

UDK 39

ISSN 0350-0322

ГЛАСНИК
ЕТНОГРАФСКОГ МУЗЕЈА

КЊИГА
76

2012

Издавач

Етнографски музеј у Београду
Студентски трг бр.13
www.etnografskimuzej.rs
info@etnografskimuzej.rs

Уредник

Др Весна Марјановић, Етнографски музеј у Београду

Редакција

Академик Петар Влаховић, Црногорска академија наука и уметности
Др Весна Марјановић, Етнографски музеј у Београду
Др Софија Костић, Етнографски музеј у Београду
Др Илдико Ердеи, Одељење за етнологију и антропологију
Филозофског факултета у Београду
Др Данијела Велимировић, Одељење за етнологију и антропологију
Филозофског факултета у Београду
Мр Милош Матић, Етнографски музеј у Београду
Др Петко Христов, Етнографски институт Бугарске академије наука (Бугарска)
Др Нашко Крижнар, Институт за словеначку етнографију (Словенија)
Др Мирјана Прошић Дворнић, Нортвуд универзитет (САД)

Секретар редакције

Мр Милош Матић

Ставови изражени у радовима објављеним у *Гласнику Етнографског музеја* број 76 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.

Гласник Етнографског музеја бесплатно је доступан у електронском облику на адреси www.anthroserbia.org

**BULLETIN
OF THE ETHNOGRAPHIC MUSEUM
IN BELGRADE**

VOLUME
76

2012

Publisher

Ethnographic Museum in Belgrade
Studentski trg 13
Belgrade, Serbia
www.etnografskimuzej.rs
info@etnografskimuzej.rs

Editor in chief

Vesna Marjanović, PhD, Ethnographic Museum in Belgrade

Editorial board

Academic Petar Vlahović, PhD, Montenegrin Academy of Science and Art
Vesna Marjanović, PhD, Ethnographic Museum in Belgrade
Sofija Kostić, PhD, Ethnographic Museum in Belgrade
Ildiko Erdei, PhD, Department of Ethnology and Anthropology,
Faculty of Philosophy, University of Belgrade
Danijela Velimirović, PhD, Department of Ethnology and Anthropology,
Faculty of Philosophy, University of Belgrade
Miloš Matić, MPhil, Ethnographic Museum in Belgrade

International editorial board

Petko Hristov, PhD (Bulgaria)
Naško Križnar, PhD (Slovenia)
Mirjana Prošić Dvornić, PhD (USA)

Assistant to editor

Miloš Matić, MPhil, Ethnographic Museum in Belgrade

Proof editor

Dr. Marija Ilić
Žermen Filipović

Translation to English

Žermen Filipović

Copies

800

Print

„Čigoja štampa“

Ethnographic museum in Belgrade founded in 1901
First volume of *Bulletin of the Ethnographic museum* published in 1926
Available for free on www.anthroserbia.org

САДРЖАЈ

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

НАУЧНИ И СТРУЧНИ РАДОВИ

<i>Бојан Јовановић</i> СМИСАО ВЕРОВАЊА У СУДБИНУ.....	11
<i>Siri Therese Sollie</i> THE EXHIBITION OF THE OTTOMAN HERITAGE – FROM COLLECTIVE MEMORY TO THE MUSEUM DISPLAY.....	19
<i>Весна Марјановић</i> ОБРЕДНЕ ПОВОРКЕ, ИГРОКАЗИ И ЛИТУРГИЈСКЕ ДРАМЕ У ЗИМСКОМ ЦИКЛУСУ ОБИЧАЈА НА ПРОСТОРУ СРБИЈЕ.....	43
<i>Данило Трбојевић</i> ПОСЛЕДИЦЕ НЕСТРУЧНОГ ПРИСТУПА ПРОБЛЕМУ „НОВИХ РЕЛИГИОЗНИХ ПОКРЕТА“ – СЕКТЕ И НАСИЉЕ У СРБИЈИ.....	61
<i>Александар Павловић</i> БРОЈАНИЦЕ МЕЂУ МЛАДИМА У БЕОГРАДУ.....	87
<i>Сања Трифуновић</i> СВАДБЕНЕ ПЕСМЕ У БЕЛИЦИ.....	105
<i>Весна Ђукић</i> (ДЕ)КОНСТРУКЦИЈА ИДЕНТИТЕТА: УЛОГА ДОМОВА КУЛТУРЕ У ПЕРИОДУ 1960–1990.....	135
<i>Бранко Ђупурдија</i> ЧЕТИРИ ДЕЦЕНИЈЕ КРАКАРСКЕ ВЕЧЕРИ: МОГУЋНОСТИ ХРОНИКЕ У ЕТНОЛОГИЈИ И АНТРОПОЛОГИЈИ.....	153
<i>Јелена Миљковић Матић</i> НАЦИОНАЛНИ ИНТЕРЕСИ У ОБНОВИ ТАШМАЈДАНСКОГ ПАРКА 2010–2011.....	163
<i>Саша Срећковић</i> ИДЕНТИТЕТ У КОНТЕКСТУ РАЗУМЕВАЊА КУЛТУРНОГ НАСЛЕЂА.....	175
<i>Наташа Јовановић, Стефан Симић, Стефан Стефановић</i> ИСТРАЖИВАЊЕ ПУБЛИКЕ XX МЕЂУНАРОДНОГ ФЕСТИВАЛА ЕТНОЛОШКОГ ФИЛМА.....	183
<i>Душко Кузовић</i> КОНСТРУКТИВНА РЕШЕЊА КОРПУСА ПРИВРЕДНИХ ОБЈЕКТА НАРОДНОГ ГРАДИТЕЉСТВА НА ПРИМЕРИМА ИЗ СЕЛА СЕВЕРНОГ ДЕЛА ОПШТИНЕ КОСЈЕРИЋ.....	193
<i>Ранко Баришић</i> ПРИЛОГ ИСТРАЖИВАЊУ НАОРУЖАЊА ВОЈСКЕ СРБИЈЕ У 19. ВЕКУ.....	213
<i>Весна Станков</i> НАЦАЦИ ИЗ КОЛЕКЦИЈЕ ЕТНОЛОШКОГ ОДЕЉЕЊА ГРАДСКОГ МУЗЕЈА ВРШАЦ.....	221
<i>Вера Шарац Момчиловић</i> ЗБИРКА НАРОДНИХ НОШЊИ РЕПУБЛИКЕ СЛОВЕНИЈЕ У ЕТНОГРАФСКОМ МУЗЕЈУ У БЕОГРАДУ.....	243
<i>Данијела Ђукановић</i> КОЛЕКЦИЈА ЖЕНСКИХ КОШУЉА ДИНАРСКОГ ТИПА ОД КРАЈА 19. ДО СРЕДИНЕ 20. ВИЈЕКА: ЗБИРКА ТЕКСТИЛА ЕТНОЛОШКОГ ОДЕЉЕЊА МУЗЕЈА РЕПУБЛИКЕ СРПСКЕ.....	261
<i>Мирјана Маринковић, Ирена Цвијановић</i> ОРИЈЕНТАЛНО ПРСТЕЊЕ ИЗ ЗБИРКЕ ЕТНОГРАФСКОГ МУЗЕЈА У БЕОГРАДУ.....	293

<i>Данка Вишекруна</i> СРПСКЕ ПЕСМЕ ПЕВАНЕ У НОВОМ САДУ И ОКОЛИНИ	303
--	-----

ОСВРТИ

<i>Милена Жикић</i> ЖИВОТНИ ПУТ АКАДЕМИКА ТИХОМИРА Р. ЂОРЂЕВИЋА	331
<i>Весна Бижић Омчикус</i> СРПСКО ЕТНОГРАФСКО НАСЛЕЂЕ У ЕТНОГРАФСКОМ МУЗЕЈУ (NÉPRAJZI MÚZEUM) У БУДИМПЕШТИ	339

ПРИКАЗИ

<i>Ранко Баришић</i> ТАРИК КОЖО, БАЛКАНСКЕ ЧАКИЈЕ И НОЖЕВИ, САРАЈЕВО (2010)	353
<i>Ранко Баришић</i> ВЛАДИМИР ЂУКАНОВИЋ, СТАРИ ЗАНАТИ РЕПУБЛИКЕ СРПСКЕ, БАЊА ЛУКА, МУЗЕЈ РЕПУБЛИКЕ СРПСКЕ, 2012. ГОДИНЕ	354
<i>Наташа Младеновић</i> СЕМИНАР „THE ROLE OF YOUTH IN SAFEGUARDING OF THE INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE: IMPLEMENTING THE 2003 UNESCO CONVENTION IN SOUTH-EAST EUROPEAN STATES“, СОФИЈА, 24–25. СЕПТЕМБАР 2012. ГОДИНЕ	355
<i>Јасна Бјеладиновић Јергић</i> АРХЕОЛОШКО И ЕТНОГРАФСКО НАСЛЕЂЕ КОСОВА И МЕТОХИЈЕ ПРВА СТАЛНА ИЗЛОЖБА МУЗЕЈА У ПРИШТИНИ ОТВОРЕНА 27. АВГУСТА 2012. ГОДИНЕ, У ЛЕПОСАВИЋУ НА КОСОВУ И МЕТОХИЈИ	358
<i>Татјана Микулић</i> ПРЕОБЛИКОВАЊЕ МУЗЕЈА 21–22. V 2012. ГОДИНЕ, НАРОДНИ МУЗЕЈ У БЕОГРАДУ	361

ХРОНИКА

<i>Саша Срећковић, Александра Левнаић, Јелена Савић</i> ИЗВЕШТАЈ О 21. МЕЂУНАРОДНОМ ФЕСТИВАЛУ ЕТНОЛОШКОГ ФИЛМА	363
---	-----

IN MEMORIAM

<i>Данијелка Радовановић</i> ЈЕЛЕНА ПАНТЕЛИЋ (1942–2012)	373
<i>Бреда и Петар Влаховић</i> АРХИТЕКТИ БОЖИДАРУ ПЕТРОВИЋУ У СПОМЕН (15.06.1922–28.07.2012)	375
<i>Мирослав Нишкановић</i> ВЕЛИБОР СТОЈАКОВИЋ (Београд, 22. март 1953. – 3. август 2012)	378

БИБЛИОГРАФИЈА

<i>Добрило Аранитовић</i> ЊЕГОШ И ЕТНОЛОГИЈА ПРИЛОГ БИБЛИОГРАФИЈИ (1860–2010)	383
УПУТСТВО САРАДНИЦИМА	403

CONTENTS

EDITORIAL	9
-----------------	---

ARTICLES

<i>Bojan Jovanović</i> THE MEANING OF BELIEF IN FATE.....	11
<i>Супу Терез Солу</i> СЕЋАЊЕ И ПРЕДСТАВЉАЊЕ ОСМАНСКЕ БАШТИНЕ – ТЕРЕНСКО ИСТРАЖИВАЊЕ У ЕТНОГРАФСКОМ МУЗЕЈУ У БЕОГРАДУ.....	19
<i>Vesna Marjanović</i> FUNERAL PROCESSIONS, PERFORMANCES AND LITURGICAL DRAMAS IN THE WINTER RITES CYCLE IN SERBIA.....	43
<i>Danilo Trbojević</i> ISSUES AND CONSEQUENCES OF UNPROFESSIONAL APPROACH TO THE PROBLEM OF “NEW RELIGIOUS MOVEMENTS” IN SERBIA.....	61
<i>Aleksandar Pavlović</i> ROSARY BEADS AMONG YOUNG PEOPLE IN BELGRADE	87
<i>Sanja Trifunović</i> WEDDING SONGS IN BELICA.....	105
<i>Vesna Djukić</i> (DE) CONSTRUCTION OF IDENTITY: THE ROLE OF HOUSES OF CULTURE DURING THE PERIOD 1960–1990	135
<i>Branko Ćupurdija</i> FOUR DECADES OF KRAKAR EVENING POSSIBILITIES OF A CHRONICLE IN ETHNOLOGY AND ANTHROPOLOGY	153
<i>Jelena Miljković Matić</i> COOPERATION OF NATIONAL IDENTITIES.....	163
<i>Saša Srećković</i> IDENTITY IN THE CONTEXT OF UNDERSTANDING CULTURAL HERITAGE.....	175
<i>Nataša Jovanović, Stefan Simić, Stefan Stefanović</i> THE 20TH INTERNATIONAL FESTIVAL OF ETHNOLOGICAL FILM AUDIENCE RESEARCH.....	183
<i>Duško Kuzović</i> CONSTRUCTIVE SOLUTIONS BUILDING CORPS IN VERNACULAR ARCHITECTURE	193
<i>Ranko Barišić</i> CONTRIBUTION TO RESEARCH IN SERBIAN ARMY WEAPONS IN THE 19 TH CENTURY.....	213
<i>Vesna Stankov</i> POLLAXES FROM THE COLLECTION OF THE VRŠAC CITY MUSEUM ETHNOLOGICAL DEPARTMENT	221
<i>Vera Šarac Momčilović</i> COLLECTION OF FOLK COSTUMES FROM THE REPUBLIC OF SLOVENIA AT THE ETHNOGRAPHIC MUSEUM IN BELGRADE.....	243
<i>Danijela Djukanović</i> COLLECTION OF WOMEN’S DINARIC TYPE SHIRTS WITH IN THE LATE 19 TH AND MID-20 TH CENTURIES FROM THE TEXTILE COLLECTION OF THE REPUBLIC OF SRPSKA MUSEUM ETHNOLOGY DEPARTMENT	261

<i>Mirjana Marinković, Irena Cvijanović</i> ORIENTAL FINGER RINGS FROM THE COLLECTION OF THE ETHNOGRAPHIC MUSEUM IN BELGRADE	293
<i>Danka Višekruna</i> SERBIAN SONGS SUNG IN NOVI SAD AND SURROUNDINGS	303

RETROSPECTIVE

<i>Milena Zikić</i> LIFE OF ACADEMICIAN TIHOMIR R. DJORDJEVIĆ	331
<i>Vesna Bižić Omčikus</i> SERBIAN ETHNOGRAPHIC HERITAGE AT THE NÉPRAJZI MÚZEUM IN BUDAPEST	339

REVIEW

<i>Ranko Barišić</i> TARIK KOŽO, BALKAN LINDER LOCK KNIVES AND KNIVES, SARAJEVO, 2010	353
<i>Ranko Barišić</i> VLADIMIR DJUKANOVIĆ, OLD CRAFTS IN THE REPUBLIC OF SRPSKA	354
<i>Nataša Mladenović</i> SEMINAR THE ROLE OF YOUTH IN SAFEGUARDING OF THE INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE	355
<i>Jasna Bjeladinović Jergić</i> ARCHAEOLOGICAL AND ETHNOGRAPHIC HERITAGE OF KOSOVO AND METOHILJA	358
<i>Tatjana Mikulić</i> TRANSFORMATION OF MUSEUM, MAY 21–22, 2012, THE NATIONAL MUSEUM IN BELGRADE ..	361

CHRONICLE

<i>Saša Srečković, Aleksandra Levnaić, Jelena Savić</i> 21 ST INTERNATIONAL ETHNOLOGICAL FILM FESTIVAL REPORT	363
---	-----

IN MEMORIAM

<i>Danijelka Radovanović</i> JELENA PANTELIĆ (1942–2012)	373
<i>Breda and Petar Vlahović</i> IN MEMORY OF ARCHITECT BOŽIDAR PETROVIĆ (JUNE 15, 1922 – DECEMBER 28, 2012)	375
<i>Miroslav Niškanović</i> VELIBOR STOJAKOVIĆ (Belgrade, March 22 nd – August 3 rd 2012)	378

BIBLIOGRAPHY

<i>Dobrilo Aranitović</i> NJEGOŠ AND ETHNOLOGY – BIBLIOGRAPHY APPENDIX (1860–2010)	383
GUIDELINES FOR CONTRIBUTORS	403

РЕЧ УРЕДНИКА

Као што је то била пракса у претходним издањима *Гласника Етнографског музеја у Београду*, и у овом броју 76, редакција је настојала да јавности представи резултате из досадашњих научних и стручних истраживања сарадника Музеја и других институција из земље и иностранства с којима се развија стручна и научна сарадња на више поља. У рубрици Научни и стручни радови, аутори се баве следећим темама: Бојан Јовановић „Смисао веровања у судбину“, разматра очувано веровање у судбину, као део народне религије експлицитно манифестоване у митско-религијском повезивању с вишим, натприродним ентитетима, те указује на то како је такво веровање својствено свим индоевропским културама; Siri Therese Sollie, „The Exhibition of the Ottoman Heritage – from Collective Memory to the Museum Display“, расправља о стереотипима створеним у српском друштву о ’Турцима’ и ’турском наслеђу’ с циљем да допринесе бољем разумевању прошлости и културног памћења, које се често (ре)конструира према потребама друштва; Весна Марјановић, „Обредне поворке, игрокази и литургијске драме у зимском циклусу обичаја на простору Србије“, бави се улогом и функцијом зимских обредних поворки насталих под утицајем Цркве, њиховим значењем у друштву, ишчезавањем и поновним појављивањем у последњој деценији 20. века; Данило Трбојевић, „Последице нестручног приступа проблему ’нових религиозних покрета’: Секте и насиље у Србији“, обрађује тему секти у Србији, односно проблематизује устаљено повезивање деловања секти и насиља; Александар Павловић, „Бројаница међу младима у Београду“, расправља о раширеној појави ношења бројаница међу становништвом у савременој Србији, тј. о врсти наруквица направљених по узору на истоимени обредно-молитвени реквизит који се среће у црквено-православној традицији; Сања Трифуновић, „Свадбене песме у Белици“, бави се реконструкцијом улоге музике у традиционалном свадбеном ритуалу у периоду до 70-их година 20. века, с посебним освртом на специфичну категорију ’сватовског/свадбарског гласа’ и његове основне карактеристике; Весна Ђукић, „(Де)конструкција идентитета: улога домова културе у периоду 1960–1990.“, приказује на основу емпиријских и теоријских истраживања генезу домова културе у Србији и њихову програмску концепцију; Бранко Ђупурдија, „Четири деценије Кракарске вечери: могућности хронике у етнологији и антропологији“, представља и анализира јубиларни, 40. сусрет Кракараца под називом Кракарско вече, које је одржано у Бајмоку 3. марта 2012. године; Јелена Миљковић Матић, „Национални интереси у обнови Ташмајданског парка 2010–2011.“, пише о реновирању Ташмајданског пар-

ка у Београду уз помоћ донације азербејџанске владе, те какав одјек такав пројекат има у српском друштву; Саша Срећковић, „Идентитет у контексту разумевања културног наслеђа“, разматра појам идентитета у савременом контексту и значењу које доноси међународно законодавство; Наташа Јовановић, Стефан Симић, Стефан Стефановић, „Истраживање публике XX Међународног фестивала етнологског филма“, представљају резултате емпиријских истраживања ставова публике XX међународног фестивала етнологског филма. Другу групу радова у овом делу чине текстови произашли из музеолошког и заштитарског рада на покретним и непокретним културним добрима, као и радови настали у проучавању материјалне и нематеријалне културне баштине. То су прилози: Душка Кузовића „Конструктивна решења корпуса привредних објеката народног градитељства на примерима из села северног дела општине Косјерић“; Ранка Баришића „Прилог истраживању наоружања војске Србије у 19. веку“, Весне Станков „Наџаци из колекције Етнологског одељења Градског музеја Вршац“; Вере Шарац Момчиловић „Збирка народних ношњи Републике Словеније у Етнографском музеју у Београду“; Данијеле Ђукановић „Колекција женских кошуља динарског типа од краја 19. до средине 20. вијека: збирка текстила Етнологског одељења Музеја Републике Српске“; Мирјане Маринковић и Ирена Цвијановић „Оријентално прстење из збирке Етнографског музеја у Београду“; Данке Вишекруне „Српске песме певане у Новом Саду и околини“. У рубрици Осврти, Милена Жикић је подсетила на изузетно велики допринос академика Тихомира Р. Ђорђевића, а Весна Бижић Омчикус је представила српско етнографско наслеђе у Етнографском музеју (*Néprajzi Múzeum*) у Будимпешти.

У свим прилозима које доноси нови број *Гласника* може се уочити да иако савремена етнологија и антропологија у центар својих истраживања постављају културу а не посебно друштво, оне истовремено успешно расветљавају различите и слојевите појаве унутар самог друштва.

Весна Марјановић

НАУЧНИ И СТРУЧНИ РАДОВИ

Оригиналан научни рад

УДК 398.3:124.6(=163.41)

ГЕМ 76 (2012), 11–18

Бојан Јовановић

СМИСАО ВЕРОВАЊА У СУДБИНУ

Апстракт: Потреба за животном и егзистенцијалном извесношћу задовољавана је и у српској народној традицији веровањем у судбину. Упркос христјанизацији, Срби су у својој народној религији сачували ово веровање које потиче из заједничке индоевропске баштине. Проистекло из настојања да се предодређеност сагледа и протумачи као животна задатост, веровање у судбину имало је митско-религијско значење повезивања с вишим, натприродним ентитетима. Тим повезивањем, појединачном људском постојању дат је потребан и жељени смисао који се употпуњавао могућношћу магијског утицаја на судбину. Тако се претпостављени животни сценарио могао и дописати. С тог становишта се и исказује егзистенцијално упориште традиционалног човека, који увиђајући могућност промене света налази прави смисао свог постојања и у активностима везаним за остварење жељених циљева.

Кључне речи: *мит, суђенице, религија, паганство, хришћанство, магија, будућност, промена, прорицање, гатање, видовитост*

Интересовањем за будућност и настојањем да је гатањем и прорицањем открије и спозна, човек је на један ирационалан начин тежио да овлада непредвидивом и неизвесном реалношћу. Исказујући такав однос према стварности, нарочито у време када је рационално у свом непосредном виду губило значај, окретао се ирационалном. Жељу да открије и спозна своју будућност најчешће је задовољавао разним облицима гаталачке праксе. Појединци склони овој пракси бавили су се прорицатељством, а обдарени видовитошћу, који су без помоћних гаталачких средстава могли непосредно да виде долазеће, добијали су и посебан статус у својој заједници.

Могућностима богат живот у духовном свету постојао је упоредо са стварним догађањима за која се веровало да стижу из непознате и непрозирне реалности. Приступ том другом свету имали су само изузетни

појединци способни да спознају будућност падањем у занос или да им се долазеће открива као налог више силе. Том способношћу су били или обдарени рођењем или су је стицали одређеним обредним активностима, а о спознаји будућих догађаја обавештавали су свој колектив. Зато је свака традиционална заједница имала свог практичара оностраног који је могао да успостави комуникацију с наднаравним, сазна непознату прошлост и види тајанствену будућност.¹ Иако је у односу на тактичко читање знакова скоре будућности откривање долазећих збивања у дубљој временској перспективи имало одређено стратешко значење, то сазнање је било неодвојиво од тежње да се магијским средствима утиче на судбину.² Међутим, без обзира на технике, институционалне претпоставке и религијско-митолошки карактер, могућност откривања будућности заснована је на веровању у постојање судбине као извесног сценарија по којем се одвија човеков индивидуални и колективни живот.

Представа о судбини резултат је како веровања у свемоћ натприродне силе, оличене у извесним митским бићима која одређују животна збивања, тако и илузије да постоје и сценарији за будућа збивања попут приче о завршеним догађајима.³ У народној традицији та митска бића су позната под називом *суђенице* односно *суђаје*.⁴ Премда се у народу користи израз *суђенице*, он се семантички односи на оне које су досуђене, док су *суђаје* оне које суде, пресуђују и доносе коначну одлуку. Назив *суђенице* је оправдан са становишта веровања у судбину, према којем су ова митска бића досуђена сваком појединцу како би му одредиле најбитније догађаје у животу. Истоветност назива којим се означавају и митска бића која одређују судбину и демони болести,⁵ упућује на онај човеков однос према свету који није под његовом

¹ У првобитним племенским заједницама то су били шамани, који су користили архаичне технике екстазе, уп. М. Елијаде, *Шаманизам и архајска техника екстазе*, Нови Сад: Матица српска, 1985.

² Премда се иста особа може бавити и магијом и гатањем, у српској традицији јасна је разлика између ових активности. Та разлика се истиче речима: „Ако није врач, а он је погађач.“; уп. В. С. Караџић, *Српски рјечник* (1852), s.v. *врач*, Сабрана дела, Београд: Просвета, 1986, 125.

³ Када се заврши извесан процес и када се конкретним исходом оконча неко збивање, онда се поништава дотадашња слобода која је омогућавала неизвесно и непредвидиво догађање, и у сваком тренутку указивала на његову алтернативу. Са становишта већ оствареног чини се да и није могло бити другачије, и да је уместо слободе и случаја судбина најбитнија одредница збивања.

⁴ В. Чајкановић, *Стара српска религија и митологија*, Сабрана дела из српске религије и митологије, књ. 5, прир. В. Ђурић, Београд: Српска књижевна задруга, Београдски издавачко-графички завод, Просвета, Партизан, 1994, 247.

⁵ *Суђеницама* се, међутим, називају и зла бића која нападају жене које рађају, а не празнују Суђенички дан, када се исказује поштовање Огњеној Марији. Болест се манифестује тако што се осећа општа слабост и повремено жигање у различитим деловима тела; уп. С. Милосављевић, *Обичаји српског народа из среза хомољског*, СЕЗБ XIX, Београд, 1913, 213. У народној медицини се баје против ове болести и изговара карактеристична басма: „Сагради се бела црква / у горе зелене, / а пред црквом село једно ђаче. / Суну стрела из облака / и уби ђаче у главу: / из главе у плечку, / из плечке у грбину, / из грбине у груди, / из груди у

непосредном контролом. Оличавајући или нечисту силу која је узрок болести или судбину која је детерминанта људског живота, *суђенице* представљају животну датост која постаје предмет релативизације. Уместо *суђеница* у западном делу Србије јавља се мушко митско биће под називом *Усуд*, негде и *Орис*, који има истоветну функцију одређивања судбине новорођеном детету.⁶ Међутим, та судбина је зависна од тренутка, дана, месеца и године рођења, јер *Усуд* објављује да како је њему тада тако ће бити и рођенима тога момента читавог живота. У том смислу, он само посредује између једне више силе и људи како би објавио њихову судбину. Зато рођени истог дана у недељи или истог месеца, названи *једноданчићи*, односно *једномесечићи*, имају истоветну судбину.

Судбинско тројство

Судбина, схваћена као безлична сила над силама,⁷ има значење пророчке изјаве, односно пророштва. Будући да веровање у судбину претпоставља да је суђено оно што треба да се догоди, прорицањем се објављује судбинско. Веровање и стратегија откривања и потврђивања судбине потиче из паганских времена и спада у митску категорију оличену бићима попут наших суђеница која одређују људску судбину. Иако се због погрешног превода сегмента Прокопијевог *Историје Јустинијанових ратова* сматрало да Словени не знају за судбину, адекватним преводом је указано да то није тачно. У тексту се, наиме, не оспорава да су Словени веровали у судбину, већ да јој се оспорава сваки значај у односу на бога Громовника као јединог сувереног господара света, а да се свака опасност може отклонити жртвом замене.⁸ Указујући на то да се на основу Прокопијевог текста не може оспоравати да су Словени веровали у судбину, јер се њиме само полемише са схватањем да је она моћнија од врховног бога, Чајкановић истиче да се то веровање диференцирало у став да је судбина моћнија од врховног бога и у схватање да је тај бог у стању да је промени.⁹ У прилог схватању да су Словени и Срби знали за судбину и веровали у њу говоре и подаци о њиховој развијеној

срце, / из срце у крста, / из крста у кукове, / из кукова у колена, / из колена у пету, / из пете у прсте, / из прсте у нокте, / из нокте у земљу. / Да се растури болес!“; Милосављевић *op. cit.* 233.

⁶ В. Чајкановић, *op. cit.* 253; П. Ж. Петровић, *Српски митолошки речник*, s.v. *Судбина*, Београд: Нолит, 1970, 279; В. С. Караџић, *Усуд*, *Српске народне приповетке*, Београд: Нолит, 1969, 65.

⁷ На старогрчком означена као Мојра, на латинском као *фатум*, судбина, имала је метафизичко значење натприродне силе оличене у појединим митским бићима.

⁸ В. Чајкановић, *op. cit.* 255.

⁹ *Ibidem*

гаталачкој пракси, као и о веровања у натприродна бића под називом Род и Рожаница, која бдију над људским животом.¹⁰

Веровања у судбину, као и извесне примарне митске представе о бићима од којих зависи живот сваког појединца, упућују на заједничку индоевропску баштину. У грчкој митологији та бића су Мојре, у римској Парке, а у српској три суђенице које долазе треће ноћи по рођењу детета и одређују му све битне догађаје у животу: склапање брака, болести и смрт.¹¹ Та бића изражавају различите намере према детету. Најстарија је најстрожа, јер жели да узме дете, средња му додељује неке телесне недостатке, а најмлађа, чији су предлози најважнији јер их усвајају и остале две суђенице, одређује када ће се и шта детету дешавати. Изражавајући различит однос према новорођеном детету, ова бића показују своје карактере кроз функције које имају у митском обреду одређивања судбине. Уколико те функције сагледамо у контексту грчког мита у којем Мојре, ћерке богиње нужности Ананке, одређују судбину, онда се њихово заједничко порекло исказује првенствено на формалном плану, док се по садржају митских представа битно разликују. Прва од њих, Клото, преља је која испреда животну нит; друга, Лахеса, делитељица је судбине, која одмерава ту нит; трећа, Атропа, неумитна је, пресеца и коначно одређује дужину живота, односно час смрти. Стојећи на самом почетку свега око чијег се дијамантског вретена окреће свет, Ананка своју моћ, којој се нико не може одупрети, исказује тиме што омчом – ханком, из које је изведено и њено име, као својеврсним јармом чини сваког зависним од себе.

Читав митски приказ у којем се души пре него што дође на овај свет одређује судбина, има за циљ да укаже на различите аспекте судбинског. Тајанствена нужност и неминовност дешавања оличена у лику богиње Ананке, даје им судбинско одређење на које човек не може утицати. Међутим, у равни делокруга њених кћери показује се да је човекова душа управо та која бира своју судбину. Душа покојног која се поново враћа у живот узима из Лахесиного крила коцку и бира своју судбину. Зато ова Анакина кћер и истиче да судбина не бира коцком већ да то чини душа, што и бога ослобађа одговорности за њену будућност.¹² Условљен претходним кармичким искуством, судбински избор душе се одвија у присуству само женских митских бића које оличавају принцип животног трајања, а чија нужност и осенченост супротношћу указује на највећу онтолошку тајну.¹³ Иако у ширем смислу подразумева нужност у узрочно-последичном ланцу збивања и промену која доводи до испољавања супротних принципа, овај метафизички аспект судбинског одређења не полази од последица везаних за произвољност и арбитрарност митских бића, већ од самих узрока и слободе коју има појединац

¹⁰ Уп. Б. Јовановић, *Српска књига мртвих*, Ниш: Градина, 1992, 30; Х. Ловмјањски, *Религија Словена*, Београд: Библиотека XX век, 1996, 70.

¹¹ Н. Пантелић, *Српски митолошки речник*, s.v. *Суђенице*, 280; С. Зечевић, *Митска бића српских предања*, Београд: Вук Караџић, Етнографски музеј, 1981, 77–78.

¹² Платон, *Држава*, Београд: БИГЗ, 1976, 321.

¹³ Б. Јовановић, *Карактер као судбина*, Београд: Народна књига, Алфа, 2004, 133.

у потврђивању свог постојања. Тај виши ниво схватања судбинског на којем се поима значење људске слободе и одговорности за сопствени живот није развијен у народној религији.

Суђенице у српској народној традицији оличавају женске митске претке,¹⁴ а као божанства прамајки, које потичу од некадашње Велике мајке, нису само даривале већ и узимале живот.¹⁵ Упоредна истраживања словенских народних предања о одређивању судбине доказују да су митолошка бића која одређују судбину истовремено и њени извршиоци, јер пресуђујући прерану смрт новорођенчету показују да га као митски преци не желе примити у род.¹⁶ У лику најстарије суђенице која жели да одмах узме живот новорођеном детету исказује се карактер страшне мајке као паганске богиње смрти. Њен карактер само изражава негативну страну пројектованог амбивалентног односа према мајци која рађа и усмрђује. Међутим, у односу на ову суђеницу, остале две истичу могућност алтернативе. Будући да све долазе заједно, њихове издиференциране улоге и карактери изражавају различитост и могућност другачијег односа према будућности новорођеног члана заједнице. У прилог тези да народно схватање судбине није константна већ променљива категорија говори и представа о Усуду чије су одлуке зависне од виших детерминанти.

У народним предањима у којима су се сачувале митске представе, однос према судбини је двојак. Док се у појединим предањима говори о немогућности промене судбине, изван број њих приповеда о успешном утицају који је променио предвиђене догађаје.¹⁷ У том контексту се сагледава и значење оних обредних поступака који се чине да би се утицало на одлуке које доносе суђенице или на оне које су одређене судбином, а све зарад њихове корекције и промене. Магијски начин превазилажења судбине примењује се већ приликом доласка суђеница. Наиме, треће ноћи поред детета се стављају златне и сребрне ствари и новац да би му суђенице досудиле богатство; хлеб и вино да би било сито; и босиљак ради здравља.¹⁸ На примеру веровања у истоветност судбине рођених у истом временском периоду може се видети како се она настојала кориговати, релативизовати и превазићи. У случају да се судбина покаже лошом код једног од једноданчића или једномесечића, онда су се предузимале одређене магијске радње да се она промени. А мењала се тако што се мистична веза између ових лица рођених истог дана у недељи или истог месеца у години представи као материјална – на пример конопцем, ланцем, или букагијом – и онда се раскида. У ритуалу „откупљивања роба од гроба“ живи члан те мистичне везе тражи од присутних да га неко откупи од покојника или болесника, а онај који би то учинио постао би му побратим.

¹⁴ В. Чајкановић, Суђенице, *Народна енциклопедија Ст. Станојевића*, Загреб, 1926.

¹⁵ Б. Јовановић, *Ibidem*.

¹⁶ Љ. Раденковић, Народна предања о одређивању судбине: словенске паралеле, *Жива реч. Зборник у част проф. др Наде Милошевић-Ђорђевић*, Београд: Балканолошки институт САНУ, Филолошки факултет Универзитета у Београду, 2011, 511–534.

¹⁷ Б. Јовановић, *op. cit.* 145–154.

¹⁸ Уп. Б. Јовановић, *Магија српских обреда*, Београд: Народна књига, 2005, 70.

Смисао повезивања

За традиционалног човека није се постављало питање постојања судбине, јер је својим поступцима изражавао веровање у вишу силу која одређује и управља његовим животом.¹⁹ Повезујући се, дакле, с том силом, он је задовољавао потребу за извесношћу и успостављао смисао свог постојања. Смисао, међутим, није проистицао из спознаје будућности, јер би она обесмислила његово постојање, већ из осећања везе с наднаравним у којој је могао да учествује.²⁰ У схватању да ће се оно што је пресуђено десити, човек је изражавао своју жељу за сигурном и предвидивом реалношћу пројектованом у један статички и непроменљив свет. Међутим, као што је и традиционално „хладно друштво“ било динамично и променљиво унутар своје парадигме, тако и вера у судбину није била слепа и искључива, већ је попут свих веровања означавала један аспект односа према свету и један аспект комуникације с наднаравним. Други аспект изражен је осећајем слободe и могућношћу практичне, магијске активности уз помоћ које је човек од најранијих времена настојао да придобије више силе за остварење својих намера.²¹ Уколико имамо у виду тај примарни двоструки однос према свету, онда можемо констатовати да је веровање у неке непроменљивости и принципе који оличавају одређена натприродна бића изражено у домену праксе, и то као потреба за фактицитетом, комплементарно тежњи да се ти принципи релативизују и да се исказе моћ сопствене воље, односно да се у сфери фиктивног најпре исказе способност различитог тумачења света да би се настојало да се у равни магијске праксе изврши жељена промена.

Судбинско се узима као детерминанта будућих збивања, али веровање у неминовност судбински одређеног не лишава човека могућности да утиче на свет око себе, да га мења, преобликује и самог себе ствара. Та противреч-

¹⁹ Зато и данас на хипотетичко питање о постојању судбине, потврдно одговара онај који верује у њу. Када се каже *верује*, онда то нема само психолошко већ и одређено религијско значење, при чему треба имати у виду да упоредо с речи са широм конотацијом (енг. *belief*), постоји и разлика између веровања у смислу имати поверења (енг. *trust*) и веровања у одређене натприродне ентитете (енг. *faith*). Веровање има, дакле, религијско значење повезивања с неким вишим ентитетом, натприродним бићем, божанством, Богом, од латинског *religare* у значењу 'везати', 'повезивати', односно *re-ligare* што значи 'поновно везивање'.

²⁰ Са становишта смисла, тежња да се открије судбина и долазеће учини што извеснијим, затвара животни хоризонт, умртвљује и обесмишљава будућност. Открити и потпуно сазнати будућност значи поништити њену суштину везану за непредвидивост животног збивања, јер она онда престаје то да буде управо у контексту слободe као могућности његовог самопотврђивања и стварања сопствене будућности. Зато се будућности враћа смисао у равни непосредне праксе, којом се дописује и отвара судбински утврђен и запечаћен животни пут.

²¹ У оквиру првобитне магијске праксе, човек је настојао да стекне потребну духовну извесност као полазиште свог непосредног практичног деловања. Магијском активношћу није оспоравао значај практичног, јер је реалност обреда почињала од границе где је престајала реална људска моћ да успостави контролу над природом. Зато магија и техника у традиционалним заједницама нису биле супротстављене већ комплементарне активности.

ност је изражена, дакле, веровањем у судбину као задати животни сценарио, али и веровањем у могућност утицања на свет и силе које одређују збивања у њему. Од магијско-анимистичких до политеистичких схватања евидентна је та човекова подвојеност: с једне стране, верује у судбину и, с друге стране, сумња у њену потпуну остваривост. Веровање у судбину није подразумевало човеково пасивно очекивање догађаја и препуштање њиховој неминовности, већ је представљало начин утицања на збивања, и то тако што су се она негативна настојала спречити и избећи, а позитивна призвати и задржати. Ово веровање није обавезивало на доследно и принципијелно понашање, јер је у равни животне реалности човек традиционалне српске културе испољавао првенствено прагматичност, којом је манифестовао своју слободу у тумачењу судбине као начина њеног мењања.

Судбинско је у тој равни претпостављало отворену будућност и могућност утицаја на њену промену. Већ само читање и тумачење судбине било је, дакле, начин њене промене, јер се тумачењем отварао духовни хоризонт и увећавале су се могућности стварне промене света. Доказ да је први корак ка промени света његово тумачење²² налазимо и у архаичном миту, који није нека наивна прича о натприродним бићима, већ увек на други начин испричана прича. Будући да у усменој култури није било писаних образаца којих би се људи придржавали, у домену мита и обреда су свака актуелизација жељеног садржаја и њено извођење били аутентични, уникатни и непоновљиви. Митом се мењао свет тако што се тумачио у контексту религијских представа у чије се постојање веровало, али се то веровање и релативизовало праксом различитог у приповедању и чињењу. Мит је, дакле, једно од упоришта промене света, јер се различитошћу прича и магијском праксом настојала осигурати сагласност природе са остварењем одређене жеље. Митским причама човек је осмишљавао свет око себе и у себи, доводио у везу видљиво с невидљивим, а причајући увек на други начин исте приче одражавао је променљивост појава у свету као променљивост света. Будући да свака култура има свој наратив о животној предодређености, српска прича о судбини део је словенске усмене традиције о овој тематици.

Одређено првенствено паганским митолошко-религијским контекстом значење судбине се мења променом тог контекста, јер религије попут хришћанства имају другачији однос према судбини. У српској културној традицији хришћанско је постало чинилац синкретичког народног православља, у којем се сачувао и пагански однос према судбини. Схватити њену тајну није значило само веровати у постојање силе која одређује живот појединца, већ и не ускратити себи могућност промене извесних животних датости. Уколико у животу, без обзира на настојање, не можемо избећи оно што нам се дешава, онда је реч о судбинској неминовности с великим „С“. Међутим, уколико сопственом активношћу успемо да избегнемо оно што би могло да нам се деси, онда је реч о судбини са малим „с“. Овакво, наизглед, парадоксално поимање

²² М. Ђурић, *Искусство разлике*, Београд: Терсит, БИГЗ, 1994.

судбине оцртава и најбитније координате духовног простора у којима човек настоји да пронађе смисао сопственог постојања. Исказујући своју зависност од природе, он је изражавао и своју слободу да је мења и преображава.

У том смислу је и однос према судбини у српској народној традицији двојак. У време одлучивања суђеница о животном путу новорођеног члана заједнице, евидентна су настојања да се позитивно утиче на њихову одлуку. Наведене ритуалне активности имају за циљ да обезбеде да та одлука буде што повољнија, односно судбина што боља. Када дође до неповољног догађаја, онда се он тумачи судбинском неминовношћу, тј. да је управо тако морало бити. Онда се с ознаком великог „С“ судбином одређује тај догађај и смешта у прошлост, где постаје искуство које неће довести у питање веровање у постојање неког судбинског сценарија по којем се одређена збивања дешавају, али ни угасити наду да се тај сценарио може дописати и променити сходно човековој потреби за активним учешћем у свету. У том дописивању и својеврсној игри с немерљивим и непознатим силама, види се и процес дефинисања судбинског. Реалност која се може променити и над којом се може успоставити контрола губи значење судбинског, које се помера у сферу изван моћи човековог утицаја. Како се неминовни и по правилу неповољни догађаји означавају судбинским, јер су задесили човека који им се није могао супротставити и који је постао њихова жртва, тако и непредвидљиве промене, случајности и деловање неке неумитније и јаче силе од човека постају судбинске детерминанте њиховог живота. Њихова моћ одређује човекову немоћ, па и откривање сценарија будућих догађаја, из којих он судбином наставља да назива силу која је изван граница његовог утицаја и могућности спознаје њене тајне.

Bojan Jovanović

THE MEANING OF BELIEF IN FATE

Summary

The need for life's and existential certainty was also fulfilled in the Serbian folk tradition by believing in fate. Despite Christianization, the Serbs preserved this belief, originating in a common Indo-European heritage, in their folk religion. Stemmed from the effort to analyze and interpret predestination as givens of life, belief in fate had the mythical-religious meaning of the connection with higher supernatural entities. This connection gave the individual human existence the necessary and desired meaning that was completed with a possibility of magical influence on the fate. Thus, the assumed life scenario could also be improved. It is from this point of view that the traditional existential foothold is expressed, the foothold of man, who, recognizing the possibility to change the world, finds and forms the true meaning of his existence in activities related to the achievement of his objectives.

Оригиналан научни рад

УДК 39:316.75(497.11:560) ;
069.02:39(497.11) ; 930.85(497.11:560)
ГЕМ 76 (2012), 19–41

Siri Therese Sollie

THE EXHIBITION OF THE OTTOMAN HERITAGE – FROM COLLECTIVE MEMORY TO THE MUSEUM DISPLAY

Abstract: The article discusses the remembrance of the Ottoman heritage and presentation of Ottoman culture at the Ethnographic Museum in Belgrade. The study emphasizes the role and importance of memory and historical interpretation in the contemporary museum practice at the museum. The historical memories of a collection of 6 curators will be discussed and represented in order to examine the influence these recollections have on the exhibition of culture in the museum. The article gives the reader a further understanding of the mechanisms behind the continuous neglect and lack of appreciation of the Ottoman heritage in the Serbian society. In line with the current research within memory studies, this study focuses on a museum as a site of memory, or a “*lieu de mémoire*” in Pierre Nora’s term. The author concludes that there is the museum lacks awareness and emphasis on the Ottoman heritage. She also argues that the museum as a site of memory does little to provide for an arena where memories of different cultures and identities are channeled and presented in the society. Further studies should also emphasize museum presentations in other Southeast European countries in order to discuss the ways in which folk culture, cultural history, and memory are presented to the public.

Key words: *Ottoman heritage, Ethnographic Museum in Belgrade, collective memory*

Introduction

In this article I will provide for a further insight into the continuous historical oblivion towards the Ottoman past and the negative stereotypes connected with

“the Turks” in the Serbian society. The lack of interest in the Ottoman cultural heritage in the Balkans due to the Turks’ role as the negative “Other” in Serbian national identity discourses, has resulted in both neglect and destruction of the material and cultural heritage of five centuries of the Ottoman rule in Serbia.

This study is a result of an interest in getting a better understanding of the mechanisms between history and memory and the relationship between them in a country where history has been constructed and reconstructed in a profound manner since the socialist regime under Tito.¹ The overall aim of the study is to give the reader a further understanding of the mechanisms behind the continuous neglect and lack of appreciation of the Ottoman heritage in the Serbian society. The study emphasizes the role and importance of memory and historical interpretation in the contemporary museum practice in Serbia. It is not, however, a historical account of the Ottoman domination in Serbia. I will instead discuss the *remembrance* of Ottoman heritage and the role of this heritage vis-à-vis the conceptions and memory of Serbian “traditional culture”.

Museum practices in Serbia have been a part of a political tool in order to construct national narratives and memories which lack a critical attitude towards the question of nation and the concept of “national culture.”² An examination of the mechanisms behind memory and museum practices opens for a new understanding and discussion of the Ottoman past and cultural diversity in Serbia. By increasing and improving the capacities of museums in the region, they can in turn serve as important democratic arenas where difficult matters and cultural diversity can be discussed.³

The Ethnographic Museum in Belgrade is an important cultural institution where memories of traditional culture and history are produced and presented. In accordance with the theories of Pierre Nora, the museum can be understood then as a “heuristic device” which supplies the society with memories.⁴ This article, however, will discuss the presentation of the Ottoman cultural heritage at the Ethnographic Museum and the historical memory and interpretation of the Ottoman past among a collection of curators working at the museum. How is the Ottoman past in Serbia interpreted by the curators? How can their historical memory of the Ottoman period provide explanation for the exhibition and presentation of Ottoman culture and traditional culture in the museum?

¹ Dubravka Stojanović, “Construction of Historical Consciousness – The Case of Serbian History Textbooks” in *Balkan Identities – Nation and Memory* by Maria Todorova (New York: New York University Press, 2004), 327.

² Olga Manojlović and Aleksandar Ignjatović, “National Museums in Serbia: A Story of Intertwined Identities”, (Conference proceedings from EuNaMus, European National Museums in Europe 1750–2010: Identity Politics, the Uses of the Past and the European Citizen, Bologna, April 28–30, 2011), 781–784. Ljiljana Gavrilović, *Kultura u izlogu: Ka novoj muzeologiji*, edited by Dragana Radojičić (Belgrade: Akademska izdanja Beograd, 2007), 67–68.

³ Cultural Heritage Without Borders, “The Western Balkan Regional Museum Network”, *pamphlet*, 3–4.

⁴ Susan A. Crane, “Writing the Individual Back into Collective Memory”, *The American Historical Review*, 102, 5, 1997: 1383.

The article therefore discusses the transmission processes of memory and history, from personal recollections to the museum display; and from the museum display to the public. The main theoretical assumption which the study rests on is that memory is a social activity that is shaped and is constantly being shaped by impressions from our surroundings. Memory can thus be understood as a tool which serves to legitimate present social order and conventions.⁵

When I visited the museum in 2012, the permanent exhibition at the museum went under the title “Traditional Culture of Serbs in the nineteenth and the twentieth century” and was opened in 2001.⁶ My objective is to analyze the curators’ memories of the Ottoman past and to discuss the role these memories play in shaping the museum practice and the exhibition of traditional culture in the museum. The Ottoman heritage contrasts to what is commonly perceived as traditional culture in the Serbian society and the study will therefore touch upon the conception of “traditions” in a country characterized by ethnic diversity and multiculturalism.⁷ However, discussions of post-modernity and cultural hybridity remind us that the world at large is characterized by a fusion of cultures.⁸ Therefore, this essay raises criticism towards essentialist understandings of culture as well as the usage of “traditional” as an analytical tool of cultures.⁹

Methodological Framework

This study is an ethnographic field study where I have conducted qualitative structured and semi-structured interviews with 6 out of 22 curators at the Ethnographic museum. These interviews took place from the beginning of March till the beginning of April 2012. Out of the six individuals there were three women and three men.

My argumentation in the study rests on the assumption that museums are important opinion makers in the society. Museums serve as a channel where memories are transmitted precisely because museum stores memory of cultures and

⁵ Paul Connerton, *How Societies Remember* (New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1989), 3.

⁶ The Ethnographic Museum in Belgrade, “Folk Culture on the Territory of SR Serbia in the 19th and 20th Centuries”, *Museum pamphlet*.

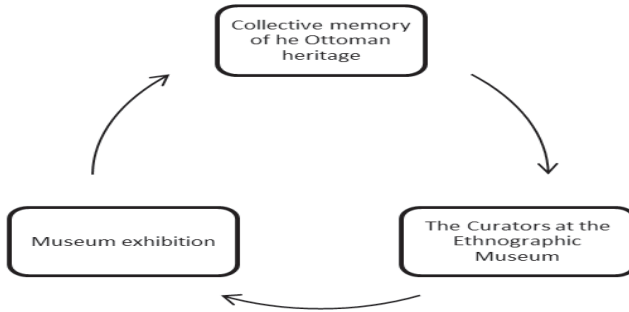
⁷ Dennis P. Hupchick, *The Balkans – From Constantinople to Communism* (New York: Palgrave Macmillan, 2002), 12.

⁸ Peter Burke, *Cultural Hybridity* (Cambridge: Polity 2009), 1.

⁹ For more discussions on the concept of traditions and culture see Eric Hobsbawm and Terence Ranger, *The Invention of Tradition* (1992), Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (2006), J.C. Heesterman, *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian ritual, Kingship, and Society* (1985), Richard Handler and Jocelyn Linnekin. “Tradition, Genuine or Spurious.” *The Journal of American Folklore*, 97, 385, (1984).

“fixes” memory through collection and presentation.¹⁰ However, a museum cannot in itself possess a memory, but the curators working in the museum can.¹¹ My method is therefore to investigate the memories of the curators in the museum. The curators are notwithstanding the ones which are in charge of what should be valued and what will in turn be presented to the wider public. The curators must also be understood and interpreted, not only as museum professionals, but also as Serbian citizens born and raised in Serbia. They serve in this context as cases of individual interpretation of collectively held memories.

A simplified model of the study’s logic:



The material for my analysis is first and foremost the conversations with the curators during the structured interviews which were recorded.

My thematic categorization in the analysis is drawn first and foremost from the topics that were current in the conversation with the curators. My method of analysis is based on techniques to identify themes prompted by Ryan and Bernard.¹²

Perceptions of the Ottoman Legacy in Serbia

As the Ottoman Empire started to lose its grip and power during the last two centuries of its rule in the Balkans, the 19th century in Serbia has been characterized as a period of Serbian uprising against the Ottomans in their quest for independent Serbian statehood.¹³ According to Maria Todorova, a process of de-Ottomanization started in Serbia after the First World War as well as in the other

¹⁰ Susan A. Crane, “Introduction to Museums and Memory”, in *Museums and Memory*, ed. Susan A. Crane (Stanford, California: Stanford University Press, 2000), 3,4.

¹¹ Wulf Kansteiner, “Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies”, *History and Theory* 41 (2002): 185.

¹² Gerry W. Ryan and Russell Bernard, “Techniques to Identify Themes”, *Field Methods* 15, 85 (2003): 86.

¹³ Jasna Dragović-Soso, “Rethinking Yugoslavia: Serbian intellectuals and the ‘National Question’ in Historical Perspective”, *Contemporary European History* 13, 2, 2004: 170, Ferdinand

Balkan countries. The de-Ottomanization process was according to Todorova characterized by a constant effort to distance Serbia and the other countries from the former Ottoman/Muslim occupier. Todorova writes:

“The Ottomans have been unanimously described as bearers of an essentially different and alien civilization characterized by a fanatic and militant religion, which introduced different economic and societal practices and brought about the pastoralization and agrarianization of the Balkans.”¹⁴

As the period of liberalization from the Ottoman domination coincided with the growing romanticism of nationhood and national self-awareness, Turkey was perceived as the negative “Other” which served as an opposition to the Serbians national self-image.¹⁵ However, the negative perceptions of the Ottoman rule in Serbia must be viewed in light of the academic discourse in Western scholarships, in which the Ottomans and Eastern cultures are treated as the Oriental “Other” with which the European self encounters. In *Orientalism*, Said argues that the studies of Orientalism produced exact and positive knowledge of the Orient, but also what he calls “second-order knowledge”; “[I]urking in such places as the “Oriental” tale, the mythology of the mysterious East, notions of Asian inscrutability – with a life of its own[...].”¹⁶

Resting on Said, Todorova argues that the picture of Balkan and “balkanization” is an oriental variation on a Balkan theme, where “Balkan” and “balkanization” are understood as negative designators which run counter to perceptions of “civilized” and which is analogical with political instability.¹⁷ Todorova also argues that a common assertion in academia has also been that the Balkan and Eastern European Countries by-passed the Renaissance and Reformation which had severe cultural consequences.¹⁸ The idea of the “Ottoman disruption” of the natural development of the Southeast European countries towards humanism and the European Renaissance¹⁹ is also a contemporary historical notion in Serbia today. In a newly printed history book for Serbian 7th graders it is stated that after the fall of Byzantine, the Western Europe aroused as the “[h]eart of progress and of modern civilizations [whereas] Serbia was left outside the main course of European development. “The progress of countries and people that remained in the Balkans was thus interrupted by the Ottoman conquerors.”²⁰

Schevill, *A History of the Balkans – From the Earliest Times to the Present Day* (New York: Dorset Press, 1991), 323–324.

¹⁴ Maria Todorova, “The Ottoman Legacy in the Balkans”, in *Imperial Legacy – The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East*, ed. L. Carl Brown (New York: Columbia University Press: 1996), 59.

¹⁵ Pintar and Ignjatović, “National Museums in Serbia: A Story of Intertwined Identities”, 781.

¹⁶ Edward W. Said, *Orientalism*, (London, Henley: Routledge & Kegan Paul, 1978), 52.

¹⁷ Maria Todorova, *Imagining the Balkans*, (New York: Oxford University Press, 1997), 8, 33.

¹⁸ Maria Todorova, “Spacing Europe: What is a Historical Region?”, *East Central Europe/ECE* 32, 1–2:2005:13.

¹⁹ Maria Todorova, “The Ottoman Legacy in the Balkans”, 70.

²⁰ Dušan T. Bataković, *Istorija za sedmi razred osnovne škole*, ed. Slobodan G. Marković (Beograd, Novi Sad: Stojkov, 2011), 11.

Against the backdrop of the ideas of “the Orient” in Europe then, and thus, the negative attributions to the Ottoman rule, the Ottoman domination which lasted almost half a millennium was perceived in Serbia as an incompatible and foreign imposition on the Serbian and Christian medieval society. This was also the view in which Balkan historiography was based on during the nineteenth century.²¹ As the example with the schoolbook shows, these manifestations of the images of Balkan are present in contemporary historical narratives in Serbia.

The Workings of Collective Memory and the Concept of Traditions

Halbwachs’ notion of “collective” is first and foremost grounded in the perception that it is in the society that people acquire their memories.²² Consequently, collective memory in Halbwachs’ terms has roughly three implications. First, memory is a social phenomenon; I cannot recall anything without a social framework. Second, since memory is triggered by the social context the remembering always takes place in the present and must be perceived as a current phenomenon. Third, since memories take place in the present the meaning given to them is molded and constructed by the present circumstances.²³ The study of memory is important in order to understand why some beliefs and ideas are stronger manifested and inflexible, while others are more likely to change.²⁴

In terms of the transmission process of memory, or the memory “outlet” or “catalyst”, I also include the concept of “sites of memory” by Pierre Nora (*Lieux de Mémoire*, 1981), as my theoretical presumption is that the Ethnographic Museum as a site of memory in turn transmits and sustains the collective memory of Ottoman past in the society.²⁵ The Ethnographic Museum attempts to shape the memory of the past and it takes part in the constructing of the Serbian national identity, as the museum transmits values and traditions in line with the official national narrative.

When talking about tradition and cultural heritage today, we understand it as processes created in the present, where cultural heritage and tradition is selected and appointed.²⁶ This understanding rests on Eric Hobsbaw’n’s conceptions about the social construction of traditions. Hobsbaw’n’s theory of traditions can

²¹ Todorova, *Imagining the Balkans*, 162.

²² Jay Winter and Emmanuel Sivan, “Setting the Framework” in *War and Remembrance in the Twentieth Century*, ed. Jay Winter and Emmanuel Sivan (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 23.

²³ Halbwachs, “The Social Frameworks of Memory”, 40.

²⁴ Susan A. Crane, “The Conundrum of Ephemerality: Time, Memory, and Museums” in *A Companion to Museum Studies*, ed. Sharon Macdonald (Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing Ltd, 2006), 103.

²⁵ Nora, “Between Memory and History”, 12.

²⁶ Selberg, ”Tradisjon, Kulturarv og Minnespolitikk”, 13.

be connected to the theories of collective memory as they rest on the assumption that memory is largely formed in the present and is driven by contemporary interests.²⁷ That is to say, by bringing forward “what once was”, traditions are also acts of commemorating the past in the present.

What is interesting in this regard is a closer assessment of the meaning and value given to tradition and cultural heritage in the society.²⁸ David Lowenthal argues that we favor heritage and celebrate it precisely because of their inherent biases – heritage is by large understood as something exclusive as it is “ours” and “for us alone.”²⁹ The concepts of traditional culture and heritage, however, can come in conflict with cultural expressions which do not fall under notions of “traditions” and “traditional culture.” Surayia Faroqhi notes that “[t]raditional culture” tends to mean a system relatively free of internal contradictions, or at least one in which those contradictions which do exist are not perceived as such by those living in it.³⁰ In line with the current theory of collective memory studies, these “internal contradictions” that Faroqhi mentions, can be understood as what Yael Zerubavel terms “counter memory” of cultures, a memory which directly opposes the master narrative. These are often views of marginalized individuals in society, whereas the master narrative represents the political elite’s construction of the past.³¹

Also Lowenthal points to the oppressive side of traditions: “Tradition generally omits, or prohibits the recounting of, facts about the past that might undermine ruling institutions.”³² Consequently, due to the symbolic value that cultural heritage and traditions represent it is inevitable to speak about heritage politics and “politics of memory”.³³ What should be considered heritage, and by whom? What heritage is considered important and what is included in discourses on national identity? What heritage is not?³⁴ It is also necessary to address the normative character of traditions as they seek to influence the conduct of people.

²⁷ David Middleton and Derek Edwards, “Introduction”, in *The Collective Memory Reader* ed. Jeffrey K. Olick, Vered Vinitzky-Seroussi and Daniel Levy (New York: Oxford University Press, 2011), 44.

²⁸ Barbro Klein, “Folklore, Heritage Politics, and Ethnic Diversity” in *Folklore, Heritage Politics and Ethnic Diversity – A Festschrift for Barbro Klein*, et. al., Anttonen, (Tumba: Botkyrka, 2000), 25.

²⁹ David Lowenthal, “Fabricating Heritage.” *History and Memory* 10, 1, (1998): 7, 8.

³⁰ Surayia Faroqhi, *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*, (New York: I.B. Tauris&Co, Ltd, 2005), 16.

³¹ Yael Zerubavel, “Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israel National Tradition”, in *The Collective Memory Reader*, ed. Jeffrey K. Olick, Vered Vinitzky-Seroussi and Daniel Levy (New York: Oxford University Press, 2011), 240–241.

³² David Lowenthal, *The Past is a Foreign Country*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 327.

³³ Selberg, ”Tradisjon, Kulturarv og Minnespolitikk”, 13, Barbro Klein, ”Folklore, Heritage Politics, and Ethnic Diversity”, 25.

