац. Добијени новац је трошен у породици јер самом момку није био неопходан у војсци, посебно му није била потребна толико велика количина новца.

Прослављање крсне славе кључни је периодични церемонијал у којем се јављају даривање и размена добара. Али у овом случају нагласак је стављен на гостопримство, а не на материјалне дарове. Прослављање породичне славе као комплекс симболичке комуникације, односно као систем трансакције значења, уз разне ирационалне представе ставља у размени нагласак на једно нематеријално, али веома битно социјално добро – давање и примање гостопримства. За разлику од других церемонијалних ситуација, непримање гостопримства, односно неодлазак у нечији дом на славу у суштини значи прекид социјалних односа. Постоји одређени степен толеранције, односно могу се прихватити извесна оправдања, али она се прихватају само једном, а већ следеће одсуство са славе значи прекид друштвених односа. Ту је јасно експлициран став испитаника. „Ко долази на славу и ја идем код њих. То се строго води ред.“

Иако се може чинити да је прослављање крсне славе у време социјализма замрло, то заправо није тако. Слава је у беличким селима увек интензивно прослављана, али не тако јавно као у последње две деценије. Раније је било обавезно сваке године позивати на славу. У случају симболички значајних гостију позивање се чак обављало ибриком, односно неколико дана пред славу одлази се код таквих гостију и носи се ибрик ракије и они се свечано позивају на славу. И позивало се сваке године. Од када је слављење славе постало „дозвољено“, односно од када је то престало да буде „политички некоректна активност“ јавља се пракса првог позивања. Наиме, када се неко једном позове на славу, подразумева се да он долази сваке године, а евентуално се јавља подсећање, телефоном или у личном сусрету. Подразумева се да се онима који долазе обавезно на славу и одлази на славу.

Они који долазе на славу доносе дарове релативно мале материјалне вредности. То су *послаци*. Раније се на славу носила јабука, нека коцка шећера или бомбона за децу. Од када је дошло до политичке либерализације слављења славе, с почетком процеса транзиције крајем осамдесетих година

20. stoleћа, на славу се носе дарови који углавном спадају у ситно покућство. То су рецимо чаше, вазе, разне друге посуде, кухињске крпе, разни кућевни украси. За децу се носе неки слаткиши, најчешће чоколаде. Кафа и шећер се носе обавезно. Ту се, међутим, не води рачуна о вредности дара који је добијен на слави, битно је само да не дође до уочљиво велике разлике у материјалној вредности дарова. У периоду од краја осамдесетих до средине деведесетих година 20. stoleћа, дакле у време великог националног националистичког заноса појединци су организовали прослављање славе с великим бројем гостију и постало је уобичајено доносити веома вредне дарове, мада никада тако вредне као за свадбу. У таквим прослављањима славе није се много водило рачуна о реципроцитету гостопримства, али је таква пракса релативно брзо утрнула, мада се делимично пренела на прослављање сеоске славе. Данас ретко ко организује прослављање славе као велико весеље.

Размена рада

Сеоско становништво Белице је превасходно ратарско становништво, а однос обрадиве земље и величине породице је такав да изискује интензивно или полуинтензивно бављење пољопривредом. Однос земљишног поседа и броја радно способних чланова домаћинства, с обзиром на процес пољопривредне производње, захтева да се за обављање појединих послова ангажује већи број радника него што их има у домаћинству. Два кључна начина обезбеђивања додатне радне снаге били су моба и размена рада. Оба начина су наслеђена из традицијске социјалне и економске организације, с тим што се размена рада још увек практикује, док мобе јењавају од средине 20. stoleћа, а од седамдесетих година их више нема.

Док је било моба, оне су углавном имале класичан карактер међусобног, више добровољног неголи обавезног, испомагања у обимним пољопривредним пословима које треба завршити у веома кратком временском периоду. Раније су се мобе („молбе“) окупљале углавном за жетву, вршидбу и сакупљање сена јер су то хитни послови који не могу да чекају. Испитаници брдских села Белице наводе да су се мобе често окупљале и за вучу камена из каменолома или иловаче за израду цигли за градњу куће. Иако су мобе подразумевале висок ниво добровољности, ипак се донекле водило рачуна о реципроцитету, односно ако неко не оде код неког на мобу, онда ни тај не иде после код њега. Наравно, уколико постоји оправдан разлог за недолазак, није било никаквих замерки и прекидања помагања. У већим селима су временом настајали више-мање јасно дефинисани кругови домаћинства која иду једна код других на мобу. „Зове се наш крај, где смо узајамно, помажемо се“, наводи један од испитаника. Обавеза домаћинства које је сазвало мобу

била је да спреми оброк за све раднике па је било уобичајено и да кући дође нека од жена из суседства да помогне домаћици у припреми хране.

Занимљиво је да испитаници и данас радо говоре о моби, уносећи извештај романтичарски призивак у своја сећања, али се из њихових исказа често схвата то да они заправо говоре о размени рада. Млађи испитаници такође говоре о моби иако под тим подразумевају размену рада. Релативно јасно структурирана размена рада имала је много значајнију улогу у економској организацији руралних домаћинстава од мобе. Она се јавља не само за кључне велике послове, већ се практикује и у многим другим радним ситуацијама и обухвата знатно мањи број учесника. Размена рада је концептуализована сходно реалним радним потребама појединачних домаћинстава и одраз је сасвим рационалног приступа односу између обима рада и радног учинка чланова једног домаћинства. То значи да се односи размене рада заснивају с тачно онолико других домаћинстава колико је неопходно да се неки посао ефикасно обави, али и колико је једно домаћинство, с друге стране, у стању да узврати претходно од других добијени рад. Размена рада, која се често назива испомагањем, мада ју је један испитаник назвао и „позајмицом“, обично се практиковала за брање кукуруза, вршидбу, орање, сетву, косидбу, превоз летине или дрва, обрађивање винограда (у брдским селима Белице). Код битнијих послова који морају да се заврше у релативно кратком року дешавало се да се узвраћање добијеног рада обави одмах сутрадан, па се дешавало и то да се неколико дана заредом иде од једног до другог имања док се не заврши посао код свих који међусобно стоје у односу размене рада. Због тога се однос размене рада најчешће и заснива са суседима јер су им и имања онда суседна. Иначе, када два домаћинства међусобно заснују однос размене рада онда се тај однос дуго одржава, понекад и деценијама.

Код размене рада људи су се држали релативно строго реципроцитета. Увек се знало за које је послове добијен рад и за које послове рад треба да се узврати. Није било уобичајено да се рад добијен за један посао узвраћа за неки други посао који треба обавити. Рад је вреднован сходно врсти и конвенционалној представи о тежини посла. Неузвраћање добијеног рада значило је изопштавање из система размене. Информација о томе да је неко недоследан у узвраћању рада брзо се шири селом и такво домаћинство онда не може да рачуна да ће му помоћи било ко. „Он може да зафркне једнога, али искључујемо га и готово, не видимо га више и ти сад ради сам“. Такво искључено домаћинство онда није у стању да самостално ефикасно завршава своје послове и њему прети директна егзистенцијална опасност. Због тога оних који не учествују у размени рада заправо и нема. Чак и она домаћинства која имају мали посед и немају потребе за додатном радном снагом учествују у размени рада.

Данас размене рада још увек има, али у мањем обиму. Један од разлога јесте то што су многа домаћинства свој пољопривредни рад свела на егзистенцијални минимум. Претходни разлог свакако јесте механизација пољопривреде чиме је повећана ефикасност рада. Данас се често јавља

међусобно испомагање за послове мањег обима, али се ту не води рачуна о строгом реципроцитету него се само генерално зна да некеме треба узвратити испомоћ. Раније је такво међусобно испомагање било посебно цењено управо када се организују церемонијалне ситуације. Тада се очекивало да суседи притекну у помоћ приликом организације церемонијала, а за узврат се њима помагало у сличним ситуацијама.

Рад за надницу био је такође један од начина за обезбеђивање додатне радне снаге, односно за оне који раде то је био начин за обезбеђивање новца или робе. У надничење су ишли сиромашнији. Они обично нису имали довољно обрадиве земље те су надничењем обезбеђивали додатна средства. Самим тим што нису имали довољно земље, имали су вишак расположивог рада, који су онда продавали. Обично су радили код имућнијих газда, а радили су за новац или за робу (жито, кукуруз, брашно, одећу и обућу). Надничење дуго није имало примат у односу на размену рада, али се доста развило у кризним годинама. Тада су као надничари почели да долазе Румуни и Бугари, мада је локално становништво увек било неповерљиво према њима. Данас таквих надничара нема, а у надницу поново иде локално становништво или они који су се у време ратних година на крају 20. столећа доселили у беличка села и не поседују обрадиву земљу (обично имају кућу и већи плац око куће, али немају њиве и другу пољопривредну имовину).

С обзиром на прилично сведен обим пољопривредне производње данас, број надничара је ипак релативно мали. Много чешће се јавља то да млађи чланови породице, који су сада у граду, одлазе да помажу својим родитељима у селу. Они од такве помоћи имају и директну корист јер са села добијају релативно јефтину храну. Такав вид помагања својим родитељима у селу посебно је био развијен у току кризних деведесетих година 20. столећа јер је многима у граду то био готово једини извор хране. Због релативно неповољног односа глобалног друштва према селу и пољопривреди ипак није много млађих људи одлучило да се врати у село. С друге стране, Јагодина, град којем гравитира већина беличког сеоског становништва, од почетка 21. столећа прилично брзо развија своју економију – пре свега трговину и услуге, али и индустрију – тако да бављење производњом хране због неповољних тржишних услова не представља пожељну економску алтернативу.

Занатске послове обављали су мајстори и то увек за новац, ретко кад су наплаћивали у роби. Најчешће су то били дунђери, циглари, зидари, казанџије, колари и слично. Уколико су морали, попут циглара или зидара, да обаве вишедневни посао, остајали су у дому оних код којих су радили, а обично су исплаћивани након обављеног посла. У тим случајевима мајстори су добијали и храну. Такве путујуће занатлије нестају шездесетих и седамдесетих година када индустријски произведена роба постаје масовна, а мајстори путују својим аутомобилима.

Спорадична размена добара и услуга

Спорадична генерална размена добара и услуга заправо подразумева континуирано неформално међусобно испомагање у виду давања добара и, нарочито, разних услуга. Премда овде не постоје никакви јасно дефинисани принципи размене, испитаници у случају спорадичног међусобног испомагања можда највише истичу узјамност и реципроцитет, односно обавезу да се људи међусобно испомажу, да дају и траже помоћ. Неформално међусобно испомагање прати обрасце друштвених односа и користи се као потврда већ успостављених међусобних веза два домаћинства. Понекад се као мањи грех сматра не отићи код некога на свадбу него не помоћи му кад му је потребно.

Спорадична генерална размена добара обухвата међусобна давања и примања малог обима хране, одеће, алата, сточне хране, семена, ђубрива, транспортних средстава и другог. У овакав систем размене укључен је и новац. Размена услуга обухвата не само спорадична испомагања у обављању неких мањих и уобичајених послова, већ подразумева и пружање услуга везаних за транспорт, државну администрацију, судство, посредовање у односу с другим домаћинствима, успостављање контакта с неким у граду и слично. Код спорадичне размене добара и услуга не води се рачуна ни о вредности датог добра или пружене услуге, нити о томе да добијено мора да буде узвраћено на исти начин и добром или услугом исте врсте. Једино се уочава да се нешто већи значај придаје услугама везаним за интеракцију с глобалним друштвом.

* * *

Општи закључак који се из презентоване етнографске грађе може извести јесте тај да становништво Белице наизглед не обраћа велику пажњу на сам појам узвраћања и реципроцитет међусобних трансакција добара. Кад је реч о размени у церемонијалним ситуацијама, испитаници су превасходно усмерени ка самом церемонијалу, односно ка његовом театарском исказу, ка забави, ка чињеници склапања брака, рођења или смрти, и због тога они превасходно говоре о даривању, а не о размени. Занимљиво је да се код размене рада ипак више води рачуна о директном узвраћању, што потврђује и чињеница да су у разговорима о размени рада испитаници наводили примену санкције према онима који избегавају узвраћање добијеног рада. Пољопривредни рад (мада то може да важи и за сваки рад у сељачком друштву) представља један од кључних ресурса, заправо једини ресурс који сељаштво може у потпуности самостално да контролише и то је разлог због

којег се о узвраћању рада води више рачуна, посебно имајући у виду супстантивни карактер пољопривредног рада.

Литература:

1. Barova, Vihra 2008: A Bulgarian Example of Exchange and Reciprocity in the Family. *Working Paper* No. 102. Halle / Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology.
2. Weiner, Annette B. 1980: Reproduction: A Replacement for Reciprocity. *American Ethnologist*, Vol. 7, No. 1: 71–85.
3. Влајинац Милан З. 1929: Моба и позајмица. *Српски етнографски зборник*, књ. 44. Београд: Српска краљевска академија; 1–598.
4. Wolf, Eric R. 1966: *Peasants*. New Jersey: Prentice Hall.
5. Wrebnier, Pnina 1990: Economic Rationality and Hierarchical Gift: Value and Ranking Among British Pakistanis. *Man*, New Series, Vol. 25, No. 2: 266–285.
6. Грбић, Саватије М. 1909: Српски народни обичаји из среза Бољевачког. *Српски етнографски зборник*, књ. 14. Београд: Српска краљевска академија; 1–382.
7. Zambrzycka-Kunachowicz, Anna 1987: Kulturna funkcija dara. *Etnoantropološki problemi*, knj. 2: 14–27.
8. Kerblay, Basile 1971: Chayanov and the Theory of Peasantry as a Specific Type of Economy. Teodor Shanin (ed.), *Peasants and Peasant Societies*. London: Penguin Books; 150–160.
9. Kovačević, Ivan 1987: Odnos razmene i dara u savremenom svadbenom ritualu. *Etnoantropološki problemi*, knj. 2: 37–43.
10. Maj, Malgorzata 1987: Prilog analizi obrednog dara. *Etnoantropološki problemi*, knj. 2: 29–36.
11. Матић, Милош 2000: Позаимање – институција размене добара у селима у околини Ваљева. *Гласник Етнографског музеја*, књ. 64. Београд: Етнографски музеј; 175–198.
12. Mendras, Henri 1986: *Seljačka društva*. Zagreb: Globus.
13. Мијатовић, Станоје М. 1907: Обичаји српског народа из Левча и Темнића. *Српски етнографски зборник*, књ. 7. Београд: Српска краљевска академија; 1–169.
14. Мијатовић, Станоје М. 1948: Белица. *Српски етнографски зборник*, књ. 56. Београд: Српска академија наука; 1–213.
15. Митровић, Милован 1998: *Социологија села*. Београд: Социолошко друштво Србије.

16. Narotzky, Susana, Moreno, Paz 2002: Reciprocity's Dark Side: Negative Reciprocity, Morality and Social Reproduction. *Anthropological Theory*, Vol. 2, No. 3: 281–305.
17. Sahlins Marshall D. 1969: On the Sociology of Primitive Exchange. Michael Banton (ed.), *The Relevance of Models for Social Anthropology*. London: Tavistock Publications; 139–236.
18. Simić, Andrei 1973: *The Peasant Urbanites: A Study of Rural-Urban Mobility in Serbia*. New York: Seminar Press.
19. Halpern, Joel M. 1973: *Some Perspectives on Balkan Migration Patterns*. Amherst: University of Massachusetts.
20. Chevalier, Sophie 2001: Spheres of Exchange in Bulgarian Transition. *Working Paper* No. 24. Halle / Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology.

Milos Matic

GIFT GIVING AND EXCHANGE OF GOODS IN BELICA – ETHNOGRAPHIC MATERIAL –

Summary

The ethnographic material presented in the paper was gathered during the field research carried out in villages of the confluence of the Belica River in 2006. The gathering of the ethnographic material in the field focused on the ceremonial exchange of goods and the exchange of work. In addition, ethnographic data on the sporadic exchange were collected. The concept for the field research was made on the basis of theories formed in the economic anthropology, so that the exchange of goods was treated primarily as a situation of the rational economic calculation.

The collected ethnographic data show that the exchange of goods might be taken as some kind of an indicator of transformation of the social interaction, considering the extent to which it represents a culturally shaped means of social reproduction. The exchange of goods in Belica is an economic phenomenon, that is, a process which at the same time succumbs to the rational economic calculation and is applied in the uniform dynamic distribution of resources and goods. As such, the exchange of goods acquires a characteristic of the economic strategy, that is, a characteristic of one of the crucial processes in running a household.

Весна Марјановић

СТРУКТУРА ИГРОКАЗА И НАРОДНО ГЛУМОВАЊЕ У ОБРЕДНОЈ ПРАКСИ У СРБИЈИ

У низу обредних радњи које су у пракси у време годишњег циклуса обичаја поред различитих структурираних облика понашања с намером да се постигне жељени циљ, тј. *нешто* битно по појединца или заједницу, још увек је приметна и посебна форма комуникације која се остварује у виду мањих представа или играказа чији су извођачи вешти људи, аматери и припадници локалних средина. Суштина овакве комуникације огледа се у томе да не постоји јасна граница између извођача и публике, па у том контексту извођачи и публика чине једну хомогену целину играказа.

Према наизглед слободном избору појединци учествују у унапред планираном представљачком вербалном или невербалном играказу.

Простор у којем се изводе игракази је улица, гумно, црквена порта, пропланак, раскрсница, двориште или неки стамбени простор, домаћинство, место око огњишта, данас кухиња. У најновијем периоду често се све измешта на позорницу локалног Дома културе, а укључује се и школа у припреми учесника. Дакле, у раду се расправља о посебној врсти понашања приликом обављања одређене обредне праксе, што уједно чини и део посебних одлика културне баштине у целини.

Кључне речи: *играказ, народно глумовање, глумац, публика, ритуал, обичај*

I

Под играказом у овом раду подразумевам врсту слободне интерпретације одређене структуриране игре у извођењу народног глумца, тј. натурш-

чика из народа у контексту извођења религијског ритуала или за потребе шире народне забаве. У том правцу је разматрано и *народно глумовање*,¹ као облик представљања улоге додељене једном припаднику или групи из локалне заједнице, приликом обављања обредне праксе у годишњем или животном циклусу обичаја. Облик народног глумовања сусреће се и код профаних окупљања ради забаве о прелима, поселима нарочито у зимском периоду. Простор у којем се одвијају обредне радње је улица, гумно, црквена порта, пропланак, раскрсница, двориште или неки стамбени простор, домаћинство, простор око огњишта, данас кухиња.

Реч *глумовање* је изведена од речи *глума* и односи се на вештину уметничког тумачења драмских улога, или се под тим подразумева извештачено, неискрено понашање.² Осим тога *глума* је и ознака за шалу, игру, позоришни комад, лакрдију, комедију...³ Када се узму у обзир значења речи *глума* и изведеног облика у глаголској именици *глумовање* уочава се како је *глумовање* сложен облик изражавања. Једна од особености категорије народног глумовања састоји се у самим карактеристикама фолклорног (народног) позоришта или фолклорног представљања а то је припадност усменој традицији (комуникацијском ланцу), која се уочава на нивоу контекста, текста и текстуре.⁴

Драмски облици изражавања у религијском или сакралном облику били су по свој прилици дубоко укоренењени у традиционалној народној култури. И. Лозица подсећа како се готово од давнина имплементирао у народу начин опхођења путем драмског изражавања и представљања и то нарочито у зимском периоду, тј. у првој половини године. У том смислу поменути аутор указује на јесење-зимски период када се и данас најчешће посвећује пажња премијерним позоришним комадима у професионалним позориштима (у Хрватској, а то може бити и општа европска паралела) када се све битније позоришне представе изводе баш у периоду од позне јесени до пролећа, што између осталог може бити један од показатеља на архетипско време када је облик изражавања путем народног глумовања био дубоко укоренењен у структуру живота и о томе да обичаји не припадају искључиво сеоској средини.⁵ Овоме се може додати и општенародна деоба времена на зимско и летње полугодиште, с тим што би зимском одговарала некадашња веома активна религијска активност а летњем религијска неактивност о чему је већ више пута било речи првенствено у радовима И. Ковачевића.⁶

Приликом сакупљања и систематизовања различите грађе о српском фолклору у XIX веку, В. Ст. Караџић је скренуо пажњу да се код Срба и код

¹ Ј. Костић, *Народно глумовање*, Гласник Земаљског музеја, V, Сарајево 1893, 357–368.

² Речник српског језика, Матица српска, Нови Сад 2007, s.v. *глума*.

³ Skok, P., *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, knjiga I, Zagreb 1972, 573.

⁴ Lozica, I., *Izvan teatra*, Zagreb 1990, 41.

⁵ Исто, 13.

⁶ Ковачевић, I., *Semilogija rituala*, Beograd 1985, 154–156; Марјановић В., *Маске, маскирање и ритуали у Србији*, Београд 2008, 18–19.

других народа јужнословенског простора у оквиру годишње обредне праксе прибегава и играма у којима се користе реквизити за покривање лица, маске (код коледа, о покладама, на Белу недељу, на Чисти понедељак; описао је изглед учесника у поворкама краљица, додола, прпоруша, пеперуда, клоцалице, чаројичара, турице, бембеља). Л. Костић је сагледао и упутио на различите врсте игроказа у народној обредној пракси третирајући их као „клице драмског живота“ у време годишњих празника попут извођења драмског представљања у коледама, краљицама, ладарицама и додолама, или пак, с облицима друштвених игара типа „Игре пауна“, „Игра с вратилом“, или „Баба и ђед“, повезујући их с најстаријим претхришћанским народним обичајима.⁷ С. Тројановић, је међу првим етнологима скренуо пажњу на маске код јужнословенског народа и драмске улоге маскираних особа у ритуалима и забавама.⁸ Р. Лазић у расправи о пореклу режије институционалног позоришта одлази у оквиру народног представљања, у игроказе настале у обредима и ритуалима. и оставља могућност да глумца из народа може да буде и у својству „саморежисера“⁹ јер теренска етнoлошка грађа често указује на разноврсне облике импровизација приликом представљања игроказа изниклих из обредне праксе.

И поред наведених примера који се односе на глумца или глумце из народа који основу за своје представљање траже у реалном времену и у обичајима, о свему овоме нема довољно студија у српској етнологији посвећених овој проблематици јер осим појединачних савремених радова још увек недостају интересовања за сценску структуру обичаја, народни театар или фолклорно позориште. Изузетак је део фолклора који се односи на стилизовану традиционалну игру и плес.

II

Народно глумовање је облик понашања који је произишао из потребе и за потребе вербалног и невербалног учествовања у облику друштвене сакралне и световне комуникације и народног угла гледања на стварност. Под народним се у овом смислу подразумевају заправо доње класе на социјалној лествици колективног деловања чије поимање задате улоге обликују понашање самог народног извођача и његовог духа.

Дакле, *народно глумовање* било је присутно и присутно је и данас, у већини обичаја животног циклуса при чему су најочљивији драмски при-

⁷ Костић, Л., нав. дело, 363.

⁸ Тројановић, С., *Maske kod našeg naroda, Bulićev Zbornik, Zagreb /Split MCMXXI*, 695–699.

⁹ Лазић, Р., *Усмена народна режија*, Уметност редитељства, Увод у теорију режије, Позоришни музеј Војводине, Нови Сад 2003, 49–73, 49.

кази и игрокази у свадбеним и једним делом у погребним обичајима, потом, у деловима годишњег циклуса обичаја у којима се препознају традиционални обрасци понашања: у божићним поворкама *коледара* и њиховој хришћанској варијанти *вертена* или *бетлехема*, пред велики ускршњи пост у поворкама маскираних учесника у време месне и сиропусне недеље, на празник Лазареве суботе изражено у поворкама *лазарица*, као и о Духовима, у поворкама *краљица*. Из оваквог лоцирања народног глумовања намеће се чињеница да је реч о једној другој врсти глуме, различитој од оне која се везује за институционално позориште и представљање већ увежбаних улога проистеклих из учене, елитне културе. Мање се обраћа пажња на прецизност вербалне комуникације која се допуњава на лицу места приликом извођења. Наравно да је за такве улоге (било) потребно одабрати способне извођаче спремне да у празничном времену добијену улогу потпуно предмете и представе на готово спонтан начин. Да је било и у прошлости веома надарених народних извођача и глумаца указују и извори из касног средњег века. Наиме, код Срба био је познат назив *шпилман* за путујуће глумце који су били изједначавани са *скоморохом* (тј. *скомрах*), *свирачем* и *гудцом*.¹⁰ У том контексту М. Кичовић скреће пажњу на немачке *шпилмане* који су припадали средњовековним музикантима, који су се развили из прастарих народних певача (*joglars*) ... изводили су вештине које су биле у уској вези са животом сељака и нижих варошких слојева ... Први пут се *скомрах* код Срба помиње у XIII веку код Теодосија кад у *Похвали св. Симеуну и Сави* говори о *скомраховом* позоришту. М. Кичовић наводи и изразе за играче с маскама који су коришћени у Србији у средњем веку: *подражителъ*, *глумац*, *лицеподходник*. *Лицеподходник* и *подражителъ* указују на вештине особе која „...подражава некога или нешто, да личи, свакако и да се маскира“.¹¹

Облику *народног глумовања* могуће је додати и *народног приповедача*, често вештог у говорништву и исказивању неког текста попут епских песама или здравица, питалица, у делу када свој вербални исказ илуструје нарочитом мимиком и тако остварује не само комуникацију са слушаоцима већ одржава и њихову будност и пажњу да би се одређена обредна пракса провела до краја.

Улоге у свим облицима народног глумовања морају понети они који су овладали вештином говорништва, смислом за хумор и способношћу у остваривању импровизације. Тако на пример, сакупљач народних умотворина Ј. Ф. Иванишевић, понесен радом Ј. Костића о народном глумовању, забележио је следеће:

¹⁰ Према С. Радојчићу, *Од дионизија до литургијске драме*, Зборник Музеја позоришне уметности, I, Београд 1962, 5–32.

¹¹ Према преводу из *Синтагмата*, 554, 557, у М. Кичовић, *Старо позориште код Срба*, Сепарат, Зборник радова књ. X, Института за проучавање књижевности, САН, књ. I, Београд 1951, 19–21.

„Познато ми је, да то по мишљењу ‘велеучених’ раде само беспосличари и да су то данас још више ‘беспослице’ јер има и тамо ‘изображенијих’ људи, који се не би могли спуштати у такву простоту, што не би у те народне умотворине долили маличак и своје велике – мудрости, те своим примјесама засјенили онај огањ вјечите љепоте“.¹²

Потреба за лудичким наступом који кулминира у време празничне атмосфере у којој се често изврће свака друштвена или религијска појава наопако и када долази до изражаја до тада потискивано умеће појединаца и група, припада готово свим временима у развоју друштва. Р. Мишамбле (Robert Muchembled) издваја значај народних светковина у перцепцији друштва, те их дели на сеоске и градске при чему су сеоске формално повезане за прослављање појединих сеоских слава и житија светаца, али садрже у себи и наглашену функцију емотивног пражњења у циљу одржавања равнотеже у заједници и то линијом *аккумуляције-експлозије-попуштања*.¹³ При томе, Б. Стојковић закључује да се у сеоским светковинама и празничним окупљањима далеко више примећује моменат непосредности и „готово органске интеграције заједнице“.¹⁴ Самим тим отвара се непосредан простор да се путем играказа комуницира са средином у којој су мање-више сви подједнако у улогама извођача и публике. Народна глума, тј. народно глумовање саставни је део перцепције света и остварује се у свакодневном животу и то мање-више кроз глуму као посебну врсту комуникације и режију као процес остваривања комуникације у једној средини.¹⁵

Издавањем *игре* (играказа) и *игре* (гестови, мимика, плес) магијско-религијског и забавног карактера постиже се специфична кохезија заједнице. „Одређен степен екстазе“, каже Д. Антонијевић, „постоји у свакој игри и данас ... потреба да се игра је узношење ван материјалног света и изван свога ја“.¹⁶ Ништа мање важности није ни пригодан *текст*, често импровизиран и налази се у служби легитимне комуникације оствариван између „глумца“ и публике.

Игра и пригодни текстови заједно утичу на иконички карактер ритуала.¹⁷ Д. Антонијевић, улогу обредне драме у народном глумовању у дијахроном облику, анализирао је у ширем простору Балкана, не негирајући могућност континуитета савремених појава обредних поворки прерушених учесника с античким баханалијама, дионизијама. Антонијевић у народном глумовању

¹² Ј. Ф. Иванишевић, *Народно глумовање у цуцком Трешњеву*, Гласник Земаљског музеја, VI, Сарајево 1894, 152–155, 153.

¹³ Muchembled, R., *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV-XVIII siècles)*, Flammarion, Paris 1978, p. 65.

¹⁴ Стојковић, В., *Позоришни фестивал и друштвено окружење*, у *Tokovi pozorišne komunikacije*, Kultura, br. 93–94, Beograd 1994, 68–81, 72.

¹⁵ Lazić, R., нав. дело, 62.

¹⁶ Антонијевић, Д., *I večno homo ludens*, Уводна беседа на отварању Међународног фестивала фолклора, Вршачки венац, Вршац, јули 1996. године.

¹⁷ Марјановић, В., *Маске, маскирање и ритуали у Србији*, 34.

види „баш онај елемент који више него све одређује, дефинише улогу у позоришту ...“ уз упућивање на непосредне везе античког театра и фолклора који је наставио да се развија у грчко-трачким просторима с једне стране и византијске народне праксе с друге.¹⁸

Структуру играказа у народном светковању, следствено претходно реченом, одликује:

- формалне и функционалне одлике понашања и мишљења једне средине,
- представљање у одређеном пригодном или повременом обредном контексту,
- импровизација,
- извођачи из народа који се од уобичајеног изгледа и понашања разликују у датим околностима од других сународника (одело, понашање, вербални наступи),
- интерактивна улога посматрача (често се губи разлика између гледалаца и извођача).

Да би се адекватно уочила посебна акција, радња и постигао крајњи резултат неопходно је у народном глумовању постићи складност између покрета тела – игра и мимика и вербалног контекста – текст и песма.

Примери и дескрипција

Одабрани примери о народном глумовању на подручју Србије, као што је већ наговештено, узети су из животног и годишњег циклуса обичаја:

А. Животни циклус обичаја и народно глумовање

Примера ради, у току свадбеног ритуала који је у традиционалном моделу понашања трајао неколико дана, додељиване су улоге нарочито вишпирним мушким особама које су умеле да забављају, развијају атмосферу веселости, да глуме и праве комичне играке. Код Срба, зависно од краја, оваква особа, негде и неколико њих, назива се *чауш*, *чајо*, *чавуд*, *лажља*, *глумац*, *војвода*, *буклијаш*, *жарач*, *комендијаш*, *шаљивчина*, *циркусант*. Код Шокаца у Бачкој зову га *прикумак*, *чауш*, *буклијаш*. И код Русина и

¹⁸ Вишедеценијска истраживања Д. Антонијевића синтетизована су у делу *Дромена*. Антонијевић, Драгослав, *Дромена*, Београд 1977.

Словака у Војводини, сличну улогу имају момци, младожењини другови *дружбови*.¹⁹

В. Чајкановић, Ш. Кулишић, Б. Јовановић, сматрају да је *чауш*²⁰ отелотворени предак који присуствује важном породичном ритуалу. У етнолошкој литератури има и мишљења да се у лику *чауша* препознаје део турских војних звања.²¹

Како је личност *чауша* од посебног значаја у свадбеном ритуалу, у етнолошкој литератури се сматра да је својим понашањем оличавао дух свадбеног расположења и принцип *comunitas*-а, личност с улогом уношења нереда и потенцирања хаотичности.²² Његова својства су, првобитно била магијске природе и као такав је био присутан у току целог свадбеног славља а нарочито у моменту када се представљају невестински дарови. Важност му је придавана и када се поворка са сватовима креће на отвореном простору, одводи млада из њеног дома и доводи у младожењин, изводи ритуал свођења младенаца. Пошто прави буку и изводи комичне сцене сватови га прихватају као комедијаша. Између осталих радњи које чини приликом свадбеног ритуала, када се сватови окупе „извикује дарове при чему их преувеличава на шаљив начин ... подигне увис на пример неки интимнији део женског рубља, уз пригодне примедбе ... има посредничку улогу у највеселијим тренуцима свадбе, за време играња у чему учествују и младенци. Он тада одређује ко ће с ким играти, али настоји да састави девојке и младиће који се симпатишу ... у југоисточним крајевима Србије, чауш и други дан по венчању наставља комедијантско глумовање ...“ Д. Николић наводи пример *чауша* са Златибора који је ову улогу професионално играо приликом разних свадби пуних 27 година, пошто је стекао репутацију вештог и доброг *чауша*.²³ У источној Србији, забављача у сватовима зову и *лажља* (Кална, Дејановац, Селачка, Васиљ). У селима Тимочке крајине, у подручју Буцака – „лажља (л’жља) ... облачи женску одећу, има нагарављено лице, носи дрвену сабљу обојену у црвено, њоме стално маше и плаши децу. Он непрестано прави буку, гласно говори, шали се са свима и настоји што више да скрене пажњу на себе.

¹⁹ Влаховић, Б., *Народно глумовање у свадбеним обичајима Русина у Војводини*, Фолклорни театар у балканским и подунавским земљама, САНУ, Балканолошки институт, књ. 21, Београд 1984, 171–180, 175.

²⁰ Користићу реч *чауш* за маскираног забављача у сватовима јер је најраспрострањенија у Србији; Јовановић, Б., *Магија српских обреда*, Ниш 2001, 126; Чајкановић, В., *Мит и религија код Срба*, Београд 1973; Кулишић, Ш., П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник*, с.в. *чауш*.

²¹ *Чауш*, турска реч која означава *викање, позивање, глас, славу, углед*, а истовремено значи и високо признање које се додељивало особама задуженим за ред у војсци... Николић, Д., *Чауш као глумац и редитељ*, Фолклорни театар у балканским и подунавским земљама, САНУ, Балканолошки институт, књ. 21, Београд 1984, 181–190. Пантелић, Н., *Наслеђе и савременост, Друштвени живот у селима чачанског и горњомилановачког краја*, Етнографски институт, САНУ, Посебна издања, књ. 35, Београд 1991, 126.

²² Јовановић, Б., *Магија српских обреда*, 126.

²³ Николић, Д., нав. дело, 183.

Кад уђе у кућу – испред младе „ваља“ – сруши дрвену столицу покрај „огањ“ (огњишта), а главње смакне са ватре. Невеста подигне столицу и намешта главње на огњиште. Све ово чини три пута...²⁴ У подручјима Нишаве (селима Матејевцу, Хуму, Малчи) и Лесковачке Мораве особу која забавља сватове и извикује дарове, прва улази по младу, називају *глумац*.²⁵ *Глумац* у оваквим приликама мора сам да процени колико и докле сме да иде у шалама које казује у вези с личношћу чији поклон представља, јер том приликом износи и неке интимније ствари о дародавцу.²⁶ У пиротском крају зову га *чавуд*, окићен је црвеним паприкама око врата, огрнут је кожухом или чојаним капутом, забодено му је петлово перје за шешир, носи чутуру с вином. У селима око Гаџин Хана код Ниша – Гркиња, Личје, на свадби се појављују маскирани момци – *циркозани-шаљивчије*, а у селима Церје, Банцарево, Клење, Дражево зову *лажља/лажље* па збијају шале с гостима, носе окићене кондире и нуткају ракијом. Д. Златковић, у старопланинским селима, забележио је да је било у свадбеном ритуалу и више *чавуда*, па и жена – *чавуда*. Уколико је реч о жени, она се облачи у мушко и понаша се као мушкарац, задиркује жене. Мушкарац – *чавуд* често носи женске хаљине, навлачио је мараму преко лица тако да су му се само очи виделе; лице је гаравио, мењао боју гласа, подражавао животињске покрете и гласове, уводио међу сватове магарца, пса, петла, живе кокошке. Често је везивао колевку (љуљку) на леђа и симулирао порођај пред гостима: спуштао је лутку начињену од лејке међу ноге, умотавао „дете“ у пелене и слично.²⁷ У јагодинској општини у селу Доњи Рачник, особу која увесељава сватове називају *војвода*. После обављеног венчања, *војвода* се први враћа у младин дом у којем припрема дочек сватовима и то тако што војвода на улазу у кућу, двориште, поставља корито с мало воде у које гости као и младици, убацују новчиће да би били пуштени у двориште; по уласку сватова у младино двориште, *војвода* је дужан да пронађе певца и капу или да до њих дође неком преваром – погодбом са младиним рођацима.²⁸ У селима око Сокобање и Сврљига – Језеру, Јошаници, Ђуринцу, Шарбановцу, Бучуму – особу која је прерушена и изводи шале са сватовима зову *глумија* – „који комендија“. Понегде је *глумија* и у улози *наводације* у предсвадбеним обичајима – посредује између две породице у преговорима пре свадбе. Обично је у току свадбеног ритуала прерушен у старо одело, има ниску црвених паприка, искићен кондир и „крпче“, пешкир на који се стављао „кравај“ (колач). У околини Ниша (Доње Власе) и околини Сврљига (Варош) ову особу називају *глумац*.

²⁴ Пантелић, Н., *Етнолошка грађа из Буџака*, ГЕМ 37, Београд 1974, 179–228, 210.

²⁵ Михаиловић, С., *Свадбени обичаји у Нишави*, ГЕМ 34, Београд 1971, 85–103, 94–95.

²⁶ Ђорђевић, Д., *Живот и обичаји народни у лесковачком крају*, Народни музеј у Лесковцу, књ. 35, Лесковац 1985, 98.

²⁷ Златковић, Д., *Место и улога невесте у свадбеном обреду старопланинских села у Србији*, Етнология, Балкански институт по Етнология, Софија 2001, 51–85, 61.

²⁸ Податке сам добила од мр Миодрaга Алексића, етнолога из Јагодине.

У неким селима око Коцељева, као и у јужним деловима Мачве, улогу *чауша* имала су два учесника у свадби. Предводећи свадбену поворку, јахали су на коњима, одевени у женске хаљине, а глава им је била покривена фесом с кићанкама, лице награвљено; гвозденим сабљама су махали пред сватовима. У Клењу код Богатића (Мачва) у свадбеној поворци било је и по три *чауша*. У селима око Крупња у Рађевини, *чауш*, *чаја* опасан је кецељом па на коментаре из сватовске поворке „обриши се гарав си“, задуже кецељу да би показао прикачен говећи гркљан који симболизује фалус, чиме изазива смех и ласцивно добацивање.

Дакле, према правилима која су постављена у народу основни задатак *чауша* јесте да уз бучне покрете тела, гестикулацијом и вербалном комуникацијом одржава веселу атмосферу у току свадбе, што подразумева да мора имати све већ претходно наведене квалитете за ту улогу. У етнолошкој литератури се наводи како је најважнија његова апотропејска улога садржана у томе да изгледом и поступцима скреће пажњу с младенаца на себе.

Од свих помињаних играказа у току свадбеног церемонијала веома је раширен комично-забавни чин извођења *лажне младе* како код Срба тако и код других етничких заједница.²⁹ Обично се преруши у младу голобради младић нарумењених образа, пренаглашене шминке на лицу, с пуштеним велом преко лица до краја браде, у белој хаљини; уз додатак неког гротескног, шаљивог предмета којим би је одвојили од праве младе (велики зуби, длакаве ноге, стомак, бркови и слично). Или се играказ одвија тако што би, као на примеру свадбеног ритуала у Шљивару, извели најпре девојчицу, потом маскираног мушкарца окићеног луком и венцем паприка, и тек на крају праву младу.³⁰

Представљање прво *лажне младе* сватовима сматрало се заштитом невесте, која се налази у посебном граничном облику самим тим што напушта свој и улази у мужевљев дом, односно заједницу. Трансформацијом обредне праксе дошло је временом до развијања шаљивог играказа, у којем мушкарац прерушен у *лажну младу* изводи шале са сватовима, првенствено с девером али и с другим сватовима. Код Шокаца у Бачкој *лажну младу* изводе три пута пред сватове.³¹

У фрушкогорским селима, пошто *војвода* и *војводиница* сведу младенце на починак, гости би започињали шаљив програм – „облаче се мушки у женске хаљине, гараве се, направе мртваца, па над њим друго женско (маскирани, мушкарац) тобож нариче ...“³² У Бољевцима код Срба у Срему одабрани

²⁹ У источној Србији, код влашког становништва било је у пракси да пре него што изведу праву младу пред сватове, прво изводе тзв. *лажну младу*.

³⁰ Н. Пантелић, *Женидбени обичаји на територији општине Зајечар*, ГЕМ 42, Београд 1978, 355–380, 372.

³¹ Bosić, M., *Ženidbeni običaji Šokaca – Hrvata u Bačkoj*; Vojvođanski muzej, Posebna izdanja monografije, XII, Novi Sad, 1992, 59.

³² Шкарић, М., *Живот и обичаји „Планинаца“ под Фрушком гором*, СЕЗ, САН, Друго одељење, Живот и обичаји народни, књига 24, Београд 1939, 107.

момци иду од госта до госта носећи нокшир (керамичку ноћну посуду за мокрење) у који ставе кувану кобасицу па нуде госте да једу и од сваког траже новац. На крају играказа новац сакупљен у шеширу, предају младој.

На свадбама у Банату, код банатских Хера, играле су се шаливе игре за новац који су по завршетку игре давали младој: игра у којој мушкарац прерушен у жену са стомаком води неко „дете“, на питање „од куда му дете“ одговара „од кума“, кум је потом давао новац (морао је „да плати“) и тако би забављачи заређали од једног до другог свадбеног функционера и прикупљали новац; друга игра се звала „камила из Сибира“ а играла су је двојица тако што се пресавију те су их везивали у погнутом положају леђима окренутим један наспрам другог, па их прекрију ћебетом (у Кусићу, 1989. године). Ко хоће од учесника на свадби може да их јаше али претходно је морао положити новац; у игри „убијање бика“ мушком учеснику стављан је чаршав преко главе. Он је у руци испруженој испод чаршава држао земљани лонац, неко би секиром ударио у лонац који би се разбио а остали су викали како су убили бика; у игри „млин“, двојица или тројица учесника у игри би се прекривали чаршавом, држали би поклопце од шерпи и брашно и правили се да међу брашно, уколико би неко хтео да види какво је брашно бацали би му га у лице, итд.³³ И код банатских Румуна у Војводини изводе разне сцене: праћење мртваца *tuortu*; доводе другу младу и младожењу које прати *шербуљ*, а све их тера један бичем (Куштиљ, 1961. године) ... Игре су извођене највише у ноћи између недеље и понедељка, док траје свадбено весеље.³⁴

У зајечарском крају памти се играказ прерушених забављача: *млада* (мушкарац у женској одећи) обилазећи око гостију љуби посебно жене, док *младожења* стоји и глуми љубомору.³⁵ У селу Ошљане (код Књажевца) маскиране особе изводиле су шале с момковим сватовима када дођу по младу:

„... Поред затвореног улаза је лутка – старац од сламе са дрвеном пушком на рамену ... који тобож чува девојку. Њу младожења први шутне ногом, а затим и сви остали сватови ... У ... натчикавању с момачке стране највише учествује чауш (лажља). Кад имају смисла за шалу, неко од оних који дочекују сватове, преруши се, у мушкарца ако је жена, у бабу ако је девојка, ... и то у стару и исцепану одећу, и пита их ко су и зашто су дошли ...“³⁶

У Горњој Пчињи играли су „долију“:

„учествовали су обично двојица; ако су тројица онда трећи изводи разне шале. Од те двојице један представља жену у другом стању. Носи

³³ Банатске Хере ..., 244.