³⁴ Helaine Silverman, “Contested Cultural Heritage: A Selective Historiography” in *Contested Cultural Heritage – Religion, Nationalism, Erasure, and Exclusion in a Global World*, ed. Helaine Silverman (New York, Dordrecht, Heidelberg, London: Springer, 2001), 24.

Recollections of the Ottoman Past in Serbia

In the following paragraphs I will present the curators' memories of the Ottoman rule in Serbia and their meanings attached to these memories. This is reflected in the theory of social framework by Halbwachs since social groups "maintain living relations to collective memory."³⁵ How do the curators relate to Ottoman history and how do they remember the past? The following sections will centre on two categories of important findings of the research. First, I will discuss the curators' historical memories of the Ottoman period in the Balkans and in Serbia. The themes which were present were the remembrance of a cultural diversity in the Balkans, but also the Orthodox antiquity which is closely associated to the Byzantium period. The Ottomans were, by and large, viewed as interrupting the Byzantine continuity through wars and new social realities.

The second finding relates to the present or current practice in the museum, and a discussion whether these memories influence the presentation of the Ottoman heritage in the museum. A recurrent response was that the Ottoman period and culture was not considered to be relevant, or of any interest, neither to the curators nor to the museum administration in general. Thus, Ottoman culture did not fall under the concepts of Serbian traditional culture. However, in the conversations with some of the curators it was clear that the distinction between "Serbian" and "Oriental" was a fine one, if not a non-existent one.

Cultural Diversity in the Balkans

In the conversation with the curators the expressions "Ottoman", "Oriental", "Turkish" and "Turks" were used interchangeably.³⁶ The terms appeared to represent a variation on the same theme. This is important because it shows that the curators equate these terms, making them referents of the same thing. Some of the curators did scrutinize the meaning of the word "Ottoman". For them, the term is rather unspecific as it entails Ottoman legacy, Oriental legacy and involves by and large contemporary Turkish influences.³⁷

For instance, MS, RB and VS³⁸ emphasized that Balkan had always been a crossroad where many people had passed through.

³⁵ Crane, "Writing the Individual Back into Collective Memory", 1376.

³⁶ The reader should be aware that these terms will be applied next to one another in the following parts of the analysis.

³⁷ Interview with MS, 23rd of March, 2012.

³⁸ The initials of the informants are used with the informants consent.

“Everyone that came left some traces in terms of culture. [...] It’s difficult to tell you *what exactly* is Ottoman.”³⁹

VS, on the other hand, claims that Serbia is roughly characterized by the segments of the “Old Balkan Tradition” which she explains, originated before the arrival of the Slavs. But she also mentions that Serbian culture was influenced by the Greeks as well as the Turks.

“It means that from the beginning, it has been a clash of cultures in this area and it’s visible in every aspect of the culture and tradition.”⁴⁰

Therefore, one of the difficulties in being specific in regards of the Ottoman heritage has to do with the memory of a cultural diversity that, according to the curators, has always existed in the Balkans. By and large, Serbia and the Balkans are seen as an area stirred by different cultures due to its geographical and political location. It was therefore difficult for the curators to categorize and distinguish Ottoman heritage in Serbia. This was due to their memory of a cultural “turmoil” and diversity that has always existed in the Balkans, as well as the difficulties in specifying Ottoman legacy and culture vis-à-vis Serbian culture. The interpretations of a “turmoil” of cultures, indicates what is previously mentioned, namely, the problems in perceiving culture as free of internal contradictions.

Some of the curators also had difficulties speaking about Ottoman legacy with certainty because it was perceived as a more or less integral part of the Serbian culture. For MM it appeared to be difficult to say whether these “Oriental” influences could in fact be distinguished from what was Serbian. He emphasized that it was indeed something foreign, but which he now considered to be “ours”.⁴¹ This view reflects a merging of culture, thus, Serbian culture cannot easily be distinguished from Turkish or Oriental influences.

“Hardly anyone can tell you what is Oriental and what is not, maybe with the exception of our colleagues who study Oriental culture at the Belgrade University“, MM said.⁴²

VD also expressed her perception of the Ottoman culture as manifested and internalized in her own culture. She is “living with that culture”, she told me.⁴³ Such views, however, illustrate that there was also a perception of the Oriental existing simultaneously *aside* to their indigenous culture. This “foreignness” is also an example of the informants’ viewpoints of the Oriental. The “Oriental influences” represents thus ““Other” vis-à-vis the museum’s presentation and memory of “the traditional” Serbian or orthodox culture.

Although VD expressed a certain distance between her culture and the Ottoman culture when saying that she is living *with* it, traces of tangible Ottoman culture were also treated and understood as “Oriental influences” in the Serbian

³⁹ Interview with MS 23rd of March.

⁴⁰ Interview with VS, 27th of March, 2012.

⁴¹ Interview with MM, 21st of March, 2012.

⁴² Interview with MM, 19th of March, 2012.

⁴³ Interview with VD, 3rd of April, 2012.

“indigenous” culture. This is also exemplified in one of the museum pamphlets where it is stated that: “In the 14th century came the invasion of the Ottoman Turks and the long years of their rule, which resulted in the introduction of Turkish and Oriental elements in the life and culture of the population in these regions.”⁴⁴

The text indicates a prior life and culture to that of the Turkish culture which existed in Serbia before the invasion of the Ottomans. However, the paragraph also signals that these influences and cultural elements are recognized as characterizing Serbian culture and cannot be separated completely from the conceptions of traditional culture.

Orthodox Antiquity and Roots of the Slavs

Although the curators seemed to struggle in order to give specific accounts of the Ottoman culture and legacy, the informants’ historical memories of the Ottoman rule share many common characteristics. The memory of the Ottoman Empire as a foreign occupation was present among all of the curators although with different emphasis. Islam was also understood to be the most important attribution to their conception of “Orientalism.” It might even be possible to argue that Islam *is* the Oriental for the curators. This was evident as Islam particularly specified this period.

Their memories of Ottoman culture in Serbia were, however, also providing conclusions about their conceptions of Orthodoxy in Serbia and native culture. The Islamic Ottoman culture next to the Christian/Orthodox Slavic can be understood as conflicting. Islam was perceived as an oppressive power constellation in the Serbian society during the Ottoman rule and which hindered the Orthodox culture and people to flourish. This is important since it gives a good explanation for the treatment of the Ottoman as something “foreign” and do not correspond to the traditional narrative of the museum. The relationship between these two cultures, however, could also be interpreted as a “symbiosis” where the Ottoman culture reaffirms Orthodox values and gives life to ideas of ancient Serbian cultures.

The long duration of the Byzantine Empire was brought forward by RB, MM and MS which indicates a strong awareness of the Orthodox origin and life of the Serbs which existed prior to the Ottoman Empire. MS and MM’ responses trace continuity between the present Serbian cultures to that of the Byzantine period.

MS told me:

When the Turks came, Serbia was a part of the Byzantine Empire and what we today speak of as “Ottoman” is actually a mixture of elements of both Byz-

⁴⁴ The Ethnographic Museum, “Folk Culture on the Territory of SR Serbia”, museum pamphlet.

antine and Ottoman. The government remained the same as it was before their arrival together with the same praxis of the administrative structure.⁴⁵

He also suggests that the period of Ottoman rule in Serbia was a process of Islamization where the main important difference from Byzantine was the Islamic religion and their organization of the military. "All the rest remained the same" "Byzantium lasted for one thousand years", MS added.⁴⁶

In contrast to MS and MM, VS and RB were more explicit in their conceptions of the Ottomans being intruders and who threatened the Orthodox traditions and structures. They remembered the Ottomans as invaders which represented a break with the societal structure and traditions.⁴⁷ RB talked about Serbia as a developed Christian mediaeval state a par with Britain and Germany before the arrival of the Ottomans.⁴⁸

He, however, emphasizes the negative consequences of the advent of the Ottomans:

"[...] The legacy of Europe and the Old Slavonic culture [Orthodox] which existed in the Middle Ages; the Turks interrupted that. It was an interruption of the society and we went in a direction opposite to that of Europe."⁴⁹ RB then stressed that "the Turks did not bring anything good to the Balkans."⁵⁰

For VS the violence and wars which resulted from the Ottoman invasion contributed to impede the development and the organization of the society. She also viewed the end of communication which was caused by the advent of the Turks with Western Europe as a fatal consequence to progress similar to the rest of Europe.

"I don't know what can be said to be an important legacy, but it is negative in that sense. It was a disruption to progress",⁵¹ VS stated.

These recollections addresses both the negative conceptions related to the advent of the Ottomans in the Balkans, as well as contrasting it to a more positive and prior "glorious" past. What is also important, however, is that the historical memory of all of the curators places the Orthodox culture and religion back to an historical time before the arrival of the Ottomans. These memories might help explaining why the Ottoman legacy is not perceived as traditional today. This results from the emphasis on the long duration of Orthodox traditions, and where the conception of Orthodox antiquity is vested in their historical memories. This might also be a sign of the importance attributed to the Orthodox culture for the Serbian social identity.

Recollection of beginnings and origins are particularly important for the identity of nations and groups since it justifies the claim of groups having roots in

⁴⁵ Interview with MS, 23rd of March, 2012.

⁴⁶ Interview with MS, 23rd of March, 2012.

⁴⁷ Interview with RB, 5th of April, 2012, interview with VS, 27th of March, 2012.

⁴⁸ Interview with RB, 5th of April, 2012.

⁴⁹ Interview with RB, 5th of April, 2012.

⁵⁰ Interview with RB, 5th of April, 2012.

⁵¹ Interview with VS, 27th of March, 2012.

a distant sacred community.⁵² It is therefore possible to argue that the memories of the Ottomans as intruders and as an obstacle to the already existing Orthodox culture and tradition in Serbia, can explain why the Ottoman legacy does not surpass as “traditional culture” in the museum.

In the next section I will argue that Islam has also come to represent a break with the Orthodox traditions by being forced upon the Balkan population.

Turks as Enemies and Invaders

The historical memory of Turks as enemies of the Serbs who suffered due to Islamic oppression, can also explain why the heritage from this period do not surpass as traditional culture. The memory of the Ottoman rule in Serbia was largely interpreted as a negative epoch in Serbian history.

MM recounted, for instance, a legend passed to him by his grandfather where the flight from the Turks was a theme.

There is a legend; Serbians fighting the local Turkish authorities in the nineteenth century when the pressure on the farmers intensified as the Turks started to lose power and therefore tried to retrieve as much taxes as possible. The pressure was too hard on them, and the legend goes that they simply had to kill some of the local authority persons. [Turks] As a consequence, they had to flee to the woods to escape their revenge.⁵³

MM stressed however that as an anthropologist he perceived the story to be a “heroic tale” and remained doubtful whether the killings of the Turks ever took place.

RB remembered the arrival of the Turks as an invasion followed by “genocide”. He could also tell me about his ancestors all the way back to the fifteenth century and he described how they had “to flee from the Turks”.

“It was an invasion! [...] They destroyed everything. They first committed genocide in Serbia, not only in Serbia, but in all of the Balkan countries.[...] They took the women and children as prisoners, they killed people, they attacked...”⁵⁴

The negative attribution to their historical memory of this period in Serbia was overall not so explicit among the younger curators. MS, MM and MC told me instead that they were taught in school that the Turks were enemies of the Serbs, although questioning the negative representation. MC also mentioned that she was sad to learn that her daughter had negative preconceptions towards Tur-

⁵² Zerubavel, “Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israel National Tradition”, 32.

⁵³ Interview with MM, 21st of March, 2012.

⁵⁴ Interview with RB, 5th of April, 2012.

key and Turks as they were still portraying a negative image of this period in her daughter's history classes.⁵⁵

"The Turks and the Germans have always been portrayed as the main enemies of the Serbians", MS tells me in one of the interviews, although he stresses that this should be considered a myth.⁵⁶

The enemy picture also stemmed from the memories of Serbs being slaves under the Ottomans.⁵⁷ These perceptions could be traced back to the role of Islam during the rule of the Ottomans. The consequences of not being a Muslim and accepting Islam deprived the Orthodox Serbs for many rights. The Serbs did not have the opportunity to hold higher administrative positions as well as moving forward in the society unless they converted to Islam.

VS particularly emphasized that the Serbs were slaves as they were part of the "rayah" under the Turks and commented that every nation should have its own freedom.⁵⁸ The "rayah" was the non-Muslim population [zimmis] in the society, and thus belonged to the lower strata and were accorded worse treatment than to that of the Muslims.⁵⁹

RB is more explicit: "They kept the Balkan people as slaves and with their Jihad they wanted to change the whole manner of life."⁶⁰

Although there were different points of views attached to these historical memories, their memories from the Ottoman rule in Serbia were characterized by violence, hard conditions for the Orthodox Serbs which in turn led to upspring and an image of Serbia always being in a war-state with the Ottomans/Turks.⁶¹ The perceptions of intruders into the Old Slavonic culture is particularly interesting as it can explain the ideas of the Oriental existing alongside the native or "traditional" culture. The historical memories also portray the Ottomans as threatening the peace and stability that existed before the Ottomans arrival. However, the historical memories of the Ottoman Empire in Serbia were negotiated and questioned by some of the curators, which remained skeptical to what they had learned at school. VD also questioned the factuality of history and if it could ever be a true representation of past events.⁶²

⁵⁵ Interview with MC, 16th of March, 2012.

⁵⁶ Interview with MS, 23rd of March, 2012.

⁵⁷ Interview with MC, 16th of March, interview with VS, 27th of March, interview with RB, 5th of April, 2012.

⁵⁸ Interview with VS, 27th of March, 2012.

⁵⁹ Maria Todorova, "Conversion to Islam as a Trope in Bulgarian Historiography, Fiction and Film", in *Balkan identities – Nation and Memory*, ed. Maria Todorova (New York: New York University Press, 2004),

¹⁴⁷ Wayne S. Vucinich, *The Ottoman Empire: Its Record and Legacy*, (New York: Robert E. Krieger Publishing Company, 1965):47–48.

⁶⁰ Interview with RB, 5th of April, 2012.

⁶¹ Interview with MM, 21st of March, Interview with VS, 27th of March, Interview with RB, 5th of April, 2012.

⁶² Interview with VD, 3rd of April.

Exhibition and Treatment of the Ottoman Heritage in the Museum Memories and Presentation of Ottoman Culture

The lack of scientific treatment of the Ottoman heritage in the museum was explicitly announced by the curators, since most of them told me that Ottoman heritage was “not their topic.”⁶³ With the exception of MC, all of the curators emphasized that they have never specifically concentrated on the “Oriental” influences in the Serbian culture.⁶⁴ Some of the curators seemed actually rather puzzled by the fact that I wanted to focus on the Ottoman heritage in Serbia. The latter was something which in MM’s phrase did not need any “special consideration.” “The Ottoman heritage is part of the culture which you don’t have to emphasize in any specific way.”⁶⁵

VS, whose area is folk costumes, told me that she was not familiar with any specific literature on Ottoman history or anything considered being “Turkish”. “It’s not my topic of reflection”, she says.⁶⁶

When I asked if anyone specifically deals with the Ottoman legacy or Oriental legacy, she tells me that everything in the museum is divided according to topics such as economy, costumes, architecture, housing and so on, and that nobody specifically deals with “Orientalism”.⁶⁷

What is of great significance in this regard, is that some of the curators mentioned that there had been no special classes or courses offered about this period and legacy during their university studies. It is apparent from their answers that the information they have on this period is gathered both from formal education, through research they have committed in relation to their work at the museum, as well as impressions collected in different situations in their life. On the question where he found literature on the Ottoman rule in Serbia, MS answered:

“That is just, like I told you, incidental. I have never directly dealt with the Ottoman influences; however, it is also in relation to my own experience; in relation to the house where I live, in the Cafes where I have been, in any case. It is [...] something that I have gathered from my experiences. So, when I am faced with it I am thinking: ‘Aha! And this is Ottoman heritage.’”⁶⁸

As with MS, VD also tells me that her knowledge of the Ottoman culture and history is collected from various impressions and sources throughout the years.

“Studying, reading books, watching films; whatever is available. We have been learning about that more or less. I finished the faculty more than 30 years ago and I can’t exactly remember what literature it was, but there was literature.

⁶³ Interview with MS, 28th of March, MM, 19th of March, VS, 27th of March, VD, 3rd of April.

⁶⁴ Interview with MS, 28th of March, MM, 19th of March, VS, 27th of March, VD, 3rd of April.

⁶⁵ Interview with MM, 19th of March, 2012.

⁶⁶ Interview with VS, 27th of March.

⁶⁷ Interview with VS, 27th of March.

⁶⁸ Interview with MS, 28th of March.

I performed research once on wedding customs in the Sjenica area [located in the Sandžak] where more than 50 per cent of the inhabitants are Muslims.⁶⁹

For these reasons, I perceived that the curators by large based their information and knowledge of the Ottoman period and culture on random encounters with literature and approaches towards the question. This was emphasized and explicitly expressed by them.⁷⁰ It was, therefore, apparent that the Ottoman heritage was not treated within a theoretical and methodological framework at the museum.

MS told me that discussions concerning Ottoman heritage had never taken place in the museum: “That [discussion] is something which doesn’t exist... That period is not properly dealt with in terms of museology in the Ethnographic Museum.”⁷¹

This also became clear in one of the interviews with MM. He told me that they had once discovered some Arabic inscriptions on a door, when they had prepared it for an exhibition. He stressed, however, that the historic elements were not important in this particular context as the exhibition dealt with the meaning of doors and what they represent in the society. Consequently, where it came from or whatever wood it was made of were of less importance.

MM: In principle, like I told you, we seldom concretely think about what are the Ottoman influences.

Me: When you mentioned that you discovered some inscriptions in Arabic on one of the doors you exhibited, maybe then you discussed some of these influences?

MM: There was no discussion, *we were just asserting the obvious* [...] There were vegetal ornaments which we recognize and which we know from literature. [...] I cannot come to think about any particular scientific conversation about Ottoman influences in our culture.⁷²

A Southern Phenomenon

Another possible explanation why the curators did not engage in any specific examination of the Ottoman heritage in the museum was that they regarded this cultural heritage to be more present in the south. When I was asking about the traces of Ottoman material culture, all of the curators regarded it to be more of an issue in the Sandžak region, together with Bosnia and Kosovo which were also

⁶⁹ Interview with VD, 3rd of April, 2012.

⁷⁰ Interview with MM 19th of March, 2012, Interview with MS, 23rd of March, 2012.

⁷¹ Interview with MS, 28th of March, 2012.

⁷² Interview with MM, 21st of March, 2012.

particularly mentioned.⁷³ In other words, it was not something which was considered to be most particular in Serbia. It was also suggested that I should travel to the south if I really wanted to study the Ottoman legacy. The curators told me that the Ottoman imprints were more evident in terms of architecture and organization of space, as well as the house interior. MC also considered the “mentality” to be more “Oriental” in Bosnia and Kosovo, than in Belgrade.

Their viewpoints might be explained by the fact that the Ottomans were longer present in the south of Serbia than in the north, as the first upspring started in 1805 and the northern part of Serbia gained some autonomy already in 1830, whilst the Ottomans did not leave indefinitely the south of Serbia and Kosovo until after the First World War.⁷⁴ “The Danube was the border”, VS tells me, emphasizing that the northern province, Vojvodina, for a long time was under the Austro-Hungarian Empire.⁷⁵ This interpretation also reflects the history writing in the 19th century which, as argued earlier, was colored by the events that took place in this time period.

Regardless of whether the Muslim population and the Ottoman cultural imprints are more visible and obvious in the Southern parts of the Balkan Peninsula, it appeared, however, that according to the curators’ statements the Islamic culture or features do not suit the narrative and exhibition in the museum. The aim of the exhibition which is to present the unity of the Serbs, indicates that traces of other cultures and people do not serve any purpose in this regard.⁷⁶

Curators as Memory and Opinion Makers

Since exhibitions in any museum are the results of the curators’ work and interpretation, the theoretical assumption was that the collective memory of the curators would have an effect on the exhibition of culture in the museum.

By far, the curators’ responses portray a situation where the Ottoman heritage is excluded from scientific interpretation and investigation at the museum. However, it is not possible to understand the lack of attention to this heritage by only giving light to their remembrance of Ottoman legacy. What became particularly evident during the conversation with the curators was that they had very little authority and thus little impact on the museum practice. This is important to emphasize because the curators had less power and authority in terms of being

⁷³ Interview with MC, 16th of March, interview with MS, 23rd of March, interview with VD, 3rd of April.

⁷⁴ Jasna Dragović-Soso, “Rethinking Yugoslavia: Serbian intellectuals and the ‘National Question’ in Historical Perspective”, *Contemporary European History* 13, 2, 2004: 170.

⁷⁵ Interview with VS, 27th of March, 2012.

⁷⁶ The Ethnographic Museum, Information placate, visited August 4, 2012.

“meaning makers” and “memory makers” than what was initially assumed before I embarked on the field research. My choice of cases was based on the assumption that these workers represent one of the important branches of cultural workers and interpreters within a society.

By talking with the curators it became obvious that the hierarchical power structure in the museum, as well as the importance of party affiliation hindered the curators’ ability to affect the decision-making regarding exhibition and museum presentation. This was exemplified on several occasions as well as explicitly pronounced by more or less all the curators.⁷⁷ On the question on how they regarded their importance as opinion makers in terms of cultural representation in the Serbian society, most of the curators said they did not have any authority. MS and MM argued that in principle their position as curators should also be attributed with cultural authority, but only “if the museum functioned the way it is supposed to.”⁷⁸ Since the museum is a public institution and is funded by the Ministry of Culture in Serbia⁷⁹, “guidelines” from political parties can be said to be more important for the practice and choice of exhibitions and research at the museum.

MC and MM emphasized how the power of the curators depends on their political position, and not according to their qualities and professional skills. What was also mentioned by many of the curators was that the importance of party affiliation and loyalty came in the foreground for museological creativity and innovation. “I can be the best curator in the museum, but I might get fired if you have a problem with me.”⁸⁰ MM also explained that the socialist legacy present a continuous obstacle to innovation and progress in the Serbian society.

Creativity died during the age of socialism, not only in the Ethnographic Museum, but in terms of the museum practice in general. Why would I try to make something special and good, when I would be paid the same amount as someone who does not contribute at all?⁸¹

More or less arbitrary allocation of power and positions also indicates that there is little connection between de facto power and formal position. VS, who held a position as a museum councilor, told me for instance that she had no authority what so ever over the organization and practice at the museum. That was left to the director of the museum and the museum administration.⁸²

Since the curators had little ability to affect the museum practice, one may wonder whether the importance of their memory of Ottoman past makes any

⁷⁷ Interview with MM 19th and 21st of March, Interview with MC, 16th of March, interview with MS, 23rd and 28th of March, interview with VS, 27th of March, interview with RB, 5th of April, 2012.

⁷⁸ Interview with MS, 28th of March, 2012.

⁷⁹ Interview with VS, 27th of March, 2012.

⁸⁰ Interview with MM, 19th March, 2012.

⁸¹ Interview with MM, 19th of March, 2012, For more research on museums and the socialist legacy see Ljiljana Gavrilović, *Култура у излогу: Ка Новој музеологији*, 29.

⁸² Interview with VS, 27th of March, 2012.

difference at all. The employees in the museum were largely appointed due to their political loyalty and not as a result of their professional qualities. This created tensions and poor relations, and can explain the lack of emphasis, not just in terms of Ottoman legacy, but on innovation of the museum practice as a whole.

What is important to emphasize is that in such a working environment where decisions are top-down and where there is little room for creative independency outside the political party structure, a politicized issue such as Ottoman heritage has few chances to be represented. This was exemplified in one of the interviews with MS. When I asked him why they did not have more meetings with the curators and more discussions concerning the museum practice, he told me that this was not favored by the administration because people will start to ask “difficult questions.”⁸³

If there would be a meeting and people starts asking questions, for instance about the Ottoman heritage, it will get problematic when people ask why we don't portray more of this culture. The question then arises: Why haven't we done this sooner and in the course of the last hundred years?⁸⁴

However, he also emphasized that there was “no need” to start any discussions about the Ottoman culture or question any current museum display at the museum since the public profile and position of the museum is “Serbian traditional culture.”

“Ottoman culture is far away from [their] conceptions of traditional culture. It is complicated.”⁸⁵

He also explained how a previous exhibition during the 90s which focused on the battle of Kosovo in 1389 would stand in a stark contrast to any museum practice which would now portray the Ottoman legacy in a more friendly light.⁸⁶ This would entail contradictions in terms of the narrative of the museum and previous exhibitions of traditional culture. It, however, also exemplifies one of the contradictions of heritage promotion and promoters, who, in Lowenthal's words, “feel obliged to confirm popular error.”⁸⁷

“In fact, many people consider something to be Ottoman or Turkish which is not,”⁸⁸ MS told me.

The results of this inquiry, both in terms of the curators' memory, as well as their attitude and perceptions towards this legacy are however not straightforward. From the few cases which are selected for this analysis there are some differences in the curators' attitudes and interpretations of this legacy, as well as meanings attached to their historical memories. Some of the curators mentioned that it would be interesting to portray and exhibit more of the Ottoman legacy and devote more attention towards these issues; however, there were no efforts

⁸³ Interview with MS, 28th of March, 2012.

⁸⁴ Interview with MS, 28th of March, 2012.

⁸⁵ Interview with MS, 28th of March, 2012.

⁸⁶ Interview with MS, 28th of March, 2012.

⁸⁷ Lowenthal, “Fabricating Heritage”, 13.

⁸⁸ Interview with MS, 23rd of March, 2012.

to realize these claims.⁸⁹ It can largely be explained by the hierarchical power structure where the curators' ability to affect and influence the museum practice is very limited.

It should also be emphasized that it was obvious that there existed a conflict and disagreement concerning the presentation and exhibiting of culture in the museum. Some of the curators expressed the need for modernizing the museum practice and departing from the traditional ethnological discipline which favors origin and antiquity instead of introducing new museological approaches.⁹⁰

Conclusion: The Ethnographic Museum as a Site of Memory of Ottoman Heritage

The intention with this study was to give the reader further insight to the treatment of Ottoman legacy in the Ethnographic Museum and to present the museum as a channel of memory which have the potential to impact and shape the interpretations of Serbian collective identity.

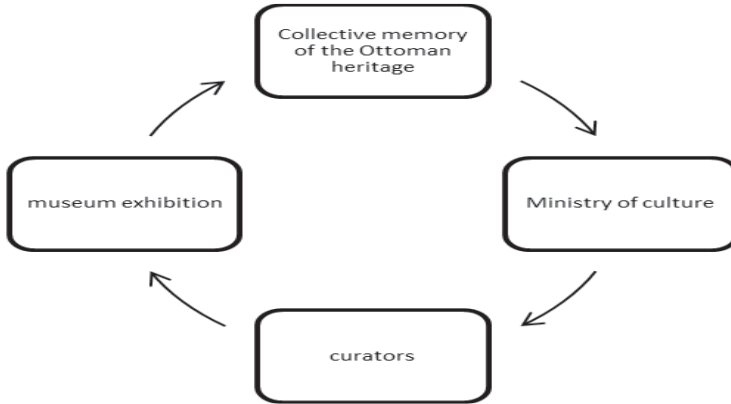
Following my argumentation throughout the article, my conclusion from this inquiry is that the Ethnographic museum as a site of memory transmits and sustains the oblivion and neglect of the Ottoman heritage. Potential visitors of the current exhibitions are not presented with any alternative and new perspective regarding the Ottoman impact and heritage in Serbia.

The importance of the curators' historical memory can explain the lack of interest and focus of this heritage. The curators' historical memories in large portray the Ottoman rule in Serbia a negative period in Serbia. Some of the curators view the Ottoman Empire as a foreign imposition which threatened the life and culture of Orthodox and Old Slavonic culture in Serbia. The association of Orientalism and Islam was in large, thus, understood as standing in contrast to their memories of traditional life and culture of Serbs. The collective identity and memory of traditional culture is not associated with Ottoman or Islamic culture, but instead orthodox culture and tradition.

However, the personal interpretations and memory of the curators cannot alone explain the lack of scientific treatment. The issue of "politics of memory" is also at stake in the museum. The impact of the Ministry of culture and political parties in the decision making process must also be taken into consideration when making any assumptions between the correlations and causal effects in the presentation of culture in the museum. Therefore, the model presented in the introduction has been attributed with some modifications:

⁸⁹ Interview with MS, 23rd of March, 2012, interview with VD, 3rd of April, 2012.

⁹⁰ Interview with MM 19th of March, 2012, Interview with MS. 23rd and 28th of March, 2012.



One of the most important findings, however, is that the ambivalence and reluctance to investigate these matters further might also stem from the lack of knowledge and consequently, interest in this heritage. It was clear that very few of the curators had engaged in any scientific inquiries regarding Islamic material culture and history, and that these matters were not part of their university studies. This also indicates the importance of investigating memories further in communities where records of past events rely heavily on memory in the transmission of heritage. When these memories remain unchallenged, however, they can serve as an obstacle to new historical perspectives which might facilitate liberation from “outworn rules and age-old tyrannies.”⁹¹

Literature

- Bataković, T. Dušan, *Istorija za sedmi razred osnovne škole*, edited by Slobodan G. Markovic. Beograd, Novi Sad: Stojkov, 2011.
- Burke, Peter. *Cultural Hybridity*, Cambridge: Polity, 2009.
- Connerton, Paul, *How Societies Remember*, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1989.
- Dennis, Nigel Forbes, *Cards of Identity*, London: Weidenfeld& Nicholson, 1995.
- Crane A. Susan, “Introduction to Museums and Memory”, *Museums and Memory* edited by Susan A. Crane. Stanford, California: Stanford University Press, 2000.
- Crane, A. Susan, “The Conundrum of Ephemerality: Time, Memory, and Museums”, *A Companion to Museum Studies*, edited by Sharon MacDonald, Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing Ltd, 2006.

⁹¹ Lowenthal. *The Past is a Foreign Country*, 411.

- Crane, A. Susan, "Writing the Individual Back into Collective Memory", *The American Historical Review* 102, 5 (1997): 1372–1385.
- Cultural Heritage Without Borders, "The Western Balkan Regional Museum Network", *pamphlet*.
- Dragović-Soso, Jasna, "Rethinking Yugoslavia: Serbian intellectuals and the 'National Question' in Historical Perspective", *Contemporary European History* 13, 2 (2004): pp. 170–184.
- Faruqi, Suraiya, *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*, New York: I.B.Tauris&Co, Ltd, 2005.
- Gavrilović, Ljiljana, *Kultura u izlogu: Ka novoj muzeologiji*, edited by Dragana Radojičić. Belgrade: Akademska izdanja Beograd, 2007.
- Halbwachs, Maurice, "The Social Frameworks of Memory", translated by Lewis A. Coser. In *On Collective Memory*, edited by Lewis A. Coser. Chicago, London: Chicago University Press, 1992.
- Handler, Richard and Linnekin, Jocelyn, "Tradition, Genuine or Spurious", *The Journal of American Folklore*, 97, 385, (1984): pp. 273–290.
- Hupchick, P. Dennis, *The Balkans – From Constantinople to Communism*, New York: Palgrave Macmillan, 2002.
- Kansteiner, Wulf, "Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies", *History and Theory* 41 (2002): pp. 179–197.
- Klein, Barbro, "Folklore, Heritage Politics, and Ethnic Diversity", *Folklore, Heritage Politics and Ethnic Diversity– A Festschrift for Barbro Klein*, edited by Pertti J. Anttonen, Anna-Leena Siikala, Stein R. Mathisen, and Leif Magnusson. Tumba: Botkyrka, 2000.
- Lowenthal, David, "Fabricating Heritage", *History and Memory* 10, 1, (1998): pp. 5–24.
- Lowenthal, David, *The Past is a Foreign Country*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Manojlović, Olga and Ignjatović, Aleksandar, "National Museums in Serbia: A Story of Intertwined Identities", Conference proceedings from EuNaMus, European National Museums in Europe 1750–2010: Identity Politics, the Uses of the Past and the European Citizen, Bologna, April 28–30, 2011.
- Nora, Pierre, "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire", *Representations* 26 (1989): pp. 7–24.
- Olick, K. Jeffrey, Vinitzky-Seroussi, Vered, and Levy, Daniel, "Introduction", *The Collective Memory Reader*, edited by Olick, Vinitzky-Seroussi, and Levy, New York: Oxford University Press, 2011.
- Ryan W., Gerry and Bernard, Russell, "Techniques to Identify Themes", *Field Methods* 15, 85 (2003): pp. 85–109.
- Said, W. Edward, *Orientalism*, London, Henley: Routledge & Kegan Paul, 1978.
- Schevill, Ferdinand, *A History of the Balkans – From the Earliest Times to the Present Day*, New York: Dorset Press, 1991.

- Selberg, Torunn, "Tradisjon, Kulturarv og Minnespolitikk", *Historien In På Livet*, edited by Anne Eriksen, Jan Garnert and Torunn Selberg. Lund: Nordic Academic Press, 2002.
- Silverman, Helaine, "Contested Cultural Heritage: A Selective Historiography", *Contested Cultural Heritage – Religion, Nationalism, Erasure, and Exclusion in a Global World*, edited by Helaine Silverman, New York, Dordrecht, Heidelberg, London: Springer, 2001.
- Smith, D. Anthony, *Chosen Peoples*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2003.
- Stojanović, Dubravka, "Construction of Historical Consciousness – The Case of Serbian History Textbooks", *Balkan Identities – Nation and Memory* edited by Maria Todorova, New York: New York University Press, 2004.
- Sørensen, Marie Louise Stig, and Carman, John, "Introduction: Making the Means Transparent: Reasons and Reflections", *Heritage Studies: Methods and Approaches*, edited by Marie Louise Stig Sørensen and John Carman, London: Routledge, 2009.
- The Ethnographic Museum in Belgrade, "Folk Culture on the Territory of SR Serbia in the 19th and 20th Centuries", *Museum pamphlet*.
- The Ethnographic Museum, *Information placate*, visited August 4, 2012.
- Todorova, Maria, "Conversion to Islam as a Trope in Bulgarian Historiography, Fiction and Film", *Balkan Identities – Nation and Memory* edited by Maria Todorova. New York: New York University Press, 2004.
- Todorova, Maria, *Imagining the Balkans*, New York: Oxford University Press, 1997.
- Todorova, Maria, "Spacing Europe: What is a Historical Region?" *East Central Europe/ECE* 32, 1–2 (2005): pp. 59–78.
- Todorova, Maria, "The Ottoman Legacy in the Balkans", *Imperial Legacy – The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East*, edited by L. Carl Brown, New York: Columbia University Press, 1996.
- Vucinich S., Wayne, *The Ottoman Empire: Its Record and Legacy*, New York: Robert E. Krieger Publishing Company, 1965.
- Winter, Jay and Sivan, Emmanuel, "Setting the Framework", *War and Remembrance in the Twentieth Century*, edited by Jay Winter and Emmanuel Sivan, Cambridge: Cambridge University Press.
- Zerubavel, Yael, "Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israel National Tradition", *The Collective Memory Reader*, edited by Jeffrey K. Olick, Vered Vinitzky-Seroussi and Daniel Levy, New York: Oxford University Press, 2011.

Сири Терез Соли

СЕЋАЊЕ И ПРЕДСТАВЉАЊЕ ОСМАНСКЕ БАШТИНЕ – ТЕРЕНСКО ИСТРАЖИВАЊЕ У ЕТНОГРАФСКОМ МУЗЕЈУ У БЕОГРАДУ

Резиме

Чланак је скраћена верзија мастер тезе „Сећања и представљање османске баштине у Србији – Теренско истраживање у Етнографском музеју у Београду“. Ауторка разматра негативне интерпретације османског наслеђа у Србији и концепте традиционалне српске културе. Посебан акценат је стављен на представљање османске баштине у музеју. Главни аргумент је да је негативно сећање на османско наслеђе средство којим се оправдава садашњи друштвени поредак и конвенције. Сећање на османску културу и наслеђе у супротности је са схватањима традиционалне српске културе и зато се не уважава и не представља као српско културно наслеђе у Етнографском музеју. Као важна културна институција, Етнографски музеј има улогу у преношењу сећања на културу и обичаје у друштву. Тврди се да негативно сећање и непредстављање новог тумачења овог наслеђа спречавају приказ нових перспектива и информација о османској прошлости у Србији. Такође се тврди да би информације о османској прошлости у Србији могле допринети бољем разумевању и уважавању османске историје и културног значаја и богатства региона. Ауторка закључује да ово наслеђе није предмет пажње и научних истраживања у музеју. Традиција схваћена као „српско“ или „православно“ препоручује се као непоуздано аналитичко оруђе за тумачење културе, посебно у погледу дотичног региона, где постоји сложен склоп културних израза, религија и народа.

Оригиналан научни рад

УДК 398.332.4(497.11)

ГЕМ 76 (2012), 43–60

Весна Марјановић

ОБРЕДНЕ ПОВОРКЕ, ИГРОКАЗИ И ЛИТУРГИЈСКЕ ДРАМЕ У ЗИМСКОМ ЦИКЛУСУ ОБИЧАЈА НА ПРОСТОРУ СРБИЈЕ

Апстракт: У раду се представља део истраживања обредних поворки и играказа који су били присутни у традиционалној култури Србије током зимског циклуса. Такве поворке су се развијале у корелацији с хришћанском црквеном идеологијом и служиле су често као врста религиозне едукације народа. Ипак, народ им је придавао и другачији значај и прилагођавао својим спознајним могућностима. Након престанка функционалног значења ових поворки у друштву, оне су модификоване или изобичајене. Крајем 20. века, неке се обнављају као део фолклора, сећање на традицију, или настају у жељи за стварањем оквира уз помоћ постављених теза о нематеријалном културном наслеђу у првој деценији 21. века, као културно исплативих спектакла.

Кључне речи: *поворке, обичаји, прерушавање, игракази, хришћанска драма, комуникација*

Увод

Култ хришћанских светаца у народној обредној пракси стоји у корелативном односу с прехришћанским веровањима и хришћанским моделом света који је настајао и у замаху християнизације. Посебно се издвајају садржаји ритуала прерушених учесника у поворкама, које условно можемо назвати 'хришћанским обредним поворкама с маскама', или у поворкама оријентисаним на библијске теме, како се често налази у другој европској антрополошкој и етнолошкој литератури (Kretzenbacher 1992: 185; Zee-

broek 2002: 18–19). Култови светаца заузимали су важно место у развоју литургијских драма које су се од 12. века интензивно развијале у ширем европском друштву, понекад их је подстицала сама црква, како би се црквене доктрине приближиле необразованим ширим масама. У најзначајније хришћанске литургијске драме које су се у виду позоришних представа приказивале у прошлости, сигурно спадају све врсте сценских представљања везаних за рођење Исуса Христа, а потом и за одређене светитеље, према народном избору и значењу, који се празнују у хришћанском календару. У народној традиционалној култури Србије, присутно је таквих играказа у нешто већем броју током празника који се светкују зими и у пролеће. Стога, под литургијском драмом у контексту теме која се разматра у овом раду, подразумевају се игракази које учесници изводе у одговарајућем светом времену празничне атмосфере. Садржај играказа налази се углавном у житијима светитеља, или прецизније у фабулацијама које ствара народ, а односе се на старозаветне и новозаветне представе стварности и ликове који из тога произилазе.

Ликови у које се прерушавају учесници (школска деца, младићи и девојке, одрасли) у зимским поворкама, проистекли су из народног схватања хришћанских прича о рођењу Исуса Христа, о добрим (или лошим) делима светитеља, о кажњавању ако се не уваже прописи који се односе на сам дан празника, и сл. С једним бројем ликова у литургијским драмама и поворкама могуће је пронаћи аналогију у ранијим прехришћанским религијама. Сасвим је сигурно да су током дугог времена обликовања неких тема и митова, изабрани ликови поседовали симболику прехришћанских богова и божанстава, демона, и слично. О задржаној амбивалентности улога учесника, па и поворки, наслућује се у структурама ликова у поворкама. Осим тога, литургијске драме можемо данас пратити на два нивоа: као врсту луткарског позоришта и као поворку прерушених учесника. Основа луткарском позоришту на тему Христовог рођења је вероватно предање о јаслицама / пећини у које је Марија положила тек рођеног божанског сина. Игракази о рођењу Исуса Христа постају актуелни у 13. веку, а увео их је у садржај обичаја за Бадње вече свештеник Фрањо Асишки.

У процесу христијанизације некадашње физичко представљање (маском) одређеног замишљеног божанства добило је нову форму, тако што се садржај поворки односи на хришћанску тематику, а ликови који су представљени одговарају народној пројекцији хришћанских светаца. Као што су некада богови и демони имали антропоморфне карактеристике, тако и светитељи имају особине људи. Стога, ликови које преузимају учесници у поворкама с новим текстом, али архаичним контекстом, одређују се у литератури и типологији маскирања као „хришћански“ или „библијски“ (Марјановић 2008: 95–103).

Још од средњовековног начела цркве као прибежишта спасења, црква је осуђивала и прогањала многе профане ритуале који су се изводили, посебно уз обичаје годишњег циклуса. Сви који су се појављивали у

непожељним улогама и костимима, третирали су као јеретици и безбожници. Средњовековни образац, сматра Линг, био је ауторитаран и искључив (Линг 1990: 379). У односу на забране таквог 'недоличног' понашања и препоруке цркве да верници у одређеним приликама не прибегавају прерушавању, све што је било у контексту старозаветног или новозаветног приказивања и релевантног прерушавања, црква је прихватала, тј. није спроводила никакве забране. Нарочито се то односило на представе рођења Исуса Христа и Васкрса. Међутим, народна перцепција није могла доследно да следи догађаје из религиозних сижеа, па је сваки сегмент који се односио на светитеље или самог Исуса Христа добијао и другу димензију, и у синкретизму с неким другим ритуалима настављао да живи у модификованом облику. У рецентној етнографској грађи о обредним поворкама могу се повући паралеле између коледарских поворки с хришћанским садржајем и оних које то нису (а и оних које припадају покладним ритуалима у пролећном циклусу).

Заједничко свим поворкама које ће се представити и делимично анализирати у раду јесте свето време, гранично време када се започињу опходи, потом врста и начин комуникације између учесника и домаћина, као и начини прерушавања да би се задате улоге извеле према утврђеном моделу.

Дескрипција и примери

Луција, Варвара, Никола

Уочи празновања свете Луције¹ (13. децембар) увече, истоимене маскиране поворке походе домаћинства. У поворкама *луције*, *луцика*, *луца* код католичког и протестантског становништва у Војводини (у Тителу, јужна Бачка, Бечеју, насељима северне Бачке код Мађара (Дорослово) и Шокаца (Сонта); код Хрвата у Банату (у Боки и Неузини), код Шокаца, Хрвата, Словака у Срему), учествовале су девојке, њих две до пет, прерушене у беле хаљине, или огрнуте у беле чаршаве. Глава је обично била покривена ситом,

¹ *Света Луција* (лат. *Lucia*) потиче из Сиракузе на Сицилији (3. век). Према легенди Сиракуза је била кћи племените госпође Еутихије, која је оболела од неизлечиве болести, па ју је Луција повела на ходочашће на гроб св. Агате да би излечила мајку, али јој св. Агата повери како ће она сама доживети мучеништво што се и обистинило. Као хришћанку су је везали, наметнули јој воловски јарам, и покушали да је спале, што им није пошло за руком, јер је ватра није ни дотакла. Потом јој је један војник забр у врат нож те умре. Легенда говори и како је Луција сама себи ископала очи – св. Луција се приказује с очима на тањиру, или их држи у руци ... остали симболи су нож и рана на врату, потом, светиљка, која означава божанску мудрост. Како име Луција долази од речи *lux* што значи светло, то може бити разлог због чега јој се као симболи додају очи и светло (*Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog krišćanstva*, Zagreb 1979, s.v. *Lucija, sveta*).

преко којег се пребацивао бели чаршав, за предње зубе причвршћен је један повећи зуб начињен од кромпира. У рукама су носиле тигањ са жеравицом, или метле. Код Словака, у поворкама су учествовали мушкарци прерушени у женску одећу. Један од учесника носио је „један рубач доле, а други око врата – доњи је представљао сукњу а горњи кошуљу; на главу стави једну велику папирну кесу, зубе начини од кромпира или мркве, а косу повежу великом црвеном пантљиком“ (Гложан), или, носи на лицу маску од белог платна прорезану на местима за уста, очи и нос (Пивнице). У другој варијанти која се помиње појављивао се мушкарац са ситом на глави преко којег је био пребачен чаршав беле боје, тако да пада целом дужином на доле, у руци је држао крило од гуске и „ударао“ непослушну децу (Селенча) (Kretzenbacher 1952: 3–4).² Улазили су у домаћинства и у форми шаљиве комуникације са женама изрицали су забрану вршења било каквог женског посла на празник св. Луције, а децу су опомињали на послушност (Марјановић 1992: 6). Предања која се у народу везују за св. Луцију односе се на женску и дечју популацију.³ О значају празника св. Луције у веровањима и обичајима код протестаната и католика говоре и одређене табуисане радње везане за жене. Тако на пример, на дан св. Луције, мушкарац је морао први да изађе из куће, а не жена. У противном би се догодило неко зло (Словаци, протестанти, Ковачица, Банат, 2005). Заправо, народ је веровао да непоштовање забрана доноси разне врсте несрећа, посебно оне које утичу на рађање деце (обезбеђивање потомства), очување домаћинства, стоке, па и аграра.

Једно од занимљивих и очуваних предања везаних за празник св. Луције је свакако предање о изradi посебне врсте мале столице. Тако на пример, у неким крајевима Бачке и Баната, од празника св. Луције па до Бадњег дана (од 13. до 24. децембра), мушкарци су израђивали мању столицу од тринаест врста дрвета, познату у народу као *Луца-столица*. Употреба тзв. култне столице је саставни део фолклора једног дела католичког становништва, нарочито Мађара (Тител, Лок, Нови Кнежевац, Бечеј). Наиме, веровало се да таква столица у сакралном простору (црква), омогућава власнику да распозна зло у критичном (зимском, граничном)⁴ сакралном времену. Зло је оличено у жени – вештици. И данас се причају приче како мушкарци носе на Бадње вече *Луца-столицу* у цркву да би се попели на њу и добили моћ да између присутних жена „препознају“ вештицу. Повезивање св. Луције (која би требало метафорично да својом светлошћу освешћује) и женског демона (вештице, грешнице), очувано је код популације католичке вероисповести

² Подаци из рукописне грађе др Мирјане Малуцков, музејске саветнице у пензији, Етнолошко одељење Музеја Војводине у Новом Саду.

³ Оваква поворка је задржана у народној пракси и код протестаната, нарочито код нордијског становништва – у Финској, Шведској. О распрострањености женских зимских поворки у првој половини 20. века у Европи писао је и Љунгман (Liungman 1938: 828); у словеначкој култури као и у средњоевропској, помиње их и Курет (Kuret 1984: 137–145).

⁴ Према Чајкановићу, зимско време у народу је третирано као критично, опасан део године, када су мртви у покрету, као и але и караконцуле (Чајкановић 1973: 196).

као део веровања у којем су присутне извесне табуисане радње као регулатори између добра и зла, послушности и казне, па је стога и само маскирање имало одређен смисао у срединама у којима живе католици.⁵

Са *луца* поворкама биле су подударне и поворке *варваре* или *барбаре* код русинског становништва (гркокатолика) у Ђурђеву (Бачка). Жене су вршиле опход 3. или 4. децембра, уочи или на дан празника св. Барбаре (Варваре). Било је уобичајено да једна жена, нагарављеног лица, убрађеног марамом и огрнута белим чаршавом, иде у опход од куће до куће. И *Барбара* (*Варвара*) је опомињала жене да не смеју радити тзв. женске послове, а посебно није дозвољено прести, шити, ткати на дан празника. У Руском Крстуру уместо жене маскирао се мушкарац.⁶

Женске поворке *варваре* помиње и руска научница А. А. Плотњикова, у пределу између пиротског и ђустендилског подручја, на југоистоку Србије и југозападу Бугарске (Плотњикова 2004: 271). Плотњикова издваја пиротски регион – Горњи Висок – Височку Ржану и описује ритуале и поворке о св. Варвари. У овим крајевима народ се присећа да су у *варвару* ишла деца и сакупљала кукуруз, пасуљ, али ауторка не помиње никакав вербални текст, нити неку врсту карактеристичне комуникације.

Уочи или на дан када се слави св. Никола, 6/19. децембра, у поворкама код Срба ишао је прерушени мушкарац кога су звали *Никола* (Kuret 1984: 145–152)⁷, код Мађара, Словака – *Микулаш* (Арадац, Пивнице, Гложан), код немачког становништва (до 1945. године) – *Nicolaus* (Марјановић 2008: 108–109).⁸ Овакво појединачно обилажење насеља било је заступљено у

⁵ Ово веровање повезано са св. Луцијом потпуно је у супротности с нордијском културом, у којој су поворке *луције* састављене од девојака које на глави имају круну у којој су упаљене свећице и представљају оличење невиности и светости.

⁶ Грађа др Мирјане Малуцков; Весне Марјановић, прикупљена 1991. године у Руском Крстуру и у Ђурђеву.

⁷ Према житију светих, Никола је био бискуп и живео је у Малој Азији. Хришћанска црква слави помен на дан када је умро (6/19. децембар) као дан у име његове светости. Како се св. Никола сматра заштитником трговаца, путника и сиротиње, сачуване су бројне легенде посвећене његовом племенитом лику. Посебно је чувено његово милосрђе према сиротињи. Једна од најпознатијих прича је да је сваког децембра бискуп Никола своју годишњу зараду давао сиромашним породицама. Из тога се створио мит и о три златне кугле које св. Никола убацује у куће најсиромашнијих у време када га славе, 6/19. децембра (Марјановић 2005: 49).

⁸ Немачки протестантизам који се развијао у средњој и западној Европи у 17. веку, померио је прослављање Божића из колективних светковина по улицама у оквиру породичног простора – и дао му значење породичног празника. Исус Христос на представама протестантских уметника и стваралаца се јавља са зеленом граном, окићеном разним фигуралним пецивом (астрални симболи, беба у повоју, девица Марија, Јосиф, овчице) у улози дародавца, али и дариваног. Сматра се да од тада почиње међусобно даривање, као и даривање деце које дарује особа маскирана у лик Божић Бате. Претеча овоме изведеном лику је вероватно старији облик маскирања, у народу познат као *Никола*, а доводи се у везу са св. Николом. Мишљења сам да у традиционалној култури на подручју Србије у време божићних празника, није егзистирао само један маскирани лик – дародавац, већ је то у прошлости чинила група – поворка *коледара* с маскама. Како су се промене догађале у свим сферама живота, српско

Војводини, али и у другим градовима Србије са вишенационалним становништвом. На нашим просторима током времена, група с ликом *Николе* сведена је на једног, или евентуално два маскирана лика, који су посећивали куће до иза Другог светског рата, а потом је потпуно ишчезла из праксе. Деца су у ишчекивању дарова од *Николе* стављала своје ципеле у прозоре. Према начину прерушавања, *Никола* је сличан традиционалном лику *дедице* који се јавља у обредним поворкама на ширем подручју Балкана. Главу је покривао шубаром, а лице је нагарављено или нарумењено, с брадом и брковима од кучине или вате. Преко чојаног одела огрнут је крзненим капутом, или opakлијом окренутом наопако. О врату је окачено једно звоно, а око струка су висили прапорци, или мања звона и клепетуше. О рамену је обично ткана торба са слаткишима, даровима намењеним деци, а у руци је и штап којим, с времена на време, замахује када уђе у кућу. Из овог лика вероватно се касније развила представа о Божићу Бати и Деда Мразу (Марјановић, 2008: 95–103). Сматра се да на формирање поворке у Србији утиче ширење германског фолклора у 18. веку. Оваква прерушена дружина (*Никола, крампус, анђео*) врши опходе домаћинстава и данас у сеоским срединама по централној Европи (Аустрија, Словенија, Мађарска, Чешка, Словачка, Баварска).

Вертен

„*Вертен* је божићна школска драма с покретним луткарским призорима Христовог рођења и поклоњења краљева као декором и маскираним ђацима (вертепашима) који рецитију пропратне стиховане текстове и играју библијске и друге шаљиве ликове“ (Стошић 2006). *Вертен(ашу)* или *Бетлехем(ари)*, *Бетлем(ари)* су христијанизоване варијанте обредних поворки маскираних младића или школске деце, које су пред Божић походили домаћинства у неким нашим крајевима и изводили драмску игру посвећену рођењу Исуса Христа (Босић 1995: 116). По својој морфологији и садржају, обред је повезан с коледарским поворкама које су обилазиле насеља од Бадњег дана (24. децембра / 6. јануара) до Епифаније (6. јануара) код католика и Богојављења (6/19. јануара) код православног становништва. Код католика су у пракси и поворке *звездара* и *три краља*.⁹

становништво је преузело маскирани лик Николе или Божић Бате, и прилагодило га својим схватањима замишљеног лика дародавца (Марјановић 2008: 95–103).

⁹ Три краља – од краја 10. века оријенталне магове почињу замењивати краљеви с крунама на глави – а од 12. века представа оријенталних магова као краљева на Западу је редовна појава, те краљеви уједно персонифицирају и три доба људског живота – *младића, мужа и старца*. Под утицајем црквене драме, улазе у приказ – најпре у Француској у другој половини 12. века, а затим и у 13. веку – живахни сценски елементи (*Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog krišćanstva*, Zagreb 1979, s. v. *Tri kralja*).

Реч *вертеп* јавља се у 13. веку у облику *врѣтъль*, у значењу 'место рођења Исуса Христа (пећине) у Витлејему'.¹⁰ У историји хришћанства у Византији, помињу се поворке у време цариградске божићне вечерње литије, које су носиле вертеп у присуству свештеника, војника, и окупљеног народа. Све то је било пропраћено бучном свирком и уз пратњу поворки прерушених учесника у старог Јеврејина Јосифа, Марију која је носила у рукама мало дете Исуса, Ирода с војницима са исуканим сабљама и коњаницима са истакнутим копљима, зубљима и фењерима. Њих су следила три источњачка краља (цара) Гашпар, Валтазар (Балтазар) и Мелхиор, у пратњи пастира и шаливџија.

Веома слична *вертепу* је обредна литургијска драмска игра *шопка*, настала крајем 12. века у Пољској, где су се литургијске драме изводиле о Божићу у црквама све до 1739. године. Након тога извођење *шопке* се забрањује у храмовима. Претпоставља се да су се литургијске драме, игракази, пренели из Пољске у Украјину и Русију током 18. века (Lozica 1990: 117). С доласком руско-украјинских учитеља и свештеника двадесетих и тридесетих година 18. века у северне крајеве данашње Србије, посебно у градске средине, Срби преузимају већ од 1736. године руско-украјински облик речи *вертеп* за ознаку религиозне драмске представе извођене поводом рођења Исуса Христа. У југоисточној Србији, крајем 18. века, посредством руских свештеника који су преко Бугарске пристигли на просторе Србије, шири се такође овај облик литургијске драме коју изводе учесници у поворкама познате под називом *предвечни*. Милорад Павић сматра да се вертепска драма развила у време барока код српског становништва насељеног у јужној Угарској.¹¹

¹⁰ Витлејем је село у Јудеји, смештено осам километара у јужном делу према југозападу од Јерусалима, где се родио Исус Христос. Цар Константин је око 330. године саградио цркву посвећену Исусовом рођењу, а цар Јустинијан је око 550. године обновио (*Enciklopedija živih religija*, Grim, Kit (ur.), Beograd 2004, s.v. *Vitlejem*).

¹¹ „Трећи значајан облик српске барокне драме припада носећем придворном позоришту. То је 'вертеп' – божићна драма, позната и у другим књижевностима (Пољска, Украјина, Чешка, Русија). Стари предбарокни текст српског вертепа није сачуван, мада Бранковић помиње у *Хроникама* термин *врѣтъль* (IV 1103); до нас је допро само образац и термин украјинског порекла, који је очигледно негде тридесетих година XVIII века уведен и у српско школство под утицајем руских учитеља. Текстове за вертеп, међутим, писали су српски песници (Јован Рајић, многи анонимни), али су по српским песмарицама бележени и Сковородини вертепашки текстови („Ангели снижајтесја“... и сл.). Вертепска драма састојала се у старијој (несачуваној) и у овој барокизираној верзији из два дела: првог, који је у стиху обрађивао поклоњење мудраца новорођеном Христу и другог, који је у прози, с много народног колорита и с ликовима из народа, на народном језику и у хуморном тону, стварао ведром атмосферу. Ликови овог другог дела у српском вертепу разликовали су се од украјинских и имали су нарочита имена и нарочите улоге и одећу: то су били Чобанин и три 'губе' (чиче): Ђука, Тодор и Петар, или Гвозден, Стакоњ и Зрно. Уз вертеп је понекад ишла и луткарска представа и вертеп је после 1740. године све до средине XIX века стално 'ношен' по српским местима, и за то је постојао посебан назив: 'носити звезду' (Павић: 1970). Види: http://e-knjige.weebly.com/uploads/6/6/3/4/6634124/milorad_pavic_-istorija_srpske_knjizevnosti.pdf

Мила Босић помиње да је вертеп највише проношен у насељима Бачке, Срема, у средњем и северном Банату, док је готово непознат код Срба у јужном Банату. Недељковић на основу увида у богату литературу изводи закључак да се вертепска драма највише очувала у панонском простору који је повезан с бившом Војном крајином, тј. границом (Недељковић 1990: 54). У јужном делу Панонске низије, у Војводини, термин је регистрован од 1733. године. У времену од 1733. до 1736, помиње се у разним поздравним песмама карловачких ђака (Босић 1995: 116–125). Године 1740, „требован је материјал за прављење вертепа, док је 1749. и 1768. године митрополит Павле Ненадовић давао дарове за вертеп, па се закључује да се већ у том периоду играла вертепска драма о Божићу у Карловцима; 1758. године намесник манастира Хопово даривао је ђаке који су му донели вертеп“ (Кићовић, 1952: 103). Крајем 19. века објављиване су посебне брошуре с текстовима за извођење вертепске драме, намењене за припрему школске, деце, али и млађих одраслих особа.

Поворку обично чини око шест млађих учесника (често су то и школска деца) – цар Ирод, краљеви Гашпар, Мелхиор (Мелкиор), Балтазар (или Валтазар), као и два пастира или *губе*. Краљеви су носили макету црквице – *вертеп* – између себе, а пастири су имали мотке, или штапове са звонима којима су најављивали свој долазак. Цар и краљеви одевани су у беле кошуље, или стихаре позајмљене из цркве. Преко рамена и око појаса стављали су ремење с припасаним сабљама о појасу. Главе су прекриване високим капама од картона или крунама, украшене звездицама и почетним словима имена краљева (царева), већ према томе ко је коју улогу од учесника имао (М, В/Б, Г, И). Пастири или губе, најчешће су прерушавани у кожухе или опаклије од крзна, чија је длака изврнута напоље, са шубарама на глави и крзеном маском на лицу. Око појаса опасивани су звонима, или клепетушама, чиме су оглашавали улазак у кућу. Док су се кретали насељем или градским улицама, стварали су буку.

Пастири – *губе* звоњавом оглашавају свој долазак, а домаћини их дочекују и уводе у кућу. *Вертепаши* или *бетлемари* певају песме посвећене рођењу Исуса Христа: *Рождество твоје ... или Витлејеме, слави граде, Марица дјева сина породила ...* а потом се изводи драмски део вертепске игре. Црквица – *вертеп* спушта се на средину просторије, често на већ посуту сламу на поду, а потом би краљеви и цар стали у круг. Пастири за то време стоје по страни. Драмски текст вертепа представља се у виду дијалога између краљева и цара Ирода. Током играчака замахују сабљама, ударају једну од друге и укрштају их изнад црквице. Вертепска игра завршава се дијалозима између пастира који се називају народним именима попут Пера, Станко, Јоца, Сима и слично, а текст је често обојен сатирично шаљивим садржајима, и усклађује се разним импровизацијама. Догађало се да их и сами извођачи импровизују у току извођења своје представе. Шалећи се с укућанима, да ови не примете, покушавали су, а и успевали, да украду кобасице и сланину (Босић 1995: 118–119).

Као илустрацију преносим неке забележене текстове из вертепске драме које певају и изговарају учесници у поворкама када уђу у кућу:

*Витлејеме славни граде од Бога, од Бога,
Највиши си ти од града свакога, свакога,
Јер из тебе изађе нам војвода, војвода,
Исус драги Давидова порода, порода,
Марија га чиста дјева породи, породи,
И у јасле на сламу га положи, положи,
Све птичице њену песму певају, певају,
А из раја анђели га љуљају, љуљају.
Спавај, спавај наш Исусе на слами, слами,
Јер царујеш на небеси над нами, над нами.*

Потом цар Ирод започиње дијалог с краљевима:

*Који ли сте, што сте дошли амо,
Казујте ми да се упознамо.*

Први одговара краљ Валтазар:

*Чуј Ироде ти јудејски царе,
Ја сам главом царе Валтазаре,
Једна звезда невиђена сјаја,
Одазива ме из мога завичаја,
И ја дођох до твојих области,
О којима право ћу ти касти,
Појави се ове ноћи свете,
Сам месеја ко рођено дете.
Пред њег 'клекну на земљу у праху,
И по лепом обичају старом,
Својим ћу га даривати даром.*

Краљ Мелхиор наставља:

*Чуј Ироде мене Мелхиора,
Све мудраце позови из двора,
Нек донесу књиге староставне,
И нек гледе из прошлости давне,
Где се дете родит има,
Што ће бити цар над царевима.*

Краљ Гашпар изговара:

*Ја сам цар Гашпар народи ме знају,
Као цара у персијском крају,
Једна звезда јарког сјаја,
Доведе ме из мог завичаја,*

*А ја одо' за њом преко стаза,
Од светиње па до Јерусалима,
Да разберем где се ноћи ове,
Роди чедо кога позив зове,
Да царује царевима свима.*

Цар Ирод, глумећи бес наређује:

*У мом царству цар да буде неко?
Тај се није још у свету стеко.
Крените се на пут да идете,
Те пронађте то рођено дете.
Чим га пронађете тамо,
Сместа гласом дођите ми амо,
Да га даром ја даривам,
Да га видим и да га целивам.
Не, зар нада мноме ко да влада?
У мене су и сила и снага.
Погубићу сместа тога цара,
Чим се врате ова три владара.
Нема цара на све стране света бела,
Сили мојој, зору моме,
Нек се клања земља цела.*

И док је први део играказа увек посвећен сакралној теми и рођењу Исуса Христа, други део играказа односи се на световни контекст, често с примесама саркастичних текстова упућених домаћинима, сеоској управи, стању у заједници.

„Потом се оглашавају и пастири с текстом који је у потпуности у народном духу:

*Добро вече домаћине,
Ево мене из даљине,
Непозната, непозвана,
На вечеру овог стана,
Ви ту је'те и пијете,
Мене старца не зовете.
Имам још једног брата,
Име му је Сима,
Па би и он тио,
Тог црвеног вина.
О брате Симојла!
Чујем, брате Тодоре,
Па добро сам и ја дошао,
Па Христос се роди и ја велим,
И свакоме добро желим.*

Е како смо се нашли,
 Хвала момом богу слава,
 Укућани, живи, здрави,
 Кућа вам је дупке пуна,
 Топла соба и фуруна.
 На ражњу се пече печеница,
 У оцаку кобасица,
 А у џепу много пара и динара.
 Домаћин је кадар био,
 Све вас редом поновио,
 Позлатио целу кућу.
 Е, ал' није свугде тако,
 Има где је наопако,
 Где је кућа празна, 'ладна,
 А дечица боса, гладна.
 Помоћ молим за сироту децу ту,
 Обрадујте сиромашке,
 Вредне наше Србе ђаке,
 Јер за свију ево нас,
 Родио се Христос спас,
 ако коме добро чини,
 Слав'те бога на висини.
 Дај газда, колачић на штапић,
 Чесницу на песницу,
 Кобасицу у торбицу,
 Дај, газда, вина,
 Да наздравим свима.
 Губа, губа, губује,
 Добро једе и пије,
 Не зна добро читати,
 Ал' зна добро искати.

(Босић 1995: 118–121)

Радећи на студији о српском позоришту у Војводини у периоду од 1736. до 1867. године, Томандл даје дескрипцију поворке с вертепом: „Они, који носе вертеп, науче своју улогу – орацију; обуку се у стихаре, које опашу појасом, навуку рукавице, на главу ставе златну круну, у руци држе мач, а о бедрима им висе корице. Тако опремљени носе вертеп од Бадњега дана до трећег дана Божића, идући од куће до куће. Када уђу у кућу, вертепаши поје Божићне песме изводећи истовремено с фигурама представу. Затим Ирод и три краља изговоре своје орације, после чега отпевају заједнички Божићну песму; тиме се завршава први чин те представе ... било је вертепа у којима је таквих марионетских фигура било још више. С њима су извођене представе историјске садржине, а и разне народне шале“ (Томандл 1953: 17). У настав-

ку исти аутор расправља како први део вертепске драме поседује изражајне вредности, те се комуникација изводи певањем, или вербалним порукама на црквено-словенском језику, док је други део према сценарију препуштен једној врсти шаљиве игре и изводи се на српском језику (*Исто*).

У ваљевском крају, један од краљева обраћао се Ироду речима: „О Ироде, Ироде, ти царе јудејски, ако желиш наша имена знати, ти нас мораш овако звати“, па би се један по један представили домаћину. Пошто се играказ заврши, домаћини дарују извођаче, а они настављају тако од куће до куће. У Ваљево су на пример *вертепи* носили црквицу која је с једне стране имала прорез попут касице и ту се убацивао метални новац. Често се у народу говорило како су овакве поворке током опхода успевале добро да зараде. Сакупљени новац је припадао свим члановима поворке, па су га на крају опхода, као што је већ и поменуто, делили.

Пастири мирују док цар и краљеви рецитују, 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 (Босић 1995: 118–119). Док су текстови које изговарају краљеви и цар били типизирани, оно што говоре *губе* или пастири је импровизовано и често је имало ласциван садржај.

У неким крајевима учествовали су одрасли мушкарци, док су у другим били маскирани дечаци с брадом и брковима, шиљатим капама, који су носили звезде и црквицу – *вертеп*. Предводио их је измишљени цар Петар или цар Ирод. Таква личност је носила дрвени мач и имала је култну улогу у обреду.

Бетлехем, вифлејемаре, звездари, Адам и Ева

Код мађарског становништва у поворкама *бетлехемара* ишла су подједнако мушка и женска школска деца, носећи на дасци покривеној сламом или на дрвеном кориту распоређене фигурице – Јосифа, Марију, овце и шталу у којој је рођен Исус Христ. Пастири су били огрнути дугим бундама и носили су шубаре окренуте наопако (Volly 1941). Код Буњеваца у Бачкој – Жеднику, Таванкуту, Бајмоку – ишла су деца с маскама на лицу и проносила црквицу. Слично су се деца прерушавала и код Хрвата у Старчеву (Банат). У Скореновцу (Банат) код Бугара (католичке вероисповести) један од учесника поворке *бетлехема* имао је нагарављено лице и био је одевен у кожух окренут наопако. Остали учесници су били као и у другим поворкама бетлехема или

ветрепа. Русини у Руском Крстуру овакве поворке зову *вифлејемаре*. Чиниле су их групе младића од десетак до дванаест, старости од 16 до 20 година. Одабрани да учествују у поворкама, учили су дуге текстове божићних песама најмање месец дана. Ј. Олејар их описује на следећи начин:

„*Вифлејемаре* су били маскирани. Стављали су себи бркове и браду од кучине. Носили су преврнуте бунде с преврнутим шубарама на глави. У рукама су носили подужи штап (палицу), а у групи морали су имати најмање једно звонце са којим су звонили и најављивали домаћину долазак и излазак из куће. По двојица су носила на смену посебно за то направљену малу црквицу *Вертен (Вифлејем)* а у недостатку материјала користили су кошнице. Унутар црквице, у позадини била је причвршћена једна свећа која је стално светлила и осветљавала унутрашњи део, нарочито стадо оваца са чобанином – фигуре направљене од обичног блата, осушене на пећки, окречене кречом, на глави овијена једна мала црвена машница а ноге су им направљене од дрвцета шибице. Сасвим натраг, у позадини стављена је слика Исуса Христа заједно са нацртаним или направљеним малим олтаром (...) наизменично су носили једну велику врећу или џак у коју су стављали дарове тј. поклоне, којима су били даривани од стране домаћица. Када је врећа била напуњена, тада су је празнили у кући једног од учесника групе (...) по уласку у неку кућу почињали су са сценском представом која је трајала 15–20 минута. Углавном су овакве групе обилазиле куће познатих. По завршетку опхода ишли би у цркву на поноћну службу“ (Олејар 1978: 328–331).

Поред претходно поменутих, организоване су и самосталне групе *бетлемара* или *вертепашиа*, без утицаја институционалних облика организације (школе или цркве) које су ишле по селу о Бадњем дану и Божићу. Таквих група било је у насељима доњег Срема – Батајници, Угриновцима, Добановцима, Војки, Сурчину, па и у делу западног Срема, Доњем Товарнику. Код Мађара (Тител, Лок, Бечеј, Сента, Нови Кнежевац, Кањижа) биле су и самосталне поворке *бетлемара* у једноставнијој форми. У неким насељима сачуван је ритуал као играказ у цркви, али без опхода насеља (Тител, Лок, Гардиновци, јужна Бачка, 1992. година).

Поворка *звездара*¹² регистрована је само у војвођанским селима, јужног и средњег Баната и Бачке. М. Босић износи да су *звездари* били мање у пракси код Срба, а више код етничких мањина, нарочито немачке, русинске, мађарске заједнице (Босић 1995: 126). Помињу се и у једном делу североисточне Србије, код Влаха.

¹² *Бетлехемска (вифлејемска) звезда* сматрана је у радовима већине историчара и историчара религије уступком Цркве, која је на тај начин желела да на неки начин контролише астролошке теорије које су биле у експанзији, нарочито у развоју хришћанства; убраја се у сличне изузетне космичке појаве које су претходиле рођењима готово свих Божићних синова (и Буде). Сматра се, ипак, да је ова појава више психолошке, а не физичке природе (J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Riječnik simbola*, Banja Luka 2003, s.v. *Betlehemska zvijezda*).

У Руском Крстуру поворка *звездара* (*хвиздаре*) се могла видети и седамдесетих година 20. века, а учесници су била деца у групама од два до три дечака. Један је носио звезду, док је други имао торбу у коју је стављао дарове. Ј. Олејар је описао поворку звездара у Руском Крстуру: „То је била група од три дечака обучена у беле дугачке кошуље, од којих је онај у средини носио звезду у рукама, а друга двојица у десној руци су држали сабљу или преполовљену косу; на главама су носили дугачке шиљасте капе начињене од картона и облепљене колачараским папиром разних боја, а понајвише црвеном, жутом и плавом, с горе направљеним позлаћеним крстом од истог папира. Носили су вреће од кудељног платна у које су стављали поклоне. Звезда је била направљена од великог старог сита које је било облепљено колачарским папиром, а причвршћене су о њој рашље које се растежу и скупљају према динамици песме и мелодије. Унутар звезде стално светли свећа око које је облепљена или стављена фигура или слика Исуса Христа. При уласку у кућу певали су „Рождество твоје Христe Боже“, а када су завршавали упућивали су најлепше жеље за просперитет домаћинства. Домаћица их је даривала орасима, сувим шљивама, колачима, медом, вином“ (Олејар 1978: 328–331).

Слично претходној дескрипцији поворке, помињу се *звездари* и код Срба у Павлишу, Великом Гају, Ватину, Арадцу. Учествовали су дечаци одевени у црквене, беле стихаре. Један дечак с начињеном брадом и брковима од кучине је био пастир (*зуба*) и ишао је као пратња. Од реквизита носили су на дугом штапу звезду, често стављену у сито или би звезду стављали на упаљен фењер (Неузина, Банат).

На северу Војводине, у насељима око Суботице (Хоргош, Мали Иђош, на околним салашима) код Буњеваца и Мађара, ишле су поворке које су звали *три краља*. У обилазак насеља ишли су на празник св. Три краља или Епифанију (6. јануар).¹³ У поворци су учествовала три дечака (од 10 до 14 година) с крунама од хамера или дебљег картона. Огрнути су прслуцима од овчјег или јагњећег крзна, чија је длака окренута са спољне стране. Опасани су каишевима о којима су висиле клепетуше и звона. Глава је покривена шубаром, на ногама су чизме. Носили су штапове. Приликом доласка пред кућу, уз певање божићних песама, лупали су моткама о праг да их домаћин пусти унутра.

Код Словака у Војводини уочи Божића ишле су, а понегде и данас иду (Стара Пазова, Срем), поворке уочи Божића или Нове године под називом *Адам и Ева*.¹⁴ Уобичајено је било да поворку чини трочлана група – два младића и једна девојка до 18 година старости. Обично је један од мушких учесника био прерушен у Адама, носио је белу кошуљу и панталоне од чоје. Девојка, у улози Адамове жене Еве, била је у свечаној женској словачкој

¹³ *Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog krišćanstva*, Zagreb 1979, s.v. *Tri kralja*.

¹⁴ Игра о Адаму и Еви настала је у Француској крајем дванаестог века, и сматра се једном од најстаријих сачуваних драмских текстова средњег века (Klaić 1988: 35).

одећи, док је трећи био у улози анђела, одевеног у бело с белом капом на глави и крилима закаченим са сваке стране леђа, у руци је држао једно звоно. Ова група је између себе носила даску с фигурама које су представљале рођење Исуса Христа. Дешавало се да носе и малу окићену јелку. Обилазили су насеље, улазили у куће уз певање песме о Христовом рођењу.

Ревитализација

Поменуто је како су се још у првој половини 20. века штампале посебне свеске с текстовима намењеним за учење улога у поворкама *вертепа*. Такви приручници коришћени су и у поворкама *бетлемара* и *звездара*, а учитељи, вероучитељи или свештеници су давали и упутства о начину прерушавања, реквизитима и понашању (Volly 1941). Слични обрасци се и данас примењују.

Након Другог светског рата, у готово целој Србији, сем код католика на северу Бачке и Баната, поворка *вертепа* (*бетлехема*) је изобичајена. Због развијаног негативног односа према цркви и религији у целини, у систему послератног друштва, дошло је до потпуног одвајања цркве и школе, па и до избацивања играказа ове врсте. Многе обредне поворке које су у овом раду наведене остале су само у сећањима казивача. Ипак, у традицији католичког и грко-католичког становништва већи део је задржан, представља значајан сегмент фолклора датих заједница и често се упражњава у контексту празничних догађања (пример је и салаш назван „Кућа Q“ код Хоргоша, место формирано средином осамдесетих година 20. века и намењено радионицама посвећеним традиционалној народној култури мађарског становништва, где су се поред израде и представљања *јаслица*, изводили и игракази *три краља*, *звездари*).

Међутим, оживљавање вертепске драме, посебно код православног становништва, долази средином деведесетих година 20. века, а покретачи су поред цркве биле и нове општинске управе и политичке странке. Код обнављања ритуала с вертепом, најпре се одређивао простор у којем ће се група извођача представити, па се вертепска драма изводила прво само у кругу цркве (у Новом Саду, Сомбору, Шапцу). У другој половини деведесетих година 20. века, поново су се појавиле и поворке на улицама. У Земуну, на пример, обновљена је вертепска поворка, у којој учествују у опходу на Бадњи дан одабрана деца школског узраста. Ангажује се кочија која их вози кроз град, обилазе домаћинства која су унапред утврђена програмом јавног прослављања Бадњег дана.

Од 2002. године, с доласком Демократске странке на власт у општини Земун, организована је поворка вертепа као спектакл у склопу божићних

празника, а што је потом настављено и под патронатом Српске радикалне странке. На Бадњи дан, увежбана, маскирана деца, окупљена испред општинске зграде, крећу у опход, који завршавају после подне јавном представом у порти Светониколајевске цркве. Слично се данас догађа и у Чачку, а у организацији учествују и музејски стручњаци – етнологзи. У селу Дреновац код Шапца, Зоран Радовановић, наставник разредне наставе, приредио је и објавио 2007. године зборник текстова о вертепу. Истина, зборник не садржи довољно критички приступ, али је веома користан за учење улога у вертепској драми, па се може третирати и као допринос нематеријалном културном наслеђу српске традиционалне културе. Осим тога, многи игракази овог типа проналазе своје место у стилизованим представама извођачког фолклора, попут покретних слика из прошлости.

Завршна разматрања

С обзиром на начин на који су до сада представљене поворке и игракази релевантни за зимски црквени календар, може се констатовати да су од самог свог зачетка поседовали улогу не само сакралног, већ у ширем смислу, друштвеног медија, који је омогућавао посебну врсту комуникације у структури празника. Нарочито је важно да су учесници у овим играказима деца и омладина, што је значајна карика у очувању неке врсте континуитета традиционалног модела мишљења и понашања. Део обреда, или ритуала, који су послужили као примери играказа у зимском циклусу обичаја, заправо су обреди који се изводе на одређен, кодирани начин, на одређеном месту, чије је време извођења фиксирано, трајање утврђено. То све издваја наведени ритуал из свакодневице и чини га посебном врстом догађаја, који својом симболичком структуром – изглед учесника, контекст игре, реквизите, понашање, драмски заплет, па и остварење материјалне и економске добити – говори на посебан начин о неком делу друштвене реалности много јасније, сажетије и доследније него што је то могуће учинити у обичним неритуалним ситуацијама (Прошић Дворнић 1984: 147). „Савремена антрополошка истраживања и теоријска разматрања“, пише М. Прошић Дворнић, „показала су да се као *differentia specifica* ритуалног понашања не може сматрати његов сакрални квалитет, јер, мада је неоспорно да је велики број обреда у непосредној вези с религијским идејама, када приказују замишљено постојање другог света, света духова, предака или божанстава (...) и када представљају специфичне начине помоћу којих се верује да се може ступити у контакт с окултним силама и утицати на њих с циљем да се постигне добробит за заједницу или поједине чланове, они имају своје место и функцију и у секуларној сфери где могу учинити да неке сасвим

профане ствари добију карактер светог“ (*Исто*). Ритуал мора бити иконички одраз постојеће ситуације и изграђеног културног обрасца да би опстао у друштвеној стварности.

Дакле, како се може уочити из овако сажетог представљања играказа у зимском циклусу обичаја, литургијске драме су подједнако неговане како у оквиру хришћанске цркве (католичке и православне), тако и у профаним празничним структурама и код православаца и код католика. Данас је мање важно да ли је, на пример, корен вертепској драми у византијском (источном) хришћанству, тј. у православној цркви, или је зачет у католичкој (западној), па преко словенских народа ушао и у део српске културне православне баштине. Ипак, важно је пратити потребу заједница за ревитализацијом традиционалних модела понашања, па и ових врста играказа, и сагледати који су то данас покретачи у успостављању равнотеже између традиције и савремености, те како је могуће традиционални модел имплементирати у савремени дискурс, а да није политички или искључиво материјални порив којим се заправо врши експлоатација (па и злоупотреба) традиционалне духовне културе у целини.

Литература

- Босић, М. 1995. *Годишњи обичаји Срба у Војводини*. Нови Сад.
- Volly, I. 1941. *Népi Játékok, Betlehemes, Bölcsöske, Háromkirály*, II kötet, Budapest.
- Zeebroek, R. 2002. Fêtes d’hiver et calendrier liturgique dans les Pays-Bas Méridionaux, *Tradition Wallonne*, 19, Bruxelles, 11–19.
- Kretzenbacher, L. 1992. *Leben und Geschichte des Volksschauspiels in der Steiermark*, Graz.
- Кићовић, М. 1952. Школско позориште код Срба у току 18. и на почетку 19. века. *Зборник радова* књ. XVII /2, Београд: Институт за проучавање књижевности, 99–125.
- Klaić, D. 1988. *Pozorište i drame srednjeg veka*. Novi Sad.
- Kretzenbacher, L. 1952. Santa Lucia und die Lutzelfrau. Nene Chronik zur Geschichte und Volkskunde der innerrösterreichischen alpenländer, *Beilage zur No 208 der Südpost-Tagespost* 3–4.
- Kuret, N. 1984. *Maske slovenskih pokrain*. Ljubljana.
- Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog krišćanstva*. Zagreb. 1979.
- Le Gof, Ž. 2010. *Srednjovekovna civilizacija zapadne Evrope*. Novi Sad.
- Liungman, W. 1938. *Traditionswanderungen Euphrat-Rhein*, Studie zur Geschichte der Volksbräuche, Teil II, Helsinki 1938.
- Линг, Т. 1990. *Историја религије истока и запада*. Београд.

- Lozica, I. 1990. *Izvan teatra*. Zagreb.
- Марјановић, В. 1992. *Маске у традиционалној култури Војводине*. Нови Сад: Музеј Војводине.
- Марјановић, В. 2005. *Маске и ритуали у Србији*. Каталог изложбе. Београд: Етнографски музеј у Београду.
- Марјановић, В. 2008. *Маске, маскирање и ритуали у Србији*. Београд.
- Недељковић, М. 1990. *Годишњи обичаји у Срба*. Београд.
- Олејар, Ј. 1978. Годишњи обичаји у Руском Крстуру. *Рад Конгреса Савеза фолклориста Југославије у Новом Саду 1973. године*. Београд, 325–346.
- Плотникова, А. 2004. *Етнолингвистическая география Южной Славии*. Москва.
- Прошић Дворнић, М. 1984. Покладни ритуал на примеру шумадијске варијанте покладних игара. *Фолклорни театар у подунавским и балканским земљама*. Зборник радова. Београд: Балканолошки институт САНУ, 143–157.
- Радовановић, З. 2010. Приређивач. *Вертепи*. Владимирци.
- Стошић, Љ. 2006. *Речник црквених појмова*. Београд.
- Томандл, М. 1953. *Српско позориште у Војводини*. I (1736–1867). Нови Сад: Матица Српска.
- Чајкановић, В. 1973. *Мит и религија у Срба*. Београд.
- Удицки, Ј. 1919. *Вертеп за српску кућу и децу*. Митровица.

Vesna Marjanović

RITUAL PROCESSIONS, PERFORMANCES AND LITURGICAL DRAMAS OF THE WINTER RITES CYCLE IN SERBIA

Summary

The article represents a part of the research of ritual processions and performances which were once part of the winter rites cycle in Serbian culture. Such processions had developed in correlation with the Orthodox Church ideology and they were often used as a form of religious education for the masses. Still, people added a different meaning to them and further adapted them in accordance with their own cognitive abilities. After those processions had lost their functional meaning in the society, they were either modified or forgotten. At the end of the twentieth century, some of them were restored as part of folklore, i.e. remembrance of the tradition. On the other hand, some were revived as culturally profitable spectacles in wish to create a frame for the pre-set theses on nonmaterial cultural tradition in the first decade of the twenty first century.

Оригиналан научни рад

УДК 316.75:2(497.11) ; 2-79 ; 279
ГЕМ 76 (2012), 61–86*Данило Трбојевић*

**ПОСЛЕДИЦЕ НЕСТРУЧНОГ ПРИСТУПА ПРОБЛЕМУ
„НОВИХ РЕЛИГИОЗНИХ ПОКРЕТА“
Секте и насиље у Србији**

Апстракт: Рад обрађује тему секти у Србији, односно повезаност деловања секти и насиља. Насиље везано за секте није искључиво једнострано нити је узрок деловања једне стране, већ је последица међудруштвених односа. На примерима других држава и периода ширења параноје од секти или сатанизма, показано је колико медији и псеудонаучници могу да утичу на повећање насиља усмереног против секти али и секти према друштву, иако оно првенствено не проистиче из теологије одређене верске заједнице. На примеру Србије, анализирам једну псеудонаучну књигу, затим новинарски приступ проблему, као и проблем медијске нестручне интерпретације проблема секти, односно повезаности секти и насиља.

Кључне речи: *секта, друштво, насиље, Србија, псеудонаука, медији, полиција, нови религијски покрет*

Секте и насиље

Феномен нових религија, малих религијских заједница, нових религијских покрета или, како се у медијима ове организације најчешће класификују, *секти* већ деценијама је важно поље истраживања друштвених научника.¹ Термини *секта* или *култ* представљају научне термине које

¹ Johan Galtung, Religions Hard and Soft, *Cross Currents* 47, Winter 1997–98; Philip Jenkins, *Mystics and Messiahs: Cults and New Religions in American History*, New York: Oxford Univer-

означавају социјалну организацију, верска учења, распрострањеност, и друге параметре који се везују за рад НРП-а.² Акроним НРП користим уместо термина *секта*, јер се он све чешће користи у новијој стручној литератури, али и да бих избегао конфузију у терминологији, која зависи од контекста истраживања, периода истраживања, али и од тога да ли је текст везан за европске или америчке ауторе.

Основна питања на која су прва истраживања феномена НРП-а настојала да дају одговоре углавном су била везана за проблем дефинисања и класификације организација, да би осамдесетих и деведесетих година многи друштвени научници истраживали девијантно друштвено понашање и насиље као последицу деловања НРП-а. Специфичност оваквог односа друштва према НРП-има јесте у томе што је он углавном проистекао из медија и популарне, а не научне литературе. Нека од истраживања су била заправо подстакнута медијским кампањама које су периодично покретане током осамдесетих година 20. века, нарочито у Америци. Теме које су обрађиване биле су везане за сатанизам, култ, секту, насиље, секс, жртву, итд.; дакле, термини и појмови који су најчешће спајани у један исказ, и, на тај начин, у медијима дефинисали природу одређеног покрета. Друштвени научници разних профила и мотива истраживали су повезаност тврдњи и представа које су пласиране друштву. Представе о сектама или култовима као предзнацима сатанизма и синонимима за опасност, учиниле су да друштво препознаје сваку нетрадиционалну цркву или мању религијску организацију као опасну, што је имало за последицу ширење хистерије и паничног страха од сатаниста. Овај феномен хистерије посебно је био заступљен у Америци седамдесетих и осамдесетих година 20. века.

Медији и филмска индустрија пригрлиле су теме које су изазивале страх али и интересовање грађана, и то експлоатацијом параноје користећи обиље чланака, емисија или филмова у којима је тема била 'претња сатаниста, култова смрти, и секти које су дошле на америчко тло из далеких, непознатих крајева'. Разумљиво, многе научне студије које се баве проблемом НРП-а и насиља показују да је насиље најчешће било реципрочно. То значи да је насиље било делом изазвано односом друштва према НРП-има, што кроз активности индивидуа, што кроз активности субкултурних група или чак антикулт група које се 'боре' против утицаја и 'опасности' које секте представљају за заједницу. Овакав однос пасивног али трајног анимозитета има за последицу стварање климе узајамне нетрпељивости и антагонизма. Треба имати на уму да чланови друштва који припадају некој малој религијској заједници или секти најчешће потичу из друштва у којем

sity Press, 2000; John Lofland, *Doomsday Cult*, New York: John Wiley & Sons, Inc., 1978; John Lofland, *Protest: Studies of Collective Behavior and Social Movements*, New York: Transaction Publishers, 1990; Rodney Stark, *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkeley: CA: University of California Press, 1985.

² Нови религијски покрет(и).

се огранак или центар те секте налази, тако да су и сами врло свесни антагонизма и анимозитета. Поред верника, истакнути припадници секти, односно верници на вишим положајима, реагују, по правилу, на одређени начин када су угрожени или када су претње уперене против саме организације и њених чланова. Претња обично бива наметнута путем одржања континуитета насилних сукоба између двеју страна, или између више оваквих догађаја који су се збили у кратком временском периоду односно на једном делу територије. Даље, ово за последицу има илузију свеprisутности претње за 'цркву' или, с друге стране, за заједницу у којој секта делује.

Овим желим да истакнем да 'претњу' коју НРП представљају за заједницу најчешће пласирају медији жељни сензационализма, као и нестручни новинари, полицајци или људи из неке друге професије који себи приписују стручност у проучавању секти. Ово не значи да не постоје организације овог типа које су имале криминалне испаде или учења, али је њих доста мање од броја који обично приказиван у медијима. Сама чињеница да овакве теме покрећу медији и људи који нису стручни, а лажно се представљају као стручњаци, утиче на климу у друштву, које не само да отежава друштвеним научницима да истражују ове феномене,³ већ утиче и на повећање како броја насилних конфликта спољне заједнице с члановима неког НРП-а, тако и на промену дискурса унутар неког НРП-а. Последице таквих процеса се могу видети у више сценарија – од затварања цркве за спољно друштво (што ствара проблем за друштвене научнике) до насилног одговора на анимозитет како у сектама тако и у друштву (екстремни примери су Аум Шинрикио, Храм народа, Врата раја, итд.).⁴ Разумљиво, ове две опције су само најмање екстремна и најекстремнија реакција секте према спољном друштву. Постоје разне фазе постепеног затварања, селидбе, конфликта, масовног напада на друштво које може предузети неки НРП, или долази чак до аутодеструкције чланова унутар неке секте. Када се нека секта затвори, што настаје као последица притиска друштва, научници не могу да истраже позадину сукоба и открију да ли тај НРП представља реалну претњу.

³ За више информација о овим темама види: Peter Clarke, *New Religious Movement in Global Perspective: A Study of Religious Change in the Modern World*, London, New York: Routledge, 2006.

⁴ Види: David G. Bromley, Gordon J. Melton, *Cults, Religion and Violence*, Cambridge University Press, 2004. Постоји огроман број секти које основе за своја учења вуку из хришћанства, ислама, хиндуизма, па све до екстремних форми антихришћанства или сатанизма. Овде поново треба нагласити да су чланови одређене секте припадници друштва у ком се секта налази. Високи представници унутар секте или 'цркве' могу бити из истог друштва или придошлице из региона из ког секта и њено учење потичу. Посебни су случајеви секти или како их на западу називају 'култова' које карактерише харизматични вођа и његови следбеници. У сваком случају, друштвени контекст у ком се секта налази и из ког долази пресудан је за међусобне односе и реакције.

Развој НРП-а у Америци и примери насиља везаног за секте

На територији Америке експанзија „нових религиозних покрета“ траје у две фазе од 19. века па до средине 20. века.⁵ Развој и сагледавање оваквих религиозних пракси можемо поделити у две фазе: фазу ширења НРП-а у Америци од краја 19. века до средине 20. века и фазу развоја НРП-а од касних 60-их година 20. века до данас. У првој фази развоја НРП-а у Америци крајем 19. века секте су се развијале на самој територији Америке, нпр. мормони и Јеховини сведоци. Потом, на тло Америке су долазиле секте које су базу свога учења имале у мистичним хиндуистичким или будистичким идејама и филозофијама, нпр: трансцендентална медитација, Друштво Сатја Саи Баба, Покрет Махер Баба, итд.⁶ Рани период развоја првих НРП-а у Америци обележили су конфликти изазвани неслагањем друштва с учењима секти, али и због начина на који су конципирани у том периоду као нешто 'другачије' или 'страно'. Постојали су случајеви екстремних конфликата али и прихватања НРП-а у Америци. Екстреман је пример конфликта америчког друштва и мормона, те њиховог прогона средином и крајем 19. века, док се пример прихватања учења и присуства цркве може наћи у примеру муноваца (Мунова црква) 50-их година 20. века у Америци.⁷ У Америци су прве деценије развоја НРП-а биле деценије промене друштвеног дискурса према 'другачијем', али и према религиозности унутар мултикултуралног друштва.

У првој фази ширења НРП-а на тлу Америке, било је много сукоба између две стране. Сукоби и неприхватања нису били специфични само за Америку,⁸ али је експанзија НРП-а у овој држави трајала деценијама, тако да

⁵ Christopher Patridge, *Enciklopedija novih religija*, Zagreb: Lijevak, 2005, 14–24.

⁶ Christopher Patridge, *op. cit.* 304–417.

⁷ Christopher Patridge, *op. cit.* 71–74.

⁸ Да се не би стекао утисак да је насиље друштва према секти и обрнуто специфично само за Америку, наводим пример бахаизма. Ова секта броји пет милиона следбеника, настала је у Персији (Иран) у 19. веку, тачније 1850. године. Оснивача религије Баба, погубила је персијска власт како би угушила његов реформаторски покрет, а 1853. године његов наследник бива послат у затвор у Техерану, да би 1868. године њега и његове присталице власти протерале у Палестину. Постоји много сличних примера у којима су нарочито у секуларним друштвима покретачи или чланови оваквих покрета били убијани или протеривани (Christopher Patridge, *op. cit.*, 131–134). У периоду 1933–1945. године, немачки нацистички режим је на силу послао велики број Јеховиних сведока у затворе, а касније и у логоре за масовно уништење. У Уганди (Африка) је 2000. године убијено око 900 чланова Покрета за обнову десет божјих заповести. Власти верују да су те људе убиле вође организације због претњи напуштања групе које су стигле од многих бивших чланова, и то након што су дали организацији новац и материјална добра, а неки чак и своје куће. Све то се десило након неуспелог доласка Бога или Девике Марије до верника 31.12.1999. године, како су то вође покрета предвиђале. Види: Massimo Introvigne, *There is no place for us to go but up, New religious movements and violence*, NRM Conference Mexico, 2001.

се временом и друштвени дискурс везан за секте мењао у односу на друштвени или политички контекст.

Друга фаза развоја НРП-а у Америци још је израженије повезана с политичким контекстом, мултикултурализмом, па чак и с популарном културом. Америка је крајем 60-их година била у рату с Вијетнамом. Поред рата, Америка се суочавала и са социјалним проблемима попут незапослености и растућег бунта код младих. Врхунац бунта америчка омладина је доживела у хипи-покрету, који је представљао 'ослобађање' младих од строгих традиционалних вредности и оснивање друштва унутар друштва, које је свој идентитет заснивало на истраживању и усвајању разних нових (посебно неуобичајених) идентитета. Са експанзијом источњачких гуруа и секти у Америци, многи хипици прихватају елементе учења и филозофије разних група и НРП-а. Цео период експериментисања с музиком, начином живота, идеологијом слободне љубави и алтернативне спиритуалности увео је америчко друштво у доба када се чинило да су насиље или зло елементи прошлости.

Снове о другачијем свету, без насиља и пуном љубави, које су развијали хипици, прекинуо је догађај који се одиграо 8. августа 1969. године. Америку је шокирала вест да је у Лос Анђелесу, у ноћи између 8. и 9. августа, убијено неколико људи. Међу жртвама овог свирепог убиства налазила се и Шерон Тејт, жена холивудског режисера Романа Поланског. Кривце је убрзо ухапсила полиција, и препознала их као чланове 'Менсонове фамилије' или 'Менсоновог култа'.⁹ Ова група представљала је комуноу налик многим другим хипи-комунама које су практиковале експериментисање с дрогама, слободном љубави и идејама везаним за спиритуалност по узору на источна или езотеричка учења. Констатација да је реч о култу, а не о некој обичној злочиначкој организацији, покренула је многа питања и још више претпоставки. Захваљујући медијима, цео свет је чуо за Чарлса Менсона и његове групе, које су га пратиле као месију. Након ових догађаја, креће талас параноје везане за култове смрти у Америци, а Менсон постаје симбол зла, харизматичног вође, и особе која је кроз манипулацију људима створила опасан култ. Иако Менсонова породица није практиковала учења сатанистичке цркве у социолошком и научном контексту, многи аутори су ову групу препознали као сатанистичку, између осталог и због изјава који су чланови Менсонове групе давали након хапшења (након убиства).¹⁰

Наравно, ове тврдње покренуле су дебате о присуству сатанистичких култова налик Менсоновом широм Америке, и ускоро су сви слични догађаји

⁹ У Америци се, поготово у медијима, термин *секта*, који се претежно користио у Европи, замењивао термином *култ* (енг. *cult*). Разумљиво, то нису били веберовски социолошки термини за означавање развоја НРП-а. Термин који су медији користили након догађаја везаних за Менсонове групе означавао је нешто опасно и мистично.

¹⁰ Када га је Фруковски (једна од жртва – прим. аут.) упитао ко је и шта жели, Вотсон (један од убица, члан Менсонове групе – прим. аут.) одговорио је: „Ја сам ђаво и обављам ђавољи посао.“

или убиства били приписивани 'сатанистима'. Убрзо, америчко друштво а посебно медији карактеришу већину чудних или мистичних организација као девијантне или опасне. Може се рећи да је у медијима, популарној култури и филму све до данас Породица Менсон остала у Америци симбол популарне културе, опасности харизматичног вође и насиља. Сам Чарлс Менсон, харизматични вођа култа, данас има прилично чудну улогу у америчкој поп култури, као симбол зла али и манипулације. Више десетина музичких група у Америци или свира неку од Менсонових песама или користи неке од његових текстова које је написао у затвору.¹¹

Ова група, па и сам Чарлс Менсон, постали су симболи зла спроведеног кроз езотерију, мистику и ритуале. Чињеница је да су ове околности, тј. повезаност Менсонове комуне с мистичним учењима, одиграле важну улогу не само у конципирању ове групе већ и у конципирању многих других организација које су практиковале слична 'егзотична', страна спиритуална или филозофска учења. Медији су одиграли посебно важну улогу у редефинисању дискурса везаног за 'чудно' или непознато, када се ради о новим религијама или сектама. Захваљујући сензационалистичким медијским приказима проблема сатанизма, култова смрти и сличних новорелигијских концепата, америчко друштво је убрзо развило страх од нове претње – претње од секти. Током осамдесетих година речи *секта* или *култ* везивале су се, између осталог, за употребу дрога, насиља и отуђења од друштва.

Ипак, Породица Менсон не представља случај који је покренуо лавину научних истраживања о опасностима које прете од насилних секти, али је важна као пример утицаја медија и популарне литературе, који путем олаког, сензационалистичког и нестручног тумачења утичу на стварање нових дискурса везаних за страну, другачије, непознато и опасно. Ови нови дискурси у зависности од контекста могу даље за последице имати смањење прага толеранције друштва, али и повећање ирационалног конципирања 'других' путем неке врсте масовног страха или параноје.

'Џонстаун ефект', медији и 'култ параноја'

Догађај који је покренуо масовно научно и медијско интересовање за проблем секти није био ни први ни последњи случај сукоба НРП-а и друштва, али је био један од најтрагичнијих. 'Џонстаун'¹² означава догађај у ком

¹¹ Најпознатије групе које су подржале Чарлса Менсона свирајући његове песме јесу Guns N' Roses, Merylin Manson, исп. http://en.wikipedia.org/wiki/Charles_Manson#Tate_murders.

¹² Пример Џонстауна се наводи, јер је вероватно најпознатији пример ескалације насиља између друштва и секте, и случај који је покренуо лавину питања, теорија и покрета за испитивање околности оваквих случајева. Нећемо га анализирати посебно као што је то

је трагично настрадало неколико стотина чланова секте Храм народа, коју су чинили следбеници харизматичног вође Цима Џоунса.¹³ Пре сукоба с полицијом, Цим Џоунс је имао веома повољну медијску слику у Америци као наочит поглавар псеудохришћанске заједнице. Овај човек није био само харизматичан унутар сопствене организације, већ га је и шире друштво препознало као доброг говорника и вођу. Можда је баш због ове чињенице трагичан епилог конфликта између Храма народа и америчких агената толико шокирао америчку јавност. С друге стране, ова заједница је била псеудохришћанска налик на многе друге у Америци, тако да није била перципирана на начин на који су то били покрети чија су се учења и праксе заснивале на источњачком мистицизму или учењима.

Иако је пре и после трагедије у Џонстауну било трагичних догађаја који су у медијима и научним студијама везивани за утицај 'опасних секти', случај Цима Џоунса покреће највећу лавину не само научних и медијских спекулација о овом и сличним случајевима, него и реакцију друштва на 'девијантне, и деструктивне' групе, која је оличена у оснивању разних 'култ-авернес' и 'антикулт' организација.¹⁴ Основна истраживања везана за секте бавила су се присутношћу и бројношћу оваквих организација, али и природом и врстама истих. Харизматичне вође су приказиване као једна од специфичности ових организација, али и као највећа претња која усмерава дејства и односе између секте и друштва. Друштво, медији и новинари су окарактерисали као пресудну апсолутну моћ која се заснива на харизми вође. Тиме је претња од секте и идеја да покретање насиља зависи од воље једног члана – вође, постала општеприсутна. Наравно та истраживања и прилози нису били на нивоу данашњих сазнања о утицају друштвених односа на организацију НРП-а и процеса које промене истих покрећу.

Лорн Досон наводи да до непријатељства унутар групе или непријатељства које је окренуто ка споља долази када се доведе у питање легитимност харизме или ауторитета вође.¹⁵ Будући да сваки харизматични вођа конструише своју харизматичну традицију, тај процес траје и није базиран само на харизми. Досон је истраживао однос између харизме и насиља у НРП-има, и закључио је да више фактора утиче на финални исход. Како Досон наводи, није довољна само харизма (попут случаја Цима Џоунса и, на пример Давида Кореша) да би покрет попримио насилне тенденције које делују унутар организације или које су усмерене према друштву.¹⁶ Другим речима, довођење у питање доктрина и идеја чланова групе такође може довести до стварања осећаја угрожености унутар саме секте, што може за последицу имати отуђење или сукоб

случај са остала четири примера. Може се приметити да је Џонстаун пример унакрсних размена анимозитета на релацији држава – секта – друштво.

¹³ Christopher Patridge, *op. cit.* 74.

¹⁴ Massimo Introvigne, *Brainwashing, career of a myth in the United States and Europe*, CENSUR, 2003.

¹⁵ *Ibidem*

¹⁶ *Ibidem*

с друштвом.¹⁷ Бромли истиче да насиље може бити изазвано интерним односима, односима у самој секти, или екстерним факторима, тј. када друштво показује анимозитет према секти, или пак постоји комбинација ових чинилаца. Овај догађај је заправо покренуо неку врсту друштвеног одговора на претњу која је уз помоћ медијске интерпретације развила осећај директне угрожености како појединца тако и друштва у целини. Контраодговор на претњу „опасних култова“ били су, с једне стране, антикулт покрети у разним научним и ненаучним конгресима везаним за опасност од секти и начина на који човек може да се заштити од њих.

Ејлин Барке дели организације које прате рад секти „cult-watching groups“ на пет категорија:

1. групе које се баве ширењем свести о НРП-у у друштву;
2. контракулт групе;
3. групе које се баве изучавањем секти;
4. групе за људска права и слободе;
5. групе које бране секте.¹⁸

Постојале су и антикулт групе које су се бавиле борбом против деловања секти. Контракулт групе нису исто што и антикулт групе, у истом смислу као што атеизам није исто што и антитеизам. Прве покушавају да утичу на чланове да напусте секту, или покушавају да 'депрограмирају' бивше чланове, који су по њиховом мишљењу жртве 'испирања мозга', док друге директно делују против рада одређених секти, што понекад резултира правним или насилним разрачунавањем између чланова антикулт друштава и секти.

Други талас односно покрет усмерен ка представљању опасности од секти и култова био је везан за медије који су више стављали акценат на приказивање секти као опасности, него што су покушавали да друштво упознају с природом и учењима истих. Већи број медија је имао сензационалистички приступ, те су зато представљали да је опасност много већа него што је то у реалности била, што је наравно имало за последицу повећање интересовања за проблем, али је утицало и на развој страха од сатаниста.

У Европи су антикулт покрети настали почетком 70-их година 20. века. АДФИ¹⁹ и друге сличне групе су имале ненаучни и неемпиријски приступ. У Европи је деловало много мање секти него у Америци, али је било догађаја који су пажњу јавности скренули на проблем насиља везаног за секте. Неколико чланова секте Соларни храм извршило је самоубиство 1994. године у Швајцарској и Канади. Ово се поновило 1995. године у Француској и 1997. године у Квебеку.²⁰ Након ових догађаја поновио се амерички сценарио који се огледао у настанку антикулт друштава и изражене улоге медија у погоршању

¹⁷ David Bromley, Gordon Melton, *op. cit.* 58, 84.

¹⁸ Massimo Introvigne, *op. cit.*

¹⁹ Association for the Defense of the Families and the Individual – највећи француски, а вероватно и европски антикулт покрет.

²⁰ Massimo Introvigne, *op. cit.*

ситуације. Медији су на захтев АЦМ-а²¹ и сличних антикулт организација почели да емитују мноштво емисија које су наводно разоткривале секте и указивале на опасност од секти.²² Медијска кампања утицала је на развој „етно-дефиниција“²³ које по Масиму Интровињу представљају покушај да се на ненаучни начин објасни неки феномен или да се стекне веће знање о истом, те да се тако реше одређени легални, политички или социјални проблеми унутар одређеног друштва.²⁴ Проблем је био у томе што је у том периоду било много покушаја дефинисања који нису били засновани на ранијим научним или стручним истраживањима, што је довело до великог броја различитих дефиниција, али и приступа у изучавању секти као феномена.

Аутори који су се бавили истраживањем насиља или сукоба везаних за НРП-е, покушавали су да дођу до одређених „шаблона“, тј. законитости. Будући да су се та упоређивања свела на неке универзалне шаблоне који су касније оповргнути, постало је јасно да се не може гледати само секта ван друштвеног контекста. Ниједна секта као ни антикулт друштво нису успели да се на неки начин инкорпорирају у државне институције и да на тај начин добију право да санкционишу противника. Највећи успех антикулт покрета је био у томе што су кампањама успели да наметну своје дефиниције секти и да истакну симболе који су пежоративно означили „секташко“ („Brainwashing“) деловање и секташку природу. Бромли наводи неколико фактора који су утицали на погоршање односа друштва и секти:

1. Раст броја секти и сразмеран пораст броја конфликтних ситуација.
2. Мобилизација и радикализација секти и антикулт организација.
3. Утицај треће стране.
4. Утицај више страна (паралелне кампање), које су утицале у различитим конфликтима истовремено, што је довело до тога да се развију проблеми „опасних секти“ („Cult problem“), као и проблем права на практиковање сопствене религије („Religious repression problem“).²⁵

Бромли је отишао корак даље и најконкретније и најпрактичније анализирао развој елемената који су иницирали насилно одвајање од друштва. Он је одредио четири фазе односа између државе и секте, односно секте и друштва, које претходе нечему што он назива *драматичним расплетом* односно насилним епилогом ове врсте анимозитета. Драматичном расплету претходе: „латентна тензија“, „рађајући конфликт“ и „интензивирање конфликт“.²⁶ Суштина анализе, односно фаза које је Бромли приказао, била је да се покаже да су сви конфликти унутар самих секти, секте и друштва/државе и обрнуто последица друштвених односа или, како је то наведено раније,

²¹ Anti Cult Movement

²² Massimo Introvigne, *op. cit.*

²³ *Ibidem*

²⁴ *Ibidem*

²⁵ David Bromley, Gordon Melton, *op. cit.* 2–10.

²⁶ David Bromley, Gordon Melton, *op. cit.* 11–37.

унутрашњих или спољашњих фактора. Ови фактори, у ствари, чине суштину овога рада будући да сматрам да нестручан приступ проблему секти или сензационалистичка тенденција медија могу да имају за последицу смањење прага толеранције у друштву и избијање насиља с континуитетом.

У Европи постоје слични проблеми који су везани за секте и насиље, као и за друштвено конципирање истих. На међународној конференцији о истраживању религије, одржаној 2003. године у Виљнусу (Литванија),²⁷ Арунас Пескаитис²⁸ указао је на проблем дефинисања НРП-а и представљања секти у литванским медијима. Аутор се највише осврће на медијску злоупотребу овог проблема, манипулацију унутар нестручне, псеудонаучне заједнице, као и на редефинисање самог термина (*секта*) у тим круговима. Термин *секта* се не употребљава као социјални термин који означава врсту религиозне организације,²⁹ већ има пежоративан призив који утиче на његово даље конципирање. Пескаитис наводи да речи нису само речи, већ да носе и одређену слику везану за предмет о коме се прича, оне означавају и обележавају. Даље, Пескаитис наводи да постоје и „бабарога речи“ („Boggi-words“), чија је функција да уплаше, наметну друштвену контролу или зауставе социјалне односе које описују.³⁰ У традиционалним друштвима све што одступа од устаљених традиција дефинише се као 'страно' и 'опасно'. Термин *секта*, по тој логици, означава групу која се одвојила од прихваћене религијске традиције и због тога је маргинални феномен, тј. нешто изопштено. За секте се, дакле, везују тенденције ка опасној, насилној природи, религиозне перверзије, оргије, убиства, перверзан начин живота, итд.³¹ Будући да се овакве групе сагледавају као део исте маргине, сваки случај сукоба неке групе с друштвом приписује се универзалној природи сличних група. Секте се поистовећују с ауторитарношћу, фашизмом, радикализмом, и сл. Званичне цркве такође посматрају НРП-е као потенцијално опасне уљезе, који

²⁷ Што се литванских медија тиче термин *секта* се користи у разноликом дијапазону, а понајмање у стручном контексту. Пескаитис напомиње да сам термин у медијима може да значи разне ствари будући да се користи без адекватне теоријске подлоге. Направићу краћи приказ радова и чланака који најбоље осликавају контекст у ком се термин *секта* користи. Ево наслова неколико текстова који су изашли у литванским медијима: Лаикиноји Состине, „На удару секти“, 1999; Лиетувос Рзас, „Секте вам испирају мозак и чисте цепове“, 1999; „Секташи тероризују аеокине“, 1999; *Република*, Миндаугас Пелецкис, „Чланови секти се боре са зависношћу од дроге, завођењем речима“, 2002. Исти аутор је радио неколико чланака на сличну тему, у којима се дотакао баптиста, методиста, пентакосталаца, Харе Кришне, итд., које све карактерише као *секташе*. У чланку овог аутора под називом „Секте воде децу у летње кампове без надзора“, индиректно се намеће питање већ у наслову: „Ко ће ово спречити?“. Наиме, овај наслов имплицира: 'Секташи на силу одводе неку децу у кампове. Секте су зле'; „Religion and Democracy: an Exchange of Experiences Between East and West“, Censur international conference, Vilnius, Lithuania 2003.

²⁸ Психолог, мастер студија религије.

²⁹ Malkom Hamilton, „Vilsonova tipologija“, *Sociologija religije*, Beograd: Clio, 2003, 386; види „Врсте верских организација“ у истој књизи, 378.

³⁰ Massimo Introvigne, *op. cit.*

³¹ *Ibidem*

прете да уздрмају традиционални поредак вредности. Једна од дистинкција између секте и цркве је та што се у цркви човек роди, а члан секте се постаје придруживањем, црква представља врсту музеја чувара традиције, док секта представља уљеза у традиционалном друштву.³²

У истим друштвима, речи као што су „нова спиритуалност“, „Њу Ејџ“ или „индивидуална религиозност“ имају нешто бољу конотацију од оних учења и организација које су окарактерисане као *секте*.³³ Начин на који се дефинишу неке организације и њихова учења директно утиче на однос друштва према њима. У зависности од односа друштва према НРП-у можемо наслутити и промену односа НРП-а према друштву, што се немали број пута показало као критичан обрт који је за последицу имао сукобе. Насиље као последица у неким примерима није било последица религијских већ друштвених односа који су били поремећени, и то највише због друштвене представе о некој религијској заједници или појединцима који су препознати као странци односно опасност. Арунас Пескаитис као епилог научне расправе о погрешном дефинисању НРП-а указује на два могућа излаза из ове ситуације: или да се термин трајно повуче из употребе или да се већ постојећи термин употребљава искључиво за деструктивне и опасне секте, будући да ту конотацију данас повлачи са собом.

Проблем дефинисања и ненаучни приступ феномену секти у Србији

На релативно малом географском простору Балкана преплићу се разне културне и религиозне традиције. Србија није изузетак, нарочито када се ради о религији. Многи аутори који су се бавили феноменом религиозности на овим просторима³⁴ указују на еклектичну природу народног хришћанства, тако да поред паганизма, у Србији данас имамо и оно што би етнологзи назвали „народном религијом Срба“ или „народним православљем“. Другим речима, у српском друштву данас влада помало парадоксално стање у погледу конципирања хришћанства. Главни разлог за ово је тај што се вековима

³² Massimo Introvigne, *op. cit.*

³³ Massimo Introvigne, *op. cit.*

³⁴ Види: Dušan Bandić, *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*, Beograd: Biblioteka XX vek, 1990; Dušan Bandić, *Narodna religija Srba u 100 pojmova*, Beograd: Nolit, 1991; Веселин Чајкановић, *О српском врховном Богу*, Beograd: Српска краљевска академија, 1941; Veselin Čajkanović, *Stara srpska religija i mitologija*, Srpska književna zadruga, 1995; Slobodan Zečević, *Kult mrtvih kod Srba*, Biblioteka „Vuk Karadžić“, 1982.

у српском народу многи обичаји прихватају или мењају и инкорпорирају у званичну хришћанску веру.

Од краја Другог светског рата па до касних 80-их година 20. века, 'Титова Југославија',³⁵ а у тој Југославији и Србија, бива подвргнута владавини Комунистичке партије. Једна од специфичности комунизма је и јасан антирелигиозан став, односно став против јавног практиковања религијских пракси. Након Титове смрти 1980. године и распада комунистичког система почетком 90-их година, СФРЈ, односно Србија, улази у бурно раздобље које је обележило цепање дотадашње СФРЈ и ратови. У следећих десет година, колико су ратови и немири на овим просторима трајали, долази до феномена који није специфичан само за ове просторе – долази до обнављања религиозности. Под овим подразумевам нову спиритуалност (и индивидуалну спиритуалност), паганизам (сујеверје, врачање, бели магови, и сл.) и повратак хришћанској традицији (православљу). Долази до експанзије разних врста видовњака, исцелитеља, пророка, самозваних белих и црних магова и сличних особа које су себи приписивали неку врсту моћи кроз онострано и спиритуално. У истом раздобљу већина становништва је на неки начин почела да се бави или да се интересује за нову спиритуалност, уз коју је комбиновала и елементе из православља. Дакле, паралелно с кризом у друштву некадашње Југославије, развиле су се нове институције, друштвени оквири, па и нови религијски покрети.

Како је растао број НРП-а и њихових чланова у Србији тако је сразмерно растао и број конфликта. Наиме, забележено је више самоубиства, пљачки, убистава, „ритуалних“ убистава, итд. који су приписивани деловању секти.³⁶ Чињеница је да је за време рата стопа криминала, убистава и пљачки била много већа него што је то била у мирнодопским условима, па се и број разних друштвених конфликта такође повећао. Такође је чињеница да се у исто време праг толеранције код људи смањило као последица лоших услова живота, ратног окружења, хиперинфлације, санкција, итд., тако да су били све учесталији конфликти између чланова одређених супкултура, навијача, панкера, 'денсера', хеви-металаца, итд. Другим речима у држави у којој је праг толеранције према непознатом или другачијем био снижен услед ратова и лошег положаја већине становништва, медији и псеудонаучници бавили су се темама за које се знало да ће заокупити пажњу читалаца и гледалаца.

Повећан број конфликта који се везују за секте је убрзо почео да пуни дневну штампу и часописе жељне сензације. Проблемом секти се нису бавили научници, у чије поље рада оне спадају, већ су се њима претежно бавили разни аналитичари, наводни стручњаци и припадници полиције. Због тога су готово све књиге о сектама у Србији написали бивши или актуелни чланови полиције или новинари. Већина књига о сектама писане су као нека

³⁵ Види: http://sh.wikipedia.org/wiki/Jugoslavija#Titova_Jugoslavija.

³⁶ Погледати књигу *Верске секте: приручник за самоодбрану* Зорана Луковића, поглавље под насловом „Искуства органа МУП-а Србије“, у коме аутор наводи неколицину примера насиља, криминала или смрти који су били повезани с деловањем неке од секти.

врста начина за упознавање са *опасностима* које секте носе. Поред дневних новина, грађани Србије су се упозnavали с проблемом секти кроз часописе као што су *Треће око* или *Зона сумрака*, али и преко телевизијских емисија као што је емисија „Црни бисери“. Гости који су интервјуисани углавном су били или припадници полиције који су говорили о опасности од секти или *жртве секти*, тј. бивши припадници секти и особе чији су сродници унутар неке од ових организација. Акцент је примарно био на *жртви*, што је даље упућивало на опасност од ових организација да би кроз исказе полицајаца грађани били упознати и са *свеприсутношћу* ове претње. Будући да сматрам да телевизијске и радио-емисије о деловању или проблему секти представљају посебно поље истраживања, у наставку рада приказаћу две популарне књиге, као и неколико примера новинских чланака о сектама.

Књига Зорана Д. Луковића *Верске секте, приручник за самоодбрану* – псеудонаучна анализа односа секти и насиља

Нећу радити приказ целе књиге, већ ћу укратко навести неколико чињеница које говоре о томе како је књига писана у псеудонаучном духу. Већ сам наслов књиге указује на одређену опасност (од верских секти), а израз „приручник за самоодбрану“ указује на реалност *опасности* и неопходност *самоодбране* од исте. Другим речима, књига је писана у духу антикулт или контракулт покрета. Чак и у овом случају, аутор може бити стручњак за НРП-е, мада то Луковић није.

Књигу су издале издавачке куће „Драганић“ и „Православна мисионарска школа“. Ако прочитамо књигу видећемо да се преплићу два приступа материји: један који је везан за криминалистику или претње које долазе од секти у оквиру важећих закона, као и други приступ који је проистекао из хришћанске перспективе и који сагледава секте као лоше и опасне појаве саме по себи. У уводу, између осталог, стиче се јасна слика о томе која је позадина и основна идеја аутора који је писао књигу. Наиме, књига је написана ради лакше „борбе“ против секти („зловрја“).³⁷ Ако поред приступа имамо у виду и рецензенте, јасно је да се не ради о научном штиву. Иако су особе које су учествовале у изради књиге у својим пољима деловања стручњаци, на пољу социологије или антропологије религије њихова стручност не може да се мери с друштвеним научницима.

Ево дела предговора (писао Вајо Јовић, протонамесник, старешина Православне мисионарске школе), који доприноси бољем разумевању става који се провлачи кроз целу књигу:

³⁷ Зоран Луковић, *Верске секте: приручник за самоодбрану*, Београд: Драганић, 2000, 288–331.

„Радосна нас осећања обузимају, пак, због тога што у нашем народу, Богу хвала, и у државочуварским органима постоје људи, озбиљни људи, озбиљни борци, који се супротстављају неистини, криминалу, деструкцији и тоталитаризму који доносе секташко семе зловерја.“³⁸

Исти аутор даље наставља: „Жртве секти су наши сународници и суграђани, заврбовани и изманипулисани људи, они су жртве, и према њима се не сме имати непријатељски и осветнички став.“³⁹ Кључни изрази у уводу су „жртве секти“, (’страно’ – прим. аут.) „секташко семе зловерја“, „крстосни витез вере“, итд. Прилично је јасно како су подељене улоге у овој књизи: једни су криминалци, злочинци, манипулатори и наметачи *зловерја*, а с друге су стране они који се *боре* против њих као *крстосни витезови вере*, ослободиоци и праведници, чији је циљ да избаве жртве секти из таме. Улоге су подељене на изманипулисане невине жртве и праведне борце и осветнике, а да при том друштвени контекст није поменут. Наравно, логично је да ситуацију тако сагледавају представници Српске православне цркве, а на исти начин би секте окарактерисали и представници других званичних вера у Србији. До проблема долази, као што ће се у наставку овог рада видети, када неки припадници друштва, захваљујући оваквим цитатима, почну себе одређивати као витезове вере и правде насупрот уљеза, непознатог, нетрадиционалног и злог. Будући да овде лични став или опредељење аутора залази у псеудонаучни приступ, стиче се утисак да свако ко нађе за сходно да сам дефинише и конципира неку организацију или групу људи као опасне или манипулаторске, а да при том нема научних доказа, може на своју руку да бира начин борбе, јер себе сагледава као праведног осветника. У овоме му погодује друштвена клима, јер друштво такве поступке дозвољава а појединац само репродукује друштвено расположење према некој теми или проблему.