³⁴ Maluckov, M., *Ritumi u Banatu*, Novi Sad, 1985, 222–223.

³⁵ Пантелић, Н., *Женидбени обичаји на територији општине Зајечар*, ГЕМ 42, Београд 1978, 355–380, 379.

³⁶ Крстић, Д., *Свадбени обичаји у селу Ошљане*, Пиротски зборник, бр. 25–26, Пирот 2000, 61–78, 70.

јабуку „долију“ а онај други пиће. Прилазе најпре куму или старојку, назову добро вече ... нуде на продају своје пиће да би могли да поткују коња који је обосои у путу, итд... сваки гледа да да што већи дар у новцу како му не би „изнели“ да је „дете“ његово и да „сноси“ трошкове крштења. Сакупљени новац предаје се невести. Кажу да се „долија“ изводи да би се сакупило што више новца за невесту“.³⁷

У Бујановцу, у насељима око Врања, симболичну игру „долију“ изводе други дан свадбе, када се обележавала младина чедност, а играказ представљају прерушене жене, од којих је једна обучена у мушко одело, а друга је у улози снашке.³⁸

„Долију старог свата инсценирали би старејкови момци. Њен садржај је ласциван, и обично је тема ванбрачно зачеће и може да се импровизује на различите начине ... Два ... мушкарца ... један је маскиран у жену и носи бебу – лејку, увијену у крпе. Други мушкарац је њен пратилац и он носи велики штап, фалусни симбол... говоре да нису венчани ... траже новац за крштење ...“³⁹

И из региона Лесковачке Мораве познато је неколико драмских игара које се изводе на свадбама. Тако на пример, у игри „оала-оал“ прерушавају се, *преличе* младићи (момкови другови) тако што је један у улози *мужа* у мушком похабаном оделу, а други у женској одећи и представља његову *жену* с „бебом“ начињену од крпа; *муж* је запиткује чије је дете, а „она“ показује час на једног час на другог госта за столом, а гости јој дају новац како би „заташкали бруку“; друга игра је „магарица“ – једног момка прекривају чергом, а други га вуче за узицу.⁴⁰

Симболично „венчавање“ свекра и свекрве трећег дана свадбе према истраживањима Н. Пантелића, је данас још више наглашено него у прошлости. Љ. Рељић, сматра да „лажни сватови“ и облик ласцивности који они носе са собом представљају легитиман завршетак свадбеног ритуала, с намером да се обезбеди плодност младенцима. У Савинцу, на пример, маскирани *старац* и *баба* возе свекра и свекрву колима три пута око хрста. У већини других села свекар и свекрва се преруше (Остра), оките копривама (Вујетинци), облаче стару исцепану одећу, нагараве – нагрде лице, а негде облаче невестинско и младожењино рухо уз додатке (венац лука, паприке)

³⁷ Филиповић, М. С., П. Томић, *Горња Пчиња*, СЕЗ, књ. LXVIII, Расправе и грађа, књ.3, САН, Београд 1955, 81.

³⁸ Васић, О., Д. Големовић, *Народне песме и игре у околини Бујановца*, Етнографски институт, САНУ, Београд 1980, 57; на термин *долија* који се користи у околини Лесковца, скреће пажњу и Љ. Рељић у опису свадбених обичаја у Заглавку и Тимоку, под којим подразумева пијење вина из земљане посуде која се после разбија: Рељић, Љ., *Обичаји и веровања везани за животни циклус – рођење, брак и смрт*, ГЕМ 62, Београд 1998, 50–86, 73.

³⁹ Златановић, С., *Значењски склоп традицијске свадбе*, Етнология, 4, Софија 2001, 7–50, 34.

⁴⁰ Ђорђевић, Д., *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, СЕЗ6, LXX, Београд, 1958, 102–103.

– (Прислоница).⁴¹ Кувар који је припремао свадбени ручак често је у улози *свештеника*, и венчава свекра и свекрву, изговарајући некакав шаљив и ласциван текст. У таквом комично-забавном расположењу дешавало се да гурну кола у којима су „младенци“ низ неку блажу падину тако да се котрљају, други трче да их „спасавају“. По завршеном представљању свекра и свекрве у селу, наставља се весеље у младожењином дому. *Лажну свадбу* као целовит играказ мештани у селима око Чачка сматрају пожељним делом свадбеног ритуала и делом обредне праксе која се према казивањима никада није прекидала. Тек када се свадбени ритуал уз додатак играказа с лажним сватовима изведе сматрано је да је свадбени ритуал обављен како треба и да ће младенцима бити обезбеђен просперитет у заједници. Овом играказу не присуствују стварни младенци.⁴²

Б. Годишњи циклус обичаја и народно глумовање

У годишњем циклусу обичаја игракази у контексту *народног глумовања* присутни су готово у свим сегментима обредне праксе: у време светковања зимских празника – нарочито у поворкама коледара, потом у пролећним поворкама седам тј. осам недеља пред ускршњи пост, у недељи када се прославља св. Тодор, на Лазареву суботу, на Св. Тројицу или Духове, о св. Јовану или на Ивањдан, Јовањдан, у време летњих суша.

Народно глумовање у обредној пракси разликује се формално и у зависности је од контекста самог обичаја али и од културног поднебља у којем се упражњава у пракси. Иако су упоришта била у магијско-религијском садржају обреда, временом су одређени облици прерасли у забавно-интегративни комуникацијски народни вид представљања у којем подједнако учествују и тзв. народни глумци извођачи и публика.

Од зимских играказа у време око Божића најраспрострањенији су игракази у коледарским поворкама у којима се уз унапред договорен, али и импровизован текст развија драмски садржај између учесника поворки коледара и домаћина у чију кућу улазе.⁴³ Требало би нагласити за потребе овог рада да постоје два смера у развоју народног глумовања или фолклорног театра везаног за овај календарски период а то су архаични – народни (кроз садржаје, структуре и улоге коледарских поворки) и црквени у интерпретацији неинституционалних облика понуђених садржаја (у поворкама вертепаша, бетлемара, бетлехемара, звездара, три краља). Заједнички именоватељ поворкама јесте вербални део ритуала и интерактиван однос између извођача и посматрача, а различито је у оном обиму колико су се ови ритуали задржали,

⁴¹ Пантелић, Н., *Наслеђе и савременост*, 146–147.

⁴² Марјановић, В., *Маске, маскирање ...*, 211–212.

⁴³ Опширно о дескрипцији појединих коледарских поворки и њиховог формалног садржаја дато је у монографији Марјановић, В., *Маске, маскирање и ритуали у Србији*, 69–108.

а њихове структуре прилагодиле потребама времена. Није занемарљива и реинтерпретација ритуала за потребе успостављања кохезије заједнице или истицања њеног идентитета, нарочито у последњим деценијама XX века.

Што се тиче играказа у обредној пракси везаној за зимски циклус обичаја постоји обиље података и текстуалних записа играказа. Овом приликом, илустрације ради наводим само неколико. На пример, у југоисточној Србији (у Сувом Пољу – Злетову код Лесковца) учесници су били у улогама *коњовође* (водио је коња), *невесте*, четворице *деда* који певају, двојица с дрвеним маскама које имају рогове; сви носе дрвене сабље, троптала (дрвена звона) и огрћу се црним кожухом. Пред кућом код које би се зауставили, викали су: „Домаћине ’оћеш ли ме?“; ако би их одбили, гађали су у врата; уколико уђу у кућу певају, на пример:

„Ој, Стојане домаћине,
 Можеш гости да дочекаш,
 Могу, могу што не могу,
 Краве ми се истелиле,
 Овце ми се изјагњиле,
 Свиње ми се опрасиле,
 Има вина и ракије“.

У једном од играказа забележеном на Косову радња се одигравала на следећи начин:

„У обору *дедица* је говорио: „Ене како се договарају домаћин више куће, а домаћица испод куће, што ће деде да дарују. Домаћин вика вола, а домаћица коња. Што ће деде во, што ће деде коњ? Деде хоће жуте дукате и беле талире, да ожени млађег сина!“ Пошто добију дарове, *дедица* благосиља: „Фала мешалке на дар, бог да ви испуни свако у кућу и око куће, те да ви даде колико клина, толико сина, колико обојака, толико девојака!“ Потом би загледао све кутове у куће, па све што види око себе помери, додирне или склони, а понешто и дигне (украде). Ако *дедица* наиђе на кудељу с предивом узеће је тобож да преде, као и плетиво да плете. Док се *дедица* бави у кући ради прошње и крађе, коловођа са певачима стане наспред куће, наслонивши обе руке и чело на свој штап, па затресе прапорцима, а певци два по два, започињу певати цео репертоар коледарских песама у којима се налази припев „коледо“. Тако су при уласку у кућу певали:

„Слава и час’ коледо, слава и час’ коледо,
 Да је на час’ коледо, домаћину, коледо,
 Ми у кућу коледо, бог на кућу коледо!“

На крају сваке коледарске песме, *дедица* је говорио певачима:

„Синови клинови!
 Једну доспели, другу почели!
 Ја што видим, ви не видите!“

Затим би ређао како девојке плету, везу, ткају, шарају; наглашавајући на крају да и оне могу дедици дати по једну пару ... у чијој би кући заноћили, целе ноћи се певало и веселило, а на посело су се окупљале и комшије⁴⁴.

Код Румуна у Банату забележено је постојање и симболичног оборавања или орања на Нову годину. Опходи с плугом означени су као *plugușorul*. М. Малуцков, на основу истраживања из 1961. и 1984. године описује поворку с плугом у Малом Торку: „... ишла су школска деца. Обуку кожух, намажу лице, ставе шубару. Узму плуг са којим се праша кукуруз. Неколико њих вуку плуг – они су волови. Један их тера, други прима новац ... има кутију ... торбу и балон за пиће које добија“. М. Малуцков претпоставља могућност да су ову врсту играказа пренели румунски „контрактурални“ учитељи, с обзиром на то да се старији казивачи, посебно жене не сеђају да га је било у пракси.⁴⁵

У варијанти хришћанске драме посвеће рођењу Исуса Христа у поворци и играказу вертепа радње су се одигравале типизирано с примесом импровизације у другом делу – ... долазак поворка огласи звоњавом пред кућом и певањем „Рождество...“ или „Витлејеме, славни граде ...“ Макету црквице стављају на средину собе (ако има сламе на сламу) и почну с извођењем драмске представе. Пастири мирују док цар и краљеви рецитију, а на крају укрштају мачеве изнад вертепа (црквице), како би се постигла већа драматичност у изговарању текста. На крају играказа, ступају пастири који изговарају текстове обојене социјално-сатиричном и шаљивом нотом. Догађало се да их и сами извођачи импровизују у току извођења своје представе. Шалећи се са укућанима, да ови не примете, покушавали су а и успевали да украду кобасице и сланину. Док су текстови које изговарају краљеви и цар били типизирани оно што говоре губе или пастири је импровизовано.

Године 1922. П. Ж. Петровић је записао изглед и играказ поворке *комендијаша* која је обилазила насеља на Белу недељу у грузанским селима:

„Један комендијаш је имао лорфу (куповну маску од папира) преко лица, на глави камилавку, а преко леђа мантију, неку врсту црног огртача који је нарочито спремљен за ову прилику. Под пазухом је носио неку стару књигу, коју је кад је из ње читао држао наопако; у руци је носио тикву с водом и сухи босиљак, па је тобож светио водицу по кућама а у тикву сакупљао новац. Он је представљао манастирског игумана. Други комендијаш је био неки дечак који је обукао изврнуто одело, а лице је нагаравио чађу. Он је представљао манастирског ђака. Два преобучена мушкарца с лорфама преко лица ишли су под руку и представљали су младу и младожењу. Пред групом је ишао прерушени чутурџија у старијој народној ношњи (са чакширама потурлијама, дизлуцима) а у руци је носио дрвену чутуру коју је окитио венцем од црвене паприке, а у чутури је уместо вина била слана вода. За групом

⁴⁴ Т. Vukanović, *Srbi na Kosovu*, II, Vranje, 1986, 377–379.

⁴⁵ М. Maluckov, *Rumuni u Banatu ...* 274.

је ишла баба са корпом у руци у коју је збирала јаја, сир, сланину... У свакој кући обављали су обред венчања ...⁴⁶

Код Мађара у Банату, Е. Кираљ у опису покладних догађаја наводи и део када се ритуално „сахрањује музика“ у метафоричном облику сахрана *бегеша* (контрабаса) – *bögömetés*:

„...у поноћ, на сто усред сале се ставља бегеш који се покрива чаршавом. Један веселац се маскира у попа, а други у кантора који оплакује, опева мртваца – бегеша. Текст ове лакрдије је увек пародија која алегорично опева муке и јаде бегеша са свирачима, пијаницама, коцкарима, момцима, девојкама којима је често свирао серенаде итд. Текст се обично рецитије као соло или у дијалогу:

(Превод) Кантор: Јаој, ал’ је јадан живот бегеша,
Када прођу покладе нема части.

Поп: Две крајцере вреди.

Кантор: Ударају га, туку, стежу му врат,
Испод девојачких прозора често га гуше.

...

Није био болестан па ипак је умро ...

... жалосне мајке, жалосна деца ...

Јао, јао, јао, драге покладе зашто нас
остављаш...

После тога четири момка узимају *одар* и полако крећу према дворишту ... За време поворке оркестар свира посмртни марш...⁴⁷

Тако на пример у вид народног глумовања и играказа може се убројати и драмска игра која се практикује код женских ритуалних окупљања (*равена* у Банату, *тодорице* у Бачкој), актуелних посебно у првој половини XX века. Поред опсцених сцена и скечева, драмски елементи заправо носе веома експлицитну поруку о стварном положају жена у патријархалном друштву Србије. Током весела атмосфера је прилично распусна, с ласцивним песмама и понашањем, обилном храном и пићем, са пародијским и опсценим призорима. Чест садржај у играказима је мотив „венчање“ и „бријање“. Слично женским окупљањима у Војводини, али с архаичнијом основом је и окупљање жена на Белу недељу у гужанским селима. С обзиром на то да окупљању жена претходе маскиране групе *комендијаша* и *мечкара*, а потом да се жене опасане белим кецељама, окупљају на раскршћу, постављају софру и играју обредне игре, према веровању за раст конопље, делује прилично архаично у односу на распусна славља о којима је било речи

⁴⁶ П. Ж. Петровић, *Живот и обичаји народни у Грузији*, Српска Академија Наука, Српски Етнографски Зборник, књига LVIII, Друго Одељење, књ. 26, Београд 1948, 236–237.

⁴⁷ Е. Király, *Pokladno veselje kod Mađara u Vojlovici*, Рад IX конгреса Савеза фолклориста Југославије, Сарајево 1963, 383–391.

на северним и источним просторима Србије. Песме које се певају уз игре на раскршћу садрже ласциван и еротски садржај попут песама „кобила“ или „адава“ (певају мушкарци).⁴⁸ Ласцивност је третирана у контексту имитативне магије којом би требало утицати на раст конопље. Ови ритуали су се у грузанским селима одржавали до педесетих година XX века.

У пролећној обредној пракси с примесама народног глумовања у којем доминира песма и игра најочљивије су поворке *лазарица* о Лазаревој суботи. За ову прилику из богате етнолошке дескрипције о лазарицама и лазаричким обичајима наводим само део који је представио Драгослав Антонијевић. Д. Антонијевић је, по свему судећи, одбацио прехришћански карактер лазаричких обреда. Драматуршки део у *лазарицама*, према Д. Антонијевићу је једна од најстаријих и најпознатијих тема религиозног позоришта.⁴⁹ На примеру ритуала из Средске (Косово) показао је како се сачувао у целини култ библијског св. Лазара трансформисаног у поворкама девојака „које славе онај опојни наш обичај подсећања на сестре Лазареве играјући око свежег пролетњег лиризма уочи Лазареве суботе, дотурајући између себе маленог Лазара, васкрслог за горама, певајући му сваког пролећа:

Лази, Лази, Лазаре,
Те долази до мене,
Приватај се за мене,
За свилене рукаве
За свилене мараме
За клечане кецеље“.⁵⁰

Д. Антонијевић је лазарички обред пратио 1993. године на Косову и Метохији у селима Драјчићи, Мушниково и у Призрену:

„У предвечерје Лазареве суботе огласила су се у Драјчићима црквена звона, позивајући лазаричке групе и житеље села да приступе посматрању првог (уводног) дела лазаричког обреда. У току дана дечаци су по засеоцима и махалама, лупајући у клепетуше, такође позивали на овај скуп испред цркве. Негде у сумрак, заједно са лазаричким групама окупили су се житељи Драјчића... Уз продорно дијафоно певање две групе певачица се антифоно натпевају, изводећи „на глас“ мелодије уз које су лазарице, одевене у лазаричке ношње, изводиле игру „надскакување“. Лазари, скакућући на једој ноzi, наизменично мењају своја места, означавајући замишљену фигуру крста ... Испред куће лазарице дочекује домаћица са укућанима, држећи у руци сито с даровима: јаја, пасуљ, може и брашно, а данас – купљени

⁴⁸ Рељић, Љ., *Женско славље*, Зборник Етнографског музеја у Београду, 1901–2001, Београд 2001, 385–394.

⁴⁹ Д. Антонијевић, *Дромена*, 109.

⁵⁰ Према цитату у Антонијевић, Д., *Дромена*, 109; Р. Петровић, *Есеји и чланци*, Београд 1974, 382.

слаткиши ... Лазар се дарује и новцем. Сваком укућанину се отпева по једна песма ... Док „поачице“ изводе мелодије ... Лазар и Лазарче играју“.⁵¹

О женским обредним поворкама с јасно дефинисаним улогама које врше опход насеља у време празника Духова или Русалија (педесет дана после Ускрса) познатим на јужнословенским просторима под именом *краљице* (Војводина, околина Пожаревца) или *русалије* (североисточна Србија, јужна Србија) има доста података у етнолошкој литератури и архивској грађи. О *краљицама* у Војводини из 1910. године забележено је, на пример, следеће:

„како неколико најлепших девојака у селу, негде 10–15 а најмање 5 девојака, ... о Духови, негде о Спасову (Батајница) а негде крајем августа (Бачка), иду од куће до куће, играју и певају песме ... за краљицу се узима најлепша девојка у селу, а негде и девојчица од 8–10 година (западни Срем) ... Данас воде *краљице* ... само у околици Голубинаца у Срему, и у западном Срему, западно од Вуковара .. а у Бачкој у Чуругу су последњи пут ишле 1853. године...“⁵² „Чим дођу до неке куће из свег гласа запевају песму: „Љељо, Љељо“, а укућани изађу и изнесу једну трonoшку столицу те *краљица* седне и обред почиње. *Краљ* и *барјактар* се окрену лицем према краљици а остале девојке у полукруг иза *краљице* и *дворкиње*, која стоји изнад краљичине главе. ... Кад отпевају последњу песму укућани прилазе краљици и бришу руке и лице пешкиром који је преко њеног лица...“⁵³

Краљице се данас одржавају као облик легитимног фолклора нарочито код буњевачког становништва у Војводини, мада се ту и тамо драматуршки изводи обред и у насељима око Пожаревца и Велике Плане.

Сестре Јанковић бавећи се формама народног глумовања обраћају пажњу на играчке који су се изводили и у време ускршњих празника у јужној Србији – околини Бујановца и дају опис игре „дрелја“.⁵⁴

Завршна разматрања

Дозвољена опуштеност у празничном (ритуалном) времену, у ствари само утврђује прописани ред у друштвеној стварности. Облици тзв. народне драме и „култура стида“ у свакодневици, добијају обрнуто значење у *дозвољеном времену слобода*. Ипак, како каже А. Гуревич, ради се о истом

⁵¹ Антонијевић, Д., *Дромена*, 110–116.

⁵² Петровић, Б., *Краљице*, Рад, Српски народни велики календар са савременим сликама за годину 1911, Нови Сад 1910, 51–53.

⁵³ Младеновић, О., *Народне игре ђердапског становништва*, Зборник радова Етнографског института, књ. 7, Етнографски институт, САНУ, Београд 1974, 91–108, 97.

⁵⁴ Јанковић, Д. и Љ., *Народне игре*, VI књ. Београд 1951, 41.

културном миљеу у којем обрнути ред ствари проистиче из постојеће културе, у њој налази своје законитости и одређује их на свој начин.⁵⁵

Из редукованих примера уочава се да је у већини облика народног глумовања присутна форма комичног с намером изазивања смеха и релаксационих ситуација на релацији субјекти и објекти. Често је тако изазвани смех заправо метафора за забране које владају у заједници. Неморално се приказује као смешно а заправо се на тај начин скреће пажња на разоткривање свега оног што је означено као супротно владајућем реду понашања, а самим тим и опасно по нову заједницу или ново временско раздобље. Свеукупан живот човека, његово духовно и физичко биће, према В. Пропу подлеже исмевању.⁵⁶ У својој анализи Проп смех ставља и у контекст обредног па оперише и његовом особеношћу да јача животну снагу и снажљивост, да је буди у правом смислу речи.⁵⁷ Метафора фалуса као симбола плодности поред посредног утицаја на усеве изазивала је смех а то се уочава и данас. Смех помаже и васкрсавању мртвих у датом временском интервалу.

Еротска компонента у традиционалном моделу обредног понашања била је изражена вероватно док се у народу веровало да преносном магијом, симболичним извођењем полног акта између нпр. ликова *бабе* и *деде*, или вођењем у поворци *младе са стомаком*, утичу на законитост природе, на њену обнову и рађање. Опсцене сцене и ласцивно понашање било је допуштено, јер је служило подстицању плодности вегетације и стоке. Данас је то могуће сагледати двојачко. Рецентна грађа, такође упућује на слободна, често и вулгарна понашања људи у структури игре и представљања. М. Прошић-Дворнић⁵⁸ (на примерима из шумадијског краја), па и М. Малуцков (код румунског становништва у Банату) указују и на процес моралног ослобађања личности. У празничном времену постиже се ослобађање од стега које друштво намеће, а симболична еротика делује као вентил у опуштању и указује на скривене сексуалне односе у реалности. Игракази комичног карактера у којима учествују одабрани или они који улазе својом вољом у игру.

Један од најдревнијих, издвојених корена религијских веровања и обрета, према С. Токарјеву, повезан је с односом између полова. Стога, каже Токарјев, љубавна магија, еротички и фалички обреди, различити облици религиозно-полних забрана, веровања у вези полног односа међу људима ... разматрају се у етнологији сваки за себе.⁵⁹ И овом приликом помиње се облик еротског у садржајима играказа у којима протагонисти прелазе путању од веровања у имитативну магију плодности до реалног (забрањеног) јавног

⁵⁵ Gurevič, A., *Problemi narodne kulture u srednjem veku*, Beograd 1987, 276.

⁵⁶ Prop, V., *Problemi komike i smeha*, Novi Sad 1984, 12.

⁵⁷ Исто, 148-149.

⁵⁸ Прошић-Дворнић, М., *Покладни ритуал на примеру шумадијске варијанте покладних игара*, фолклорни театар у балканским и подунавским земљама, Зборник радова, Балканолошки институт, САНУ, Посебна издања, књ. 21, Београд 1984.

⁵⁹ Tokarjev, S., *Rani oblici religije i njihov razvoj*, Sarajevo 1978, 119.

односа између мушкарца и жене. Патријархална средина је постављала строге обрасце и кодексе понашања нарочито према жени. Улоге у играцима, тренутне инспирације и честе импровизације омогућавали су да се из њих изађе.

Из досадашњег синтетизованог излагања уочено је како је облик *народног глумовања* подједнако, у прошлости, а тако и данас структуриран према одређеним карактеристикама *фолклорног позоришта* у смислу једне специфичне категорије која развија своја правила кроз обликовање формалних принципа и специфичног језика. У том случају важна је структура језика народног глумовања у метафоричком смислу, да би се разумела порука која се шаље путем играказа било да је смештена у сакрални или профани контекст.

Сматрам да би требало путем опсежнијих истраживања ове теме обратити и пажњу на савремене игракезе који су у сталном развоју када је реч о структури обредне праксе. Међутим, требало би имати у виду да су се и до сада поменути ритуали у животном или годишњем циклусу обичаја изводили и кроз врсту народног глумовања с циљем остваривања ефекта на ирационалну сферу, сферу коју сам човек не може и није у стању да контролише, па је вера у народно глумовање управо значајна до оне границе докле и одређена обредна пракса за појединца и заједницу.

Vesna Marjanovic

STRUCTURE OF THEATRICAL PLAY AND FOLK ACTING IN RITUAL PRACTICE IN SERBIA

Summary

In the series of rituals practiced during the annual cycle of customs in addition to various structured forms of behaviour with the aim to accomplish the set goal, i.e. *something* important for an individual or a community, there is a special type of communication carried out in the form of small performances or plays performed by skilful persons, amateurs and members of local communities. The essence of such communication is reflected in the fact that there is no clear border between performers and audience, but, in this context, performers and audience structure a homogenous whole of the play.

According to the seemingly free choice of an individual, they participate in the representative verbal or non-verbal play planned in advance. The sites of such performances include street, barn-floor, churchyard, glade, intersection, yard, or some residential space, household, space around hearth, the present-day kitchen. Lately everything is shifted to the stage of a local cultural center, and the school is involved in preparation of participants. Therefore, the work deals with a special form of behavior during the specific ritual practice, which, at the same time, makes a part of specific characteristics of the cultural heritage on the whole.



*Играказ на отварању изложбе „Маске и ритуали у Србији“,
Етнографски музеј, 2005. године*

Анђа Срдић

ТЕЛО И ТЕЛЕСНОСТ У АНТРОПОЛОШКОЈ ПЕРСПЕКТИВИ

Крајем седамдесетих година двадесетог века тело постаје једно од примарних питања друштвене и културне теорије, а данас проучавање тела представља једно од највише заступљених подручја антрополошког интересовања. Тело се у антропологији проучава из различитих епистемолошких перспектива кроз питања његове концептуализације, коришћења и репрезентације.

Кључне речи: *тело, дух, телесност, отеловљење, емоције, искуство, култура, антропологија*

Питање телесности у антропологији једна је од највише заступљених тема последњих деценија, а настојања да се човек, његова телесност и његова „суштина“ одреде и дефинишу, представљају саставни део западне научне мисли, могло би се рећи од самих њених зачетака. Још су антички мислиоци покушавали да утврде шта је то што чини људско биће, и која је основна супстанција од које се оно састоји. Теорије које су развијали имале су утицаја на целокупан развој западног начина размишљања, а тај утицај се и данас огледа у друштвеним наукама.

Постављање питања да ли је човек суштински само материјална манифестација видљива у појавном свету, или пак нека невидљива сила (дух, душа, ум и сл.) која с физички опипљивим телом чини јединствену целину, представља окосницу многих расправа и основу за проблематизовање различитих аспеката људске биолошке, социјалне и културне егзистенције.

* * *

Два појма – тело и дух¹ централна су у дискурсу концептуализовања човека у западној култури и њихову употребу можемо пратити још од старогрчке филозофије у којој су уочљива настојања да се та два појма поларизују.² Према се Платон и Аристотел на неки начин сматрају зачетницима поларизације ова два појма, с питањем односа душе и тела се можемо сусрести још код историјски првих познатих старогрчких филозофа који *душу* посматрају као нешто живо и „божанствено“ и постављају духовни живот, односно *дух* или *душу* наспрам природних процеса, односно тела. У наредном периоду, овакво схватање је постало све више заступљено, да би своје упориште касније нашло и у хришћанској мисли.

Под утицајем хришћанске традиције, поларизација тела и духа постајала је више изражена, а такво схватање човека је коначно институционализовано на основу Декартових поставки. Ово је имало велики утицај не само на научну већ и на лаичку мисао и стварање различитих детерминанти у односу и поступању према телу. Наиме, тело је посматрано као супстанција која је више инфериорна у односу на дух и подвођено је под категорију природе или биологије, што је условило да се на Западу тело најчешће посматра кроз материјалистичке или физикалистичке концепте.

У друштвеним и хуманистичким наукама, од друге половине двадесетог века, тело је почело да заузима значајно место у оквиру изучавања различитих друштвених и културних догађања. Још се у првој половини двадесетог века Марсел Мос бавио питањем форми коришћења тела проучавајући телесне технике³ полазећи од става да је немогуће говорити о „природном понашању“, већ да је у тело уписан поредак једног друштва и једне културе. Нешто касније, Мери Даглас је покушала да објасни неравноправност коју различити делови тела имају у ритуалима и социјалној организацији различитих култура,⁴ јер је оно увек друштвено контролисано.

Ипак, тело, иако присутно, дуго времена није имало значајан положај у антрополошкој проблематици, није засебно изучавано, нити се обраћала пажња на питања концептуализације самог тела јер је оно посматрано у оквиру неких других проблема којима се бавила антропологија. Тако је сре-

¹ Термин *mind* се најчешће на српски језик преводи као *ум*, што није нетачно, али ипак не представља еквивалентан превод; наиме, *mind* у енглеском језику реферира на целокупни „унутрашњи живот“ особе, а не само на његове менталне процесе, те је у том смислу много ближи термину *дух*.

² Е. Gros, *Promenljiva tela: ka telesnom feminizmu*, Centar za ženske studije i istraživanja roda, Beograd, 2005, 25.

³ Према њему су телесне технике попут техника рађања, акушерства, одгоја деце, техника спавања, хигијене, плеса итд. условљене од стране друштва и културе; види: М. Mos, *Telesne tehnike*, Sociologija i antropologija, knj. II, XX vek, Prosveta, Beograd, 1998.

⁴ М. Daglas, *Čisto i opasno, Analiza pojmova prljavštine i tabua*, Biblioteka XX vek, Plato, 1993.

дином двадесетог века, тело, иако присутно, највише значаја имало у оквиру тадашњег интересовања за комуникацију као културни процес, то јест, посматрано је као средство или медијум комуникације⁵ што га је сводило на ниво знака или једноставне „ствари“ на коју се пројектују културни обрасци.

Све до краја седамдесетих година, у социјалној антропологији тело је углавном било концептуализовано као биолошка универзалија која је много више потпадала под домен природних него друштвених наука. Тек у последње две деценије „антропологија тело и људску полност престаје да посматра као биолошку датост и у значајнијој мери пажњу почиње да усмерава на социјалне и културне димензије његове егзистенције“.⁶

До тада је постојала тенденција да се људско тело и „људска природа“, а самим тим и целокупна људска егзистенција посматрају као нешто што је у потпуности биолошки и генетски одређено. Овакво становиште било је присутно у неким научним тумачењима, попут социобиологије⁷ која често културу дефинише као „епифеномен, круну генетике“,⁸ а коју савремени антрополози и биолози најчешће оштро критикују и овакве ставове оповргавају тиме што сматрају да се нека карактеристика човековог понашања, иако уочљива у свим, или већини људских друштава, не може узети као доказ ригидне генетичке контроле људске популације, и да је готово немогуће утврдити да је нека карактеристика човека генетички условљена.⁹

Такође, раније општеприхваћено перципирање света и човека кроз дихотомизацију њихових карактеристика: дух – тело, природа – култура, разум – емоције, мушко – женско и сл. није отварало много могућности за проучавање саме човекове телесности. Наиме, анатомија је одређивала судбину и то је представљало крај проблематизовања тела у друштвеној теорији. Категорије или појаве које се нису уклапале у стандарде и прихватљиве теме друштвених наука на Западу (нпр. различити облици сексуалности, однос према телу, поимање здравља и болести итд.), једноставно су одбациване под изговором да не представљају предмет друштвених наука, већ само медицине, биологије и њима сродних наука.

Картезијански принципи су били присутни и у самом одређивању предмета већине друштвених наука. Људско тело је стога често посматрано искључиво физикалистички – као *објекат* или пак *машина* који постоји у простору, док се с друге стране класична психологија бавила само

⁵ T. J. Csordas, “*The Body’s Career in Anthropology*”, u: H. L. Moore (ed.), *Anthropological Theory Today*, Polity Press, Cambridge, 1999, 172; Prema: Z. Ivanović, *Pogovor*, u: *Antropologija žene*, Drugo izdanje, Biblioteka XX vek, Beograd, 2003.

⁶ Z. Ivanović, P. Šarčević, *Uvod: O statusu tela u antropologiji*, u: *Antropologija tela, Kultura*, br. 105/106, Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd, 2003, 14.

⁷ Види: Z. Ivanović, P. Šarčević, н. д.; и у: N. Tucić, *Evolucija, čovek i društvo*, Dosije i alternativna akademska obrazovna mreža, Beograd, 1999.

⁸ Z. Ivanović, P. Šarčević, н. д., 12.

⁹ N. Tucić, н. д., 148–153.

„унутрашњим животом“ човека, не доводећи тај живот у везу с физички постојећим телом.

Један од највећих утицаја на проучавање тела у филозофији средином двадесетог века имала је феноменологија. Хусерл се на изванредан начин сматра првим заговорником теме о телесности¹⁰, али је највећи утицај у том смислу имала Мерло-Понтијева *Феноменологија перцепције* у којој он настоји да феномен тела проучи кроз све облике његовог постојања, инсистирајући на проматрању тога како „обичан човек“ перципира себе и свет око себе, то јест на значају сопствених телесних искустава, а без потребе за научном адекватношћу. Наиме, „Феноменолошка анализа феномена тјелесности ишла је трагом његове трансценденталне генезе и изнашла да се као последица истодобне узајамне трансценденталне конституције природе, тијела и душе у свијету као њихову заједничком хоризонту они презентирају и добивају свој смисао у перцепцији у временском модусу садашњости“.¹¹ За Мерло-Понтија тело представља иманентни и трансцендентални феномен, и објекат кога чине отеловљена искуства и субјекат који та искуства *живи*. Он се не базира на картезијанским претпоставкама, већ наглашава значај међусобног односа духа и тела.

Феминистичка теорија је, ослањајући се у великој мери на поставке попут Мерло-Понтијевих, када је реч о проучавању телесности, крајем седамдесетих и почетком осамдесетих година двадесетог века извршила велики утицај на друштвену теорију, самим тим и на антропологију и тако допринела промени начина схватања тела, телесности и родних односа. Наиме, тадашња феминистичка критика се бавила питањима објективности научног сазнања и односима моћи, указивала на потенцирање андроцентризма и одсуство „женске перспективе“ у научном сагледавању света, прикупљању и презентовању података, али и на недостатак тумачења статуса жене у друштву што је укључивало у разматрање и проблематику тела и критику биомедицине. Феминистичке теоретичарке су настојале да тело поставе на „интелектуалну мапу“, и уз критику, у науци до тада постојеће дихотомије тела и духа вршиле су ревалуацију самог концепта тела.¹²

Првенствено указујући на важност сагледавања система пол/род као аналитичке категорије, односно одређивање пола као биолошке датости, а рода као социјалног конструкта, феминистичка теорија осамдесетих година двадесетог века уводи у антропологију нову перспективу. За разлику од ранијих схватања, била је прихваћена могућност постојања неколико родних категорија, иако су оне и даље биле засноване на различитим тумачењима полног диморфизма у различитим културама, јер је пол (означен као мушки

¹⁰ Види: D. Pejović, *Pogovor: Tjelesnost čovjeka kao bitak u svijetu*, u: M. Merleau-Ponty, *Fenomenologija percepcije*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1990.

¹¹ Исто, 541.

¹² Види: A. Van Lenning, *The body as crowbar, Transcending or stretching sex?*, *Feminist Theory*, SAGE Publications, London, Thousand Oaks, CA and New Delhi, 2004.

или женски), одређивао род – мушки женски или трећи (који је опет, мање или више, био везиван за један од ова два пола). Феминистичка критика је указивала и на последице изузимања психолошких, емоционалних и културних значења у сагледавању проблематике човекове телесности и настојала да их у њу укључи.

Дуалистичко резоновање које се протезало и на друге области интересовања антропологије у том периоду почело је да се проблематизује. Деконструкција поменутих концепција односа тело/дух, пол/род, природа/култура, представља значајну промену у епистемолошком смислу када говоримо о проучавању тела у антропологији и друштвеним наукама уопште.

Проучавање граница између онога што је наука означавала терминима *природа*, *биологија* и *култура* постаје веома изражено, и све је више присутна идеја да се о тим бинарним опозицијама не може говорити као о нечему самоподразумевајућем. Може се приметити да је у друштвеним наукама од тог периода инсистирано на превазилажењу поменутог концепта дуалности, али да је и врло чест случај било одлажење у другу крајност попут тога да се он сам у потпуности негира, или пак да се и саме научне дисциплине између себе поларизују.

Док се тако, на пример, у филозофији кроз дисциплине попут *филозофије духа* може уочити проблематизовање питања дух/тело и проучавање њихове „суштине“, у антропологији је највише пажње посвећивано самим начинима проучавања телесности и односу пол/род, који је дуго времена и био централна тема *антропологије тела*, али око којег, од деведесетих година двадесетог века, почињу да се етнографски и теоријски покрећу и друга питања. У вези с овим Гилберт Херт указује на „замке сталног настојања да се објективизује дихотомија пола и рода и залаже се за преиспитивање историјске и културне повезаности полног диморфизма, теорије друштвених наука и етнокласификација анатомије, еротског понашања и друштвених односа“.¹³

Расправе Мишела Фукоа о историји идеја и система мишљења и расправе о биолошкој моћи су такође извршиле велики утицај на антрополошко изучавање тела, обликујући, пре свега, даљи социјалконструктивистички приступ телу. За Фукоа тело представља „истовремени трансисторијски и кроскултурални феномен“, нешто што је у сваком моменту могуће конструисати у оквиру неког дискурса, при чему оно губи своју материјалну димензију и постоји само у оквиру процеса ума.¹⁴

У *Историји сексуалности*, Фуко износи став да пол не постоји пре него што је одређен у оквиру дискурса у којем се налази, односно да тела немају пол изван дискурса у којем су означена као полна, што Џудит Батлер тумачи

¹³ Z. Ivanović, P. Šarčević, н. д, 13.

¹⁴ Види: C. Shilling, *Sociology, dualism and the Body*, у: K. Woodward (ed.), *Identity and Difference*, SAGE Publications, The Open University, 1997, 96–97.

као могућност да на крају између пола и рода уопште и не постоји разлика.¹⁵ Фуко сматра да се средства власти, односно моћи непосредно надовезују на тело/тела, функције, физиолошке процесе, осећања, задовољства итд. Да би се схватило овакво Фукоово становиште потребно је узети у обзир да његов рад генерално означавају три кључна појма: *дискурс*, *моћ* и *знање* и став да „у једној култури и у једном одређеном тренутку постоји увек само једна *епистема*, која одређује услове на основу којих је могуће целокупно знање“.¹⁶ Најједноставније би било рећи да се суштина његове поставке огледа у томе да је један културни феномен валидан само у оквиру дискурса у којем је настао (у овом случају тело) при чему треба имати у виду да он под појмом *дискурс* подразумева целокупну област знања (сазнања) одређене социјалне групе у одређеном времену (а не само *језик*, како је овај термин обично тумачен).

Фукоова теоријска перспектива је примењена у оквиру социјалконструктивизма приликом питања деконструкције и поновног промишљања дотадашњег схватања система и односа пол/род, при чему се не иде ка превазилажењу дуалистичких идеја већ се опозиције природа/култура и тело/дух кодирaju помоћу разлика између биологије и психологије и продукцијом/репродукцијом тела и идеологијом духа. За теоретичаре социјалконструктивистичког приступа, тело представља биолошки објекат којем значење увек дају друштвени системи.

Неки аутори попут Силвије Јанагисако и Џејн Колијер износе став да не можемо искључиво претпостављати да два, биолошки дата пола свуда стварају категорије мушко/женско, јер, ако су родни конструкти културално променљиви, онда су то и категорије полне различитости; односно, да осим рода и пол представља конструкт у зависности од интерпретације биолошких чињеница у оквиру одређеног културног дискурса.¹⁷ Дистинкцију која је направљена између појмова пол и род, проучава и Џудит Батлер. По њој та дистинкција представља варку, због чега она и доводи у питање схваћање пола као биолошке датости. За њу, он (пол) представља конструисану категорију „ми нити имамо нити јесмо пол, али ми га стварамо помоћу већ постојећих средстава и норми“.¹⁸

Насупрот социјалконструктивистичким тежњама да покажу да је тело примарно друштвено и културно конструисан феномен, стоје идеје аутора који, попут Мориса Годелијеа сматрају да су тело, полност, сексуалност и биолошка репродукција основа образовања друштвених односа и заступају тезу о „друштвеном регулисању људске сексуалности као предуслову не само формирања већ и репродуковања сваког друштва“.¹⁹

¹⁵ Види: L. H. Moore, *A Passion for Difference, Essays in Anthropology and Gender*, 1994, 12.

¹⁶ N. Milošević, *Pogovor: Foucault, Lévi-Strauss, Derrida*, u: Derrida, J. *O gramatologiji*, IP Veselin Masleša, Sarajevo, 1976, 422–423.

¹⁷ Z. Ivanović, P. Šarčević, н. д., 13.

¹⁸ A. Van Lenning, н. д., 29.

¹⁹ Z. Ivanović, P. Šarčević, н. д., 18.

За Мориса Годелијеа и Мишела Панофа „представе о телу стварају целину идеја, слика, симбола, емоција и вредносних судова који у свакој култури служе не само да појме тело већ и да га контролишу. Ове представе формирају неку врсту спреге идејних и емоционалних реалности, дакле и физичких, које су исто тако и потискивања унутар појединца, као и ван њега, која започињу чим се роди“.²⁰

Схватање слично овом има и Франсоаз Еритје која сматра да „у конструисању система сродства и брака, родних (gender) односа, као и у дефинисању идентитета појединца, све полази од тела“,²¹ „...и до самог појма идентитета долази се кроз представу о телу и његовом месту у свету. Први предмет размишљања човека који излази из стања анималности јесте његово тело, налажење места за његово тело у окружењу других животињских и биљних врста, и шире, у космосу чији је део“.²²

Различита схватања и тумачења односа природе и културе па и схватања односа тело/дух и пол/род у оквиру тога, иду до тенденција да се тело посматра или као искључиво универзална биолошка датост, или да потпуно нестаје као „материјални феномен“ и постаје искључиво друштвени.

Поједини аутори тумаче све ове видове сагледавања као немогућност антропологије да превазиђе картезијанске концепте утиснуте у западне научне системе мишљења, што се може уочити и у употреби одређене терминологије у језику науке која још увек ствара дискурс за разумевање интеграције телесног, менталног и културног.²³

Тако на пример, постмодернистичке тенденције у друштвеним наукама инсистирају на одбацивању дуализама сваке врсте, карактеришући их као одредницу модернистичког рационализма.

Узевши све ово у обзир, може се закључити да као што је немогуће одвојити значење природе и културе, тако је немогуће у потпуности одвојити тело и дух, пол и род и искључиво означити људско биће или биологијом/природом или културом/друштвеним конструктом, већ однос између „телесног и социјалног“ треба схватити као „интерактиван двосмеран однос у којем је материјално тело обликовано како социјалним тако и ‘природним’ процесима“.²⁴

²⁰ M. Godelije, i M. Panof, Stvaranje tela, u: *Antropologija tela*, n. d., 42.

²¹ F. Heritier, *Masculin/Féminin, La pensée de la différence*, Editions Odiele Jacob, Paris, 1996, 22; према: З. Ивановић, *На кога личе деца: сродство код Срба и принципи перцепције сличности међу сродницима*, у: *Обичаји животног циклуса*, ПИ ЕИ САНУ 48, Београд 2002, 376.

²² F. Eritje, *Dve sestre i njihova mati, Antropologija incesta*, Biblioteka XX vek, Beograd, 2003, 229.

²³ Види: U. Sharma, *Bringing the Body into the (social) action. Techniques of the body and the (cultural) imagination*, *Social Anthropology* 4.3, European Association of Social Anthropology, 1996; R. Astuti, *Are we natural dulists? A cognitive developmental approach*, *Journal of Royal Anthropology Institute* 7, 2001.

²⁴ F. Eritje, n. d., 21.

У складу с тим, антропологија тела данас, предлаже теоријске интерпретације које не инсистирају на негирању дихотомија природа/култура, пол/род, тело/дух, јер она (антропологија) тело више не приказује као биолошку ‘црну кутију’ нити као једноставан шаблон за социјалну организацију²⁵, већ указује да се поменути појмови, односно феномени не налазе у опозицији него у сталном међусобном преиспитивању и динамичној интеракцији.

Померањем фокуса с промишљања самог питања могућности проучавања тела у антропологији, људска телесност постаје окосница различитих научних расправа у контексту сексуалности, емоција, идентитета, когнитивних процеса, родних односа, религије, медицине, односа моћи итд. На тај начин телесност постаје доминантна категорија у односу на раније више заступљене категорије колективног типа попут „друштва“ и „културе“.²⁶ При томе, тело се све мање посматра као пасиван физички објекат, инструмент духа, а све више као један конститутиван аспект људског бића, нераздвојив од менталних и емотивних, али и социјалних и културолошких процеса. Ипак, често се поставља питање граница тела и преиспитује његово одређивање као носиоца идентитета и изједначавања с концептом личности.

Увођењем појма *отеловљења* (*embodiment*) у антропологију, проучавање тела добија нову димензију. Томас Чордаш, настојећи да овај појам постави као антрополошку парадигму и методолошку оријентацију, указује на потребу да се тело схвати не као објекат који се може промишљати у односу на културу, већ као субјекат, као егзистенцијална основа културе, при чему отеловљено искуство представља полазну тачку за проучавање сопства, културе и друштва.²⁷ Основна одлика отеловљења као парадигме је превазилажење дуалистичких концепата духа и тела, субјекта и објекта, а у Чордашевој интерпретацији се темељи на теоријама отеловљења – Мерло – Понтијевој и Бурдјевој.

Мерло – Понти разматра отеловљење кроз питања *перцепције* и *живљеног тела*, док га Бурдје посматра у антрополошком дискурсу *праксе* и *хабитуса*.²⁸ Овде је поново видљив утицај феноменологије на антрополошку теорију, у смислу интересовања за концепт искуства у који је неизоставно укључена и проблематика тела. Наиме, за Мерло-Понтија је познавање света једино могуће кроз тело путем *перцепције*, односно његовог активног учествовања, а за Бурдјеа је тело под сталним утицајем *хабитуса*, и оно кроз свакодневни живот представља поље његове праксе и репродукције – оно је заправо генерисано у хабитус.

²⁵M. Lock, *Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge*, Annual Review of Anthropology, Vol. 22, 1993, 136.

²⁶ Види: Т. Turner, *Social Body and Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity, and Sociality among the Kayapo*, Cultural Anthropology, Vol. 10, No. 2, Anthropologies of the Body, AAA, 1995.

²⁷ Види: Ј. Т., Csordas, *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*, Ethos, Vol. 18, no. 2, AAA March, 1990.

²⁸ Исто, 7.

Наглашавање значаја личног искуства укључује у антрополошке расправе још неке детерминанте и појмове на основу којих се искуство може посматрати као саставни део научног дискурса. Искуство је, како га дефинише Клајнман, *(до)живљени* ток интерперсоналне комуникације и односа који заузимају место у *локалном* свету. Оно је стога *интерсубјективно* – подразумева медијум у којем се колективни и субјективни процеси прожимају.²⁹ Ипак, поједини аутори сматрају да ми можемо само *знати* језик који реферира на искуство другог, али никада и само искуство.³⁰

У проучавању искуства, емоције и појам интересубјективности заузимају веома значајно место, што поново указује на феноменолошке утицаје у антропологији. *Интерсубјективност* представља поље конструктивне, деструктивне и реконструктивне интеракције у оквиру интерперсоналних односа као облика постојања у свету.³¹ Интересубјективност је заправо оно што образује систем значења кроз међусобне односе наше субјективности са субјективношћу других. Човек није изоловани субјект „заглављен“ у физичком телу, већ неко ко дели интересубјективни миље с другима, у који су укључене интеракције сопствених, туђих и заједничких представа и искуства тела, односно знања, мисли и емоција. Према томе, тело треба посматрати као интеркомуникативно и активно – не као тело које *имамо*, већ као тело које *јесмо*.³²

За Мајкла Цексона, једног од најпроминентнијих представника феноменолошке антропологије, интересубјективност представља кључ за разумевање самог процеса разумевања других, због тога што, како он претпоставља, разумевање као процес мора ићи и изван нивоа епистемологије и когниције и обухватити домен емпатије.³³

У дискурсу свакодневице термини који означавају емоције указују на искуства која укључују и значења и осећања, и дух и тело. Психолози и психодинамички оријентисани антрополози схватају емоције као телесни и универзални феномен, док их антрополози који се баве културом и когницијом виде као аспекте значења културе, које су стога и радикално варијабилне. Ипак, емоције, попут других аспеката људске егзистенције, не могу ригидно потпасти у систем дихотомије – емоције обухватају и значења

²⁹ Види: А. Kleinman, *Experience and its Moral Modes: Culture, Human Conditions, and Disorder*, Tanner Lectures, In G.B. Peterson, (ed.): *The Tanner Lectures on Human Values*, Salt lake City: University of Utah Press, Vol. 20, 1998.

³⁰ Види: Jenkins, Janis H. and Valiente Martha, *Bodily transactions of the passions: el calor among Salvadoran women refugees*, у: T. J. Csordas, (ed.), *Embodiment and experience, The existential ground of culture and self*, Cambridge University Press, 1994.

³¹ M. Jackson, *Minima Ethnographica, Intersubjectivity and Anthropological Project*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1998, 7–28.

³² Види: T. J. Csordas, *Somatic Modes of Attention*, *Cultural Anthropology*, vol. 8, No 2, AAA, 1993; M. L. Lyon, J. M. Barbalet, *Society's body: emotion and the somatization of social theory*, in: Csordas, J. Thomas (ed.), 1994.

³³ A. Boskovic, *“The Intersubjective turn“ and the question of subject in contemporary anthropology*, *Campos*, no 2, 2002, 58.

и осећања, и тело и дух, и културу и биологију.³⁴ Оне представљају и телесна осећања и културална значења; оне су друштвено и симболички конструисане, произведене, исказане и (до)живљене. (Отеловљене) емоције су заправо когнитивна средства којима човек спознаје друштвену и културну онтологију и кроз њих је могуће најјасније видети укрштања индивидуалног и социјалног.

Постављање емоција и искуства у дискурс антрополошких изучавања проширује перспективе проучавања људске телесности, с обзиром на то да се емоције посматрају као фактор који интегрише различите аспекте телесности – материјалне и нематеријалне и представљају медијатора између различитих аспеката егзистенције – сопства и друштва, односно културе, те се стога могу поистоветити с когницијом.

Проучавање тела тако све више постаје холистичко, а под њим се подразумева и проучавање како физичког тела, организма, разних начина његове концептуализације и третирања, тако и проучавање емоција, искуства, менталних процеса и других.

Етнографски подаци из разних делова света нам дају увид у различите начине перцепције телесности. Иако се емоције постављају као универзални феномен, оне упућују на културни релативизам, јер појединачне емоције, њихово настајање или испољавање није исто у свим културама, нити оне свуда имају исто значење и улогу. Такође и различите лингвистичке и семантичке категорије које постоје у тим културама (овде се најпре мисли на незападне) указују нам на различитости перципирања телесности, које је мање или више слично/различно у односу на постојеће западне и/или научне концепте. Ово омогућава једно шире сагледавање проблематике и разумевање како појединац или група у оквиру неког социо-културног контекста перципирају и доживљавају своје и туђе тело/телесност и како се у односу на то позиционирају у свету око себе. Та разноликост идеја о томе шта је тело – да ли оно подразумева само *физичку*, *материјалну манифестацију*, или је пак концепт који подразумева и *физички* и *духовни*, *емотивни*, *ментални*, *енергетски*, или пак само неки од тих видова иде у прилог холистичком приступу у проучавању тела.

Скраћенице:

ПИ ЕИ САНУ – Посебна издања Етнографског института Српске академије наука и уметности
 ААА – American Anthropological Association

³⁴ J. Leavitt, *Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions*, Annual Review of Anthropology, Vol. 22, Annual Reviews, 1993, 514-515.

Списак коришћене литературе:

1. Astuti, Rita, *Are we natural dulists? A cognitive developmental approach*, Journal of Royal Anthropology Institute 7, 2001, 429–447.
2. Boskovic, Aleksandar, “*The Intersubjective turn*” and the question of subject in contemporary anthropology, Campos, no 2, 2002, 55–65.
3. Csordas, J. Tomas, *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*, Ethos, Vol. 18, no 2, AAA March, 1990, 5–47.
4. Csordas, J. Thomas, *Somatic Modes of Attention*, Cultural Anthropology, vol. 8, No 2, AAA, 1993, 135–156.
5. Daglas, Meri, *Čisto i opasno, Analiza pojmova prljavštine i tabua*, Biblioteka XX vek, Plato, 1993.
6. Eritje, Fransoaz, *Dve sestre i njihova mati, Antropologija incesta*, Biblioteka XX vek, Beograd, 2003.
7. Fuko, Mišel *Istorija seksualnosti, volja za znanjem*, Drugo izdanje, Prosveta, Beograd, 1982.
8. Godelije, Moris, Panof, Mišel, *Stvaranje tela*, u: *Antropologija tela, Kultura*, br. 105/106, Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd, 2003, 27–43.
9. Gros, Elisabet, *Promenljiva tela: ka telesnom feminizmu*, Centar za ženske studije i istraživanja roda, Beograd, 2005.
10. Ивановић, Зорица, *На кога личе деца: сродство код Срба и принципи перцепције сличности међу сродницима*, у: *Обичаји животног циклуса*, ПИ ЕИ САНУ 48, Београд 2002, 375–408.
11. Ivanović, Zorica, *Pogovor*, u: *Antropologija žene*, Drugo izdanje, Biblioteka XX vek, Beograd, 2003.
12. Ivanović, Zorica, Šarčević, Predrag, *Uvod: O statusu tela u antropologiji*, u: *Antropologija tela, Kultura*, br. 105/106, Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd, 2003, 9–24.
13. Jackson, Michael, *Introduction*, у: M. Jackson, (ed.), *Things as They are: New directions in Phenomenological Anthropology*, ed. Bloomington, Indiana University Press, 1996, 1–50.
14. Jackson, Michael, *Minima Ethnographica, Intersubjectivity and Anthropological Project*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1998, 7–28.
15. Jenkins, H. Janis; Valiente, Martha, *Bodily transactions of the passions: el calor among Salvadoran women refugees*, у: T. J. Csordas, (ed.), *Embodiment and experience, The existential ground of culture and self*, Cambridge University Press, 1994, 163–182.
16. Kleinman, Arthur, *Experience and its Moral Modes: Culture, Human Conditions, and Disorder*, Tanner Lectures, In G.B. Peterson, (ed.): *The Tanner Lectures on Human Values*, Salt lake City: University of Utah Press, Vol. 20, 1998, 355–420.

17. Leavitt, John, *Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions*, Annual Review of Anthropology, Vol. 22, Annual Reviews, 1993, 514–539.
18. Lock, Margaret, *Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge*, Annual Review of Anthropology, Vol. 22, 1993, 133–155.
19. Lyon, Margot M. and Barbalet, Jack M., *Society's body: emotion and the somatization of social theory*, in: Csordas, J. Thomas (ed.), 1994, 48–66.
20. Milošević, Nikola, *Pogovor: Foucault, Lévi-Strauss, Derrida*, u: Derrida, J. *O gramatologiji*, IP Veselin Masleša, Sarajevo, 1976.
21. Moore, L. Henriette, *A Passion for Difference, Essays in Anthropology and Gender*, 1994.
22. Mos, Marsel, *Telesne tehnike*, Sociologija i antropologija, knj. II, XX vek, Prosveta, Beograd, 1998.
23. Pejović, Danilo, *Pogovor: Tjelesnost čovjeka kao bitak u svijetu*, u: M. Merleau-Ponty, *Fenomenologija percepcije*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1990.
24. Sharma, Ursula, *Bringing the Body into the (social) action. Techniques of the body and the (cultural) imagination*, Social Anthropology 4.3, European Association of Social Anthropology, 1996, 251–263.
25. Shilling, Chris, *Sociology, dualism and the Body*, u: K. Woodward (ed.), *Identity and Difference*, SAGE Publications, The Open University, 1997.
26. Tucić, Nikola, *Evolucija, čovek i društvo*, Dosije i alternativna akademska obrazovna mreža, Beograd, 1999.
27. Turner, Terence, *Social Body and Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity, and Sociality among the Kayapo*, Cultural Anthropology, Vol. 10, No. 2, Anthropologies of the Body, AAA, 1995, 143–170.
28. Van Lenning, Alkeline, *The body as crowbar; Transcending or stretching sex?*, Feminist Theory, SAGE Publications, London, Thousand Oaks, CA and New Delhi, 2004, 143–170.

Andja Srdic

BODY AND CORPOREALITY IN ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVE

Summary

Body and corporeality represent one of the most dominant subjects of interest in modern anthropology.

The development of the scientific thought on body and corporeality can be followed through the history of social and humanistic sciences from their very beginnings. They significantly in-

fluenced anthropology, while philosophy and feminist theory had one of the greatest impacts on establishment and development of the “anthropology of body”.

Starting from a philosophical question as to what man is and what his essence is, a series of problems has been formed in time around which a phenomenon of human corporeality is discussed. However, in the mid twentieth-century, body had the highest significance in terms of the interest in communication as a cultural process that reduced it to a level of a sign or an object on which cultural patterns were projected.

As of the latter part of the twentieth century, body was increasingly represented in anthropology and in the last decades, it became a backbone of speculation and research in various issues of human existence and socio-cultural phenomena. By gaining insight in variability of the understanding of body and corporeality, based on ethnographic data gathered from different parts of the world, many issues were raised within the very discipline.

The study of body thus became increasingly holistic and it implies the study of a physical body, an organism, various ways of its conceptualization and treatment, as well as the study of emotions, experience and mental processes.

Today, body and corporeality are viewed in different discourses of its socio-cultural conceptualization, use and presentation.

Софија Н. Костић

УРБАНА МИТСКА БИЋА

Митска бића настала у урбаним срединама представљају спој традиционалних и новонасталих веровања. Разлози њиховог настајања су утемељени у потреби за постојањем мита, не само као појаве засноване углавном на колективној фантазији, већ и на индивидуалним искуствима, што представља последицу њиховог генетског упоришта у људској свести. Сâм појам мита је веома захвалан за проучавање јер нуди ширину и различите методолошке приступе и погледе на његове појавне облике у различитим сферама изучавања. Значи, рад разматра развој појаве новонасталих митских бића у контексту вертикалног културног повезивања с традиционалним веровањима везаним за иста.

Кључне речи: *мит, митологија, митска бића, архетип, виртуелне приказе*

У мојим ранијим радовима,¹ захваљујући теренским истраживањима поткрепљеним теоријским радом као и постепеним проширивањем разноликих сазнања о митским бићима на простору Србије, направила сам најновију поделу митских бића према групама. Постоји, према ранијој подели, осам одређених група, којима сам додала у овом раду и девету.

Прву чине бића настала од живих људи, која су своја натприродна својства стекла за живота или после смрти (као што су таласон, вампир, ванбрачно дете и др.). **Другу** представљају демони природе (водени дух, шумска мајка, виле, змај и др.), **трећа** је намењена судбинским демонима (суђаје и сл. приказе као појава жене у црном која најављују смрт оном који их сања) а **четврту** групу чине сва остала бића чије се порекло и карактер тешко могу

¹ Софија Н. Костић, *Култ змије код Срба*, издавачка кућа Кадињача, Ужице 1998; Народна знања и веровања у књажевачком крају, *Књажевац и околина*, Етнографски музеј, Београд, 1999; *Митска бића источне Србије*, Гласник Етнографског музеја 69, Београд, 2005. и др.

расветлити (тодорци...)² Овој подели Слободана Зечевића која не говори о могућности да се нека од митских бића могу одредити и по пореклу и по значењу, па и према поводу њиховог постојања (као наведени тодорци), додала сам још пет група ради лакшег изучавања и бољег разумевања повода њиховог настајања. Значи, **пету** групу чинила би митска бића везана за одређене професије (рударска вила, сребрни цар, водени ђаво, и др.), **шесту**, епидемиолошка митска бића код нас представља позната чума. *Седму* групу чине она бића која кажњавају за чињење односно нечињење неких послова или понашања у невреме и тамо где не треба (осећа, мађионик). *Осму* групу чине бића везана за старе, али и новосаграђене објекте и урбану средину о којима ће бити речи у овом раду. У *деветој* групи реч је о виртуелним митским бићима насталих с новом технологијом почев од радија, телефона, телевизора, филма па до компјутера и даље. С напретком и развојем технологије, компјутеризације, развојем космичког летачког и осматрачког програма ова група митских бића тренутно је најраспрострањенија тема филмова, романа, а највише свакодневне жуте штампе у којима их има у изобилју. Код нас су ова бића инфилтрирана захваљујући глобализацији на техничком, културном и спиритуалном нивоу. Међутим, не треба занемарити ни наше представе о неким езотеричним бићима која живе с нама, међу нама, у паралелном или виртуелном свету независно од тога да ли су она одраз субјективних доживљаја или колективне фантазије која је нашла своје уточиште код оних који су имали или наводно имају одређена искуства и то су пренели другима. Ово се могло лако претворити у једну широко распрострањену популациону митолошку догму. Веома лако људи масовно прихватају појаву објекта или субјекта „да ли фантазије“? или се нешто заиста и догађа. Овај свет митолошких бића је истовремено и део постојања мита који је утемељен у генетској заоставштини људске популације и као такав неизбежан. Да би се разумео значај мита и отеловљење његових манифестација у почетку углавном везаних за субјективна испољавања која временом прерастају у општу појаву постајући тако „масовно виђење“ које прати низ прича, описа, ритуалних радњи и другог, потребно је што реалније прићи овој, надамсе старој појави.

Рецептивност везана за поменути различита доживљавања у очитој је супротности с оном врстом „спонтаности“ у којој се заснива општа самосвест као таква. У случају да човек то не схвати, биће принуђен на ту консеквенцу да и животињску свест, уколико је она испуњена доживљајима и њима такорећи прожета и засићена, истовремено опише индивидуално рашчлањену и као такву уобличену. Најрадикалније је Вињоли извукао поменути консеквенцу у свом спису *Мит и наука*. Његово учење се заснива на позитивистичкој теорији сазнања. Он покушава да мит разуме и протумачи откривањем његових биолошких корена. За њега је мит таква нужна и

² Слободан Зечевић, Народна веровања Ђердапског живља, Веровања у митска бића, Зборник Етнографског института, књ. 7, Београд 1974, 79.

спонтана функција свести чија је само материја променљива, док јој је облик стално постојан. О његовој емпиријској прошлости води се рачуна само ако се указује на ону константну пра- клицу душе из које он потиче и из ње извлачи и нову снагу. У смислу овог захтева Вињоли жели „да физичко-психички састав сасвим простих и елементарних делатности нашег духа подвргне темељном испитивању да би нашао основни принцип који нужно инволвира генезу самог мита, први извор из кога је он потекао у свим својим облицима, спреман за каснију рефлектујућу делатност.“³ Ако се размотре мишљења о феномену мита код научника који су се бавили и баве се њиме, наићи ћемо на менталну блокаду због данас тешко прихватљивих преопширних полемика везаних за психологију на плану настанка мита, а у распону од животиње до човека данашњице. Зато, с овог кратког инсерта о неким размишљањима о елементарним разлозима појаве мита, прећи ћу на једну јаснију ставку. Чињеница је да изучавање мита пружа велике могућности које немају границе, али се могу парцијално изучавати неки појавни облици овог „психолошког“ феномена, а судећи према одабраној теми, овде мислим на урбана митска бића. Овај не само психолошки феномен него и „искусствени“ у свим могућим облицима и димензијама присутан је свуда. Сличности су на универзалном нивоу, а разлике почивају на културним и религијским основама. У нашем народу је често и уобичајено обликовање традиционалних митских бића (ту не мислим на мит о историјским личностима из било које области живота, него на осмишљена и створена бића према већ насталим околностима стварног живота). Као прва ставка је вековно постојање дефинисаних митских бића која постоје из одређених разлога. Остатак нашег паганског и анимистичког бића има потребу да и даље живи и циркулише паралелно с прогресом технологије, стандарда живота, економије, културе живљења као и осталог што може да утиче на стварање неке појаве углавном антропоморфног изгледа, мада су симболичка архетипска бића змајоликог и змијоликог изгледа (пример немани из Палићког језера), као и нека друга, увек присутна на сцени индивидуалног и колективног менталног „хорора“. Треба рећи и то да се човек верник који има мноштво митова везаних за одређену конфесионалну припадност никако не одриче оних нерелигијских. Ови митови нису везани прописима и институцијама, али имају своје норме у вези с односом према њима, своје законитости и одређену праксу. Примамљивост веровања у митска бића носи исто толико ризика као и веровање у актуелна божанства. У случају непридржавања одређених ритуала, последице могу бити непредвидљиве и веома лоше, па се рецимо, код хришћана, поред крста као религијског симбола, носи и још неки предмет који осигурава заштиту од злих очију и у виду такозване амајлије која може имати најразличитији изглед.⁴ Пројектовање свог ЈА у тим бићима је поне-

³ Ernst Kasirer, *Filozofija simboličkih oblika*, Novi Sad, 1985, 70; Vignoli, *Mythus und Wissenschaft*, Leipzig 1880, 5.

⁴ Софија Н. Костић, *Култ змије код Срба*, Ужице, 1998.

кад као награда, а понекад казна за учињено, односно неучињено. Покојник „оживљава“ и појављује се код сродника који су се огрешили о њега. Када је у Београду преминула 1976. године Н.Р. у својој 65-ој години живота, сахрањена је без ципела јер њен рођени брат није хтео да их стави у сандук. После сахране, месецима је ноћу долазила и разбацивала обућу по његовој кући и то прилично бучно. Његова жена је тврдила да су обоје били сведоци тих догађања и да брат покојнице нити она нису уопште били у ситуацији да сами то изведу. Доводили су и рођаке да се осведоче у то. Када су однели пар ципела и закопали у гроб, неугодне посете су престале. Савест индивидуална или колективна? Несвесна радња једног или више чланова породице?⁵ Како год. У београдском насељу Медаковић почетком 2000. године појавио се у једном стану вампир који је злостављао станарку толико да је и јавна штампа писала о томе. Да ли је то стварно био вампир? Они који су имали прилику да доживе сусрете с неким необичним бићима знају да им се не верује и обично кажу: „Ни ја нисам веровао док ми се није догодило...“ О томе ће већ дати објашњење неко једном... Вампиризам дакле у урбаној средини постоји и данас као продужетак традиционалног веровања у вампире. Разлика је само у схватању како се они могу зауставити. У урбаној средини то више није глогов колац већ испуњење жеље покојника, враћање дугова његовој породици, одлазак у цркву, плаћање опела и другог. У кућама се држи бели лук што још није ником досадило. Напротив, ширење веровања у апотропејска својства белог лука све више расту.

Појава *жене у белом* на једном мосту код Књажевца је не много стара прича. Она је настала неколико година после изградње поменутог моста након првих саобраћајних удеса и доживљаја који нису имали кобан крај, али су открили разлог негативних појава које се дешавају возачима када прелазе преко њега.⁶ Наиме, мост је, саграђен према једној верзији на темељима старог римског гробља. По другој верзији је ту некада била црква, а постоји и прича о девојачком гробу и можда још нека верзија коју нисам прибележила. Углавном, ова жена је у почетку била појава на путу која је скретала возаче у правцу који је могао бити кобан. У периоду до 1996. године она почиње да прилази возачима толико близу да може утицати на њихову дремљивост која, наравно, изазива несрећу. Ово биће временом еволуира у езотеричну жену у белом која улази и излази из кола кад хоће, да би та прича прерасла у ужас. Жена постаје агресивна и покушава да убије возача.⁷ У року од десет година ово, сада се већ може слободно рећи урбано митско биће је изузетно напредовало у већ реченом еволутивном погледу, али и број

⁵ Пример је забележен на релацији Београд–Ритопек 1976. године. Саговорници су били чланови породице који су живи и данас. Покојница је сахрањена на Централном гробљу.

⁶ Софија Костић, *Народна знања и веровања књажевачког краја*, Књажевац и околина, монографија, Књажевац, 1998.

⁷ Казивачи: десетак мушкараца и жена потврдило је причу о нападу на неког човека о којем се још увек причало када је екипа Етнографског музеја из Београда била на истраживањима у Књажевцу, у марту 2008. године.

сведока је постао изузетно велики. Сада сваки становник Књажевца може да исприча приче које, ако их није доживео, онда је чуо од оних који су имали такво искуство или пак од оних који познају лично преживеле сеобе. Ова је прича везана за сам град Књажевац. Међутим, прича о мртвој девојци која у почетку моли случајног пролазника поред градског гробља у глуво доба ноћи да је допрати кући, а после зауставља и возаче, прича се свуда. У Београду је у периоду седамдесетих година двадесетог века ова прича била веома популарна. Случајни пратилац обично огрне девојку својим сакоом или џемпером да се не смрзне и када сутрадан дође до куће до које ју је допратио, сазна да је девојка давно умрла. Он одлази на њен гроб да се увери у то и на хумци налази свој одевни предмет. Прича је оживела крајем 20. века да би после бомбардовања Београда мало престала. Међутим, та прича се прича и у другим градовима и варошицама у Србији. Појављивања покојника су најчешћа. Што се тиче других бића, виђени су патуљци, животиње које мењају облик, као и ванземаљци који имају човеколики изглед.⁸ Како је виђање НЛО и на просторима Србије све чешће и доста је о томе писано како у штампи тако и на веб сајтовима, а поред очевидаца постоје и фотографије које су научно признате као докуменат, поставља се питање: зашто онда не би били виђени и ванземаљци? Занимљиви су доживљаји с компјутерима који бар за сада немају те техничке могућности, али ипак сами стварају своје приче. Комуникација с покојницима с телефона је прешла на ТВ екране, а с њих на компјутере. Виртуелна митска бића су више присутна у технолошки развијенијим земљама. Из индивидуалних или групних доживљаја настале су приче и снимљени бројни научнофантастични и хорор филмови. Код нас се још увек урбана митологија везује углавном за традиционална митска бића. Додуше, она понекад узимају и друге облике. Водени ђаво виђен код Ђердапа има исти изглед као и бића виђена поред новосадске Петроварадинске тврђаве,⁹ али и биће које је прегазио почетком двехиљадите године један фудбалер близу Сарајева и то је приказано у београдском ТВ дневнику. На неколико секунди се видело биће с телом као рептил и горњим делом облика човека. Представа таквог бића објављена је на интернету у оквиру сајта *real alien*, што се може видети на приложеној фотографији. Ова фотографија у потпуности одговара изгледу бића које ми је описао рибар у време док још нисмо радили на компјутерима, 1989. године. То би значило растојање од око двадесет година. Фотографија може бити монтирана, али, поставља се питање: како је могуће да су различити људи пре двадесет година видели исто то иако нису имали електронску комуникацију па значи да постоји могућност да се граница реалног и ирационалног драстично смањила. Разлог томе могу да буду побољшане комуникационе

⁸ Казивачи с Ртња који су у великом броју, укључујући децу и одрасле, причали за ТВ Београд своја искуства.

⁹ Забележено у бившем недељном часопису Зона сумрака средином деведесетих година двадесетог века.

могућности које омогућавају размену искустава на бржи и далеко једноставнији начин. Страх људи да говоре о својим искуствима и сусретима у које неко може да верује, а неко не, је и данас изузетно јак. Нарочито је снажан страх код писања истине о било чему. Међутим, ово је посебан вид писменог или усменог изражавања о деликатној и научно тешко проверљивој теми. Код нас је још увек писање о митским бићима сведено искључиво на причу оних који су имали необичне сусрете и дешавања. Фотографија такоређи и нема. Зато је проблем научне релевантности доведен у сваком погледу у питање што не значи да о томе не треба писати и имати свој став ма какав он био. У свету је много мањи, број људи који онемогућавају слободно мишљење и изражавање док је код нас он изузетно велик и они су углавном на таквим местима где могу онемогућити истраживања која нису у складу с њиховим ставом и мишљењем. Како се одупрети монструозној цензури слободне мисли и слободног научног деловања? Овде не мислим само на тему о којој пишем, него уопште. Мислим на све што је на неки начин револуционарно у односу на стереотипе. „Непрестан отпор, то да; грађење сопственог постојања тако да оно не представља само зупчаник у некој злокобној машинерији – то је још боље“, али у ствари морамо повећати шансе за победу наше мисли или идеје.¹⁰ Када се изучавају митска бића, човек већ у старту зна да гради тврђаву без камена. Једини материјал су емпирија и све чудо овог света и нада да се сваком ко посумња у истинитост могућег постојања оног „нечег“, то нешто догоди. Онда је успех неминован. У случају да до тога не дође, оставићемо да се митологија оваквог типа дописује новим искуствима све док техником то и не докажемо, као и снимљеним материјалом о неком од поменутих догађаја везаних за необична створења која могу бити одраз колективног фантазма (пониклог углавном од индивидуалног), али никако не мора да то буде и истина. Странице се дописују. Међутим, код нас у пракси, нарочито убиства везана за спаљивање људи и неке друге облике који могу да се припишу окултним убиствима, последњих година полиција пажљиво прати. Неки случајеви ових монструозних догађаја приказују се и у серијалу једне од београдских ТВ станица. Углавном су приче везане за вешташтво и његову мрачну делатност. Нажалост, истражитељи ни једном до сада нису консултовали стручњаке који се баве овом проблематиком. Заиста се приче починилаца криминалног деликта као и приче оних који су истраживали околности под којима је (углавном) нека жена спаљена или убијена због тога што је према причању починила неке натприродне радње и тиме угрозила живот, имовину и друго неке особе не могу прихватити као правни аргумент. Постоје значајне сличности у радњама неких шизофрених особа и оних које би чинила особа која се бави окултизмом. Разлику би могли да уоче заједничким радом и међусобном сарадњом стручњак за окултизам и психијатар. Свакако да полиција нема образовање које би јој омогућило да уочи те разлике. На

¹⁰ Mišel Onfre, *Moć postojanja*, hedonistički manifest, Beograd, 2007, стр. 221.

тај начин злоупотреба народних веровања у митска бића иде веома далеко. Увек је у питању или убиство из користи или страх од некога коме су приписане натприродне моћи првенствено почев од појединца, а затим се прича шири на групу и број оних који почињу да верују у истинитост натприродно почињеног недела неминовно расте. У случају да иза свега заиста стоји нека наднаравна сила, онда је мора потврдити неко као што сам већ навела, образован и стручан за такве тврдње које би поткрепио одговарајућим доказима. Тема урбане митологије има далеко шири карактер него што је могуће то приказати у једном краћем раду. Евидентно је да се код нас мора радити на овој теми много шире и детаљније, као што то одавно раде у развијенијим земљама. Спречавање напредовања у сазнавању нових чињеница из области урбане митологије највише коче такозвани рецензенти који се претварају у цензоре и стално враћају истраживача на почетак двадесетог века. Сви коментари су, наравно, завршени као и сва знања о митским бићима, с мишљењем пионира етнографске науке јер су као идеализоване личности њихова мишљења и идеје окамењене. Стварање идола науке је одвела мудре људе и на ломачу у прошлим вековима јер су се супротставили ставовима религијских догми и научницима који су се у те догме својим ставовима уклапали. Сада су у питању још увек живе догме социо-комунизма које парадоксално прихватају оно што је речено пре њиховог доласка на власт само зато што се они лично не осећају угроженим од људи којих више нема, а чија слава траје не зато што су осмислили нешто ново, него зато што су описали народне обичаје и веровања у некој сфери која баш и нема неку револуционарну мисао која би покренула науку полемиком и критиком даље. Величина ових роба је у томе што су постали пионири у записивању народних знања и веровања с веома погодним тумачењима која нису имала разлог да изазивају било кога. Тако је у том периоду објављено више грађе, него студија о разним појавама како у природи тако и међу људима. Објављени су речници на нивоу „народног“ и то заиста има свој велики значај за даљи рад, али неке веће расправе су отишле у заборав. Слично је и с Чајкановићевом књигом *Врховни бог код Срба*. Где је почело, ту се и завршило. Понекад се из ње цитира неки детаљ, али научници не желе да губе време и пишу нешто што им се неће никад објавити. Погубно би било за неког да каже: Чајкановић није био у праву. Наравно, морао би да да своје разлоге и добро поткрепљене чињенице чиме би то доказао.

Значи, да би се обрадила тема не само урбаних митских бића, него и митских бића уопште која су присутна на нашим просторима, потребно је доста рада, али и помоћ установа и појединаца да се ови радови публикују као и да се омогући да се јавно објаве нова мишљења, сазнања и теорија.

Sofija N. Kostic

URBAN MYTHICAL CREATURES

Summary

The paper focuses on urban mythical creatures in general. The essence is the new classification of mythical creatures distributed into nine groups which enables a much clearer approach to this rich topic of the popular science. It points out that at issue is not an urban myth, but an entirely different story. Several most distinctive examples from everyday life in the past fifty years reflect not only traditional phenomena of mythical creatures in urban environment, but also creation of the new ones that evolve in their powers. To which extent this is on the level of the real and the irrational remains as a question for some technologically more developed and speculatively and conceptually more liberated future.

Ирена Филеки

НАРОДНА УМЕТНОСТ – ПОТРЕБА ЗА СТВАРАЊЕМ И ДОЖИВЉАВАЊЕМ

Претпоставка да је основни смисао уметности у одржању флексибилности духа и слободе личности даје могућности да осим врхунске уметности и друга креативна стварања свих врста, међу њима и народна уметност, добију нову вредност, нови приступ проучавању, али и да се свим овим облицима стварања да једнак значај. Могућност да уметност никада није без психолошког момента, како у стварању уметничког дела тако и у његовом доживљавању, и потреба да се она тако посматра, очитује се и у народној уметности, и поред тога што се она проучавала и доживљавала као колективна уметност у којој појединац није био пресудан. Бројни психички процеси присутни приликом стварања и доживљавања уметности и усмеравање пажње на: уметника, уметничко дело и публику и њихов међусобни однос важни су и кад је стварање у народној уметности у питању. На тај начин отварају се веће могућности комплексног сагледавања ове гране људског стваралаштва.

Народна уметност код нас, нажалост, никада није истраживана са становишта психологије, тако да је ово само покушај да се неке од карактеристика стварања, особина стваралаца и доживљавања ове врсте уметности представе и илуструју примерима из етнолошке литературе.

Кључне речи: *народна уметност, психологија уметности, стварање у народној уметности, доживљавање народне уметности, уметник, уметничко дело, публика*

Покушавајући да објасне појам народне уметности стручњаци из области етнологије, односно антропологије (бавећи се само овом темом или комплекснијим проучавањима проблема с којима се етнолошка наука суочава), истичу богатство и разноврсност активности које она обухвата. Постоје такође бројне недоумице у вези с термином народни: да ли се термин односи на онога коме је уметност намењена или значи да она настаје у народу,

тј. да ли је у појам народ, осим сељака, укључена још нека од друштвених категорија.

Потекавши из времена настајања класичног класног друштва, кад је појам народ био ознака за становнике сеоских насеља, народна уметност као назив опстаје и поред тога што појам народ временом прераста оваква схватања. Народна уметност опстаје као „званична ознака једне одређене врсте уметничког исказивања... супротстављена појму „провинцијска“, „масовна“, „висока уметност“. (Петровић; Прошић-Дворнић 1983: 19).

Иако народна уметност обухвата различита поља уметничке креативности: песништво, музичку, приповедачку, играчку и ликовну активност, при крају XIX века дела народне ликовне уметности односе превагу и добијају општи назив „народна уметност“. (Петровић; Прошић-Дворнић 1983: 19). „Творевине тако схваћене народне уметности испољавају се у облицима, орнаменталној украшености површина, колористичким ефектима и фигуралности“. (Петровић; Прошић-Дворнић 1983: 19) Два виђења народне уметности која су највише заступљена обухватају с једне стране целокупно ликовно стваралаштво настало у селу и намењено селу и, с друге стране, уметничке предмете које су сами сељаци израдили за своје потребе као и производе сеоских занатлија.

Сви аутори који се баве народном уметношћу истичу да је она у ствари колективна по начину на који настаје. Без обзира на то што је углавном појединац стваралац, он се понаша и ствара према правилима колектива и канонима заједнице у којој живи. „Он није смео, а није ни подсвесно хтео, да буде изван тих устаљених норми и схватања његове средине“ (Петровић; Прошић-Дворнић 1983: 21). О самом појединцу и његовом личном печату у процесу стварања има мало података. Изузетно талентовани ствараоци се појединачно издвајају и помињу у етнолошкој литератури, као и подаци како је њихова уметност доживљавана, тј. шта је значила у средини у којој су живели и радили. Израђујући и украшавајући предмет који ће користити у различите сврхе, стваралац није свестан да ствара уметничко дело. Та својства су му приписивана касније у његовој и у другим срединама. Креативне способности су, наравно, цењене у средини у којој дело настаје, али на други начин, чини се као да су схватане као сва остала умећа у осталим пословима.

Народна уметност, позната под различитим називима антропологији Запада (најчешће као: примитивна, фолклорна, етнолошка уметност), проучава се нарочито у последњим деценијама и са становишта психологије. Тако, на пример, откривајући емоције утицај предмета на емоције људи, фолклористи, иако дуго признају тај утицај, тек одскора користе психологију да би објаснили те механизме (Pocius 1995: 420). Међу психолошким теоријама које су антрополози најчешће помињали и користили у својим радовима најважнија је теорија психоанализе с Фројдовим тумачењем уметности „примитивних народа“ (становника „нових“ континената). Међу овим народима, као и у ранијим вековима у Европи, према

Фројдовом схватању интересовања за сексуалност су саставни део религије и самим тим се рефлектују и у уметности. Касније су, према његовом мишљењу интересовања за сексуалношћу у уметности Европе сузбијана. Друга тема која се помиње јесте повезаност смрти и предака са сексом и потенцијом, у којој уметност може да игра централну улогу у посредовању (Silver 1979: 282). Према следбеницима Фројда, уметност има врло важну улогу у друштву пошто потенцијалне пориве за рушењем преусмерава у друштвено прихватљиве норме (Silver 1979: 284).

Сматрано је да у проучавању уметности „примитивних народа“ од посебне важности могу бити психолошке методе којима је могуће постићи ближи приступ личности уметника. Осим индивидуалне психологије за истраживање психолошких основа повећане осетљивости и изражајних могућности уметника, увиђало се да би добри резултати били постигнути и методима психолошке типологије (Haselberger 1961: 349).

Поменути психолошки правци и методи баве се само одређеним компонентама сагледавања уметности народа са становишта етнологије, а не основним смислом те уметности и комплекснијим приступом. Претпоставка да је уметност екстернализовани сан и да је њен основни смисао у одржању флексибилности духа, односно – слободе личности, даје могућности да осим врхунске уметности и друга креативна стварања свих врста, међу њима и народна уметност, добију нову вредност, нови приступ проучавању, али и да се свим овим облицима стварања да једнак значај. При том, тумачење уметности као активности која омогућава враћање слободе одлучивања и која даје једнаке могућности свим способностима појединаца и обезбеђује слободу личности (Огњеновић 1997: 198), помаже нам да народну уметност не гледамо само као производ културе, народа, уже и шире заједнице, већ и као властити производ појединца који на тај начин испољава своју личност и своје способности.

Могућност да уметност никада не посматрамо без психолошког момента како у стварању уметничког дела тако и у његовом доживљавању, и потреба да се она тако посматра (Огњеновић 1997: 14), очитује се и у народној уметности, и поред тога што се она проучавала и доживљавала као колективна уметност у којој појединац није био пресудан. Бројни психички процеси присутни приликом стварања и доживљавања уметности и усмеравање пажње на: уметника, уметничко дело и публику и двосмерно деловање – субјекта, уметника на дело и деловања дела тј. објекта на другог субјекта – публику (Огњеновић 1997: 20) важни су и кад је стварање у народној уметности у питању. На тај начин стварају се веће могућности комплексног сагледавања ове гране људског стваралаштва. Ови односи се препознају у неким радовима о народној уметности, али и у онима о ношњи и текстилном рукотворству. Ови подаци донекле говоре о карактеристикама стваралаца, о изради предмета, односно стваралачком чину који уметност подразумева; карактеристикама предмета, односно, уметничког дела и доживљавању уметничког дела од стране публике. О потреби свеобухватног

приступа уметности и ширини сагледавања који омогућава да и ствараоци из народа, из града или са села, буду обухваћени говоре јасно речи: „Оно што јесте наша тема односи се на људе уопште, и на уметнике али и на милионе анонимних стваралаца који никада то часно име 'уметник' неће понети, а њихова акција ствараће сну-сличне ефекте ослобађајући тако наш дух од ригидности свакодневице, од роботизације, од постварања. И туђи дух и сопствени“ (Огњеновић 1997: 171). На овај начин се јасније схвата потреба за укључивањем у проучавања разних врста стваралаштва са свим њиховим елементима који раније нису узимани у обзир.