То је основна замерка приступу који књига има и стилу у ком је књига написана. Захваљујући нестручном приступу, сам проблем је уопштен преко популарне литературе. Тако настаје опасност да шире друштво конципира неки проблем преједностављено или погрешно. Овакве концепције и страх који из њих проистиче могу имати за последицу друштвено насиље. У уводу који је писао аутор, види се на који начин се дефинишу НРП-и и како се на своју руку ненаучно систематизују:

„Нису све те верске групе, секте по дефиницији. Негде је то гуру-покрет, негде психокулт, негде заиста секта, али ћемо ради лакше комуникације користити код нас одомаћен назив *секта*.“⁴⁰

Секта, *култ* или НРП јесу термини који се не користе олако, нити постоји одомаћен термин за исте. Наиме, мора се користити научно одобрен термин који не комбинује стандардне, већ укључује заједничке атрибуте, што

³⁸ Зоран Луковић, *op. cit.* 5.

³⁹ Зоран Луковић, *op. cit.* 6.

⁴⁰ Зоран Луковић, *op. cit.* 9.

овде није случај. Аутор на почетку покушава да наведе научне дефиниције појмова секта, црква и култ, али ни ту не успева да остане непристрасан:

„Рецимо да је у Конгресу државе Мериленду САД још седамдесетих година дата једна дефиниција култа: 'Култ је група или покрет, одана преко мере вођи или идеји, која користи неетичне манипулативне технике испирања мозга, да би усредредила чланство на ефикасније остваривање циљева својих вођа. У сваком случају, то су групе са екстремистичким циљевима и идејама.'“⁴¹

Прво, ово је дефиниција једне од педесет држава које чине Сједињене Америчке Државе; друго, дефинисана је у Конгресу осамдесетих година прошлог века, што је временски далеко од времена када је књига писана, а чак и тих осамдесетих су постојале социолошке дефиниције које су се могле цитирати. Треће и најважније, о циљевима и плановима ових група мора се говорити на нивоу појединачног примера, а не приписивати свима „екстремистичке“ циљеве и идеје. Треба још подсетити на то да се осамдесетих у Америци раширила параноја од сатанизма и култова смрти, што је на овај или онај начин утицало на пораст сукоба везаних за секте у овој држави.

Аутор даље напомиње како жели да у свом раду објасни начине на који секте *делују, врбују, иницирају и криптавају* нове *следбенике*,⁴² историјат настанка учења и деловања тих секти, и да да свој осврт на деловања хиндуистичких, синкретистичких и сатанистичких секти, с нагласком на „комерцијалне култове“, које наводи у посебном поглављу. Иако је аутор свој приступ усмерио на проблем секти које имају везе с криминалним активностима или сукобима, он уз то штуро и у кратким цртама описује историјат или теологију разних врста НРП-а, за шта треба много више простора. Ово није „велики залагај“ само за овог аутора, већ и за многе друге, па и за стручњаке који се иначе баве овом тематиком. Основни проблем, поред самог дефинисања секти, јесте онај везан за класификацију односно поделу секти. Луковић у књизи има своју поделу секти. Наиме, он их дели на:

1. псеудохришћанске секте
2. псеудохиндуистичке и далекоисточне секте
3. синкретистичке секте
4. сатанистичке секте.

Занимљиво је како аутор у дефиницији, рецимо, „синкретистичких секти“ наводи да су то секте које мешају учења „разних званичних религијских и јеретичких праваца, као и окултизма и магије. Многе од њих у себи садрже и елементе сатанизма, али смо их сврстали у групу и на место где оне сматрају да припадају, пошто уопште не прихватају да су делом и сатанистичке.“⁴³ Сатанистичке секте се обично саме по себи тако дефинишу, док се друге

⁴¹ Зоран Луковић, *op. cit.* 15–20.

⁴² *Ibidem*

⁴³ Зоран Луковић, *op. cit.* 20.

антихришћанске секте или секте које имају потпуно другачија учења од хришћанских обично другачије самоодређују. По ауторовој дефиницији, сатанистичке су готово све секте које су против хришћанског учења или имају елементе учења која су повезана с магијом или мистиком. Још једном, овакав став јесте разумљив као став припадника хришћанске цркве, али није стручан и утиче на погрешно конципирање секти као целине или посебних примера као опасних или злих. С друге стране, секте које су имале „псеудохришћанске“ идеје, односно идеје преузете из хришћанства а учествовале су у неком криминалном делу или насиљу, аутор карактерише као сатанистичке, иако оне то по својој теологији нису. Следећи пример говори у прилог овој критици.

Занимљив је и начин на који је аутор класификовао секте које су учествовале у криминалним радњама, убиствима или самоубиствима. Ови и слични догађаји везани за конфликте с државом или друштвом налазе се у поглављу о „сатанистичким сектама“. Такође, аутор не ставља секту Аум Ширикио у сатанистичке већ у синкретистичке због њиховог учења, занемарујући то да је та секта била повезана с бројним убиствима, киднаповањима, и на крају с пуштањем нервног гаса у подземној железници у Токију 90-их година 20. века. По истом принципу, свака од ових секти могла би се уклопити у неку другу класификацију, будући да су њихова учења била везана за хришћанске, далекоисточњачке или исламске традиције. Даље, аутор у делу о сатанизму меша одређене организације које по својим учењима не спадају у редове „сатаниста“, нпр. аутор под сатанистичким сектама наводи Међународно удружење вештица,⁴⁴ Храм народа, Лозу Давидову, Врата раја, Ред соларног храма, итд. Те организације нису организације са теологијом или праксом која се везује за сатанистичке секте. Међутим, оно што је аутора охрабрило да их смести међу „сатанисте“ вероватно је била чињеница да су све ове организације повезане са опасношћу и мистиком. Из овог следи да свако кршење хришћанског морала или државних закона дефинише секту као сатанистичку.

Луковић даље у књизи наводи и образац понашања, уколико се неке деси да му на врата дође мисионар неке секте, или да је у контакту с неким ко је бивши или актуелни члан секте. Аутор даје своје мишљење о начину на који треба реаговати у одређеним ситуацијама:

1. Како поступити? (при контакту с мисионаром секте)
2. Како да се понашате ако вам се неко од чланова породице налази у секти?
3. Како прихватити и како се понашати са својим дететом које је тек изашло из секте?⁴⁵

Још једном члан секте је препознат као *жртва* која је у овакву организацију *увучена* у тренутку наивности или рањивости. Аутор овде као да упоређује жртву секти са жртвом наркоманије где су улоге 'корис-

⁴⁴ WICCA

⁴⁵ Зоран Луковић, *op. cit.* 36–51.

ник дрога – дилер’ јасне, али је у примеру секте узрок нешто друго, а не сама дрога или дилер. По мом мишљењу, веома је важно истражити ако је неко у НРП-у, коју улогу тамо испуњава и који је то тип НРП-а. Аутори попут Аберли и Глока, наводе да секте деноминације и култови испуњавају одређене празнине код особе која у њима тражи употпуњење истих.⁴⁶ Као и код наркоманије, секта није узрок већ последица недостатка које припадништво секти задовољава. Ако бисмо сазнали шта је то што особи недостаје на друштвеном плану, лакше бисмо разумели ту особу или могли бисмо јој помоћи да задовољи своју потребу, пре него да је насилно или некако другачије убеђујемо у неисправност начина живота који води и њених личних избора. Сматрам да би овакав приступ дао одговор не само како се неко нашао у неком НРП-у, већ и зашто, односно који су мотиви припадника као некога ко има право избора, а ко се не посматра само као пасивна жртва.

Да би се потрудио да јасно укаже на опасност по појединца, породицу, државу итд., аутор у последњим поглављима представља „комерцијалне култове“.⁴⁷ По аутору, комерцијални култови су секте чији је циљ да униште живот појединцу, породици итд., на тај начин што од чланова праве робове који раде и зарађују за секту. Поново, секте чија учења можемо везати за неку велику светску религију бивају приказиване као комерцијални култови. То доприноси додатној конфузији у класификацији секти, будући да књига нема ни криминалистичку или правну поделу деловања, социолошку поделу организације, па ни научну поделу секти по теологији односно учењу.

Последње поглавље је насловљено „Секте и безбедност“.⁴⁸ У овом поглављу аутор приказује неколико примера насиља везаних за секте из архива МУП-а,⁴⁹ од 1991. до 2000. године. То је заправо и правац у ком је аутор, по мом мишљењу, требало да напредује и да конципира целу књигу. Сви случајеви из овог поглавља, по мишљењу аутора књиге, повезани су с деловањем неке секте. Повезаност са сектом аутор истиче у први план, и тако намеће ту везу као пресудну у кобном епилогу сваке приче. Као што сам и раније поменуо, више фактора чини друштвени живот сваког појединца, па је тако и у случају насиља или криминала. Аутор користи неке од елемената наратива ван контекста. Наводим следећи пример:

„1995. године, у Београду, у изнајмљеном стану на Звездари, младић стар 23 године извршио је самоубиство вешањем. Младић је имао пентаграм на врату, а оставио је поруку која је гласила: ’Враћам се кући.““

Аутор наводи да је младићево ментално стање вероватно било тешко, будући да је изгубио на ратишту и брата и оца, али да пентаграм на врату

⁴⁶ Погледати теорију аутора Аберли и Глока на тему функције религије, али и феномена култа, деноминације и секте, види: Malkom Hamilton, *Sociologija religije*, Beograd: Clio, 2003, 391–393.

⁴⁷ Зоран Луковић, *op. cit.* 280.

⁴⁸ Зоран Луковић, *op. cit.* 288.

⁴⁹ Министарство унутрашњих послова.

јасно указује на припадништво секти Црна ружа, Сатанини следбеници, Врата пакла или „некој неидентификованој сатанистичкој секти“.⁵⁰ Аутор није напоменуо колико је самоубиства у Београду било у периоду 1991–1995. године, па ни колики је однос оних који су починили самоубиство и припадали некој секти и оних који нису нигде припадали. Даље, немогуће је на основу једног универзалног симбола тврдити да је самоубица био пипадник или чак симпатизер било које сатанистичке или мистичке организације, јер таква тврдња није заснована на чињеницама већ на манипулацији чињеницама које су извучене из контекста. Младић је могао бити и припадник панк или хеви-метал супкултуре, или симпатизер магије, а да при том није у вези с било каквом организацијом те врсте.

Аутор даје пример члана секте Јеховини сведоци, који му је приликом једног испитивања комшилука, који је предузела полиција, а које је везано за пљачку у том насељу, одговорио: „Ја сам Јеховин сведок, ја не могу никад бити криминалац.“⁵¹ Луковић у даљем тексту показује како ово не мора бити правило. Да би то показао он наводи следећи пример: двоје младих адвентиста су искористили прилику да опљачкају стан богатог брачног пара, који су такође били припадници адвентиста. Десила се пљачка и једно лице је убијено.⁵² Аутор је овим примером хтео да покаже да су тврдње Јеховиних сведока само лични искази и да не морају бити правило, тј. да иако у учењу неке секте можда стоји да се чланови морају суздржавати од насиља или криминала, они ипак неретко долазе у сукоб са законом. Аутор је овим примером нехотице показао и следећу чињеницу. Наиме, као што се из примера види, није правило да сви чланови неке секте фанатично прате сва морална и друштвена схватања и праксе, што значи да идндивидуална одговорност и расуђивање постоји, макар у случају који је аутор одабрао.

У закључку књиге аутор каже следеће: „Пре свега треба реаговати сад и одмах. Не треба се питати ко је за шта крив, већ се треба питати ко шта треба да уради.“⁵³ Овде аутор наводи како би држава морала више да улаже у веронауку, здравство, да укида „источњачке“ и друге алтернативне методе лечења, те да би се морала законски санкционисати свака организација која има псеудоверски карактер, а угрожава, по ауторовом мишљењу, појединца, друге грађане или државу.⁵⁴ Овде се делимично слажем, будући да сматрам да свака организација или група која има псеудоверски или псеудонаучни карактер мора проћи институционални „филтер“, односно анализу деловања, учења као и анализу циља постојања. На тај начин, могуће је избећи било какав вид манипулације или деловања који користи лажну научну или стручну позадину. Такође, сматрам да поред социолошких и антрополошких анализа

⁵⁰ Зоран Луковић, *op. cit.* 305–306.

⁵¹ Зоран Луковић, *op. cit.* 315–316.

⁵² *Ibidem*

⁵³ Зоран Луковић, *op. cit.* 338.

⁵⁴ *Ibidem*

деловања или опасности од секти, треба писати и радове о истом проблему на које је примењен интердисциплинарни приступ. Што се ове популарне али ненаучне књиге тиче, понављам да би она била много вредније дело и скуп грађе за социјалне научнике када би се базирала на анализи проблема секти и насиља у Србији кроз криминалистички приступ и материјал прикупљен током полицијских увиђаја.

Књига Биљане Ђурђевић Стојковић *Исповест жртва секти* – ванконтекстуално тумачење симбола

Биљана Ђурђевић Стојковић је по професији новинарка. Њена књига такође спада у популарне ненаучне књиге које се баве проблемом секти, или још прецизније опасношћу које секте представљају као и искуствима жртва секти. Ову књигу нећу тако детаљно анализирати као Луковићеву, већ ћу уз помоћ неколико примера указати на приступ који се понавља током целе књиге. Није ми циљ да на примеру наратива ове књиге укажем на ненаучни приступ који ауторка користи, већ да укажем на начин на који се користе илустрације које су приказане потпуно ван контекста.

У уводу, ауторка истиче своју повезаност са „жртвама секти“ и њиховим породицама, и објашњава како је с многим бившим и садашњим члановима секти разговарала сатима и повезивала се с њиховим искуствима. Ова књига је, дакле, очигледно конципирана као колаж разних (лоших) искустава људи који су на неки начин били повезани с деловањем секти. Ауторка је одлучила да главни део књиге буде жртва, опасност, као и искуство везано за секте, тако да се њен рад своди на приказ грађе с овом тематиком. У књизи је избегнута замка дефинисања или класификације секти, што је на неки начин и захвалније будући да књига онда нема псеудонаучни карактер, који са собом повлачи и могућност критике.

Наслови поглавља односно примера имају називе који указују на опасност и дају злослутну ноту наративу. Целине се зову: „Луциферов син“, „У ватри пакла“, „У рајама Мунове секте“, „Оргије уз инцест“, „Вештице поново харају Европом“, итд.⁵⁵ Овакви наслови више одговарају неком хорор роману него књизи која приказује један друштвени проблем. Још једном, наслови само потврђују концепцију књиге, која би се могла поистоветити с концепцијом антикулт или контракулт покрета. Свака од прича има у просеку око три странице, а свака страница има по неку слику која илуструје наратив. Ауторка користи фотографије припадника супкултурних група или симбола који се везују за мистично, окултно или зло, како би нагласила опа-

⁵⁵ Види: Biljana Đurđević Stojković, *Ispovesti žrtava sekti*, Beograd: Narodna knjiga, 2002.

сност и злокобност покрета које описује. Следи неколико примера погрешног илустровања наратива, које за последицу има не само драматизацију текста, већ и погрешно конципирање тих симбола или супкултура уопште.

У причи „Менедерови пријатељи“⁵⁶ ауторка користи три илустрације:

(1) „SLAYER (убица) – омиљени графит сатаниста.“⁵⁷ Ауторка очито не зна да је *slayer* (слејер) један од најпознатијих хеви-метал бендова на планети. Овај бенд има култни статус међу милионима фанова у целом свету, због своје музике и провокативног изгледа. Иако су по стилу и избору симбола чланови ове групе били контроверзни осамдесетих година 20. века, они сами, као и највећи део њихове публике, немају никакве везе са сатанизмом, већ су повезани пре с бунтом и „анти“ ставом упереним против ауторитета и друштвених институција. Графит „Слејер“ стоји иначе уз натписе „metallica“ или „ac/dc“, и то су најчесталији метал-графит како у свету тако и код нас. Друга грешка, сама „сатанистичка црква“ презире рок или хеви-метал музику и пропагира слушање музике с оргуља, коју је свирао оснивач те цркве Шандор Ла Веј. Дакле, ове графите су исписали припадници хеви-метал супкултуре, а не Сатанине цркве. Поред тога, псеудосатанистички изглед карактеристичан је за неке подврсте хеви-метал покрета. Лого који је на графиту глобално препознатљив, а да није реч о фасцинацији убиствима или неким убицом већ музичком групом, носи натпис „Reign in blood“, што је назив најпознатијег албума групе Слејер. Постоје групе попут Мејхема, Дарк трона или Дарк фјунерала, чије су песме директно повезане са сатанизмом и антихришћанством, па су и њихове поруке више посвећене религији, тако да су и њихови „фанови“ више усредсређени на ту причу од „фанова“ Слејера, који је ипак глобално популаран бенд.

(2) Друга апликација представља два графита „Obituary“ и „Word hush“, а испод апликације је коментар ауторке: „Уобичајени сатанистички натписи који се читају у оку огледала.“⁵⁸ Прва грешка, *obituary* не значи ништа, јер је погрешно написан. С друге стране *obituary* у преводу с енглеског значи 'умрлица' и име је једне од најпознатијих група које свирају екстремнију подврсту хеви-метала – дет-метал. *Обичури*, на који се на графиту мисли (а графит је јасна копија логоа те групе), један је од бендова који су покренули први талас дет-метала на Флориди (САД) касних 80-их. Штавише, овај бенд је веома познат, а имали су и мноштво турнеја по целом свету. Важна чињеница везана за овај бенд је да се они тематски разликују од већег дела сличних група баш по томе што *не пропагирају сатанизам*. За разлику од група *Morbid angel*, *Deicide* или *Monstrosity*, које имају изразито антихришћанске и сатанистичке поруке, *Obituary* се више везује за еколошке теме, феномен пролазности живота и искуства смрти. Друга грешка: група *World hush* не постоји чак ни у највећој интернет-енциклопедији *Metal Archives* која је

⁵⁶ *Ibidem*

⁵⁷ *Ibidem*

⁵⁸ *Ibidem*

везана за метал,⁵⁹ нема ни помена било какве сличне групе. Ова група, ако уопште и постоји, нема утицај на слушаоце нити шири пропаганду везану за сатанизам и антихришћанство. Вероватнији сценарио је тај да је то графит неког локалног метал-бенда, који су исписивали његови чланови по зградама у делу града у којем живе.

Ауторка употребом ових примера показује непознавање супкултуре. То иначе не би био проблем, осим што људи који пишу овакве књиге често користе примере музичких група или љубитеља истих, како би указали на потенцијалну опасност коју ови носе јер везују своје виђење света за сатанизам. Ако просечан читалац, који је исто толико неинформисан о овом делу популарне културе као и ауторка, у својој заједници види наведене симболе или припаднике неке супкултуре, извесно је да ће њихово присуство везати за искуство или значење које им је дато у наративу једне овакве књиге. Захваљујући оваквом погрешном конципирању непознатог а присутног, реално је да се створи анимозитет између две стране, па онда и директан сукоб појединаца или група, будући да обе стране себе сматрају жртвама, а своју „борбу“ праведничком.

У причи „Музика у глави, немоћ у ногама“ ауторка приказује слику тројице младића који гестикулирају односно рукама приказују три различита поздрава. Један младић има раширену шаку, док је само домали прст савијен, други показује средњи прст, док трећи младић држи обе руке укрштене преко груди и завучене шаке испод пазуха тако да само палчеви вире. Ауторка ова три поздрава дефинише као „рокерске сатанистичке поздраве“.⁶⁰ Прва грешка: први младић покушава да шаком опонаша поздрав који означава *East Side* 'источну обалу (Америке)', тај поздрав нема везе ни с рок музиком ни са сатанизмом, већ с реп-покретом (реп и хип-хоп) у Америци. Друга грешка: други младић стиснутом песницом с подигнутим средњим прстом шаље увредљиву поруку. Овај гест је постојао пре настанка рок музике и означава отпор ауторитету или једноставно увреду. Овај поздрав нема никакве везе са сатанизмом. Трећа грешка: младић који држи шаке испод пазуха показује поздрав карактеристичан за урбану културу, а с кореном у припадништву некој од уличних банди, нпр. *Crips, Bloods*. Ни овај пример нема никакве везе са сатанизмом. Сваки од ова три младића у свом поздраву има другачију поруку, а ауторка грешки у обе тврдње – поздравима немају везе са сатанизмом, нити рок музиком.

Када се проучава било који део друштва или социо-културни феномен, неопходно је познавати контекст. У супротном долази до проблема, јер ће елементи исказа који су искоришћени у раду, а извучени из свог контекста, променити природу како наратива тако и закључка који он носи. Оно што смо видели у наведеним примерима јесте погрешно и нестручно конципирање симбола и неких супкултура, што може имати за последицу стварање климе

⁵⁹ Види: www.metal-archives.com

⁶⁰ Biljana Đurđević Stojković, *Ispovesti žrtava sekti*, Beograd: Narodna knjiga, 2002.

анимозитета према постојећим супкултурама, или утицати на настанак контрапокрета који су насилни а базирани на погрешним идејама. Познати су ми примери када је долазило до оваквих сукоба баш због представе коју су чланови екстремних група развили о љубитељима хеви-метала или панк музике.

„СТОП СЕКТАМА!“ Медији, секте и насиље у Србији 2008. године

Овај део рада се надовезује на претходна два примера, тј. на то како псеудонаучни приступ и ванконтекстуално тумачење симбола утиче на стварање климе насиља у друштву. Медији за које сам већ раније назначио да су окренути више сензацији него стручном приступу, умеју да направе наратив од погрешно протумачених и неистражених догађаја, који пак може покренути праву друштвену параноју, али и реконструисати однос према непознатом.

Један злочин који је уздрмао јавност у Србији догодио се 2008. године. Наиме, те године у месту Нови Бановци догодило се убиство: убица је убио четворогодишњег дечака и његовог ујака. Убрзо, у медијима се проширила прича да се ради о припаднику сатанистичке секте, а да је злочин повезан са секташким деловањем или можда ритуалом.⁶¹ У недељнику *Revija 92* Зоран Луковић је ово прокоментарисао на следећи начин: „Данијел Јакупек, који је уморио невиног човека и дете, био је сатаниста. Утврђено је да су његова соба и подрум били офарбани у црно, полиција је нашла обиље сатанистичке литературе (не наводи се које – прим. аут.) у његовој кући, као и друге материјалне доказе који потврђују његово секташко деловање.“ Аутор при том није навео каква је то литература и који су докази који потврђују његову тврдњу. С обзиром да сам у приказу Луковићеве књиге већ навео да аутор није стручњак, и његова тврдња се овом приликом може довести у питање. У штампи, али и у телевизијским емисијама, додатно се спекулисало о околностима овог злочина, а као саговорници су углавном позивани припадници полиције или самопрокламовани 'сектолози'.

Како бих указао на неадекватну обраду теме секти или НРП-а наводим неколико наслова чланака из дневних новина, недељника и специјализованих часописа полиције Србије: „Србија – рај за секте, опасно по живот“ С. Мијаљевић, *Правда* 2007, „Улазница – спавање у гробу“ К. Марић, *Гром* 2009, „Даровање жртве ђаволу“ Ј. Д. Љутић, *Revija 92* бр. 713 (2009), „Сведоци породичне пропасти“, Ј. Д. Љутић, *Revija 92*, бр. 712 (2009), „Секте са-

⁶¹ *Revija 92*, бр. 710, 1.12.2009.

тиру Србију“, Ј. Д. Љутић *Revija 92*, бр. 710, интервју са Зораном Луковићем и Андрејем Протићем (2009).

Постоји неколико ствари које су карактеристичне за ове чланке:

1. Сваки од ових чланака прати низ илустрација: обрнути крстови, пентаграми, три шестике, представе ђавола, кокошије главе, људске лобање, масонски, египатски, хеви-метал симболи, итд. Мало је рећи да ове илустрације имају манипулативну функцију, јер се већина њих појављује као илустрација за текстове који се не баве директно сатанистичким сектама, масонима и сл.
2. У свим чланцима се као легитимне наводе чињенице које су, у ствари, део личног исказа и мишљења аутора, а које немају потпору у емпиријској, па чак ни у теоријској грађи.
3. Сви чланци су написани како би наводно упознали и едуковали јавност Србије о верским сектама, а с друге стране, сваки текст има више сензационалистички него едукативни карактер. То се види по алармантно сензационалистичким насловима чланака, нпр.: „Секте убиле 150 особа у Србији!“
4. Сваки од аутора који су писали чланке себе представљају као стручњаке, неки од њих иду тако далеко да кажу за себе да су 'сектолози'. Неколицина ових аутора су чак основали и Центар за антрополошке студије – ЦАС, и како се у чланку наводи: „Састављен је (ЦАС – прим. аут.) од врхунских стручњака ... лекара, правника, социолога.“ У овом самозваном Центру за антрополошка истраживања има разних стручњака, једини стручњаци који недостају су – антрополози, научници који се једини и баве „антрополошким истраживањима“.

Након ових догађања, одређене групе грађана и неке организације у Србији почеле су кампању под називом „стоп сектама“. Представници организација су давали изјаве у којима се осуђују секте. У случају убиства у Бановцима као кривац је препознат човек који је заиста починио тај злочин или да је пак убица – секта. Слоган „Стоп сектама“ се убрзо могао видети на више места по улицама Београда. Поред прича о опасности од секти, било је и прича о присутности секти, тј. „секташких организација“ и припадника истих, у српском друштву. И у овом случају, јавност је била изложена ненаучном приступу проблему. На конференцији које су држале неке од организација које су оптуживале секте речено је: „С обзиром да данас у Србији делује преко 300 секти, свега четири је регистровано ... 250 делује нерегистровано.“⁶² Андреј Протић у изјави за *Reviju 92* иде корак даље: „Тачних података о томе колико секти делује на просторима Србије – нема. Али, да их је сигурно стотињак које у својим редовима броје око пола милиона чланова. Тај број помножен са три, односно са члановима њихових

⁶² Види: http://www.youtube.com/watch?v=pER_P5-TOI0

породица, премашује цифру од милион и по становника“ (курзив – Д. Т.).⁶³ Захваљујући оваквим изјавама, излази да је данас у Србији, која има око 8 милиона становника,⁶⁴ сваки шести становник члан секте или *секташ*. Основни проблем код приче о бројности секти у Србији био је тај што се готово нико није осврнуо на начине истраживања овог феномена. Наиме, у Србији је рађено веома мало научних теренских истраживања везаних за социологију односно антропологију НРП-а. Најопширније истраживање организације секти (анабаптисти у Панчеву) спровели су антрополози – Бандић, Ракић и Павковић – и то неколико деценија раније. Поред овог истраживања, ретко кад је било сличних. Другим речима, свака спекулација о броју секти или припадника секти у Србији данас је управо то – спекулација, будући да је проблем дефинисања, регистрације и самог долажења до узорка врло успорен и ограничен.

* * *

Завршна разматрања

Примери наведених књига омогућавају увид у начин на који се непознато приближава друштву, у ком већина људи не познаје проблематику секте. Ове књиге нису само књиге, оне уче друштво о непознатом, потенцијално, а по овим ауторима сигурно, опасном и неистраженом. Када је таква ситуација у друштву, опасно је износити било какве тврдње које су дефинитивне и које нису научно утемељене. Ризик који носе овакви приступи заправо јесте у томе што људи почињу слободно да тумаче претпостављене 'опасности' око себе и да их дефинишу на начин који превазилази религиозност. Сходно томе, почињу да развијају анимозитет према свим структурама у друштву које се су за њих непознаница. Када дође до оваквог развоја ситуације, чланови друштва захваљујући информацијама и ставу из оваквих књига дефинишу 'опасно' у друштву. Тако долази и до разрешавања сукоба на начине који углавном нису предвиђени законом, и често су насилни. Много фактора одређује степен анимозитета између друштва и неког НРП-а. Већ смо поменули да сензационализам, нестручност, али и насилне антикулт групе играју важну улогу у узроковању затварања или насиља који се везују за неку секту. Сматрам да друштвени научници као и правне и законске институције у свакој држави морају да се боре подједнако против штетних, насилних и, у крајњем случају, опасних религијских фракција, било великих било малих религијских заједница. С друге стране, подједнако је важно

⁶³ *Revija* 92 бр. 710, 1.12.2009.

⁶⁴ Види: <http://en.wikipedia.org/wiki/Serbia>

да исте институције критиком спрече погрешан приступ анализи НРП-а и пласирање „резултата“ оваквих нестручних истраживања. Наиме, „резултати“ нестручних истраживања могу довести не само до разорних конфликта између две стране, већ и до спуштања прага толеранције унутар друштва према трећој страни, нечему другачијем, чудном или непознатом. Ово би даље за последицу имало поделе унутар друштва и конфликте између разних супкултурних група, школа мишљења, и у крајњем случају верских и етничких заједница.

Литература

- Bandić, Dušan. 1990. *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Бандић, Душан. 1991. *Народна религија Срба у 100 појмова*. Београд: Полит.
- Bromley, David, Melton J. Gordon. 2004. *Cults, Religion and Violence*. Cambridge University Press.
- Galtung, Johan. 1997–98. Religions, Hard and Soft. *Cross Currents* 47.
- Ђурђевић Стојковић, Биљана. 2002. *Ispovesti žrtava sekti*. Beograd: Narodna knjiga.
- Зечевић, Слободан. 1982. *Култ мртвих код Срба*. Библиотека Вук Караџић.
- Introvigne, Massimo. 2001. There is no place for us to go but up, *New religious movements and violence*. NRM Conference Mexico.
- Jenkins, Philip. 2000. *Mystics and Messiahs: Cults and New Religions in American History*. New York: Oxford University Press.
- Clarke, Peter. 2006. *New Religious Movement in Global Perspective: a Study of Religious Change in the Modern World*. London, New York: Routledge.
- Lofland, John. 1978. *Doomsday Cult*. New York: John Wiley & Sons, Inc.
- Lofland, John. 1990. *Protest: Studies of Collective Behavior and Social Movements*. New York: Transaction Publishers.
- Луковић, Д. Зоран. 2000. *Верске секте: приручник за самоодбрану*. Београд: Драганић.
- Patridge, Christopher. 2005. *Enciklopedija novih religija*. Zagreb: Lijevak.
- „Religion and Democracy: an Exchange of Experiences Between East and West“. Censur international conference. Vilnius, Lithuania. 2003.
- Stark, Rodney. 1985. *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley: CA, University of California Press.
- Hamilton, Malkom. 2003. *Sociologija religije*. Beograd: Clio.
- Чајкановић, Веселин. 1941. *О српском врховном богу*. Београд: Српска краљевска академија.
- Ћајкановић, Веселин. 1995. *Stara srpska religija i mitologija*, Beograd: Srpska književna zadruga.

Извори

<http://en.wikipedia.org>
<http://sh.wikipedia.org>
www.metal-archives.com
Revija 92, broj 710, 1.12.2009.

Danilo Trbojević

ISSUES AND CONSEQUENCES OF UNPROFESSIONAL APPROACH TO THE PROBLEM OF “NEW RELIGIOUS MOVEMENTS” IN SERBIA

Summary

The article highlights the experience of relations between the society and sects and problems that have been linked to various violent episodes related to the conflict of these two factors or within the sect itself. Learning from the experience of violence and sects in the U.S. and Europe from the eighties onwards, the number of professional studies or the analysis of movements initiated in response to the polarizing relations, provide some ideas on the fight against dangerous sects, and on the avoidance of potential causes of violence. As numerous examples showed during the eighties, many cases of violence of the society against sects, sects' violence against the society, etc., resulted from interference of the media, or unskilled people whose public yet wrong interpretations influenced the social discourse related to the danger of sects which further resulted in a direct conflict. In Serbia today, the basic problem is the ambiguous attitude towards the problem, i.e. the problem of studying the phenomenon of sects. As seen in the examples of books and articles, the Serbian media and pseudo-experts not only hold primacy in the treatment of certain topics, but their results are credited with changing the social discourse of sects, the dangerous, the unknown, etc., which may result in conflict not only between members of sects and the society, but also the formation of various opposition between groups defining each other as threatening or bad by the standards set out in such unprofessional works. The conclusion points out that the waves of conflicts in society or periods of paranoia caused by threatening sects or Satanism quickly subside, but they also very easily revive in social memory in a new form and then they can make greater mobilization of society. To prevent the effects of an unprofessional or sensationalistic approach to these problems, the government institutions must define parameters through its scientific. In the interest of the society, such parameters will influence a suitable and productive approach in dealing with the subject of sects, NRP, or sub-cultural groups, as well as any potential problems or conflicts that may arise from these relations.

Оригиналан научни рад

УДК 316.74:2(497.11)''2010'' ;
316.644-053.6:27-526.4(497.11)''2010''
ГЕМ 76 (2012), 87–104*Александар Павловић*

БРОЈАНИЦЕ МЕЂУ МЛАДИМА У БЕОГРАДУ

Апстракт: У свакодневном животу становника Србије ношење бројаница представља једну од широко распрострањених појава. Реч је о наруквицама направљеним по узору на истоимени обредно-молитвени реквизит који се среће у црквено-православној традицији. Доводећи масовну употребу бројаница у везу с процесом ретрадиционализације, покренутим крајем 80-их и почетком 90-их година 20. века, у раду настојим да истражим какво значење оне имају за људе који их носе, пре свега за младе, међу којима су посебно популарне. Пажњу у том смислу посвећујем сагледавању улоге коју бројанице имају у означавању припадности, односно у дефинисању друштвеног идентитета. Презентовани резултати добијени су истраживањем које је спроведено током августа и септембра 2010. године у Београду.

Кључне речи: *бројанице, млади, ретрадиционализација, православље, идентитет, Београд*

У раду износим резултате истраживања широко распрострањене појаве у свакодневном животу становника Србије, а то је употреба бројаница, наруквица направљених по узору на истоимени обредно-молитвени реквизит који се среће у црквено-православној традицији.¹ У питању је тема којој у

¹ Према црквеном учењу, бројанице упућују човека на вођење трезвог и озбиљног живота у непрестаном покајању. Исплетене су од овчије вуне, што људе треба да подсећа да су „овце Доброг Пастира Господа Христа, који је сам као Јагањац Господњи пострадао за нас и избавио нас од вечне смрти“. Бројанице су обично црне боје и молитва помоћу њих јавља се као један од најстаријих начина молитве међу православним монасима. Састављене су од низа чворића и различите су величине: мале имају 33, а велике 50, 100 или 300 чворића. У једном црквеном предању приповеда се о пореклу таквог прављења бројаница: „Био је један монах који је желео да начини вунену бројаницу да би одбројавао своје молитве, али ђаво му је стално развезивао чвориће које би исплео. Једном му се јавио анђео и научио га да

стручној литератури до сада није посвећена нарочита пажња. На њу се најчешће налази ретко, или тек узгред, углавном у студијама у којима се разматра нешто шира проблематика. Мирослава Малешевић, на пример, анализирајући обрасце родне идентификације који се препоручују деци кроз верску наставу у данашњој Србији, у неколико реченица помиње и бројанице које среће међу ученицама једне београдске основне школе: „Неколицина девојчица око врата носи крстић, а готово свака око руке има бројаницу (бројанице су последњих година посебно модерне, и неке девојке их носе на обема рукама, неке и у различитим бојама). Али чак ни оне које похађају часове веронауке нису знале да ми кажу шта се њима ’броји’, односно чему тачно бројанице служе. Носе их, по свему судећи, и као популаран модни детаљ (јефтин и свима доступан, продаје се на уличним тезгама), али и као ознаку припадања.“²

Феномен ношења бројаница, независно од наведеног запажања, пре извесног времена заинтересовао ме је и лично, будући да сам међу људима у свом окружењу, на улици, у градском превозу, итд., све чешће почео да примећујем употребу предмета, који се, бар ми се тако чинило, раније нису толико виђали, а који су се одликовали истоветношћу у облику, материјалу, бојама. У годинама када по свим испитивањима јавног мњења црква ужива велико поверење грађана Србије,³ и када она добија значајан медијски простор за промоцију својих вредности и погледа на свет, популарност бројаница није ме превише зачудила. Међутим, занимало ме је да чујем шта о њима имају да кажу управо они који их носе. Желео сам да дођем до сазнања о томе шта ношење бројаница значи самим људима, а с тим у вези, и да ли они тиме, како то уочава и М. Малешевић, означавају своју припадност, тј. дефинишу свој друштвени идентитет.

За потребе рада, истраживање сам спровео међу становницима Београда млађих генерација.⁴ Остварене резултате сматрам прелиминарним, и видим

плете чворих који се састоји од седам уплетених крстова. То је један од најкомпликованијих чворова на свету. Овакву бројаницу ђаво није могао да расплете.“ О бројаницама види: <http://www.manastir-lepavina.htnet.hr/brojанице.html>

² М. Malešević, „Opravoslavljenje“ identiteta srpske omladine, u: *Žensko: Etnografski aspekti društvenog položaja žene u Srbiji*, Beograd: Srpski genealoški centar, 2007, 246.

³ По испитивању из 2005. године, које је обавила агенција Фактор плус, грађани Србије највише верују цркви (54,2%) и војсци (36,4%). Исто, 237. Према истраживању 2010–2011. године, које је осмислио Хришћански културни центар, поверење у цркву још је веће: као институцију с највећим угледом види је 60,8% становника Србије; за њом следе образовно-васпитни систем (49,2%), војска (42,9%), здравство (36,0%), итд. (Види: Д. Радисављевић Типаризовић, Религиозност грађана Србије и њихов однос према ЕУ – социолошки угао, у: Јелена Јабланов Максимовић (ур.), *Религиозност грађана Србије и њихов однос према процесу европских интеграција*, Београд: Хришћански културни центар, Центар за европске студије, Фондација Конрад Аденауер, 2011, 32.)

⁴ Слично истраживање обавио сам међу средњошколцима у Лепосавићу и северној Косовској Митровици. Види: А. Павловић, Бројанице код средњошколаца у улози дефинисања етничког и верског идентитета, *Баштина* 29, Лепосавић: Институт за српску културу, 2010, 145–166.

их тек као полазну основу за даље проучавање наведене теме. Свестан сам да се у раду селективно односим према постојећим теоријама и методама, те да приказани резултати ни приближно не могу бити потпуни и задовољавајући. Колики су домети овог рада у истраживању теме на релевантан и научно прихватљив начин, препуштам читалачкој публици да сама просуди.

Ретрадиционализација као чинилац масовне употребе бројаница

Омасовљење ношења бројаница међу становницима Србије релативно је скорашњег датума. Могуће га је довести у везу с феноменом 'повратка традицији', који је започео крајем 80-их и почетком 90-их година 20. века, када на простору бивше Југославије дуготрајна друштвено-економска криза ескалира убрзаним урушавањем постојећег политичког система. 'Повратак традицији', или 'ретрадиционализација', како тај феномен називају стручњаци, по Слободану Наумовићу је појава која је у Србији проузрокована инструментализацијом традиционалних елемената као кључних симболичких вредности у националистичкој и популистичкој реторици, те у спектакуларним политичким ритуалима за разрешавање кризе легитимитета политичког система. На тај начин су политички актери остварили трансформацију система – из пређашњег социјалистичког у „нови“ етно-националистички – а да при том политичари који су до тада заузимали владајуће позиције нису отишли са својих позиција, већ су се на њима још снажније учврстили.⁵

Употреба традиције као средства за превазилажење узрока кризе и прилагођавање њеним последицама у Србији – коју крах „реалног социјализма“ затиче као друштво с нарушеним, али не и потпуно заустављеним токовима модернизације – носи проблеме у кључним областима живота, попут привреде, међунационалних односа, идеологије или културе. Ипак, ова пракса се из домена политике проширила и на многе друге области друштвеног живота. Ревитализација верске традиције имала је у томе једну од кључних улога. Владајућа политичка елита отклања вишедценијску резерву према религији и пружа руку помирења Српској православној цркви, у намери да потврди али и да ојача своју новопрокламовану националистичку оријентацију, којом је постепено замењивана нешто раније промовисана формула југословенства и „реформисаног и богатијег социјализма“.⁶ 'Повратак вери', као тренд подржан с највишег државног нивоа, постаје једна од кључних тема у јавној комуникацији и медијима, и једно

⁵ S. Naumović, *Upotreba tradicije u političkom i javnom životu Srbije na kraju dvadesetog i početkom dvadeset prvog veka*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију, Филип Вишњић, 2009, 9–10.

⁶ Исто, 66.

од кључних обележја 'духа времена' у Србији с краја 20. века. Догађај који је тај 'повратак' симболички означио, одиграо се током маја 1989. године, када је на монументални храм светог Саве у Београду постављена огромна купола, испод које је, недуго затим (25. јуна), уследила и прва литургија.⁷ То је био сигнал за започињање обнове и изградње црквених здања и у другим местима у Србији. Црква стиче све већи утицај у јавном животу државе, што резултира све бољом организацијом црквених институција и на локалном нивоу. Важну улогу у промоцији верских идеја имала је популаризација верске литературе,⁸ исто тако и оживљавање празника и обреда који су у претходним деценијама упражњавани искључиво тајно и у кругу породице, или нису упражњавани уопште. Специфично је у том смислу омасовљење слављења крсне славе и крштења деце, чак и код оног дела становништва које се ранијих година држало подаље од религијских светковина и прописа, доживљавајући себе као комунисте и атеисте. Карактеристичан је и феномен измештања божићног обреда из кућног у простор цркве. Они који су кришом налагали бадњаке или то уопште нису чинили у периоду социјализма, нарочито млади људи, сада су то хтели да учине на видљив начин, на заједничком огњишту, пред свим члановима своје заједнице. „Црква је тако обезбедила да они који 'немају где' или су 'заборавили како' да ложе бадњаке, то ураде пред црквом, чиме је овај догађај постао значајан симболички акт, али и прилика за народно весеље. Највиши кругови Српске православне цркве схватили су значај јавне прославе Божића за уздизање статуса и ауторитета Цркве као и за успостављање дубље везе с народом, те укључивања нових верника у јединствену духовну заједницу“.⁹

Исход 'повратка вери', скоро две и по деценије након постављања куполе на светосавски храм на Врачару, види се у томе да се Српска православна црква данас неретко појављује као 'водећа национална институција', која даје свој суд о практично свим стварима које се тичу савременог друштва – све до захтева за променом свеукупног културног модела и повратка на модел који би „проистигао из православне вере и свеколиког народног искуства“.¹⁰ Томе су у великој мери допринели и потези нових власти након 2000. године, када је Црква захваљујући разним уступцима стекла многе

⁷ Исто, 67.

⁸ Неки од наслова који су се појавили до краја последње деценије 20. века, међу којима су поједини, као убеници, после 2000. године ушли у школску наставу веронауке су: *Да нам буду јаснија нека питања наше вере* (1998), *Нема лепше вере од хришћанске* (2000), *Шта све треба да зна свака православна девојчица* (2000), *Шта треба да зна сваки православни дечак* (2000), и др. Наведено према: Лидија Радуловић, „Учење вери“ – конструкција родних идентитета путем популаризације православне теолошке литературе, у: Драгана Радојичић (ур.), *Традиционално и савремено у култури Срба*, Посебна издања Етнографског института САНУ, књ. 49, Београд, 2003, 28–30.

⁹ Весна Вучинић Нешковић, *Божић у Боки Которској: Антрополошки есеји о јавном налагању бадњака у доба постсоцијализма*, Београд: Чигоја, Филозофски факултет Универзитета у Београду, 2008, 70–71.

¹⁰ М. Malešević, *н. д.* 239.

значајне привилегије и улогу важног чиниоца у друштвено-јавном животу. Преко веронауке и празновања светог Саве ушла је у школе; Богословски факултет је враћен у састав Београдског универзитета; представници политичких партија на власти и у опозицији присуствују црквеним обредима;¹¹ једном приликом је чак и председник републике ишао у посету Москви на челу црквено-државне делегације, чији је други део чинио патријарх Павле,¹² итд.

Теоријске претпоставке ношења бројаница

’Препород религије’, како Питер Л. Бергер назива процес десекуларизације савременог света, не одвија се почев од краја 20. века наовамо само у Србији. Он је уочљив и у њеном непосредном окружењу, али и далеко шире, при чему и земље западне Европе и северне Америке, које се често узимају као пример секуларизованих друштава, нису изузетак. Стога је потребан опрез приликом посматрања ревитализације вере у Србији као усамљеног случаја који је уско повезан са стратегијама политичких елита, као и приликом доношења потпунијих закључака о чиниоцима који су утицали на ревитализацију вере у Србији. Поред подстрека ’одозго’, не треба занемарити ни потребе које долазе ’одоздо’, од самог становништва. Разматрајући ствари на глобалном нивоу, Питер Л. Бергер, даје, између осталог, два могућа објашњења за разумевање тих потреба. Према једном, модерност је сама по себи проблематична, јер има тенденцију да поткопава извесности које се прихватају као готове чињенице и по којима су људи вековима живели, услед чега се верски покрети који тврде да пружају извесност појављују у очима становништва као веома привлачни.¹³ Друго, чисто секуларни поглед на стварност своје најважније друштвено место има у елитној култури, коју не прихвата велики број људи који јој не припадају али који трпе њен утицај; стога религијски покрети са снажним антисекуларним склоностима могу постати веома примамљиви за све оне који на културну доминацију елите не гледају са пуно симпатија.¹⁴

О чиниоцима ’повратка вери’ у Србији иницираним потребама ’одоздо’ говоримо више аутора. На њихове ставове скренућу пажњу касније, у завршном

¹¹ R. Radić, *Džepna istorija Srpske pravoslavne crkve*, u: Svetlana Lukić i Svetlana Vuković (ur.), *Zašto se u crkvi šapuće*, Peščanik FM, Knj. 2, Beograd: Fabrika knjiga, 2005, 196.

¹² Lj. Rajić, *Crkva u školi*, u: S. Lukić i S. Vuković (ur.), *Zašto se u crkvi šapuće*, 118.

¹³ P. L. Berger (ur.), *Desekularizacija sveta: Preporod religije i svetska politika*, Novi Sad: Mediteran Publishing, 2008, 22.

¹⁴ Једна од ствари која, по Бергеру, може изазвати узнемирење код људи је то што су њихова деца изложена образовању које прописује елита, а које игнорише или чак директно напада њихова сопствена веровања и вредности. *Исто*.

разматрању. Оно што овде желим да истакнем, а у складу с главном темом рада, јесте димензија ревитализације религије међу српским становништвом на материјалном плану, која се уочава кроз употребу различитих предмета с претежно црквено прописаним значењима. Бројанице, као наруквице направљене по узору на црквени обредно-молитвени реквизит, један су од предмета који у Србији већ годинама представља широко распрострањени одевни додатак. Носе их и жене и мушкарци, различитих старосних доба, а до њих се долази куповином у манастирима, црквама, црквеним радњама, сувенирницама, на улици, наручивањем преко интернета, или добијањем на поклон. Углавном су црне, али користе се и у другим бојама: црвеној, сивој, браон, плавој, итд.

Као предмет који се доводи у везу с ревитализацијом верске традиције током протеклих двадесетак година и са обновом утицаја Српске православне цркве, као институције која је препозната као носилац те традиције, бројанице је могуће посматрати као реквизит којим се они који га носе приближавају „старим вредностима“, тј. исповедању вере и идеја садржаних у доктрини православља. Уколико се пође од констатације Душана Бандића, према којој веру савремених Срба треба третирати као савремену форму једног, више векова понављаног комуникацијског чина, или, конкретније, као продужетак комуникације са Српском православном црквом, где је та комуникација у начелу једносмерна и одвија се слањем порука од Цркве ка становништву,¹⁵ бројанице је могуће третирати као својеврсни медијум у једном таквом процесу преношења порука. С друге стране, а то је оно од чега се у теоријском смислу у овом раду полази, претпоставка је да бројанице немају улогу само у означавању 'контакта' између цркве и становништва, већ и улогу у легитимисању верске идеологије као друштвено релевантне, те с тим у вези и улогу у процесу одређења „ко сам“ и „шта сам“, односно дефинисања идентитета оних који бројанице носе.

О појму идентитет је до сада пуно писано. Укратко, под њим се према новијим парадигмама друштвених наука подразумева 'позитивно вреднована социо-психолошка конструкција', самосвест јединке или свест о својим карактеристичним својствима коју јединка, међутим, нема сама по себи, већ је стиче кроз друштвене и културне процесе. Основа за успостављање друштвеног идентитета, којим се означава самоодређење појединца кроз доживљај припадања извесном броју категорија и група људи, јесте управо способност разликовања на релацији 'ја – други' и 'ми – они'.¹⁶ Он је производ дискурса као скупа значења, метафора, представа и исказа, којим се конструише одређена верзија догађаја и однос према стварности. Самим тим, друштвени идентитет као категорија никада није неутралан, будући да се увек конституише с неке тачке гледишта.

¹⁵ Dušan Bandić, *Narodno pravoslavlje*, Beograd: Biblioteka XX vek, 2010, 56.

¹⁶ М. Прелић, *(Н)и овде (н)и тамо: етнички идентитет Срба у Мађарској на крају 20. века*, Посебна издања Етнографског института САНУ, књ. 64, Београд, 2008, 25.

Полазећи од претходно реченог, претпоставка је да се ношење бројаница у свакодневном животу становника данашње Србије, у којем црквено-верски дискурс умногоме обликује јавно мњење, може посматрати као чин који има улогу у дефинисању верског, православног идентитета. Пошто „без православља Срби не би били то што јесу“, како схватања забележена међу самим становништвом преноси Д. Бандић, „или, још краће, не би били Срби“,¹⁷ у разматрању наведене улоге, бар у начелу, намеће се и питање дефинисања етничког, српског идентитета. Утолико више што ретрадиционализацију у Србији одликује идеолошки дискурс заснован на употреби не само верских, већ и етничких симбола и мотива. Одатле се, по претпоставци, бројанице јављају у улози самоодређења оних који их носе као 'православаца', али и 'Срба', или, другим речима, као симбол помоћу кога се у интеракцији друштвених идентитета саопштава да су они који га користе 'православци', такође и 'Срби'.

Испитаници и упитник

Феномен ношења бројаница уочљив је код најширих друштвених слојева у Србији, без обзира на старосну, полну, образовну, професионалну структуру. Приметно је да је ношење бројаница у великој мери раширено међу младима. У истраживању улоге коју имају бројанице у дефинисању друштвеног идентитета, обухваћена је управо популација чији ставови могу бити вишеструко занимљиви. Прво, реч је о генерацијама које су социјализоване током година ретрадиционализације пре 2000. године, и након тога у времену транзиције. Услед тих околности, представе међу тим генерацијама о свету у којем живе, о себи и другима, формирале су се под утицајем јавног мњења у којем доминира идеолошки дискурс с недвосмислено јасним ослонцем на верској и етничкој симболици. Друго, у питању су особе које ће већ за неколико година представљати одрасле припаднике друштва, самим тим и потенцијалне учеснике у јавним комуникацијама и креаторе јавног мњења, такође и родитеље, који ће своја знања, схватања и начела кроз процес социјализације преносити на властито потомство.

За испитанике су у овом случају узети млади из Београда. Истраживање је обављено током августа и септембра 2010. године по систему случајног узорка, и то на три локације: код Вуковог споменика, на Цветковој пијаци и на Калемегданској тераси. Њиме је обухваћено укупно 65 испитаника који су носили бројанице и који су изразили спремност да дају одговоре на постављена питања. Истраживање је обављено коришћењем анонимног

¹⁷ D. Bandić, *н. д.* 22.

упитника, који се заснива на питањима с понуђеним одговорима, уз неколико питања отвореног типа. Постављена су следећа питања:

1. Ког сте пола?
2. Колико имате година?
3. Ког сте занимања?
4. Колико дуго носите бројаницу?
5. Зашто носите бројаницу?
6. Да ли Вам бројаница коју носите служи као реквизит у молитви? а) да, искључиво за то б) делимично за то в) не, јер се не молим
7. Уколико је одговор на претходно питање под а) или б) да ли то значи да молитву заиста упражњавате? а) да б) не
8. Уколико је одговор на претходно питање под а) можете ли навести који смисао молитва има за Вас? Шта Вам она значи?
9. Да ли сматрате да ношењем бројанице себе одређујете као православаца / православуку? а) да б) не
10. Да ли сматрате да ношењем бројанице себе одређујете као Србина / Српкињу? а) да б) не
11. Да ли бројаницу носите као украс? а) не, никако б) делимично в) да, носим је највише због тога, јер ми се допада како изгледа
12. Мислите ли да је у реду бројаницу носити као украс? а) да, зашто да не б) свеједно ми је, нека свако носи по сопственом избору в) није у реду, она не треба да има везе са естетиком
13. Мислите ли да је ношење бројаница тренутна мода или тренд? а) да, то је модни детаљ који се последњих година масовно носи б) не мислим, не верујем да се носи због моде в) нисам размишљао / размишљала о томе

Одговори од 1. до 3. питања омогућили су прикупљање основних информација о полу, узрасту и занимању испитаника. Колико испитаници дуго носе бројанице утврђује 4. питање. Следеће питање, 5. по реду, постављено је с намером да се дође до увида у субјективне ставове испитаника о разлозима за ношење бројаница. Питања од 6. до 8. требало је да пруже одговор да ли се и колико бројанице налазе у истој оној употреби која се јавља у црквено-православној традицији као обредно-молитвени реквизит. На основу 9. и 10. питања покушао сам да дођем до сазнања да ли испитаници ношењем бројаница себе виде као православце и Србе. На тај начин би се проверила полазна теоријска претпоставка да бројанице имају улогу у дефинисању верског и етничког идентитета. Одговори на последња три питања требало је да омогуће увид у доживљај испитаника о бројаницама као предмету који је популаран и који се стога можда не носи нити у складу са одређеним значењима нити као средство одређења „ко сам“ и „шта сам“, већ пре као украс или модни детаљ који је тренутно у тренду.

Одговори испитаника

У тренутку истраживања испитаници су имали од 15 до 25 година, при чему су девојке биле бројније од младића: 40, или 61,54% од укупног броја, према 25, односно 38,46%. Гледано по занимању, највише их је било средњошколаца и студената, док их је неколико било запослено. Судаћи по одговорима које су дали, бројанице носе прилично дуго. Њих 26 носи бројанице десетак година, што је највећи проценат. Од осам до девет година бројанице носи 8 испитаника, од четири до пет година 10 испитаника, од две до три године 6 испитаника, а од једног месеца до годину дана 4 испитаника. „Од малена“, како сами изјављују, или од 4. или 5. године живота, бројанице носи укупно 17 испитаника.

Одговори на питање „Зашто носите бројаницу?“ нарочито су занимљиви, највише зато што одражавају непосредне ставове испитаника. Захваљујући том питању њима је дата могућност да сами, својим речима, изнесу разлоге због којих су ставили око руке бројанице и почели да их носе. Ово су неки од одговора:

„Због вере у Бога. Као амајлију.“
средњошколац, 15 година

„Као амајлију. За срећу, да ме чува од свега лошег.“
средњошколка, 15 година

„Носим је из верских разлога. Због вере у Бога.“
средњошколац, 16 година

„Добила сам је на поклон као мала. Верујем да ме чува од несреће.“
средњошколка, 17 година

„Осећам се сигурније због ње.“
студенткиња, 21 година

„Из верских разлога. У смислу њене практичне примене која се односи на бројање.“
студент, 21 година

„Добила сам је на поклон у Македонији, приликом посете једној цркви. Носим је као успомену.“
девојка, зубна техничарка, 25 година

Одговори испитаника, судаћи према наведеном, прилично су уједначени и не одступају превише један од другог. У њима су дата тек најкраћа објашњења. Наводи се неколико разлога за ношење бројаница. Уколико се међусобно раздвоје, с обзиром на то да их је у појединим одговорима поме-

нуто више од једног, долази се до тога да се бројанице углавном носе због следећег:

- 1) из верских разлога; због вере у Бога – 37 испитаника;
- 2) као амајлија; из уверења да поседују заштитничку моћ, захваљујући чему се они који их носе осећају добро и сигурно 29 испитаника;
- 3) зато што су добијене на поклон и носе се као дар, успомена, или из симпатија према њима као предмету за који се каже да се носи јер се „то воли“ – 14 испитаника.

Да ли испитаници бројанице користе онако како се истоимени предмет употребљава у црквено-православној традицији, дакле у молитви, види се из одговора на питање у којем се од њих тражи да се у том погледу прецизно изјасне. На питање „Да ли Вам бројаница коју носите служи као реквизит у молитви?“ – 6 испитаника одговара „Да, искључиво за то“, 48 одговара „Делимично за то“, док 11 каже да се не моли. Приказани кроз табелу одговори изгледају овако:

Реквизит у молитви?	Искључиво за то	Делимично за то	Не молим се
	6	48	11
	54		11
Процентуално	9,23%	73,85%	16,92%
	83,08%		16,92%

Табела бр. 1

Укупно 54 испитаника изјављује да бројаницу користи у молитви, од тога искључиво у ту сврху 9,23%, а делимично 73,85%, одакле произилази да је молитва као вид активности присутна код 83,08% испитаника. Такве ставове потврђују и одговори на питање „Да ли молитву заиста упражњавате?“, у којима истих оних 54 испитаника каже „да“, а 11 „не“. Одговори на питања „Који смисао молитва има за Вас? Шта вам она значи?“ – на основу којих је требало доћи до сазнања о субјективном доживљају молитве код младих, уколико већ кажу да је упражњавају – не подударују се, међутим, својом садржином с бројем позитивних одговора који су дати на претходно питање. И поред тога што се већина испитаника изјашњава да молитву упражњава – услед чега се може стећи утисак да су молитви посвећени и да су у стању да релативно лако искажу шта молитва за њих значи – скоро нико не даје неки речит одговор на питање зашто се моли, у неким случајевима испитаници не дају уопште одговор на то питање. Могуће их је навести неколико:

„Молим се за помоћ у невољи. За срећу.“
средњошколка, 15 година

„Верујем да ће ми се тиме остварити жеље у животу.“
средњошколац, 16 година

„Молим се да би ми Бог помогао.“

средњошколка, 17 година

„Осећам се боље након ње. У духовном смислу. Помаже ми да постигнем унутрашњи мир.“

студенткиња, 21 година

„Њоме остварујем саживот у вери. Јачам духовност.

Продубљујем емоционалност.“

студент, 21 година

И док највећи број испитаника одговара да бројанице користи као рекви-зит у молитви, при чему упражњавање молитве повезује с верским идејама и осећањем да им она на неки мистичан начин помаже у животу, 8 испитаника, или 12,31%, саопштава да тај предмет око руке делимично носи и као украс. Искључиво у сврху украшавања бројанице не носи нико, а 57 испитаника, односно 87,69%, изричито одриче да ношење бројаница има било какве везе с тим што им се допада како оне изгледају, односно да их виде као украс, и сл. Да бројанице, ни у ком случају, није у реду носити као украс одговара 49 испитаника (75,38%), 16 испитаника (24,62%) каже да им је у том смислу свеједно и да свако треба да их носи по сопственом нахођењу, док нико не саопштава да се бројанице могу носити само као украс, као предмет чија је употреба мотивисана естетским начелима. Најзад, на питање „Да ли је ношење бројаница тренутна мода или тренд?“ 18 испитаника (27,69%) одговара да мисли да јесте, с обзиром на то да се последњих година масовно и све више носе; 27 испитаника (41,54%) сматра да о томе нема ни говора, да бројанице никако нису некаква пролазна појава, а 20 испитаника (30,77%) каже да о томе није размишљало, односно да нема јасан став о томе.