У народној уметности у којој појединац – стваралац није био издвајан и значајан на начин на који су уметници у европској и светској врхунској уметности били, о процесу његовог стварања има мало података, углавном спорадичних. Међутим, и у тако скромним помињањима и описивањима рада људи, односно жена из народа које су се бавиле израдом различитих врста предмета могуће је препознати неке од особина личности уметника појединаца и одређене психолошке процесе у вези с њима. Осетљивост према средини у којој живи је прва од тих особина; ширег обима, садржана и у другим особинама, на неки начин је оно што чини уметника. (Огњеновић 1997:158) Постоје три врсте осетљивости. Две врсте осетљивости окренуте су ка споља, пре самог рада на делу, када се из појединачних збивања у реалном свету издвајају идеје, затим у самој њиховој реализацији. Трећа је везана за сазревање замисли или „крчкање унутра“ (Огњеновић 1997: 156). Уметник има знатно већу осетљивост у односу на остали, неуметнички свет, и испољава је у три димензије: хармонијској, редундантној и дистантној (Огњеновић 1997: 164). Свака од ових димензија представља типове одлучивања по којима се доноси естетски суд или организује естетска обрада информација. Хармонијски модус доношења естетске одлуке одвија се према оперативним карактеристикама издвајања склада, хармоније, доброг односа, прегнантност квалитета и златног пресека. Већина ових процеса је више површна и бржа у односу на остала два модуса. Редундантни модус се обавља према принципима вишка информација, понављања, украшавања, кићења и наглашавања детаља. Осетљивост у оквиру овог модуса усмерена је на бројност детаља и на њихово улепшавање. Дистантни модус естетског одлучивања укључује отварање нових унутрашњих простора за обраду стимулације, и своди се на способност човека за вишеслојну или паралелну обраду материјала и сагледавање већ виђеног на другачији начин (Огњеновић 1997: 160).

Као што је ова три когнитивна модуса естетског одлучивања могуће, како се наводи, препознати у врхунској уметности (Огњеновић 1997: 109), тако се намеће претпоставка да се слични процеси, односно промене, могу видети у народној уметности, али и с њом у вези – традицијској култури. У историји уметности, рецимо у историји појединих стилова као код модуса естетског одлучивања, постоји исти редослед који полази од нове уобличене форме с упрошћеним, сажетим елементима, преко украшавања или

богаћења, до развијања у правцу отварања новог простора, продирања у суштину превазилажењем хармоније и украса, ка нечему дубљем и новом на основу истих елемената (Огњеновић 1997: 109). Уочава се могућност поређења когнитивних модуса естетског одлучивања с процесом израде, украшавања предмета и његовог даљег уклапања у културу, као и разумевања тог процеса, а на тај начин и тумачења изгледа и украса предмета. Зависно од материјала од којег је предмет начињен, коришћене су и технике и начини израде и украшавања. Предмети су израђивани, украшавани и постајали су саставни део живота, културе. У низу предмета за употребу од дрвета преслица представља примерак с богатом декорацијом коју чине како симболичке тако и реалистичке представе предмета, особа, објеката, веровања везаних за све видове живота жене. Преслица је израђивана од гране или стабла које је сечено и обликовано, а потом је на њој извођено мноштво шара разним техникама резбарења у плитком и дубоком рељефу а потом украшавано уметањем огледалаца, као и бојењем. Многе преслице су биле богато украшаване, а анализа украса показује да њихови садржаји одсликавају и материјални и духовни свет жене: „кућу у којој је живела или о којој је маштала, цркву којој се обраћала у најсрећнијим и најтужнијим моментима живота; оне које је волела; њен свакодневни живот, ратне године, митска бића у која је веровала“. Због овакве врсте украса преслица је била и „изузетно занимљив ликовни извор о животу и култури народа у Србији“ (Владић-Крстић 1995: 62). Хармонијску, редувантну и дистантну димензију коју је могуће препознати код обликовања, украшавања преслице и разумевања ликовних представа на њој, на сличан начин налазимо и код одевних предмета и њиховог украшавања. Сама израда украса на комадима одеће је интересантан пример хармонијске и редувантне димензије. У старијем косовском везу на кошуљама, приступ изради био је јасно утврђен. Самом везењу је претходило строго разбројавање жица. Везиља је у почетку рада прво обележавала контуре доминантних мотива, затим је украшавала позадину, и најзад испуњавала обележени простор везом срмом, односно, концем. „Оно што чини старији косовски вез на кошуљама оригиналним и дражесним, то је у првом реду уметнички и зналачки распоред мотива и техника, као и равномерна употреба разнобојне грађе“ (Јапчевић 1925: 211). Најбогатије везени делови косовских кошуља, рукави, кројени су од платна, везени, а затим пришивани на кошуљу. Сама кошуља је чинила целину с осталим одевним предметима, запрегом, појасом, јелеком и тако добијала нови садржај, што је могло да заокружи процес доношења естетске одлуке и успостави дистанцу којом би се стекла нова сазнања.

Дистантни модус у свим овим случајевима омогућава информацију, сазнавање свега што је могуће према материјалу, орнаментици, боји и техници рада, као и самом облику предмета. Захваљујући свим овим елементима могле су да се препознају намене за коришћење и функције дотичног предмета (радна, свечана, празнична, обредна), разлике у полу, животном добу (дете, млада или стара особа), као и друштвени статус његовог влас-

ника (девојка за удају, младић за женидбу, млада, удата жена без деце, зрела жена, удовица; имућан, сиромашан, угледан човек) (Петровић, Прошић-Дворнић 1983: 29).

Остала својства уметника као што су: самосталност, посвећеност, вредноћа, креативност, радозналост и интелигенција могу се наћи код стваралаца у народу, наравно, прилагођено условима њиховог живота али и правилима које народна уметност подразумева. При изради предмета за употребу, стваралац се креће у релацијама опште усвојених естетских принципа и стилских правила. Стваралачки процес никада не представља самонасталу, индивидуалну креацију, односно, у обиљу културног наслеђа народна уметност је подразумевала готове моделе на које се угледало, па је свака креација ново остварење према старим узорима. У току репродукције народни стваралац варира основни мотив и на тај начин ствара нову продукцију (Зечевић 1970: 7). Угледањем на већ утврђене форме, али и уклапањем ове врсте посла у свакодневне обавезе, особине као што су самосталност и посвећеност биле су, донекле, доведене у питање. Самосталност је значила да уметник мора да се на изванредан начин супротстави средини, традицији и маниру у уметничком стварању, а посвећеност је постављала уметност испред других мотива, па често и испред породичног живота, што се косило с нормама традиционалног друштва. С друге стране, за испољавања својстава као што су: вредноћа, креативност, радозналост и интелигенција, неку врсту доказа имамо у помињањима народних стваралаца и њихових активности у етнолошким и етнографским радовима. Тако Јован Цвијић, познати географ и етнограф, помиње везиљу Каранфилу с Косова и њен самосталан и иновативан приступ израђивању веза. „Она је проналазила нове шаре и украсе на оделу и због тога је била необично поштована не само од српског већ и од арнаутског света...она би излазила на пут и посматрала пролазнике и на свакој њиховој ствари сваку шару и украсе понаособ. После би то комбиновала и преиначавала, гледајући да испадне што боље“ (Цвијић 1911: 1200). Активности талентованих појединаца помиње и Савка Суботић, позната активисткиња у борби за остваривање права жена с краја 19. и с почетка 20. века и вредан сакупљач и проучавалац предмета текстилне радиности. Мада у маниру тог времена, с прејаким одушевљењем, она наводи податке о Пели Ивковој из Старог Стапара у Бачкој. „Речена Пела била је изванредно бистра жена – прави филозоф. Она је у својој младости измишљавала мустре и разне начине ткања... У тој жени био је оличен стваралачки дух народног генија“. Пела је убрајана у ретке жене које су у народу звали мустраторкама јер су стварале нове мустре и нове начине ткања. Савка Суботић, као и Јован Цвијић, издваја одређене карактеристике ових стваралаца, односно њихов приступ овом послу. „И заиста је така жена рођена експериментаторка, која будним оком проналази сваку прилику, да прошири своје знање, и да своју вештину подигне до уметности, и то увек, индивидуализиране уметности!... Она ће инстинктом генија наћи прави пут! Геније се не стиди учити, али за то увек показује мајстора а не плагиијатора“ (Суботић 1904: 58). Такве жене

су се издвајале у својој средини и представљале узор за остале. Оне су своје умеће и познавање шириле. Каранфила је „своје изуме свакоме давала на преглед, обећавајући и друге, ако би дотичној жени или девојци пошло за руком да сама што изуме и боље уради. Сама је ишла код других везиља, подстицала, надгледала рад и дотеривала по свом укусу“.

Примера познатих талентованих стваралаца у народу има, наравно, више, али осим њих постоји и безброј незнатих појединаца као, на пример, генерације девојака и жена којима је део обавеза био да израде и украсе одећу и производе од текстила за домаћинство, што је укључивало ткање, вез, чипкарство и вештину да се то сачини на најбољи могући начин. Шта чини основу креативности већине ових прегалаца на пољу народног стваралаштва? Покушаји да се схвати смисао уметности отварају нове могућности посматрања и народне уметности. Потреба за стварањем, али и доживљавањем, једноставно речено, уживањем у уметности, јесте појава дубље жеље утемељена у функционисање човековог бића. Претпоставка је да је уметност, као и сновивање начин, одбране човека од нагомиланих, истих активности, од „роботизације система“ (Огњеновић 1997: 197). Сањање је при том нижи тип регулације, када се организам адаптира и прилагођава спољашњој промени, а пошто то није довољно у прекомерном коришћењу истих функција у нагомиланим свакодневним активностима, тада је потребно прећи на други, садржајнији тип регулисања. Он омогућава да се реагује на спољашње промене тако што се спољна средина мења и прилагођава потребама организма, а активност таквог типа је уметност. Уметност успоставља „регенерацију флексибилности система, враћање могућности одлучивања, давање изнова једнаких шанси потенцијалима индивидуе, или просто: враћање слободе личности“ (Огњеновић 1997: 198). Тако се сви облици украшавања у оквиру одређене културе могу схватити не као посебност и изузетност једног народа или одређене заједнице већ као опште постојећа потреба појединаца која се остваривала на различите начине.

У стварању као комплексном процесу један од важних елемената представља и сан. Осим одбране човека од једнообразности нагомиланих активности сан има важну улогу у могућности да се нешто ствара уопште а креативност и стварање сваког човека може из садржаја сна да добије понеки „усмеравајући импулс, био то сељак, краљ или уметник“. Осим садржаја за уметничко стварање, сан нуди и начин за разрешење проблема, али и општу атмосферу која може да усмери уметника у стварању (Огњеновић 1997: 121). Једини податак који налазимо у литератури је у раду о ношњи на Змијању и сведочи о вези сна и стварања у народу, нажалост без много детаља, и односи се на познату везиљу и њен начин рада: „Кад намисли да отпочне нов вез...целу ноћ не може да спава. Заспе пред зору и сања вез. Су-традан отпочне нов вез, којему се сви диве и причају како је смишљен. Таки одпочеци служе за узорак“ (Карановић 1926: 145). Ово, додуше, узгредно помињање сна можда може да значи да су и ствараоци у народу били свесни везе сна и уметности, и важности сна за посао којим су се бавили. Осим

саме теме садржаја сан је могао да пружи и подстицај за вез којим се сви диве.

За разлику од устаљених ставова о природи уметности као узвишеној и признатој, и о уметницима као успешним, оствареним појединцима, наводи се потреба за поновним дефинисањем појма уметности. (Огњеновић 1997: 198) У складу с тим је и поновно одређивање уметности као стања духа и успостављања равнотеже свих могућности неке личности. При том предмет који ће утицати на стање духа „не мора да буде вредан музеја и галерија, то може бити кич или чак нешто што и није направио човек – испрани комад дрвета извађен из реке, неки чудан камен, пејсаж“. Уметност као стање духа подразумева уметника, продукцију и дело тако настало, емотивно доживљавање дела од стране публике, односно специфично доживљавање и публике и уметника под дејством неког хипногеног објекта. Хипногени ефекат је оно што издваја уметничко дело од осталих обичних ствари. Зависно од ефекта који постиже, сваки објекат је потенцијални изазивач тог изузетног стања духа. Тај објекат мора да буде доживљен ван уобичајених околности, схватања као и употребе, и ако даје хипногени ефекат утицаће на интеграцију личности, враћање њене слободе и флексибилности (Огњеновић 1997: 199).

Психолошко дејство предмета било је обликовано и од стране историјских и географских околности, културе и самог аутора, и они су заједно с унутрашњим чиниоцима утицали на садржај – начин, језик, елементе, детаље у вези с изразом, делимично и на интензитет доживљаја (Огњеновић 1997: 200). Тако у народној уметности свака средина, шира или ужа област, негује стваралаштво дајући му свој печат и могућност препознавања, а уметник из народа уноси лично у своју креацију. Сама потреба за уметношћу и индивидуални избор зависили су од учесника уметничког догађања. Улогу у одабиру имају већ поменути модуси за доношење естетске одлуке. Значајних података о томе какав су утицај имали предмети народне уметности, као и о томе како се они доживљавају данас, ван средине у којој су настајали и коришћени, нема. Оно с чим се најчешће срећемо јесу описи доживљавања народних рукотворина с циљем величања народне културе (у првим деценијама 20. века), што је имало за последицу успостављање националног идентитета. Често су ранији истраживачи народне културе остављали и сами забелешке о властитим доживљавањима, између осталог, народних ношњи. Тако општи утисак који ношња са Змијања оставља на испитивача, како Милан Карановић каже, јесте лепота и сликовитост. „Највише засењава очи шаренило различитих везова на белом платну, за које се рекне, да је бело као препадани снег. Не зна се, што пре да погледате или што више посматрате: да ли различитост и лепоту везова на рукавима, недрима и марамама на глави и симетричност геометријских шара, или прелевање уметнички сложених и складних боја. ... Нарочито свраћа пажњу по дну зубуна комад плаве чохе, широк за подланицу, са свиленим везом... Не зна се, да ли више заноси очи предњи застор – прегача – са утканим

шарама пробраних и сложених боја; или беле мараме – бошче – на главама жена и на широко ситан вез са широким комадом црвеног платна – мавеза – и комада плаве чохе, а раширена је бошча на леђима, штоно рекну, као лабудова крила. Блиста се накит од старог сребрног новца на прсима, капи и низ косу девојака и на прсима и пасу – тканици – млађих жена: све је то са укусом и пажљиво израђено и чини дивну хармонију кроја, различитих везова са свилом и вуницом и уметнички пробраним и сложеним бојама на овим кршним и наочитим планинкама“ (Карановић М, стр. 140). Може се претпоставити да формулације доживљавања народне уметности често у себи садрже и психолошки елемент, али он из различитих разлога није јасно исказан. Тако су две Београђанке које су боравиле на Змијању 1925. године изјавиле у једним београдским новинама да жене из тих крајева, тако обучене, изгледају као краљице.

Народна уметност је често представљала инспирацију за уметнике из других области стваралаштва. Доживљавање уметности од стране уметника могло је да буде тема уметничког дела, и било је мотивисаније и емотивније него код оних који нису уметници (Огњеновић 1997: 133). О доживљавању друге врсте уметности говори и Станислав Винавер: „Али кад клонемо у сумње такве – треба само да помислимо на чудотворне наше везове и чипке. Њима се дивим откако за себе знам. Њима сам хтео да певам све своје песме откако сам постао свестан у свету вишње законитости која влада у ритмовима. ... Наши везови – кад су најдивнији, једино се дају упоредити са чежњама соло-виолина, када се ове, у концертима Брамса и Шумана, устреме да се ослободе од сваке пратње оркестра, и било чије. Они су као Бахове виоле, кад остану сасвим саме“ (Винавер 1972: 220, 221). Овде можда може да буде реч и о осетљивости уметника који „шпијунира реалност“ употребљивој за грађу уметничког дела. (Огњеновић 1997: 156) Ребека Вест говорећи о македонском везу, односно марами на глави жене, каже да је то један од најлепших одевних предмета на свету, и на свој начин објашњава потребу за уметношћу. „Свака жена везе ту мараму у складу са својом визијом, али она је увек ремек-дело, узвишен знамен једне прогоњене али величанствене религије“. Даље говорећи о везу, у ствари о женама из македонских села које га израђују, каже: „Турци су их дуго газили, и осудили да буду гладне хране и жедне крви, али оне никада нису заборавиле идеју узвишене достојанствености, а то је морално ваљана идеја зато што подразумева да се човек мора бавити не само оним што задовољава његове анималне потребе, и да ту слободу треба преобратити у нешто заносно“ (Вест 1995: 303, 304).

Стварно дејство предмета народне уметности на психу човека у ствари никад није било предмет интересовања нити истраживања стручњака који су се бавили овом врстом уметности код нас. Кустоси у Етнографском музеју који раде с публиком између осталог говоре о емоцијама које изазивају предмети из крајева из којих су посетиоци, али нико не може да објасни да ли постоји дубљи психолошки ефекат. Осим комплимената и израза допадања које посетиоци исказују у односу на ношње, ћилимове, ма-

кете кућа и реконструкције њихове унутрашњости, на сталној поставци у Етнографском музеју нема показатеља о другој врсти емоција.

Оно што успоставља везу између уметничког предмета и посматрача, језик уметности с обзиром да је чулног порекла, грађен од симбола и вишеслојан свако од посматрача може доживети сасвим различито. Особености овог језика да одвајају личност од непосредне реалности уз помоћ симбола с вишеструким значењем који омогућавају успостављање комуникације унутар личности, повећавање флексибилности у доношењу одлука и враћање слободе личности треба имати у виду и када су у питању предмети народне уметности. Тако треба посматрати и предмете који су вековима били незаобилазни саставни део живота и културе становника у селу и у граду. Богатство облика, боја и украса представља начин замене свакодневног, али не другачијом реалношћу него обогаћеним изразом прошлих времена. Једноставан исказ да „је у везовима на кошуљама, зубуницама, прегачама, једном речју на одећи истканој и извезеној сопственим женским рукама, пренесен читав пејзаж околине, са плодовима у свим бојама и упрошћеним облицима“ (Антонијевић 1991: 40) је само једна од безброј могућности различитог доживљавања богате орнаментике на народној одећи и текстилу.

Народна уметност код нас, нажалост, никада није проучавана са становишта психологије, тако да је ово само покушај да се неке од карактеристика стварања, особина стваралаца и доживљавања ове врсте уметности представе и илуструју примерима из етнолошке литературе. Тврдња да је потреба за уметношћу створила уметност може се применити и на ову врсту народног стваралаштва. Пошто је у питању стваралаштво чијих аутора одавно већ нема, а о њиховом раду нема много писаних трагова, оно што је остало и што би било важно проучити јесу предмети и њихово психолошко дејство на данашњу публику.

Референтна литература:

- Антонијевић, Драгослав 1991: Поводом изложбе „Народна култура на тлу Србије“. Гласник Етнографског музеја, 54–55: 35–43.
- Цвијић, Јован 1911: Основе за географију и геологију Македоније и старе Србије. Београд.
- Haselberger, Herta 1961: Method of Studying Ethnological Art. Current Anthropology, Vol.2 No.4: 413–431.
- Карановић, Милан 1926: Женска ношња у Змијању. Гласник Земаљског музеја, XXXVIII: 139–150.

- Лапчевић, Милена 1925: Косовски сеоски вез. Гласник професорског друштва, књ. V св. IV: 208–216.
- Огњеновић, Предраг 1997: Психолошка теорија уметности. Београд: Институт за психологију.
- Петровић, Ђ; Прошић-Дворнић М 1983: Народна уметност. Београд: Издавачки завод Југославија.
- Pocius, Gerald 1995: Art. The Journal of American Folklore, Vol. 108 No. 430: 413–431.
- Silver, Harry 1979: Ethnoart. Annual Review of Anthropology, Vol. 8: 267–307.
- Суботић, Савка 1904: О нашим народним тканинама и рукотворинама. Летопис Матице Српске, св. IV: 46–71.
- Вест, Ребека 1995: Црно јагње и сиви соко. Београд: Београдски издавачко-графички завод.
- Винавер, Станислав 1972: Чуvari света. Београд: Матица српска; Српска књижевна задруга.
- Владић-Крстић, Братислава 1995: Преслица у традиционалној култури Србије. Београд: Етнографски музеј у Београду.
- Зечевић, Слободан 1970: Наша народна уметност. Народно ликовно изражавање у Србији. Београд: Етнографски Музеј, 5–8.

Irena Fileki

FOLK ART – NEED TO CREATE AND EXPERIENCE

Summary

The possibility that art is never lacking psychology in the process of creating and experiencing a work of art, and the need to view it in such a fashion, is also perceptible in the folk art, in spite of the fact that it has been studied and experienced as a collective art where an individual is not crucial. Numerous psychological processes existing in creation and experience of art and direction of attention to artist, work of art, and audience, and the two directions of influence – of subject, artist upon the work, and the influence of the work, i.e. object on another subject – audience, are also important when at issue is folk art. Greater possibilities of the complex understanding of this branch of human creative work are thus formed. Therefore, the need to engage in the study of various kinds of creative work with all their elements that previously were not considered is more clearly understood.

The folk art in our country has unfortunately never been researched from the psychological point of view, and therefore, this is just an attempt to present some characteristics of creative work, artists and experience of this kind of art, and to illustrate them with examples from the ethnological literature. The statement that the need for art in fact created art might be also applied to the folk art to research the ways of satisfying such need in the past. Since at issue are works of the long gone artists and since there are not many written traces about their work, what has remained and what would be significant to study are the objects and their psychological influence on the modern-day audience.

Данка Вишекруна

ВРАЧАЊА, ГАТАЊА И БАЈАЊА, ПРИМЕРИ ИЗ ВОЈВОДИНЕ

Ово су ауторкине теренске забелешке, уз (ретка) пропратна објашњења, о веровањима и обичајима који су у научној литератури познати као магијски (врачања, гатања, бајања). Настале су (забелешке) у дужем периоду, од око двадесет година, у Новом Саду и војвођанским селима Каћ, Буковац, Гардиновци и Фаркаждин. Разговори су вођени са женама и људима који су се, као деца (неки и пре Првог светског рата, већина између два светска рата) придржавали традиционалних правила понашања у свакодневним и посебним приликама. Старији су упућивали млађе како да се чувају и бране од урока, учина, враџбина и уопште необичних, штетних особа и појава. Ретки међу њима, којима су пренета и „посебна знања“ врачара, гатара и бајалица и сами су то постали.

Одабир истраживаног терена као и самих казивача одредили су управо сами казивачи – с њиховом жељом да разговарају о тој „осетљивој“ теми.

Приказана врачања, гатања и бајања, од документарног су значаја (заступљеност у времену и простору, садржај), више него од „иновативног“. Такође, то су само пабирци с „непрегледног поља“.

Ради бољег упознавања читаоца с темом и тереном чести су дословни наводи записаног (италик).

Кључне речи: *врачања, гатања, бајања, прошлост, Војводина, Срби, интервју*

Увод

Врачања, гатања и бајања су веровања (убеђења) и радње (поступци) који представљају прве кораке човечанства ка науци и религији – упознавању света, живота, откривању „механизама“ деловања појава, ствари, људи. Потичу, дакле, из „давне давнине“ палеолитског и неолитског духовног наслеђа човечанства, а опстала су до данас иако су се на том, хиљадама година дугом путу мењала, прилагођавала потребама заједница, друштва која су се развијала (привређивање и из њега проистеклог начина живота). Ипак, у основи, врачања, гатања и бајања су остала иста: дух, душа, воља лица која их проводе (врачаре, гатаре, бајалице) „влада“ материјом и духом „циљаних“ предмета, бића, појава. При том се ти „посредници“ (медији) користе и одређеним материјалним и духовним средствима, (предмети, речи) и тако ступају у везу с владајућим силама, бићима с „оне стране“ изван свима доступног, видљивог света (духови, душе покојника, богови).

Врачања, гатања и бајања су израз свести да човек може да утиче на све што чулима осећа и мислима замишља. Таква „самоувереност“ својствена родовским и племенским, бескласним друштвима, остаје и у класним друштвима многобоштва па и једнобоштва, с тим што се у неким приликама упућују захтеви, односно молбе боговима/богу. „Признавање“ нових богова/бога је уступак старог новом. Иначе, званично, многобоштво, а нарочито једнобоштво врло негативно се односило према „дивљој пракси“ коју је у изразито рестриктивним периодима једнобоштва (хришћанска инквизиција римокатоличке провинијенције) прогонило у намери затирања (спаљивање вештица и др.)

Осим званичној религији, мађијске радње су стајале насупрот науци заснованој на посматрањима и експериментима. (Класни системи „класирају“ и знање, односно културу.) Код нас су, примера ради, велики српски просветитељи Свети Сава (1174–1235) и много векова касније, због губитка сопствене државе – робовања Турцима, Доситеј Обрадовић (1742–1811) настојали да народ „помешају са светом“ па и достигнућима признате медицине. Иступали су против бајања, врачања и осталог „назадног“ несавременог – „нецивилизованог“. Узор је у првом случају била најнапреднија држава тог времена Византија, а у другом тада најнапредније европске државе.

Последице вековних оспоравања народних начина лечења, прорицања је њихово означавање за сујеверје, сујеверице – стара, проста, превазиђена, испразна, чак штетна веровања и поступке (пракса). Сматрало се да су им подложни нижи, непросвећени појединци и слојеви. За практиканте тих знања то није меродавно: *Сујеверје, сујеверице? – Школовани људи. А сељак – не. С колена на колена – преносило. Како је верово отац, наследио је његов син. И тако редом. Али, било је и онда људи који нису ни веровали.*

Ниподаштавања су нарочито „узела маха“ осим у градовима и у селима у другој половини 20. века, у доба познато као социјалистичко. Тада је, и

иначе, народно духовно наслеђе било запретено. Нису пролазила боље ни материјална добра: световна и профана архитектура, гробља... Нарочито је прогањано православно хришћанство. Али у пола века социјализма, у две последње деценије његове кризе и урушавања, оживљавају нека потиснута народна, наслеђена веровања и обичаји, а по градовима узима маха спиритизам, астрологија и друго.

* * *

Врачања, гатања и бајања опстала су и у хиљадугодишњима историје, нераздвојна од народа, најбројнијег у сваком друштву/систему. Разлози су у „ниском развојном ступњу“ али и у „демократичности“ – доступности те праксе најширем друштвеном слоју, те њеној укорењености, традиционалности. Управо зато се још увек примењују неки мистични поступци заштите и лечења (бајања) и верује се и обичаји и оно што није црквом прописано. (Од наведеног има тога што се и даље примењује).

Ово су резултати теренских истраживања, од којих неки од пре око двадесет година до недавно обављених. Подаци су прикупљени методом интервјуа, с веома ограниченог терена и од малог броја казивача – војвођанских Срба који су пристали да с аутором рада разговарају о тој теми: врачањима, бајањима и гатањима – мистичним поступцима заштите и лечења. Они су се с тим упознали у породици и ближем окружењу. Али, иако малобројни, казивачи се сви не наводе, а из Каћа (село крај Новог Сада) ни један. (Из личних разлога казивача и аутора). Од наведених најзаслужнији је Петар, Пера Васић (11.10.1927) из Буковца, родног села Милице Стојадиновић Српкиње (1830-1878) које је недалеко од Петроварадина, односно Новог Сада, на обронцима Фрушке горе. Овог рада не би било ни без Кристине (Симић) Ђурђев – „Бешнаров“ из Гардиноваца, општина Тител, која је имала близу 70 година када смо разговарале пре нешто мање од двадесет година у њеној кући. Она је „одала“ нека (са)знања из личне магијске праксе. (Такође и заједничке – опште, сеоске). Анђелије (Поповић) Царевић (1892–1990), из Новог Сада и Катице, Каје (Епифанић) Белић (17.10.1914) из Фаркаждина (општина Зрењанин), *чистог српског села, малог, од 400-500 нумери. И сада их је толико, само више празних. Или је у њима по једно или двоје људи. (О презимену Епифанић Катица је слушала у родитељској кући да нека област има у Русији – Епифани(ја). И од тога Епифанић).*

* * *

Врачањима, чарањима или мађијом се у добром или лошем смислу (бела и црна магија) утиче на појаве, бића, ствари. (Овде је реч о белој магији).

Гатањима, прорицањима се откривају разни догађаји и њихови узроци.

Бајањима се лече људи (и стока). Иако се врачања, гатања и бајања између себе разликују ипак их на проучаваном терену понекад називају заједничким именом – врачањима, враџбинама. Само се у случају бајања које подразумева басму (вербални део) скоро не „грешу“.

У време ових истраживања, и ранијих и недавних, скоро да није било бајалица, врачара и гатара које су примењивале нешто од овде изнетог. И не само на истраживаном терену него (вероватно) ни свуда у Војводини, међу Србима. Тако их није било до средине 20. века. Петар Васић наводи места у прошлости позната по тим „радњама“: *Сремски Карловци, у Иригу нека Маџарица..., у Дојним Срему – у Купинову, Хртковцима... и шта ја знам.*

* * *

Нека наведена магијска пракса била је искључиво „посед“ врачара, гатара и бајалица. Њоме се „управља“ нечијим здрављем, успехом, срећом, имањем... Остало је доступно обичним члановима заједнице, као нешто уобичајено. Ипак, бајаличка знања су скоро без изузетка у поседу бајалица. (Примећује се да су општи називи за особе које се „професионално“ баве мађијом женског рода што је матријархално наслеђе...).

Цео рад се у ствари састоји од два супротстављена појма, појаве, садржаја – добра и зла. Наводе се узроци зла и начини њиховог сузбијања по „преднаучним“ народним схватањима.

Учини, уроци, вештице...

Узроци злу као и добру су појаве, бића, ствари – све о чему, за шта се мисли, верује да има за последицу добро или лоше по неког, по нешто. За њих се траже и налазе одговори у мађији јер, с обзиром на њихову „природу“ то је и једини „лек“.

Урекну, учине неки људи **погледом, речима** (похвале, чуђења), предметима које подбаце... Од тога се штитило и бранило на начин „клин се клином избија“: речима, гестовима, предметима... Такође, сусрет с неким

људима није наговештавао „добар дан“ као што се и неких појава у природи, у којима се крио или их изазивао зао дух, требало клонити.

Урокљив поглед је тако да ти може нанети неки бол у души. Веровало се да су неке (очи) нечастиве, нечисте: Говорили су за људе који имају те, погане очи – обично чкиљав, крвав поглед/очи – знало се – немој да идеш близу њега; ако га сретне: немој да те помази по глави. Јел ћеш се разболети, уреће: Ју како си лепа мала. Чија си. То је урок. Кад идеш у школу (па тако неког сретнеш) да ишпак направииш и метеш у џеп.

*Деца су правила шипкове кад иду нуз **стару бабу**, или нуз **Циганку**. И, још, све иду наптрашке, унатраг – не корачаду напред – боје се да и(х) не урекне. Боје се јел је црна. (Све су старе бабе вештице, а младе све курве. Тако су кадгод замишљали). (Нови Сад)*

Идеологија наметана народу од стране власти сматрана је од исте (власти) напредном, правоверном. Али, у народу се тешко прихватала – испољаван је опортунизам новој, званичној, хришћанској религији: *Кад **виде попу** – ево, баксуз; а попу кад сретнеш на ћошку, онда нећеш имати срећу – у неком послу, тог дана. Зато, да предупредe невољу: Одмах кад га виде **ухвате се за дугме**; ухватиш се за дугме да не будеш баксуз; за дугме се ухвати... само попа кад виде. (Он носи неку несрећу). Или, направе један, два шипка, у џепу, да не примети; праве ишпак, један или два, или уватиш дугме. Онај који се не ухвати (за дугме) треба да каже пуј баксуз.*

Увате за дугме?-То су жене, кад су попа сретале; особито кад сеје башту и сретне попа: У, куд сам га срела, неће родити ништа у башти. И увати се за дугме. (Буковац)

Или, *кад виде попу, онда се склањају. Који не деле то мишљење за њих кажу да су стари, прости, непросвећени, уопште – мало простији свет. Остали попу поштују: Жене устану и стану док не прође. И дедаци (старци) и млади скидају шешир пред попом. Исто, кад попа иде на причест, иде с путиром – види се да иде за то, да причести неког – онда стари клекну, на улици. За спас тога моле се богу. (Неки кажу да су према поповима осећали одбојност зато што поп чита горопадне молитве – ако је нека снаша згрешила она плати и – буде јој опроштено. (Буковац)*

Било их је који кад виде попу, **ојачара** и **Циганку** увате се за дугме – да имају срећу. Али, већина је делила убеђење да **ојачар** самом појавом доноси срећу – сви на њега гледали са симпатијама. (У „дослуху“ је с душама предака које бораве на релацији земља-небо).

Срести ојачара значило је срећу. Зато девојка **ишчупа од четке длаку, од метле откврља парченце**. И носиле – завиле у крпу и метиле у ташину. Да их прати срећа. (Ојачар је ишао сваког првог у месецу и када су биле куће под трском – тричаре. Чистио је цилиндер ојака који је са спољне стране крова, изидан опеком. Носио је мердевине да се попне на кров и велику куглу – па је пусти кроз ојак).

У Буковцу: Бабе, било је у селу њи чeтри, пет које су говориле јавно, у лице, да су **вештице**. (Нека Јуца Недељкова говорила да је Живка Палими-

рова долазила сваку ноћ да је дави. Било је то пре Другог светског рата). Од њих су се штитили: *Пекли живу жабу, у шпорету. Кад је жаба пукла и та жена, вештица, је до до вече умрла. Кад су носили да је сарањивају таки је вијор био – сви се разбежали од сандука; на Главној улици; то је тако невреме било.*

Зато што су *вештице* децу јеле, сеоске девојке нису црвениле уста – само образе – *јабучице, црвеним креп папиром: Поквасе се, мало намажу. Уста, црвена – ни случајно. Ју, како се нацрвенила, ко да је децу јела. Кад дођу градске госпоје онда наше бабе кажу. (Госпоје, то су биле неке са села удате за мајсторе у Новом Саду. И чим оде у Нови Сад онда се носи – шешир. И кад дође у родно село одма је госпоја).*

Поноћ, иду зли духови, вештице. Ако видиш нешто сумњиво, да се прекрстиш.

Говорили су да се испод зове, под зову, купе *вештице, и вилењаци, и виле: Виле су се скривале у зови. И зато је зову било забрањено сећи. Једна девојка (је) зову секла, јер јој је сметала, и зато су јој се уста искривила. (Буковчани од зове нису правили фруле – само штрцаљке – дечије играчке. Фруле се праве од вишње, шљиве).*

Под врбама се скупљају *несрећне душе* – људи просјаци надничари који су тако рећи на путевима и на стазама умирали.

Жалосне врбе скривају нечисте душе: вампири, вукодлаци...

Вампири су људи који ноћу устају из гробова и долазе у куће одакле су сахрањени. (Дракула? – Баволски цар. Има огромне зубе – већином децу плашили).

Вукодлаци, обрасли као животиње у длаке...

Колико се веровало у зле духове, толико и у добре: Липа је међу Словенима била свето, сеновито дрво – *пребивалиште душа (умрлих)*. Зато, *уочи Духова, у прозор, са спољне стране, ставља се по једна лепа, велика липова грана. (Липа, бела, пре цвета, а црна липа касније две-три недеље. Ставља се бела липа.)*

Веровање у душу повезано је с веровањем да *снови* „откривају“ будуће догађаје: *Жене су из „Сановника“ читале какво је значење кад сновиш... На пример: кад сновиш блато да ћеш се разболети; кад сновиш мутну воду да ће се неко из куће разболети.*

Плашили су децу неким *Мракацијама*: *да не иде на таван јер из ојака ће изаћи Мракација. У бунару има Мракација. Ако завире он ће их уватити и увући у бунар; на тавану има неки ђаво који једе малу децу; у подруму има вук...*

Куга, *замишљали су је као неку старију гураву жену која је обучена сва у црно и којој се није видело лице. Помињали су је идући кроз село (Буковац) Цигани мечкари – ударали у таламбасе и певали:*

Иде куга, колера –
стара сита, решета.

Стара сита решета –
иде куга колера.

То је басма, као одбрана од куге, тврди Пера Васић.

***Вијор**, некад се говорило да је то ђаво; да се то ђаво игра: Кад се та прашина почне да окреће, у летње доба, око подне. Навек се људи клањали тога. Ако те ухвати па однесе шешир полудићеи.*

У Новом Саду, у доба детињства Анђелије Поповић, крај 19. и почетак 20. века, било је доста сујеверица у свакодневном животу. Односиле су се највише на децу која су најосетљивија и најважнија јер су будућност заједнице. Деци је мама говорила да кад виде вијор, лети, **стегну шипкове и да пљуцају**. Веровало се – да у том вијору је нечастиви. И, кад видимо вијор да се склонимо јел ће нас однети – завити и однети.

*И данаске (верују) кад **црна мачка** пређе пут да ће бити несреће. Треба се вратити натраг. Нека ће те несрећа задесити. Примера ради ако пође у просидбу девојци неће бити сретан; у самој тој просидби нешто ће бити покварено: ил' се родитељи неће сложити... Или ако иде на ваишар онда неће бити пазара. (Није то свако ни верово... али у старо време јесу).*

*А кад **видиш цркотину**, требало је рећи: пуј, моја коса до појаса а твоја отпала.*

Чини, учини су и **смотуљци** разних ситница, делова ствари, бића која сама по себи и/или вербалним чином, третманом (басма) имају моћ наношења зла ономе ко их додирне или нагази. Из делокруга су црне магије: *Чини неко набаџи, и – да их неко нагази; набаџи чини – ди било, у двориште, вири преко капије. Важно је да га (смотуљак) неко додирне из те куће; подмете (га) тамо куд зна да ће проћи онај коме је намењено.*

Смотуљак (је) изгледом обично учетврт, као јастуче, опишвено. А унутри су ти, којекакви чини: делови од миша, од суве жабе – нога, одсечена, од мртвачког сандука, косе људске, длаке од дивљачи. Кад нађеш, узмеш – одма бацај то у ватру – да изгоре.

*Или, жене кад иду из цркве, на наиђу на неки **предмет, сумњив**. Она га заобиђе и пљуне: пуј баксуз. Каже се да је то нека басма (пљување, речи) односно баксуз неки (дотични предмет). (Казивач с множине прелази на једнину, с општег на појединачно, што је врло често на терену код старијег света. Опште се односило на појединачно).*

*Веровало се у **добар час/дан и зао час/дан**; у Црни/страшни петак – кад се не шије код нас у селу. (Буковац)*

*Веровања о старом, **закопаном благу**: Кандилаши прорицали људима ди има закопано злато. Долазили су већином из Земуна. Пера Кандилаш – замајаво: Ноћу, у 3 сата, да копају, и ћуте – да не оде лонац са златом у содом (неодређену дубину).*

Гатања за Божић и друге празнике

Божић, младо сунце, млади бог или ново лето је време растанка са старом годином и за доказивање спремности за дочек нове године. Подразумевају се радње жртвовања и дивинација.

Божићни колачи су жртва за плодност усева, људи, стоке, за здравље и сваки напредак. *Једу се на Бадњи дан јер су посни.* Њима се и предвиђало, гатало на начин симпатичке магије: подражавањем, имитирањем. У Буковцу су месили следеће *божићне колаче: Месец и Сунце.* (То је *остало од старина, кад се веровало у 100 богова*). *Месец-као кифла, Сунце-округло. Шака је облика шаке, Здравље – као векна, само се засече попречно: домаћин, домаћица, па колко има укућана. Када се испече чији је зарез стегнут, кажу: нечији жмури. Онда ће се тај коме је намењен разболети или ће, не до Бог, умрети. Веселе: направе се од теста два, три човека са раширеним прсти-ма, ко кад дете нацрта... па се то прелепи на један колач – округлу подлогу. Квочка и пилићи: на округлу подлогу – квочку, прелепе се четвртasti пилићи – тесто тако исечено. Виноград: округло, и као чокоће, од теста, неко.*

Кад су Покладе па ако идеш некуда ноћу, кад је мрак, у село, онда кажу вештице највише раде треба да преврне на наличје нешто од одеће чарапe, пруслук.

На Чисти понедељак, у првој недељи ускршњег поста, обаре се јаја, и по двадесет, и тог дана се једу. (Некада су била многочлана домаћинства – живело се у заједници). *Домаћица или баба, из куће, те љуске скупи и носи неком на прозор – са сокака. Тако предаду буве на Чисти понедељак, увече.*

На Лазареву суботу, кад дође Лазарева субота, у два (часа) ујутро устану, узму кашику, виљушку, ножеве, мећу у плекану тепсију и – звече. *Тако терају пацове, напоље, из села, у атар.*

Истовремено у Буковцу: *Код нас се то ограби – све око куће – грабљицама. И говори се: Беш те, беш те гујалице, вијају вас лазарице. Три пута око куће (тако). И што се огребе, неке траве, то се спали: У зору пале ватру, на улици, и прискачу. Ондак на тој ватри кокају. Једу кокице и пију ракију која је паљена. (Паљена ракија: Ракија да проври и – упали шибицом и – она горе. Кад се поклопи, угаси – пију). А кад је 2 сата дана (14 часова) иде се у цркву, носе врбу, младу, око села и поји поп.*

Средоруса – једна среда која пада после Ускрса – светац рабаџија, волова. *Нико није хтео тај дан упрећи волове. Седело се код куће и светковало. (Само за рогату марву).*

На Духове (покретан пролећни празник, педесети дан по Ускрсу) *липом се ките и трамвају у Новом Саду. Буду окићени липом, гранама. (Катинка (Лучић) Лозић, 1904)*

Предвиђало се, гатало гледањем у небо, праћењем небеских појава: *Кад изађе напоље, погледа – подмлађује се време: Месец је оборио рогове доле. Биће кише.*

Када је у заласку *Сунца црвено небо* (обично такво и буде) – тумачили да ће бити ветра.

У Каћу, селу крај Новог Сада, *ако ти нешто нестане онда кад кољу свиње, а то је на Светог Игњатија/о Светом Игњатију* (2. јануар) *надувају бешугу* (бешика), *и ставе* (је) *под кревет, и нешто кажу, и онда онај који је узео тај се мора надувати и донети ти оно што ти је узео.*

Мађија за добар род усева

Врачања за кишу – да падне била су широко распрострањена. Називају се *додоле*, према лицима које је изазивају симпатичком, имитативном мађијом.

Обичајем додола у пролеће и лето за време суше подражава се, имитира киша да би стварно и пала. (Имитативна, симпатичка магија је, иначе, преовлађујућа у мистичним радњама.) У тим обичајима који припадају производној магији, циљ је плодност поља, усева угрожених сушом, неизоставно је зеленило – гранчице, венци, симболи вегетације, напретка, плодности – живота и вода која се по њима пролива (имитација кише). Свакако да су ту и живи учесници: *извођачи* и „*примаоци*“.