Бројанице као ознака припадности

Одговори испитаника показују да се бројанице углавном доживљавају у складу с црквено прописаним значењима, те самим тим и у складу с одређеним верским идејама. Од укупно 65 испитаника, 37 саопштава на питање отвореног типа да бројаницу носи из верских разлога, а 54 одговара да им бројаница служи као реквицит у молитви. Исто толико износи да молитву заиста упражњава, док поједини који дају објашњења шта им молитва значи, кажу да тим путем успостављају контакт с Богом или траже неку врсту ослонаца и помоћи у тренуцима када им је то потребно. У тесној повезаности с таквим схватањем стоје и одговори 29 испитаника из којих се види да бројаницу доживљавају као својеврсну амајлију, као предмет за који

верују да поседује одређену заштитничку моћ, која ће их наводно пратити уколико га имају око руке.

Несумњиво је да ношење бројаница у свести испитаника умногоне фигурира као 'ствар вере'. У прилог томе говори и податак да свега 14 испитаника каже да бројанице носи као успомену, јер је реч о поклону, или зато што то воли да чини. То показује и чињеница да нико од испитаника бројанице не носи само као украс, и да нико у исто време не сматра да их је оправдано само због тога носити, док их тек 12,31% из тог разлога делимично носи, дупло мање од 24,62% испитаника, који кажу да им је свеједно носе ли се бројанице у сврху украшавања или не. Говорити о томе да је ношење бројаница у целости 'ствар вере', међутим, подразумевало би и њихову обредну употребу, сагласно датим изјавама. Да је то случај са младима који су учествовали у истраживању не може се са сигурношћу тврдити, будући да се на основу одговора које дају о значењу које молитва за њих има, а чије се упражњавање везује с ношењем бројаница, види да о томе углавном немају пуно тога да кажу, да понекад остају и потпуно неми. Они који одговор на то питање ипак дају, уједначени су умногоне у својим исказима, а оно што саопштавају делује више као огледало научених јавних ставова него као одраз стварних појединачних искустава.

Да ли се, и колико, бројанице користе онако како одговори испитаника сугеришу, тешко је просудити. Утолико пре, јер је у методолошком смислу свако испитивање осетљив поступак, који носи могућност да се добијени одговори не заснивају само на реалном стању, већ и на тежњи испитаника да се представе у што бољем светлу или да изађу у сусрет претпостављеним очекивањима испитивача. То посебно важи за теме које су регулисане идеолошким дискурсима, а које су, према схватањима испитаника, повезане с израженим идејно-симболичким, неретко, и с емотивним набојем; оне се у доживљајима људи често јављају као неприкосновене, прихваћене 'здрово за готово', одакле се не доводе у питање, нити се узимају као нешто што може бити предмет нечијег интересовања и истраживања.

Користе ли млади бројанице као реквизит у молитви, и да ли је молитва међу њима заиста присутна као вид активности, питање је на које валидан одговор тек треба дати. За тему овог рада, међутим, од значаја је сазнање о раширености представа о таквој употреби, односно о молитви као чину с одређеним значењима. Важно је, другим речима, то што млади у Београду бројаницу препознају као предмет који не носе случајно, већ у складу с представама о употреби и значењу које бројанице имају у црквено-православној традицији. На бројанице је, у складу с тим, могуће гледати као на својеврсни симбол православља. Тај симбол може имати улогу означавања субјеката који свој идентитет дефинишу у складу с идеологијом која формира њихов доживљај стварности и однос према њој. То је и теоријско полазиште овог рада: бројанице – реквизит који своју популарност дугује ревитализацији верске традиције и црквено-верском дискурсу који је у јавном животу Србије заступљен двадесетак година уназад – имају улогу у дефинисању

верског идентитета. Да ли, и колико, таква претпоставка има оправдања, говоре управо млади у Београду, од којих је тражено да се изјасне да ли тиме што носе бројаницу виде себе као православца, односно као православу. На тако постављено питање, уследили су следећи одговори: од 65 испитаника, 34 одговара са „да“, а 31 са „не“. Приказани табеларно, одговори изгледају овако:

Одређење као православца / православке?	да	не
	34	31
процентуално	52,31%	47,69%

Табела бр. 2

У последње две деценије у Србији доминирају верски и етнички дискурси, који се јављају у тесној повезаности, а које Душан Бандић описује народним схватањем да „без православља, Срби не би били Срби“. Стога је полазна претпоставка о употреби бројаница била таква да се оне налазе и у функцији дефинисања етничког идентитета. На питање „Да ли сматрате да ношењем бројанице себе одређујете као Србина / Српкињу?“ од 65 испитаника 27 одговара са „да“, а 38 са „не“. Одговори су представљени у следећој табели:

Одређење као Србина / Српкиње?	да	не
	27	38
процентуално	41,54%	58,46%

Табела бр. 3

Претпоставка да ношење бројаница има улогу означавања припадности, није неоправдана. Тако бар показују подаци прикупљени на узорку младих у Београду. Према њима, нешто више од половине испитаника, или 52,31%, тиме што бројаницу носи себе доживљава као 'православца / православу'. С друге стране, мање од половине, или 41,54% испитаника, тиме себе одређује и као 'Србе / Српкиње'. Више је дакле оних који сматрају да је бројаница обележје њиховог верског идентитета од оних који је виде као обележје етничког идентитета. То значи да бројанице у свести младих фигурирају прво као 'ствар православља', а тек онда и као 'ствар српства', што имплицира да је њихова употреба инспирисана пре свега идејама о значењу које као реквизит имају у православној верској традицији, из које су преузете. При том, 41,54% испитаника који ношењем бројаница себе одређује као 'Србина / Српкињу' одговара да тиме себе истовремено доживљава и као 'православца / православу', што значи да од укупног броја оних који бројаницу виде као ознаку припадности, свега 10,77%, ту припадност везује само с православљем. Из тога произлази да код једног дела младих бројанице имају подједнаку улогу у дефинисању како верског тако и етничког идентитета,

односно да се у поимању скоро половине испитаника идеје православља и српства јављају у међусобној повезаности, услед чега и у процесу њихове идентификације православни идентитет подразумева српски, и обрнуто.

То што неко носи бројаницу, најзад, не значи да га она чини 'православцем / православком', односно 'Србином / Српкињом'.¹⁸ Наиме, бројанице се не срећу у употреби код свих припадника младих генерација у Београду, што не значи да они који је не носе себе не одређују кроз православни и српски идентитет. Дакле, могуће је разликовати 'православце / православке' и 'Србе / Српкиње' који употребљавају бројанице и оне који то не чине. Тада бројанице више није могуће посматрати само као средство за дефинисање верског и етничког идентитета, већ и као средство којим се ти идентитети у јавности могу јасно потврђивати. У комуникацији унутар идеолошког система у којем верски и етнички дискурс заузимају широк простор, њима се саопштавају неке од друштвено значајних порука. Важно место заузима порука којом се износи усаглашеност са идеологијама православља и српства. На тај начин, бројанице се појављују као медијум који у интеракцији друштвених идентитета емитује информације које код примаоца помажу да се формира јаснија слика о ономе ко је шаље. Информација која се у овом случају саопштава може да гласи: „Ја сам православац / православка“, односно „Ја сам Србин / Српкиња“.

Завршно разматрање

Ревитализација вере и цркве у српском друштву на крају 20. и почетком 21. века тек се делимично може објаснити утицајима који су иницирани 'одозго'. По ставовима појединих аутора, наиме, 'повратак вери' није могуће посматрати само као стратегију владајућих елита, већ и као потребу која је дошла од самог становништва. Већ је речено да Питер Л. Бергер објашњава да савремени човек у религији може тражити извесност, ослонац који модерност не нуди, односно својеврсни ветар у леђа против притисака елитне културе. Када је реч конкретно о Србији, Радмила Радић сматра да су економска и друштвена криза 80-их година 20. века створиле могућност да се део латентног незадовољства грађана исказе преко окретања цркви и религији, одакле се цркви пружила шанса за сопствену ревитализацију. У исто време, непостојање опозиције у претходној, социјалистичкој фази изградње друштва привлачило је цркви све оне који су другачије мислили, јер су у њеном окриљу могли да нађу какав-такав об-

¹⁸ Неколико испитаника, на пример, поред тога што на питања 9 и 10 одговара са „не“, посебно додаје како не види никакву везу између ношења бројаница и њихове улоге у самоодређењу људи као 'православаца' или 'Срба'.

лик легалног отпора.¹⁹ Драгољуб Б. Ђорђевић – поред дубоке моралне, политичке и економске кризе која југословенску заједницу захвата од средине девете деценије 20. века – узроке десекуларизације српског друштва види и у следећем: 1) у десекуларизацији читаве источне Европе, која наступа сломом социјалистичких система, а услед које, снажењем ислама и католицизма у окружењу, долази до јачања православља и Српске православне цркве; 2) у сукобима с Албанцима на Косову и Метохији, који „изричито погађају свест и подсвест Срба и подстичу повратак православљу и Српској православној цркви“.²⁰

Александра Павићевић, пак, полази од концепта „вертикалног људског постојања“, преузетог из теолошке литературе, сходно којем реактуелизацију религије у Србији посматра као исходиште вишедеценијског неуспелог спровођења модернизације југословенског друштва, која је у идеолошком смислу укључивала десакрализацију и атеизацију, а која не само да није пружила одговоре на нека темељна питања људске егзистенције – као што су есхатолошка димензија времена, тежња за апсолутом и вечношћу, тежња да се савлада данас једина преостала тајна, тајна смрти – већ је довела и до разградње раније релативно утврђених традиционалних система вредности, проузрокујући тиме крајње неповољна психо-социјална и демографска кретања.²¹ „Оправослављење“ српског друштва, међутим, иста ауторка види само као стихијску појаву оличену углавном у ’новој’ религиозности, под којом подразумева, пре свега, селективно и формално испољавање верских осећања и припадности (крштење, венчање, прослава породичне славе, прослава великих хришћанских празника), а што на свакодневицу ’верника’ и на њихов етички систем углавном нема пуно утицаја. Разлог за то проналази и у самој цркви, која, како тврди, с једне стране није била довољно спремна ни заинтересована да духовно профилише и усмерава потребе, осећања и хтења своје ’покајане’ пастве, док је, с друге стране, зближавајући се с државом, практично добровољно пристала на инструментализацију свог ауторитета.²² Реактуелизација религије, према Александри Павићевић, представља највероватније само краткотрајан феномен који ће, управо због површног и политички идеологизованог ’оживљавања’ религијских садржаја, у најскорије време заменити реактуелизација секуларизације. Секуларизација је, како тврди Александра Павићевић, незаустављив про-

¹⁹ R. Radić, *Verska elita i modernizacija – teškoće pronalazjenja odgovora*, u: Latinka Perović (ur.), *Srbija u modernizacijskim procesima 19. i 20. veka III*, Beograd, 2003, 188–189.

²⁰ D. B. Đorđević, *Sekularizacija, religija i razvoj jugoslovenskog društva*, u: Bogdan Đurović (ur.), *Religija i razvoj*, Niš: Jugoslovensko udruženje za naučno istraživanje religije, 1995, 17.

²¹ А. Павићевић, *На удару идеологија: Брак, породица и полни морал у Србији у другој половини 20. века*, Посебна издања Етнографског института САНУ, књ. 57, Београд, 2006, 13, 22–24.

²² А. Павићевић, *Да ли су антрополози дужни да буду (не)религиозни?*, *Теме*, год. XXXIII, бр. 4, Универзитет у Нишу, 2009, 1418, 1423.

цес у Србији, који ипак није превише поремећен популаризацијом верског фолклора, до које је дошло крајем 20. века.²³

Приступ ревитализацији вере из перспективе 'одоздо', и поред тога што је „тешко рећи да ли је број оних који практикују веру озбиљно порастао“,²⁴ несумњиво отвара врата широј анализи феномена масовног ношења бројаница међу данашњом омладином Београда, односно Србије. На то, уосталом, упућују и подаци до којих се дошло истраживањем чији су резултати презентовани у овом раду, а по којима 54 од укупно 65 испитаника саопштава да бројаницу користи у молитви (6 искључиво, 48 делимично у ту сврху), као чину који, по појединим изјавама, има за циљ постизање унутрашњег мира, јачање духовности, продубљивање емоционалности или, другим речима, задовољење одређених 'унутрашњих' потреба. Задовољење 'унутрашњих потреба' би у једној вишедимензионалној антрополошкој перспективи било неопходно посматрати као важан, ако не и кључни, чинилац у формирању садржаја институција друштва и културе, и то много значајнији од било које материјалне основе њиховог постојања.²⁵ У том светлу, схватање бројаница као ознаке припадности може добити додатни смисао, који би требало посматрати не само с аспекта усвајања 'спољашњих' образаца самоодређења, диктираних идеолошким дискурси-ма промовисаним 'одозго', него и с аспекта постојања реалне индивидуалне потребе да се у временима урушавања институција, осиромашења, ратова, транзиторних траума, успостави континуитет са садржајима који се доживљавају као традиционалне тековине, а за које се сматра да у себи садрже одговоре на темељна питања идентитета и система вредности.²⁶ Уз евентуална наредна, обухватнија истраживања, феномен масовног ношења бројаница могао би одатле да послужи као полазна основа за откривање неких нових, не толико уочљивих, појава у свакодневном животу данашње омладине у Београду и Србији, а које би могле да имају додирних тачака управо с религиозношћу.

Литература

- Bandić, Dušan. 2010. *Narodno pravoslavlje*. Beograd: Biblioteka XX vek.
 Berger, L. Piter (ur.). 2008. *Desekularizacija sveta: Preporod religije i svetska politika*. Novi Sad: Mediterran Publishing.

²³ Исто, 1418, 1419, 1427.

²⁴ R. Radić, Verska elita i modernizacija – teškoće pronalazjenja odgovora, 153.

²⁵ А. Павићевић, *На удару идеологија: Брак, породица и полни морал у Србији у другој половини 20. века*, 13–14.

²⁶ Исто, 85.

- Вучинић Нешковић, Весна. 2008. *Божји у Боки Которској: Антрополошки есеји о јавном налагању бадњака у доба постсоцијализма*. Београд: Филозофски факултет Универзитета у Београду, Чигоја.
- Ђорђевић, В. Dragoljub. 1995. *Sekularizacija, religija i razvoj Jugoslovenskog društva*. U: Bogdan Đurović (ur.) *Religija i razvoj*. Niš: Jugoslovensko udruženje za naučno istraživanje religije.
- Malešević, Miroslava. 2007. „Оправослављенје“ идентитета српске омладине. U: *Žensko: Etnografski aspekti društvenog položaja žene u Srbiji*. Beograd: Srpski genealoški centar.
- Naumović, Slobodan. 2009. *Upotreba tradicije u političkom i javnom životu Srbije na kraju dvadesetog i početkom dvadeset prvog veka*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Filip Višnjić.
- Павићевић, Александра. 2006. *На удару идеологија: Брак, породица и полни морал у Србији у другој половини 20. века*. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Павићевић, Александра. 2009. Да ли су антрополози дужни да буду (не)религиозни? *Теме*, год. XXXIII, бр. 4. Ниш: Универзитет у Нишу.
- Прелић, Младена. 2008. *(Н)и овде (н)и тамо: етнички идентитет Срба у Мађарској на крају 20. века*. Посебна издања Етнографског института САНУ књ. 64, Београд: Етнографски институт САНУ.
- Радисављевић Ђипаризовић, Драгана. 2011. Религиозност грађана Србије и њихов однос према ЕУ – социолошки угао. У: Јелена Јабланов Максимовић (ур.) *Религиозност грађана Србије и њихов однос према процесу европских интеграција*. Београд: Хришћански културни центар, Центар за европске студије, Фондација Конрад Аденауер.
- Radić, Radmila. 2003. *Verska elita i modernizacija – teškoće pronalaženja odgovora*. U: Latinka Perović (ur.) *Srbija u modernizacijskim procesima 19. i 20. veka III*. Beograd.
- Radić, Radmila. 2005. *Džepna istorija Srpske pravoslavne crkve*. U: Svetlana Lukić i Svetlana Vuković (ur.) *Zašto se u crkvi šapuće*. Beograd: Peščanik FM, Knj. 2, Fabrika knjiga.
- Радуловић, Лидија. 2003. „Учење вери“ – конструкција родних идентитета путем популаризације православне теолошке литературе. У: Драгана Радојичић (ур.) *Традиционално и савремено у култури Срба*. Посебна издања Етнографског института САНУ књ. 49. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Rajić, Ljubiša. 2005. *Crkva u školi*. U: Svetlana Lukić i Svetlana Vuković (ur.) *Zašto se u crkvi šapuće*. Beograd: Peščanik FM, Knj. 2, Fabrika knjiga.

Извори

O brojanicama: <http://www.manastir-lepavina.htnet.hr/brojanice.html>

Aleksandar Pavlović

ROSARY BEADS AMONG YOUNG PEOPLE IN BELGRADE

Summary

The paper discusses the phenomenon of wearing the rosary beads, now widely used in daily life in Serbia, especially by young people. These are bracelets made after the pattern of the eponymous prayer and ritual prop in church and the Orthodox tradition. Popularity of the rosary beads is associated with the process of re-traditionalization, launched in Serbia in the late 1980s and early 1990s, when religious traditions and the influence of religious institutions were revitalized. First, in politics, and then in many other areas of social life, re-traditionalization led to the establishment of the ideological discourse dominated by nationalist rhetoric primarily relying on religious and ethnic symbols. The study assumes that, within the same ideological discourse, the rosary beads appeared as a symbol of affiliation, that is, serving to define religious and ethnic identities. Empirical material needed to test this assumption was gathered by working with 65 young Belgraders. The responses gathered suggest that respondents usually see rosary beads as an object in accordance with certain religious ideas and as such they figure in their minds in conformity with the appropriate meanings. By wearing the rosary beads, slightly more than half of the respondents see themselves as Orthodox men and women, and over two-fifths also see themselves as Serb men and women. In conclusion, the rosary can be seen as an object, which, being a symbol, reproduces the ideology of Orthodoxy, and that the views of respondents affirmed the initial assumption, where interpretation of the rosary as a symbol of the (religious and ethnic) affiliation also has some justification. Revitalization of religion and the church, as a factor of the massification of the rosary wearing among young people in Belgrade and Serbia, is not treated as a trend initiated from above, but as a process initiated from below, from the inner needs of the population in times of a transitory crisis. This is why the research in the rosary as a symbol of belonging is seen as a starting point for subsequent, more comprehensive studies that would also consider aspects of everyday life of young people today that are not as obvious, but may have something to do with the very elements of religiosity.

Оригиналан научни рад

УДК 392.51(497.11) ; 398.83(497.11) ;

784.692.5(497.11)

ГЕМ 76 (2012), 105–134

Сања Трифуновић

СВАДБЕНЕ ПЕСМЕ У БЕЛИЦИ

Апстракт: Рад је посвећен реконструкцији улоге музике у традицијском свадбеном ритуалу до 1970-их година, с посебним освртом на специфичну категорију 'сватовског/свадбарског гласа' и његове основне карактеристике. Поред 'песама на сватовски/свадбарски глас', на терену је пронађен новији слој песама хетерогене музичке структуре који се такође изводио на свадбама и за који се претпоставља да представља мост ка певању 'на бас'. Песме хетерогене структуре као и песме 'на бас', данас се још увек могу чути на некој свадби, најчешће уз пратњу оркестра. Поред разматрања ових свадбених песама, у раду су приказане географске и историјске карактеристике беличког краја, као и детаљан опис старе традицијске свадбе, која је реконструисана на основу сећања информатора.

Кључне речи: *традицијска свадба, свадбене песме, сватовски и свадбарски глас, песме хетерогене музичке структуре, певање 'на бас'*

Географско подручје и порекло становништва

Белица је предео југоисточног дела Шумадије, лоциран у сливу истоимене реке која настаје спајањем Вољавице и Бешњаје. Овај предео данас је део јагодинске општине, а у Вуково време био је део Јагодинске нахије, шесте по величини у Србији (уп. Цветић, 1908: 12–30). Око 1558. године, село Јагодина је прерасло у турску варошицу, а касније у центар велике Јагодинске нахије. У Белицу се сврставају сва села у сливу истоимене реке: Белица, Лозовик, Мишевиће, Бунар, Врба, Шуљковац, Шантаровац, Ковачевац, Драгоцвет, Међуреч, Јошанички Прњавор, Црнча, Каленовац, Горње

Штипље, Доње Штипље, Сиоковац, Деоница, Винорача, Трнава, Вољавче, Буковче, Рибник и Ланиште. Села Велика Сугубина и Слатина такође су у сливу реке Белице, али она припадају Левчу, суседној области Шумадије. У овој области су се сусреле две миграционе струје – косовско-метохијска и доминантнија моравско-вардарска. Осим малобројних староседелаца, становништво које сада живи у Белици досељено је у два маха: после пропасти Кочине Крајине (1788) и после Карађорђевог устанка (1804–1813). Села беличког краја се налазе углавном на брдовитом терену, те су, у већини случајева, груписана по засеоцима и малама. Основна делатност данашњег становништва је земљорадња, и у мањем обиму сточарство, а у брдским крајевима сточарство и виноградарство.

Најједноставније куће у Белици биле су куће талпаре с округлом основом и без темеља, затим брвнаре покривене шиндром и сламаре на Црном Врху. Данас се могу срести куће чакмаре покривене ћерамидом и црепом и озиданим оцаком. Оне имају по два одељења. У основи је камени темељ с пердом. У кући се налази и наћвар за брашно и мешење хлеба, полице за држање посуда и долап, дрвени орман смештен у углу за одржавање покућства и хране. Покућство куће са собом и огњиштем састоји се од софре за јело, столица, трношца, дрвених и земљаних чинија, тањира, лонаца, ћупова, дрвених буклија за воду, вино и ракију. На огњишту су вериге, бакрач. У соби се налазе кревети од тесаних дасака, сандуци за држање спреме. На поду су асуре, крпаре, на зидовима везени ћилими, а за спавање се користе ткани чаршафи, губери, ћилими (уп. Алексић 2002). Осим куће у којој се живело, сеоско домаћинство је имало и помоћне зграде као што је качара, пушница, пекара. У економском делу дворишта налази се кош, свињац, штала и обавезно дрвљаник и гувно.

* * *

Свадба је најважнији, најразрађенији и садржински најбогатији ритуал животног циклуса. Тај ритуал прати склапање брака, који се дефинише као био-социјална заједница двеју особа различитог пола, друштвено одобрена, с више функција – репродуктивном, економском, социјалном и обредно-религијском. Дакле, она изражава друштвену стварност: економске и сродничке односе, положај жене у друштву и однос према оностраном. Многе свадбе су дуго планиране да би биле изведене у традиционалном кључу, а за све свадбе у Србији од краја осамдесетих година прошлог века карактеристично је додавање макар понеких традиционалних елемената. Сам израз *традиција* представља процес преношења, то јест читав низ карика између прошлости и садашњости, али и „оно што је пренето“, другим речима, баштину коју је нека заједница наследила. Дакле, она конотира про-

шлост, и не остаје тамо као заувек окамењена и непроменљива категорија, већ се са становишта савременог тренутка, конфликтног и вишезначног, тумачи на одређени начин; оживљавају се или редукују њени аспекти, она се модификује, преструктурира, па и измишља (уп. Златановић 2003: 10). Процес преношења традиционалног знања не може да се одвија без промена, барем зато што се преношењем с појединаца једне генерације на појединце следеће генерације укључује и индивидуалност коју сваки човек испољава када прихвата неки садржај и тумачи га на свој начин (уп. Ван Генеп 2005). Из прошлости се узимају само неки елементи који се изводе на данашњим свадбама, добијајући високовреднован атрибут *традиционално*, мада су у прошлости, због другачијег контекста, извођени на други начин и имали су сасвим другачије значење и смисао (уп. Златановић 2003). С обзиром на то да је важна одлика савремене свадбе управо тежња да буде осмишљена у традиционалном духу, било је неопходно утврдити како је изгледала *стара свадба* на коју се информатори позивају и према чијој замишљеној слици обликују данашњу свадбу. С тим циљем, реконструктивном анализом је установљена традицијска свадба.

Основна теоријска подлога за разумевање свадбе је концепт обреда прелаза. Арнолд ван Генеп (van Gennep) обреде прелаза дефинише њиховом заједничком основном схемом: „То су обредни низови или склопови трочлане структуре коју, постојаним редоследом, чине:

- 1) обреди који значе одвајање од претходне средине или стања;
- 2) обреди који се свode на сам чин прелаза или се протежу на краће или дуже међустаје припрема, изолације и сл.;
- 3) обреди пријема у нову друштвену целину, односно прикључења новој заједници“ (уп. Ван Генеп 2005: xix).

Према својим карактеристикама свадба представља прелаз, мост преко социјалне провалије, који настаје одлуком да члан заједнице ступи у брачну везу, што је преломни моменат у животном циклусу појединца, али и шире друштвене заједнице. У друштвеној заједници, тим чином, долази до прегруписавања. Млада најрадикалније мења своју социјалну позицију, па је свадба као обред прелаза концентрисана око ње, али ланчано захвата и остале учеснике ритуала, у зависности од њиховог положаја у структури заједнице (уп. Златановић 2003: 14). Ритуали су усмерени преваходно на то да младу преведу из једног статуса у други, но променом њеног статуса мења се и статус оних који су с њом у родбинским везама. Цела заједница пролази кроз обред прелаза, а свадба помаже да се тај прелаз и прегруписавање – иначе, емоционално болно – преброди на најједноставнији начин. Њена процесуална структура омогућава постепено превладавање хаоса и прихватање нове, измењене ситуације. У критичном тренутку, пажњу заокупљају практичне ствари, а песмама одговарајућег садржаја каналишу се емоције. Ритуали су усмерени на то да помогну актерима да се сместе у нове улоге и нове односе (уп. Златановић 2003: 26).

Беличка свадба, као и целокупно традиционално наслеђе овог краја,¹ остало је дуго изван темељних етномузиколошких и етнологских испитивања. Прве етнографске податке налазимо у монографији *Белица* објављеној 1941. године, аутора Станоја Мијатовића, која представља целокупна антропо-географска истраживања села у сливу реке Белице (уп. Мијатовић 1941). Прва етнологска и етнокореолошка истраживања обавила је Оливера Васић крајем 20. века. Опсежније податке о обичајима и играма Белице дао је Драган Трифуновић у својој публикацији *Народни обичаји и игре у беличком крају* (уп. Трифуновић 2003), а теренска истраживања обавио је и Милош Матић 2006. године, и прикупио богату етнографску грађу (уп. Матић 2008). У току теренског обиласка Белице који је обавила Сања Ранковић, у сарадњи с Драганом Трифуновићем и етнологом Миодрагом Алексићем у пролеће 2007. године, први пут је сакупљена обимнија музичка грађа у селима Ловци и Милошево. Резултати су објављени у магазину *Етноумље* у пролеће 2008. године (уп. Ранковић 2008).

С обзиром на то да је ова област још увек врло мало истражена у етномузикологији, одлучили смо да јој посветимо већу пажњу, што је резултирало теренским снимањима у неколико наврата од 2007. до 2012. године. Испоставило се да у невеликом сачуваном корпусу материјала, највреднији део представља вокално наслеђе какво је неговано у периоду 70-их година 20. века, и које се још увек може реконструисати на основу сећања старије и средње генерације. Циљ овог рада јесте реконструкција улоге коју је музика имала у традицијском свадбеном ритуалу у наведеном периоду, с посебним освртом на специфичне категорије 'сватовског' и 'свадбарског' гласа.

Традицијска свадба у беличком крају

Брак и његово правовремено заснивање у периоду на који се односе сећања информатора сматрани су веома важним.² Традицијска свадба у Белици састоји се из неколико делова утврђеног ритуалног обрасца.

Младићи и девојке су се упознавали и *гледали* на саборима, вашарима, заветинама и у сличним приликама. Тог дана би девојка са сплетеном косом дошла у пратњи мајке на сабор. У коло је улазила с другарицом или рођаком, и после јавног играња улазила је у *ред удавача*.³ Када девојка на сабору заигра до коловође, то је био сигуран знак да ће се до јесени удати. Уколико се не уда, она следеће године постаје *лањска удавача* и није више у могућности да мно-

¹ Топоним се односи на целокупну област у сливу реке Белице.

² Само у изузетним случајевима (болести и сл.), дешавало се да неко не уђе у брак.

³ Овде се ради о емском термину (термину који су у интервјуима употребили припадници локалне заједнице).

го бира.⁴ На Ваведење, 4. децембра, младе које су се удале те јесени долазиле су у цркву с венчићем на глави у пратњи свекрве. Тог дана су се у њиховим кућама пекле *печенке* (бундеве), да би младе биле здраве и округле.

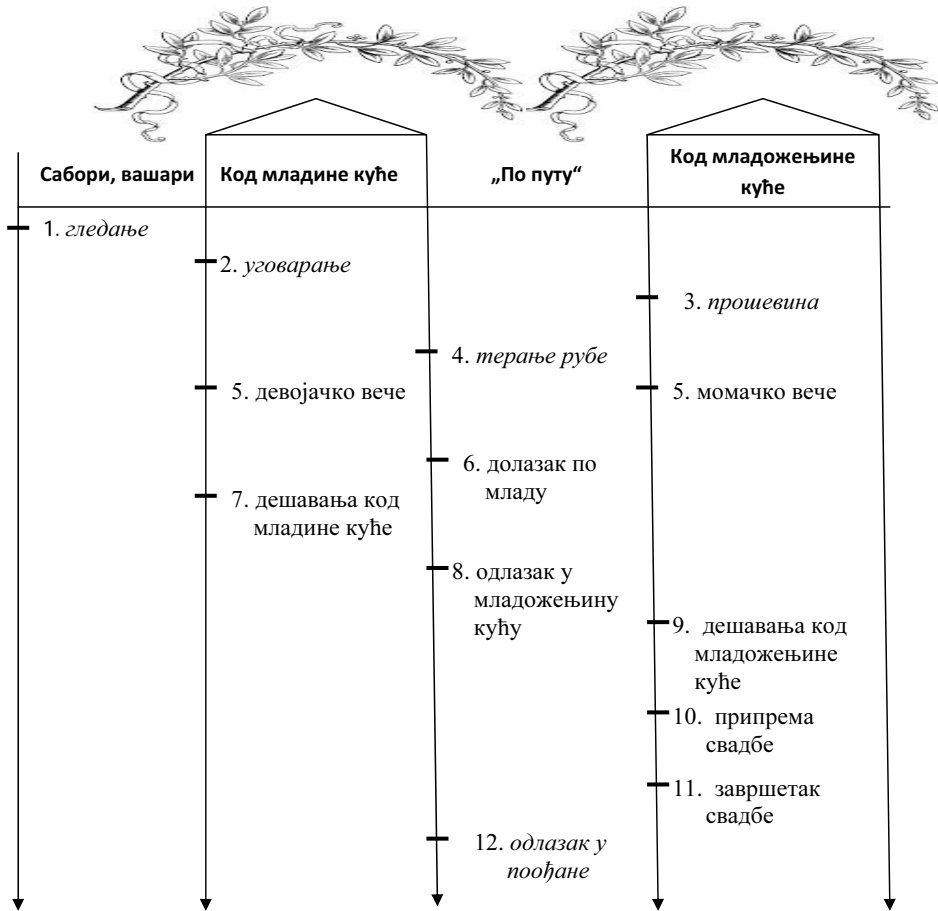


График 1. Делови утврђеног ритуалног обрасца традицијске свадбе у беличком крају

Проигравање момака није тако свечано обележавано и нису постојале неке посебне радње. Кад момак стаса за женидбу, на сабор је долазио с родитељима чији је основни задатак да му одаберу лепу и богату девојку по њиховом укусу. Чињеница да су родитељи и уопште старији у породици доносили одлуку о избору брачног партнера, као и о тренутку ступања у брак, а велики број сродника се ангажовао у распитивању и посредовању, показује да

⁴ У селу Белица није постојао знак који је обележавао да је девојка спремна за удају. У колу није смела да игра до коловође, ако има старију сестру. У селу Доњи Рачник смела је да игра до коловође, а сматрало се да је спремна за удају с деветнаест или двадесет година.

је брак у овом периоду превасходно институција којом се обезбеђује континуитет и репродукција породице, као и сроднички однос двеју породица, па и ширег круга њихових сродника, а да није била у питању љубав и блискост младих. Момкови родитељи су на сабору ишли „од цуре до цуре и меркали их“. Ако им се нека девојка свиди, тада су слали *наводацију* – човека који ће испитати хоће ли девојчини родитељи дати пристанак за удају. Ако све прође добро и родитељи се сложе, девојка је награђивала *наводацију* кошуљом.

Након договора долази се на *гледање* девојачкој кући. Уколико се девојка допадне момку и момак њој, родитељи се састају да *нареде прошевину* и договарају се о миразу. Након једне или две недеље у младину кућу долазили су просци, најчешће младожења, отац, мајка, стриц или ујак. Обично су ишли недељом и остајали на ручку. Дужност младе је била да дарује просце кошуљама, везеним пешкирима или чарапама. Све дарове је морала својом руком да спреми пре удаје. У Белици је био обичај да ипак, поред свих договора, момак украде девојку, а то се чини јер се сматрало да није пристожно да девојка својевољно пристане да буде жена (уп. Трифуновић 2003: 27).

Веселе је трајало и по 5-6 дана, с почетком у четвртак када отац долази по *руб*у – девојачку спремуну.⁵ Девојка је морала да до свадбе спреми што више тканих и везених ћилима, чаршава, чипки, сламарица, јастука, чарапа, и све би се спаковало у сандуке. *Руба* је била одраз богатства и способности девојке. Девојке из богатјих кућа добијале су и понеки крупнији комад намештаја: орман, неколико столица и друге предмете. Све ствари су намештане на кола, тако да могу лепо да се виде, а ћилими би били раширени како би кола лепше изгледала.⁶ Момачки сватови су на свадбу позивани *буклијом*, што је и данас обичај. Младожењин брат, отац или рођак креће с окићеном *буклијом* од куће до куће код оних које позива у сватове. Свако ко је позван, *буклију* је китио пешкиром, цвећем и парама, а у јабуку која се носи уз *буклију* забадали су метални новац.

Петак и субота су дани одређени за припрему свадбе. Момци су се у суботу увече окупљали око младожењине куће и славили момачко вече. Тада су се певале песме забавног карактера, а међу њима и песма „Благо мени и теби, девојко“ (пример бр. 13). Плетење венаца обављало се код куће у суботу, уз певање песама. Венцима се китила улазна капија, врата куће, каруце или чезе. Код младожењине куће су се певале сватовске песме, а код младине свадбарске. Жене које певају називале су се *инђибулке*.

Код припремања девојке највише пажње је поклањано њеном оглављу. Коса се чешљала на раздџак и плела у плетеницу. У овом крају се одржало сећање да су младе носиле *смиљевце* – капе с подлошком од плетеног врбовог прућа и окићене цвећем и перјем. Памти се само оглавље које је чинило памучно платно, причвршћено памучном траком или вештачким венчићем

⁵ Изузетак је село Белица где се *терала руб*а у суботу. У овом селу, у суботу увече се окупљају комшије и сватови, пеку се *бравови*, и иде се на игранку.

⁶ Казивачице се не сећају да се при *терању рube* нешто певало.

за главу, ношено између два светска рата. Остали део ношње који је млада облачила чинила је традиционална народна ношња која се облачила у свечаним приликама (уп. Трифуновић 2003).

У недељу ујутру сватови су се окупљали код младожењине куће и кретали по младу. На путу од младожењине до младине куће певале су се песме „Шта се бели у гори зеленој?“ (пример бр. 1) и „Да л’ то грми, да л’ се земља тресе?“ (пример бр. 10 и 10а).⁷ Када стигну пред младину капију, сватови зову домаћина:

*Домаћине, отварај капије,
сватови смо, за чекање нисмо!*

Сватови се нису пуштали у двориште, док најбољи стрелац међу њима гађањем из пушке не обори јабуку која виси с врха дрвета. Након уласка у двориште, домаћин је дочекивао сватове *бардаком* (глинена посуда) ракије.⁸ Домаћин и старешине наздрављали би једни другима док сватови узвикују:

*Домаћин Бога моли!
Омин, омин!
За здравље куму!
Омин, омин!*

*Кум Бога моли!
Омин, омин!
За здравље домаћину!
Омин, омин!*

*Старојко Бога моли!
Омин, омин!
За здравље младенцима!
Омин, омин!*

Младожења је симболично куповао младу. Младу изводи девер и прстенује је, док сватови узвикују:

*Опрости куме и стари свате
да девер прстенује снају!*

Приликом извођења младе певале су се песме намењене *младожењским момцима* и деверу: „Боже, брале, је л’ те није жао?“ (пример бр. 7) и „Долетеше два голуба бела“ (пример бр. 5). Док се млада прстеновала певале су се песме: „Прстенцијо, мили пријатељу“ (пример бр. 4) и „Прстенције, нови пријатеље“ (пример бр. 8).

⁷ Занимљиво је да се при одласку у младожењину кућу носи прасе, погача и торта, а када се одлази код младе носи се кокошка, погача и торта.

⁸ У селу Доњи Рачник, када се млада „одвајала од рода“, носи дарове, поздравља се с родбином и при одласку не сме да се окрене док је њена родбина дозива, да не би дете личило на фамилију с младине стране.

Млада се одвајала од рода извођењем било које игре из локалног репертоара. Кад млада полази од куће, младожења би повео коло, до њега би заиграла млада, девер, свекар, старојко, старосватица, и тако играјући улазили су у каруце (село Шуљковац). У селу Белица сазнајемо да је том приликом коло водио кум, до њега млада и остали сватови по старешинству. У селу Бунар, том приликом, коло којим се девојка опрашта од рода води млада, до ње младожења, старојко, старосватица, кум, кума, војвода (који игра с петлом у руци, кога је претходно пронашао или купио од домаћина), па остали гости. Коло је водила три пута око куће (уп. Трифуновић 2003: 31).

При повратку, код младожењине куће, певале су се песме намењене старешинама, нарочито старом свату: „Стари свате, кам’ ти твоја хвала?“ (пример бр. 2) и „Стари свате, што си закаснио?“ (пример бр. 3). Поред песама намењених старешинама певала се песма „Весели се, кућни домаћине“ (пример бр. 12). Код момачке куће је бацано жито, а млади је давано *накоњче*, и након што би пољубила дете огрнула би га кошуљицом и улазила у кућу. Свекрва уводи младу у нови дом, држећи испод пазуха две погаче, а у рукама две флаше вина. Водила је коло око огњишта и стављала младу себи у крило.⁹ Након испијања треће ракије, одлазило се у цркву на венчање. По обављеном венчању, играло се коло које води старојко, носио се *саборник*, и играло три пута око куће.¹⁰ На почетку свадбеног весеља у дому, коло би повео старојко с младом, а затим би се весеље наставило уз учешће осталих сватова. У току свадбеног весеља постојала је обавеза да свако од старешина сватова мора повести бар једно коло (уп. Трифуновић 2003: 33).

Свадба се завршавала *шареним колом*, а играли су га ожењени и удасти који имају доста порода, да би и младенци имали доста порода. У селу Шуљковац старојко би ломео саборник и повео шарено коло, до њега је играла млада, младожења, старојковица, кум, кума и остали сватови. Војвода је испред младе разбијао суд с водом и сви су узвикивали: „Упиша се млада!“ У истом селу долазимо до података да кад полази старојко млада игра коло пред њим, и то је званични завршетак свадбе. У селу Бунар последње коло на свадби, *коло за срећан пут* старојку, играли су сви, а старојко га је водио. По неким казивачима из истог села, шарено коло је водила свекрва, а завршавало се тако што би војвода испред свекрве разбио тестију пуну воде узвикујући: „Упиша се свекрва!“ У селу Белица се као шарено коло играла игра *стара влајна* (уп. Трифуновић 2003: 33). Извођењем шареног кола и разбијањем тестије с водом завршавало се свадбено весеље, а младенци су одлазили на спавање. Другог дана свадбе, већина сватова одлази у младину кућу, и тај моменат се назива одлазак у *поођане*. Том приликом се пева

⁹ У селу Доњи Рачник забележено је да млада даје имена члановима младожењине породице: *дадо, сејо, деверић, брацо, голубицо, шећерка, дико...* То је чинила са ситом и водом, предвече у кући. Војвода свима честита. Ништа се није певало, осим „Честито ти ново име“.

¹⁰ Изузетак је село Белица, где је коло водио војвода уз мелодију песме „Ти, момо, ти девојко“. Може се претпоставити да је то утицај Левча и Груже.

песма „Која гора разговора нема“ (пример бр. 14). За овакву атмосферу другог дана свадбе битно је, свакако, и то што су тада присутни само чланови најближе родбине (уп. Јовановић 2002: 60).

Карактеристике и улога сватовског и свадбарског гласа

У нашој етномузиколошкој литератури заступљен је и подробно тумачен појам 'гласа'. 'Глас' се у традиционалној музици може дефинисати као одређени мелодијски образац који је функционално условљен и неодвојив од метричке структуре стиха, па се не може примењивати на текстове код којих се она разликује. Овако схваћен појам гласа нераскидиво је везан с појмом варијантности и, самим тим, са животом и одржавањем традиције.

Већину свадбених песама у Белици чине песме старијег музичког слоја. Пратиле су свадбену церемонију од почетка до краја. Оне се, по правилу, певају једногласно у групи коју чине две или три жене, али их често на свадби пева и више певачица. Поред назива *свадбене песме*, у народној терминологији беличког краја може се срести назив *свадбарске* или *свадбачке песме*. По казивању припадница ове локалне заједнице, ове песме су се некада певале *на сватовски* и *свадбарски глас*. Према њиховим речима: „сватовске песме се певају код младожењине куће, а свадбарске код младине.“ Иако у народу постоји ова подела, музичке карактеристике оба 'гласа' међусобно се битно не разликују. Занимљиво је да се у другим крајевима свадбене песме певају само 'на сватовски глас', без обзира на место где се изводе. Управо из тог разлога није чудно што се у овом крају оба 'гласа' певају на исти начин, јер је подела извршена само на основу места извођења. Другим речима, функционалност је условила ову поделу. Зато ће се при даљој систематизацији под оба 'гласа' подразумевати једна група свадбених песама које имају заједничке мелодијско-ритмичке и извођачке особености. Осим песама 'на сватовски/свадбарски глас', постоји и друга група песама које се не заснивају на мелодијском обрасцу тог типа, већ су њихови мелодијски обрасци хетерогени и не могу се свести на један универзални напев ('глас'). Оне представљају мост ка новијој врсти двогласног свадбеног певања. О тој врсти двогласног певања сведочи неколико облика 'на бас' у којима једна певачица *води глас* а остале је *прате* мање или више доследно у паралелним терцама, с карактеристичним завршетком на терци уместо скока квинте (пример бр. 15 и 16). Ово певање је највероватније последица метанастазичких кретања. У даљем тексту биће разматране, пре свега, основне музичке особине песама 'на сватовски/свадбарски глас', док ће о детаљнијој анализи песама хетерогеног типа и двогласних песама 'на бас' бити осврта у неком од наредних радова.

Мелопоеетске карактеристике сватовског и свадбарског гласа

Врста стиха и структура мелострофе

	пример бр.	врста стиха	структура певаног текста
ЈЕДНОГЛАСНИ ПРИМЕРИ 'сватовски глас'	1.	X (4, 6)	4 6 4 6 a ₁ a ₂ b ₁ b ₂
	2.	X (4, 6)	4 6 4 6 a ₁ a ₂ b ₁ b ₂
	3.	X (4, 6)	4 6 4 6 a ₁ a ₂ b ₁ b ₂
	4.	X (4, 6)	4 6 4 6 a ₁ a ₂ b ₁ b ₂
	5.	X (4, 6)	4 6 4 6 a ₁ a ₂ a ₁ b ₂
'свадбарски глас'	6.	X (4, 6)	4 6 4 6 a ₁ a ₂ a ₁ a ₂
	7.	X (4, 6)	4 6 4 6 a ₁ a ₂ a ₁ a ₂
	8.	X (4, 6)	4 6 4 6 a ₁ a ₂ a ₁ a ₂
	9.	X (4, 6)	4 6 a ₁ a ₂
	10.	X (4, 6)	4 6 a ₁ a ₂
	10a	X (4, 6)	4 6 4 6 a ₁ a ₂ a ₁ a ₂
	11.	X (4, 6) + краћи неса- мостални рефрени	4 6 (4) 6 a ₁ a ₂ r a ₂
ПРИМЕРИ ХЕТЕРОГЕ- НЕ МУЗИЧКЕ СТРУКТУРЕ	12.	X (4, 6) + краћи неса- мостални рефрен	(1) 4 6 (1) 4 6 r a ₁ a ₂ r a ₁ a ₂
	13.	X (4, 6)	4 6 6 a ₁ a ₂ a ₂
	14.	X (4, 6)	4 (2) 4 (3) 4 (4) 6 a ₁ r ₁ a ₁ r ₂ a ₁ r ₃ a ₂
ДВОГЛАСНИ ПРИМЕРИ	15.	X (4, 6)	4 6 6 6 4 a ₁ a ₂ a ₂ a ₂ a ₁
	16.	X (4, 6)	4 (4) 4 (4) 4 6 4 6 a ₁ r ₁ a ₁ r ₂ a ₁ a ₂ a ₁ a ₂

График 2. Табеларни приказ структуре певаног текста свих музичких примера

Међу примерима овог краја, без обзира да ли су у питању песме на глас, песме хетерогене структуре или 'на бас', већином преовлађује епски десетерац структуре 4, 6. Основа мелострофе међу примерима беличког краја који се певају 'на сватовски/свадбарски' најчешће јесте поновљени једностих, но такође мелострофа може подједнако бити заснована и на двостиху.

На основу прегледа понављања у мелострофи, можемо закључити да песме 'на сватовски/свадбарски глас' најчешће могу бити једноделне (излагање целог стиха без понављања) и дводелне (поновљен цео стих; стих и полустих; двостих). Песме хетерогеног типа заједно с двогласним примерима мало су сложеније структуре, па се међу њима најчешће јавља дводел. У мелодијама 'на сватовски/свадбарски глас' рефрени нису заступљени, док су код мелодија хетерогене структуре и мелодија 'на бас' рефрени скоро по правилу присутни и то најчешће као *зепеви* (додатак на почетку певаног стиха) и *упеви* (додатак се налази у току певаног стиха).¹¹

Тонски низ

Песме 'на сватовски/свадбарски глас' најчешће садрже тонски низ *fl*, *gl*, *asl*, *al*, *bl*. Песме најмањег амбитуса садрже тонове *gl*, *asl*, бикордалне су структуре, с повременим случајним вишим интонирањем тона *asl* који претендује да звучи као ниско интонирано *al* или чак чисто *al*. Те мелодије осцилирају између два тона, а мотиви су кратки и састоје се често од једног јединог корака навише или наниже. Песме мало ширег амбитуса садрже тонски низ *fl*, *gl*, *asl*, *al*, такође захваљујући несвесном високом интонирању тона *al* и тетракордалне су структуре. Код осталих песама амбитус ће се даље ширити највише до тона *bl* или високо интонираног *bl*, а чисто интониран тон *h* среће се веома ретко. Постојање хипофиналиса није правило, али је често заступљено и на основу примера се може закључити да се чешће појављује код песама мањег амбитуса с тонским низом *fl*, *gl*, *asl* и ретко *al*. Постоји само један пример у ком се мелодија креће у распону *fl-c2* (пример бр. 7).

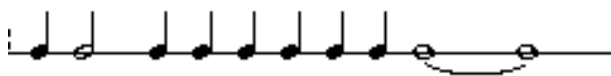
Код мелодија хетерогене структуре јавља се већи амбитус него код песама 'на свадбарски/сватовски глас'. Код овог типа у највећем броју примера јавља се амбитус који сеже од *fl* до *bl*. Ретки су примери код којих амби-

¹¹ Упевни и припевни облици подразумевају терминолошку диференцијацију рефрена према њиховом месту у певаном стиху: *упев* означава рефрен који се налази унутар стиха, а *припев* је рефрен који следи за стихом. Термин *зепев* као рефренски облик који претходи стиху, такође је често коришћен у етномузиколошкој литератури, а у скорије време, сагласно новом предлогу класификације Големовића, употребљава се за исту врсту рефрена и назива се „претпевни рефрен“ (уп. Закић 2009: 67). Више о томе видети у: Д. О. Големовић, Рефрен као средство обликовања у народном певању (на примеру припева), у: *Изузетност и сапостојање „Фолклор – Музика – Дело“ (V међународни симпозијум, Београд, 1997)*, Београд: ФМУ.

тус прелази *c2*. Двогласне мелодије карактерише свакако шири мелодијски опсег до *d2*. На основу примера можда се може закључити да је ширина тонског амбитуса обрнуто сразмерна заступљености тих песама. Појава хи-пофиналиса је видно чешћа.

Метроритам

Метроритам свих песама представља укупну вредност сваког слога. Песме 'на сватовски/свадбарски глас' имају ту можда и највећу међусобну сличност управо на плану метроритма. Готово све песме садрже следећи метроритмички образац:



Постоји веома мали број песама које немају идентичан метроритмички образац, али разлике у односу на први метроритмички образац су најчешће минималне и јављају се у следећем виду:



Метроритам песама хетерогеног и двогласног типа може бити веома разнолик, па нема потребе улазити у његову детаљнију анализу.

Ритмички систем који карактерише песме 'свадбеног/сватовског гласа' јесте *парландо рубато*. Систем *парландо рубато* јавља се у мелодијама које представљају средину између речитативног и мелизматичног стила, што је управо карактеристика ових песама. Музички и поетски сегменти ових напева кореспондирају, што чини везу између текста и напева чвршћом. Песме 'на бас' и песме хетерогене структуре карактерише дистрибутивни ритмички систем чија је основна карактеристика дељење основне јединице трајања.

Особености извођења

Песме 'на сватовски/свадбарски глас' карактерише извођење без квцајућих тонова, јасно изговарање самогласника и коришћење украсних тонова најчешће само у облику предудара или, ређе, постудара. Може се уочити и стална тенденција ка вишем интонирању тонова, посебно завршних. У неким песмама је *глицандо* присутан на првом слогу, пева се 'затегнутим'

гласом и готово да нема вибрата ни на завршним слоговима, а ни у току песме. Такође се могу уочити и мања убрзања темпа у појединим деловима мелодије. У мелодијама хетерогене структуре и примера 'на бас' такође су присутне све горе наведене карактеристике, али чињеница је да су песме овог типа сложеније структуре и ширег амбитуса, па је самим тим омогућено извођење већег броја украсних тонова.

* * *

У складу с ван Генеповом основном схемом обреда прелаза, важно је поменути песме које су овом приликом пронађене на терену, а везују се за обреде који значе одвајање од претходне средине односно стања или пријем у нову друштвену целину, односно прикључење новој заједници. У прву групу песама можемо сврстати „Прстенцију, мили пријатељу“ (пример бр. 5), „Долетеше два голуба бела“ (пример бр. 6), „Боже, брале, је л' те није жао“ (пример бр. 7), „Прстенције, нови пријатеље“ (пример бр. 8) и „Ал' су лепа два цвета плаветна“ (пример бр. 9). Пример „Весели се кућни домаћине“ (пример бр. 12) представља другу групу песама које, на жалост, за сада нису пронађене на терену у већем броју, али се претпоставља се да су песме 'на сватовски/свадбарски глас' и да су у том моменту свадбеног ритуала имале примарну улогу. Можемо закључити да су се песме старијег слоја 'на сватовски/свадбарски глас' задржале при одвајању младе од рода, док су песме везане за пријем у нову средину претрпеле промену. На терену више не налазимо песме старијег слоја, иако су за кључне етапе обреда везане само песме хетерогеног (прелазног) типа.

Данас, осим жена које су изводиле свадбене песме на свадбеним весељима а још увек су живе, нико више не чува старији начин свадбеног певања. Певање 'на сватовски/свадбарски глас' више се не изводи и велики број таквих песама је заборављен, али се још увек може срести намењивање песама главним учесницима свадбе. Песме хетерогене структуре, као и песме 'на бас' још увек се могу чути на некој свадби, најчешће уз пратњу оркестра. По казивању певачица, на овај начин је престало да се свадбује седамдесетих година прошлог века.

Литература

Van Genep, Arnold. 2005. *Obredi prelaza*. Beograd: Srpska književna zadruga.

- Големовић, Димитрије О. 1997. Рефрен као средство обликовања у народном певању (на примеру припева). У: *Изузетност и сапостојање „Фолклор – Музика – Дело“ (V међународни симпозијум, Београд, 1997)*. Београд: ФМУ.
- Девећ, Драгослав. 1981. *Етномузикологија I–II (скрипта)*. Београд: ФМУ.
- Закић, Мирјана. 2009. *Обредне песме зимског полугођа. Системи звучних знакова у традицији југоисточне Србије*. Београд: ФМУ.
- Златановић Сања. 2003. *Свадба – прича о идентитету. Врање и околина*. Београд: Српска академија наука и уметности.
- Јовановић, Јелена. 2002. *Старинске свадбене песме и обичаји у Горњој Јасеници (у Шумадији)*. Београд: Музиколошки институт САНУ.
- Матић, Милош. 2008. Даривање и размена добара у Белици – етнографска грађа. ГЕМ 72. Етнографски музеј у Београду, 51–72.
- Мијатовић, Станоје. 1941. *Белица*. Београд: СКА.
- Ober, Loran. 2007. Sporna tradicija. U: Čolović, Ivan (ur.) *Muzika drugih* 38. Београд: Библиотека XX век.
- Ranković, Sanja. 2008. Istraživanje vokalne prakse u Belici. *Etnoumlje*: 26–31.
- Трифуновић, Драган. 2003. *Народни обичаји и игре у беличком крају*. Јагодина: Завичајни музеј у Јагодини.
- Fabijeti, Ugo, Roberto Maligeti, Vinčenco Matera. 2002. Analiza. Kulturni procesi. U: Zoran Hamović (ur.) *Uvod u antropologiju. Od lokalnog do globalnog*, Београд: Народна библиотека Србије, 53–57.
- Светић, Емило. 1908. *Из историје старе Јагодине*. Јагодина: СИЗ за културу.

1. Шта се бели у гори зеленој (Кад сватови долазе по младу)

Доњи Рачник

сватовски глас

$\text{♩} = 65$

Шта се бе - ли у го - ри зе - ле - ној,
да л' је сун - це, ил' су ла - бу - до - ви?

*Шта се бели у гори зеленој,
да л' је сунце, ил' су лабудови?*

*Шта се бели у гори зеленој?
Да л' је сунце ил' су лабудови?
Нит је сунце, нит су лабудови,
већ кумова белија кошуља.*

2. Стари свате, кам ти твоја хвала (старом свату)

Доњи Рачник

сватовски глас

$\text{♩} = 62$

Ста - ри сва - те, кам' ти тво - ја хва - ла,
што се хва-лиш пре го-ди - ну да - на?

*Стари свате, кам ти твоја хвала,
што се хвалиш пре годину дана?*

*Стари свате, кам ти твоја хвала,
што се хвалиш пре годину дана?*

3. Стари свате, што си закаснио? (старом свату)

Доњи Рачник

сватовски глас

$\text{♩} = 85$

Ста-ри сва-те, што си за-ка-сни-о,
за - што ни-си ко - ње на-по-ји - о?

*Стари свате, што си закаснио,
зашто, зашто ниси коње напојио?*

*Стари свате, што си закаснио,
зашто ниси коње напојио*

4. Прстенцијо, мили пријатељу (Кад се млада прстенује и одваја од рода)

Доњи Рачник

сватовски глас

$\text{♩} = 78$

Прс - тен - ци - јо, ми - ли при - ја - те - љу,
прс - тен дај - те, сна - ју не гле - дај - те.

*Прстенцијо, мили пријатељу,
прстен дајте, снају не гледајте*

*Прстенцијо, мили пријатељу,
прстен дајте, снају не гледајте.*

*Не цвелите девојачку мајку,
она се је сама уцвелила
што је ћерку на далеко дала.*

5. Долетеше два голуба бела

(Кад се млада одваја од рода – младожењским момцима)

*Доњи Рачник**сватовски глас*

$\text{♩} = 63$

До - ле - те - ше два го - лу - ба бе - ла,

до - ле - те - ше, до - бар глас до - не - ше.

*Долетеше два голуба бела,
долетеше, добар глас донеше*

*Долетеше два голуба бела,
долетеше, добар глас донеше.*

6. У Ивана два коња кована

(Кад сватови иду по младу)

*Доњи Рачник**свадбарски глас*

$\text{♩} = 64$

У И - ва - на два ко - ња ко - ва - на,

у И - ва - на два ко - ња ко - ва - на.

*У Ивана два коња кована,
у Ивана два коња кована*

*У Ивана два коња кована,
два кована и два некована.
Сва четири чојом покривена.
Друмом иду, прашину не дижу,
воду газе, копите не квасе.*

7. Боже, брале, је л те није жао
(Кад се млада одваја од рода)

Ловци

свадбарски глас

$\text{♩} = 78$

Бо - же, бра - ле, је л' те ни - је жа - о,

бо - же, бра - ле, је л' те ни - је жа - о?

*Боже, брале, је л те није жао,
боже, брале, је л те није жао?*

Боже, брале, је л те није жао?

8. Прстенције, нови пријатеље
(Кад се млада прстенује и одваја од рода)

Милошево

свадбарски глас

$\text{♩} = 63$

Прс-тен - ци-је, но - ви при - ја - те - ље,

прс-тен - ци-је, но - ви при - ја - те - ље.

*Прстенције, нови пријатеље,
прстенције, нови пријатеље.*

*Прстенције, нови пријатеље,
прстен дајте, снају не гледајте!*

9. Ал су лепа два цвета плаветна
(Кад се млада изводи из куће)

Доњи Рачник

свадбарски глас

♩ = 87



Ал' су, ал' су ле - па два цве - та пла - вет - на.

Ал су, ал су лепа два цвета плаветна!

*Ал су лепа два цвета плаветна,
још су лепшиа два брата рођена.*

10. Да л то грми, да л се земља тресе
(Кад сватови иду по младу)

Доњи Рачник

свадбарски глас

♩ = 72



Да л' то гр - ми, да л' се зем - ља тре - се?

Да л то грми, да л се земља тресе?

Да л то грми, да л се земља тресе?

Да л то иду кићени сватови?

*Нит то грми, нит се земља тресе,
већ то иду кићени сватови.*

*Све их мајка редом преборојала,
да л је сваком дара наспремала,
сваком свату по кошуљу дала,
младожењи кићену девојку.*

10а. Да л то грми, да л се земља тресе
(Кад сватови иду по младу)

Ловци

свадбарски глас

$\text{♩} = 111$

Да л' то гр - ми, да л' се зем - ља тре - се?

Да л' то гр - ми, да л' се зем - ља тре - се?

Да л то грми, да л се земља тресе?

Да л то грми, да л се земља тресе?

Да л то грми, да л се земља тресе?

*Нити грми, нит се земља тресе,
већ то иду кићени сватови.*

Транскрипција: мр Сања Ранковић

11. Прођо Левач, прођо Шумадију
(Кад сватови иду по младу)

Ловци

свадбарски глас

$\text{♩} = 73$

Про - ђо' Ле - вач, про - ђо' Шу - ма - ди - ју,
ла - не мо - је, про - ђо' Шу - ма - ди - ју.

*Прођо Левач, прођо Шумадију,
лане моје, прођо Шумадију.*

*Прођо Левач, прођо Шумадију,
ал не нађо за брата девојку.
Где ја нађо за брата девојку,
ја не нађо себи пријатеља.*

Транскрипција: мр Сања Ранковић

ПРИМЕРИ ХЕТЕРОГЕНЕ МУЗИЧКЕ СТРУКТУРЕ

12. Весели се, кућни домаћине
(Кад млада улази у нови дом)

Доњи Рачник

$\text{♩} = 68$

Музичка нотација за песму 'Весели се, кућни домаћине'. Нотација је у басовом кључу и 2/4 такта. Темпо је означено као $\text{♩} = 68$. Песма се састоји од две линије нотације. Прва линија завршава се са црточком и закрпљеном линијом. Друга линија завршава се са црточком и двојном закрпљеном линијом. Текст песме је исписан испод нотације.

Ај, ве - се - ли се, ку - ћни до - ма - ћи - не,
ај, ве - се - ли се, ку - ћни до - ма - ћи - не.

*Ај, весели се, кућни домаћине,
ај, весели се, кућни домаћине!*

*Весели се, кућни домаћине!
Све ти здраво и весело било!
Нек ти роди вино и пшеница
и у кући све мушка дечица!*

13. Благо мени и теби, девојко
(Код младине куће)

Доњи Рачник

$\text{♩} = 58$

Музичка нотација за песму 'Благо мени и теби, девојко'. Нотација је у басовом кључу и 2/4 такта. Темпо је означено као $\text{♩} = 58$. Песма се састоји од две линије нотације. Прва линија завршава се са црточком и закрпљеном линијом. Друга линија завршава се са црточком и двојном закрпљеном линијом. Текст песме је исписан испод нотације.

Бла - го ме - ни и те - би, де - вој - ко,
и те - би, де - вој - ко.

*Благо мени и теби, девојко,
и теби, девојко.*

*Благо мени и теби, девојко,
Што је нама чаир до чаира.*

14. Која гора разговора нема
(Кад се иде у поођане)

Доњи Рачник

♩ = 60

Ко - ја го - ра, И - во, ко - ја го - ра, И - ва - не,
ко - ја го - ра, бра - те И - во, раз - го - во - ра не - ма,
ко - ја го - ра, бра - те И - во, раз - го - во - ра не - ма?

*Која гора, Иво,
која гора, Иване,
која гора, брате Иво,
разговора нема?*

*Која гора разговора нема?
Романија разговора нема.
Прође Павле, па је разговара.*

ДВОГЛАСНИ ПРИМЕРИ

15. Зелен ора крај Мораве пао
(Код млаине куће)

Доњи Рачник

$\text{♩} = 72$

Зелен о - - - ра, крај Мо-ра-ве па - о, крај Мо-ра-ве
па - о, крај Мо-ра-ве па - о, зе - лен о - ра.

*Зелен ора крај Мораве пао,
крај Мораве пао,
зелен ора.*

*Зелен ора крај Мораве пао,
удајем се, драги, је л ти жао?
Немој, драги, да те жао буде,
кад те моји сватови пробуде.
Када прођем покрај двора твога,
срце твоје препукнути мора.
То је, драги, твоја љубомора.
Мој драгане, ти си тако тео.
Збогом остај, мој голубе бели.
Сунце греје, велике врућине,
одведе ме момак из даљине.*

15а. Зелен ора крај Мораве пао
(Код младине куће)

Доњи Рачник

$\text{♩} = 68$

Зе - лен о - ра', о - ја, о - ја, зе - лен о - ра', ду - шо мо - ја,
зе - лен о - ра' крај Мо - ра - ве па - о,
зе - лен о - ра' крај Мо - ра - ве па - о.

*Зелен ора, оја, оја,
Зелен ора, душо моја,
зелен ора крај Мораве пао,
зелен ора крај Мораве пао.*

Напомена: Ова мелодија се пева на исти текст као и претходна.

Списак казивача

Доњи Рачник

Љубинка Матић (1941), Стојановић Владанка (1930), Јовановић Радмила (1938), Павловић Марина (1952), Митић Станимирка (1934), Павић Милунка (1943). Све казивачице су родом из Доњег Рачника.

Милошево

Милева Вићентијевић Обреновић (1944), Нада Крстић Божиновић (1944), Мила Николић Михајловић (1935). Све казивачице су родом из Милошева.

Ловци

Радомир Петровић, Даница Радиновић Вељковић (1956), Нада Миленковић Милановић (1942), Милинка Ивановић Томић (1924), Љубинка Данковић Јовановић (1940), Драгица Божиновић Стаменковић (1943), Добрила Трајковић Божиновић (1954). Сви казивачи су родом из Ловаца.

Белица

Богојевић Животије (1925), Богојевић Јела (1938). Казивачи су родом из Белице.

Бунар

Богдановић Милева (1930), Богдановић Миодраг (1920), Милановић Слободан (1920), Милосављевић Ружа (1930), Ристић Десанка (1925), Савић Радмила (1913), Савић Миланка (1939), Стевановић Ангелина (1941), Стефановић Сретен (1940), Стојадиновић Милана (1910). Сви казивачи су родом из Бунара.

Шуљковац

Исаиловић Владанка (1922), Исаиловић Живорад (1920), Исаиловић Живко (1934), Исаиловић Радмила (1925), Милановић Јован (1930), Филиповић Животије (1930). Сви казивачи су родом из Шуљковца.

Шантаровац

Васић Милутин (1940), Маринковић Драгић (1926), Маринковић Љубинка (1928). Сви казивачи су родом из Шантаровца.

Врба

Милетић Владанка (1936). Казивачица је родом из Врбе.

Винорача

Ђурђевић Вера (1917). Казивачица је родом из Винораче.

Јагодина

Трифуновић Владанка (1920), Димитријевић Мирослав (1930).

Sanja Trifunović

WEDDING SONGS IN BELICA**Summary**

The paper discusses the relationship between specific categories of singing wedding tunes called “svatovski, svadbarski glas”, melodic patterns of songs of heterogeneous structure and melodies “na bas” [part singing], which were part of the wedding ritual in the region of Belica until the 1970s. The basic method used in comparison and systematization of all the collected examples was the analysis melopoetic characteristics of each category. Based on all the melodic characteristics, it could be concluded that the “svatovski, svadbarski glas” songs are probably older than songs of the heterogeneous type songs, which is still specific to recent practices of the wedding singing and represents a bridge to the new singing “na bas”.

Прилог



1. Терање рубе. Село Ланиште, 1982. година, власништво аутора.



2. Сватови иду по младу. Село Ланиште, 1982. година, власништво аутора.



3. Долазак сватова испред младине куће. Село Ланиште, 1982. година, власништво аутора.



4. Код младожењине куће. Село Ланиште, 1982. година, власништво аутора.



5. Младенци у Јагодини. Јагодина, 1921. године, снимео фотограф С. Алкалај, власништво аутора.



6. Младенци из села Бунар. Село Бунар, 1931. године, власништво аутора.



7. Саборник се ломи на крају свадбе, село Ланиште, 1982. година, власништво аутора.

Оригиналан научни рад

УДК 316.734(497.11-22)''195/198'' ;
351.85(497.11)''195/198''
ГЕМ 76 (2012), 135–151

Весна Ђукић

**(ДЕ)КОНСТРУКЦИЈА ИДЕНТИТЕТА:
УЛОГА ДОМОВА КУЛТУРЕ У ПЕРИОДУ 1960–1990.¹**

Апстракт: Текст је заснован на теоријским и емпиријским истраживањима спроведеним у оквиру моје докторске дисертације *Утицај организације културних делатности на обликовање културног идентитета села* и рада на пројекту „Идентитет и сећања: транскултурални текстови драмских уметности и медија“ Универзитета уметности у Београду. У раду је приказана генеза домова културе у Србији и њихова програмска концепција у периоду од 1960. до 1990. године. Сврха новог институционалног системског решења културне политике била је да деконструира постојеће културне обрасце села и конструише нови и пожељнији културни идентитет сеоског становништва. Циљ овог типа установе био је да задовољи „потребе радних људи и грађана у скоро свим врстама културних делатности“. Ни након три деценије, овај циљ није постигнут, а држава је улажући значајна финансијска и материјална средства у изградњу домова културе, остварила несразмерно мање ефекте од жељених. Резултат је био неуспели покушај да се избришу разлике између села и града. Ипак те разлике су непремостиве и, уједно, представљају квалитет који треба неговати и развијати, а не укидати.

Кључне речи: *доступност, дом културе, Србија, културна политика, културни модели, село, град*

¹ Текст је настао у оквиру пројекта бр. 178012 „Идентитет и сећања: транскултурални текстови драмских уметности и медија“, на Универзитету уметности у Београду, који финансира Министарство за просвету и науку Републике Србије.

Увод

У периоду који посматрамо, улога домова културе се значајно мењала. Од маргиналних културних установа, какви су били у првој послератној деценији, домови културе су прерасли у централне и комплексне установе у којима се планира и организује укупни културни и уметнички живот средине. Овоме се тежило од самог почетка рада домова културе, али настојања да они обједине „сав културно-просветни и уметнички рад у једном месту“ (Димић 1988: 137) нису донела очекиване резултате у почетном периоду. Вероватно се разлог за овакво стање налазио у чињеници да су у планирању и организовању културно-просветног и уметничког живота тога времена учествовали многи субјекти. У таквом друштвеном и културном контексту, домови културе су представљали само један појавни облик у низу многобројних мутирајућих облика институционализовања културе и уметности. Мутирајући – будући да су се често мењали, трансформисали у неке друге облике или нестајали с културне позорнице.

Према Димићу, садржаји рада домова културе у прво време били су сакупљачке акције књига и осталих предмета, сређивање библиотека и музичких збирки, стварање покретних библиотека, и слично. Временом, с јачањем њихове административне улоге, они сређују и дају статистичке податке о стању народних универзитета, књижница, читаоница, праве правилнике за књижнице, организују течајеве за библиотекарe, врше поделу радио-апарата, и друго. Оваква, претежно пратећа, услужна и административна делатност домова културе, резултат је културне политике која овај организациони облик културног деловања није третирао као самосталну и равноправну форму са осталим формама културно-просветног рада на селу. Ово се може закључити анализом садржаја докумената о културно-просветном раду на селу из 1959. године,² у којима се домови културе уопште не анализирају, нити као институције за „културно-масовни рад на селу“ (под којима се подразумевају задружни домови, народни универзитети, библиотеке, читаонице и гостовања професионалних позоришта), нити као „организације за масовни културно-просветни рад“, под којима се подразумевају културно-просветна и културно-уметничка друштва.

На основу тога можемо закључити да све до 1960. године домови културе нису представљали релевантан организациони облик културних, просветних и уметничких делатности. Они су то постали у наредном периоду развоја, и то су остали све до 1990. године. На основу садржаја „Упутства за оснивање матичног дома културе“ тадашњег Министарства просвете, може се закључити да су се домови културе у почетном периоду развоја делили на матичне и месне, при чему су ови први формирани при федерал-

² Проблеми културног рада на селу, Културно-просветно веће Југославије, Документација Завода за проучавање културног развоја, свеска број 4, Београд 1959.

ним јединицама, а други на основу територијалног принципа – при месним народним одборима (Димић 1988: 136). Разлике међу њима произилале су из чињенице да су матични домови културе у својој компетенцији имали усклађивање и повезивање рада на народном просвећивању између Министарства просвете и масовних културних и културно-просветних организација. Захваљујући овој координационој улози, они су могли бити посредујућа инстанца између органа власти и организација за културно-просветни рад, чиме су се и разликовали од месних домова културе.

Да су домови културе у почетном периоду заиста биле мутирајуће установе које су тек након 1960. године стекле своју програмску и организациону физиономију и значај за културни живот заједнице, говоре и сами називи овог типа нове установе који су варирали од *културног центра*, *културно-образовног центра*, *дома револуције*, све до *домова омладине и пионира*. На исти закључак указују и подаци који се односе на годину оснивања домова културе у градовима на територији уже Србије, изузимајући Београд и Војводину. Градски домови културе на територији уже Србије оснивани су следећим редом: до 1945. године основан је један нови дом културе, до 1950. године – четири, до 1960. године – пет, после 1960. године – основано је укупно 40 домова културе.³ На основу тога можемо закључити да је до 1960. године основано само 10 градских домова културе, што чини 20% од укупног броја који је постојао 1983. године. Ова нас чињеница такође може упутити на закључак да домови културе нису имали развијену мрежу, како у селима тако и у градовима. Ако је 20% домова културе на територији уже Србије изграђено до 1960. године, то није занемарљив број, али ни број који указује на интензиван развој.

Домови културе на територији Београда, од укупно њих 17, изграђени су овим редом: 1957. године – укупно два, 1959. – један, 1964. – два, 1968. – један, 1971. – један, 1973. – један, 1974. – четири, 1975. – пет. На основу ове хронологије, може се закључити да је само око 20% домова културе основано до 1960. године, што значи да ни у главном граду њихов број није био знатан, из чега произилази и њихова невелика улога у креирању културно-просветног живота заједнице тога времена. Исто се може закључити на основу анализе хронологије оснивања домова културе у општини Панчево, једној од најразвијенијих општина у Војводини, ка којој територијално и административно гравитира 10 села. Од 10 села, свако село има дом културе, а оснивани су овим редом: 1956. године – један дом културе, 1958. – један, 1960. – четири, 1961. – један, 1962. – три. Дакле, од 1960. па надаље, основано је 8 домова културе од укупно 10, колико и данас постоји, што чини 80% од укупног броја. И на крају овог разматрања хронологије оснивања домова културе, интересантно је да закључимо да су и раднички и народни универзитети у највећем броју оснивани после 1960. године, и то нарочито у перио-

³ На основу пописа организација за основно ширење културе, у: *Србија – водич кроз културу*, Завод за проучавање културног развоја и Туристичка штампа, Београд, 1983, 25–44.

ду 1960–1963. године, кад је свој рад почело око 50% од постојећих универзитета на територији уже Србије. На основу тога долазимо до закључка да је експанзија две нарочито распрострањене форме професионалног културног, уметничког и образовног деловања, ако изузмемо школе, почела тек након 1960. године. Ако имамо у виду ове податке мораћемо се замислити над резултатима који су на плану културно-просветног рада могли бити постигнути током петнаестогодишњег периода, дакле од 1945. до 1960. године, а нарочито када је у питању село. Треба имати у виду да је у градовима одувек постојао већи број институција различитог програмског профила које су располагале и већом количином новца из буџета и, дакако, стручнијим кадровским потенцијалом.

Број домова културе у градовима и селима у Србији, доведен у везу с резултатима који су постизани на плану културног и уметничког деловања, наводе нас да размишљамо о односу између квантитета и квалитета. Наиме, треба се запитати да ли број домова културе и њихова техничка и кадрoвска опремљеност, дакле, квантитет, директно утиче на културно-уметнички живот заједнице, дакле, на квалитет, тј. да ли се квалитет културног живота може побољшати бројем седишта у „пункту културе“ (Томић 1969: 561–570), као и општим финансијским, техничким и кадровским потенцијалом? Ово питање нарочито добија на значају када се имају у виду често изношене тврдње радника у култури, па и културолога, како недовољни резултати, нарочито на селу, произилазе из недовољног броја домова културе и недостатка материјалних средстава за њихово опремање и успешан рад (Иванишевић 1977: 165–174). Иако се у тим тврдњама уважавају многи фактори који утичу на неуједначеност у обиму и квалитету културних активности у селима појединих општина, па и региона у Србији, ипак се многи, такође релевантни фактори не узимају у обзир. Тако се однос општина према селу и његовим културним проблемима прихвата као чинилац развоја, поред тога и многобројни паракултурни фактори (електрификација, водовод, општи хигијенски услови, саобраћајне комуникације, могућност пријема радио и ТВ програма, урбанизација села и савремени стамбени објекти, изградња и модернизација школа, итд.). При том акценат се ипак ставља на важност материјалних средстава, кадрова и просторија за рад. Иако је значај ових фактора неоспоран, не може се занемарити ни људски, креативни фактор, захваљујући чијем испољавању постоји могућност да се и у релативно неповољним околностима постигну одређени, па и значајни резултати. Неке анализе управо указују на то: „Ко анализира податке о раду и резултатима сеоских домова културе⁴ застаће пред противуречним подацима које нису у стању да објасне. Постоје релативно богате комуне без културне иницијативе и оне са скромнијим материјалним могућностима, у којима

⁴ Републички секретаријат за културу спровео је 1965. године анкету о раду сеоских домова културе у четири типа комуна: Панчево, Брус на Копаонику, Петровац на Млави и Сува Река на Космету.

је културна акција на селу садржајна и разноврсна. Петровац на Млави је општина без индустрије и са знатно мањим примањима од других општина у Смедеревском срезу. Али судећи по културним иницијативама на селу, изгледа сасвим обрнуто – као да су материјалне могућности највеће. Село Хопово у Војводини не спада у ред најбогатијих села у Војводини, али богат културни живот у њему, разноврсне иницијативе које се ту одвијају, наводе на закључак онога који верује да средства делују механички и сама по себи да би ово село морало бити једно од најбогатијих, не само у покрајини него и у републици“ (Мајсторовић 1966: 161–183).

Упркос оваквим показатељима, број домова културе у селима је растао, иако није био у сразмери с растом квалитета културног живота заједнице. У многим селима су подизани нови објекти за домове културе, улагана знатна материјална средства за поправке старих, а да њихов рад није могао да их оправда. О овоме говори и податак да је од укупног броја просторија намењених културним активностима у објектима културе широм Србије, који је 1972. године износио 4.495, само 40,4% просторија служило намени, док је 59,6% просторија коришћено за смештај других организација (земљорадничке задруге, месне канцеларије, продавнице, кафане, станова и сл.).⁵

Такође, при изношењу тврдњи о значају материјалних средстава није се узимала у разматрање могућност да је до слабе интеграције домова културе дошло и због тога што су они уведени у село у периоду социјалистичке власти, у коју сељаштво није имало много поверења. Непрекидна и интензивна кампања пропагирања свих социјалистичких тековина није ни допуштала да се ова могућност теоријски разматра. Поред тога, домови културе су представљали трансмитивне канале продора урбаних културних вредности на село, које су биле стране знању и искуству сеоског становништва, тј. оном делу сеоског становништва које својим образовањем вишим од основног није стекло основу за разумевање и прихватање апстрактних вредности урбане културе, која се разликује од традиционалне сеоске – конкретне културе (Ђукић Дојчиновић 1997). Највећи део сеоског становништва и данас, дакле после више деценија континуираног просвећивања у коме су учествовали многобројни учесници у овом процесу, има само основно или чак непотпуно основно образовање или је неписмено. Међутим, како су и ови подаци ретко изношени у јавност, може се разумети зашто они нису узимани у обзир као фактор недовољне интеграције домова културе и немогућности културног развоја села, онако како је то владајућа партијска олигархија желела, а званична културна политика прописивала.

И на крају ове кратке аргументације за тврдњу да квантитет није нужно сразмеран квалитету, морамо рећи да су програми домова културе били

⁵ Подаци добијени анкетом спроведеном у 77 општина Србије за 1972. годину. У: *Културни живот села*, Документација истраживања, Завод за проучавање културног развоја Србије, 1975, 59–81.

намењени слободном времену и доколици, које сеоско становништво није имало због тешког и напорног рада на пољопривредном газдинству, које не познаје институцију ограниченог радног времена од 8 сати. Поред тога, они су настојали да ни преко лета не прекидају свој рад, на чему је инсистирала културна политика и концепција културног развоја села која је следила урбани модел културне акције, иако он није нарочито доприносио динамичи културног живота заједнице. Наиме, веома интензивни сезонски радови у пољопривреди – којом се бави највећи део сеоског становништва, било да живи у пољопривредним, мешовитим, или у радничким домаћинствима – онемогућавају културну активност током лета. Ова околност, битно различита од културе рада у градовима, коју су креатори политике културног развоја села свесно желели да игноришу, показала се као превише значајна да би смела бити занемарена (Ђукић Дојчиновић 1997).

Програмска концепција домова културе

Почетком шездесетих година програмска концепција домова културе у селима зависила је у великој мери од развијености осталих културних институција и од схватања њихове улоге у локалној средини, општинском или регионалном центру, или чак међу запосленима у њима. То је било време мутације, када су библиотеке и народни универзитети неретко трансформисани у самосталне професионалне установе у оним местима где су до тада радили у саставу домова културе, а такође и, супротно овоме, када су се релативно самостални институционални облици културног и просветног рада интегрисали у рад домова културе. Дакле, то је било време промена и лако је разумети зашто није постојала једна општа програмска концепција домова културе. Ипак, могло би се рећи да су активности домова културе тог времена биле груписане у четири категорије:

1. културно-забавна,⁶ (биоскопска делатност, позоришне и друге представе, концерти, приредбе и сл.)
2. образовна (курсеви, семинари, предавања и сл.)
3. друштвена активност (академије, конференције, зборови, другарске вечери, игранке итд.)
4. остале активности (изложбе, читаонице, библиотеке и сл.).⁷

Ова категоризација веома речито говори о облицима рада домова културе, али не и о заступљености аматерског и професионалног уметничког

⁶ Израз оног времена, долази од латинске речи *distractio* 'разанођење', 'забављање'.

⁷ Према категоризацији у: *Културни живот на селу*, Главни одбор ССРН Србије, Београд, фебруар 1962, стр. 11, 12.

стваралаштва. Стога остаје нејасно да ли она подразумева да су у културно-забавним програмима имала учешћа и аматерска друштва и професионални уметнички колективи. Ово питање је нарочито значајно када се имају у виду позоришне представе које могу бити и аматерске и професионалне, као и концерти који такође могу бити подељени на концерте озбиљне, забавне и народне музике. У првом случају носиоци пројеката су аматери – најчешће становништво села у којем дом културе постоји, а у другом професионални уметници који у сеоском дому културе гостују. У првом случају, пројекат настаје под кровом дома културе, а у другом под кровом градске професионалне или полупрофесионалне установе.

Што се тиче обима активности домова културе у Србији шездесетих година, могло би се рећи да су програми организовани следећом динамиком: на територији уже Србије без покрајина и без града Београда – сваких 10-11 дана у по једном дому културе, на територији Војводине – сваких 4 дана, а на територији Косова – сваких 6 дана.⁸

У наредном периоду, седамдесетих и осамдесетих година, домови културе постају све значајнији у остваривању задатака културне политике, прерастајући организационо, програмски, материјално и кадровски у центре културног живота заједнице, како у селу тако и у граду. Сеоски домови културе постају комплексне установе чији је задатак да у својој средини – у којој су неретко и једине установе културе поред школа – задовољавају „потребе радних људи и грађана скоро свим врстама културних делатности“.⁹ У градовима, а нарочито у општинским и регионалним центрима, домови културе прерастају у културне центре (или центре за културу и сл.), задржавајући по правилу све функције домова културе, али с тенденцијом да, као матичне установе културе, координирају рад осталих домова културе на територији општине или регионалне заједнице. У оба случаја, они постају установе од посебног друштвеног интереса чија је „функција да обезбеде услове за самоактивност радних људи и грађана у култури, и да им достигнућа и резултате стваралаштва у уметности учине доступним“.¹⁰

У складу с програмском концепцијом коју су домовима културе написали републички и покрајински извршни органи како би обезбедили „да делатност домова културе буде прожета социјалистичким садржајима и самоуправном социјалистичком идејном оријентацијом“,¹¹ требало је да домови културе допринесу „свестраном, марксистички усмереном, хуманистичком преображају радног човека и друштва у целини“, користећи при том како традиционалне форме културног деловања, тако и нове садржаје

⁸ Према подацима у документацији истраживања Завода за проучавање културног развоја Србије *Материјалне основе културног живота на селу*, 1969.

⁹ *Материјал за припрему средњорочних планова развоја културе у САП Војводини 1976–1980*, СИЗ културе Војводине, Нови Сад 1975, 19.

¹⁰ *Исто*

¹¹ *Акциони програм за спровођење Резолуције о самоуправном организовању и остваривању доступности културе радним људима*, Нови Сад, 1978.

и облике рада и делатности, а „саобразно начелима културе самоуправне социјалистичке заједнице“.

Уметничко стваралаштво прописује се као садржај рада домова културе због његове, како се каже „вишеструке, незаменљиве улоге у културној надградњи друштва“, те је стога требало да сви његови облици, на одговарајући начин и у одговарајућој мери, буду заступљени у програму рада домова културе, у сразмери с општим културно-образовним нивоом друштвене средине којој су намењени. Нови садржаји и облици рада и делатности су били, мање по свом садржају а више по форми, везани за културни и уметнички аматеризам. Већ смо рекли да је он сматран социјалистичком тековином, и то стога што настаје у аматерским колективима, а не у професионалним, и има за циљ да друштвено пожељним вредностима обезбеди „масовну подлогу“. Он је представљао пут ка томе да култура постане свеукупна пракса радника и осталог грађанства, дакле и сељаштва.

Због своје значајне улоге која му је била намењена у подизању опште-културног нивоа средине, дом културе је настојао, како се и препоручивало, да буде природно, организационо и програмско уточиште аматеризма (креативне самоделатности). Аматеризам је, опет, требало да обогати програм рада домова културе који нису имали материјалног, финансијског, техничког ни просторног потенцијала да репертоарску политику заснују на претежно професионалном стваралаштву. Унутар овакве поделе на аматерске и професионалне садржаје, домови културе су неретко били организатори културних манифестација на селу, од којих су чак неке имале и шири значај од локалног као на пример Драгачевски сабор трубача у Гучи, Вуков сабор у Тршићу, Фестивал аматерског филма на тему живота села „Жисел“, и други. Поред тога, у домовима културе организовала се и музејско-галеријска делатност, иако музеји и галерије на селу нису нарочито распрострањена појава. То су најчешће меморијални споменици културе – родне куће знаменитих личности у селима Србије, као на пример Родна кућа Димитрија Туцовића у Гостиљу у надлежности Дома културе у Чајетини, као и кућа народног хероја Другог светског рата Саве Јовановића – Сирогојна, и меморијални комплекс Михајла Пупина у Дому културе у Идвору, у Војводини, итд. У неким селима домови културе су у својој надлежности имали и издавачку делатност. Дом културе „Вук Караџић“ у Омољници издавао је информативни лист *Омољичанин* који је излазио с прекидима у периоду 1968–1972. године.

Програмске целине унутар којих се одвијао рад сеоских домова културе биле су:

1. библиотека (с позајмном делатношћу и организацијом књижевних вечери)
2. народни универзитет (предавања, изложбе, курсеви, едукативни и наменски филмови и сл.)
3. друштвени клубови (друштвене игре, забава, рекреација, читаоница и сл.)

4. драмска активност (драмско-приказивачко аматерско и рецитаторско стваралаштво за децу и одрасле)
5. музичка активност (хорско, оркестарско и фолклорно-извођачко аматерско стваралаштво)
6. ликовно стваралаштво (за децу и одрасле)
7. гостовања (професионални, полупрофесионални и аматерски програми)
8. остали програми (пригодне приредбе и манифестације: академије, школске приредбе у оквиру сарадње са школама, забаве, фестивали, и сл.)
9. културно-пропагандна делатност (ради информисања становништва о сопственим програмима и о другим темама, као што је идеолошка пропаганда, актуелни догађаји, и сл.).

Велики број ових програма реализован је у сарадњи матичног културног центра и сеоских домова културе. Ово се претежно односило на уговарање гостујућих позоришних програма. Поред сарадње сеоских домова културе с матичним културним центром, постојала је и сарадња са сеоском основном школом у оквиру које је реализован одређени број пригодних приредби и манифестација (свечане академије, школске приредбе, забаве и сл). Између домова културе и сеоских школа постојала је релативно добра сарадња, будући да је школа била најорганизованији сегмент сеоске заједнице.

Домови културе су, поред наведених аматерских делатности и сарадње с институцијама културе у граду или сеоским институцијама, део своје програмске политике усмеравали на сопствене програме, што значи да су их планирали и реализовали самостално, без сарадње или арбитраже других установа. То су најчешће били пригодни програми поводом одређених празника, колажни програми или концерти народне музике. Треба рећи да су домови културе радо прибегавали одржавању концерата народне музике, јер су тиме значајно увећавали сопствене приходе. То су дакако били комерцијални програми за које су се наплаћивале улазнице, за разлику од других програма са уметничким претензијама. Ови концерти су били веома добро посећени, а искоришћеност капацитета сале је, за разлику од уметничких програма, скоро редовно премашивала 100%. Међутим, на тај начин су домови културе – програмирани као установе за трансмисију етаблираних вредности високе културе – постајали канали трансмисије новокомпоноване културе.

Крах идентитета или крах идеологије?

Први и основни разлог неуспеха концепта преображаја села налази се у сељаковој неспремности да се бави политичким радом. Највећи део сељаштва који је остао на земљи и бавио се индивидуалним пољопривредним радом није био политички и друштвено активан, што значи да није прихватио да буде активни носилац револуционарних промена друштва, већ је и надаље био окренут свом домаћинству – газдинству. Тиме је самог себе маргинализовао и ставио ван друштвених токова у политизованом друштву, у којем се друштвени положај стицао превасходно политичким деловањем.

Други разлог за неуспех налази се у неприлагођености самог концепта постојећим условима. Концепт је био неприменљив, сувише апстрактан, шематски замишљен, исказиван у програмским и политичким документима, нејасним и сувише компликованим речником. Поред тога, није уважавао специфичности сеоске културе, већ, потпуно супротно, инсистирао на њиховом укидању за општу добробит. Овај концепт састављао је нови друштвени слој који је чинио политичку олигархију. Он се формирао од пролетаријата и деаграризованог сељаштва. Лојални револуционарној политичкој идеји, која је њима требало да донесе друштвене привилегије и учврсти их на власти, они су крајње некритички прилазили марксистичким изворима и на њима градили концепт укидања разлика село–град и „савеза сељака и радника“. Тај концепт је требало да сељаку одузме једино добро које поседује и из којег произилазе сва остала добра и вредности у његовом животу – земљу, а да му заузврат да друштвени положај. Сељак је због прокламованог „општег интереса“ и положаја у друштвеној хијерархији морао да се одрекне сваког појединачног интереса, сваке индивидуалне потребе и, напokon, своје личне судбине, пошто је „опште“ и колективно искључивало „појединачно“ и индивидуално.

Дакако да је општи циљ био „од горе“ инаугурисан интерес за преображајем коме се морала жртвовати основна вредност сељачког начина живота и рада. Интеракција између „општег“ и „појединачног“ није била нити могућна нити пожељна, као што није био могућ ни дијалог између „различитости“ културних модела. Напротив, зарад хармоничне целине морали су се „укинути“ они делови који су тежили релативној самосталности и самодовољности. У име „вишег“ циља разграђиване су оне тековине сељачког друштва које су биле основа његове виталности и које су га вековима одржавале на друштвеној сцени. Захтевано је укидање традиције у име револуције, приватног власништва над земљом у име друштвеног, унутрашње културе у име спољашње, док коначно сељаку не би ништа остало. Тако је, иако привидно парадоксално, марксистичка идеја о развоју праведног, хуманог друштва, коју су југословенски комунисти пригрлили, надопунили и покушали да примене у стварности, била заснована на обесправљености половине укупног броја становништва, оне половине

која је деценијама погрдно називана *сељаштвом*. Ту негативну конотацију мање је, међутим, заслуживало сељаштво на селу, од градског становништва прве и друге генерације, које је било покретач појаве коју данас називамо „посељачење градова“. Сељак, дакако, никако није прихватао „трампу“ која му је одузимала све, а није доносила ништа. Њега друштвена моћ није интересовала и није партиципирао у политичком и друштвеном животу шире заједнице. Он се определио да остане у свом микрокосмосу, на свом домаћинству – газдинству на којем је, упркос свим друштвеним променама, остајао и преживљавао вековима.

Трећи разлог налазио се у чињеници да је култура – која је селу наметнута и која је заснована на доминантним, препорученим културним моделима – била једна спољашња култура коју је сељак доживљавао као страног тело и као диктатуру над аутентичним културним потребама. Он је, дакле, испољавао отпор према наметнутим вредностима елитног и догматско-просветитељског модела. Поред тога, сељак није био довољно образован да би разумео и прихватио апстрактне и наглашено симболичке вредности. Његово искуство је емпиријско. Његов је духовни склоп формиран на конкретним вредностима везаним за конкретан рад, профану свакодневицу и верске празнике. На његову неспособност да прихвати високу културу утицала је, такође, и чињеница да је сељачко друштво – друштво усмене културе, у којем се сва знања и вредности преносе усменим путем, с колена на колена. Висока култура је, међутим, писана култура и захтева релативно висок степен писмености и образовања, свакако виши од оног који је сељак у просеку поседовао.

Четврти разлог везан је за институције културе које су, редом, изузев малог броја, и то претежно у Војводини, патиле од хроничног недостатка материјалних и финансијских средстава за рад, али понајвише од недовољно стручних, креативних и иновативних људи запослених у домовима културе. Поред тога, и сама програмска политика, која је претежно била заснована на „лаким и питким“ програмима, како се о већини програма изјаснио један директор сеоског дома културе, доносила је пред сеоско становништво девалвиране, упрошћене и огољене садржаје који забављају и увесељавају, али које би, према уверењу креатора културне акције, сељаштво једино могло да прихвати. Међутим, ове вредности нису биле репрезентативни за високу културу, већ за неку прилагођену културу, која је имала више одлике масовне културе. Оне, сасвим је јасно, сељака нису ни могле да уведу у свет вредности препоручених културних модела. Медији су, опет, уместо да доприносе култивисању села путем препоручених културних модела, учествовали у преображају села, али посредовањем у ширењу масовне културе. Они су за сељаштво били прозор у неки други свет – лепши, лагоднији, свет звезда, успешних, лепих и богатих људи. Дакако, са забавом је долазио кич и шунд, којим су биле преплављене забавне емисије.

И на крају, као последњи али не и мање важан разлог неуспеха концепта (де)конструкције идентитета и преображаја села, налази се чињеница

да партија на власти није хтела да се суочи са стварним стањем, иако је морала знати да концепт политике преображаја и култивисања села не доноси резултате. Довољно индикатора се могло видети већ десет година након инаугурације овакве политике у култури, јер се већ тада могло видети да је највећи број описмењених постао поново функционално неписмен. Дакако, било је и бројних других индикатора, али партија ништа није хтела да мења и остала је доследна свом концепту преображаја, који је био потпуно неприлагођен стварности и више се кретао у сфери идеја које се нису могле реализовати у постојећем систему културних институција на селу. Било је, дакако, спорадичних покушаја да се питање концепта преображаја села актуализује: седамдесетих година иницирала га је либерална партијска струја организовањем конгреса у Крагујевцу, али је она, заједно са својим схватањима, врло брзо одстрањена из политичког живота. Осамдесетих година партијски органи су, што се види из многих докумената, питање преображаја села поново ставили пред очи јавности. У њима се као узрочници неуспеха концепта идентификују институције културе и недостатак материјалних средстава за рад. Од пет узрочника, колико смо ми овде побројали, Партија је, дакле, признавала само један. Остале је или прећуткивала или није била способна да уочи. Овде се суочавамо с привидним парадоксом: Партија, која је себе сматрала револуционарном и авангардном, није мењала свој концепт преображаја села, који и после неколико деценија није доносио очекиване резултате. Тако је једна револуционарна идеја свеопштег преображаја еволуирала у *status quo*, који је конзервирао јалов концепт само да не би признао његове недостатке и да би Партија очувала све позиције власти.

Све наведено упућује на закључак да је културна политика према селу током пет деценија, све до половине деведесетих година, била парадигма једне у суштини антикултурне политике, која је зарад једног уништавала друго, зарад новог – старо, све дотле док је добијала подстицаје из идеологије свеопштих друштвених промена и све дотле док је на свим позицијама власти била Комунистичка, касније Социјалистичка партија. На крају периода који се овде анализира, дошло је до политичких промена у Србији, али оне још увек трају и нису у фокусу нашег интересовања.

Закључна разматрања

Домови културе у Србији су представљали ново системско решење културне политике које је требало практично да имплементира концепт демократизације и доступности високе културе. Он подразумева читав низ практичних поступака, мера, активности и акција које су почеле да

се спроводе у Француској у периоду када је министар културе био Андре Малро (1959–1969), али се спроводе и данас. Малро је веровао да је потребно створити услове да елитна култура настала у елитним установама културе концентрисаним у културним метрополама буде доступна свим грађанима. Ова идеја је била заснована на претпоставци да, самим тим што је таква култура доступна, сваки човек који живи на периферији културног стваралаштва може учествовати у културном животу.

Међутим, показало се да могућност непосредног додира становништва с елитном културом не изазива аутоматски рађање културних потреба и интересовања за елитне уметности, те да није могуће занемарити улогу образовања и васпитања у рецепцији културе. Без одговарајућег уметничког и општег образовања и васпитања, човек који живи на периферији стваралаштва неће отићи у дом културе само зато што он постоји у његовом граду или селу, пошто нема развијене културне потребе, навике и интересовања. Он неће знати зашто је за њега користан и потребан додир с репрезентативном спољашњом културом, ако га томе нису научили родитељи и социјална средина којој припада. И данас у целом свету, и у земљама у којима је спровеђена демократизација културе и у којима није, веома мали број људи одлази у елитне институције културе, у музеје, позоришта, на концерте или изложбе. То су људи који већ имају формиране културне потребе, навике и интересовања, и којима државне субвенције и нижа цена улазница само олакшавају контакт с културом. Знатно већи број људи не улази у елитне институције културе, пошто оне код њих најчешће изазивају страх од непознатог и осећај нелагоде и инфериорности. Данас се верује да доступност није довољан услов за учествовање, већ да је неопходно да се грађани укључе у културни живот кроз иновативне методе културне политике и менаџмента у култури (Ђукић 2012: 66).

Појам доступности је везан за културни дифузионизам као модел културног деловања, који карактерише репрезентативност, традиционалност, културно стваралаштво, елитна култура и јавне установе на свим нивоима просторног менаџмента, државне управе и локалне самоуправе (Драгићевић Шешкић, Драгојевић 2005: 21). Једна од основних јавних установа тог времена био је дом културе који је у сеоским заједницама често био једина установа културе. Сврху овог поливалентног типа установе културе културна политика у Србији дефинисала је као допринос „културној надградњи друштва“. Међутим, културна надградња је и тада, а и данас, подразумевала потрошњу јавних средстава. Будући да није учествовала у економском развоју друштва, већ је трошила и онако скромне материјалне и финансијске ресурсе, култура је увек била на маргинама владиних интересовања. Због тога су домови културе и у периоду социјалистичког државног уређења, које је карактерисало знатно веће издвајање за културу из државног буџета него што је то данас, били принуђени да са својим програмима и услугама излазе на тржиште како би обезбедили додатне изворе прихода. Они су тако постајали канали ширења новокомпонованог модела културе, који не

карактерише репрезентативност, традиционалност и елитна култура. На тај начин, држава је, улажући значајна финансијска и материјална средства у њихову изградњу, остварила несразмерно мање резултате од жељених. Истовремено, доносиоци одлука који су стварали услове за развој културе тиме су знатно редуковали поље културе на приказивачке (извођачке) и визуелне уметности, комбиноване с идеолошким, забавним и образовним програмима. Тиме је занемарено широко поље културе схваћене као начин живота, који осим уметности, забаве и образовања, обухвата и културу рада, исхране, становања, одевања, религију, веровања, обичаје и читав низ имплицитних вредносних ставова који се непосредно и директно тичу начина живота становништва. Овај начин живота је увек у интеракцији с друштвеном средином и са основним занимањима становништва, а културна политика вођена у периоду 1960–1990. занемаривала је у потпуности ове факторе културног живота и културног развоја.

Фонд слободног времена је знатно мањи на селу него у граду, и оно је пре свега време неопходног одмора потребног за обнову радне снаге, што практично и није слободно време. Онај део времена који би се и могао сматрати доколицом, на селу се претежно упражњава као време друштвености (Драгићевић Шеших 1994: 70), време које се проводи у друштву комшија, пријатеља и породице. Сви они су, више или мање, провели дан радећи на својим имањима, обављајући сличне послове у сличном окружењу и на сличан начин. Тако време доколице на селу бива такође омеђено вредносним категоријама које су везане за време рада, па чак без обзира на старосну и социјалну структуру. И младе генерације, као и генерације њихових родитеља, проводе на сличан начин и време рада и време своје доколице, радећи на имању, а потом слушајући радио или гледајући ТВ програм у кругу породице, пријатеља и комшија, у заједничким друштвеним окупљањима испред сеоске продавнице, у сеоској кафани, на сеоском шеталишту или, чак, на клупи испред своје куће, где заподену разговор с комшијама или пролазницима о дневним активностима и проблемима свакидашњице. Чак и онај део непољопривредног становништва села који ради у ванпољопривредним делатностима има мало газдинство на којем проводи своје слободно време, упражњавајући исте послове као и пољопривредно становништво. На крају дана, у предвечерје, сви они имају заједничку тему, а она се односи на сеоску свакодневницу. Та и таква свакодневница, каква год да је – било да је везана уз претежно пољопривредне радове у аутаркичном и изолованом селу као некада, било да је подељена на рад ван пољопривреде и након њега, на породичном газдинству, макар и малом али довољном за производњу основних пољопривредних производа за породичну потрошњу – веза је између рада и доколице сеоског становништва. Она испуњава и време рада и време доколице.

То нас поново упућује на средиште проблема с којима се суочио менаџмент у култури на селу покушавајући да створи потребе за садржајима високе културе код сеоског становништва. Суштина проблема је, дакле, у култур-

ним потребама. Према стварним (унутрашњим) културним потребама, културна политика и није имала активан однос, или, можда треба рећи, имала је активно рестриктиван однос. Културна политика је била оријентисана ка новим (спољашњим) културним потребама које треба створити „укидањем“ стварних, њиховим механичким измештањем, као да се ради о предмету који се може уклонити и на његово место ставити неки други, који је више по вољи власника. Такође, ради се и о монополском схватању културе. Држава је задржавала право на проповедање и афирмацију одређених културних образаца, док према другима не само да је била нетолерантна, него није презала ни од директних или индиректних репресивних мера како би их избочијала. То не значи ништа друго него да је задржавала право на монопол у обликовању и задовољавању културних потреба становништва, а да при томе разлике није хтела да уважава, чак и када је знала да их уочи. Према њима је окретала оштрицу репресивне и рестриктивне културне акције која је пошто-пото тежила хомогенизацији и уједначавању. Ту се неспорно ради о патернализму. Држава је, овде, користећи све расположиве инструменте и стратегије, планирала и реализовала развој културе у целини, одлучивала о циљевима и приоритетима, усмеравала политиком финансирања и идеолошким одређењима и уметничко стваралаштво и његово ширење до корисника, одлучивала о томе које културне потребе треба задовољити, а које не, на који начин их задовољити, којим каналима, средствима, и институционалним и програмским облицима. Држава је чак вршила и ревалоризацију културног наслеђа и препоручивала „укидање“ свега што се није уклапало у доминантни идеолошки концепт. Све је, дакако, ишло на штету традиционалног идентитета села и постојећих сеоских културних образаца и вредности. То је разлог због којег се културна акција свела на стереотипе и – не поштујући различитости између града и села, као ни разлике између сеоских регија, од којих је свака имала своје особености у културном потенцијалу и културним потребама – постала униформна, проповедајући и ширећи само препоручене догматско-просветитељске и елитне културне моделе (Ђукић Дојчиновић 1997).

Циљеви културне политике нису били усмеравани на стварање услова да се задовоље унутрашње културне потребе сеоског становништва, које су, будући у интеракцији са специфичним начином живота и рада на селу, квалификоване као непожељне, назадне и реакционарне. Оне су са становишта културне политике биле негативна вредност коју је преносила негативна традиција. Стога су доносиоци одлука желели да у простор којим је суверено владала сеоска култура уведу „позитивну традицију“ и њене етаблиране моделе: просветитељски и елитни. Позитивна традиција је тежила да преко нових вредности насталих у граду, трансмитованих на село и приказаних у домовима културе, утиче на обликовање нових културних вредности и конструише културни идентитет који ће по свим својим основним карактеристикама бити сличан градском. На плану културне акције, сукобиле су се традиционална, аутентична, унутрашња сеоска култура и, селу препоруче-

на, наметнута, спољашња елитна култура. Поред ова два културна модела, у сеоске атаре ушао је и трећи културни модел – масовна култура (Ђукић Дојчиновић 1997: 120). Резултат тога је био неуспели покушај да се избришу разлике између села и града, које осим што су непремостиве, представљају квалитет који треба неговати и развијати, а не укидати.

ЛИТЕРАТУРА

- Димић, Љубодраг. 1988. *Агитпроп култура*. Београд: Рад Драгићевић Шеших, Милена. 1994. *Неофолк култура*. Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Драгићевић Шеших, Милена, Драгојевић, Сањин. 2005. *Менаџмент уметности у турбулентним околностима*. Београд: Клио.
- Ђукић Дојчиновић, Весна. 1997. *Право на разлике село–град*. Београд: Задушбина Андрејевић.
- Ђукић Весна. 2012. *Држава и култура – студије савремене културне политике*. Институт за позориште, филм, радио и телевизију. Београд: Факултет драмских уметности.
- Иванишевић, Миливоје. 1977. Немогућност културног развоја села. *Култура* 38. Београд: Завод за проучавање културног развоја Србије, 165–174.
- Културни живот на селу*. 1962. Београд: Главни одбор ССРН Србије.
- Мајсторовић, Стеван. 1966. Промене на селу и културна акција. *Гледишта* 2. Београд, Универзитет у Београду, 161–183.
- Материјалне основе културног живота на селу*. 1969. Документација истраживања Завода за проучавање културног развоја Србије.
- Материјал за припрему средњорочних планова развоја културе у САП Војводини 1976–1980*, 1975. Нови Сад: СИЗ културе Војводине.
- Проблеми културног рада на селу 1959*. Београд: Културно-просветно веће Југославије. Документација Завода за проучавање културног развоја 4.
- Србија – водич кроз културу*. 1983. Београд: Завод за проучавање културног развоја и Туристичка штампа.
- Томић, Стојан. 1969. Партиципација грађана у сеоским срединама. *Културни живот* 7. Београд: Културно-просветна заједница Србије, 561–570.

Vesna Djukić

(DE) CONSTRUCTION OF IDENTITY: THE ROLE OF HOUSES OF CULTURE DURING THE PERIOD 1960–1990

Summary

The introduction analyzes the dynamics of establishing houses of culture in Serbia before and after 1960, the year that is viewed as a turning point, after which the construction of houses of culture intensified, and they were more accurately defined in terms of programs and situated in the political and cultural context of the then Serbia. The central part of the paper examines their program policies and the scope of work in the context of the entire cultural infrastructure in Serbia, especially in rural communities, which represented some 50 percent of the administrative units classified into cities, municipalities, and villages. Artistic creativity was prescribed as substance of the work. Houses of culture were tasked with artistic creativity because of its “multiple, irreplaceable roles in the cultural superstructure of society”. The new content and forms of work and activities were, focusing more on form rather than on substance, related to the cultural and artistic amateurism, which was regarded as the Socialistic heritage since it did not originate in communities of professionals, but of amateurs, and was aimed at providing a “mass base” for socially desirable values. Amateurism was a “way” for culture to become the overall practice of “workers and other citizens”, including the peasantry that was not explicitly mentioned in such ideological platitudes. In the conclusion, the situation in Serbia was placed in the European context, which was also dominated by the idea of democratizing access to culture that was conceived in France during the tenure of the first minister of cultural affairs, André Malraux. In this section, the author argues that the program activity of houses of culture in villages resulted in neglect of the broad field of culture understood as the way of life of the population including, in addition to art, entertainment, and education, the culture of work, nutrition, housing, clothing, religion, beliefs, customs, and a series of citizens’ implicit values, which are formed in the interaction with the community. The result was a failed attempt of (de)construction of identity by erasing the differences between country life and city life, which, in addition to being insurmountable, also represent a quality that needs to be nurtured and developed, not abolished.

Оригиналан научни рад

УДК 392.73:061(497.113)''2012'' ;
78.091.4(497.113)''2012''
ГЕМ 76 (2012), 153–161*Бранко Ђупурдија*

ЧЕТИРИ ДЕЦЕНИЈЕ КРАКАРСКЕ ВЕЧЕРИ: МОГУЋНОСТИ ХРОНИКЕ У ЕТНОЛОГИЈИ И АНТРОПОЛОГИЈИ

Апстракт: У раду је приказан јубиларни, 40. сусрет Кракараца, Кракарско вече, које је одржано у Бајмоку 3. марта 2012. године. Приказани су број и имена присутних, музички програм, игре, јеловник, томбола, састав организационог одбора, финансијско пословање и спонзори. Указано је на потребу ревитализације појединих делова традиције и увођење саветодавних чланова организационог одбора. Истиче се значај који вођење ове хронике може имати за етнологију и антропологију и указује се на сродне радове других аутора. Хроника има четири циља: (1) да створи етнографске чињенице или базу података о Кракарском прелу; (2) да инаугурише културу вођења хронике у нашој етнологији; (3) да допринесе дијахронијском или историјском проучавању у нашој етнологији; (4) да створи основу за обликовање општих ставова или теорије о ритуалним променама, као делу теорије о глобалним друштвеним и културним променама. Хронике треба даље проширити на истраживање групних и појединачних портрета или биографија појединаца који учествују у кракарским прелима, бар на нивоу портрета преминулих председника организационих одбора, ако не и старешина вечери. На тај начин би се могао размотрити однос историје и биографије. Поред тога, историјски, друштвени и културни токови би се употпунили људским судбинама, док би етнолошка истраживања добила и антрополошку димензију. Методолошки добро утемељена и разуђена хроника би могла објединити историјски, функционални, значењски и биографски приступ у етнологији и антропологији. Као таква, била би својеврсна разрада идеје о поновљеним истраживањима у етнологији и антропологији.

Кључне речи: *хроника, Кракарско вече, Бајмоку, историја, биографија, методологија, етнологија и антропологија, поновљена истраживања*

Последње Кракарско вече је одржано у суботу 3. марта 2012. године у ресторану „Вожд“ у Бајмоку с почетком у 19 сати. Чланови организационог одбора и музичког оркестра „Ћута бенд“ из Пригревице, који је забављао госте, стигли су знатно раније. За чланове овог оркестра је то била прилика и да се склопе нови послови. Поједине породице из Бајмока, знајући да ће чланови овог оркестра наступити на Кракарској вечери, дошли су пре почетка програма да уговоре наступ на једној свадби која ће се одржати почетком јула у Бајмоку. Забави је присуствовало 90 гостију, 6 чланова организационог одбора и 4 деце, укупно 100 посетилаца и 6 чланова музичког оркестра. Међу посетиоцима је било 96 одраслих појединаца: Радуловић Бранко и Аница, Пензеш Арпад и Ружица, Шкрбић Јово и Славица, Матковић Драган и Марина, Дулић Антун, Токовић Рајко и Зора, Станик Данијел, Полимац Душан, Ивковић Ивандекић Бојана, Радуловић Јелена и Марија, Вукелић Радослав и Мирјана, Ивошевић Милан, Маравић Петар и Драган, Лантош Бранислав, Самарџија Милан, Маравић Ђорђе, Леванг Роланд, Боца Петар и Србо и Милић Весна, Шомођи Јасна, Радојчић Љиља, Таталовић Дана, Ђупурдија Бранко, Радуловић Ранко, Стојановић Саша и Тања, Ивошевић Весна, Драган и Софија, Ивошевић Николић Јелена, Николић Бранко, Радмила и Ђорђе, Радуловић Јадранка, Токовић Снежана и Мишо, Радуловић Бранка, Таталовић Огњен, Билбија Дејана, Ивошевић Гојко и Тереза, Вукелић Зоран и Рада, Јањић Богдан и Душанка, Јакшић Милица и Предраг, Цветићанин Недељко и Ондина, Павлић Ненад и Елеонора, Радојчић Димитар и Марица, Ивошевић Мане и Љубица, Ђурић Родољуб и Марица, Косановић Александра, Ивошевић Драгица, Бошко и Милица, Лукић Саво, Драгица, Драго и Божана, Лазич Душанка, Николић Вукашин и Иренка, Ивошевић Никола, Мрвош Милан и Зора, Ивошевић Мане, Ивошевић Стегић Биљана, Стегић Предраг, Таталовић Жељко и Тања, Радуловић И. Миле, Вукелић Немања, Ковачевић Марко, Вукелић Стефан, Трбовић Ранко, Ивошевић М. Гојко, Ивошевић Г. Горан, Радуловић Милан, Ивошевић Милош и Косановић Ђорђе. Забави је са одраслима, родитељима или рођацима, присуствовало и четворо деце: Радуловић Милица, Ивошевић Лазар, Токовић Стефан и Ивошевић Милош. Већина поменутих појединаца је забави присуствовала у друштву брачних партнера, чланова породице, другова, пријатеља, суседа и пословних партнера. Међу присутнима је било и четворо појединаца, рођених у старом крају, пре колонизације: Ивошевић Мане из Дебелог Луга (1937), Радуловић Ранко из Радловића (1938), Радојчић Димитар из Радојчића (1942) и Радојчић Марица, девојачки Радуловић из Локве, рођена у Огулину (1945). Највећи број присутних припадао је млађој и средњој генерацији, рођеној у Бајмоку и Суботици, а међу присутнима је било и појединаца из Сомбора, Београда и других места.

Програм је почео у 19:30h, а отворен је песмом „Нема раја без роднога краја“, затим су уследиле песме „Аој Лико, жали ли те ико“, „Крајишници ће ћемо на прело“, „Срце је моје виолина“, „Јутро“, „Миле воли диско“, „Последњи бојем“, „Куда иду људи као ја“, „Милице кћери“, „Уз Мораву

ветар дува“, „Чудна јада од Мостара града“, „Има дана и кафана“, „Прођох Босном кроз градове“, „Крчма у планини“, „Ђурђевдан“, „Данијела“, „Пјевај ми, пјевај соколе“, „Ој ливадо росна траво, јаворе, јаворе“, „Свилен конач“, „Српкиња ме мајка родила“, и друге. Од плесова и кола били су заступљени: мерцедес коло, ужичко коло, балканка и танго, да би се игре на крају завршавале по већ устаљеном сценарију – статирањем, у коло или ланац повезаних играча пред оркестром, певањем и гестикулирањем уз песму и музику.

Око 20:45h присутнима се обратио Никола П. Ивошевић. Он је поздравео присутне, прочитао имена чланова организационог одбора и имена спонзора, и позвао присутне да минутом ћутања одају почаст Кракарцима који су преминули од последњег прела. Ускоро су почеле припреме за послужење вечере. На менију, чије је служење почело у 21:00 h, нашли су се: (пилеће-свињска) супа с резанцима и шаргарепом без меса, јагњеће и прасеће печење, барени пиринач, салата од свежег купуса и бели хлеб. То је мени који је био обухваћен ценом улазнице, која је износила 850 динара. (Поређења ради, један евро је износио 110,8235 динара). То значи да су се алкохолна пића, сокови и кафа плаћали посебно. На менију се, међу пићима, нашло и домаће тамноцрвено вино, које су произвели Ивошевићи – Роговићи, власници ресторана „Вожд“, и сами Кракарци и Дрежничари. То је једна од ретких дрежничких породица која је, након што је већина средином 70-тих година напустила гајење винове лозе на песку у Горњем Таванкуту, обновила виноград и производњу вина на земљи црници у околини Бајмока. Прецизније речено, има шест таквих породица, три с презименом Ивошевић, две с презименом Косановић и једна с презименом Радојчић. Стицајем околности сви су Кракарци, односно њихови потомци, рођени у Бајмоку или су пореклом из других дрежничких села, чији су припадници пре колонизације у Бајмок учили школу у Кракару. Домаће вино које се могло поручити уз вечеру направљено је од црвених сорти грожђа, с додатком црног отела, што га је учинило тамнијим и јачим. Власници ресторана су грожђе купили од једног од пет поменутих малих произвођача и направили сами вино.

Некако у исто време с почетком служења вечере, организатори су присутнима поделили летке на којима је била нацртана карта Југославије и траса пута коју су колонисти 1945. године прешли долазећи из Дрежнице у Бајмок. У другом делу карте приказана је Дрежница с акцентом на Кракар, а са стране су набројана села која припадају Кракару. У вези с тим треба направити неколико напомена. У Кракар су убројана села која му припадају и села која су настала од његових станова, али му у физичко-географском погледу не припадају. Кракару, дакле, припада седам заселака: Косановићи, Секулићи, Ћуле, Којићи и Ковачи, Ћупићи и Келићи, Благај и Ћошани. Од кракарских станова настала су села: Дебели Луг, Палице, Понорац, Лисина, Козарица, која је наведена као Мађари, и Пећина. У Козарици су осим становника са *штиц-наметом* Мађари својевремено живели и они са *штиц-наметом* Поповићи, а и једни и други су се презивали Радуловићи, јер су насељени из Радуловића. Зато за ово село треба користити његово право

име – Козарица. Осим тога, некадашњи станови Ивошевића из Благаја – Конаци – нису наведени на овом списку. Презиме и село Радојчићи је погрешно наведено као *Радојчићи*. Они су својевремено у школском и другим погледима гравитирали Кракару, и као такви касније постали учесници Кракарских прела у Бајмоку.

Око 23:20h почела је продаја купона за томболу, по цени од 50 динара. Прву награду, по кубик дрва, добили су Вукелић Рада из Бајмока и Николић Бранислав из Суботице. Међу значајнијим наградама су били: телевизор, који је добио Ивошевић Ђ. Милан, и срндаћ, кога је добио Лантош Бранислав – обојица из Бајмока. Остале награде су биле: прехранбени артикли, пића, препарати за одржавање домаћинства и обраду земље, и услужне радње које пружају спонзори (фризерски салони, стоматолошке ординације, домови здравља, сервиси беле технике, и друго). Прошле године је уведена пракса да поједини спонзори поклањају за томболу своје књиге (Бранко Ћупурдија, *Породица колониста у Бајмоку 1945–1948*, Београд, 2010). Ове године су се осим књига (Ранко Радуловић, *Главни град Рвацке, Бајмок*, 2008) за награду могли добити и часописи Матице дрежничке (*Годишњак Матице дрежничке*, 1–5, Бајмок, 2007–2011).

Забаву је помогло 35 спонзора из Бајмока, Мишићева, Мале Босне, Суботице, Бачких Винограда и Београда. Највећи број спонзора је био из Бајмока. То су следећи појединци, предузећа и установе: Дрвара „Дубрава“, Дрвара „Бајмочанка“, АД „Равница Матијевић“, Ловачко друштво „Зеца“, Земљорадничка задруга „Радуловић“, ДОО „Аграрпромет“, Технички преглед „СН Дунав“, „Инвент унион“, „Индустрија намештаја Бајмок“, ПГ Доби Андреј, ПГ Бака Ђерђ, „Ветеринарска станица Бајмок“, Столарска радња „Бепето“, СТР „Мис“, Ресторан „Вожд“, Месара „Двојка“, Ранко Радуловић, „Матица дрежничка“, „Фризерски салон Зрнић“, Стојановић Саша и „Евас“. Из Мишићева су спонзори били: „Пчеларство Капор“ и Сервис беле технике „Шуња Бошко“, из Мале Босне ПГ Ивошевић Драган – „Леска“, из Бачких Винограда Расадник „Дамбула“, из Суботице СТР „Нимиал“, „Пласт компани“, Оптика „Гилмор“, Апотека „Pharma Sity“, „Кућа здравља“, „Млекара Суботица“, Економски факултет, Стоматолошка ординација „Dental House dr Nikolić Branislav“, и из Београда „Подравка“.