Обичај додола потиче из прехришћанске давнине и сачувао се у нашим селима до пре око пола века; негде више, негде мање „у изворном виду“ односно у некој од ранијих фаза кроз које је пролазио. У Буковцу, у најкраћем *ишле* (су) *више Циганчице*. *Обуку се – мало дуже хаљине, и окаче, обесе, траву звану аптуга. Иду улицом и певају: Ој Додо, ој Додоле. Ми изађемо и полијемо.*

Опширније о томе: *Додоле, праве венце од апте. И све су окићене, аптом, до доле. И саћурицу* (од рогоза) *у којој се лебац меће, пре печења, мету на главу. Преко саћурице мету венац од апте. Она, додола, се и не види од апте. Иду две које је воде и певају:*

Наша дода моли бога,
да нам падне росна киша,
да покисну сви орачи,
сви орачи и копачи
и у кући пословачи.
Мој додоле, сив соколе.

Дода је, претпоставимо, дародавац плодности, божанство, док су додоле – њене следбенице („свештенице“). Могуће да је Дода посредник између заједнице којој треба киша и даваоца – више силе, божанства.

Додоле добију: Жена – нека јаја, нека колача, нека у онај котлић који носе баци динар, два. Сиротиња – бацила је 25 пара. Оне поделе, после, кад се скину.

Литија је хришћански одговор на додоле и друге опходе којим се од давнина призивала родност поља – заштита од лошег времена. У ствари хришћанство је те опходе усвојило и формално изменило, христијанизовало.

Носи се литија – на Духове (ако не знаш кад су Духови онда само гледај кад цвета жито) и на Спасовдан, када жито треба да зри.

Када су у Буковцу Духови, Дови, Тројице, носила се литија; кроз атар, кроз поља, где су, у сваким потесу: Селишту, Киртошу, на Сурдуку, у Ловрању... направили дрвени крст. Носила се од крста до крста. Кад је сушина година и више пута. А на Духове – обавезно; без обзира да ли је суша или не. Куд је прошла литија – неће тући лед у атару.

Литија од Духова крене ујутро, после јутрења, из цркве. А кад се обиђу сви ти крстови, враћа се у цркву, око 15 сати. Али, поп напушта литију око 11 сати, и долази у цркву, и почиње служба – Достојење тј. Достојно и праведно. и онда ту, старе жене, девојке, деца плету венце, клече. Ко иде из куће оплете венац, један, два, три и однесе комишији – ако због старости нису ишли. (Дан раније поп освети траву (сламу) донету у цркву и распротрту по поду.) А појаци, певац, (који) је осто са литијом у пољу, и они, не сви, већ који носе барјаче, крстове... врате се око 15–16 сати. Кад се враћају, док се нису разишли, онда и(х) људи заустављају: неко изнесе вина, ракије, жене погаче. И ту, тако, кроз село, до цркве. (Кроз Дојни крај, швабски – кроз њино се није ни ишло). Који се нису вратили с литијом у цркву – они су већ направили себи венце од пољског цвећа и трава.

Кад си прехлађен узмеш мало од тог венца и спалиш. Ставиш у кадионицу, само то (траву), нагнеш се над кадионицу, покријеш се пешкиром и удишеш. И прође кијавица.

Мађија при градњи куће

Магијским путем се обезбеђује успешност започетог посла: *Нису започињали да граде кућу док не буде пун месец. Да буде пуна кућа.* А када се ископа темељ, до здравице, онда се у сваки ћошак, са све четири стране, стави по један камен доста велик и закоље се живина, што било, **петао** или **кокошка** – ипак, опредељење је **петао** – *па се мете глава у темељ куће,*

у ћошак до комишије – северна страна. И: *Кад се удари темељ, деда, прам-деда... са флашом вина ил ракије* – уграђиво у темељ, у предњи источни угао. Окреће се мало шрех, према истоку – уста она, онај грлић од флаше. Да кућа увек буде пуна чељади, да чељад буде здрава, да буде пуно стоке, шенице белице, кукуруза... ређају. То је тај благослов темеља! Стави се и једно и друго, свако за се(бе). (Буковац)

А *кад се грађа подиже*, чим се дигну два прва рога, на њих се прикуца летва и обесе дарови – завеже домаћин, за мајсторе и раднике, свакоме по једна кошуља, од беа. Знало се колко треба беа за једну кошуљу, мушку. То се одсече. Пет, шест људи – толико кошуља. (Жене по 100 м и више имале беа, отканог, до 1941. После рата се то ретко ди наставило).

Значај првине

О значају првине, првог, почетног... (поглед, корак, сусрет, јутро, дан, жртва, шишање...) има се шта још рећи и на овако уском терену: Новосађани су веровали да ће особа коју прву сретну – чим (неко од њих) *изађе из куће*, одредити какав ће им дан бити: *Ако прво сретне неку стару баку – неће имати среће тог дана; ако сретне младог лепог човека имаће среће и – све ће му ићи од руке; ако сретне неког ко носи празну канту неће имати среће; ако сретне неког ко носи пуну канту или има пуне руке пакета – имаће среће.* (Трговаца и занатлија био је „пун стари Нови Сад“.)

У Буковцу, *кад иду девојке по воду, на јавни бунар, ако види неку млађу особу онда – биће пријатан дан, а старију – биће баксузан.*

Кад је капија отворена, а домаћин се спрема да изађе с коли из авлије не треба нико пре њега, да му пређе пут, да га не тера баксуз. (Баксуз је зао дух?)

Мађија у обичајима рођења, свадбе, смрти

Заштитна магија у свадбеним обичајима у Буковцу је из уобичајеног „репертоара“. У следећим примерима и она је везана за „прво“ ново. Млада је ново лице које ступа у породицу. Зато *млада пребази преко куће јабуку или неку другу воћку; чим улази у двориште, свекрва посипа, пишењом, кукурузом, пиринџом – помешано, затим додаду јој дете – накоњче да она прихвати и тада каже (свекрва): Колко зрна толико у кући деце; свекрва (је) дарива – док не пређе праг – мали дукат ил нешто од злата; треба да је*

ђувегија унесе, а не да сама (насилно) пређе праг итд. (*Под кућним прагом највише се подмећале чини*).

Пауново перо најделотворније штити од урока. Оно, будући ретко намењено је изузетно важним особама: *Девер је кићен пауновим перјем – ујутро, одмах, о свадбама, чим пођу по кума: кумовски момак и девојка и ближа родбина... Ако су сватови мало већи буде их и 20–30. Девер кад дође у кућу ђувегије везива му се деверска кошуља (посебна) и ако има то перје. Онда девојке певају: Ој девере, пауново перје, сад је твоје и наше весеље. И заките – ко еполете – на обе стране, на шепут (машна) се веже. Или зими задену за астраганску капу, једно перо.* (Буковац)

Онда се веровало много у те уроке: *Чим се дете роди, чим долазе да га гледају на се, за сваки случај, од зли очију: Чешањ белог лука – у крпциу и од тога направи врећицу коју завеже црвеним концем. Дете носи око врата врећицу – виси о црвеном концу. Направи је мајка.*

Кад се дете роди дођу деда и баба да га виде. Онда замоче кажипрст (десне руке) у црно вино и помажу га по обрашчићима, јабучице – по једном и по другом образу. Да буде румено и да буде здраво. Тако се онда веровало.

Од урока – од зли очију, детету се везло, на кошуљице, већином црвеним (фулом црвене боје) – око изреза, вратног, и ако има рукаве – онда на манџетнама.

Деци, црвен конац око руке, леве. Стави обично мајка. То су старије жене водиле бригу о тим уроцима.

Од кукурузовине направе крст на га оплету са црвеном врпцом, пантљиком. То стално стоји на дну колевке. (Буковац)

Кад га први пут шишају (мушко или женско дете) то је радио ујак, машином. Дарива га сучим (нечим): Сребрна банка. То је велик новац. Одело се могло купити за дете, од главе до пете. (Косу мати узме, један прамен, и чува у једној кутијици, у орману са три ладлице. Ту има једна преграда, мања, 30 са 30 цм, као чикмеже. А остало (коса) се закопа да га вране не би разнеле. Оне су купиле и у гњиздо носиле... Врану људи нису волели. И док ластино гњиздо никад нико није порушио, а врана кад дође на кућу и гакне – биће нека невоља. Тако су предвиђали! Није добро (ни) ако сова, буљина, слети на кућу ил на неко дрво у дворишту/на улици пред кућом. Сову су сматрала нечастивом, да је доносила неке невоље.

Поступоница је погача коју, кад дете прохода, ома, тог дана, меси мајка – обично ко је најстарији у кући а то је мајка. Од киселог је теста – ускисне тесто за око сат и по, дваред се премеси. Величине је обичне погаче, округлог, окружастог облика, и – одгоре је мало нашарана виљушком. Битно је да се у тесто мете неки црвени конац, ту, украј – мало вири. То је парче тог детета. И то се парче остави – због здравља детета – у орман, у чикмеже.

Једе се кад се укућани скупе, о вечери, обично после вечере. Крља је мати и даје – она то треба да ради – на онолико парчади колико има укућана: од најстаријег, па редом – баба, деда, отац, стриц... Сваком пружа мати. И

свако захвали снаји, и честита јој: да је дете здраво и да ће тако и бити. Треба да они наздраве, да се прослави. (Слично је у бајци Трнова Ружица: скуп, благослови).

Белег, обележје су тумачили као добар или лош знак. Лоше је обележје ако је на једно око разрок. Онда (кажу): Није он џабе обележен. Никад не стигне оног ко учини грех већ његово потомство.

Добро је да се **под стрејом** не играју деца.

Да се из куће **не сахрани и неко трећи**, пошто је убрзо заредом умрло двоје, *другом самртнику се сашије лутка – шију трећог самртника!* (Лутку ставе у сандук с мртвацем). Или се узимало од одећа тог мртваца, *на део од сандука... Да се на тим заврши – који је умро.*

Да се не повампири, кад се сахрањивало, онда су те његове (покојник) крпе (одећа) мећале (жене) у сандук; *све што је било његово – да не би долазио по ту ствар.*

Тако су, каже Пера Васић, *тели то, да врачају, али мајка није дала: Оћете и овог трећег да ми одведете.* (Умрла су јој два сина од тифуса убрзо један за другим).

Девојачке гатке и врачке

Бројне девојачке гатке везане су за **Богојављење**: *На Богојављенску ноћ, кад (девојка) изађе на улицу, чије (прво, мушко) име чује тако ће се (њен муж) звати.* За тај излазак се припремила: *На Бадњи дан остави од сваког јела мало...* (Жртва ради откривања будућег супружника).

Девојке кад нађу **јабуку са девет семенки** онда (она која је нашла) узме те семенке и стави их у црвену крпицу са црним туфницама. Крпица је „двојница“ – замена за јабуку! *И то убаци момку кроз прозор. Тако се постиже да тај момак буде њен.* (Сећање из раног детињства за време боравка у Фаркаждину Љиљане Ползовић (1964), д.и.а. Завода за заштиту споменика културе града Новог Сада).

Маслчак кад је зрео. *И тирне. И на коју страну одлети удаће (се) у тај крај. То су девојке врачале.* (Буковац)

У старо време су бабе причале ако оћеш да имаш превласт у кући над мужем онда кад младенце поп води око стола млада треба да у себи каже: Водим вола око стола, да не може рикати ни на мене викати. Тако сваки пут кад обилазе око стола. (Буковац)

У Буковцу **Циганке гатају у пасуљ, па у карте, у длан гледају.** *Иду по вашиарима. Била је ту нека Пава Циганка. И она је гледала у длан. И кад те сретне каже: Ти ћеш се брзо удати/оженити.*

Врачаре врачају

Врачаре, тако су их звали. А и гатаре. Само ретко.

Врачаре гледају кроз точак од кола, па провуку неки венчић који она треба да носи у својој гел-ташини. У Буковцу била Драга Полин, звали је Врабица. Онда су девојке ишле код Врабице да им гледа кроз точак и да им каже за којим момком жуде, и да ће он морати да трчи за њом док год она носи тај венчић у гел-ташини. Она оплете венчић и нешто мрнђа. Више моје куће ту, у Бабином гузу/шору (сада Улица хероја Пинкија) имала једну малу кућицу – сам једну собу. (Кућица – набој, и трска горе. Драга је живела са сестром. Њих две се нису удавале).

За девојачка гатања кажу: Преко жена је то ишло. Ако се не уда до двадесетпете, да дођу код ње, да прогледа кроз колски точак. Онда она да неку вуну, неку стреку, нит да провуче кроз точак и при том помисли на неког момка. Тако једаред. Долазиле су младе жене, девојке. Шта ћеш ти? Да бидеш ко Врабица. Говорио је отац. То није воло. Онда она, обично, кад он није кући.

За Даницу, врачару из Сремских Карловаца, деца из Буковца су хватала, у црквеном торњу, слепе мишеве и продавала јој за динар. (Давала је динар за слепог миша). Онда је секла крила и давала девојкама да носе у гел-ташини. Да би момци трчали за њом (девојком) ко слепи миш. (О разлици између сеоских и градских девојака Пера Васић каже: Сеоске девојке и градске девојке? – Сељак је био навек понижен. Сеоска девојка је сељанчура, а ове – градске – за њих паргаруше. Јер су носиле ридик ташине, ридике – мале, као лаковне. Ко сад проститутке. Унутра је било огледалце и шминка којекаква. Сеоске девојке су носиле гел ташине. У гел-ташини (мала, девојачка, од коже) није било огледало. О називима ташни казивач тек каже: Ми смо под Аустријом живили. (Увезене су речи: гел из енглеског герл, девојка, док ридик могуће од немачког рихтиг право, одговарајуће јер је у њој „опрема“: огледало и шминка).

Даница је преминула после Другог светског рата, у дубокој старости. Била је већ и ослепила.

На сито се врачало: Узме кору хлеба па заокружи је, ножом, и онда (узме) иглу и конач и провуче кроз ту кору, и онда над тим ситом говори, ако је девојка: Сито, ситанце, искрено ми кажи да л ме воле или не воле (име момка). Једаред. То се обави у кући девојке или врачаре. Закаже се, кад изађе Месећ млад. Сито стоји на столу а врачара изнад њега држи о концу кору хлеба која се клати с леве на десну страну, као висак. И ако на левој стане – воли је од срца, а на десној – не бегенише је.

Тако су за време Другог светског рата, кад су наши сељаци отерани у Митровицу (Сремску) – 380 људи. И жена било, и деце. Али су жене и деца отерани у Градишку. И тамо су помрли. (Мушкарци су отерани и стрељани од усташа 22. августа 1942. Пустили су десет, петнес стара-

ца). *И тада се, исто, на то сито врачало. Само се мете на једну страну гомила земље, а на другу пепо и мало хлеба. И гатара (врачару и гатару понекад изједначавају) говори: Сито, ситанце искрено ми кажи ако је жив нека иде на пепо и лебац; ако није нека иде на црну земљу. И кад се тај леб заклати – ди стане, онда је ил мртав ил жив. Ако се зауставило на земљи – онда је мртав.*

Бајалице бају

Главобоља, честа болест, долазила је од урока: *Кад сам била дете болела (ме) глава. Једна жена је (овако) бајала:*

*У курјака четири ноге
и пети реп.
То је Наталији (нпр. оболели) лек.*

Док баје држи (болеснику) главу и шапуће. И безброј пута понови. И кад скине руку онда дуне. (Да однесе ветар врага који је донео невољу, тумачи Петар Васић).

Кад дете боли глава воде га код баба Катице.

То је суво сунце – вечерала је у падању сунца. Тревела баш кад сунце залази да вечера.

Кад сунце седне та баба то ради: Однесе дете на бунар и баба извуче кабо, над каблом говори (басму) и умије то дете. То дете гледало – спуштени капци, и после отворило (очи). Доводили су га још два дана после сунца, кад сунце седне. (Три вечери, узастопно, обично иде. Помогне, ваљда, чим су веровали).

У Гардиновцима било је више жена које су бајале: *која баје главу, која баје наступ...* Једна, нпр. узме *три листа од вишње* и у тањир воде *неначете, с бунара, (па) умаче један по један лист у то и нешто говори. (Деца, кад виде њу – ома дрече).*

Брадавице су мазали соком од млечике која расте по брегу – по сваким брегу – у Буковцу по целим паињаку. *То је трава коју говеда не једу. Дакле, млечањ мећали на брадавицу – нацеде га. Онда узму једну јабуку, пресеку на пола, и натрљају, са обе полутке, по брадавици, и затрпају је под стреју куће. Кад иструне јабука нестаће брадавице. То ради мати, она сама то учини, ако се појави на детету брадавица – увече, кад седа сунце – једаред. За шес недеља иструне та јабука и нестану те брадавице.*

У Каћу су **загасивали угљевље**: *Загасе угљевље кад боле глава:*

Од трна, од тог дрвета, узму три парчета и упале. Потом, у тањир наспу воде, и ставе три жеравице, и са том водом умије болесног. Од тог прође глава. Ако не прође – и други дан, и трећи дан.

У Буковцу је била нека баба Криста – није се удавала никада – ишла по селу и гасила угљевље. Разлог? – Обичаји, да сатерају те нечисте силе. Јер нечисте силе највише науде деци. (За њу, није се говорило да баје. То се никад није одавало те казивач ни не зна да ли је нешто и говорила у себи).

Поступак гашења: *Извади се жеравица, машицама, и стави у воду, ладну. Тако укупно три пута и кад то мало остоји онда се да болесном детету да није – мало. (Долазиле су и у сред дана, односи се на бабе које су гасиле угљевље).*

Искуство с народним лекарима – бајалицама из Фаркаждина Катице Белић: *Кад сам била од својих тринаест, четрнаест година путовала сам возом из Црепаје (за Фаркаждин). И, само (сам) гледала кроз (отворен) прозор. (Њеног никог није било да каже: немој на прозор!) И промају (сам) добила. Од тога – заболела глава. Али тек пола дана пошто је дошла кући. Онда је легла на клупу поред пећи. И сва глава отекала – букнула у лицу. Каже ми сестра старија (Милина) да се нису виделе ни очи, ни нос – само две рупе (ноздраве). Да је излече – жене бајале: једна на друга на трећа... мазале (маст, шта ли?) по лицу, на посипају брашном ил неким прашком, на лепу плавог папира, на кадили... Три жене из села бајале: баба Јула Торочка, Агница Епифанић и Даница Спрачарова. Бајали од зла часа, на од овога, онога. И помогли. После, кожа на лицу била танка, чиста, бела. А косу су посекали маказама па је израсла коврцава. Тако је то прешло без лекара.*

Од траве су бајали:

*Игра гора,
игра вода,
игра сунце,
игра месец,
игра трава.*

Онда, скине се мати, гола, и прискочи колевку. Три пута. И кад год прискаче каже:

*Бежи трава,
ево моја справа.*

(Веровање у мистичну моћ полних органа). (Каћ)

Кад се баје ударац (човек падне, удари се и сл.) баје се под шљивом. Ако не, онда (треба) одсећи грану од шљиве и донети у кућу. И (лице које то ради) сикиру узме (унесе) и изговара следећу басму:

*Ишо Свети Петар и Павле
прико бакарне ћуприје
Заболе нога Светога Петра:*

*Шта ћу Господе, како ћу Боже.
Бог вели: Бај Петре.*

Онда (узме) сикиру и удари по шљиви (и каже):

*Зглавак с зглавком,
ударац с ударцом.*

Три пута три – девет пута то уради. (Гардиновци)

Басма од коњитака – гура на леђи(ма)

*Притужан Јоца од бола
сузом до земље,
вриском до неба.
Сусрела га Божја Мајка:
А зашто тужиш Јоцо
сузом до земље,
вриском до неба.
А како не би тужио
сузом до земље,
вриском до неба
бол ми месо разнесе,
а кост разрови.
Не тужи Јоцо
сузом до земље,
вриском до неба
Послаћу ти
два божја анђела,
послаћу ти
Кузмана и Дамјана
да ти бол разнесу
у небеску висину
и морску дубину.*

Тако је бајалица бајала 60 дана, за које време оболели лежи у кориту у трави (слична, ко мртва коприва) претходно је скувана. На то се (болесник) пари. И онда са салом мазала.

Наведене податке Кристине Ђурђевић из Гардиноваца Пера Васић допуњује: претпоставља да је у питању зечија маст – сало, опште познато као изузетно лековито. И додаје: И кожа зечија је била лековита. *Ако је неко оболело од плућа прелепе на прса (мушкарцу)/груди (жени), ома, чим се одере,*

фришко. И онда се кудељним пешкиром веже. (Стоји два, три дана, а болесник мирује, лежи).

У Буковцу је од **мицине** бајала баба Маца Кукина, Јоцановић, која је умрла (после Другог светског рата; имала преко 80 година). *Ником није хтела да остави.*

Наступ су грчеве у стомаку, кад стомак боли.

У Буковцу су од **наступа** бајале Даринка, Дара (Станков) Васић (1900-1986) и њена мати Маца, Марија (Јанковић) Станков (1870-1967) *мати и мајка* Пере Васића. Баба Маца је то примила од неке њене тетке из Буковца.

Баје десном руком помоћу два прста: мали прст и кажипрст састави. Ко не може да састави – не може ни да баје. Тако држи траву – обичну, сламку од жита, па је пребаца са једне на другу страну болесника, с лева на десно:

*Орова ти вечера,
трнова ти постеља.
Уступ наступ.*

Па прекине, па опет тако узме па пребаца али сада супротно с десна на лево. И тако неколико пута – четири, пет и сваки пут говори басму. Док то ради леву руку држи на стомаку болесника. Тако кроз једно пола сата, сат – ако болеснику није боље – она то понови.

Уречено је кад буде главобоља, повраћање, температура – ватра. Ајд код бабе врачаре да га баје:

*Урок седи на прагу
урочица под прагом
Урок каже умреће
Урочица неће.*

И то она шапуће у себи; држи иглу између два прста кажипрста и мало прста десне руке и са тим преко детета око главе, преко стомачића; иде около свуда, три пута, с лева на десно.

Познато је да су врачаре и бајалице тражиле неку ствар, предмет, део тела (прамен косе) особе на коју су хтеле да утичу (врачаре) или да је излече (бајалице). **Тражили белегу**, каже Пера Васић, као да су у питању врачевани не особе женског рода. Али, у једнини, каже: *Врачара тражила (нпр) прамен косе, да му одсече.* Разлог може бити: *да га освоји, науди; важно је да је личан белег.*

По Сунцу и Месецу се бајало: *Врачаре које су по селима бајале спрам месечине или ујутро прам изласку Сунца навек су окретале те предмете или децу према истоку. Кад баца угљевље ако пара иде према Сунцу/Месецу дете ће оздравити, рана зарастати.*

За **огњиште** и (потом) **оцак** веровало се да су места на којим се и преко којих се остварује веза с духовима предака, оностраним: *Испод отвореног*

оцака старе бабе баједу. Оне премрсе оболелог. Своју руку бајалица намаже машћу или сланином и нагари је гаром у оцаку и со том руком само око њега (кружи) и говори ништо.

Danka Visekruna

SORCERY, DIVINATION, INCANTATION, EXAMPLES FROM VOJVODINA

Summary

This is the result of the author's field research of the past twenty years in Novi Sad and four villages (Kac, Bukovac, Gardinovci and Farkazdin). The field was selected according to narrators, elderly individuals who knew and agreed to talk about such a delicate topic as sorcery, divination and incantation. The events date back to their childhood and youth, i.e. from the early to mid twentieth century. At the time, the presented magical, mystic beliefs and actions were an integral part of life and practice. Namely, they believed in spells, curses, good and evil spirits... that were the reason for events in ordinary and special situations of individuals and their natural environment. Specific community members, at the level of a village, upholders of ancient shamanic practice (Slavic peoples view a medicine man as a healer, and his acts represent the means of healing), mostly women who did incantation healed with "basmas" (words, spirit) and selected objects (substance), diseases such as fear, headache, inflammation of lymph nodes, spasms... Sorceresses, however, indirectly influenced causes of troubles for persons who turned to them for help through divination by means of cartwheels, sieves... As elsewhere, diviners foretold future events, revealed the future by beans, cards or palm reading. Their most frequent customers were young girls wishing to attract young men.

Through words of narrators, this work tells the story of some aspects of traditional beliefs, customs and healing that science places in the domain of the mystic, magic. However, no matter how limited the size of the covered field is (Novi Sad and four villages in Vojvodina), not all of the inherited knowledge has been gathered here either. (The Serbian people had the exceptionally developed spiritual culture.) The crucial factors were the time and funds available to the author.

Today, a very little of the presented is actually in the practice, and even that includes magic beliefs and practice known and implemented by ordinary people which do not belong to secret, special knowledge. Examples: when one meets a priest or a chimney-sweeper, one should touch a button for luck; if a black cat crosses the road, one should take three steps back, spit three times and cross fingers; or turn around three times to their right, following the movement of the Sun; or wait until someone else comes along; or walk around the spot. There are more examples of suggestive actions aimed at prevention.

Гордана Пајић

КОНЋЕ И УБРАДАЧИ У ЕТНОЛОШКОЈ ЗБИРЦИ НАРОДНОГ МУЗЕЈА ВАЉЕВО

Један од најупечатљивијих одевних предмета Ваљевске Колубаре и Подгорине је конђа, која је заједно с убрадачом чинила оглавље удатих жена. Управо неколико конђи с краја 19. века представља најстарије делове ношње који служе за украшавање главе удатих жена у етнолошкој збирци ваљевског музеја. У овом раду дат је општи опис овог оглавља и каталошки попис.

Кључне речи: *Народни музеј Ваљево, конђа, убрадач, попис*

Традиционално народно одевање ваљевског краја, било је предмет интересовања путописаца, хроничара и уметника, али прву озбиљнију студију *О ваљевској народној ношњи* урадила је Вукосава Н. Вујовић и објавила 1930. године у Гласнику Етнографског музеја у Београду. На њен рад критички се осврнуо први етнолог ваљевског музеја Љубисав Петровић. Његова основна замерка била је да се из поменутог чланка не види каква је ношња била у целини као и границе њене распрострањености. Своја запажања Љубисав Петровић је засновао на теренском раду и констатовао „две варијанте женске ношње“, где за прву варијанту између осталог каже: „У овој варијанти старије женске ношње у Подгорини и Ваљевској Колубари налазе се следећи аљетци: конђа (ову носе само жене, девојке иду или гологлаве или повезују мараму било око главе али чешће око врата), кошуља од белог платна дуга до чланака, јелек или памуклија, појас ткани, бошча са предње стране, кецеља позади (кецељу носи само жена, девојке је не носе), чарапе и опанци“.¹ Према његовом мишљењу друга варијанта има доста сличности и с ношњама суседних области.

¹ Стручни архив Народног музеја Ваљево, Ф – бр. 125, рукописна грађа: Две варијанте женске ношње у ваљевској Подгорини, 1955, 4.

Озбиљнија етнолошка истраживања народног одевања у ваљевском крају уследила су 70-их а допуњена 80-их година 20. века од стране Јасне Бјеладиновић-Јергић. Ово допуњено истраживање *Народна ношња у Ваљевској Колубари*, публиковано је у етнолошкој монографији *Истраживања VI – Ваљевска Колубара* (1990) а ауторка је констатовала да је:

- немогуће пратити одевање овог краја пре 19. века;
- да се може пратити његова еволуција кроз три фазе и то: од средине 19. века до I светског рата, између два светска рата и у периоду после II светског рата до данас;
- да одећа припада широј зони панонског типа али има и елементе граничних области а пре свега динарског подручја.

Како је у теоретском смислу ова тема захваљујући поменутиим радовима доста добро обрађена, овог пута даћемо само неколико основних података који се односе на одевне предмете у етнолошкој збирци ваљевског музеја.

Одевни предмети који су у музеј приспели до 90-их година 20. века музеолошки су обрађени и чини их 248 предмета (мушких и женских хаљетака, обуће и накита). Ови предмети углавном припадају сеоској средини а само мали број је одећа која се носила у граду.

Један од најупечатљивијих делова ношње овог простора је оглавље *конђа* коју су удате жене носиле на глави свакодневно али и у свечаним приликама. У литератури² је забележено да се конђа носила у многим областима северне Србије с мањим локалним карактеристикама о чему је теренску грађу у ваљевском музеју оставио и Љубисав Петровић који каже: „Конђе које у ваљевском крају постоје имају двојако порекло које сугерира њихов изглед, једна је подгорска (тањи растог изгледа) друга је тамнавска (мала)“.³

Конђу чини неколико елемената: дрвени или метални *обруч* чији је пречник на 6 до 10 цм и најчешће је с доње стране подшивен ужом памучном траком. Обруч је избушен по ободу како би се на њег могла ручно ушити тзв. *крпица*, а најчешће је занатске израде и жене су га куповале или мењале за неки други производ.⁴ Поред ових елемената ту су још *ушиватак* (мањи комад платна, направљен као врећица и испуњен остацима разног платна) који се ушива за обруч (у пределу темена) а у њега се убадају украсне игле којима се конђа причвршћује за косу а ту су још и две траке, *кумоши*, направљене најчешће од сомота а ушивене бочно од ушиватка и везују се

² Јасна Бјеладиновић, *Народна ношња у ваљевској Подгорини, Колубари и Тамнави*, ГЕМ 37, Београд 1974, 18.

³ Стручни архив Народног музеја Ваљево, Ф – бр. 44 (Записник бр. 67/27.2.1956) и Ф – 125 (рукописна грађа: Две варијанте женске ношње у ваљевској Подгорини, 1955).

⁴ На предметном картону Инв. бр. 110 – конђа, који је на основу старе картотеке (предмет набавила и у документацију увела етнолог Видосава Милосављевић) ажурирала кустос НМВ Радмила Тешић, стоји: Конђу је носила као удата жена Живодарка Андрић из Котешице. Обруч за конђу добијен је од Цигана за брашно у замену око 1908. године. Конђу је сама комплетирала”.

испод браде. Незаобилазан елемент овог оглавља је и правоугаона марама, *убрадач*, ткан од танког памука са узводима од памука или свиле, који се стављао преко обруча асиметрично. Убрадач се у неколико фалтица скупи на темену и причвршћује за ушиватак а онда се дужим крајем испод браде уоквирује лице.

Конђа је, дакле, била одраз женске вештине украшавања јер су делове конђе ушиватак, крпица и убрадач (које су жене саме израђивале) спајале с обручем и кумошем (који су најчешће били занатски производ). Посебан печат конђи давао је управо убрадач, који су жене саме ткале од танког памука са узводима а понекад и богато украшавале чипком или везом крај којих је био у видном пољу. У свечанијим приликама поред украшених убрадача стављане су различите украсне игле и дукати.

Народни музеј Ваљево у оквиру етнолошке збирке, поседује 13 конђи и 12 убрадача, од којих је 8 комплетирано. Етнолози ваљевског музеја, Видосава Милосављевић и Радмила Тешић, оставиле су исцрпну документацију, захваљујући којој можемо презентовати ове предмете. Као вредна грађа за истраживање овог женског оглавља у ваљевском крају, поред самих предмета који се налазе у етнолошкој збирци је и теренска грађа која се чува у Стручном архиву ваљевског музеја⁵ и старе фотографије⁶, које су настале непосредно пред Први светски рат или у току рата.

Неколико примерака конђи и убрадача с краја 19. века, представљају и најстарије делове ношње у етнолошкој збирци⁷ у ваљевском музеју. На основу документације о њима сазнајемо да је највећи број конђи и убрадача, у музеј приспео у првој деценији постојања музеја (1955–1961. год.), а само је једна набављена 1975. год. Све конђе и убрадачи изузев инв. бр. 185, у музеј су доспели путем откупа а њихова припадност етно-географским целинама Ваљевска Колубара (7) и Подгорина (6), је углавном уједначена, што се може рећи и за материјал од којих су прављене, па је тако 6 конђи с металним обручем а 8 с дрвеним обручем. На основу документације о предметима, музејске архивске грађе и фотографија, сазнајемо да је ово старо женско оглавље у ваљевском крају ношено али и прављено до 30-их година 20. века. Међутим, мали број ових предмета у етнолошкој збирци, на најбољи начин потврђује чињеницу да се у првим деценијама постојања ваљевског музеја, није радило плански на формирању збирке због недостатка стручног кадра.⁸

⁵ СА НМВ Фасцикле: 125, 138/Г.

⁶ Фотографије су инвентарисане у етнолошкој збирци: 56, 91, 375, 376, 849, 851 и 858.

⁷ Ревизијом етнолошке збирке, која је обављена 2005. године, констатовано је да конђа Инв. бр. 56 и убрадач Инв. бр. 105, не постоје више у збирци.

⁸ Гордана В. Марковић, Етнологија у раду Народного музеја Ваљево 1951–2006, Народни музеј Ваљево, Ваљево 2006.

Каталог:**1. КОНЂА** инв. бр. 57, Коњиц, Осечина, Ваљевска Подгорина

Конђа има дрвени обруч, чији је пречник 8 отвора цм, а по ободу су рупице и потплаћен је уском платненом траком с доње стране. У пределу темена, на обручу, причвршћен је „ушиватак“. „Кумош“ је направљен од бордо плиша и украшен је везом с танким гајтанима (бућмом) у боји труле вишње и с цветним украсима (стилизоване лале) а по ивицама је спирално постављен гајтан. На слободне крајеве кумоша пришивене су беле платнене тракице помоћу којих се конђа везивала за косу. Дужина кумоша је 22 цм а ширина 5 цм.

Има убрадач (инв. бр. 58).

Ношена око 1930. год.

Купљена 1957. год. од кафеџије Р. Степановића из Пецке.

2. КОНЂА инв. бр. 59, Попучке, Ваљево, Ваљевска Колубара

Конђа има метални обруч, чији је пречник отвора 5 цм, а по ободу су избушене рупице и потплаћен је уском платненом траком с доње стране. У пределу темена, на обручу, причвршћен је „ушиватак“. На обруч је ушивена тзв. крпица (33 ц 29 цм) од памучног цветно дезенираног платна. Преко крпице ушивена је црна сомотна тракица. „Кумош“, је направљен од црне рипсане траке (дужина 54 цм а ширина 3,5 цм) која је крајевима пришивена за ушиватак и обруч, па се навлачи испод браде. С унутрашње стране кумоша, пришивене су две насрамне траке од плаво-белог памучног платна, које су служиле за везивање конђе за косу.

Има убрадач (инв. бр. 60).

Конђу је из свог рода Кривошија (Попучке), око 1895. год. донела у Попучке Лепосава Јанкићевић.

Купљена је 1956. год. од земљорадника Милутина Пајића из Попучака.

3. КОНЂА инв. бр. 88, Попучке, Ваљево, Ваљевска Колубара

Конђа има метални обруч, чији је пречник отвора 7 цм, а по ободу су избушене рупице и потплаћен је уском платненом траком с доње стране. У пределу темена, на обручу, причвршћен је „ушиватак“. На обруч је ушивена тзв. крпица (44 х 57 цм) од црвеног платна која је једним углом пребачена преко обруча с горње стране и ушивена тако да га сасвим покрива а на ушиватку се набира, тако да остатак крпице слободно пада. Ивицом обода преко крпице нашивена је узана трака од црног сомота. „Кумош“ је направљен од црне плишане траке (дужина 53 цм) која је крајевима причвршћена испод ушиватка. Две кудељне траке пришивене су до кумоша и спуштају се поред образа а служе за везивање конђе за косу.

Има убрадач (инв. бр. 87)

Конђу је носила Јелка Грбић из Попучака око 1885. год.

Купљена је 1956. год. заједно с убрадачем од Милојице Грбића из Попучака.

4. КОНЂА инв. бр. 90, Остружањ, Осечина, Ваљевска Подгорина

Конђа има дрвени обруч, чији је пречник отвора 6,5 цм, а по ободу су рупице и потплаћен је уском платненом траком с доње стране. У пределу темена, на обручу, причвршћен је „ушиватак“ (дужина 8,5 цм). На обруч је ушивена тзв. крпица (68 ц 75 цм) куповна памучна марама, с роза и црвеним штампаним цветовима. Крпица је једним углом пребачена преко обруча с горње стране и ушивена тако да га сасвим покрива а на ушиватку се набира, тако да остатак крпице слободно пада а на предњем делу, који пада испод браде је састављена. Ивицом обода преко крпице нашивена је узана трака од црног сомота. „Кумош“ је направљен од постављене тамно браон плишане траке (дужина 24,5 цм) на чијим се слободним крајевима налазе црвене тракице за везивање конђе испод браде. Две црвене траке пришивене су на средини кумоша и везују се на потиљку за косу. Кумош је украшен везом с танким гајтанима (бућмом) у облику спирала и бобица (стилизована гранчица) а по ивицама је валовито постављен гајтан.

Има убрадач (инв. бр. 89).

Купљена је 1955. год. од Андријане Зелић, домаћице из Остружња.

5. КОНЂА инв. бр. 92, Ребељ, Ваљево, Ваљевска Подгорина

Конђа има дрвени обруч, чији је пречник отвора 8 цм, а по ободу су рупице и потплаћен је уском платненом траком с доње стране. У пределу темена, на обручу, причвршћен је „ушиватак“. На обруч је ушивена тзв. крпица, од мањег комада куповног памучног платна, протканог танким плавим линијама по дужини и ширини. Крпица је једним углом пребачена преко обруча с горње стране и пришивена тако да га сасвим покрива а на ушиватку се набира и незнатно је дужа од њега. „Кумош“ је направљен од црне плишане траке (дужина 25 цм, ширина 3,5 цм) који је причвршћен за обруч а слободни крајеви се спајају металним дугметом.

Има убрадач (инв. бр. 92).

Конђу је носила Трњина Несторовић (80) домаћица из Ребеља. Обруч је доста стар а крпица и убрадач су промењени 1955. год.

Купљена 1956. год. од Трњине Несторовић, домаћице из Остружња.

6. КОНЂА инв. бр. 93, село Мионица, Мионица, Ваљевска Колубара

Конђа има дрвени обруч, чији је пречник отвора 10 цм, а по ободу су рупице и потплаћен је уском платненом траком са доње стране. У пределу темена, на обручу, причвршћен је веома мали „ушиватак“. На обруч је ушивена тзв. крпица, од мањег комада куповног памучног платна протканог танким црним линијама по дужини. Крпица је једним углом пребачена преко обруча с горње стране и пришивена тако да га сасвим покрива а на ушиватку је набрана и мало је дужа од њега. „Кумош“ је направљен од мрке

сукнене траке (дужина 23 цм, ширина 3 цм) који је причвршћен за обруч а слободни крајеви се спајају металном копчом.

Конђу је носила мајка Бојане Качаревић (54) из села Мионице.

Купљена је 1957. год. од Бојане Качаревић из села Мионица.

7. КОНЂА инв. бр. 102, Горић, Ваљево, Ваљевска Колубара

Конђа има метални обруч, чији је пречник отвора 6 цм, а по ободу су избушене рупице и потплаћен је уском платненом траком с доње стране. У пределу темена, на обручу, причвршћен је „ушиватак“, гужвица грубог платна. На обруч је ушивена тзв. крпица, од црвеног куповног памучног платна (50 x 53 цм). Крпица је једним углом пребачена преко обруча с горње стране и ушивена тако да га сасвим покрива а на ушиватку је набрана и слободно пада. Ивицом обода преко крпице пришивена је узана трака од црног сомота. „Кумош“ је направљен од црне плишане траке (дужина 47 цм), причвршћен је крајевима за обруч и навлачи се преко браде. На кумош су причвршћене с две стране, шире беле сатенске траке (кумошчићи) а служиле су за причвршћивање конђе за косу.

Има убрадач (инв. бр. 102).

Купљена је 1955. год. од Руже Јосиповић, домаћице из Горића.

8. КОНЂА инв. бр. 104, Дучић, Мионица, Ваљевска Колубара

Конђа има дрвени обруч, чији је пречник отвора 7 цм, а по ободу су рупице и потплаћен је уском платненом траком с доње стране. У пределу темена, на обручу, причвршћен је „ушиватак“, гужвица грубог платна. На обруч је ушивена тзв. крпица, од белог куповног памучног платна (13 x 33 цм). Крпица је једним углом пребачена преко обруча с горње стране и пришивена тако да га сасвим покрива а на ушиватку је набрана и незнатно је дужа од њега. „Кумош“ је направљен у виду ужих трака од тамно плаве памучне тканине са сивим попречним пругама, машински шивених. Једним крајем траке су причвршћене за обруч а на слободним крајевима су копче помоћу којих се закопчава испод браде.

Прављена је око 1930–1934. год. а носила ју је Милена Остојић из села Дучића, као жена од 60 година.

Купљена је 1958. год. од Вере Остојић, ученице из Ваљева.

9. КОНЂА инв. бр. 110, Котешница, Ваљево, Ваљевска Подгорина

Конђа има дрвени обруч, чији је пречник отвора 6 цм. а по ободу су рупице и потплаћен је уском платненом траком с доње стране. У пределу темена, на обручу, причвршћен је веома мали „ушиватак“. На обруч је ушивена тзв. крпица, од белог куповног памучног платна (неправилног облика). Крпица је једним углом пребачена преко обруча с горње стране и ушивена тако да га сасвим покрива а на ушиватку је набрана. Ивицом обода преко крпице пришивена је узана трака од црног сомота. „Кумош“ је направљен у виду ужих трака од црног плиша (дужина 22 цм, ширина 2,5 цм) а постављене су тамно

плавом чојом, ручно шивене. Траке су ушивене за обруч, бочно од ушиватка а на њих су ушивене памучне траке за везивање конђе за косу. Траке кумоша су спојене и навлаче се преко браде.

Има убрадач (инв. бр. 110).

Конђу је носила као удата жена Живодарка Андрић из Котешице. Обруч је набављен од Цигана у замену за брашно око 1908. год. а сама ју је комплетира

Купљена је 1954. год. од Бошка Андрића из Котешице.

10. КОНЂА инв. бр. 126, Ребељ, Ваљево, Ваљевска Подгорина

Конђа има дрвени обруч, чији је пречник отвора 6 цм, а по ободу су рупице и потплаћен је уском платненом траком с доње стране. У пределу темена, на обручу, причвршћен је „ушиватак“, обавијен око обруча. На оброчу су само остаци мање црвене крпице. „Кумош“ је направљен у виду трака од бордо плиша које су постављене црвеним платном. Украшен је везом с танким гајтанима (бућмом) с цветним украсима по ивицама је валовито постављен гајтан. Траке су крајевима пришивене за обруч, а на слободним крајевима су металне копче за закопчавање испод браде.

Купљена је 1961. год. од Вукашина Алексића из Ребеља.

11. КОНЂА инв. бр. 131, без података

Конђа има дрвени обруч, чији је пречник отвора 9,8 цм, а по ободу су рупице и потплаћен је уском платненом траком с доње стране. У пределу темена, на обручу, причвршћен је „ушиватак“, гужвица грубог платна. „Кумош“ је направљен у виду трака од бордо плиша које су постављене дезенираним (плаве попречне пруге, црвене танке пруге и цветићи) памучним платном а ручно су шивене. Кумош је украшен везом од танког гајтана с цветним украсима (тулипани и двојне волуте) а по ивицама је валовито постављен гајтан. Траке су крајевима пришивене за обруч, а на слободним крајевима су металне копче за закопчавање испод браде.