Организатори су имали четири врсте прихода. Тако је 90 продатих улазница донело 76.500,00 динара, 568 продатих томбола 28.400,00 динара, пресе 4.000,00 и преостала зарада од прошле године 10.500,00. Остварен је укупан приход од 119.400,00 динара. С друге стране, постојале су четири врсте расхода. Тако је Ресторану „Вожд“ на име услуга и вечерњег менија за 103 продате улазнице плаћено 61.800,00 динара (по особи 600 динара), за телевизор 10.000,00 динара, пиће за чланове организационог одбора 9.000,00 динара, за музички оркестар 30.000,00 динара и за штампање купона за томболе 1.000,00 динара. Расходи су укупно износили 111.800,00 динара. Из свега произилази да разлике између прихода и расхода односно зарада износи 7.600,00 динара.

Организациони одбор су чинили: Ивошевић Г. Горан (председник), Ивошевић Владимир, Радуловић Милан, Косановић Ђорђе и Ивошевић Милош. Из здравствених разлога Ивошевић Владимир, један од главних организатора Кракарског прела током последњих година, није учествовао у организацији и није био у могућности да присуствује. Одбору је помагао Ивошевић Бошко и Ивошевић П. Никола. Уобичајена је пракса да се на текућем прелу саопшти организациони одбор за следеће прело. Овог пута је та дугогодишња пракса измењена. Предложено је да Маравић Р. Недељко, који је ранијих година учествовао у организацијама прела, састави одбор за следеће прело. Ово би могла бити прилика да се неки елементи Кракарског прела – који су се последњих седам-осам година, од како се оно одржава у ресторану „Вожд“, изобичајили, вероватно због недостатка простора – поново уведу (етнографске изложбе, на пример). Осећа се и потреба да организациони одбор прела има и неку врсту савета, макар и трочланог. Или, ако је једноставније, да у Организационом одбору Кракарске вечери постоји неколико чланова који ће бринути о његовом садржају и неколико чланова који ће радити практичне послове. Искуство нас учи да се са одласком сваке генерације губи део традиције. Зато би задатак саветодавних чланова организационог одбора Кракарског прела био да брину о њеном очувању у измењеним географским, друштвеним, културним и просторним приликама.

Забави је присуствовало 30 Кракараца и њихових потомака рођених у новом крају. У овај број су урачунати и појединци из Козарице и Радојчића, односно њихови потомци, и најмање једна припадница по мајчиној линији, која је удајом стекла друго, некракарско презиме, а изостављене су кракарске снахе, које су удајом прихватиле кракарско презиме. Они носе презимена: Ивошевић, Ћупурдија, Косановић, Трбовић, Радојчић и Радуловић. Од потомака из других крајева Дрежнице присуствовао је 21 појединац. Осталих 49 присутних су кракарске снахе, зетови и гости прела, углавном српске припадности другог регионалног порекла, затим буњевачке, мађарске или неке друге припадности. У целини посматрано 51 посетилац је пореклом из Дрежнице, или је њихов потомак из Бајмока и других места, а 49 посетилаца су припадници српског становништва другачијег регионалног порекла, или буњевачког и мађарског становништва из Бајмока и околних места. Када се ово стање упореди с оним од пре петнаестак година, видимо да је међу присутнима бивало око две трећине Кракараца и да је био знатан број гостију по мајчиној линији. Истини за вољу, мора се рећи да су раније у Кракарце рачунати сви с кракарским презименима, рачунајући дакле и снахе. Оваква методологија рада је, поред других чинилаца, унеколико смањила број Кракараца. Остаје отворено питање зашто је смањен број присутних по мајчиној линији. Он је вероватно сразмеран смањењу броја присутних Кракараца и Дрежничара, односно повећању броја „осталих“. У вези с тим треба поминути да организатори прела, пошто се иде на економске цене, уколико се не пријави довољан број Кракараца, нуде улазнице на продају и осталима, како

би се попунила сала. Тако се на прелу нашао већи број оних који пореклом нису Кракарци.

Сводећи послове око припреме и одржавања прела, организациони одбор се састао још неколико пута. Тако је на састанку уприличеном у суботу 17. марта 2012. године, такође у ресторану „Вожд“, за вечеру припремљено једно традиционално кракарско и дрежничко јело, вариво са сушеним свињским месом и сланцима, које се иначе добро одржава у дрежничким породицама у Бајмоку, а које је у протеклих 40 година у неколико наврата било и на менију Кракарске вечере односно Кракарске вечери. За ту прилику се могло поручити и једно питко вино домаће производње, видно црвене или розе боје. Ово вино власници ресторана праве од грождја властите производње, углавном „сланке“ и „кевединке“. Тако се показало да састанци организационог одбора, по људском саставу и менију, представљају темељ кракарске традиције. Томе *само* треба додати фолклорне садржаје, игру, песму и музику, које вероватно и најстарији учесници Кракарске вечери не памте. Другим речима казано, Кракарско вече захтева темељну ревизију већине својих садржаја. Пошто је ова година посвећена обнови дрежничког фолклора, треба очекивати да се у њој нађу и кракарски садржаји. У том смислу, основно питање за организаторе следећих кракарских прела јесте: шта је то кракарска традиција, а што већ не би било садржано у дрежничкој традицији. Искуство с прве Кракарске вечери која је организована 1972. године, учи нас да су Кракарци одржали такмичење у куглању, подељени између себе на две екипе, на оне који потичу с једне и на оне који потичу с друге обале потока Јошице, који тече кроз Кракар. То указује да будуће садржаје кракарских прела треба тражити у традицији која је настала као део заједнице живота кракарских житеља и њихових села и станова, као и села која су на њих, због похађања школе или због неких других потреба, била упућена. Поред тога, будуће садржаје треба тражити и у традицији која је настала као део заједнице живота Кракараца у новој средини, Бајмоку, Суботици, Новом Саду, Београду, и у другим местима.

Епилог: могућности хронике у етнологији и антропологији

Кракарска вечера односно Кракарско вече, настало 1972. године, већ је дуже време предмет наших истраживања. У оквиру тих истраживања води се једна врста летописа или хронике, која је повремено објављивана. У континуитету је обрађено и објављено петнаестак година односно прела.¹ Ова-

¹ Подаци о њима су сакупљани током нашег боравка на терену, учествовањем, разговором, посматрањем и фотографисањем. У сакупљању једног дела емпиријских података о

кав начин рада има више циљева. Прво, да створи етнографске чињенице или базу података о Кракарском прелу. Друго, да инаугурише културу вођења хронике у нашој етнологији. Треће, да допринесе дијахронијском или историјском проучавању појава у нашој етнологији. Четврто, да створи основу за обликовање општијих ставова или теорије о ритуалним променама, као делу теорије о глобалним друштвеним и културним променама. Циљеве хронике, према могућностима, треба даље проширивати. Примерено теми којом се бавимо, једна могућност проширивања хронике је истраживање групних и појединачних портрета или биографија појединаца који учествују у кракарским прелима, бар на нивоу портрета преминулих председника организационих одбора, ако не и старешина вечери. На тај начин би се могао размотрити однос историје и биографије, историјски, друштвени и културни токови би се употпунили с људским судбинама, етнолошка истраживања би добила и антрополошку димензију. Другим речима, добро утемељена, разуђена и добро вођена хроника би могла објединити историјски, функционални, значењски и биографски приступ.

Некако у исто време, када су објављене наше прве хронике, из пера српских етнолога настале су још две хронике. И, на жалост, обе су инспирисане ратом, нападом НАТО-алијансе на Југославију, у пролеће 1999. године. Ово велико страдање је навело писце да проговоре језиком хронике, да оставе своје записе о ономе шта се догађало. Тако је Миле Недељковић (1999) написао књигу *Косово и светски рат: хроника необјављеног рата*. Књига има три основна поглавља са седам потпоглавља. Прво поглавље, које носи назив „Сатница смрти“, а захвата период од 24. марта до 12. маја 1999. године, писано је на основу извештаја наших радијских и телевизијских станица и више београдских и крагујевачких дневних листова. Друго поглавље, „На маргини рата“, садржи радове које је писац објављивао као коментаре у седмичном листу *Глас недеље*, од 31. марта до 28. априла 1999. године (бројеви 17–21), а већи део трећег поглавља, „Косово и Метохија као разлог рата“, за чије писање је коришћена и историографска и етнографска литература, објављиван је у ратном издању историјских свезака *Српско наслеђе* (уп. Недељковић, 1999: 276). Књига Драгомира Антонића (1999) *Бомбардовање се наставља... (Од Глуве среде до Спасовдана 1999)*, такође је изашла из штампе 1999. године, уз финансијску помоћ супружника Едит

посетиоцима, спонзорима и финансијском пословању, помоћ су пружили поједини чланови организационих одбора: 1998. године Ивошевић Владимир и Косановић Момир, 1999. Ивошевић Ј. Гојко, 2000. Трбовић Ђ. Миле, 2001. Радојчић Дмитар, 2002. Ивошевић Ј. Гојко и Ивошевић Владимир, 2003. Маравић Р. Недељко, 2004. Ивошевић Ј. Гојко, 2005. и 2006. Ивошевић Владимир, 2007. Ивошевић Ј. Гојко, 2008. Ивошевић Владимир, 2009. Ивошевић Ј. Гојко, 2010. Ивошевић Владимир и Ивошевић М. Гојко-Роговић, 2011. Тулурдија Симо и 2012. године Ивошевић Г. Горан. (Више о овим хроникама видети у радовима наведеним у литератури). У рукопису се налази хроника кракарског прела 1993–1997. године. Она ће и даље бити вођена, после 2012. године, али вероватно неће бити објављивана. Зато је овом приликом дат преглед досадашњих истраживања.

Вестер и Рајка Грбе из Алкмара у Холандији и Жарка Перака из Торонта у Канади. У њој је, на 95 страна, сваки дан рата, од 24. марта до 20. маја 1999. године, представљен као једно поглавље. Писана је на основу властитих знања из српске историје и српске народне традиције и запажања о животу народа у ратним приликама, потпомогнута вестима из штампе и других медија. Имајући у виду значења која хроника може имати у етнологији и антропологији, обе поменуте књиге могу и треба да буду предмет посебних разговора и чланака.

Литература

- Антонић, Д. 1999. *Бомбардовање се наставља (Од Глуве среде до Спасовдана*. Београд: Агенција „Л“, Репограф.
- Недељковић, М. 1999. *Косово и светски рат: Хроника необјављеног рата*. Београд: Верзал Прес.
- Ћупурдија, Б. 1999. Кракарско вече '98. *Луча* 8 (13), Суботица: Српски културни центар „Свети Сава“, 66–70.
- Ћупурдија, Б. 2000. Кракарско вече '99. *Луча* 1/IX/17, Суботица: Српски културни центар „Свети Сава“, 58–69.
- Ћупурдија, Б. 2002. Кракарско вече 2000. и 2001. године. *Луча* 1 (IX), Суботица: Српски културни центар „Свети Сава“, 43–49.
- Ћупурдија, Б. 2003. Три деценије Кракарске вечери. *Луча* 3–4 (XII), Суботица: Српски културни центар „Свети Сава“, 75–83.
- Ћупурдија, Б. 2007. Хроника Кракарске вечери 2003–2007. *Гласник Етнографског музеј*. 71, Београд: Етнографски музеј, 143–157.
- Ћупурдија, Б. 2008. Кракарско вече 2008. *Годишњак Матице дрежничке* 2, Бајмок: Матица дрежничка, 93–97.
- Ћупурдија, Б. 2009. Кракарско вече 2009. *Годишњак Матице дрежничке* 3, Бајмок: Матица дрежничка, 103–109.
- Ћупурдија, Б. 2010. Кракарско вече 2010. *Годишњак Матице дрежничке* 4, Бајмок: Матица дрежничка, 121–128.
- Ћупурдија, Б. 2011. Кракарско вече 2011. *Годишњак Матице дрежничке* 5, Бајмок: Матица дрежничка, 109–113.

Усмени извори

Ивошевић Владимир, Ивошевић Ј. Гојко, Ивошевић М. Гојко-Роговић, Ивошевић Г. Горан, Косановић Момир, Маравић Р. Недељко, Радојчић Дмитар, Трбовић Ђ. Миле, Ћупурдија Симо.

Branko Ćupurdija

FOUR DECADES OF KRAKAR EVENING: POSSIBILITIES OF A CHRONICLE IN ETHNOLOGY AND ANTHROPOLOGY

Summary

This paper presents the jubilee meeting on the occasion of the 40th Krakar Evening, gathering of people originally from Krakar, held in Bajmok on March 3, 2012. The paper presents the number and names of those in attendance, music scores, games, menu, bingo, members of the Organizing Committee, financial management, and sponsors. The need for revitalization of certain parts of the tradition and the introduction of advisory members of the Organizing Committee has been pointed out. Special stress was laid on the importance the keeping of this chronicle may have in fields of ethnology and anthropology, while pointing to similar papers by other authors. The chronicle has four goals: 1. to create ethnographic facts or database about the Krakar spinning bee; 2. to inaugurate the culture of keeping a chronicle in our ethnology; 3. to contribute to diachronic or historical studies of phenomena in our ethnology; 4. to provide the basis for the design of more general views or a theory of ritual changes, as part of the theory of global social and cultural changes. Goals of the chronicle should be further expanded to the research in the group and individual portraits and biographies of individuals participating in the Krakar spinning bees, at least at the level of portraits of the deceased presidents of organizing committees, if not of heads of the evening. In this way, the relationship between history and biography, historical, social and cultural trends to complement the people's destinies, while the ethnographic research could gain an anthropological dimension. Methodologically well-grounded and dispersed chronicle could combine historical, functional, semantic, and biographical approach in fields of ethnology and anthropology. As such, it would be a kind of development of the idea on repeated studies in ethnology and anthropology.

Оригиналан научни рад

УДК 316.75(497.11:479.24) ;
725.94(497.11)“2010/2011”
ГЕМ 76 (2012), 163–174*Јелена Миљковић Матић*

НАЦИОНАЛНИ ИНТЕРЕСИ У ОБНОВИ ТАШМАЈДАНСКОГ ПАРКА 2010–2011.¹

Апстракт: У раду се посматра случај реновирања ташмајданског парка у Београду који је подржала азербејданска влада, услови које је она поставила и како се ти услови одражавају на српске националне симболе. Испрва се чини да између две земље постоји узајамност – колико су азерски национални симболи постали присутни у Србији, толико ће бити и обрнуто. Међутим, анализа показује да у овом аранжману не постоји реципрочни однос између симбола националних идентитета двају земаља. Чини се да је држава Србија на тај начин угрозила сопствене националне интересе.

Кључне речи: *Ташмајдан, Азербејџан, Хејдар Алијев, парк, брендирана држава, национални идентитет*

Обнова ташмајданског парка у Београду током већег дела 2010. и пролећа 2011. године изазвала је пажњу јавности. Акција је занимљива сама по себи, јер се ради о најзнаменитијем београдском парку, изузев Калемегдана. Поред тога, интересовање је изазвала и чињеница да је у обнови у највећој мери учествовала нама далека и непозната држава Азербејџан, и то под необичним условом да споменик њеном првом постсовјетском председнику, Хејдару Алијеву (1923–2003), добије своје место у овом централном београдском парку. У оквиру овако установљеног пријатељства двеју земаља, нашао је своје место у Новом Саду на Дунавском кеју и споменик најзначајнијем азерском композитору, Узеиру Хаџибејлију (1885–1948). Од-

¹ Овај је текст настао као резултат рада на пројекту бр. 179009, под насловом „Демократски и национални капацитети политичких институција Србије у процесу међународних интеграција“, који је одобрило Министарство просвете, науке и технолошког развоја владе Републике Србије.

лука градске владе Београда да склопи споразум с владом Азербејдана и уђе у остваривање оваквог пројекта реконструкције Ташмајдана испоставила се као прилично контроверзна.² Обим учешћа Азербејдана у креирању изгледа овог парка изазвао је бурну реакцију у многим јавним гласилима, која су адекватним текстовима прокоментарисала услове споразума влада Београда и Азербејдана. Нека гласила су, наравно, покушала да звуче неутрално и да пренесу пуке податке, али се мора признати да није могуће забашурити не-обичност присуства споменика који су посвећени људима који су за Србију непознати и не баш значајни, и то на ударним местима у два највећа њена града и културна центра.

Азербејдански архитекта Елдар Гусејнов је урадио пројекат за нови Ташмајдан, који је затим разрадила екипа с Архитектонског факултета у Београду. Градско „Зеленило-Београд“ формално је било организатор и носилац посла, као подизвођач турске фирме коју је ангажовала азербејданска влада, док је читаву операцију координирао архитекта Јован Митровић, човек с дугогодишњим искуством у земљама бившег Совјетског Савеза. Донација је износила 1,8 милиона евра, а услов је био постављање споменика првом председнику независног демократског Азербејдана, који је отац садашњег председника и некадашњи шеф КГБ-а Азербејдана. Митровић је изјавио да је концепт, упркос оваквом аранжману, био такав „да се максимално задржи карактер парка и да се потенцирају његове основне историјске, културне и обликовне вредности и акценти, као и његова природна својства“ (Мајсторовић 2011). Заиста, парк Ташмајдан има на претек историјских и културних вредности:

- 1) На месту парка, налазио се од античких времена каменолом, од чијег камена је прављено много тога, од калдрме до тврђаве.
- 2) Велика је вероватноћа да је ту, а не на Врачару, спаљено тело светог Саве 1594. године.
- 3) На месту парка се 1806. године налазио устанички штаб из ког је Карађорђе командовао нападом на Београд.
- 4) Од 1826. до 1888. године, на Ташмајдану се налазило српско гробље, које је по наредби кнеза Милоша премештено из Варош-капије, на коме су биле сахрањене многе знамените личности српске историје, као што су Јоаким Вујић, Илија Милосављевић Коларац, Ђура Даничић, Јосиф Панчић, Стеван Книћанин, Тома Вучић-Перишић, Узун Мирко, и др.
- 5) На Ташмајдану је 1830. године прочитан султанов хатишериф, који је значајан у српској историји јер је Србија добила релативну политичку независност од Порте, а кнез Милош наследно кнежевство.
- 6) Црква Светог Марка, која је подигнута по нацрту знаменитих београдских архитеката, браће Петра и Бранка Крстића, доминира вертикал-

² На сличан пријем је оваква акција наишла у Мексико Ситију. Види: <http://www.bbc.co.uk/news/world-latin-america-19810436>

ном визуром ташмајданског амбијента од 1940. године, и чува у себи гробна места цара Душана, последњег краљевског пара Обреновића и патријарха Германа. У близини се налазила, још од 1835. године, стара црква посвећена истом светитељу и јеванђелисти, коју је кнез Милош подигао на месту читања хатишерифа и која је потрајала до немачког бомбардовања Београда, 6. априла 1941. године.

- 7) Одмах иза цркве Светог Марка, налази се руска црква Свете Тројице, подигнута 1924. године, која је дуго била значајан духовни центар руске емиграције и знаменитих људи из света науке, уметности и духовности који су макар неко време радили у Београду, као што су Сергеј Троицки, браћа Антон и Александар Билимовић, Николај Берђајев, Теодор Тарановски, Јевгеније Спекторски, и други. У њој почива белогардејски генерал Петар Врангел, а црква чува честице мошти светог Јована Крститеља, апостола Андреја Првозваног, апостола и јеванђелисте Луке, светог великомученика Пантелејмона, светог Григорија Богослова, светих мученика и бесребреника Козме и Дамјана, апостола Јакова брата Господњег, светог Тихона Вороњешког, и још неких светитеља руске цркве који су мање познати код нас.
- 8) Испод парка налазе се бројне пећине које су настале вађењем камена, а које су током ратова коришћене на различите начине: као склониште и болница, а у Другом светском рату Немци су у њима имали тајну команду за југоисток.
- 9) У парку се налазе, додуше не на нарочито видним местима, разна спомен-обележја: жртвама пострадалима у згради РТС-а у НАТО бомбардовању 1999. године, бугарским добровољцима из 1882. године, споменик песникињи Десанки Максимовић из 2007. године, као и истакнут споменик деци – жртвама НАТО бомбардовања.
- 10) Неколико скулптура савремених уметника је постављено широм парка, као поклон неких југословенских градова Београду поводом Самита несврстаних 1989. године.
- 11) Године 1909, прва сеизмолошка станица је подигнута на Ташмајдану, где се и данас налази.
- 12) У непосредној околини парка налазе се разноврсни значајни објекти: поред споменутих цркава ту су Дечји културни центар (некадашњи Дом пионира), позориште „Душко Радовић“, национална телевизија, Пета београдска гимназија, Правни факултет, Поштанска штедионица позната као 'Главна пошта', Државни архив Србије, ресторан Мадера, хотели Метропол и Таш, Спортско-рекреативни центар „Ташмајдан“ (Вујовић 2003; Богуновић 2011; Пуљевић 1998, *Нови Ташмајдан*).

Међутим, ниједна од ових знаменитости није истакнута у обновљеном ташмајданском парку, иако је, како смо навели, координатор архитекта Митровић говорио о неговању особености парка и потенцирању његових

културних и историјских вредности. Неколико ствари у реновираном Ташмајдану, додуше, има смисла у оквиру парковске односно градске или националне традиције. Поред објеката који су били ту и пре реновирања парка, какви су они архитектонске и споменичке природе, ту би могли да се уброје и неколики детаљи који не говоре сами за себе. Наиме, било је најављено да ће нове парковске клупе бити направљене од платана из Булеvara краља Александра (С.Ш., Ј.Г 2010), поводом чије сече је својевремено било много негодовања Београђана, тако да би употреба тог дрвећа за ташмајданске клупе могла да се тумачи као оправдање и искупљење градских власти пред грађанима. Затим, према једном новинском извору поклоњена је пажња локалном предању о јорговану књиговесца Селимира Јанићијевића, којег је овај посадио уз десну ивицу стазе која води од ресторана Мадера ка Правном факултету. Јанићијевић је, према предању, посадио јоргован пред одлазак у Велики рат да чува његову жену Софију и њихово петоро деце. Међутим, он се из рата није вратио, а у спомен ове дирљиве приче „Зеленило-Београд“ је посадило још три јоргована на истом месту (*Нови Ташмајдан II*). Ипак, изузев грађевина, споменика и скулптура који су ту од раније, нови објекти који су поменути – клупе и јорговани – представљају стварно неупадљиве доприносе. То је посебно уочљиво када се имају у виду горе набројана културно и историјски значајна имена, догађаји и појаве, који су везани за простор ташмајданског парка кроз векове. Ниједна од тих знаменитости није добила своје место у реновираном Ташмајдану. Једина новина која је везана за српску културу и историју, а која се обрела у обновљеном парку, јесте споменик писцу Милораду Павићу, рад азерског вајара Натига Алијева. Поред споменика Павићу, стоји равноправно споменик бившем азербејџанском председнику Хејдару Алијеву, уместо свих побројаних значајних људи који су везани за Ташмајдан, Београд и Србију. Чини се, чак, да и присуство самог Павићевог споменика треба захвалити овом другом споменику Азербејџанцу, а не српском националном значају нашег писца. Званично образложење одлуке о подизању споменика Милораду Павићу није обнародовано (*Службени лист града Београда* 2010: 22), али изгледа да иницијатива за оба споменика потиче од азербејџанске амбасаде (*Интернет страна града Београда*). Томе је вероватно допринела изузетна популарност Павићевих дела на територији руског говорног подручја, као и чињеница да се становници Азербејџана идентификују с Хазарима, који су нашем писцу донели светску славу. Могли бисмо, чак, одатле извести закључак да Милорад Павић има изванредан национални значај за Азербејџан (Богutowић 2011).

Критике аранжмана са Азербејџаном заснивају се на љутњи због трговачког односа градских власти према споменичком симболу. Споменик би требало да истиче локални, национални или универзални значај особе или догађаја које представља, а не да велича свакога ко има да плати да му се постави споменик. А у случају Хејдара Алијева на Ташмајдану управо је ово друго случај: азербејџанска влада је уложила суму од безмало два милиона евра у

реконструкцију парка, уз услов да се ту постави споменик Алијеви. Ипак, не само да Хејдар Алијев нема значај за Србију, него је мало ко за њега овде уопште чуо. Српски председник Борис Тадић је рекао да је „ташмајдански парк ... с обзиром на знаменита места која га окружују, симбол нашег духа“ (Кртинић 2011). Заиста, како се ту онда уклапа споменик Алијеви?

Читава ташмајданска операција је, са становишта београдских и српских власти, оправдана на други начин, и то као симбол тесне сарадње која је успостављена између Србије и Азербејџана. Приликом посете азербејџанског председника Илхама Алијева Београду, 8. јуна 2011, када је и реновиран Ташмајдан предат на употребу јавности, он и Тадић, те делегације, разговарали су о многим темама које приближавају две земље стратешком партнерству, и то „о сарадњи у области инфраструктуре, посебно изградњи путева и железница, здравства, одбрамбене индустрије и заштите животне средине“, као и о алтернативном гасоводу. Том приликом је потписано седам споразума о сарадњи (ванредне ситуације, царински послови, заштита инвестиција, образовање, омладина и спорт, очување животне средине и култура) и пет меморандума (пољопривреда, туризам, транспорт, индустрија и енергетика и ваздушни саобраћај) (Н.Н. 2011).

У свим овим конкретним потезима нама су овде занимљиви неуобичајени аспекти сарадње двеју земаља, пошто се ради о удруживању националних симбола Србије и Азербејџана, чиме две нације, на нивоу симбола, остварују однос изузетне присности какву Србија нема ни са којом другом нацијом. Или, како је то формулисао председник Србије, опет језиком симбола: „Ово је дан када се повезују наше две заставе“ (Васиљевић, Мучибабић 2011). Ова сарадња је успостављена наизглед на узајамном дивљењу и добротности: Азербејџан жели да Београђани имају леп парк, јер је реновирање паркова оно што Азербајџан воли да приреди као радост становницима разних градова, којих до сада, како изгледа, има четрнаест (Кјука 2012). Истовремено, Србија се дива азерским великанима, и то носиоцима националне симболике – првом председнику независне државе и зачетнику републичке династије и, друго, највећем азерском композитору и творцу националне химне, и стога поставља њихове споменике. У плану је да се овај тренд настави и у обрнутом смеру, именовањем парка у Бакуу именом Николе Тесле, коме ће тамо бити подигнут и споменик. Такође, два председника држава су говорила о узајамној подршци територијалној целовитости двеју земаља: док се Србија залаже за припадање области Нагорно Карабах Азербејџану, докле Азербејџан подржава Косово као српску територију. Ово нема значаја за стварну политику, него представља само реторичку подршку која треба да потврди дубоко пријатељство и међусобну оданост двеју нација. Коначно, Милорад Павић је својим *Хазарским речником* показао да између Срба и Азера постоји вишевековно пријатељство, како је то приметио председник Азербејџана (Кртинић 2011).

Испод овог манифестативног нивоа, Азербејџан Србији донира огромну суму новца за обнову парка у центру главног града, а Србија њиховим

значајним људима, председнику и композитору, додели споменике на угледним позицијама у два своја највећа града. Што значи да Србија продаје свој јавни простор за промовисање туђе националне симболике. Много превођени, награђивани и радо читани *Хазарски речник* сведен је од српске културне знаменитости на оправдање за туђа национална обележја у срцу Београда и Новог Сада, на централним, изразито симболичким градским локацијама, које и саме имају национални значај. Не помаже овде много најављена узајамност са спомеником Николи Тесли у Бакуу, пошто је његов значај за свет – тј. за било коју земљу која има електричну енергију, радио, електромоторе – неупоредив са значајем већине националних великана. Споменик Николи Тесли би, потпуно оправдано, могао да постоји у свакој престоници на свету, а да то нема везе са Србијом.

Наиме, Азербејџан је у овом случају брендирао своју државу – што у последње време успешно замењује феномен креирања националног идентитета – и на веома динамичан начин 'менаџерисао' своје брендове ради постизања пробитачне позиције на међународној сцени (van Ham 2001: 3). Брендирање нације односно националне државе представља „низ дискурса и пракси које циљају ка поновном конструисању националности помоћу маркетиншких и 'брендинг' парадигми“ (Kaneva 2011: 118 – превод ЈММ).³ То значи да већ познати и нови симболи националног идентитета бивају преиспитани с трговачког становишта и сагледани као маркетиншки потенцијал који треба, у крајњој линији, да придобије пожељне инвестиције, и да буде користан за туризам, трговину и таленте (Aronczyk 2008: 42). За разлику од конструисања националног идентитета помоћу гломазних прича о националној историји и традицији – које нису свима разумљиве нити су свуда популарне – брендирање користи систем налик етикетирању, који „омогућује владама да имају боље управљање и контролу над сликама које приказују свету“ (Aronczyk 2008: 42 – превод ЈММ).⁴ Србија то, пак, не ради, тако да између наших двеју земаља ипак не постоји узајамност и реципрочност. „Имати лошу или никакву репутацију је озбиљан хендикеп за државу која тежи конкурентности у међународној арени. Небрендирана држава има проблема с привлачењем економске и политичке пажње. Имиџ и репутација тако постају суштински делови државног стратешког капитала“ (van Ham 2001: 2–3 – превод ЈММ).⁵ Азербејџан је познат једино по понуди своје нафте, али нема других производа и културних вредности које су познате ван његових граница – ако изузмемо популарност азербејџанске поп-музике већ неколико година уназад

³ Уп. „A compendium of discourses and practices aimed at reconstituting nationhood through marketing and branding paradigms“ (Kaneva 2011: 118).

⁴ Уп. „Nation branding allows national governments to better manage and control the image they project to the world“ (Aronczyk 2008: 42).

⁵ Уп. „Having a bad reputation or none at all is a serious handicap for a state seeking to remain competitive in the international arena. The unbranded state has a difficult time attracting economic and political attention. Image and reputation are thus becoming essential parts of the state's strategic equity“ (van Ham 2001: 2–3).

на такмичењу за песму Евровизије. Ипак, ова држава врло самопоуздано нуди оно чиме располаже: две личности којима је дато значење националних симбола. То су председник који је био на челу државе током скоро четрдесет година и оснивач републичке династије која још увек влада земљом, те највећи од три истакнута национална композитора, између осталог творац азербејџанских химни – како совјетске тако и химне независне републике. На Ташмајдану се, осим споменика, налази и туристички пункт Азербејџана, као и музичка фонтана оријенталног дизајна. С маркетиншке позиције гледано, ово све нису неки нарочито упечатљиви феномени који би се могли назвати брендovima у правом смислу, него су више симболи националног односно културног идентитета. Међутим, сасвим су довољни за ову прилику. То је посебно јасно кад се узме у обзир да Србија није прва земља која је добила новчана и идејна средства за реконструкцију парка, уз услов да се у њему нађе и споменик Хејдару Алијеву, већ да је то „пракса која се примењује у свим парковима чију је обнову финансирала азербејџанска влада“ (Кртинић 2011). С обзиром на чињеницу да је таквих паркова широм света већ релативно велики број, реконструисање паркова у иностранству је, значи, прави бренд Азербејџана. Од свега досад набројаног, овај бренд је најефикаснији, јер приказује карактеристике земље (споменик, фонтана, туристички пункт) на упадљивим местима на којима људи проводе доста времена без обавеза које би им ометале пажњу, и тако покреће позитивна осећања према доброторима који су народу омогућили уживање у парку. Наиме, „брендирање (је) давање производима и услугама емоционалне димензије с којом људи могу да се идентификују“ (van Ham 2001: 2 – превод ЈММ).⁶ Тако се на Ташмајдану могу наћи и два дејча игралишта, павиљон за старије у коме би требало да се појављује медицинско особље које ће бринути о њиховом здрављу, велики шах, трим-стаза, отворени фитнес-центар, четири чесме, јавни тоалет доступан и инвалидима и видео-надзор парка. Споменик Хејдару Алијеву је ту да нас подсећа коме имамо да захвалимо за све те угодности.

Уопште, брендирање државе омогућује успешнију пропаганду, пошто су вредности и емоције које се укључују у бренд намењене политички наивним народним масама, док ће стварна, ненашминкана ситуација интересовати само аналитичаре, и све ће мање бити занимљива – а и доступна – за једноставну и брзу конзумацију какву омогућују брендови. Азербејџан је нашао ефектан бренд – донирање паркова, који му омогућује да под маском хуманог потеза донесе на туђу територију своје националне симболе. Колико год да је овај потез азербејџанске владе наметљив и колико год да је у први мах изазвао међу нашим становништвом негодовања и незадовољства, познато је да време лечи све и да ће се људи навићи, неки брже а неки спорије, на присуство трометарског бронзаног азербејџанског председника у центру свог града. Као део амбијента у коме се проводе пријатни тренуци, као део срцу драгог парка, и

⁶ Уп. „Branding – giving products and services an emotional dimension with which people can identify“ (van Ham 2001: 2).

он ће временом постати 'наш', близак, баш као што су то постале скулптуре размештене широм ташмајданског парка, „Дон Кихот“ или „Дивљи вепар“. Тако, Азербејџан усмерава национална осећања Срба ка блискости Србије са Азербејџаном, чак са нескривеном нотом азербејџанске доминације у том аранжману. Од оваквог саморекламирања Србија је веома далеко. Она ни Николу Теслу још не уме да искористи: његов споменик у Бакуу неће бити подигнут на иницијативу Србије, већ су сами Азери пожелели да то ураде. Штавише, Србија великодушно помаже Азербејџану у спровођењу његових националних интереса на њеној територији тако што свом веома цењеном писцу и његовом најпопуларнијем делу, *Хазарском речнику*, одузима српски национални предзнак и ставља их у службу азерског националног идентитета.

Тако, можда није најисправније говорити о појави налик на симбиозу, која нам је из биологије позната као суживот два организма, што доноси обострану добробит. Могли бисмо имати асоцијацију на симбиозу када би постојао вредносни реципрочитет између Србије и Азербејџана у подизању споменика, пошто симбиоза подразумева задовољење обостраних интереса. Овде се, међутим, ради само о интересу Азербејџана који је задовољен, док Србија трпи озбиљан губитак вредности на ташмајданском простору, који је иначе крцат националним потенцијалом. Ови аргументи не губе на снази због тога што је Азербејџан уложио велики новац у реконструкцију ташмајданског парка. У погледу националног интереса новац, ипак, није уложен за неговање српске националне симболике, него азербејџанске, док је Београд заузврат добио само реконструисан парк, што је могло да се уради и на други начин. Тако, можемо рећи да однос који је успостављен између симбола националних идентитета Србије и Азербејџана на Ташмајдану најјеличнији паразитском односу. Постављање споменика Николи Тесли у Бакуу треба да учини да цела ситуација делује као равноправна, док она то у суштини није. Због универзалног значаја Николе Тесле, заиста не можемо говорити о обостраном задовољењу националних интереса у овом подизању споменика великанима. Друкчије би било да су Азери одлучили да у својој престоници овековече у бронзи неког српског политичара кога би српска влада одабрала међу својим националним јунацима, уз још, рецимо, Стевана Мокрањца чију би бисту поставили у својим већим градовима – Ганци или Сумгајиту. Овако, реципрочности нема, осим уколико не инсистирамо на 'српскости' Николе Тесле, што никако није прва асоцијација повезана с његовим именом. Прва асоцијација на Теслу је, пре свега, универзални значај његових техничких достигнућа остварених током његовог живота у САД. Теслина национална припадност, зато, представља, у случају узајамног овековечавања националних великана Азербејџана и Србије, прилично варљиви површни ниво ситуације, јер би споменик Тесли као српском бренду имао тежину, али Србија у то иначе не улаже (Прокоповић 2011).

У *Политикиној* вести о отварању обновљеног Ташмајдана пише: „Србија ће остати нација која ће неговати мултикултурни и међуверски дијалог – рекао је Тадић“ (Васиљевић, Мучибабић 2011). Из ових речи,

види се да је тадашњи председник Србије хтео да демонстрира спремност своје земље да изађе у сусрет националној култури и вери које су другачије од културе и вере већине становника Србије. То је лепо, али да ли је потребна предусретљивост која ће потиснути националне вредности уписане у Ташмајдан зарад промоције туђих националних симбола? Када би Србија схватила вредност брендирања као својеврсне такмичарске стратегије која служи за промовисање интереса своје нације и националне државе, онда се не би десило да српски руководиоци угрозе српски национални интерес фаворизовањем туђег националног интереса, као што се десило у овом случају. Размишљање о националним брендovima је размишљање у оквирима логике националног интереса, и ту овакве грешке једноставно нису могуће. Наравно, може се национални интерес заступати и без тржишног размишљања и брендирања, па би и у овом случају патриотизам налагао једноставно одбијање понуде Азербејџана да под оваквим условима уложи новац у обнову ташмајданског парка. Чак и ако је национални интерес заступљен у оквиру осталих политичких и економских аранжмана договорених током посете Илхама Алијева Београду, уклањање и маргинализовање српских националних симбола зарад промоције азербејџанских на сопственој национално значајној територији, сувише је крупна грешка коју одговорна власт не би смела себи да дозволи. Бојимо се да је ипак интерес био од пресудног значаја у вези са Ташмајданом, али не национални.

Литература

- Aronczyk, Melissa. 2008. "Living the brand": Nationality, globality and identity strategies of nation branding consultants. *International Journal of Communication* 2, 41–65.
- Богуновић, Слободан Гиша. 2011. Ташмајдан као властелинска пронија. *Београдски књижевни часопис* 22, 179–184.
- Вујовић, Бранко. 2003. *Београд у прошлости и садашњости*. Издавачка кућа Драганић, 295–301.
- Живковић, Гордана. 2011. Борба за нови српски идентитет. *Српска политичка мисао* 3, 47–60.
- Јовановић, Деана. 2008. Идентитет на продају – креирање националног идентитета за потребе туризма. *Гласник Етнографског института САНУ* LVI (1), 101–114.
- Kaneva, Nadia. 2011. Nation Branding: Toward an Agenda for Critical Research, *International Journal of Communication* 5, 117–141.
- Куртовић Фолић, Нађа, Ротер Благојевић, Мирјана, Никезић, Ана, Јадрешин Милић, Рената, Николић, Марко, Ћоровић, Драгана. 2007. Пројекат ревитализације Ташмајдана. *Наслеђе* VIII, 241–251.

- Милошевић, Зоран. 2010. Ширење идеја блискоисточних исламиста у школама Немачке. *Политичка ревија* (XXII) IX, vol. 25, br. 3, 233–248.
- Phelan, William. 2009. *State Reputation as a Public Good*. IIS Discussion Paper No. 275. Trinity College Dublin.
- Прокоповић, Братислав, Прокоповић, Татјана С. 2011. Бренд као наша судбина. *Економика* 57 (1), 108–114.
- Пуљевић, Војин. 1998. Свети Сава код „Последње шансе“. *Српско наслеђе. Историјске Свеске* 2. фебруар, Доступно на: <http://www.srpsko-nasledje.co.rs/sr-l/1998/02/article-02.html>
- Радојевић, Предраг Д. 2011. Анализа основних димензија имица Србије. *Национални интерес* 7 (2), 171–222.
- van Ham, Peter. 2001. The Rise of the Brand State. The Postmodern Politics of Image and Reputation. *Foreign Affairs* 80 (5), 2–6.

Извори

- Беднар, Бојан. 2011. Диктатор у нашем паркићу. *Електронске новине* 09.06.2011. Доступно на: <http://www.e-novine.com/srbija/srbija-tema/48236-Diktator-nasem-parku.html>
- Богutowић, Д. 2011. Споменик Милораду Павићу. *Вечерње новости online* 22.05.2011. Доступно на: <http://novosti.rs/vesti/kultura.71.html:331468-Spomenik-Miloradu-Pavicu>
- Бубњевић, С. 2011. Ташмајдан: споменик тиранину. *Мале новине* 08.06.2011. Доступно на: <http://www.malenovine.com/?p=4514>
- Васиљевић, Б, Мучибабић, Д. 2011. Ташмајдан: дар Азербејџана Србији. *Политика online* 08.06.2011. Доступно на: <http://www.politika.rs/rubrike/Politika/Tasmajdan-dar-Azerbejdzana-Srbiji.lt.html>
- Виленица, Ана. 2011. Споменици напоље из парка. *Електронске новине* 05.06.2011. Доступно на: <http://www.e-novine.com/stav/48119-Spomenici-napolje-parka.html>
- Вучинић, Маринко М. 2010. Алеја туђих великана. *Нова српска политичка мисао* 30.09.2010. Доступно на: <http://www.nspm.rs/komentar-dana/aleja-velikana-na-tasmajdanu.html>
- Grant, Will. 2012. Mexico row over Azeri leader Heydar Aliyev's statue. *BBC News* 03.10.2012. Доступно на: <http://www.bbc.co.uk/news/world-latin-america-19810436>
- Интернет страна града Београда*. среда, 22.09.2010. Доступно на: <http://www.beograd.rs/cms/view.php?id=1411511>
- Кјука, Deana. 2012. Azerbaijan's Biggest Export: Heydar Aliyev. *Radio Free Europe. Radio Liberty* 03.10.2012. Доступно на: <http://www.rferl.org/content/azerbaijan-biggest-export-heydar-aliyev/24727872.html>

- Кртинић, Марија. 2011. Симбол пријатељства две земље. *Нови Ташмајдан – посебно издање листа Данас* 09.06.2011. Доступно на: <http://www.danas.rs/upload/documents/Dodaci/2011/Tasmajdan%20web.pdf>
- Мајсторовић, Дејана. 2011. Спој модерног и традиционалног. *Нови Ташмајдан – посебно издање листа Данас* 09.06.2011. Доступно на: <http://www.danas.rs/upload/documents/Dodaci/2011/Tasmajdan%20web.pdf>
- Н.Н. 2011. Председник Азербејџана у Србији. *РТС* 8.06.2011. Доступно на: <http://www.rts.rs/page/stories/sr/story/9/Politika/904880/Predsednik+Azerbejd%C5%BEana+u+Srbiji.html>
- Нови Ташмајдан – посебно издање листа Данас*. Доступно на: www.danas.rs/upload/documents/Dodaci/2011/Tasmajdan%20web.pdf
- Службени лист града Београда* 2010. Доступно на: <http://www.sllistbeograd.rs>
- Трифковић, Драгана. 2011. Парк коме су Тадић и Алијев отели историју. *Нови стандард* 30.06.2011. Доступно на: <http://standard.rs/vesti/36-politika/7731-dragana-trifkovi-park-kome-su-tadi-i-alijev-oteli-istoriju-.html>
- Трифковић, Драгана. 2011а. Ташмајданско-азербејџански парк. *Нова српска политичка мисао* 1.07.2011. Доступно на: <http://www.nspm.rs/kulturna-politika/tasmajdansko-azerbejdanski-park.html>
- Ш.С., Г.Л. 2010. У знак захвалности добијају бисту свог првог председника. *Блиц* 01.07.2010. Доступно на: <http://www.blic.rs/Vesti/Beograd/196298/U-znak-zahvalnosti-dobijaju-bistu-svog-prvog-predsednika> <http://srb.time.mk/cluster/a536152eff/azerbejdzan-podrzava-teritorijalni-integritet-srbije.html>

Jelena Miljković Matic

COOPERATION OF NATIONAL IDENTITIES

Summary

The paper discusses the situation that arose at the time of renovation of Tašmajdan Park in Belgrade in 2010 and 2011, which was funded by the Government of Azerbaijan. The author analyzes the requirements and guidelines for the reconstruction of the park and their effect on the national identity. At first glance, it appears that the relationship between the two countries in terms of national cooperation is mutual – the Azerbaijani national symbols are represented in Serbia just as the Serbian symbols are represented in Azerbaijan. The Azerbaijani Government funded the reconstruction of Tašmajdan Park provided that a monument to the first President of Azerbaijan, Heydar Aliyev, was located next to the main trail in the park. At the same time, a monument to the most important Azerbaijani composer was unveiled in Novi Sad, the second largest Serbian city. Along with the tourist point and the Islamic style fountain in the center of the park Tašmajdan, these monuments represent Azerbaijani national identity in the heart of Serbia. The fact that the statue of Nikola Tesla is to be placed in the Azerbaijani capital of Baku does not represent a symmetrical relationship in exterritorialization of national symbols because of Tesla's universal significance. This analysis shows that Azerbaijan is striving to become a branded state, which means that, in the early

stages of branding, it is trying to export its national symbols in other countries by sponsoring the reconstruction of their parks – which has become an Azerbaijani national brand in and of itself. Thus, a symbiotic relationship between the symbolic systems of the national identity has not been established, because Serbia has still not become a branded state, not even in terms of Nikola Tesla.

Оригиналан научни рад

УДК 316.72:351.853(4) ; 316.356.4
ГЕМ 76 (2012), 175–182*Саша Срећковић*

ИДЕНТИТЕТ У КОНТЕКСТУ РАЗУМЕВАЊА КУЛТУРНОГ НАСЛЕЂА

Апстракт: Под *идентитетом* се данас подразумева обухватнији садржај у односу на некадашње поимање истог термина. Слично је са сродним појмом *културно наслеђе*, а вишеструко укрштање та два појма се данас манифестује у систему нематеријалног културног наслеђа. Идентитет данас не поседује само национално нити етничко одређење, јер може имати разноврсна социо-културна значења у сагласју с трендовима савремених друштава, а нарочито с пожељним принципом културног диверзитета. То је посебно уочљиво у научном, па и јавном дискурсу многих земаља Запада, те и у другим земљама Европе. Развој међународног законодавства актуелизовао је питање идентитета у контексту људских права, тако да тај појам добија и озбиљну политичку димензију. Широко присуство локалних заједница сасвим различитих провенијенција у асени савремених друштава додатно актуелизује питање идентитета. Појам је такође данас особен по веома пропусној и нејасној граници између приватне и јавне сфере људских активности.

Кључне речи: *идентитет, културно наслеђе, диверзитет, локалне заједнице*

Појам идентитета је, како се чини, обухватнији данас него што је био некада у свом конвенционалном значењу које је прихваћено у стручној јавности. Тај појам поседује различите концептуалне слојеве које су му нададале различите дисциплине, као што су, да поменем само неке, психологија, историја, антропологија, социологија и уметност. Термин је данас често коришћен и у јавном дискурсу. Када разматрамо појам европског идентитета, важно је да истакнемо димензију његове нормативне улоге коју заговарају и афирмишу управна тела Европске уније. Поставља се питање да ли је је тај појам већ опипљива реалност или још увек само пожељан мо-

дел. Управо имајући у виду данашњу вишезначност појма идентитет, важно је да схватимо како се ствара осећај припадности, који је толико значајан у разматрању ове теме. Изгледа да разумевање овог појма лежи између сфера приватности и интимае, с једне стране, и нарастајућег домена јавног живота, с друге стране. У свету у којем је идентитет од суштинског значаја за политичко деловање и такмичење на глобалном плану, разумевање начина артикулације често неодређених осећања и осећаја припадности добијају кључни значај. Наслеђе у свом најширем смислу спада међу најважније начине изражавања идентитета, чак утолико више што се идентитет више не може разматрати првенствено у контексту нације, како се дефинисао још од времена европског просветитељства у 18. веку.¹

Појам културног наслеђа добија у новије време додатне конотације у поређењу с његовом негдашњом употребом, и није више ограничен само на физичке објекте као што су артефакти, зграде и сл. Последњих година је заправо дошло до великог проширења концепта наслеђа, почев од уске дефиниције изабраних физичких елемената „високе културе“, преко световних артефаката који одражавају универзално људско искуство из свакодневице, па све до нематеријалних елемената културе. Скорашњи трендови показују радикалну промену парадигме, од објективне природе материјалне културе до субјективног искуства људске јединке. У том смислу, они одражавају филозофију постмодерног света.² Међу њима вероватно најактуелнија и најзначајнија јесте *Конвенција о очувању нематеријалног културног наслеђа*, коју је усвојио УНЕСКО 2003. године. Вишеструка укрштања појмова идентитета и културног наслеђа догађају се заправо у оквиру система нематеријалног културног наслеђа, који се тренутно примењује у 148 држава у свету.

Не само да наслеђе може да се поима и користи на разне начине, већ оно има и више различитих „произвођача“ односно стваралаца. То могу бити јавни/приватни сектор, званични/незванични „произвођачи“, затим виђења инсајдера/аутсајдера, итд. Сваки актер ту има различите и вишеструке задатке у креирању и управљању наслеђем.³ Систем нематеријалног културног наслеђа препознаје општи термин *локалне заједнице*, као главне и најзначајније носиоце и практичаре културног наслеђа. Не постоји јасна дефиниција овог термина у самој *Конвенцији* нити у другим одговарајућим документима. Зато се локалне заједнице радије означавају као групе које учествују у пракси и преношењу нематеријалног културног наслеђа и сматрају га делом свог идентитета и културног наслеђа уопште. Према овој *Конвенцији*, идентификација заједнице мора долазити од саме заједнице. Такође, вреди истаћи да исти људи могу припадати различитим заједницама у исто време.

¹ B. Graham, P. Howard, Introduction, In: B. Graham (ed.), *Heritage and Identity*. Ashgate Research Companion to Heritage and Identity, Surrey, 2008, 1.

² D. Fairchild Ruggles, H. Silverman, From Tangible to Intangible Heritage, In: D. Fairchild Ruggles, H. Silverman (eds.), *Intangible Heritage Embodied*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2009, 11.

³ B. Graham, P. Howard, *op. cit.* 1.

Појмови идентитета и културног наслеђа данас носе не само национално и/или етничко одређење, већ могу поседовати различита друштвена и културна значења у складу с трендовима савремених друштава. Једна друга конвенција УНЕСКО из 2005. године управо се бави концептом названим *разноврсност културних израза* и представља још један пожељни циљ међународне заједнице.⁴

Ипак, друштва Запада, на пример, како постају културно разноврснија тако доживљавају веће друштвено-просторно раслојавање, и то чине самосвесно. Таква фрагментација нас доводи до запитаности како би ова хетерогеност требало да се одрази на селекцију, тумачење и управљање наслеђем. Дефиниција наслеђа је током времена мењала облик и садржај. У данашњем контексту ми смо усвојили перспективу конструктивиста, у којој концепт наслеђа обухвата начине на које је врло пажљива селекција материјалних артефаката из прошлости, природних крајолика, митологија, сећања и традиција постала културни, политички и економски ресурс данашњег времена. Овде се прошлост објашњава тако што поприма сврху у садашњици.⁵ Мора се признати да је идентификација културног наслеђа заснована на активном избору оних елемената шире „културе“ који се сматрају вредним заштите као „наследство“ за будућност. На овај начин препознат је значај културног наслеђа као симболичног средства културе и њених аспеката које одређена друштвена група сматра вредним.⁶

Према томе, сада је већ широко прихваћена теза да највећи део наслеђа поседује мали број безусловних вредности по себи. Када размишљају о наслеђу, људи углавном придају вредности предметима и активностима користећи читаву серију различитих „објектива“ (сочива), од којих су најочигледнији: националност, религија, етницитет, класа, богатство, пол, лична историја или, пак, та чудна визиura названа „инсајдерском“. Вредност посебних „сочива“ може бити одређена и конкретном ситуацијом, те и она дакле није константна. Интерпретације ће варирати зависно од ситуације и околности у којима се налази посматрач у времену и простору. На тај начин, може се рећи да значење заправо даје културну или финансијску вредност наслеђу, и оно објашњава зашто се извесни артефакти, традиције и сећања селектују из готово бескрајне суме прошлости.⁷

И поред тога, можемо рећи да је снага етничког и националног принципа при вредновању идентитета и даље веома витална у савременом свету. Штавише, перманентно се стварају и јачају нова значења и национални пројекти на политичкој позорници, паралелно уз развој других глобалних и локалних

⁴ *UNESCO Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions*, 2005 (http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=31038&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html), 30 May, 2012.

⁵ B. Graham, P. Howard, *op. cit.* 2.

⁶ J. Blake, On Defining the Cultural Heritage, *The International and Comparative Law Quarterly* 49/1, Cambridge University Press, 2000, 68.

⁷ B. Graham, P. Howard, *op. cit.* 2.

политичких трендова и покрета. Ово континуирано приоритизовање националног доводи у питање и понекад ограничава ефективност других облика репрезентовања наслеђа и идентитета, као што су, на пример, 'европски идентитет' или 'европско културно наслеђе', а сасвим извесно и идеју универзалних вредности отелотворену у концепту 'светског наслеђа'. Али, с друге стране, и принцип отелотворен у идеји нација–држава доведен је у питање преко развоја транснационалних идентитета, а подривају га и регионални, локални, па чак и персонални идентитети.⁸

Вредносно одређење идентитета се с протоком времена може релативизовати и мењати, те стога постоје атавистички страхови да му није обезбеђена 'доживотна гаранција', те да је подложен 'преговорима и опозиву'. Термин подразумева начине на који се означитељи као што су *наслеђе, језик, религија, етницитет, национализам*, као и заједничке интерпретације прошлости, користе за конструкцију наратива инклузије или ексклузије, који одређују заједнице и оно што их чини специфичним и различитим у односу на неке друге. Идентитет се односи на истоврсност и чланство у групи. Кључан за његову концептуализацију је дискурс Другог, тј. дискурс оних група – како на територији одређене државе тако и изван ње – које имају конкурентна, често и међусобно сукобљена веровања, вредности и аспирације. Ови атрибути другости су суштински за репрезентације идентитета, које се конструишу тако што се супротстављају другим групама.⁹

Током 1990-тих година, међу теоретичарима је владала мода да говоре како идентитети више нису нужно везани за место, односно физичке локалитете, а то се односи и на традиционални оквир нације, етницитета, класе и сродства. У суштини тих идеја лежи тврдња да су глобалне мреже умањиле важност места и традиција, да су укинуле границе и створиле просторе 'негде између'. На неки начин, то је изражено у идеји да се национално наслеђе може реконструисати у појму 'светско наслеђе', зато што извесна места и праксе имају универзални значај.¹⁰

Концепти глобалиста, попут овога који се односи на културно наслеђе, сада су прихваћени у законодавном дискурсу, а УНЕСКО-в универзални задатак да се омогуће међународни стандарди одвија се паралелно како с овим развојем тако и с глобализацијом економије.¹¹ Иако смо свесни да су неки од најактуелнијих покрета у домену културног наслеђа замишљени тако да делују као опоненти исходима културне глобализације, утицаји других аспеката глобалних трендова и даље су значајни. Поменута *Конвенција за очување нематеријалног културног наслеђа*, на пример, залаже се за борбу против културне глобализације и то представља један од њених главних задатака.

Имајући у виду концептуалне сложености које се везују за појмове идентитета и наслеђа, јасно је да су њихови међуодноси многострани и

⁸ B. Graham, P. Howard, *op. cit.* 8.

⁹ B. Graham, P. Howard, *op. cit.* 5.

¹⁰ B. Graham, P. Howard, *op. cit.* 7.

¹¹ J. Blake, *op. cit.* 64.

променљиви у погледу места и времена. Нису сви означитељи 'идентитета' нужно и 'наслеђе' у ограниченом значењу појма.¹² На пример, када се ради о покушају очувања умирућег или оживљавања 'мртвог' језика, води се дебата о томе како је потребно чувати или демонстрирати идентитет посебних гласова и култура, чак и оних које 'већ ишчезавају'.¹³ Исто тако, није свако 'наслеђе' у исто време 'идентитет', а такви случајеви долазе до израза у културном туризму, као једној од највећих светских индустрија услуга. Остаје такође и питање до које мере су наслеђе и идентитет повезани с идејом места и територијалности.¹⁴

* * *

Питања идентитета и културног наслеђа добила су јасну политичку димензију и та чињеница спада у искушења савремених друштава. Улога културног наслеђа, на пример, има моћну политичку димензију, јер одлуку о томе шта треба сачувати и заштитити доносе државне управе на националном нивоу и међувладине организације – укључујући државе чланице – на међународном нивоу (нпр. УНЕСКО). Национално и међународно законодавство о културном наслеђу су формални израз ових политичких одлука. Међутим, увек постоји простор за контроверзе, недоумице и супротстављене захтеве, као што је то иначе случај с највећим бројем политичких питања. И заиста, ти супротстављени захтеви и сукоби интереса на националном и међународном нивоу су ендемске појаве у свакој дискусији о културном наслеђу. Не ради се само о томе да одлуке у вези с културним наслеђем често имају важне политичке последице – што је иначе сасвим јасно – већ је идентификација културног наслеђа по себи већ политички акт, имајући у виду симболички однос према култури и друштву уопште.¹⁵

Друштвена искушења и конфликти у вези с наслеђем постали су глобални проблем, јер је он дубоко имплициран у процесу социјалне инклузије и ексклузије који дефинише друштва која се одликују још сложенијим облицима културне разноврсности. Док се порекло проблема може везати за пораст етно-национализма у 19. веку и за романтичарске идеје о припадно-

¹² 'Наслеђе' није 'наследство прошлости' као што се то често имплицира, као, на пример, у употреби термина *литерарно наслеђе*, који се односи на литературу из прошлости (В. Graham, P. Howard, *op. cit.* 6).

¹³ *Ibid.* У наставку текста се такође наводи: „Постоји специфични канон који постаје наслеђе, можда зато што он означава посебну представу, подударну, на пример, с представом и виђењем једног посебног национализма. И опет музика, уметност и језик нису аксиоматски истовремено и наслеђе, иако могу то постати, и опет као означитељи национализма или етничитета.“

¹⁴ В. Graham, P. Howard, *op. cit.* 7.

¹⁵ J. Blake, *op. cit.* 8.

сти месту, наслеђе може такође функционисати као облик отпора према хегемонистичким дискурсима и као означитељ вишегласја у мултикултурним и плуралним друштвима.¹⁶

Изражено присуство локалних заједница сасвим различитих провенијенција у арени савременог друштва додатно разоткрива питања идентитета и (културног) наслеђа.¹⁷ Међу улогама које су недавно додељене локалним заједницама, а које потичу из релевантних УНЕСКО-вих докумената, налази се идеја да наслеђе може деловати 'одозго' и да може добити алтернативне облике и приступе. На тај начин, наслеђе се дефинише 'у корист локалних заједница и од стране њих самих' уз минималну професионалну помоћ споља.¹⁸ Као што је претходно наведено, ове заједнице се нужно не повезују по етничкој, расној, лингвистичкој, конфесионалној или чак професионалној афилијацији. Данас се оне могу (само)одредити и виртуелно, независно од реалног физичког простора (нпр. посредством интернет-везе, као нпр. 'танго заједница' односно љубитељи плеса танго широм света); они се такође могу (само)одредити по припадности појединим доменима слободног времена и забаве, као нпр. спортски навијачи тзв. 'клабери', и слично.

Развој међународних правних инструмената актуелизовао је такође питања идентитета и културног наслеђа у контексту људских права. Године 1993, на Самиту Савета председника европских држава успостављена је директна веза између културног наслеђа и димензије људских права. У складу с тим, Савету је препоручено да „у правној сфери да израз вредностима које творе европски идентитет“. То такође имплицира успостављање односа између политичких циљева, плуралистичке демократије, људских права, културног наслеђа и његове улоге у конструкцији идентитета.¹⁹

Тakoђе, важно је схватити да појам културног наслеђа представља акт хoтимичне селекције, што се може видети у случају културних права мањина, односно права племенских и домородачких култура, а што представља савим различит и покатак субверзивни поглед на културно наслеђе.²⁰ Било која расправа о културним правима неизбежно укључује питања која се односе на културни идентитет људи и народа којима су таква права приписана. И заиста, када се говори о културном наслеђу као елементарном делу људских права, мисли се на конструкцију културног идентитета који се са-

¹⁶ B. Graham, P. Howard, *op. cit.* 3.