Нема података о начину набавке.

12. КОНЂА инв. бр. 184, Бачевци, Ваљево, Ваљевска Колубара

Конђа има метални обруч, чији је пречник отвора 6 цм. Доња страна оброча постављена је платном и црном сомотском траком – „начевље“. У пределу темена, на обручу, причвршћен је веома мали „ушиватак“, као гужвица платна. На обруч је пришивена тзв. крпица, од жутог дезенираног, куповног памучног платна (68 x 68 цм). Крпица је једним углом пребачена преко оброча с горње стране и пришивена тако да га сасвим покрива а на ушиватку је набрана и слободно пада али су два бочна крака крпице спојена. Ивицом обода преко крпице пришивена је узана трака од црног сомота. „Кумош“ је направљен у виду трака од црног атласа, чији су крајеви пришивени за обруч и ушиватак а затим се спуштају ивицом отвора (за лице) на крпици, па крајеви слободно падају. На слободне крајеве пришивена је по једна платне-

на трака (различитих боја), која се користи за везивање конђе за косу. Кумош је шивен машински.

Конђу је пре Првог светског рата носила свекрва Грозијане Кићановић из Бачеваца.

Купљена је 1975. год. од Грозијане Кићановић из Бачеваца.

13. КОНЂА инв. бр. 185, Осладић, Ваљево, Ваљевска Подгорина

Конђа има метални обруч, чији је пречник отвора 6 цм. Доња страна обруча постављена је платном. У пределу темена, на обручу, причвршћен је веома мали „ушиватак“, као гужвица платна. На обруч је пришивена тзв. крпица (43 x 24 цм) од шарене свиленасте тканине, фабричке израде. Крпица је једним углом пребачена преко обруча с горње стране и пришивена тако да га сасвим покрива а на ушиватку је набрана и слободно пада. „Кумош“ је направљен у виду плетених трака од браон вуне и с доње стране постављене црвеном дезенираном тканином, које су мало дуже. Постава је на траке пришивена ручно и траке су причвршћене за обруч.

Има убрадач (инв. бр. 185).

Конђу је носила пре Првог светског рата Станка Давидовић.

Поклонио музеју 1977. год. Чедо Давидовић из Осладића.

1. УБРАДАЧ – марама за покривање главе – инв. бр. 41, без података

Бело памучно платно (84 x 82 цм), тано у два нита са уским и широким узводима од свиле који су постављени целом површином по дужини тканине. Ужи крајеви су ручно порубљени.

2. УБРАДАЧ – марама за покривање главе – инв. бр. 55, Попучке, Ваљевска Колубара

Бело свилено платно (42 x 148 цм), тано у два нита са уским и мало ширим узводима, груписаним у три низа по дужини тканине. С једне уже и с једне шире стране, ручно је пришивена памучна куповна чипка а на ужој страни изнад чипке је ажур. Друга ужа страна је само ручно порубљена.

3. УБРАДАЧ – марама за покривање главе – инв. бр. 58, без података

Бело памучно платно (52 x 133 цм), тано у два нита са сасвим уским и мало ширим узводима по целој површини платна. Машински је порубљен с оба краја али је један поруб шири.

4. УБРАДАЧ – марама за покривање главе – инв. бр. 60 (чини целину с конђом инв. бр. 59)

Жућкасто памучно платно (57 x 185 цм) тано у два нита са ширим узводима од дебљих свилених нити. Један крај је украшен белим везом од свиленог белог конца а сасвим по ивици пришивена је бела, уска куповна чипка која је пришивена до половине једне бочне стране а на другој бочној страни пришивена је само на почетку. Други крај је само машински порубљен.

5. УБРАДАЧ – марама за покривање главе – инв. бр. 61, без података

Бело памучно платно (50 x 136 цм), ткано у два нита са узводима груписаним у два низа сасвим уских и мало ширих узвода, који се смењују и постављени су на једној половини платна. По ширини тканине проткан је драп свилени конач у виду ужих и ширих парти. Убрадач је украшен белом куповном чипком која је пришивена дужом страном, наставља се преко уже стране и на другој дужој страни пришивена је само на четвртини дужине.

6. УБРАДАЧ – марама за покривање главе – инв. бр. 87 (чини целину с конђом инв. бр. 88)

Бело платно (53 x 122 цм), ткано у два нита од памука „дваешњака“ са узводима од дебљих памучних нити, груписаних у три вертикалне пруге, од којих је средња најшира. Порубљен је с обе стране.

7. УБРАДАЧ – марама за покривање главе – инв. бр. 89 (чини целину с конђом инв. бр. 90)

Бело памучно платно (63 x 137 цм), ткано у два нита са ужим и ширим узводима од жутог, дебљег свиленог конца. Узводи су груписани у три низа тако да су кроз средину најшири. Од истог свиленог конца, по ширини платна, местимично се понављају уже и шире парте које су при једном крају, нешто гушће. Једна ужа страна је ручно порубљена а друга је подшивена комадом дебљег памучног платна а по ободу је ручно пришивена куповна чипка, која је такође пришивена једном целом дужом страном.

8. УБРАДАЧ – марама за покривање главе – инв. бр. 92 (чини целину с конђом инв. бр. 92)

Бело платно (45 x 95 цм) ткано у два нита од памука „тријешњака“, са сасвим танким и мало ширим узводима, који се местимично понављају по ширини тканине. Оба ужа краја су машински порубљена по ободу.

9. УБРАДАЧ – марама за покривање главе – инв. бр. 102 (чини целину с конђом инв. бр. 102).

Жућкасто памучно платно (36 x 103 цм) ткано у два нита с веома уским и мало ширим узводима од свиле, груписаним у три низа. Једна ужа страна је машински порубљена а друга има шири поруб а по ободу је ручно рађена чипка, која се продужава и једном дужом страном.

10. УБРАДАЧ – марама за покривање главе – инв. бр. 110 (чини целину с конђом инв. бр. 110).

Бело памучно платно (55 x 115 цм) ткано у два нита с веома уским и ширим памучним узводима, груписаним у три низа, тако да су кроз средину најшири. Једна ужа страна је машински порубљена а на другој је знатно шири поруб.

11. УБРАДАЧ – марама за покривање главе – инв. бр. 147, без података Жућкасто памучно платно (37 x 132 cm) с веома уским и ширим узводима од свиленог конца, који се местимично понављају. Оба ужа краја су машински порубљена.

12. УБРАДАЧ – марама за покривање главе – инв. бр. 185 (чини целину с конђом инв. бр. 185).

Бело памучно платно (55 x 137 cm) ткано у два нита с веома уским и ширим памучним узводима, груписаним у три низа. Уже стране су машински порубљене.

Gordana Pajic

HEADBANDS AND HEADSCARVES IN ETHNOLOGICAL COLLECTION OF THE NATIONAL MUSEUM OF VALJEVO

Summary

The ethnological collection of the National Museum in Valjevo includes thirteen headbands (“kondje”) and twelve headscarves (“ubradace”) of which eight are complete, while some are the oldest articles of clothing in the collection. This characteristic headgear of the Valjevo region was worn by married women on daily basis as well as on formal occasions. Headbands and headscarves were synthesis of women’s skills and artisanship.



Конђа са убрадачем, инв. бр. Е 87–88



Конђа, инв. бр. Е 376

КОНЗЕРВАЦИЈА

Зорица Соколовић

МЕТОДЕ ПРЕВЕНТИВНЕ ЗАШТИТЕ ТЕКСТИЛНИХ ПРЕДМЕТА У МУЗЕЈУ

Текст садржи основне принципе превентивне заштите текстилног материјала у музеју приликом конзервације, смештаја, излагања, паковања са освртом на документацију.

Кључне речи: *историјат Одељења заштите, Одељење заштите данас, превентивна заштита, документација, збирке, изложбени простор, паковање*

ИСТОРИЈАТ ОДЕЉЕЊА ЗАШТИТЕ

Зачеци музејске службе у Србији јављају се у време оснивања националне државе. У то време оснива се Народни музеј а у његовом саставу ради етнографски одељак. На идеју о оснивању посебног Етнографског музеја дошло се после Етнографске изложбе у Москви 1867. године на којој је учествовала и Србија. Након те изложбе 1901. године Етнографски музеј и званично постаје засебна установа. Све до 1924. године Музеј је функционисао са само 3 запослена, уз сва превирања и недаће који су се дешавали у Србији.

На том почетку послове превентивне заштите су обављали кустоси који су истовремено били истраживачи, на терену набављали предмете и били руковоаци збирки.

У то време се установљава Музејски савет и доноси закон према којем се у музеју обезбеђује стално запослено особље од којих је један препаратор.

С развојем етнолошких наука развијала се и потреба развоја заштите етнографског материјала, тако да се оснива одељење заштите.

У почетку је на тим пословима радио кадар са занатским образовањем (за рад на конзервацији метала, дрвета, камена, накита и другог материјала) столари, металски радници и други.

За рад на текстилним предметима послове су обављали радници са школом лепих заната или стручне учитељице за израду ручних радова.

ОДЕЉЕЊЕ ЗАШТИТЕ ДАНАС

Данас у Етнографском музеју Одељење заштите има 11 запослених од којих 5 ради на пословима заштите текстила а 6 на заштити осталог материјала (дрвета, метала, керамике и другог).

На жалост нема адекватне школе за конзервацију текстила тако да се едукација углавном своди на преношење искуства старијих колега на млађе, коришћење стране и нешто мало домаће литературе и сада мало лакше долажење до неких сазнања путем интернета, па је пружање неких информација, преко разних скупова, семинара, предавања и преношење искустава значајно за све.

У мањим музејима у којим нема конзерваторске службе превентивну заштиту обављају кустоси или помоћно особље уз надзор кустоса.

За добар рад на пољу заштите мора се имати добра лабораторија и наравно квалитетан и квалификован кадар за обављање тих послова јер се ради о вредним културним добрима. Осим тога врло је важно да су и депои (збирке) предвиђени за смештај предмета, такође, квалитетни како би смештај музејског материјала био добар.

Пре смештаја предмета у депое или излагања на изложбама претходи веома деликатан посао.

ПРЕВЕНТИВНА ЗАШТИТА МУЗЕЈСКОГ ТЕКСТИЛА

Превенција у заштити музејског материјала почиње још на терену у непосредном контакту кустоса с предметима. Од велике користи може да буде и сазнање на који начин се одређена врста предмета чува у народу.

Када кустос обради предмет (дâ му тзв. личну карту) без обзира на који је начин предмет стигао у музеј, откупом на терену, у музеју или поклоном, предмет најпре прође кроз третман дезинсекције, што је врло важан сегмент заштите од разних штеточина, а када је у питању текстил ту се пре свега мисли на мољце.

По обављеној дезинсекцији, сагледа се и констатује стање предмета да би се могла одредити метода његове заштите и конзервације.

Веома је важна добра процена стања предмета, треба проучити врсту материјала, преплетај, бодове ако је у питању вез и друге елементе а све то поткрепљено фотодокументацијом.

Након урађене анализе стања предмета приступа се првој фази превентивне заштите.

Сви предмети се механички очисте (очеткају и усисају) а то је један од важних превентивних поступака јер се на тај начин предупреду механичка оштећења влакна.

За поступак четкања користе се четке разних финоћа у зависности да ли је предмет од грубље или финије тканине.

За усисавање предмета користи се усисивач који би требало да буде с резервоаром за воду јер се на тај начин усиса и најфинија прашина из предмета. Када је у питању финија тканина или вез онда се усисавање врши преко танке мрежице затегнуте преко рама.

Веома битна ствар код превенције је могућност да се предмет третира у воденом раствору са детергентом који мора да буде неутралан, да се тај поступак ради ако је икако могуће дестилованом водом и да се након тога испира такође дестилованом водом. Свакако овакав поступак се може радити само када је у питању предмет који је постојаних боја. Ако је у питању предмет који није постојаних боја онда се нечистоће морају скинути на неки други начин.

Важно је да се, када је у питању свила или нека друга врста осетљивог и танког материјала пре третирања у воденом раствору материјал постави између два тила и прошије како би се при прању лакше руковало с предметом без бојазни од његовог оштећења.

Дакле, важна ствар у превенцији је уклонити нечистоће с текстилних предмета јер оне могу изазвати додатна оштећења. Поред механичких има и хемијских нечистоћа односно флека од уља, слатке флеке, мрље од рђе и друге и због тога је битно уклонити и те врсте нечистоћа.

У току конзервације је веома важно да се предмет што мање савија, да се при поступку конзервације предмет не би додатно оштетио. Ако се предмет конзервира прањем, то се обавља у кади која одговара величини предмета који се обрађује, а приликом испирања предмет треба да се постави на мрежу и на тај начин испира и суши у том положају (ако су у питању ћилим, шареница, столњак или неки други предмет тог типа) или помоћу неких одговарајућих помагала (ако је у питању неки одевни предмет, да не би изгубио форму и евентуално се оштетио).

Када се крене с конзервацијом и рестаурацијом треба да се обезбеде пространи и погодни радни столови да се приликом конзервације може прићи предмету са свих страна, а да не мора да се превише ломи и савија.

Потребно је обезбедити добро дневно светло а по потреби и квалитетно вештачко (хладно) које не ствара топлоту.

По завршетку радног дана предмет треба заштитити од светла и прашине до следећег радног дана, помоћу мелинекс фолије или комадом памучног платна тамне боје.

Поступци конзервације се разликују од врсте предмета, материјала од којег је предмет израђен, стања предмета, постојаности боја. Након анализе ових елемената долази се до поступка који ће се применити.

У превентивне мере спада и прављење реплика изузетних предмета поготово за сталне изложбене поставке на којим је материјал дуже временски изложен.

Који год начин конзервације изабрали важно је када се предмет обради, треба га сместити у одговарајуће услове а то пре свега значи да ако је могуће положити га максимално у орман, полицу или фиоку а ако се нема довољно простора за такву врсту смештаја онда то обезбедити бар за предмете од изузетног значаја а за остале предмете обезбедити колико-толико адекватан смештај. Зато се препоручује као један од начина заштите, тапацирање вешалица с ватом а затим пресвлачењем с памучним платном да предмети који морају да се ставе на вешалицу да висе што равномерније трпе притисак своје тежине. Било би добро да сваки предмет буде заштићен платненом врећом (то је посебно важно за крзно) или бар да се прекрију памучним платном, неутралним папиром или фолијом поготово предмети с металном нити.

За поједине предмете се могу направити разна помагала, па се за капе могу правити калупи одговарајућег облика да би предмет задржао форму, а ћилимове треба намотавати на ваљке од дрвета или од метала али се у том случају ваљци морају пресвући памучним платном.

ДОКУМЕНТАЦИЈА ПРИЛИКОМ КОНЗЕРВАЦИЈЕ

Када се заврши конзервација треба урадити документацију за предмет, односно унети податке и поступак конзервације у картон за конзервацију и приложити фотографије пре, код компликованих поступака за време конзервације и фотографију конзервираног предмета.

За предмете од изузетног значаја треба направити елаборат комплетног захвата и документовати фотографијама.

ЗБИРКЕ

Свакако се подразумева да ормани, кутије и фиоке што боље дихтују а ако су у питању отворене полице онда предмете обавезно треба прекрити памучним платном.

Пожељно је да свака збирка има апарате за мерење температуре и влажности ваздуха.

Збирке морају бити заштићене од светлости тамним завесама а прозори треба да буду добро затворени, свакако би било пожељно и да збирке поседују клима уређаје како би могла да се обезбеди идеална температура и влажност ваздуха.

Основни услови које треба обезбедити је температура $18/\pm/2$ степена Целзија, влажност ваздуха $55/\pm/2\%$. У таквим условима, без много осцилација, могуће је сачувати предмете од спољних утицаја а то је и основа превентивне заштите.

ИЗЛОЖБЕНИ ПРОСТОР

За изложбени простор је светло важан елемент да би се предмети на прави начин презентовали али је и велики непријатељ текстила, влакно се исушује а боје бледе ако је светло интензивно.

При излагању предмета мора се водити рачуна о начину презентације предмета па када је у питању етнографски материјал најбоље је одевне предмете излагати на луткама (манекенима). Ако се морају излагати на панноима, онда предмете треба што мање савијати а фиксирати их што тањим шпенадлама, искључиво у рубове и шавове, избегавати површине с везом и другим украсима.

На изложбама се морају обезбедити потпуно затворене витрине с тим да постоји могућност да се лако отварају и по потреби у њима врше потребне интервенције на предметима. Светло мора да буде индиректно и изван витрина.

Као битна ствар у превенцији је редовна контрола и чишћење (проветравање) музејских предмета. Дакле, бар једном годишње треба проверити и механички очистити предмете на изложби и у депоима. Најбоље је то обављати у пролеће када су инсекти најактивнији.

У Етнографском музеју у Београду та врста превенције траје од марта месеца, око две недеље на сталној изложбеној поставци а затим до краја јуна у депоима, након тога се уради дезинсекција комплетног простора.

Као у депоима тако и у изложбеном простору се морају обезбедити исти услови који се тичу температуре и влажности ваздуха.

ПАКОВАЊЕ

Превенцију треба применити и при паковању предмета за излагање ван музеја. У првом реду треба имати одговарајуће сандуке који треба да буду отпорни на ударце, ватру, влагу и остале спољне утицаје. Одабир треба одредити према броју и величини предмета, да би текстилне предмете при паковању што мање савијали. Предмете између себе треба одвајати или

неутралном мелинекс фолијом или памучним платном нарочито у случају ако предмет има металне нити.

Веома је важно едуковати музејске раднике свих профила о превенцији, јер колико је важно да етнолог обради предмете, Одељење заштите уради квалитетну конзервацију тако је важно и да чувари изложбе на време алармирају било коју промену на поставци, помоћно особље при обављању свог посла (спремачица када одржава хигијену простора) да то раде савесно и пажљиво.

После свега изложеног се може закључити да сваки музеј може добро да функционише само онда ако сви запослени, свако у делокругу свог рада одговорно и квалитетно обавља свој посао.

ХРОНИКА

Л. И. Тегакo

*Одељење за антропологију и екологију Историјског института
Националне академије наука Белорусије*

О НАУЧНОЈ ДЕЛАТНОСТИ АНТРОПОЛОШКОГ ДРУШТВА ЈУГОСЛАВИЈЕ (Осврт)

На Међународном научно-практичном скупу „Човек – друштво – култура“, који је одржан у Историјском институту Националне академије наука Белорусије“, од 24. до 26. јуна 2008. године, између бројних научних антрополошких проблема разматрана је и проблематика о међународној сарадњи и могућностима закључивања договора између Института за историју Националне академије наука Белорусије с Одјељењем друштвених наука Црногорске академије наука и умјетности. Преговори су се водили у наставку вишедеценијских научних контаката који су започели у оквиру Антрополошког друштва Југославије (са завршетком распада Југославије с Антрополошким друштвом Србије). Петар Влаховић, председник Антрополошког друштва Југославије, академик Црногорске академије наука и умјетности, у неколико наврата је посетио Академију наука Белорусије. Научну сарадњу подржавали су приликом њихове посете Белорусији, и други југословенски научници – академик Божина Ивановић, руководилац Црногорске антрополошке школе, проф. др Верица Божић-Крстић, руководилац Новосадске антрополошке школе, затим др Софија Костић, др Весна Марјановић, др Бранислава Белић и други.

У 2009. години навршило се 50 година научне делатности Антрополошког друштва Југославије. Припреме за оснивање Научног друштва извршене су крајем 1958. а Антрополошко друштво Југославије званично је основано 1959. године на иницијативу познатог антрополога – професора др Божа Шкерља (1904–1961), који је до краја свог живота био његов председник. После Шкерљове смрти председници Друштва су у почетку бирани на годину дана и то најпре из републике у којој је Конгрес одржан, а од 1969. године, реизбором сваке године, на Годишњој скупштини, биран је за председника и руководио је пословима Друштва Шкерљов ученик Петар Влаховић.

Божо Шкерљ, научник светскога гласа, чијим се проучавањима биофизичке конституције и антропологије раста и развоја и сада користе научници из многих земаља у свету, био је утемељивач развоја антрополошке науке у Југославији и на универзитетском и на академском нивоу. Антрополошко друштво Југославије је било организовано као савезна научна организација

с намером да интегрише разноврсна знања о човеку, да развија и шири комплексна проучавања савременог и ранијег становништва, да координира рад антрополошких научних школа. Антрополошко друштво Југославије је обједињавало специјалисте разних профила. Медицинску антропологију су најчешће заступали педијатри, стоматолози, војни лекари, криминолози, Биолошку и Историјску антропологију су представљали сарадници специјалистичких антрополошких институција из разних градова и република а етничку антропологију етнологии.

Тежња проф. Б. Шкерља је била да обједини поједине антрополошке методе различитих истраживачких стремљења под један заједнички научни и методолошки приступ. Због тога је дискусија о тим питањима на појединим форумима искристалисала идеју да се конгреси Антрополошког друштва Југославије одржавају сваке године и да се као учесници на тим скуповима позивају не само научници из Југославије који се баве науком о човеку него и научници из разних других земаља у свету. Проблеми о којима се расправљало као и научна саопштења која су подношена и разматрана на конгресима публикована су у годишњаку „Гласник Антрополошког друштва Југославије“, који је основао и уређивао Петар Влаховић, а публикују се и даље, од 2007. године, у „Гласнику Антрополошког друштва Србије“ који наставља традицију Гласника Антрополошког друштва Југославије.

Ауторка овог осврта (Проф. Др. Лидија Ивановна Тегако – напомена преводиоца) имала је прилику да од 1974. године, почев од града Смедерева у Србији и даље, стално учествује на свим конгресима које је организовало Антрополошко друштво Југославије па и сада учествујем на конгресима Антрополошког друштва Србије. Захваљујући овим међународним научним скуповима упознала сам многе антропологе из југословенских земаља и представнике европских и других иностраних антрополошких школа из Пољске, Чешке, Словачке, Немачке, Бугарске, Грчке, Француске, на пример.

Моје прво саопштење на Међународном конгресу који је одржан у Смедереву (1974) било је посвећено проучавању дерматоглифа који су на територији Белорусије први пут проучавани. Наредна моја учествовања на конгресима проширила су моја познанства с југословенским и европским научницима и омогућила су ми да коригирам моја проучавања која сам обављала у Белорусији и да их упоређујем на међународном плану. Мене је, као и све који су присуствовали на антрополошким конгресима у Југославији, одушевила лепота њене разноврсне природе, њена херојска и трагична историја. Пошто сам од 1974. године учествовала на свим конгресима Антрополошког друштва Југославије, пред мојим очима су се буквално одвијале политичке промене у овој земљи.

Конгрес се, по устаљеној традицији, сваке године одржавао у једној од савезних република или аутономних покрајина Социјалистичке Федеративне Југославије. После 1991. године, када су Словенија, Хрватска и Македонија објавиле своју независност, а у Босни и Херцеговини се централисала војна дејства, традиција одржавања антрополошких конгреса се



Учесници Међународног конгреса Антрополошког друштва Југославије у Смедереву (1974)



Проф. Др Лидија Ивановна Тегачко саопштава резултате проучавања на Међународном конгресу Антрополошког друштва Југославије у Смедереву 1974. године



Група учесника конгреса обишла је културно-историјски споменик близу Ниша



Поглед на град Шкофја Локу у Словенији за време једног од конгреса



Група учесника конгреса из Пријепоља код остатака средњовековног манастира Давидовице из 1283. године, код Бродарева, задужбине Немањиног унука, монаха Давида

наставила у новој Савезној Републици Југославији, која се састојала од две републике – Србије и Црне Горе.

Уопште, политичка карта република, које су улазиле у састав Социјалистичке Федеративне Југославије, прекрајала се неколико пута, како у раније време тако и у савремено доба. Словенска племена, из којих су се, током векова, формирали народи Југославије, населила су се на Балканско полуострво у другој половини VI века нове ере. Крајем VII века она су заузима-ла широку територију, асимилујући део затеченог илирско-трачко-келтског становништва. Усвајање античке културе допринело је феудализацији словенског друштва и образовању првих словенских државних творевина на Балкану. Развој друштвених и културних специфичности одвијао се под утицајем суседа. На Словенце и Хрвате јак утицај су имали Германи. Под њиховим утицајем у VIII и IX веку међу словенским племенима се шири хришћанство западног обреда (после католицизам). У источним областима југословенских земаља, од Србије до Македоније, хришћанство је ширила византијска црква тежећи да учврсти позиције Византије. Византијски проповедници, користећи словенску азбуку коју су створили Тирило и Методије, вршили су проповеди на словенском језику, што је доприносило развоју словенске културе.



Проф. Др Л. И. Тегако саопштава на конгресу резултате њених проучавања



Л. И. Тегако с учесницима конгреса



*Л. И. Тегачо излаже у Нишу на Четрдесетом конгресу
Антрополошког друштва Југославије*



Група учесника конгреса у Апатину

Не упуштајући се у историјске појединости осврнућу се само на нека политичка збивања која су претходила и допринела појави заједничке југословенске државе. Крајем 1918. године била је створена Краљевина Срба, Хрвата и Словенаца, а од 1929. године усталио се назив Југославија. У априлу 1941. године Југославију је напала фашистичка Немачка и окупирала ју је у заједници с Италијом, Мађарском, Бугарском. После дуге херојске ослободилачке борбе југословенских народа с окупаторима крајем 1944. године Југославија је била потпуно ослобођена и 29. новембра 1945. године изабрана је Уставотворна скупштина (парламент) која је прогласила Федеративну Народну Републику Југославију. То је већ била друга Југославија по реду која је у свој нешто проширенији састав укључила шест република – Србију, Словенију, Хрватску, Босну и Херцеговину, Црну Гору и Македонију – чије је становништво достигло око 22 милиона људи. Трећи историјски период постојања Југославије обухвата петнаестак година (од 1991. до 2006. године), у којем су само Србија и Црна Гора остале заједно. Број становника свео се на око 12 милиона. Република Црна Гора која се одвојила 2006. године броји око 700.000 становника различитих националности, а велики број Црногораца живи у Републици Србији.

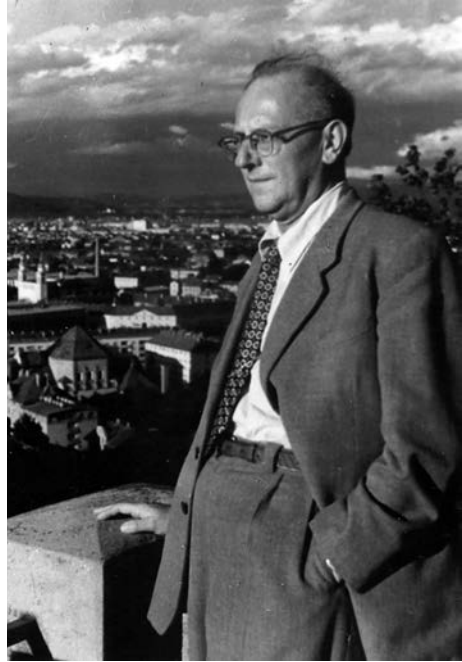
У процесу рада Антрополошког друштва Југославије које континуирано траје од његовог оснивања установљена је и наставља се традиција да се међународни антрополошки конгреси сваке године одржавају у другој савезној републици. Међутим, политичком поделом државе Југославије, сужавао се географски ареал одржавања антрополошких конгреса и свео се само на Србију и Црну Гору, а сада је, након одвајања Црне Горе, концентрисан само на Србију. Ипак, научници из бивших република Југославије и из иностранства, као и раније, учествују на свим антрополошким конгресима, јер конгреси и научни састанци антрополога Југославије, односно Србије и Црне Горе, и даље служе конкретной разради метода рада и анализи добијених резултата истраживања.

Конгреси и научни састанци су постали својеврсна школа развита антрополошке научне мисли и стимулатор за окупљање нових поколења за рад у антрополошкој науци. За све време на овим међународним конгресима Антрополошког друштва Југославије, (чак и у време када су Србија и Црна Гора биле у некој врсти међународне изолације), који су организовани у Србији и Црној Гори, као и сада у Србији, активно су учествовали и учествују научници из Македоније (Боривоје Ђорђевић, Нада Ђорђевић, Људмила Ефремовска, Лидија Тодоровска и други), из Босне и Херцеговине и Републике Српске (Митар Новаковић, Душан Шушчевић, Момчило Пелемиш, Јасминка Хаџихалиловић, Алиса Ахмић и други), из Словеније (Татјана Томазо – Равник, Борут Петерлин и други) као и из других европских земаља (Белорусије, Русије, Пољске, Чешке, Словачке, Немачке, Грчке, на пример).

Неке југословенске антрополошке научне личности

Професор др Божо Шкерљ је радио на Природно-математичком факултету у Љубљани, у Словенији. Научна делатност професора Божо Шкерља обухватила је широк круг питања која су повезана с различитим областима антропологије. У његовим радовима се расправља о проблемима из антропогенезе, о пореклу и класификацији раса, о онтогенези и биотипологији човека.

Расправе проф. др Божо Шкерља и сада служе као полазишта и незаобилазан су подстицај и за савремена антрополошка проучавања. Многи су проблеми запажени и представљени у његовим посебним студијама. Међу њима су: *Човек* (1934), *Сплошна антропологија* (1948, 1959, преведена на српски *Опита антропологија*, 1960), *Извор ин развој човека* (Порекло и развој човека, 1947), *О људским расама и расизму* (1949), *Развој*



Проф. др Божо Шкерљ

човека-антропогенеза (1950), *Невичечно сородство* (1955), (преведено на српски „Мајмуни сродници човека“, 1959), *Антропологија и етнологија* (1959), *Људства без ковин* (Народи без метала, 1962), *Мислечи двоножец* (1963), (преведено поводом стогодишњице Шкерљовог рођења, 1904–2004, под насловом „Човек – постанак, развој, расе, народи“, ЦИД, Подгорица 2005). Овове се придружују и две драгоцене путописне расправе – *Незнана Америка* (1955) и *Палме, пирамиде ин пушчаве* (1956) које садрже Шкерљове записе о непосредним антрополошким проучавањима и утисцима о животу човека у Северној Америци, Африци и Блиском истоку. Посебну пажњу Божо Шкерљ је посвећивао разради и унификацији метода антрополошког проучавања као и коришћењу математичко-статистичких метода које су му служиле за уопштавање резултата антропометријских проучавања.

Професор др Петар Влаховић, с Филозофског факултета Београдског универзитета, ученик и наследник проф. др Божо Шкерља, и један од оснивача Антрополошког друштва Југославије, наставио је, по Шкерљовој смрти (1961) научну делатност Антрополошког друштва Југославије. После завршетка Филозофског факултета Београдског универзитета П.

Влаховић је обавио двогодишњу специјализацију на Пекиншком универзитету (1955–1957) код проф. Пеј Вен Цуна, попуњавајући, захваљујући знању кинеског језика, своја сазнања о етничким и антрополошким варијететима народа источног расног стабла. На Филозофском факултету у Београду проф. Влаховић је предавао Општу антропологију, Антропогенезу и Етничку антропологију, као и Етнологију народа Југославије. Стално је публиковао у „Гласнику Антрополошког друштва Југославије“ чији је оснивач (1964), као и едицији „Посебна издања Антрополошког друштва Југославије“, коју је такође основао (1963). Објављивао је и у часопису „Етноантрополошки проблеми“, који је такође основао и утемељио (1987), уосталом као и у другим научним публикацијама у земљи и иностранству.



Проф. др Петар Влаховић



Академик Петар Влаховић и његов наследник у руковођењу Антрополошким друштвом проф. др Верица Божић-Крстић

Познате су и користе се Влаховићеве књиге међу којима су: „Живот и обичаји народа Кине“ (1973), „У вртлогу живота“ (1978), „Народи и етничке заједнице Света“ (1984), „На животним раскрсницама“ (1987), „Човек у времену и простору – антропологија“ (1996) и друге. Књиге су посвећене народима и етничким заједницама Света, као и развоју и етничким процесима. Разноврсна свестрана научна делатност П. Влаховића била је високо оцењена и донела му је, избором (1988) у Црногорску академију наука и умјетности, звање академика. Академик Петар Влаховић је од 1961. све до 2007. године, када се сам повукао, сваке године, на годишњим скупштинама, поново биран за председника Антрополошког друштва Југославије. Од 2007. године на том послу га је заменила професор др Верица Божић-Крстић.



Академик Божина Ивановић на конгресу саопштава резултате својих истраживања

Професор др Божина Ивановић (1931–2002) је био организатор антрополошких проучавања у Републици Црној Гори. Поље његове научне делатности је биофизичка и историјска антропологија. Најзапаженије студије академика Божине Ивановића су: „Динамика физичког развоја ученика Титограда“ (1970), „Онтогенетски развој и антрополошке карактеристике омладине Црне Горе“ (1985), „Династи Петровић-Његош“ (1992), „Антрополошке особине Петра II Петровића Његоша“ (1994), „Типур – цетињска некропола и скелетна популација“ (1998), „Његош-антрополошки атлас“ (2002) и друге. На основу научне делатности и организаторске способности професор Божина Ивановић је постао академик Црногорске академије наука и умјетности. Иначе, организовао је, од 1973. до 2002. године, у Црној Гори шест веома запажених и добро посећених међународних научних конгреса Антрополошког друштва Југославије.



Академик Б. Ивановић на истраживању



Учесници Међународног конгреса Антрополошког друштва Југославије у Котору (Црна Гора); У центру групе Л. И. Тегако, академик Б. Ивановић и академик П. Влаховић

Рад професора др Живојина Гавриловића (1922–2005) био је у периоду од неколико деценија тесно повезан с Биолошким институтом Природно-математичког факултета и Универзитета у Новом Саду. Један је од оснивача Антрополошког друштва Југославије. Антрополошко друштво Југославије му је, у знак захвалности, као свом угледном члану, посветило „Гласник Антрополошког друштва Југославије, (св. 33) у којем је приказан његов живот, његово научно стваралаштво и целокупна његова богата библиографија. Објавио је преко 300 научних радова о проблемима морфологије човека, структуре популација, онтогенезе, етничке и социјалне антропологије. Несумњиво, његова је заслуга за организацију научне антрополошке школе у Новом Саду. Његов рад је све време такође тесно био повезан са штампањем „Гласника Антрополошког друштва Југославије“ у којем је, заједно с П. Влаховићем, био главни уредник.



Проф. др Живојин Гавриловић

Проф. др Верица Божић – Крстић, дугогодишњи потпредседник Антрополошког друштва Југославије и први председник Антрополошког друштва Србије (од 2007), које наставља традицију Антрополошког друштва Југославије, по завршеним студијама у Новом Саду (1969), усредредила је

своју научноистраживачку делатност у Заводу за биологију Медицинског факултета и у Институту за биологију Природно-математичког факултета у Новом Саду. Развила је проучавања Биологије човека и Екологије човека и у универзитетску наставу у Новом Саду увела предмете Антропологија и Хумана генетика. Уз њену помоћ развило се у Новом Саду свеобухватно антрополошко проучавање људских популација у чему јој, у новије време, веома добро помажу њене сараднице асистент мр Татјана Павлица (секретар Антрополошког друштва Србије) и асистент мр Рада Ракић (благајник Антрополошког друштва Србије). Објавила је шест књига и преко 200 научних радова и расправа у земљи и иностранству. Њена научна активност обухвата проучавања биометријских и популационо-генетичких особина, биолошких и демографских својстава људских популација у циљу упознавања интеракцијских процеса генетичких фактора с једне стране и еколошких чинилаца с друге стране којима је људски организам изложен. Проучавања В. Божић – Крстић су усмерена на истраживања варијабилности популација с аспекта морфолошких, генетских и физиолошких својстава и утицаја еколошких и социо-економских особености и растења и развоја деце и омладине, односно истраживања квантитативних својстава, полно sazревање и секуларни тренд раста.



Проф. др Верица Божић-Крстић

Проф. др Љиљана Тијанић је Стоматолошки факултет завршила у Београду. Посветила се проучавањима ортопедије вилице, ортодонцији и стоматолошкој антропологији. У Антрополошком друштву Југославије организовала је и основала проучавања из области денталне антропологије. Организовала је научноистраживачки рад на неколико научних пројеката из стоматолошке антропологије и објавила је преко 220 научних радова из ортодонције и денталне антропологије. Окупила је и заинтересовала велики број истраживача за денталну антропологију и комплекснија проучавања денталне проблематике. Захваљујући залагању проф. др Љиљане Тијанић и њених сарадница, проф. др Мирјане Јаношевић и примаријусу др Весне Русић-Тасић, у Нишу се, на Клиници за стоматологију и Медицинском факултету у Нишу, развила врста центра за дентална антрополошка проучавања. Образована је „Нишка школа денталне антропологије“ која је допринела да се и у другим стоматолошким центрима у Србији и Југославији обрати већа пажња на стоматолошку антрополошку научну проблематику.

Као дугогодишњи потпредседник и члан управе Антрополошког друштва Југославије организовала је, уз помоћ својих сарадника и нишког универзитетског центра, неколико и у међународним оквирима запажених конгреса Антрополошког друштва Југославије с учешћем стручњака из иностранства (Ниш и Нишка Бања, Ниш, Брус, Пролом Бања, на пример) . О томе, као и о научном раду у денталној антропологији проф. др Љиљане Тијанић сведоче и јавна признања која је добила поводом Двдесетогодишњице постојања Антрополошког друштва Југославије (1979), затим Четрдесетогодишњице рада и постојања Антрополошког друштва Југославије (1999) и поводом одржавања Четрдесетог конгреса Антрополошког друштва Југославије (2001).



Проф. др Љиљана Тијанић

Др Весна Марјановић, искусни истраживач традиционалног и савременог народног живота и духовне културе, усмерила је, по завршетку студија етнологије на Филозофском факултету у Београду, своју научну делатност на проблеме културне антропологије, визуелне антропологије, етнологије и музеологије. С успехом сакупља теренску грађу, проучава етничке заједнице, анализира и проучава традиционалне и савремене народне обичаје, веровања, култове, народно глумовање, маскиране поворке и дечје игре у Војводини, Србији, Европи и свету. Проучава и анализира настанак, развој и улогу јединке и заједнице у стварању традиционалног и развоју савременог човековог живота. У области музеологије проучава музејске предмете, збирке и етнолошки филм и њихов значај за идентификацију човека као јединке и људске заједнице у целини. Својим антрополошким проучавањима, кроз успешно спајање



Др Весна Марјановић, ванредни проф., музејски саветник, Етнографски музеј, Београд

емпирије и теорије, указује на одлике и улогу традиционалног и савременог културног и друштвеног стваралаштва у развоју људског друштва у целини. О томе сведочи преко 70 радова које је објавила у земљи и иностранству у најугледнијим научним часописима и публикацијама, затим неколико каталога студијских музејских збирки као и научне монографије међу којима су: Светковине и вашари код Срба (1996), Традиционалне дечје игре у Војводини (2005) и Маске, маскирање и ритуали у Србији (2008). Веома је успешан члан Управе и координатор у организовању научних скупова Антрополошког друштва Југославије и Србије (Крушевац, на пример).

Литература :

1. Влаховић П. – Ивановић Б. М.; Естственаја среда и ее значение дља населенија Черногории, Екологическаја антропологија, Минск 1999, стр. 26–29.
2. Ивановић Б. М., Антропоморфолошке особине Петра II Петровића Његоша, Подгорица 1994, стр. 194.
3. Зборник радова посвећен академику Петру Влаховићу, Црногорска академија наука и умјетности, Подгорица 2003.
4. Костић С., Култ змије код Срба, Ужице 1998.
5. Тегако Л.И., Белоокаја Т.В., Новаја встреча с Југославије, Екологическаја антропологија, Минск 1996, стр. 362–363.
6. Ивановић Б. М., Дурмиторци – антропо-еколошке особине, Титоград 1987, стр. 190.
7. Ивановић Б. М., Његош. Антрополошки атлас, Подгорица 2002, стр. 130.
8. Влаховић П., Антропологија у Југославији, Гласник Антрополошког друштва Југославије, св. 14, Београд 1977.
9. Влаховић П., Четрдесет конгреса Антрополошког друштва Југославије, Гласник Антрополошког друштва Југославије, св. 37, Београд 2002.
10. Влаховић П., Др Божо Шкерљ и Антрополошко друштво Југославије, Гласник Антрополошког друштва Југославије, св. 8-9, Београд 1971-1972.
11. Влаховић П., Народи и етничке заједнице Света, Београд 1984.
12. Влаховић Петар, Оснивање, развој и рад Антрополошког друштва Југославије, Гласник Антрополошког друштва Југославије, св. 17, Београд 1980.

*Предео с руског и редиговао
Петар Влаховић*



Чланови Радног председништва Четрдесетог конгреса Антрополошког друштва Југославије, Ниш



Академику Татјани Ивановној Алексеевој, Руска национална академија наука, Москва, П. Влаховић уручује повељу Антрополошког друштва Југославије



Академик Петар Влаховић уручује признање Антрополошког друштва Југославије проф. др Добривоју Борђевићу с Медицинског факултета из Скопља



Љиљана Драговић, Министарство за науку Републике Србије, прима захвалницу Антрополошког друштва Југославије за успешну сарадњу



*Викторија Подбој, Министарство за науку Републике Србије, прима захвалницу
Антрополошког друштва Југославије за успешну сарадњу*



*Проф. Др. Хорст Шмидт, Универзитет Улм, Немачка, у друштву с учесницима конгреса из
Македоније*



Проф. др Мирјана Јаношевић с колегицама на конгресу



Др Шандор Такач, Универзитет Нови Сад, с колегицом, на конгресу у Апатину



Проф. др Веселин Јововић с Факултета из Никшића, Црна Гора, у друштву проф. др Љиљане Тијанић и примаријуса др Весне Русић-Тасић из Ниша



Проф. др Љиљана Тијанић с учесницима конгреса из Републике Српске



Др Весна Марјановић, др Софија Костић и Проф. Др. Лидија Тезако на конгресу у Апатину



Проф. др Верица Божић – Крстић с групом учесника на конгресу у Апатину



Професори В. Божић-Крстић и П. Влаховић с председником општине Апатин



Учесници конгреса из Македоније с проф. др Верицом Божић-Крстић



Проф. Др. Хорст Шмидт, Универзитет Улм, Немачка, с учесницама конгреса из Македоније



Професори: П. Влаховић (Србија), Д. Ђорђевић (Македонија) и Пионтек (Пољска), осведочени пријатељи



Проф. др Митар Новаковић с учесницима конгреса из Републике Српске



Професори др Људмила Ефремовска (Македонија) и др Митар Новаковић (Република Српска) на конгресу



*Проф. др Радославка Радојевић, дугогодишњи успешан благајник
Антрополошког друштва Југославије*



Гости конгреса, Милена Гавриловић (лево) и Бреда Влаховић (десно)

ТАКМИЧЕЊЕ КУЛТУРНО-УМЕТНИЧКИХ ДРУШТАВА И ФОЛКЛОРНИХ АНСАМБАЛА СРБИЈЕ НА ФЕСТИВАЛУ „ЂАКОВИ ДАНИ“

Трећи по реду фестивал „Ђакови дани“ одржан је 28, 29. и 30. августа 2008. године у селу Кусатку. Организатори и покровитељи фестивала били су Удружење грађана „Милоје Поповић – Ђак“, КУД „Милоје Поповић – Ђак“, Скупштина Општине Смедеревска Паланка и Месна заједница Кусадак.

Фестивал „Ђакови дани“ одржава се крајем августа месеца почев од 2006. године. Циљ овог фестивала је очување *традиционалних вредности народног стваралаштва* стога је препорука учесницима да се играчки ансамбли представе првенствено играма из свог краја, групе певача, дуети и солисти, изворним начином певања, а оркестри извођењем првенствено српске народне музике на традиционалним инструментима (фрули, окарини, диплома, гајдама, гуслама, тамбури). Током двадесетоминутног наступа, који је одређен пропозицијама такмичења, такмиче се најбољи извођачки ансамбли – „први ансамбли“. Трочлани стручни жири оцењује избор нумера, аутентичност игара и песама, народну ношњу, приказ народних обичаја, уиграност ансамбла, свирање оркестра, наступ вокално-инструменталних солиста и сценско понашање. По завршетку такмичења учесници добијају захвалнице или дипломе за учешће на фестивалу, а за освојено неко од прва три места додељују се посебна признања бронзана, сребрна или златна *камеја*.

Програм фестивала и редослед наступа одређује Програмски савет фестивала који чине представници организатора и представник жирија. Вечерњем такмичарском програму претходи тонска провера пријављених такмичара. У време трајања фестивала одржава се такмичење у припремању традиционалних куваних јела, пецива, пита и гибаница и изложба воћа.

Прво вече фестивала је због лошег времена одржано у биоскопској сали Дома културе. Друге две вечери учесници су наступили на отвореној летњој

сцени, отвореној за потребе овог фестивала. Програму такмичења друге и треће вечери претходио је дефиле учесника и наступ играчког ансамбла домаћина. Извели су „*Игре из Шумадије*“ и „*Игре из источне Србије*“. Фестивал је био добро посећен упркос киши и хладном времену.

У програму је учествовало четрнаест културно-уметничких друштава и два фолклорна ансамбла. Наступили су:

1. КУД „Раде Марковић“ из села Сараорце с играма из централне Србије.
2. КУД „Српски јелек“ из Чачка с нумерама које су извеле мушка и женска певачка група, и дует. Драгица и Перо Поповић су проглашени за најбољи дует фестивала. Отпевали су песму „*Марамче свиленче*“.
3. Играчки ансамбл КУД-а „Мачва“ из Мачванских Причиновића одиграо је игре из Мачве и извео две певачке нумере.
4. КУД „Абрашевић“ из Смедеревске Паланке извео је две певачке нумере. Група певача и солисткиња Марина Степановић која је с песмом „Радо, ћери Радо“ награђена за најбољег солисту фестивала.
5. Фолклорни ансамбл „Дукат“ из Старе Пазове је наступио с богатим програмом: *Игре врањског поља*, солистичка нумера *На крај село Дамјан танец води*, оркестар, фурулаш и певачке групе.
6. КУД „Света Петка“ се представио солистичким певачким наступом и инструменталом на хармоници.
7. КУД „Караџић“ из Лознице извео је игре из ужичког краја у изванредно урађеним реконструкцијама ношње.
8. За изворну групу „Црнућанка“ из Горњег Милановца наступиле су женска и мушка певачка група и инструменталиста Мића Матић на двојницима. Извели су неколико нумера, песме, *Кад запевам тихо преко села* и *Покрај Груже једна врба стара* и *Чобанско, рабаџијско надсвиравање*.
9. КУД „Шумадија“ из села Влашка је извео игре из Понишавља. Солисти Ана Станковић и хармоникаш Петар Милисављевић, представили су се песмом *Не плачи, Стано мори*, односно сплетом народних мелодија из Шумадије.
10. КУД „Стеван Книћанин“ из Кнића је представила женска певачка група песмом *Месечина сво село обиђе*. Мушка група је отпевала *Село спава а Гружа жубори*. Солисткиња Милица Крстић је отпевала *Три бунара једна кофа ради*. Наступио је и инструменталиста на окарини Миливоје Петровић.
11. ФА „Типопластика“ из Горњег Милановца је извео кореографију *Месечина а ја зовем прело*, за коју је освојио награду за представљање обичаја. Оркестар је извео *Сплет народних мелодија*.
12. КУД „Златибор“ из Чајетине је извео неколико запажених музичких нумера: оркестар *Колаж народних мелодија*, дует *Ситан камен до*

камена, женска певачка група *Месечина а ја зовем прело*, инструменталиста на фрули коло *Ураган*. Играчки ансамбл је извео *Игре из ужичког краја* у изванредно урађеним реконструкцијама ношње за шта су и награђени.

13. КУД „Крајина“ из Београда извео је *Глуво голубићко коло* и освојио награду за аутентичност.
14. КУД „Светозар Марковић“ из села Медвеђе наступио је с три нумере. Оркестар је извео *сплет музичких мелодија*, солиста Далибор Живковић, *Што ти Стано мори*. Млади играчки ансамбл који је у оригиналним шумадијским ношњама извео *Игре из околине Космаја* освојио је награду за оригиналну народну ношњу.
15. КУД „Радислав Никчевић“ из Милошева извео је неколико запажених музичких нумера.
16. КУД „Електропорцелан“ из Аранђеловца се представио богатим и добро осмишљеним програмом. Осим играчког ансамбла који је извео *Игре из Шумадије* наступио је оркестар са *Сплетом песама и кола из Шумадије*, женска и мушка певачка група с песмама *Грабајте да грабамо* и *Кличе вила са Авале*. Наступили су солисти и дует певача с песмама *Ветар душе, а катмер мирише* (Марија Лазаревић) и *Шта се чује кроз гору зелену* (дует Теодора Богдановић и Николина Клицов). Инструменталиста на фрули је извео нумеру *Лети, лети песмо моја мила* (Андрија Трајковски).

Учеснике је оцењивао жири у саставу, госпођа Деса Ђорђевић, кореограф, председник жирија и чланови, господин Бранко Мاستиловић и госпођа Вера Шарац-Момчиловић, музејски саветник Етнографског музеја у Београду. Према пропозицијама такмичења жири је свакога дана додељивао дневне, а последње вечери такмичења додељене су главне награде манифестације.

1. Награда за најбољи приказ обичаја додељена је Фолклорном ансамблу „Типопластика“ из Горњег Милановца за приказани обичај *прела* у нумери „*Месечина а ја зовем прело*“.
2. Награду за најбољу оригиналну ношњу добио је КУД „Светозар Марковић“ из села Медвеђе за ношњу из Шумадије у нумери „*Игре из околине Космаја*“. Награда за најбољу реконструкцију народне ношње додељена је КУД-у „Златибор“ из Чајетине за реконструкцију женске ношње из ужичког краја у нумери „*Игре из ужичког краја*“.
3. Награда најбољем певачу припала је солисти КУД-а „Абрашевић“ Марини Степановић за песму „*Радо, ћери, Радо*“.
4. Награда најбољој певачкој групи додељена је мушкој изворној групи „Црнућанка“ из Горњег Милановца за извођење песме „*Покрај Груже једна врба стара*“.
5. Награда најбољем инструменталисти припала је солисти на двојницама Мићи Матићу из изворне групе „Црнућанка“ из Горњег Милановца за „*Чобанско, рабаџијско надсвиравање*“.

6. Златну *камеју* је добио оркестар ФА „Типопластика“ из Горњег Милановца за „*Сплет народних мелодија*“.
7. Сребрна камеја је припала ансамблу „Типопластика“ из Горњег Милановца за извођење тачке „*Месечина а ја зовем прело*“.
8. Бронзана камеја је додељена ансамблу „Крајина“ из Београда за извођење „*Голубићког немог кола*“ за аутентичност игре.
9. Златна *камеја*, награда најбољем ансамблу манифестације припала је Фолклорном ансамблу „Дукат“ из Старе Пазове.

По завршетку фестивала с намером да допринесу његовом квалитету чланови жирија су предложили организаторима да појединости у пропозицијама такмичења и организацији програма коригују и прецизније одреде. Наглашено је да избор нумера и њихово извођење у складу с прокламованим циљем треба да допринноси очувању српског традиционалног стваралаштва. Прихваћена је сугестија да се такмичарска категорија *најоригиналнији костим приказан на манифестацији* преименује у категорију *најбоља народна ношња манифестације – оригинал и реконструкција*.

На фестивалу „Ђакови дани“ народне ношње су приказане у свој њиховој раскоши и богатству традиционалног народног одевања. Нарочито су успешно представљени костими и ношње из Шумадије и западне Србије. У прилог овоме говори и чињеница да је осим награђених било још неколико ансамбала који су наступили у квалитетним ношњама и dobrим реконструкцијама. Истакла бих мушке ношње КУД-а „Електропорцелан“ из Аранђеловца, ношњу мушке певачке групе КУД-а „Српски јелек“ из Чачка и ношње ансамбла „Мачва“ из Мачванских Причиновића, а од реконструкција, ношње КУД-а „Дукат“ из Старе Пазове и КУД-а „Караџић“ из Лознице. КУД „Светозар Марковић“ из Медвеђе је дао добар пример за приказивање чешљања девојака. Ипак осим похвале награђенима и поменутих ансамблима уочени су и извесни недостаци. Један од њих је приказивање женских оглавља и чешљање девојака и жена. Начин чешљања и покривања главе најизразитији су симболи статуса жене у традиционалном друштву. Оглављем се показује да ли је жена сасвим млада, да ли је стасала за удају, да ли је невеста, зрела жена или удовица. Приликом удаје жене су добијале посебно оглавље које се мењало у њеном даљем животу. Покривање главе је подједнако пратило промене у животу жене и промене у ношњи стога је веома важно да начин покривања главе одговара не само статусу жене већ да одговара и типу ношње. Осим што би требало кориговати и обогатити приказ женских оглавља, на исти начин би требало више пажње посветити и одабиру обуће, чарапа а посебно опанака.

За решење наведених и других недостатака у погледу сценског приказивања народне ношње неопходна је сарадња КУД-ова и ФА-а с етнологима регионалних музеја и кустосима збирки народних ношњи и стручњацима

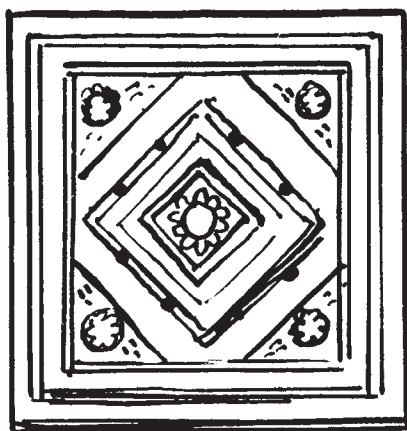
Одељења за конзервацију текстила у Етнографском музеју у Београду¹. У Етнографском музеју већ неколико деценија уз рад на превентивној заштити највреднијих примерака појединачних предмета и комплета народних ношњи стручњаци успешно израђују и њихове копије и реконструкције. Искуство стручњака музеја умногоме може да помогне при изради народних ношњи за потребе културно-уметничких друштава и фолклорних ансамбала. Један од савета је да би ношње које користе КУД-ови свакако требало прилагодити сценском наступу. Сарадња с музејима неопходна је не само у погледу напред реченог већ и у погледу трајне заштите и очувања народних ношњи као изузетно важног и вредног сегмента етнографског културног наслеђа. Културно-уметничка друштва су својим залагањем, ентузијазмом и љубављу дошла у посед јединствених примерака оригиналне народне ношње. Међутим, због коришћења на сцени и неадекватних услова чувања ови вредни примерци су изложени пропадању и уништењу. С аспекта заштите културних добара недопустиво је да играчки ансамбли наступају у оригиналним народним ношњама. С обзиром да културно-уметничка друштва и музеји имају заједнички циљ – очување и промовисање традиционалног културног наслеђа (песме, игре и ношње), за ову ситуацију требало би пронаћи задовољавајуће решење, јер основни услов за остваривање тог заједничког циља јесте да се то културно наслеђе сачува.

Организатори и покровитељи фестивала „Ђакови дани“ завређују похвале првенствено зато што неговањем изворних српских традиционалних вредности у народном стваралаштву доприносе очувању српског етнографског наслеђа и очувању културног и националног идентитета српског народа. Фестивал носи име познате личности из Другог српског устанка и тако чува сећање на ову значајну историјску личност, а установањем *камеје* као главне награде фестивала шира јавност се информисе и подсећа да је археолошки налаз познат под именом *Београдска камеја*² пронађен у овом селу.

Вера Шарац-Момчиловић

¹ Етнографски Музеј у Београду чува око 15 000 оригиналних предмета сведочанстава традиционалног одевања сеоског и градског становништва с простора СФРЈ из друге половине 19. и из 20. века. Предмети су систематизовани у збирке сеоских и градских ношњи. Збиркама руководи пет кустоса. За збирке народних ношњи Србије задужене су Вилма Нишкановић, музејски саветник, (западна Србија) и Вјера Медић, кустос (источна Србија), Мирјана Менковић, музејски саветник (Косово и Метохија) и Вера Шарац-Момчиловић (Војводина). Јелена Тешић, виши кустос, задужена је за градске ношње. Исти кустоси воде и збирке ношњи с територија република бивше СФРЈ, ношње из Босне и Херцеговине (Вилма Нишкановић), Хрватске и Словеније (Вера Шарац-Момчиловић), Црне Горе и Македоније (Мирјана Менковић).

² Камеја представља фрагмент предмета непознате функције од камена малахита млечно беле и смеђе боје с приказом коњаника с плаштом израђеним у плитком рељефу. Потиче из 4. в. н. е.



22. СВЕТСКИ КОНГРЕС ИГРЕ, АТИНА

У циљу заштите народних игара, у оквиру светског музејског пројекта заштите нематеријалне баштине, Етнографски музеј у Београду је узео учешће на 22. конгресу игре одржаном у Атини од 2 до 6. јула 2008. године. Конгрес је одржан у организацији CID-а, (CID – *Conseil International de la Danse*). CID је непрофитабилна невладина организација основана 1973. године у Паризу, при УНЕСКО-у. То је истовремено и светски савет и форум који обједињује међународне, националне и локалне организације, као и појединце који се баве игром. Чланови CID-а су федерације, асоцијације, школе, институције, играчке групе и појединци. У 2008. години чланство у овој организацији обухвата преко 100 професора универзитета, 100 чланова с титулом доктора наука, 300 институција (федерација, школа, компанија, позоришта и сл.), и 1800 појединаца (кореографа, играча, просветних радника, историчара игре и сл.). То је недискриминаторска организација у духу повеље Организације уједињених народа и третира све врсте плеса подједнако, не даје предност ни једном облику плеса, признајући његов универзалан карактер као облик уметности, као средство образовања и предмет научног истраживања.

Рад на Конгресу, уз учешће од преко 500 учесника, се одвијао у пет категорија: Research report, Lecture – Demonstration, Video Projection and Exhibition, Class, Performances. Етнографски музеј се представио у две категорије, Lecture – Demonstration и Class. У првој категорији је одржано предавање „Заштита народних игара“, урађено у DVD Power Point (видео) презентацији уз пратећи текст на енглеском језику (који је био и званични језик на Конгресу). Цео текст и презентација се састојао од три сегмента представљена на 12 слајдова. Први део је приказ музејског рада у Србији, рад матичних музеја у Београду, Етнографски музеј, ИКОМ-ову дефиницију музеја. Највећим делом се базирао на статистичким подацима, креирању културне политике преко матичних музеја и неким видовима и могућностима у раду с децом у Етнографском музеју. Други део презентације се односио на нематеријалну баштину, рад на заштити народних игара у Етнографском

музеју, о методама документарисања и информатизације визуелног културног добра. Трећи део је представио различите начине документовања игара, (лабанотизацију, неме филмове, видео-записе с разних носача записа, опис игара), с простора Балканског полуострва. Игру појединца, игре на свадбама, прославама, свечаностима, наивно кореографисање, рад културно-уметничких друштава, компоноване кореографије, рад у ансамблима и ансамблу „Коло“. У другој категорији „Class“, (представљање играчких образаца већине учесника), практично су показивани основни кораци из обичног српског кола. Рад се одвијао у балској сали хотела „Електра Палас“ (Плака, Атина). У салама хотела „Електра“ се у току Конгреса, у прве четири категорије, одвијао дневни рад.

Концерти, представљање свих облика игара, су одржавани сваке вечери од 20 до 24 часа, на летњој сцени државног ансамбла „Дора Страту“, смештеној у главном атинском парку **Philopappou Hill**, испод Акропоља. Највећи број учесника у вечерњим представама, је долазио из Индије или су то били Индуси из других земаља (из Северне Америке), с играма хиндуистичког културног круга, претежно медитативног карактера, играма доживљаја и садржаја. Знатан број „игара“, можда по први пут ове године, на опште изненађење и у већој мери негодовање, су биле игре „Belly dance“. Ове игре, практично трбушни плес, пореклом из старог Египта, где су их у прво време изводиле жене за жене, касније су се препознавале као игре с турских дворова. Око тога да ли је оваквим врстама сценског наступа место овде, је било доста полемике међу учесницима Конгреса, иако по дефиницији CID третира све врсте покрета, плеса, игре, подједнако. Недоумица је било и око „појаве“ „плеса“ Буто, који долази из Јапана, игре која је продукт стресног друштва и начина живота у садашњем Јапану. Игра је одговор на брзи ток живота и одвија се покретима који се могу упоредити са брзином пужа, без одеће, телом намазаним белом бојом тако да „играч“ подсећа на робота. Наступ не оставља никога равнодушним било у позитивном било у негативном смислу. Балет је био заступљен у свим облицима, класичан, модеран, авангарда. Наступ аргентинског кореографа и играчице, кроз пројекат „Ombrа“, је веза између аргентинског танга и модерног балета, прича о савременим трагичним друштвеним догађајима у Аргентини. Из Мексика су дошле две групе с играма из прехиспанских времена, традиционално одевени, с приказом правог малог етнотеатра, с телом обојеним у златну и тиркизно плаву боју, с инструментима на себи и сталним кађењем димом сцене и публике. Један број игара је приказивао медицински аспект игара у лечењу а нарочито њихову социјализирајућу функцију у раду с малом децом и децом школског узраста. Посебна пажња је посвећена играма које се примењују у раду с децом ометеном у развоју и позитивна својства у превазилажењу проблема с комуникацијом код такве деце. Врло запажен наступ су имала два грчка музичко-сценска пројекта „Deva” и „Wing of Isis“. Уз досад наведено било је још доста наступа солиста фламенко игара, арха-

ичне оријенталне игре са Блиског истока, керијанске народне игре и музике у специфичном извођењу професора Вонг Гу Пака са Бостонског универзитета музике итд.

Игре с балканских простора, које су и биле циљна група нашег Музеја, биле су заступљене само у извођењу ансамбла „Дора Страту“ из Атине. Игре су изведене на традиционалан начин како је то већ за Грчку и карактеристично. Одвијале су се искључиво по кругу с врло мало кореографских интервенција, одвојеним мушким и женским колом, истакнутом улогом коловође, музика је извођена искључиво на традиционалним инструментима и у изузетним ношњама домаће израде. Остали играчки ансамбли с бројних подручја Балкана, нажалост нису на овом Конгресу узели учешћа, претпостављам највише из разлога финансијске природе, јер подразумевају већи број играча потребних за извођење игара. Уопште на Конгресу је, што се тиче концерата, било приметно много веће присуство соло играча или играчких парова, неголи већих ансамбала. Конгрес је протекао у одличној организацији, захваљујући пре свега великом прегаоцу и заљубљенику игре проф. Алкису Рафтису, тренутно председнику CID-а.

Мирослав Митровић

РАЗМИШЉАЊА О ЈЕДНОМ АНГАЖОВАНОМ ФИЛМСКОМ ФЕСТИВАЛУ

Говорити о једном фестивалу или сличној културној светковини на релативно непристрастан начин, а истовремено бити готово све време у срцу догађања и утицати на његово обличје, изгледа ми понекад као незахвалан посао. Ипак, вероватно је да и у случају нашег фестивала постоје неке неспорне одреднице. *Међународни фестивал етнолошког филма* руковођен је од самог почетка концептом и амбицијом сведеном на српски, балкански или евентуално јужнословенски етнички простор, мали број посвећених синеаста и још ужи, етнолошки еснаф. Касније су га у великој мери проширивали и продубљивали ентузијастички различитог усмерења, у Србији, и све више они изван ње, који су заинтересовани за етноантрополошке теме.

Такви, помало дивергентни трендови довели су и до данашње физиономије фестивала, као у знатној мери спонтано развијаног догађаја посвећеног филму, доста замашнијег по обиму, разноликости тема и приступа, ауторским профилима и обимом обухваћеног географског простора у односу на његове почетке у конаку манастира Свети Отац Прохор Пчињски 1992. године.

Оно што нам извесно предстоји је покушај да фестивал стекне јасније контуре и одређенији профил. Вероватно да је време показало да фестивал има свој смисао, јер, у међудејству између самог овог догађања, те филмских аутора који на њему учествују, и етнолога који су се мање или више увели – упутили у тајне филмског језика, он је прерастао своју првобитну идеју, али и сопствену продукцијску „базу“. Овај посао обавља мали тим људи који обично на фестивалу ради, и то ефективно не више од 2–3 месеца годишње, уз не баш завидну просторну и техничку опремљеност.

И поред макар статистичке (па и квалитативне) неупитности оваквог закључка, питање смисла *Фестивала етнолошког филма* у Београду остаје за мене и даље интригантно. Разлог је, између осталог, и тај што би требало да дефинишемо његову позицију у односу на сличне фестивале у Ев-

ропи и свету. Постоји и опасност да се фестивал, речено помало неукусно, исувише позабави самим собом, а премало својом основном сврхом, тј. претпостављеним предметом своје делатности. Или да се за тренутак, користећи малу стилску фигуру, запитам „да ли наша мачка заправо лови мишеве?“ Ако је „мачка“ наш фестивал, који су то и какви „мишеви“ које њиме „ловимо“? Изгледа да се програмска оријентација фестивала временом лагано померала од онога што смо одређивали као *традиционалну културу* и *народно стваралаштво* ка културним променама и трансформацијама, као и савременим урбаним социолошким садржајима, планетарним феноменима попут глобализације и другим. Међутим, који је дубљи смисао, или барем према чему би требало да буде окренута оштрица активности фестивала убудуће?

Присталица сам веома ангажованог приступа, па бих желео да овај културни догађај избегне оне замке научне и културолошке у којим се одражава немоћ да се научна анализа и њени резултати преточе у делатну праксу. А које то значајне и виталне друштвене импликације може имати садржај етнологског филма?

Рецимо да поједине препоруке и захтеви у области културне политике од стране неких наднационалних ентитета (попут UNESCO-а, форума Европске уније и других), колико год да су иначе често на вештачки и административни начин наметане, сада и овде могу пасти на плодно тле, здраво и благотворно за локалне заједнице. Ту мислим пре свега на синтагму *културни диверзитет*, која би се у многим приликама могла претворити у политичку флоскулу. Културна разноликост, дакле, постаје кључна реч када свеprisутни хипереконимизам и на њему заснована политичка моћ прете уједначавању културних образаца, погледа на свет и поимања „коректног“ људског понашања, и то у великим размерама. Тако етнологски филм, без обзира да ли нуди „изворни“ документ о културној традицији која нестаје, медитацију над (не)спознатљивом стварношћу или невешту инсценацију наслеђа које је већ ишчезло (заборављено), доноси јединствен запис о менталитету, вредносном систему, идеологији или доминантном психосоцијалном профилу једног времена, неке људске заједнице и њеног животног простора. А данашња Србија нуди изузетно занимљиву и вредну грађу за садашње и будуће истраживаче. На пример, код нас има толико социокултурних феномена који готово да уопште између себе не кореспондирају, или су пак у питању потпуно међусобно конфронтиране друштвене групације са својим симболима и конструктима, а што нам нуди материјал знатног драматуршког потенцијала. И дакако, грађа етнологског и документарног филмског записа и филма може бити потенцијално моћно оружје против „пилећег“ колективног памћења. Самозаборав који влада у нашој широј заједници, рекао бих, готово ендемски и у великој мери угрожава равномеран и уравнотежен културни и друштвени развој, а његове последице су трагичне на многим плановима. Према томе, и управо зато, садржај етнологског филма

често указује на врло важне „коцкице“ у мозаику нашег самопрепознавања и самоспознаје.

Као својеврстан допринос превазилажењу хроничних проблема јавне, званичне политичке и медијске перцепције стварности у Србији, као и следственог дискурса о њој у даљој временској перспективи, верујем да ћемо новим *Фестивалом етнолошког филма* учинити макар мали корак ка враћању у фокус интересовање за оне вредности и садржаје појединих филмских докумената, али и других визуелних извора који нам служе као огледало нас самих. Свестан да ми се може пребацити да сам присталица сувише кибернетичког модела фестивала, сматрам да он треба да буде не само просpekt егзотичних људи и места у свету, као и мистичних лагума колективног ума (мада нам императив *културног диверзитета* може допустити могућност да останемо само на том нивоу), већ, синтетичким приступом, користећи све те увиде, да буде инструмент за препознавање друштвених и културних дисфункција, као и путоказ за друштвену акцију посредством које ће ти проблеми бити решавани.

С друге стране, кроз фестивалске активности, жеља нам је да убудуће више осветлимо смисао и садржај појма *визуелна антропологија*. Под овом новопеченом дисциплином се данас у свету подразумева широк спектар подручја, од фотографије до нових медија, од визуелних записа, немонтираног видео-материјала до новинских репортажа или филма као ултимативне естетске форме, често неправедно вредносно претпостављене другим визуелним изворима. Свакако да су за потребе етнолошког или културолошког проучавања важни и други визуелни извори, а не само филм! Такође, *визуелна антропологија* може подразумевати и интерактивни однос између онога што етнологи/антропологи забележе камером и рецепције те грађе од стране публике или чак самих оних који су снимани. Или чак рецепцију визуелног материјала који су „домороци“ снимали сами о себи. Или разматрање *репрезентација* културе, визуелних манифестација културе, а и идеологија којима су ове манифестације „натопљене“ итд. Према томе, број могућих начина употребе визуелног материјала је заиста велики и сваким даном се повећава.

Верујем да улазимо у фазу када *Фестивал етнолошког филма* наново, сходно новим околностима и развојним условима, детерминише своју улогу и *послање* међу културним догађањима сличног профила код нас и у свету, али и у односу на актуелни друштвени тренутак. За сам догађај, свакако, значајна су повремена освежавања и „проветравања“ усвојеног концепта и садржаја. Волео бих да његова будућност буде у јаснијем и недвосмисленом научном и друштвеном ангажману.

Саша Срећковић

Литература:

Љубомир Рељић, Фестивал етнoлошког филма, *Каталог Десетог међународног фестивала етнoлошког филма*, Етнографски музеј у Београду, Београд 2001.

Весна Марјановић, Етнoлошки филм у Етнографском музеју, *Каталог Тринаестог међународног фестивала етнoлошког филма*, Етнографски музеј у Београду, Београд 2004.

Љиљана Гавриловић, Визуелни извори у етнoлошким истраживањима, *Гласник Етнографског музеја у Београду*, књ. 60, Београд 1996.

Велибор Стојаковић, Примена видеа у етнoлошким истраживањима, *Гласник Етнографског музеја у Београду*, књ. 60, Београд 1996.

<http://portal.unesco.org/culture/en/ev>

http://en.wikipedia.org/wiki/Visual_anthropology

<http://astro.temple.edu/~ruby/ruby/cultanthro.html>

<http://astro.temple.edu/~ruby/ruby/cultanthro.html>

ИЗВЕШТАЈ О РАДУ XVII МЕЂУНАРОДНОГ ФЕСТИВАЛА ЕТНОЛОШКОГ ФИЛМА

XVII међународни фестивал етнолошког филма је одржан од 10. до 16. новембра 2008. године у простору Етнографског музеја у Београду. Овогодишње издање Фестивала трајало је два дана дуже него претходних година.

Иначе, непосредно пред његово одржавање напoкoн поново је основан и *Савет Фестивала етнолошког филма* у којем су: Радослав Зеленовић, директор *Југословенске кинотеке*, председник, др Слободан Наумовић, професор етнологије, члан, Вилма Нишкановић, етнолог и в.д. директора Етнографског музеја, члан, Радослав Московлић, телевизијски редитељ, члан, мр Андрија Димитријевић, професор Факултета драмских уметности, члан, др Драгана Радојичић, директор Етнографског института САНУ, члан и Саша Срећковић, кустос Етнографског музеја, члан. С обзиром на то да је *Савет* релативно касно основан (и то непосредно након оснивања *Управног одбора* Етнографског музеја, без којег није могао ни бити изгласан), то тело није било у могућности да у тако кратком року битније утиче на програмску политику *XVII* међународног фестивала етнолошког филма, али је његова саветодавна улога у доброј мери допринела несметаним припремама и организацији Фестивала, нарочито у техничком погледу.

Селекциону комисију Фестивала сачињавали су: др Весна Марјановић, етнолог, Тања Феро, редитељ и Владимир Иља Слани, редитељ.

Жири Фестивала радио је у следећем саставу: др Александар Бошковић, антрополог (Србија), председник, Др Марина Мартинова, етнолог (Русија), члан, Вера Бојић, редитељ (Србија), члан, Јанош Домокош, редитељ (Мађарска), члан и др Нашко Крижнар, етнолог (Словенија) члан.

Програм Фестивала

Активности које су претходиле Фестивалу започете су један дан пре званичног отварања, 9. новембра 2008. године, специјалним програмом и приказивањем одабраних емисија из телевизијске серије „Мистерије Србије“ рађене у продукцији РТС.

На отварању Фестивала наступила је фолклорна група „Медијана“ из околине Ниша. Изворном народном песмом, свирком и игром, уз елементе драматизације, ова група је најпре прошла Кнез-Михаиловом улицом анимирајући наше суграђане, да би свој програм наставила у Етнографском музеју. Музички програм на отварању Фестивала закључен је у атријуму Музеја. Фестивал је свечано отворила Ана Вучетић из Министарства културе Србије.

У уводном филмском програму Фестивала приказан је избор с новог DVD издања Југословенске кинотеке, из продукције Светозара Боторића, на којем су приказани филмови: „Једна српска сеоска свадба“ и „Трке на Бањици“, обе из 1911. године.

Прве вечери Фестивала најпре је приказан прошлогодишњи добитник Гран прија Фестивала – филм „Мир за све“ аутора Елизабете Конеске из Македоније, после којег је приказано још пет остварења из овогодишње конкуренције за награде. За госте Фестивала је те прве вечери приређен коктел у „Аероклубу“.

Програм Фестивала обухватио је укупно 89 филмова. У *Конкуренцији* је приказано 39 филмова, у *Информативној секцији* је било 29 филмова, а 21 филм је приказан у оквиру *Аматерске секције* Фестивала. *Селекциона комисија* је ове године одбила 27 филмова. Приређени су и специјални програми, и то: избор из ТВ серије „Мистерије Србије“ у продукцији РТС, као и 4 филма из скорашње продукције етнолошког филма у Русији, по избору др Марине Мартинове.

На Фестивалу су представљене филмске производње из укупно 24 земље. Те земље су: Хрватска, Шпанија, Македонија, Румунија, Италија, Швајцарска, Босна и Херцеговина, Словенија, САД, Португалија, Немачка, Финска, Француска, Норвешка, Мексико, Индија, Канада, Црна Гора, Аустралија, Иран, Колумбија, Пољска, Бразил и Србија.

Домаћа продукција учествовала је с 21 филмом, а у категорији страних филмова је било 59 остварења, не рачунајући аматерски филм. У табели приложеној уз овај извештај се налазе основни подаци о сваком од филмова који су приказани на програму Фестивала.

Општи је утисак да је приметан пад у квалитету и квантитету домаће продукције етнолошког филма, нарочито када је реч о телевизијским кућама.

И ове године је одржан *Округли сто* Фестивала под називом „Даље од визуелног Вавилона“ чији су уводничари били др Слободан Наумовић

и Радослав Московлић, а свој осврт на тему је изложио и Фроде Стурас, професор визуелне антропологије из Норвешке. Разматрани су проблеми у продукцији, гледању и вредновању етнолошког филма у актуелном тренутку. Након уводних речи развила се жива дискусија учесника Округлог стола.

Саопштење жирија XVII међународног фестивала етнолошког филма

Као чланови жирија, приметили смо с радошћу да се ове године на Фестивалу појавио цео спектар различитих приступа у стварању и продукцији етнолошких филмова. Сви они заједно обогатили су основну тему Фестивала. Разноликост тема обрађених у овогодишњим филмовима из бројних, различитих делова света, дошла је до изражаја и у самој одлуци жирија.

Жири је такође уочио видан пораст интересовања за овај Фестивал, што је нарочито приметно у чињеници да се број земаља – учесница повећава из године у годину.

Приметили смо једну позитивну тенденцију у чињеници да су неке земље почеле свесно да стварају архиве визуелне грађе, у којем се региструје културно наслеђе. Наше задовољство тиме изразили смо кроз награде на овогодишњем Фестивалу.

У исто време, приметили смо једну тенденцију у стварању визуелних архива, превелик је број реконструкција такозваних „традиционалних“ обичаја и ритуала, којих више у пракси нема. Ове реконструкције нису увек потребне, а могу понекад и да нашкоде интегритету једне визуелне етнографске наратије.

Приметили смо такође, да се превелик број филмова заснива на једноставном коментарисању, при чему се у недовољној мери служе расположивим средствима у домену савремених технолошких и идејних достигнућа – у самој етнографској филмској продукцији и у општим достигнућима савремене кинематографије.

С времена на време је музика у филму употребљена без припадности икаквом разумљивом контексту, нити је предводила филмску причу, нити је филм на било који начин подржавала.

Имајући речено у виду, желимо да препоручимо Фестивалу да убудуће буду само две категорије – *такмичарска* категорија, у којој се додељују три награде – Прва награда (Grand Prix Фестивала), друга награда и трећа награда, као и једна *информативна* категорија. Верујемо да би ова промена била благотворна за Фестивал. И то због неколико начина: овако би се избегле

неке од селекционих тешкоћа Фестивала, а такође се на овај начин промовише једно суштинско јединство у оквиру етнологског филма као жанра.

Београдски фестивал етнологског филма је себе етаблирао у овом региону у току протеклих 16 година постојања. Ми верујемо да би Фестивал у будућности профитирао ако би се усмерио ка другим, сличним фестивалима у Европи и размењивао идеје с њима. Такође сматрамо да би се Фестивал обогатио уколико би своје стандарде образовао инспирисан стандардима САФФЕ асоцијације (Coordination of the Anthropological Film Festivals of Europe).

Жири је донео одлуку да награди следеће филмове:

- **Grand Prix XVII међународног фестивала етнологског филма** деле два филма, *A SHOUT INTO THE WIND* (Крик у ветар) и *THE SHADOW* (Сенка), из Финске, односно Француске.
- **Најбољи филм у категорији аматерских филмова** је *COUNTER-MELODY*, *Контрамелодија* (Италија).
- **Награду за најбољи филм у категорији националних филмова** добио је филм *ПРАЗНИК БИБИЈАКА КАО ЧУВАР ИДЕНТИТЕТА РОМА*.
- **У категорији интернационалних филмова** награду је добио филм *КО МОЖЕ БИТИ ЗВОНАР*, *Who Can Be a Bellman* (Хрватска).

Чланови жирија су одлучили да доделе и *специјална признања* у виду ДИПЛОМА следећим филмским достигнућима:

- *ЖЕЂ КАМЕНОГ МОРА* *The Thirst of the Stone Sea*, за опис традиционалне културе у директној конфронтацији с тековинама савременог доба;
- *ЖЕЂ КАМЕНОГ МОРА*, за камеру и фотографију;
- *ПОСЛЕДЊИ РИТУАЛ ЧАСНОГ ГОСПОДИНА РАИА* (*The Last Rites of the Honourable Mr. Rai*) за добар пример визуелне етнографске студије;
- *ТО ЈЕ НАША ТРАДИЦИЈА* (*It's Our Tradition*), за исцрпну визуелну анализу једног комплексног ритуала;
- СПАСОВДАН за алегорични приказ локалне културе;
- *НА ПУТУ С МАРУЧОМ* (*On the Road with Maruch*) за добро комбиновање етнографије, визуелне презентације и личне приче;
- ОЛГА И ВРЕМЕ: МИНИМАЛНИ ЈУТАРЊИ ЕП (*Olga: A Minimal Morning Epic*), за иновативно визуелно изражавање;
- МАНТРА – за најбољи филм у продукцији неке школе или института; и филм *КИ МОРЕ БИТ ЗВОНЧАР* (*Who Can Be a Bellman*), за најбољи сценарио.

Жири је одлучио да диплому додели и Љупчету Петровском, за труд у очувању локалног културног наслеђа.

Чланови жирија

Вера Бојић, независни продуцент, Нови Сад (Србија)
 Мр. Јанаш Домокош, филмски режисер и Уметнички директор фестивала Dialectus Film Festival у Будимпешти (Мађарска)
 Др Нашко Крижнар, етнолог и директор Аудио-визуелне лабораторије Словеначке Академије Науке и Уметности ЗРЦ-САЗУ у Љубљани
 Др. Марина Мартинова, етнолог и директор Института за етнологију и антропологију, Руске академије наука у Москви
 Др Александар Бошковић, антрополог, научни саветник у Институту за друштвене науке у Београду.

Каталог

Штампан је двојезични каталог Фестивала, чији је уредник историчар филма Стеван Јовичић, уз техничку сарадњу Људмиле Шајтинац. Уводни текстови каталога су реч директора Фестивала Вилме Нишкановић, текст „Продуцент Светозар Боторић и први српски етнолошки филмови“ Александра – Саше Ердељановића, „Тематске оријентације и контекст у етнолошком филму на примеру поворки и ритуала с маскираним учесницима“ др Весне Марјановић, „Аманет Нанука са севера“ Иље Сланог и „Кратка историја визуелне антропологије у Русији : поглед изнутра“ Др. Марине Мартинове.

Превод текстова на енглески језик радила је Анастасја Хајди Ларвол.

Ове године су у каталог, по први пут, уведене кратке биографије значајних аутора етнолошког филма у Србији, затим вињете с цитатима неких актера овог Фестивала, као и индекс назива филмова.

Односи с јавношћу и организација

Напомињем да сам лично изузетно задовољан радом организационог тима Фестивала. Уз повремене пропусте, колеге су биле углавном веома одговорне и високо мотивисане.

Гости овогодишњег Фестивала су били многи филмски аутори, новинари, уметници и стручњаци, представници иностраних амбасада у Београду. Међу домаћим гостима били су: Светлана Парошки, Никола и Добрила Пантелић, Виктор Фигуровски, Бојана Богдановић, Драган Цицварић, Александар Спирић, Ђура Мрђа, Небојша Илић, Владимир Перовић, Далибор Пешић и Димче Стојановски.

Од иностраних гостију били су: Карлос Реиш и Изабела Маркос (Португалија), Роже Каналс (Шпанија), Флоријан Валтер (Немачка), Иво Кузманич, Алексеј Павловски, Љиљана Шишмановић, Влатка Воркапић и Тања Буковчан (Хрватска), Фроде Стурас (Норвешка), Анита Георгиеска, Гордана Андреевска, Марјан Стојнев (Македонија), Елена Данилко (Русија) и Овидиу Думитрана (Румунија).

Утисак је да су пројекције филмова биле углавном добро посећене, али је све изразитија потреба Фестивала да се квантитет и квалитет посете искаже што егзактнијим показатељима. С обзиром на готово седам дана трајања Фестивала, сатница филмских пројекција је била нешто мање густа у односу на претходне године.

Најзад смо увели и разговоре с присутним ауторима филмова између појединих блокова пројекција, па је публика била у прилици да ауторима поставља питања.

Остварена је и веома добра медијска промоција Фестивала, знатно боља него претходних година, с изузетком медијских спонзорстава. Прилози о фестивалу објављени су на многим медијима, попут: ТВ Студио Б, ТВ Пинк, ТВ Б92, Арт ТВ, ТВ Метрополис, ТВ Авала, РТС. Урађен је ТВ спот Фестивала, који је нажалост емитован само на великом дисплеју на хотелу „Славија“, јер ни од једне телевизије нисмо успели да добијемо медијско спонзорство. Ипак, та чињеница је у великој мери надокнађена снимањем специјалне емисије посвећене нашем Фестивалу. Емисија је снимљена и емитована на РТС-у захваљујући ангажовању госпође Тање Феро.

Одржане су две конференције за новинаре, прва – као најавна Фестивала и друга – на којој су саопштене одлуке Жирија о наградама.

Медијски спонзори су били културни водич „Singidunum Weekly“ и интернет страница „Синемагија“.

Такође су урађени плакати, лифлети са сатницом и најавом Фестивала, као и банер који је био постављен на улазу у Музеј.

Наш прес-клипинг је до овог тренутка регистровао 24 исечка из штампе (из 12 новинских гласила) који се односе на Фестивал, а међу њима су: Данас, Политика, Блиц, Борба, Правда, Глас јавности, Вечерње новости, Грађански

лист, 24 сата, Народне новине, Панчевац press, Дневник... На сајту Фестивала је у време његовог одржавања регистровано 4.200 посетилаца.

Урађена је веб-презентација Фестивала у оквиру презентације Етнографског музеја (www.etnografskimuzej.rs), а од ове године смо на сајту увели и рубрику вести, односно актуелних информација у току припреме и самог трајања Фестивала. Поједини радници Музеја, заједно с нашим спољним сарадницима, промовисали су Фестивал преко сајта Facebook.

Дружење домаћина и гостију Фестивала у простору Етнографског музеја организовано је у клубу Музеја, као и у свечаној сали.

Захваљујући приливу додатних финансијских средстава уочи самог Фестивала били смо у могућности да организујемо неколико излета за госте Фестивала, али и за домаћине из Етнографског музеја. Уприличен је обилазак Архива Југословенске кинотеке на Кошутњаку, посетили смо Тополу и Оплепац, организовали дружење и журку на сплав-хостелу „Аркабарка“, вечерњи обилазак Београда Дунавом и Савом, изнајмљеним бродом...

За посебну вредност Фестивала сматрам остварену сарадњу са сплавом-хостелом „Аркабарка“, односно Омладинским центром „Вега“, где је у допадљивом амбијенту одржан *Округли сто* Фестивала, а дан касније и журка. Иначе се на поменутом сплаву већ годину дана одржавају веома интересантни филмски програми које уређују млади етнологзи (пројекције документарног, етнологског и антрополошког филма, често с наглашеним алтернативним приступом). У сарадњи с „Вега“ центром ове године смо на Фестивал довели и професора визуелне антропологије из Норвешке г. Фроде Стураса.

Највећи проблеми су ове године искрели у току слагања каталога Фестивала, углавном услед лоше координације послова. Утисак је да је каталог био помало преамбициозно замишљен у односу на наше тренутне техничке и материјалне могућности, а и у односу на кратко време које нам је било на располагању за његову припрему.

Филмови су симултано превођени само прве вечери Фестивала. Буџет ове манифестације још увек ни издалека није довољан да бисмо могли да приуштимо да преводимо све филмове који су у програму, тако да ни ове године није било титлова на српском језику.

Имајући у виду већ поменуте закаснеле припреме за Фестивал, нисмо били у могућности да претходно изменимо садржај пропозиција Фестивала и општи је закључак да се многи наводи из њих морају хитно мењати како бисмо у следеће фестивалско издање ушли са знатно измењеним „правилима игре“. У том погледу нису остварене значајне промене које би иначе произашле из препорука из саопштења жирија XVI међународног фестивала етнологског филма (трајање филмова; дефинисање програмске и тематске оријентације Фестивала; политика награђивања и профили награда итд.). У суштини, наше највеће примедбе су те, да су се многи важни послови обављали у последњем тренутку. Убудуће би било неопходно да се доста времена пре самог Фестивала објаве рокови за приспеће филмова и

да се уради њихова селекција, те да се благовремено и без притиска припреми каталог Фестивала. Такође је пожељно да се и послови око промоције манифестације правовремено предвиде.

Најзад, стекао се утисак да је церемонија затварања Фестивала могла бити нешто осмишљенија и разрађенија.

Етнографски музеј је за рад у организационом тиму Фестивала ангажовао следеће стручњаке и помоћно особље: Вилма Нишкановић (директор Фестивала и в.д. директора Етнографског музеја), мр Весна Марјановић (селекциона комисија), Саша Срећковић (менаџер Фестивала), Александра Левнаић (шеф PR службе), Јелена Савић (шеф протокола), Биљана Нојковић (секретар), Саша Жаревац (протокол), Вања Балаша (секретар жирија и протокол), Драган Миздрак (техничка оператива), Ђорђе Милићевић (возач), Весна Миховиловић (кафе-куварица) и Нада Зорић (спремачица).

Значајан допринос су ове године Фестивалу дали војници на цивилној служби у Етнографском музеју, а пре свих Слободан Винуловић, који је био ангажован у служби за протокол, као преводилац за шпански језик. Сматрам да је он био истинско откровење у нашем организационом тиму.

Фотографије с Фестивала радила је мр Ивана Масниковић, али и многи други учесници Фестивала. Видео-записе су углавном радили Јелена Јовчић и Саша Срећковић, уз сарадњу појединих учесника Фестивала.

Од спољних сарадника су били ангажовани: Људмила Шајтинац (сарадник на каталогу), Анастасија Хајди Ларвол (преводилац), Дејан Мандић (дизајнер штампаног материјала), Јелена Јовчић (медијатор разговора с ауторима филмова и PR служба), Милица Пешић (волонтер-протокол) и Зоран Ђорђевић с *Академије уметности* (техничка оператива).

Спонзори Фестивала у промотивном материјалу (публикације, каталози, проспекти) су поново били Туристичка организација Србије и Туристичка организација Београда, а у техничкој опреми (изнајмљивање ВЕТА-плејера под веома повољним условима) Академија уметности БК. Предузеће „Ла Фантана“ је помогло Фестивал обезбедивши аутомат за хладну и топлу воду.

Фестивал је реализован финансијским средствима која су обезбедили Министарство културе Србије и Скупштина града Београда.

Београд, 3.12. 2008.

Извештај поднео:

Саша Срећковић, виши кустос,
уз сарадњи с Александром Левнаић
и Јеленом Савић

ПРИКАЗИ И КРИТИКЕ

Др Весна Марјановић, „МАСКЕ, МАСКИРАЊЕ И РИТУАЛИ У СРБИЈИ“ (Издавачи: Чигоја штампа и Етнографски музеј у Београду, уз финансијску помоћ Министарства науке Републике Србије), Београд 2008, стр. 243

Др Весна Марјановић, искусни музеолог и научни истраживач, својој богатој научној библиографији (преко 70 научних расправа и радова, пет каталога студијских изложби и две књиге: Светковине и вашари код Срба, 1996, Традиционалне деје игре у Војводини, 2005.) додала је студију „Маске, маскирање и ритуали у Србији“ која је привукла ширу пажњу научника.

Студија је подељена у неколико проблемских целина. Реч је „О маски, маскирању и ритуалима, (с. 9–61), Од традиције до нових форми маски, маскирања и ритуала“ (с. 63–244), „Типови маски, маскирања и ликови“ (с. 245–297), „Функционални приступ проучавању маскирања у ритуалима становништва Србије“ (с. 298–300), „Семиолошка анализа маскирања у ритуалима становништва Србије“ (с. 301–307), „Завршна разматрања“ (с. 308–314), „Резиме на енглеском језику“ (с. 315–316), попис „Литература“ (с. 318–330) и „Регистар појмова и имена“ (с. 331–340).

I

Студија „МАСКЕ, МАСКИРАЊЕ И РИТУАЛИ У СРБИЈИ“ резултат је истраживачког рада који је обављен током последњих деценија XX и почетком XXI века. Истраживања су најпре започета у мултиетничкој средини у Војводини а потом су проширена на целокупни простор Србије (изуев Косова и Метохије). Овоме је допринео и студијски боравак др Весне Марјановић у Белгији (1990/1991) где је имала прилику да упозна маскиране поворке у мањим и већим насељима валонског региона као и у музејским институцијама у којима је проучавана маска и маскирање и да то упореди с подацима из Србије.

Први део студије садржи опис ритуала с маскама. *Сакупљена грађа је прво систематизована према годишњим (календарским) и животним (свадба) циклусима обичаја и њиховим ритуалима, а затим према секуларним ритуалима који су се развили као нове савременије форме.* Кроз дескрипције, интерпретације литературе и архивске грађе и на основу њених теренских истраживања и представљања појава на мапама др Весна Марјановић је приказала све релевантне ритуале маскираних учесника у Србији.

Класификација грађе омогућила је њено разврставање у три временска периода. Први обухвата време од почетка XX века до Другог светског рата. Други период обухвата раздобље након Другог светског рата до осамдесетих година XX века. Трећи период наступа од почетка последње деценије XX века и траје до данас.

Феномени маскирања и њима одговарајући обреди с маскама у проучавањима савремене српске етнологије и антропологије су на неки начин били маргинализовани. Међутим, анализа новог емпиријског материјала који је др Весна Марјановић прикупила и компаративно сагледала с постојећим, омогућен је дијалог између традиције и савремености, између начина мишљења и понашања у традиционалном моделу друштва и савременог опхођења с маскама. Утврђено је да су неки ритуали и маске имали одговарајућа значења и на српском културном простору. Али, углавном су увек сагледавани парцијално, у светлу традиционалног начина мишљења друштва, посебно оног његовог концепта који се везује за руралну сферу.

У овој студији се први пут у српској етнологији сучељавају подаци о сакупљеним ритуалима с маскираним учесницима и истражују као комплексне појаве „обрнутог облачења“ или „обрнутог одевања“ уз измењено стање свести. Проучен је укупни поглед друштва „на обрнути свет“ и начин експресивног деловања појединаца и група у остваривању комуникације у моменту када узму трансформисани изглед. Традиционални и савремени облици су обједињени заједничким именитељем – хомогеним простором, али и мултикултуралним поднебљем, процесом акултурације и сликом савремене друштвене стварности.

Др Весна Марјановић је за предмет своје студије одабрала проблематику (маскирање и њихове ритуале) о којима се није много расправљало у српској етнолошкој литератури. Приступила је овом послу веома савесно, марљиво и методолошки исправно. Обухватила је све оно што је о овој проблематици код нас и шире у свету писано. Томе је додала богату грађу из свих крајева Србије коју је сама сакупила на терену. На овај начин ушла је у проблематику и, као што се из студије види, дала свој конкретан допринос нашој и широј етнолошко-антрополошкој научној мисли. *Извршила је систематизацију грађе и приказала типологију обредног и забавног маскирања. Пратила је од далеке праисторије па све до почетка XXI века појаве и развој сакралног и световног обредног церемонијала и уочавала његов значај за утврђивање етничког идентитета. На најбољи могући начин у овој студији је осветљена прошлост и указано на њено повезивање са садашњошћу. Јасно је приказано време и дефинисан простор на којем су проучавања обављена.*

У студији је класификација извора методолошки и научно извршена. Др Весна Марјановић је изворе које је прикупила на њеним теренским проучавањима сврстала у теренску грађу (сопствена теренска проучавања). Посебно је издвојила писане изворе (из домаће и стране литературе) и груписала архивску грађу из Етнографског музеја у Београду, затим из Музеја Војводине, Архива

Српске православне цркве, Архива САНУ, из Народне библиотеке Србије, из Матице српске, из Архива Етнолошког атласа Југославије, из Етнографског института Бугарске, институција из Брисела, аудио визуелних материјала Етнографског музеја у Београду и Музеја Војводине у Новом Саду као и неке веб станице.

Као што се из претходног види, др Весна Марјановић је зналачки приступила научноистраживачком послу и резултате својих разматрања засновала је на изворима првог реда, на литератури, на материјалу до којег је дошла помоћу упитника, интервјуа и личне опсервације, на основу виђеног и непосредно доживљеног, које је све време пратило њен истраживачки подухват. *Створила је своју оригиналну научну систематизацију. Проучила је традиционалне облике маскирања и њихове ритуале, описала је ритуале и маскирања у свадбеним обредима, проучила је и приказала нове форме маскирања и њихове ритуале, представила профани ритуал који се обавља у току године као и социохумани ритуал. Разврстала је типове маскирања, описала поједине ликове и приказала маске и реквизите који се у церемонијалу користе.*

У оквиру традиционалних форми проучени су сакрални ритуали и маскирања која се током године обављају уз поједине празнике. Међу њима, поред осталог, пажњу привлачи проучавање поворки с ликовима који су везани за обреде који се обављају у зимском делу године, али без помињања ликова с хришћанским именима (коледари, калинарке, сировари, вучари, на пример). Другу специфичност чине поворке које се крећу под окриљем цркве и препознатљиве су по повезивању с појединим хришћанским свецима (Луција, Варвара или Барбара, Никола, Бетлехемари или Вертепи, Света три краља, новогодишњи церемонијал, везивање Божића за Нову годину и слично). Проучавање покладног ритуала указује на улогу и називе обредних поворки које су имале, а понегде и задржале, значајну улогу у нашем народном животу. **Кроз анализу руралног обредног комплекса поклада др Весна Марјановић је уочила, што у науци о народу представља новину, да наши покладни ритуал има извесне подударности са карневалима који се одржавају у медитеранским и средњоевропским просторима. Ово су посведочили и подаци које је ауторка сакупила по предеоним целинама и селима у Србији и то научно анализирала.**

II

Студија др Весне Марјановић „Маске, маскирање и ритуали у Србији“ полази од података на које је својевремено указао Вук Караџић (обредне поворке: коледи, вучари, краљнице, доделе, клоцалице, прпоруше и друге), затим чи-

њеница описаних у етнолошкој литератури (Милан Милићевић, Тихомир Ђорђевић, Сима Тројановић, Вук Врчевић и други), од архивског материјала, музејске документације, аудио визуелног материјала (етнолошки видео записи, фотографије, филмови, Веб презентација на интернету и друго). На основу тога др Весна Марјановић је дефинисала маску и утврдила да је то обредни предмет у виду људског, демонског или животињског лика којим се скрива лице или део лица маскиране особе. Увидела је да маска може бити самосталан предмет или део костима, који је такође маска, у којем се представља неко митско, натприродно, људско или анимално, стварно или нестварно, биће. Маска је тако, у својој еволуцији, изашла из сакралног оквира и у савременим условима добила проширено значење.

Истраживања и анализе које су извршене у овој студији су показале да је маскирање у српској традиционалној култури имало анимистичко и религиозно значење. Оно је представљало вид магијске комуникације с прецима и хтонским божанствима која се ослања на античке, старобалканске и старословенске обреде и веровања. Маскиране поворке су, по правилу, биле медијатор између оностраног и оностраног, људског и божанског, као и демонског света.

Маске је др Весна Марјановић класификовала у неколико категорија (зооморфне, антропоморфне, антропо-зооморфне, фантазијске, фитоморфне, ергономске). *Зооморфне маске* (вук, јелен, медвед, коза, овца, на пример) спадају у најстарије маске које симболизују духовне и митске карактеристике. Изражавају снагу, плодност, моћ обнављања, поновно рођење. *Антропоморфне маске*, често клоновског изгледа или с наглашеним носом, представљају бабу, деду, младу, младожењу, Арапина, Црнца или неки други антропоморфни лик. *Антропоморфно-зооморфне маске* се, између осталог, јављају с додатком рогова или других животињских обележја. *Фантазијске маске* дочаравају ликове из бајки и митова као што су: вештице, виле, змајеви, ђаво, патуљак, смрт, Робин Худ, Хари Потер, на пример. *Фитоморфне маске* се праве од прућа са лишћем, од лишћа, од венча. *Ергономфне маске* су од предмета који служе за свакодневну употребу.

Маскирање је, то се из студије јасно види, ритуално прерушавање и маскирање којим се ствара нови лик а *маска* је само један елемент у том сложеном поступку трансформације. У маскирању се иначе користи маска, костим који је окренут на налице или необично обучен, украси као што су огледало, огрлица, рогови, реп, крила. Уз маскирање се користе поједини реквизити као што су клепетуша, штап, буздован, мач, капа, круна, преслица, метла. Маскирањем се, заправо, из свакодневног живота правидно улази у битно раз-

лично, празнично, свето, време и у сакрални простор који је, по правилу, супротан свакодневном. То је прелаз из једног стања у друго после којег се поново враћа у свакодневни живот.

Теоријска анализа у овој студији полази од класичне етнолошке и антрополошке основе коју др Весна Марјановић, на основу њених теренских и аналитичких истраживања, критички разматра, осавремењује и допуњава. Реч је о инкарнираним душама предака у време Божића (Чајкановић), аграрним божанствима старобалканске и словенске религије (Кулишић), култу предака и аграрној магији која је имала велику улогу у XIX и XX веку у традиционалном српском друштву (Зечевић). Узете су у обзир и новије структуралистичке и семиолошке теорије (ван Генеп, Леви – Строс, Е. Лич, М. Бахтин, Б. Јовановић, на пример).

У овој студији је први пут у нашој етнолошкој науци извршена, систематична класификација маскирања и приказана његова структура и поступак. Класификација маске је показала да календарски годишњи церемонијал углавном прате зооморфни, зооморфно-антропоморфни, фитоморфни, фантазијски и ергоморфни ликови. У профаном (новом) ритуалу јављају се антропоморфни, зооморфни, ергоморфни и фантазијски облици. У свадбеном циклусу јављају се антропоморфни и зооморфни а ређе антропоморфно –зооморфни облици. Овде су изнесени подаци о маскама који су користе за лице (ован, коњ, рода, медвед, вук, во, на пример) као и маскама које су фабрички произведене. Костиме, види се из студије, чини свакодневно одело, ћилими и делови постељине (старо, крзнено, доњи веш, ћилим, поњава, столњак, класична сеоска ношња, радна одећа и друго). Као реквизити користе се разни симболи и предмети који су понегде и данас у употреби (дрвени фалуц, мотка, мач, буздован, звоно, клепетуша, чегрталка, кантар, преслица и вретено, трлица, шерпа, лонац, флаша, кондир, буклија, срп, метла, барјак,обрамица, пепео, вода, цвеће, разно биље, торбе, бисаге, цак, канџија, делови рала или плуга, огледало, порно часописи, конфете и друго).

Ритуали и маскирања у свадбеном церемонијалу садрже многе радње на које је др Весна Марјановић указала и повезала их с обредним маскирањима. Централно место у томе припада невести (млада), затим подметању лажне младе и организовању лажних сватова. Али, своје значајно место, у маскирању, што се из ове студије јасно види, имају чауш, војвода и буклијаш, који својим маскирањем дају посебно обележје свадбеном циклусу обичаја.

III

Савремени облик маскирања настајао је и развијао се паралелно с традиционалним у

последњим деценијама XX века. У том периоду појавиле су се одређене иновације у организацији ритуала и проширења његовог одржавања у одређеним друштвеним заједницама. У овој студији су приказани врсте и облици окупљања приликом разних повода које се организује у јавном и приватном простору, у сеоској и градској средини (карневали, машкараде, маскирање у политичке и спортске сврхе, маскирање из хуманитарних и рекламних разлога, на пример).

Маскирање за савременог човека, упркос његовом религијском опредељењу, има спектакуларну улогу. Ово, на пример, потврђују проучавања карневала у Врњачкој Бањи и Панчеву, дејих карневала у Београду и Новом Саду, Карневала бродова у Београду и других извођења чија је улога туристички маркетинг и културни менаџмент.

Методологијом коју је сама развила, др Весна Марјановић је утврдила да се савремени облици маскирања битно разликују од архаичних, митско – религијских, традиционалних, облика јер савремено маскирање има профане и забавно комерцијалне одлике. Утврдила је да између прошлих и садашњих маски и маскирања не постоји континуитет у погледу значења и функције, већ само историјска и појавна веза. Оно што је маскирање у одређеним ритуалима раније имало крајње озбиљан, сакрални, религијски значај (магијска одбрана и заштита), сада има само световни, утилитарни, естетски и забавни карактер и значај.

Маскирање је данас десакрализовано. Није више намењено прецима, душама умрлих, боговима и демонима, већ савременим живим људима и то ради стварања доброг расположења, забаве и смеха (карневали, маскенбалови, спортске, политичке, хуманитарне и рекламне приредбе и светковине, на пример). У овој студији је утврђено да маскирање у савременим условима има чисто световни, туристички, забавни, пародијски, уметнички и комерцијални карактер на који се углавном гледа као на лакрдију и шегачење. Све ово, кроз анализе архаичног и митског, захваљујући овој студији, осветљава живот у нашем добу и нашем савременом народном животу.

Нови облици маскирања, које је у нашој етнологијској и антрополошкој науци прва проучила др Весна Марјановић, представљају нов и велики етнологијско-антрополошки научни помак. Утврђено је да годишњи профани ритуал, у којем се појављује маскирање, није временски омеђен. Обавља се у различито доба године. Изводе га и средње и млађе старосне групе (млађи људи, омладина, деца) у својим друштвеним срединама. Окупљања се обављају паралелно и у сеоским и у градским срединама. У граду се организују забаве јавног и забаве приватног карактера. Код оваквог окупљања и маскирања до изражаја долази лични

и колективни однос према, са једне стране митском наслеђу, а с друге стране, фантазијским представама обједињеним културним миљеом у којем индивидуа, односно колектив, живи.

IV

Претходни осврт, ма колико због своје намењене био уопштен, ипак јасно показује да је др Весна Марјановић, систематски и студиозно приступила једном послу који представља значајан допринос проучавању нашег културноисторијског наслеђа и утврдила његово место у нашој и општој етнологијско-антрополошкој науци. На овај начин др Весна Марјановић је осавременила Вуково проучавање народа и народног живота и повезала прошлост са садашњошћу. У томе јој је од посебне помоћи била грађа коју је, Вуковим методом, сама записала у народу на широким просторима Србије, код свих етничких заједница које у Србији живе. На основу тога уочила је да су облици маскирања и понашања носилаца ритуала с маскама били тесно повезани са својом средином, веровањима и представама које су изграђене у културном миљеу тих заједница. Утврдила је да су данашњи феномени маскирања углавном проистекли из религијских образаца наших предака и да су у савременим условима добили нове садржаје и намене.

У студији је, уз традиционални модел понашања, представљен и нови савремени емпиријски материјал, који је др Весна Марјановић методом компарације сагледала и проучила данашњи однос друштва према маскама и маскирању. Утврдила је да се савремено друштво у Србији налази у транзицији па због тога, услед глобализације, и пред изазовима ревитализације, треба сачувати културне вредности и обележја целокупног научног и народног културноисторијског наслеђа.

Студија је функционално и изванредно добро илустрована. Илустрације на свој начин допуњавају јасна и сврсисходна излагања, која поткрепљује и осам наменских географских карата на којима су приказане поједине појаве које су забележене на терену и описане у студији.

Српске етнологије и антрополошке науке су овом студијом добиле веома значајно научно дело које је, као што се из претходног осврта види, отклонило и умањило многе досадашње недостатке на овом пољу, што ће бити веома подстицајно и за проучавања других ширих етнологијских и антрополошких научних проблема. Из тих разлога студија дело „Маске, маскирање и ритуали у Србији“ др Весне Марјановић представља драгоцен прилог развоју и наше и опште етнологијско-антрополошке научне мисли.

Петар Влаховић

Др Зоран Гудовић, СЕЛО И СЕЉАШТВО,
Београд 2008., стр. 149

У време када се селу и сељаштву већ скоро пола века не поклања готово никаква пажња, појавила се књига у којој се, с научне тачке, веома пажљиво разматра и прати тај проблем. Због тога је неопходно скренути пажњу на њен садржај који је свакако подстицајан за разматрање многих питања која су у вези са селом и сељаштвом. Књига је подељена у више целина које, рекло би се, произлазе једна из друге и међусобно се повезују и прожимају.

Др З. Гудовић је у уводном делу расправе скренуо пажњу на утемељење науке о селу. Уочио је да се њен развој може пратити од древних цивилизација Кине и Блиског истока, преко развоја античког друштва и средњег века у коме је земљорадња била претежно занимање, преко улоге пољопривреде у османском друштву у коме је мало земље било у приватном поседу, па све до значаја пољопривреде и њене улоге у нововековном друштву.

Једно од питања које је у овој расправи добро утемељено односи се на развој сељаштва у његовој историјској димензији. Осветљени су проблеми сељаштва у робовласничком друштвеном поретку. Приказана је улога села и сељаштва у феудализму и капитализму. Размотрена су многа питања која су везана за улогу села и сељаштва у племенском друштву и проблемима села и сељаштва на релацији село-град у савременим условима.

Аутор разматра и извучи основне појмове и критеријуме по којима се уочавају разлике које одвајају село од града. На основу тих анализа извучи закључак да је село најстарији облик насеља које се развијало и развило као друштвена и просторна заједница, која никада није била строго дефинисана. Село се развијало и развило као специфична просторна и друштвена заједница па се по тим обележјима свака сеоска средина разликује од градске средине. Уосталом, и Сретен Вукосављевић, као наш најбољи познавалац села и сељаштва, указује да се у дефинисању сеоског насеља може издвојити село као насеље с целим атаром, село као део атара у коме се налази насеље, а понекад се под појмом „село“ подразумева становништво („народ“) које живи у селу. Др З. Гудовић је утврдио да је за село као заједницу најбитније обележје стабилност односа који се негују у инокосним и у задружним породицама и сеоским локалним заједницама.

Др З. Гудовић је уочио и аналитички разматрао развој стереотипа о селу и сељаку. Утврдио је да романтичарски поглед сматра да је у свим временима и на свим просторима сељаков однос

према земљи и раду у основи увек био исти. Руралисти скрећу пажњу на промене које су захватиле село услед развоја индустрије. Неки сматрају село светом духовне и материјалне неразвијености, запуштености и примитивизма, али и стереотипом психичке и физичке снаге.

Пратећи село у његовом историјском развоју Гудовић је утврдио да је сељакова витална снага у његовој непосредној повезаности с природом. Занимљиве су обавезе које је село у средњем веку имало према владару, цркви, феудалцу и према обезбеђивању хране. Село је у одређеним приликама кажњавано, па је услед тога долазило до сељачких буна које су најчешће крваво угушиване. Ипак, село је, захваљујући својој здравој сељачкој логици, увек било спремно да реагује на повреду одређених права.

Аутор је у својим истраживањима обратио пажњу на нека веома значајна питања. Реч је, на пример о подели рада и укључивању свих чланова домаћинства у тај процес, о уређењу стамбеног и економског простора (куће и економске зграде), о начину одевања, исхрани, хигијени, образовању, религији као темељу друштвене кохезије, криминалу, убиствима, самоубиствима, силовању. Многа од ових питања, међу којима су и проблеми депопулације и деаграризације, напуштање села и могућности и потребе повратка на село разматрана су и са становишта глобализације.

Међу бројним питањима која се студиозно и документовано разматрају у овој расправи пажњу привлаче она која се односе на визију и заблуде у вези с преображајем села у савременим условима. Међу чиниоце који негативно утичу на развој села у савременим условима убрајају се утицаји индустријализације и глобализације друштва. Међутим, аутор веома пажљиво разматра и предлаже мере чија би примена допринела ревитализацији и развоју села у савременим условима. Требало би се позабавити питањима развоја инфраструктуре, школства, здравства и бољем повезивању сеоских средина с градским центрима. У ту сврху мора се укључити читаво друштвена заједница. Мора се повести рачуна о образовању сеоске радне снаге, о примени механизације у обради земље, о хемизацији, биотехнологији и другим потребама које изискује развој живота у савременом селу.

Основна порука ове расправе о селу и сељаштву је да је неопходно зауставити процес бежања из сеоске беде тражењем уточишта у градској беди. Село, сељаштво и пољопривреда су свуда у транзицији и трагањима за новим идентитетом, па је тако и у нашој земљи. Због тога се у савременим условима мора уложити напор да се свака рурална средина претвори у „зелену творницу“ која је спремна да прихвати вишак радне снаге и из руралних и из урбаних средина и врати живот

безразложно напуштеном селу. Али, да би се то постигло живот и рад на селу у савременим условима захтева одређено стручно образовање које омогућава употребу савремене механизације, примену вештачког ђубрива, наводњавање. На њиви која се сада обрађује машинама, а не на класичан начин мотиком, ралом, плугом или радном стоком, сваки аграрни произвођач мора бити не само врста агронома него и механичар који уме да поправи машину, и економисте који мора прорачунати шта му се исплати да производи и по којој цени то може да пласира на тржишту. Пастир који је раније ишао за стоком, у савременим условима је изгубио

ту улогу и заменио је улогом домаћег механичара и лаборанта јер је у савременој сеоској штали потребна опрема као у неком малом индустријском погону.

Расправа др Зорана Гудовића, о којој је овде реч, покреће, објашњава и предлаже решења многих важних питања и проблема о селу и сељаштву у минулом и нашем времену. Из књиге се јасно види да је село и сељаштво свуда у свету, па и код нас, у некој врсти транзиције и трагању за својим савременим идентитетом.

Петар Влаховић

УПУТСТВО САРАДНИЦИМА

Гласник Етнографског музеја у Београду (ГЕМ) је периодична стручно-научна публикација коју издаје Етнографски музеј у Београду једанпут годишње. У Гласнику се објављују научни и стручни радови из следећих области:

- етнологија
- културна антропологија
- музеологија

као и

- етнографска грађа

У Гласнику се, осим тога, објављују и:

- прикази литературе из наведених дисциплина,
- библиографије научне и стручне литературе,
- прикази изложби,
- сећања на значајне етнологе, антропологе и музеологе,
- извештаји са истраживања и стручних путовања,
- хронике,
- саопштења и коментари везани за етнологију, антропологију и музеологију,
- научне новости
- годишњи Извештај о раду Етнографског музеја.

Под музеологијом се подразумевају и радови из конзервације музејског материјала.

Сви радови који се објављују у Гласнику морају бити **оригинални**, односно радови који нису претходно објављени у другим публикацијама. У Гласнику се не објављују ни радови који представљају само реинтерпретацију раније објављених резултата и закључака без изношења нових резултата. Изузетак представља штампање превода већ објављених радова у иностраним публикацијама за које Редакција одлучи да имају стручну и научну вредност, при чему су аутор или преводилац дужни да регулишу законом предвиђене обавезе у вези с ауторским правима.

Гласник Етнографског музеја има Редакцију коју предлаже директор Музеја а чине је:

- уредник Гласника
- чланови редакције
- секретар редакције
- технички уредник

Одлуку о објављивању радова у Гласнику доноси Редакција. Одговорност за садржај радова носе аутор и Редакција.

Редакција позива ауторе да прилажу текстове из свих области којима се Гласник бави. Позив је стално отворен и не постоје строго одређени рокови за прилагање текстова, с тим што је Редакција обавезна да обавести аутора у ком броју Гласника ће његов текст бити објављен уколико је прихваћен.

ВАЖНО: За приложене и објављене текстове не исплаћује се хонорар нити се даје било каква новчана надокнада. Сваки аутор чији је текст објављен има право на један бесплатан примерак Гласника, а аутори стручних и научних радова имају право на 15 бесплатних примерака сепарта њиховог рада.

* * *

Редакција разматра сваки приспели текст и задржава право да одбије оне текстове за које сматра да не одговарају концепцији Гласника. Сваки приложени текст се рецензира, а рецензенте одређује Редакција. Аутор може приложити и рецензију уз свој текст, али Редакција није дужна да уважи такву рецензију. Уколико Редакција одбије објављивање неког текста, дужна је да одмах о томе обавести аутора и да му врати рукопис. Уколико Редакција прихвати текст али има одређене примедбе, дужна је да се у што краћем року обрати аутору и да му предочи примедбе. Аутор задржава право да прихвати или не прихвати примедбе Редакције. Уколико аутор не прихвати примедбе његов текст се сматра одбијеним и рукопис му се враћа, а ако прихвати примедбе, дужан је да измене у тексту изврши у року од две недеље, а уколико Редакција не добије измењену верзију текста у том року сматраће да аутор не прихвата примедбе и да је повукао свој текст.

Верзија текста коју аутор преда Редакцији сматра се коначном и аутор нема права да врши накнадне измене текста осим уколико то од њега не затражи Редакција.

Упутство ауторима:

Опште напомене

Текстови се прилажу на папиру и у електронској форми. Достављају се Редакцији поштом или лично. Седиште Редакције се налази у Етнографском музеју. Адреса Редакције је:

Етнографски музеј у Београду
Редакција ГЕМ
Студентски трг 13
11000 Београд

Гласник се штампа ћирилицом и ауторима се препоручује да текстове такође прилажу писане ћирилицом. Уколико аутор приложи текст писан латиницом подразумева се да прихвата његово штампање ћирилицом. Текстови на страним језицима штампају се писмом језика на којем су писани. Сваки приложени текст се лекторише. Редакција или сам лектор су дужни да ступе у контакт са аутором ради договора око лекторских исправки, а аутор има право да се не сложи са лекторским исправкама и у том случају се са лектором договара око прихватљивог решења.

Техничке напомене

Сви текстови треба да буду штампани, написани писмом Times New Roman или CitTimes, величина 12 pt. Горња и доња белина (маргина) треба да буду 3 cm а лева и десна 2,5 cm. Проред треба да буде 1,5 линија, тако да на страни буде између 28 и 32 реда. Текстови морају да буду штампани једнострано на чистом белом папиру. Свака страница треба да буде означена редним бројем (пагинирана). Било који материјал писан руком се не прихвата.

Сваки приложени стручни или научни рад мора да садржи следеће целине: насловну страну, апстракт, текст рада, списак коришћене литературе, резиме.

Насловна страна мора да садржи пуно име и презиме аутора, назив и седиште институције и положај који у њој заузима (уколико је запослен), адресу институције (уколико није запослен аутор наводи кућну адресу), телефон, e-mail адресу, наслов рада (великим словима), поднаслов (уколико постоји), датум. Стручњаци Етнографског музеја нису дужни да достављају податке о институцији у којој раде.

Друга страна садржи **апстракт** који треба да има од 250 до 500 речи, и списак од највише 8 кључних речи. Апстракт треба да представи садржај текста, проблем који се обрађује и метод који се користи и не сме да упућује на нешто чега нема у тексту рада.

Текст рада може да има највише 15.000 речи. Уколико аутор жели да објави дужи рад о томе се претходно договара са Редакцијом. Аутор има

пуну слободу да унутар рада издваја целине, с тим што је дужан да издвојене целине јасно означи.

Редакција дозвољава два принципа навођења литературе на коју се аутор у свом раду позива: традиционалне фусноте и тзв. харвардски стил. Традиционалне фусноте се постављају на дно стране у следећем облику:

За навођење књига

¹Име и презиме, *Наслов књиге*, Издавач, Место и година издања, број стране

Пример: ¹ Стојан Новаковић, *Село*, Српска књижевна задруга, Београд 1965, 51.

За навођење радова објављених у публикацијама

¹ Име и презиме, Наслов рада, *Публикација у којој је рад објављен*, број тома, Издавач, Место и година издања, број стране

Пример: ¹ Иван Чоловић, Село и град у делу Тихомира Ђорђевића, *Гласник Етнографског института*, књ. XLIV, Етнографски институт САНУ, Београд 1995, 27.

Када се нека библиографска јединица наводи први пут онда фуснота има пун облик. У сваком следећем навођењу исте библиографске јединице користи се скраћени облик:

Прво слово имена Презиме, *Наслов*, број стране.

Пример: ⁴ С. Новаковић, *Село*, с. 47. или ⁴ С. Новаковић, н. д., с. 47.

Осим тога могу се користити и скраћенице: н. д. – наведено дело; исти – исти аутор; уп. – упоредити; вид. – видети. Уколико је наслов књиге или рада веома дугачак може се користити и само првих неколико речи, колико је довољно да не може да дође до поистовећивања са неким другим насловом.

Аутори треба да обратe пажњу на то да се у случају књига наслов пише курзивом, а у случају радова из часописа или зборника наслов публикације се пише курзивом. Уколико има више аутора књиге или рада, имена тих аутора се одвајају запетом (,). Фусноте се означавају арапским редним бројевима. Евентуалне текстуалне напомене аутор треба такође да унесе у облику фусноте.

Харвардски стил подразумева да се литература на коју се аутор позива наводи у заградама у самом тексту, у формату (Презиме година: број стране). На пример (Новаковић 1965: 51). Уколико има више аутора они се одвајају запетом (,). У случају употребе харвардског стила у фусноте се уносе само текстуалне напомене за које аутор сматра да су неопходне за појашњење садржаја текста али није zgodно та појашњења ставити у сам текст рада. У

том случају фусноте се означавају арапским редним бројевима, а не звездицама или другим симболима.

Списак употребљене литературе треба да садржи све библиографске јединице које је аутор употребио, поређане по азбучном реду и означене редним бројевима. Уколико аутор жели да наведе и додатну литературу која је везана за проблем којим се бави у свом раду, он то може да учини у посебном списку који треба да носи наслов „Додатна литература“.

Навођење употребљене литературе аутор врши сходно принципу који је применио у тексту. Уколико је аутор користио традиционалне фусноте онда литературу наводи у истом облику, односно:

1. Име и презиме, *Наслов књиге*, Издавач, Место и година издања.
2. Име и презиме, Наслов рада, *Публикација у којој је рад објављен*, број тома, Издавач, Место и година издања.

Уколико је аутор користио харвардски стил, онда литературу наводи у следећем облику, такође по азбучном реду:

1. Презиме, Име година издања: Наслов књиге. Место: Издавач.
2. Презиме, Име година издања: Наслов рада. У: Назив публикације том: стране од–до.
3. Презиме, Име година издања: Наслов рада. У: Име и презиме (уредник), Наслов зборника радова. Место: Издавач, стране од–до.

Примери:

1. Бандић, Душан 2002: Испит као ритуални чин. У: Зорица Дивац (уредник), Обичаји животног циклуса. Београд: Етнографски институт САНУ, 39–53
2. Новаковић, Стојан 1965: Село. Београд: Српска књижевна задруга.
3. Чоловић, Иван 1995: Село и град у делу Тихомира Ђорђевића. У: Гласник Етнографског института XLIV: 23–30.

Аутори треба да обратe пажњу на то где се стављају запета, двотачка и тачка. Такође треба да обратe пажњу на то да се библиографске јединице наводе оним писмом којим су штампане (ћирилицом или латиницом). Не смеју да се мешају традиционални и харвардски стил у истом раду. Уколико се користе скраћенице приликом навођења литературе аутори су дужни да пре пописа коришћене литературе наведу и значење скраћеница чак и када су оне општепознате попут САНУ, ГЕИН, ГЕМ, СКГ и слично.

Сваки аутор уз свој рад може да приложи илустрације, табеле, графичке, мапе и слично. **Прилози** морају бити у вези са садржајем текста. Аутор може приложени материјал да унесе у сам текст или да га приложи посебно. У другом случају дужан је да у текст јасно означи који прилог где треба да стоји. Означавање се врши редним бројевима у облику:

Назив прилога број [број].

Примери: Слика број 1; Табела број 4; Мапа број 2 ...

Иста ознака мора да се налази на одговарајућем месту у тексту (или на десној маргини) и на самом прилогу који треба да стоји на том месту. Уколико технички уредник Гласника затражи од аутора да накнадно појасни који прилог где треба да стоји у тексту, он је дужан да одмах обави исправно обележавање, а уколико то не уради прилог ће бити штампан иза текста, на крају рада.

Аутор треба уз сваки прилог да достави и одговарајући **потпис прилога**. Потписи писани руком на задњој страни прилога се не прихватају, односно потписи прилога треба да буду одштампани по истим техничким правилима која важе за штампање текстова. Прихвата се само руком писана ознака прилога и назнака његовог положаја у тексту.

Илустрације се враћају ауторима на њихов захтев.

Резиме се прилаже на посебном листу папира, дужине до једне штампане стране, односно до 32 реда. У резимеу се представља проблем који је разматран у раду, метод који је коришћен и закључци до којих је аутор дошао. У резимеу не смеју бити изнети закључци или тврдње којих нема у самом раду. У резимеу се не могу наћи ни фусноте, напомене или прилози.

Сви резимеи се преводе на енглески језик, а уколико је објављени текст на страном језику онда се резиме преводи на српски језик. Резимеи преводи стручни преводилац кога одреди Редакција.

Сви остали текстови (прикази, библиографије и сл.) немају насловну страну, апстракт, списак литературе и резиме. Дужина ових текстова треба да буде до 3.000 речи. Уз ову врсту текстова аутор може да приложи одговарајуће илустрације, које морају бити означене по истом принципу који важи за прилоге уз научне и стручне радове.

Аутори библиографија страуче и научне литературе сами се опредељују да ли ће користити традиционални облик или харвардски стил.

Сваки аутор има право да Редакцији да **списак посебних захтева**, штампаних на посебном листу папира који се прилаже уз текст. Ти захтеви се односе искључиво на текст уз који су приложени. Редакција задржава право да не прихвати захтеве аутора, али је дужна да се са њим претходно договори о испуњењу тих захтева.

Аутори могу уз своје радове да приложе и кратку **професионалну биографију**, што је чак пожељно за оне који нису познати шириј научној јавности у Србији. Професионална биографија треба да буде дужине до 250 речи и треба да садржи основне податке о универзитетском образовању аутора, затим о стручном или научном звању, о положају који тренутно заузима у институцији или је заузимао пре мировине, опште теме којима се бави и конкретну тему којом се тренутно бави.

Електронска форма

Сваки аутор млађи од 60 година дужан је да свој текст приложи и у електронском облику, урађен у програму Microsoft Word (верзија 95 или новији) за РС стандард рачунара, на флопи диску (Floppy 3,5") или компакт диску (CD-ROM). Текст у електронском облику мора да буде приложен онда кад и штампани текст.

Штампана верзија текста се сматра основном и меродавном. Текст приложен у електронској форми мора у потпуности да буде идентичан са текстом предатим у штампаном облику, што проверава Редакција. Уколико има разлика аутор је дужан да у року од 7 дана достави исправну електронску верзију текста.

Уколико је сам аутор унео прилоге у штампану верзију текста, дужан је да исте прилоге да и у електронском облику као посебне датотеке. У том случају илустрације морају бити у једном од формата: .jpg, .tiff, .bmp, резолуције најмање 300 dpi. Табеле се прилажу у .xls формату, а графикони у .xls или .xls формату. Уколико аутор у тексту користи посебне знаке или слова, дужан је да их приложи уз електронску верзију текста.

Све датотеке везане за један текст морају да се налазе на истом медију и на рут директоријуму. Називи датотека (фајлова) треба да садрже презиме аутора и назив текста, односно прилога.

Примери: MaticShvatanjehigijene.doc; StojanovicSlika3.jpg;
CvetkovicTabela2.xls.

Електронски медији се не враћају.

* * *

Редакција Гласника Етнографског музеја скреће пажњу ауторима да придржавање наведених упутстава није пресудно, али у великој мери убрзава и олакшава објављивање Гласника, што је у интересу издавача и самих аутора. Сва досадашња искуства показују да објављивање Гласника у великој мери касни због тога што поједини аутори своје радове предају непотпуне или неуредне, те се много времена троши на употпуњавање тих радова, а понекад чак и на буквално „дешифровање“ онога што је написано. Због тога Редакција позива ауторе да се колико је год то могуће придржавају упутстава јер ће бити принуђена да из штампе изоставља оне радове који из техничких разлога знатно отежавају или успоравају објављивање Гласника.

Треба имати на уму да ово упутство пред ауторе не поставља неиспуњиве техничке захтеве већ су то захтеви који су лако оствариви чак и на застарелим рачу-нарима, и не очекују од аутора да познају информатичке технологије. Испуњавање ових захтева од аутора захтева подешавање свега неколико

основних параметара у програму MicrosoftWord и ништа више. Тамо где је неопходно боље познавање рада на рачунарима ауторима је остављена могућност да се ослоне на старије технологије. Тако, на пример, аутори могу, али *нису обавезни* да своје илустрације дају у електронском облику. Много је битније да прилози буду правилно обележени него да буду дигитализовани.

Подразумева се, наравно, и изванредан степен обостране толеранције и разумевања како би био постигнут примарни циљ – висока стручна и научна вредност Гласника Етнографског музеја.

Редакција

Издавач
ЕТНОГРАФСКИ МУЗЕЈ У БЕОГРАДУ
Студентски трг бр. 13
www.etnografskimuzej.rs

За издавача
Вилма Нишкановић

Уредник
Др Весна Марјановић

Редакција
Академик Петар Влаховић
Проф. др Бранко Ђупурдија
Др Весна Марјановић
Др Софија Костић

Секретар редакције
Мр Милош Матић

Лектура
Слободанка Марковић

Превод резимеа
Жермен Филиповић

Тираж
800

Штампа

Студентски трг 13
Београд
e-mail: office@cigoja.com

Етнографски музеј у Београду, основан је 1901. године
Први број ГЛАСНИКА издат је 1926. године

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

39

ГЛАСНИК Етнографског музеја у Београду =
Bulletin of the Ethnographic Museum in
Belgrade / уредник Весна Марјановић. – 1926,
књ. 1–1940, књ. 15; 1953, књ. 16– . –
Београд : Етнографски музеј, 1926– (Београд :
Чигоја штампа). – 24 cm

Годишње. – Није излазио од 1940. до 1952.
године.

ISSN 0350–0322 = Гласник Етнографског
музеја у Београду
COBISS.SR–ID 4253698