¹⁷ Занимљиво је да одређене околности у различитим земљама могу произвести феномене попут овог из следећег навода: „На тај начин, легитимни субјекти права које овај правни текст имплицира нису више интелектуалне хегемонистичке елите и њихова изванредна достигнућа, већ политички добродошли друштвени ентитети означени као разноврсне групе које чине бразилско друштво.“ Политичким структурама ипак није лако да се њима баве. Међу њима се посебно именују 'домородачки' народи и афрички досељеници. (A. Arantes, *Diversity, Heritage and Cultural Politics*, Sage Publications, Nottingham Trent University, 2008, 292)

¹⁸ B. Graham, P. Howard, *op. cit.* 10–11.

¹⁹ J. Blake, *op. cit.* 73.

²⁰ J. Blake, *op. cit.* 74–75.

мим тим штити. Теоретичар Каменка полази од односа између појмова културна права, културни идентитет и културно наслеђе у пасусу који се односи на „важност осећаја идентитета за људске јединке, при чему се важност не придаје толико материјалном побољшању колико обичајима, традицији, историјској идентификацији и религији“. Осећај идентитета за највећи број људи је од суштинског значаја за осећај поноса и самопоуздања – оних вредности на којима се делом заснива сам концепт људских права.²¹ С обзиром на важност коју културно наслеђе има у стварању и потврђивању културног идентитета такви трендови одражавају промену, јер се разговор о културним правима као правима појединаца усмерава сада према колективним људским правима.²²

У члану 3. Препоруке 1201 (1993) парламентарне скупштине Савета Европе наведено је: „Свака особа која припада националној мањини имаће право да изрази, заштити и развија у потпуној слободи ... свој културни идентитет.“ Ова идеја је даље проширена по Препоруци 3 Европског округлог стола (Хелсинки, 1993), где се каже да право на учешће у културном животу треба бити протумачено тако да укључује „права потребна да би се заштитио културни идентитет групе ... (што подразумева) и очување националног и међународног културног наслеђа.“ На тај начин, културно наслеђе постаје интегрални део културног идентитета, па је потребно заштитити културни идентитет појединаца, група и људског рода, што оправдава захтев за заштитом и очувањем културног наслеђа.²³

Који су онда заједнички елементи културног наслеђа према међународном закону? Први се односи на то да је културно наслеђе форма наслеђа коју треба чувати и преносити будућим генерацијама. Наредни важан аспект културног наслеђа је његова повезаност с групним идентитетом. Оно представља симбол културног идентитета самопрепознате групе, било да се ради о нацији или народу, као и суштински елемент у конструкцији идентитета те групе. Ова особеност културног наслеђа је тако „мање супстанца, а више квалитет“ и представља неку врсту додатне вредности која са собом носи емоционални печат.²⁴

Оба појма – идентитет и културно наслеђе – данас су карактеристични по помало нејасном разграничењу, а у вези с јавном и приватном сфером људских активности. Тако, и поред пораста манифестација индивидуалног наслеђа почев од 60-тих година 20. века – попут генеалогичке, афирмисане и кроз популарне телевизијске програме – Луентал (1998) тврди да наслеђе све више прелази из приватног у јавни домен.²⁵ Значај који за модерног човека имају јавни наступи и извођачке форме у сваком смислу речи, и у вези

²¹ J. Blake, *op. cit.* 77.

²² J. Blake, *op. cit.* 79.

²³ J. Blake, *op. cit.* 82.

²⁴ J. Blake, *op. cit.* 84.

²⁵ B. Graham, P. Howard, *op. cit.* 3.

с тим улога визуелних медија (при чему се домен људске интима сужава), дали су посебну актуелност појмовима као што су идентитет и наслеђе. Данас су ови појмови неретко у фокусу јавности и медија, те предмет бројних дискусија на глобалном и локалним плановима. Често су и предмет политичких инструментализација, али то је вероватно и неизбежно. Питање је колико релевантне струке које изучавају те области могу тада утицати да дебате поприме разложен и систематичан ток.

Литература

- Arantes, Antonio. 2008. *Diversity, Heritage and Cultural Politics*. Nottingham Trent University: Theory, Culture & Society, Sage Publications.
- Blake, Janet. 2000. On Defining the Cultural Heritage, *The International and Comparative Law Quarterly* 49 (1).
- Graham, Brian, Howard Peter. 2008. Introduction. In: Brian Graham (ed.) *Heritage and Identity, Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*. Surrey (UK).
- Ruggles, D. Fairchild, Silverman, Helaine. 2009. From Tangible to Intangible Heritage. In: D. Fairchild Ruggles, Helaine Silverman (eds.) *Intangible Heritage Embodied*. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer.
- UNESCO Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions 2005; Dostupno na: http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=31038&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

Saša Srećković

IDENTITY IN THE CONTEXT OF UNDERSTANDING CULTURAL HERITAGE

Summary

The paper discusses the use and understanding of the concepts of cultural heritage and identity in different contexts, ranging from professional papers to legal and political documents. Special emphasis is laid on the intersection of these concepts, their relationship, and their occasional interference. Both concepts have been given new meanings and connotations in the modern age, in contrast to their previous use. The paper also presents a comparison of several articles that deal with this issue.

Оригиналан научни рад

УДК 316.346:791(497.11)''2011'' ;
316.654:[791.229.2:39(497.11)''2011''
ГЕМ 76 (2012), 183–192

Наташа Јовановић

Стефан Симић

Стефан Стефановић

ИСТРАЖИВАЊЕ ПУБЛИКЕ XX МЕЂУНАРОДНОГ ФЕСТИВАЛА ЕТНОЛОШКОГ ФИЛМА

Апстракт: У раду се представљају резултати емпиријског истраживања публике XX међународног фестивала етнолошког филма. Циљ истраживања је да утврди структуру посетилаца, тј. њихове социо-демографске карактеристике, и да испита њихове ставове о квалитету приказаних филмова и организацији фестивала. Коришћена је квантитативна методологија на узорку од 267 испитаника. У тексту се најпре даје анализа добијених података, у којој се утврђују тенденције, проблеми и замерке гледалаца, и даје генерални суд о квалитету филмова и фестивала уопште. У другом делу, наводимо препоруке организаторима фестивала – до којих смо дошли на основу одговора испитаника, али и на основу консултација с анкетарима – за које сматрамо да могу побољшати организовање фестивала наредних година, популаризовати га, и учинити доступнијим широј публици.

Кључне речи: *фестивал, етнолошки филм, публика, истраживање*

Увод

У оквиру истраживања публике XX међународног фестивала етнолошког филма (ФЕФ) испитивали смо структуру посетилаца, разлоге збох којих долазе на фестивал, као и њихову оцену квалитета организације и приказаних филмова. У Извештају представљамо методологију, циљеве и анализу

прикупљених података. У последњем делу дајемо закључке анализе и препоруке за будуће истраживаче и организаторе фестивала. Истраживање је експлоративног карактера и спроводи се тек други пут заредом. Важно је напоменути да нисмо обавили поређење с подацима добијеним у претходном истраживању. Наиме, искуствену грађу су прикупљале и обрађивале две различите групе студената, што имплицира да није усаглашен приступ грађи, а такође ни упитници нису идентични. Стога је упоредни метод у овом тренутку немогуће применити, уколико се не приступи поново издвајању података из изворне грађе прикупљене током оба истраживања.

Методологија

Истраживање је спроведено коришћењем квантитативне методологије и експлоративног (откривајућег) је карактера. Овакво истраживање се другачије може назвати и оријентационо. Оно ће нам дати бољи преглед неке ситуације, приближити појаве и процесе који се у њој одвијају, упозорити нас на многе нове видове и моменте које пре нисмо примећивали (Supek 1968: 71). Овакво истраживање нас упозорава на могуће потешкоће у истраживању одређене друштвене појаве, указује на средства или методе које дају резултате, или пак на она која су сувишна. На овај начин, када се детаљно упознамо са испитиваном средином – што је, по мишљењу аутора, овде и урађено – можемо изградити адекватнији нацрт истраживања и усагласити инструмент помоћу којег прикупљамо жељене податке (Supek 1968: 71). Наше истраживање је пружило драгоцену искуства, како за будући чврст план истраживања тако и за квалитетно упознавање предмета истраживања (публике фестивала). Стога оријентационо истраживање ставља тежиште на откривање и еластичност, јер се настоји добити што бољи и потпунији увид у предмет истраживања (Supek 1968: 72). Овим начелом смо се управо водили. Експлоративно истраживање пружило је могућности широког захватања проблема и слободног кретања по истраживаној средини. Будући да истраживање не полази од чврстих претпоставки, није се могло теоријски укоренити, па се и могло оријентисати ка испуњавању експлоративног задатка. Једини случај у којем истраживање не полази од хипотеза, јесте управо експлоративна студија (Yin 2003: 22).

Анкета, односно упитник, садржао је осамнаест питања са затвореним и отвореним одговорима. Упитник поштује психолошки прикладан редослед питања: почиње се једноставним питањима демографског карактера, а наставља све комплекснијим питањима која захтевају и изношење мишљења и ставова. Питања при том нису сугестивна, па се могу добити објективни одговори испитаника (Милић 1996: 496–506). У оквиру оријентационог

истраживања употребљава се редовно упитник са слободним или отвореним одговорима или интензивни интервју. На тај начин се прикупљају што исцрпнији подаци о мишљењима и ставовима одређене групе (Supek 1968: 72). Управо су питања о ставовима испитаника (о квалитету фестивала, за-меркама, итд.) дата у слободној форми, односно са отвореним одговорима. На тај начин добили смо и квалитативно оплемењено научно обавештење о испитиваној појави и опширно обавештење о ставовима испитаника. Наредни корак за будућег истраживача може бити „затварање“ одговора, тиме што ће се класификовати и дати у облику питања са унапред утврђеним одговорима. Тако се сложено мишљење или став рашчлањавају на низ елементарних делова (Milić 1996: 501). Надамо се да је овим испуњен захтев и хеуристичке плодности научног истраживања, што увек треба имати на уму (Milić 1996: 312). Испитаници су бирани случајним избором, а узорком је обухваћено 267 испитаница и испитаника. Прикупљање података на терену обављено је током свих дана одржавања фестивала (17–22.10. 2011). На терену су радили студенти треће године социологије Филозофског факултета у Београду, а супервизију су обавили студенти четврте године истог смера.¹

Подаци су прикупљени на свим местима на којима је организован Фестивал етнолошког филма (нпр. Етнографски музеј, Установа културе Пароброд). Било је планирано и да се фестивал организује на Филозофском факултету у Београду, међутим, због неподвижених околности, фестивал на тој локацији ипак није одржан. Анкете су попуњавали сами испитаници, међу којима су и учесници фестивала, пре или после пројекције филмова. Претпостављамо да је то условило да знатан број испитаника не попуни упитник у целости. Испитаници нису имали довољно времена да се адекватно посвете попуњавању упитника, а нису имали ни довољно простора. Нарочито је било тешко попунити упитнике када је била велика гужва у простору где се фестивал одржавао, и онда када је програм био згуснут, па је времена било посебно мало. Овакав проблем би морао бити отклоњен приликом евентуалног наредног истраживања.

Циљеви

Основни циљ је упознавање са структуром публике Фестивала етнолошког филма. Постављали смо питања о полу, старости, нивоу образовања,

¹ Треба напоменути да су сви студенти треће године социологије Филозофског факултета Универзитета у Београду анкетирали посетиоце, тј. прикупљали податке с терена (у оквиру предиспитне обавезе на предмету Методологија социолошких истраживања II), а супервизију су обавили студенти четврте године: Милан Петровић, Александра Марковић, Јована Обрадовић, Ана Томић и Хајди Поповић Азабагић.

занимању и месту становања. Посебан циљ је био испитивање разлога доласка на фестивал, оцена квалитета програма и организације фестивала. За посебне циљеве смо се одлучили како бисмо што боље упознали проблематику и како бисмо дали примерене савете и препоруке организаторима фестивала и будућим истраживачима.

Анализа података

Већину испитаника, њих 183 чине жене (68,5%), док мушкараца има 84 (31,5%). Просечна старост посетилаца Фестивала етнолошког филма је 35 година. Највећи број посетилаца спада у категорију од 18 до 25 година (36%), мање их има у категорији од 26 до 33 године (24,7%), нешто мање у најстаријој категорији коју чине испитаници преко педесет година (22,5%) док их у категорији од 34 до 41 година има 11,6%, а свега 5,2% испитаника спада у групу од 42 до 49 година (графикон 1).



Што се образовне структуре тиче, већину посетилаца чинили су факултетски образовани (39,1%), а међу њима су најзаступљенији они са завршеним Филозофским и Филолошким факултетом (по 16%). У подједнакој мери су заступљени и испитаници са средњом стручном спремом (мада претпостављамо да је већина испитаника са овим степеном образовања наставила школовање, тј. да је њихово школовање у току). Хипотезу поткрепљујемо податком да 71,1% испитаника који су рекли да имају завршену средњу школу има између 18 и 25 година (што је вероватно студентска популација). У прилог нашој хипотези наводимо и податак да се 84,1% испитаника старости између 18 и 25 изјашњава као студент. У обе наведене статистичке анализе тест значајности показује да између варијабли постоји статистички значајна веза (сиг.= 0,000), а јака корелација између

варијабла је потврђена износима Cramer's V (0,317 и 0,639). Чак 17,2% посетилаца има завршене постдипломске студије и титуле мастера, магистра и доктора наука.

Када посматрамо занимања, односно социо-економски статус испитаника видимо да 34,7% чине студенти, међу њима трећина се експлицитно изјашњава као студенти етнологије и антропологије. По заступљености (12,2%) следе они који се баве занимањем у уметности: у ту категорију смо ставили глумце, музичаре, ликовне уметнике, као и оне који се баве техничким стварима у уметности (камерман, тонац...). На трећем месту су просветни радници (8%). Пензионери и незапослени чине 6% од укупног броја испитаника.

Варијабла 'место становања' јавља се у пет модалитета, односно категорија: 1. Београд, 2. остали градови у Србији, 3. градови из региона, 4. градови у Европи, изван региона и 5. градови изван Европе. Велика већина испитаника станује у Београду, готово 80%. Следе градови из региона, а занимљиво је то да више посетилаца долази из региона (8,8%) и из градова у Европи (6,1%), него из осталих градова у Србији (4,6%) (графикон 2). Примећујемо проблем премалог доласка људи из Србије ван Београда, што имплицира да се треба позабавити бољим маркетингом и промоцијом овог фестивала у осталим местима у Србији, поготово у регионалним центрима. Сматрамо да би требало упутити позиве и рекламирати фестивал на Филозофским факултетима у Новом Саду и Нишу, јер претпостављамо да људи који су у вези са овим факултетима, на било који начин, могу бити заинтересовани за етнолошки филм.



Једно од најзначајних питања за организаторе од оних које смо поставили испитаницима било је: „Како сте сазнали за одржавање фестивала?“ Увидели смо да испитаници најчешће долазе до информације о одржавању фестивала преко својих контаката, пријатеља, колега и сарадника (35%). Студенти који чине највећи проценат од укупног броја посетилаца инфор-

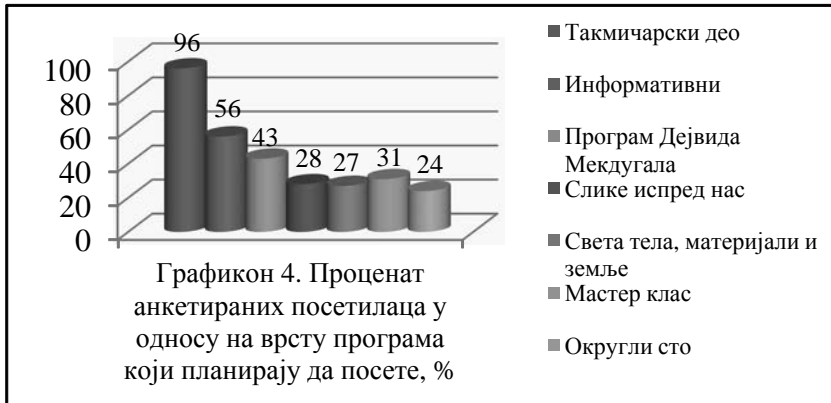
мишу се најчешће на факултету, па стога и не чуди да се 22,4% од укупног броја испитаника обавештава на овај начин. Путем интернета обавестило се 11,4% испитаника. Штампани материјали музеја били су информатор за близу 10% испитаника, а штампа и градски водичи, као и остали медији заједно, чине 11,8%. Још увек је најбоља реклама за фестивал лепа реч и препорука пријатеља, што нам говори да промоција није довољно усмерена ка новим посетиоцима. Сматрамо да је битно усредсредити се на промоцију преко интернета, пре свега путем социјалних мрежа (Фејсбук, Твитер, итд.). Такође, мислимо да је неопходно појачати промоцију преко постера и флајера. Додали бисмо да је веома важна сарадња с телевизијом. Примера ради, једно гостовање у јутарњем програму неке гледане телевизије значајна је реклама и позив за публику.

Учесталост посећивања фестивала говори нам да је 56% испитаника први пут ове године дошло на Фестивал етнолошког филма, а преко седам пута га је посетило њих 7,6%. Констатирамо да је мали проценат људи веран фестивалу у дугом низу година. Усредредићемо се на оне који први пут долазе на фестивал. Укрштањем варијабли које показују колико често испитаници посећују ФЕФ и како су за њега сазнали добијамо податке да међу онима који први пут долазе чак 47% се информише преко контаката, 21% на факултету, 11,2% преко интернета, а само 7,7% преко штампаних материјала музеја, и 7,5% путем медија (Графикон 3). То нам говори о изузетно ниском проценту информисања нових посетилаца путем директног маркетинга самог фестивала. Висок проценат оних који први пут долазе говори да се фестивал освежава и добија нова лица међу посетиоцима, али генерално низак проценат људи који више пута долазе можемо критички прокоментарисати као сигнал да фестивал нема своју сталну публику.



Питали смо испитанике које ће делове фестивалског програма пратити и добили смо следеће податке: такмичарски део пратиће 96% испитаника, информативни 56%, специјални програм „Дејвид Мекдугал“ 43%, програм „Слике

испред нас“ пратиће 28%, „Света тела, материјали, земље“ 27%, мастер-клас 31%, а округлом столу ће присуствовати 24% испитаника (Графикон 4).



Намеру да посете пројекције у Етнографском музеју имало је 96%, у УК Пароброд 65%, док је њих 34% имало намеру да посети пројекцију на Филозофском факултету. Музеј је генерално најпрепознатљивија локација, што је и логично. Друге локације се из године у годину мењају, па нису познате публици. Можемо да закључимо да је Етнографски музеј дом Међународног фестивала етнолошког филма.

Одговоре на отворено питање: „Шта Вас привлачи да посетите Фестивал?“, груписали смо у следеће категорије: (1) радозналост и стицање новог искуства, (2) садржај и тематика филмова, (3) упознавање других култура, (4) професионално интересовање за филм, (5) професионално интересовање за етнолошки филм и грађу, и (6) интересовање за документарни филм и филм као форму. Највећи број испитаника привлаче садржај и тематика филмова (38%), следе они које на посету инспиришу радозналост и жеља за стицањем новог искуства (16%), а потом иду они које занима документарни филм уопште (15%). Такође, 15% испитаника долази на фестивал јер се професионално интересује за етнолошки филм и грађу.

Оно што такође сматрамо да је битно за организаторе ФЕФ-а јесу оцене квалитета приказаних филмова које су дали испитаници. На скали која се креће од лош до одличан, само 9% оцењује фестивал негативно (осредњи и лош). Фестивал позитивно оцењује чак 78% испитаника, међу којима се највише њих опредељује за категорију „добар“, 54% од укупног броја испитаника који дају позитивну оцену. Гледајући ове податке, види се да већина испитаника или позитивно оцењује квалитет приказаних филмова или не жели да упути критику ауторима филмова.

Наши испитаници су оцењивали и организацију фестивала одговарајући на обједињена два питања: „Шта се Вама лично не допада на фестивалу?“ и „Шта би требало променити?“ С обзиром на то да готово половина испита-

ника није дала одговор на ово питање, не можемо пуно тога да закључимо. Прво што овде примећујемо јесте да најмање замерки испитаници имају на садржај филмова, што је у директној вези с одговорима на претходно питање и високом оценом садржаја. Технички проблеми, организациони проблеми и недовољна медијска пропраћеност могу се навести као замерке. Њих 20% су дали одговоре на ова питања и одлучили се управо за неку од ове три замерке. Резултате илуструјемо следећим одговорима испитаника:

„Први пут сам ту, али с обзиром да радим у култури, а да нисам сазнала раније за фестивал, вероватно би се морао појачаити ПР, пошто је добра манифестација у питању.“

испитаница, 29 година, продуценткиња у култури

„С обзиром на то да је фестивал интернационалног карактера, филмови би морали да имају превод на енглески језик, а већина нема титлове.“

испитаница, 22 године, студенткиња

„Програм Фестивала осмишљен је врло лоше. Скуп и неразуман. Наштампати на јефтином папиру све филмове по данима.“

испитаница, 50 година, економисткиња

Међу примедбама које се тичу организације, издвојиле су се и оне које се односе на интеракцију с публиком:

„Требало би додати неке садржаје, попут перформанса, који би можда привукли још гледалаца и актуализовали програм.“

испитаница, 35 година, антрополошкиња

„Можда је потребан мало спремљенији водитељ програма.“

испитаница, 23 године, бави се пословањем

„Недостају церемонија отварања и затварања.“

испитаник, 55 година, лекар

Замерке није имало 21% испитаних (од оних који су дали одговор на ово питање). Замерање недовољне медијске пропраћености, такође сугерише да је потребно да организатори промене став према маркетингу. Анкетари који су радили на терену приметили су неке ствари и дали примедбе. Често се дешавало да посетиоци пројекција у Етнографском музеју не знају када почиње наредни филм или који је уопште филм у питању, јер није било

довољно информатора. Велика већина се жалила на загушљиву салу, у којој је на неким пројекцијама било и превише људи. Недовољна контрола улазака и излазака из сале, реметила је мирно посматрање филмова.

Међу анкетираним посетиоцима фестивала, њих 80% посећује и друге фестивале. Најчешће посећују ФЕЕСТ, затим Слободну зону и Фестивал ауторског филма. Велики проценат ових испитаника сугерише да је публика ФЕФ-а заинтересована фестивалска публика. На крају анализе дајемо преглед места и времена на којима су анкете урађене. У њима се могу видети фреквенције посећивања у односу на време и локације. Пројекције у Етнографском музеју посетило је 75% испитаника, а у УК Пароброд 25%. Фестивал је одржан 17–22.10. 2011. године. Првог дана на пројекцијама је било 16,2% наших испитаника, другог 18,4%, трећег 24,4%, четвртог 25,6% (најпосећенији дан), петог дана фестивал је посетило 9,4% испитаника, док је последњег дана пројекцијама присуствовало 6% испитаника. Овде се треба оградити јер наведени подаци не указују на посећеност сваког дана појединачно, већ само на то колико је испитаника ког дана попунило упитник. Наиме, потенцијални испитаници су наводили да су већ попунили упитник. До последњег дана је то учинила већина посетилаца. Због тога су и логични подаци да је последњег дана попуњен најмањи број упитника. Време приказивања филмова поделили смо у две категорије: 1. до 16h и 2. после 16h. Током првог временског периода упитнике је попунило 26%, а током другог 74% испитаника. Један од важних разлога ниске посећености пројекција пре 16h, јесте радно време потенцијалних гледалаца. Анкетари су од посетилаца чули замерке да не могу да долазе на преподневне пројекције због пословних обавеза.

Препоруке

Један од циљева истраживања нам је био да дамо препоруке и савете организаторима фестивала на основу резултата истраживања. Препоруке су већ дате у оквиру средишњег дела извештаја, па ћемо их сада због прегледности дати и у таксативној форми:

1. Промоција Фестивала етнолошког филма у регионалним центрима у Србији.
2. Промоција фестивала на интернету (преко социјалних мрежа). Појачана промоција путем постера и флајера фестивала. Сарадња с медијима, нарочито презентације фестивала на телевизији.
3. Подаци нам показују да фестивал нема своју сталну публику, те да се треба концентрисати на одржавање сталне публике, а не само на привлачење нове. Похвалано је да је међу испитаницима висок проценат оних који први пут долазе.

4. Испитаници оцењују филмове приказане на фестивалу као добре или чак одличне, али треба се озбиљно посветити замеркама које испитаници имају на рачун организације. Технички и организациони проблеми, као и недовољна медијска пропраћеност, јесу главни проблеми овог фестивала.
5. Треба обратити пажњу на замерке анкетара који су били на терену и на замерке о пројекцијама пре 16h, на које многи испитаници не могу да стигну због обавеза.

Литература

- Milić, Vojin. 1996. *Sociološki metod*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Supek, Rudi. 1968. *Ispitivanje javnog mnijenja*. Zagreb: Naprijed.
- Yin, Robert K. 2003. *Case Study Research Design and Methods*. London: SAGE Publications.

Nataša Jovanović
Stefan Simić
Stefan Stefanović

THE 20TH INTERNATIONAL FESTIVAL OF ETHNOLOGICAL FILM AUDIENCE RESEARCH

Summary

A wide variety of respondents in terms of education, occupation, age, and motives for visiting the Festival, indicates that the Festival has the capacity to attract people of different structures (young adults, employees, pensioners, students, and highly educated people). The collected survey data as far as the frequency of attending the Festival and objections from viewers indicate that in the future, organizers of the Festival should focus on generating more publicity for the Festival through the Internet and on improving specific technical aspects such as subtitles, sound quality, and a clearer program scheme. Respondents did not have any major objections to the quality of films and the Festival in general, and most of them positively evaluated the quality of movies. The analysis of the data obtained in this study shows that the Festival audience consists of more women than men, of highly educated people, mainly from Belgrade, and that viewers are mostly drawn to the competition program, most frequently attending the evening screenings at the Ethnographic Museum.

Оригиналан научни рад

УДК 728.6:398(497.11)
ГЕМ 76 (2012), 193–212*Душко Кузовић*

КОНСТРУКТИВНА РЕШЕЊА КОРПУСА ПРИВРЕДНИХ ОБЈЕКТА НАРОДНОГ ГРАДИТЕЉСТВА на примерима из села северног дела општине Косјерић

Апстракт: Рад проучава конструкцију корпуса објекта народног градитељства на простору села која се налазе на падинама планине Повлен у оквиру општине Косјерић. Свако подручје има своје природне специфичности које утичу на конструктивни систем који ће се применити приликом градње. Анализирајући конструктивни систем који се примењује на некој територији или у неком временском периоду, могу се добити драгоцене информације о вегетацији, пореклу становништва, миграцијама и слично. Главни утицај на избор конструктивног система имају материјали који се могу наћи на месту где се гради објекат, занатске вештине градитеља и расположива радна снага. Документација је прикупљена у личном истраживању спроведеном од 1996. до 2000. године.

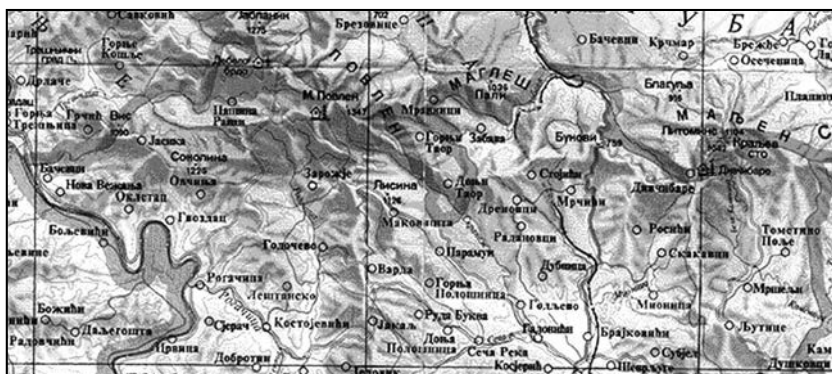
Кључне речи: *конструкција, конструктивне везе, народно градитељство, технике грађења, западна Србија*

1. Увод

Проучавано подручје се простире од села Маковиште у општини Косјерић на југу до највиших делова планине Повлен на северу, и од села Таор на истоку до реке Дрине на западу. Села која су анализирана налазе се на надморској висини од 600 до 1200 метара, терен карактеришу стрме падине и дубоки усеци због водотокова, тло је претежно кречњачког састава, шуме су листопадне (буква и храст), претежна делатност становништва је сточарство а мање ра-

тарство. Села су насељена током прве половине 19. века. Досељеници су пореклом из долине реке Пиве, области Куча у Црној Гори, и делом из источне Херцеговине. Са собом су донели начин градње и обликовања објекта који су примењивали на претходном станишту. Локације које су населили имају сасвим друге услове у односу на претходно станиште, и то у погледу карактеристика расположивог дрвеног материјала. Међутим, и поред промене услова за изградњу објеката, конструктивни систем се није много променио. Објекти рефлектују стање у друштву у периоду у коме су настали, порекло породице која их гради, вештину градитеља, карактеристике биљног покривача, економску снагу домаћинства, величину породице или задруге, итд. Период настанка анализираних објеката је од 1850. до 1950. године.

Архитектуру објеката народног градитељства на простору западне Србије проучавали су у својим радовима Ранко Финдрик,¹ Бранислав Којић,² Александар Дероко.³ Затим, почетком 20. века настале су анализе Јована Цвијића⁴ и Љубе Павловића.⁵ Проучавање народног градитељства и конструкције на простору Босне и Херцеговине, која се налази у суседству, западно од поменутог простора, обрађивали су М. Кадић,⁶ Ш. Солдо⁷ и А. Бугарски.⁸ Аутор овог рада је такође објавио неколико радова о народном неимарству централног дела западне Србије.⁹



Слика 1: Карта проучаваног подручја централног дела западне Србије

¹ Р. Финдрик, *Народно неимарство*, Сирогино, 1995; Р. Финдрик, *Динарска брвнара*, Сирогино, 1998; Р. Финдрик, *Вајати знамење младости*, Сирогино, 1999.

² Б. Којић, *Стара градска и сеоска архитектура у Србији*, Београд, 1949.

³ А. Дероко, *Народно неимарство 1–2*, Београд, 1968.

⁴ Ј. Цвијић, *Балканско полуострво*, Београд, 1966.

⁵ Љ. Павловић, *Ужичка Црна Гора*, Београд, 1925.

⁶ М. Кадић, *Старинска сеоска кућа у Босни и Херцеговини*, Сарајево, 1967.

⁷ Ш. Солдо, *Типови кућа и зграда у пређашњој Босни и Херцеговини*, Београд, 1932.

⁸ А. Бугарски, *Скелетни систем градње у босанском сеоском градитељству*, ГЗМ, Сарајево, 1967, 101–112.

⁹ Д. Кузовић, *Народно градитељство на простору општине Косјерић*, *Ужички зборник* 25/26, 365–380, +14 табли, Народни музеј Ужице, 1996/1997; D. Kuzović, *Folk architecture in Kosjerić*, International conference "Architecture and urbanism at the turn of the III millenium", Vol. 1, Faculty of Architecture University of Belgrade, 1996, 589–595.

2. Документација

Дрво је основни материјал за изградњу објеката народног градитељства. По правилу, користе се материјали локалног порекла, односно храстово и буково дрво. Главна карактеристика процеса обраде дрвета је ручни рад. Дрво се ручно сече у шуми, ручно тестерише у греде или талпе (или се ручно теше), све везе елемената се израђују ручно, испуна се производи и уграђује ручно, и на свим елементима се виде трагови ручне, а не машинске обраде, што представља једну од вредности које треба сачувати у поступку заштите.

Конструктивни систем је просторни склоп носивих елемената и елемената испуне, који чини део или целину објекта. Ова анализа се односи само на корпус објекта и њена сврха је да покаже разноврсност примењених техничких решења. Други ниво информација који даје изабрани конструктивни систем објекта, односи се на врсту и особине дрвног материјала који је стајао на располагању извођачу, као и на градитељску вештину. Трећи ниво информација се односи на порекло извођача, и добија се на основу начина на који се изводи конструктивни склоп или карактеристичне везе између елемената конструкције.

Конструктивна решења корпуса објеката могу се сврстати у две категорије:

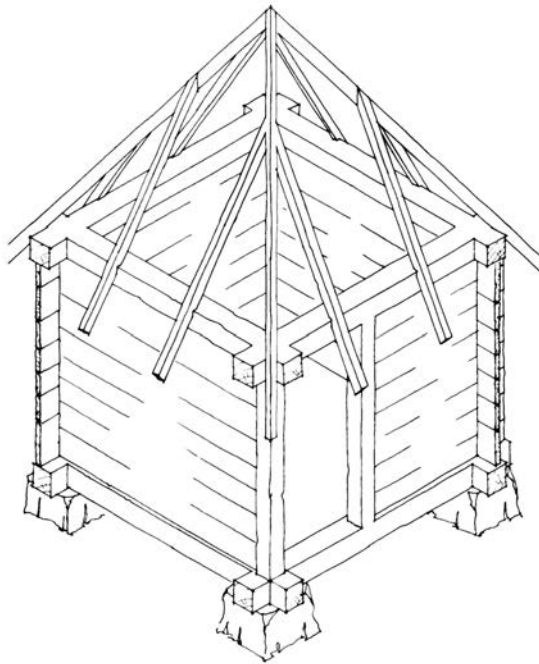
Прву групу чине решења где је носећа конструкција зидова уједно и испуна. Елементи се израђују од облица, талпи или дебљих дасака које се на угловима повезују „на ћерт“ или неку од варијација ове дрвене везе.

Другу групу чине елементи код којих је посебан статички систем носећи дрвени скелет, а испуна нема конструктивну улогу. Друга група има пет варијантних решења у зависности од начина испуне: „на унизу“, „на шашовце“, „на унизу и на шашовце“, „на приковце“ и „од цијепки“.

2.1. Прва група: решење с елементима који су уједно и носећа конструкција и испуна

Овакав начин конструисања објеката је међу најстаријима и најједноставнијима. Одликује га мала потреба за радном снагом, и то релативно ниже стручности (посматрајући начин израде елемената и њихове тесарске везе), с једне стране, а, с друге стране, захтева велику количину дрвене грађе, док је отпад приликом обраде елемената доста велики. Овај вид градње је везан за време када је постојало обиље квалитетне и јефтине грађе, а земљиште ослобађано крчењем великих шума. Елементи се израђују од облица које се тесањем прилагођавају с две наспрамне стране, тако да имају раван на линији додиром два елемента, а елементи задржавају приближно кружни попречни пре-

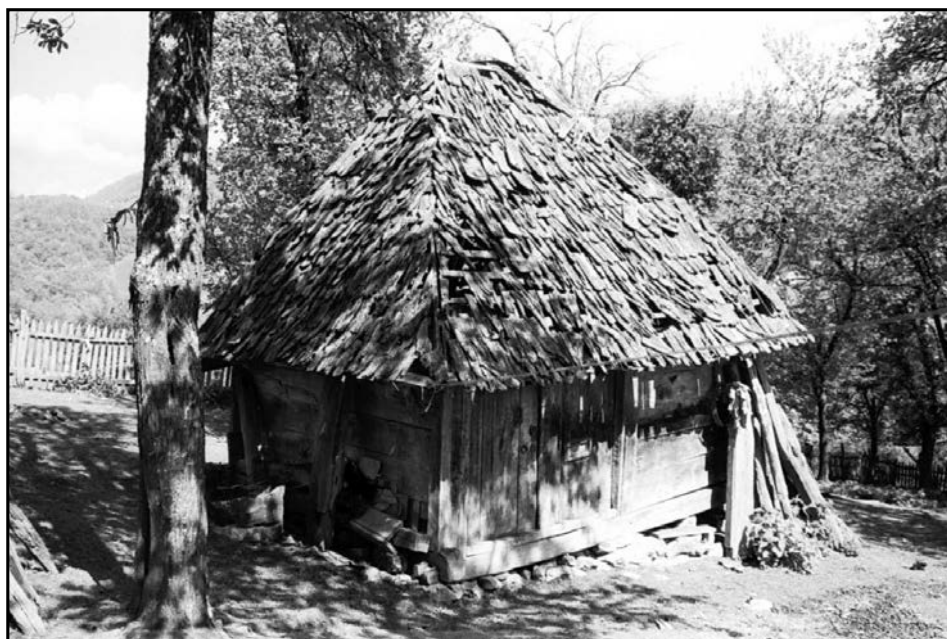
сек. Друга могућност је да се елементи израђују стругањем из облице и да се производе греде или талпе правоугаоног попречног пресека. На терену су пронађени само остаци прве варијанте (с полуоблицама), док су сви сачувани примери начињени од талпи велике дебљине. Елементи су начињени од храстове или квалитетне букове грађе. У нивоу пода се поставља обимни оквир од дрвених греда квадратног попречног пресека. Исти такав оквир се поставља и по врху зида, који уједно служи као венчаница. Између се постављају хоризонтални редови талпи међусобно повезаних на угловима „на ћерт“. Веза талпи с гредама основе или венчанице постиже се дрвеним можданицима. Приликом сушења елемената, талпе се делимично саме збијају услед деловања земљине теже, али је потребно сваке године (док дрво не достигне потребну влажност) да се талпе збијају одозго на доле. На местима као што су врата, постављају се вертикални стубови које с једне или две стране имају направљен жлеб. У њему се ниже један крај талпи како би се обезбедила веза између елемената. Под чине даске или талпе. Темелји се на четири или више притесаних каменова, на које се ослања на местима везе стубаца и основне греде. Конструкција која је формирана на овакав начин је релативно лака и демонтажна. Објекат се може или превлачити или расклопити и поново склопити на новој локацији.



Слика 2.1. Прва група: просторни склоп – елементи су уједно и конструкција и испуна



Слика 2.2. Вајат, село Брајковићи, општина Косјерић



Слика 2.3. Магаза, село Маковиште, општина Косјерић



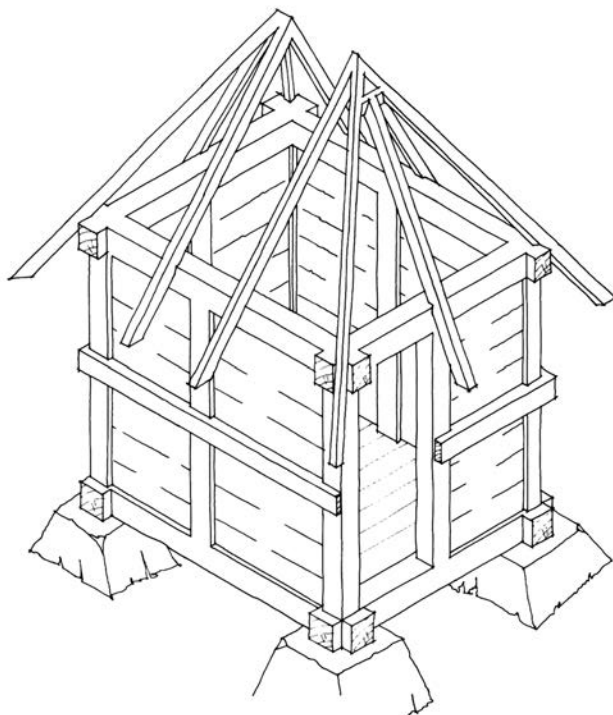
Слика 2.4. Вајат, село Брајковићи, општина Косјерић

2.2. Друга група: решења с носећим скелетом и испуном

Конструкција се заснива на изградњи носећег скелета од вертикалних и хоризонталних дрвених греда. Између конструктивних елемената су тако формирана поља која се испуњавају на пет начина. Носиви скелет се прави од дрвених греда које су међусобно повезане „на ћерт“ или „на чеп“. У конструктивном склопу се издвајају хоризонтални појас (у нивоу пода, нивоу венчанице и на половини висине стубова) и вертикални појас (на угловима и између углова). На половини висине се поставља појас од греда ради спречавања извијања стубаца. Систем за укрућење је остварен путем косника којима се повезују хоризонталне и вертикалне греде, и који се нагиба на основну скелетну конструкцију. Систем захтева велики обим радне снаге на производњи елемената и велику стручност на изради носећег скелета. Има мали утрошак материјала и мали отпад приликом израде елемената. Овај систем дозвољава да се елементи могу настављати по дужини, чиме је повећана могућа површина и волумен објекта. Уколико дође до оштећења појединих елемената, њихова замена је релативно једноставна, без потребе за демонтажом остатка конструкције објекта.

Варијанта 1: носећи дрвени скелет са испуном „на унизу“

Основни скелет се израђује од хоризонталних и вертикалних правоугаоних греда. Међусобне везе елемената се израђују на угловима „на ћерт“. Веза између стубова и хоризонтала остварује се везом с чепом, где се чеп израђује на стубу а отвор у основној греди или венчаници. С унутарње стране свака од вертикалних греда се обрађује тако да се образује жлеб ширине талпе, у који се касније убацују хоризонталне талпе. Талпе се међусобно везују у зависности од дужине, с једним или више чепова. На идентичан начин се повезују талпе и хоризонталне греде скелетне конструкције. Талпе имају само улогу испуне, те не морају да имају велику дебљину. Оне могу бити израђене од разнородног материјала какав се нађе при руци, мада је уобичајено да су од истог (храстовог или буковог). Чепови или можданици су увек од тврдог дрвета, постављају се у рупе израђене сврдлом нешто мањег пречника него можданик. Укрућење објекта се врши постављањем хоризонталног појаса око половине висине стубова или помоћу косника накованих са спољне стране. Конструкција је по тежини лака, може се превући на санкама и једноставно се демонтира и склапа на новом месту.



Слика 3.1. Друга група – варијанта 1: просторни склоп – скелет са испуном „на унизу“



Слика 3.2. Друга група – варијанта 1: вајат, село Маковиште, општина Косјерић



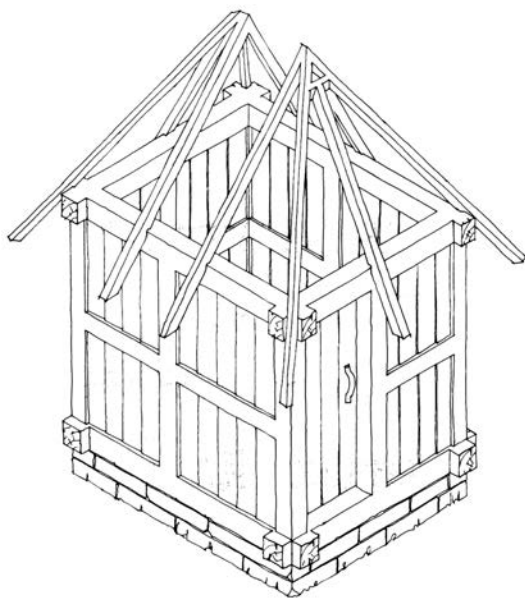
Слика 3.3. Друга група – варијанта 1: магаза, село Маковиште, општина Косјерић



Слика 3.4. Друга група – варијанта 1: магаза, село Годечево, општина Косјерић

Варијанта 2: носећи дрвени скелет са испуном „на шашовце“

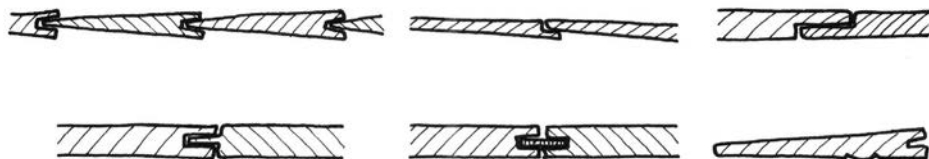
Након израде скелета од хоризонталних и вертикалних греда, израђује се испуна. Она се прави с дрвеним елементима чији попречни и подужни пресек је попут шашовца. Елементи се постављају вертикално у жлебове направљене у хоризонталним гредама дрвеног скелета. Дашчице којима се испуњава површина обрађују се тако да се дуже ивице обрађују на неколико начина: сложенија варијанта је на перо, а друга на жлеб. Друга варијанта је на преклоп и једноставнија је за израду. Приликом монтаже, ивица с пером се утискује у ивицу са жлебом и тако се формира континуална зидна површина. Приликом сасушивања елемената шашовци се сабијају на једну од бочних страна. Конструкција је лака, демонтажна и једноставно се демонтира и поново монтира на новој локацији.



Слика 4.1. Друга група – варијанта 2: просторни склоп – носећи скелет са испуном „на шашовце“



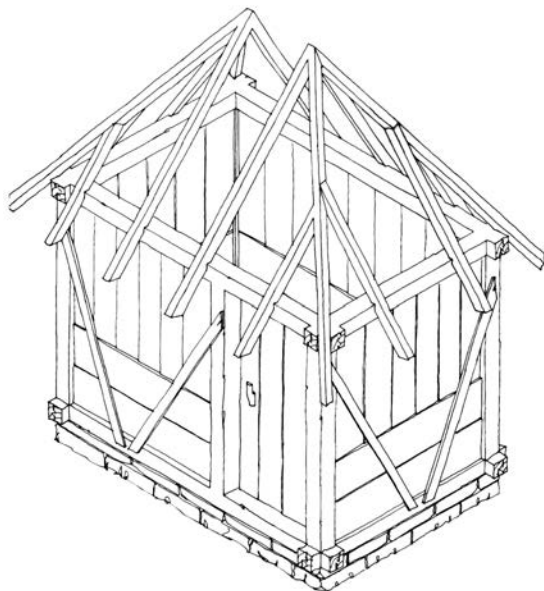
Слика 4.2. Друга група – варијанта 2: вајат, село Годечево, општина Косјерић



Слика 4.3. Друга група – варијанта 2: детаљ варијантних веза елемената испуне

*Варијанта 3: носећи дрвени скелет са испуном
„на унизу и на шашовце“*

Ово комплексно решење се заснива на скелету, који садржи хоризонтални оквир од дрвених греда, и на угловима постављених стубова. На стубове се поставља хоризонтални оквир од дрвених греда идентичан подној основи, који уједно има функцију венчанице. Веза између хоризонталних елемената се постиже везом „на ћерт“, а веза хоризонталних и вертикалних елемената се постиже везом „на чеп“. Укрупњење се постиже косницима прикованим споља на основну конструкцију. Испуна се израђује од хоризонталних талпи које се налазе у доњој половини и вертикалних дашчица обрађених као шашовци, које заузимају горњу половину зида. Обично се постављају две до три талпе које су са скелетом повезане „на унизу“, а међусобно су повезане једним или више чепова (у зависности од дужине елемента). У завршној талпи по врху се израђује жлеб. Такође, у завршном хоризонталном делу скелета с доње стране се израђује жлеб. У овако формирана два наспрамна жлеба убацују се вертикално постављени шашовци. Због велике висине коју премоштавају, оне су нешто већих димензија од шашоваца примењених на конструкцији плафона породичних кућа. Када дође до расушивања елемената, онда се површина збија у два корака: хоризонталне талпе се збијају на горе и вертикални шашовци се збијају у једну од бочних страна поља. Конструкција је лака и демонтажна.



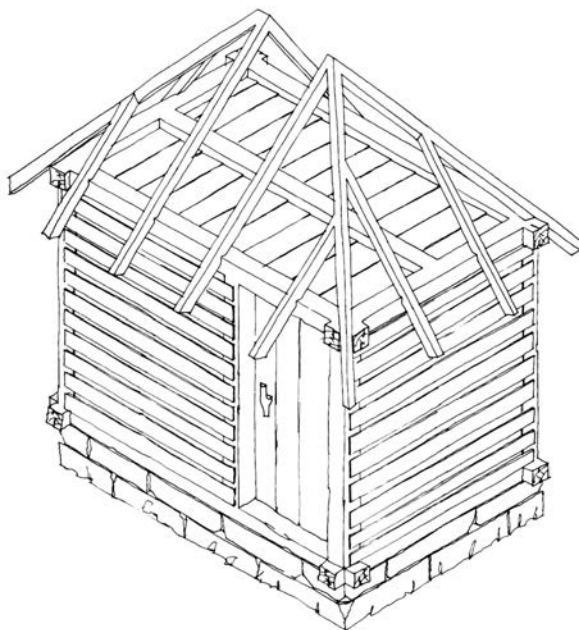
Слика 5.1. Друга група – варијанта 3: просторни склоп носећи скелет са испуном „на унизу и на шашовце“



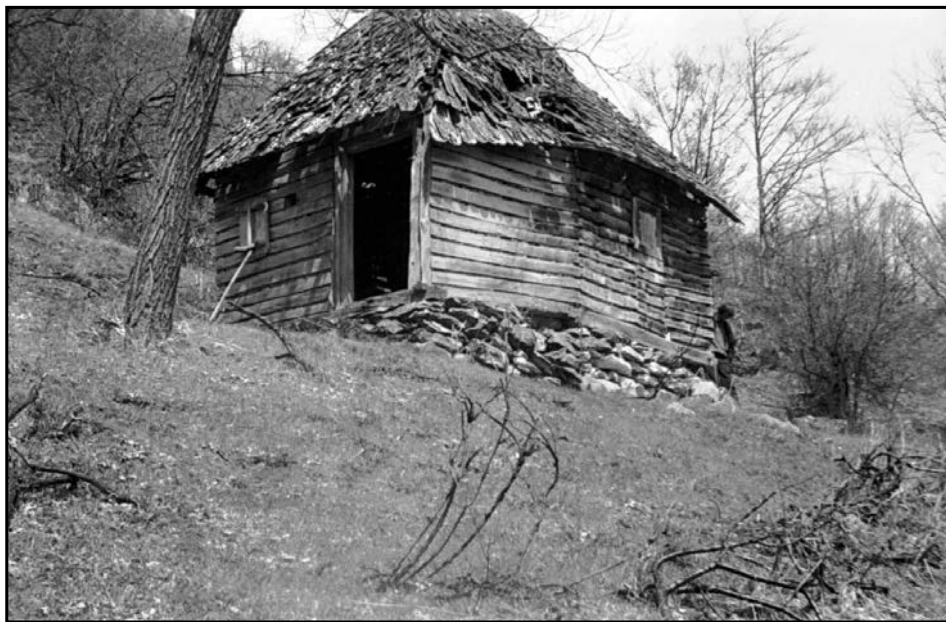
Слика 5.2. Друга група – варијанта 3: вајат, село Варда, општина Косјерић

Варијанта 4: носећи дрвени скелет са испуном „на приковце“

Примарна конструкција се гради од хоризонталних и вертикалних (правоугаоних или округлих) дрвених греда повезаних „на слепи ћерт“. Стубови се постављају на угловима и, ако је потребно, у средини распона. Укрупњење објекта је унутар волумена конструкције путем косника. Ово решење захтева највише ручног рада. Како је за стругање велике количине дасака за једну кућу потребно много ручног рада, то је решење у овом облику настало када је почело машинско стругање грађе. Ипак, постоје и решења са цепаним елементима из дрвених облица малог пречника. Након тога се са спољне и унутрашње стране прикивају дашчице. Постављају се хоризонтално и са међусобним размаком који је мањи од ширине дашчице. Након „оплате“ формиране на овакав начин, у средину се убацује испуна. Најчешће се прави од глине помешане са сецканом сламом. Овако саграђен зид је добар термички изолатор. Конструкција није лака и тешко се може демонтирати због начина испуне.



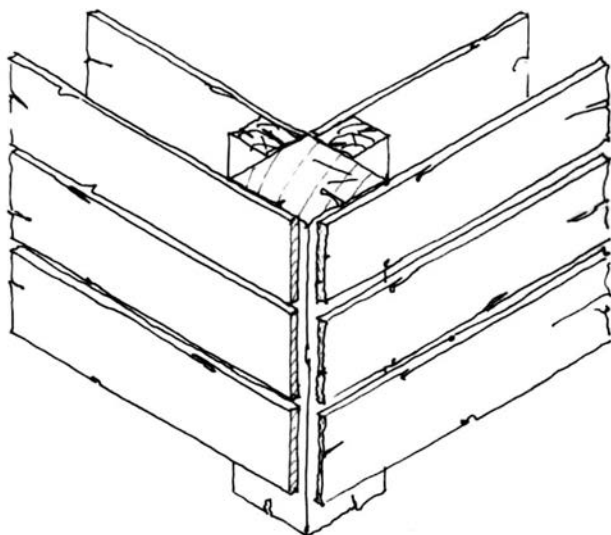
Слика 6.1. Друга група – варијанта 4: просторни склоп – носећи скелет са испуном „на приковце“



Слика 6.2. Друга група – варијанта 4: вајат, Повленска коса, општина Ваљево



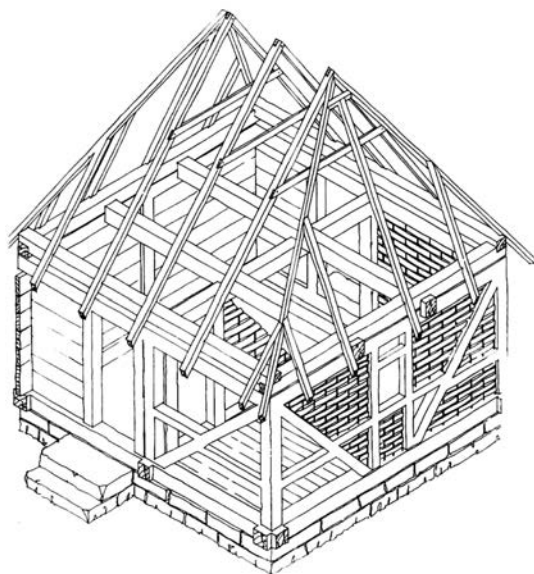
Слика 6.3. Друга група – варијанта 4: детаљ испуне зида



Слика 6.4. Друга група – варијанта 4: детаљ везе скелета и облоге

Варијанта 5: носећи дрвени скелет са испуном од „на цијепке“

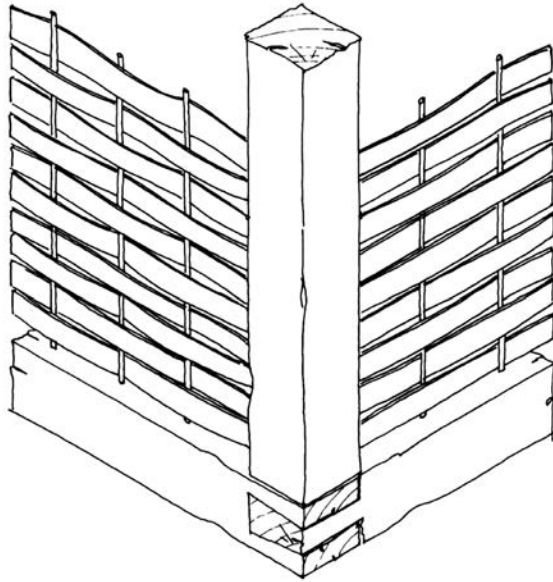
Основни носећи скелет начињен је од хоризонталних и вертикалних греда и са косницима за укрућење који се налазе у маси зида, а не с неке од његових спољашњих страна. Зид се испуњава на следећи начин: у наспрамне хоризонталне елементе носећег скелета се убацују вертикалне цепане летвице, које се учепљују у горњу и доњу хоризонталну гредицу основне конструкције. Поред летвица које су постављене у пољу, по једна се поставља и поред вертикалних гредица и косника како би се омогућило учвршћивање хоризонталног преплета. Оне служе као основа (потка). У њу се хоризонтално уплићу такође (букове или церове) „цијепке“ начињене од летвица цепаних из дрвених облица, које се збијају једна до друге. Оне се плету тако да су суседне летвице уплетене с наспрамних страна вертикалне потке. Овако формиран костур се обострано облепљује с глином помешаном са сецканом сламом. Слама служи да ојача (армира) налепљено блато и да омогући да се влага из глине спорије ослободи како не би дошло до пуцања налепљеног слоја. Међутим, током тешких зима често се дешава да сецкана слама послужи као храна за птице. Конструкција је тешка, тешко се превози на друго место и веома се тешко, без штете, демонтира. Зид је добар термички изолатор.



Слика 7.1. Друга група – варијанта 5: просторни склоп – носећи скелет са испуном „од букових цијепки“



Слика 7.2. Друга група – варијанта 5: детаљ зида



Слика 7.3. Друга група – варијанта 5: детаљ везе скелета и испуне



Слика 7.4. Друга група – варијанта 5: магаза, село Косјерић, општина Косјерић

Однос примењеног конструктивног склопа према околини

Анализирани простор се са севера граничи с простором око града Ваљева, са истока с дивчибарским планинама и целином Горње и Доње Добриње, с југа са Пожешком котлином, а са запада с долином реке Дрине и граничним појасом источне Босне. Посматрајући конструктивно решење корпуса привредних објеката, примећују се мале разлике у примени одређеног типа конструкције и његовог конструктивног решења. У погледу Прве групе решења конструкције (према начину обраде, димензијама елемената и тесарским везама) иста се могу срести у шумским областима планина Таре и Златибора, односно граничне области западне Србије. Друга група решења која садржи бондручну конструкцију и разне варијације испуне садржи своје сличне примере у свим суседним областима севера, истока и југа. Као преовлађујуће решење може се сматрати комбинација бондрука и испуне са хоризонталним талпама „на унизу“. Варијантно решење са испуном с вертикално постављеним шашовцима приметна је у областима Златибора и простору око планине Рудник.¹⁰ Варијанта комбинације хоризонталних талпи и шашоваца, знатно је ређа у пракси али се среће поред реке Дрине¹¹ и у истраживањима Финдрика.¹² Варијанта оплоте од прикованих дасака веома је ретка на кућама у долинама које би требало да буду богате с налазиштима квалитетне глине. Објекат који је презентован у овом раду налази се на самом врху планине Повлен и једини је с таквом конструкцијом у широј околини. Вероватно је пренет с неке друге локације и склопљен на тако високом месту. Слично решење конструкције – са струганим дашчицама поређаним у густе и хоризонталне редове – најближе се може наћи око села Мочиоци у општини Ивањица,¹³ које је јужно од проучаваног простора. Ради утврђивања стварног стања у вези с појавом ове варијанте конструкције, требало би анализирати миграције и порекло породице власника. Решење с цепаним буковим и церовим дашчицама доста је често у ширем простору, али примњено на стамбене објекте. Занатско извођење из околине не разликује се од решења које је овде приказано.

Простор северног дела општине Косјерић, према пореклу становника и природном потенцијалу, уклапа се у процесе и токове особене за западну Србију. Не постоји конструктивни систем или начин испуњавања зидова који се појављује искључиво на анализираном простору нити постоји природна околност која је на другачији начин искориштена од уобичајеног понашања у области грађења у западној Србији.

¹⁰ Р. Финдрик, *Динарска брвнара*, Сирогојно, 1998, 75.

¹¹ Истраживања које је спровео аутор, али која због стицаја околности још нису објављена.

¹² Р. Финдрик, *Вајати знамење младости*, Сирогојно, 1999, 88.

¹³ Истраживања која је спровео аутор, али која још нису објављена.

3. Завршно разматрање

На основу истраживања народног градитељства на простору села на планини Повлен издвојено је шест варијанти конструктивног решења корпуса објеката. Они се могу разврстати у две групе. Примењено конструктивно решење зависи од расположивог дрвеног материјала, порекла и делатности породице која гради објекат, порекла и вештине градитеља, друштвених прилика у тренутку градње, итд.

Прву групу конструктивних решења корпуса чине решења која се заснивају на елементима који су уједно и носећа конструкција и испуна. То су конструктивна решења с хоризонталним облицима или талпама, које су међусобно на угловима повезане „на ћерт“.

Друга група конструктивних решења корпуса се састоји од носећег скелета од хоризонталних и вертикалних греда и испуне начињене по одређеном принципу, којом се испуњавају празна поља између греда основне конструкције. Постоји пет варијанти оваквог решења и све се заснивају на варијацијама начина испуне. Прва варијанта јесте она са испуном од хоризонтално постављених талпи, које су с вертикалним елементима носећег скелета повезане везом „на унизу“. Друга варијанта се састоји од елемената испуне обликованих попут шашовца, који се постављају „на унизу“ у жљебове који су направљени на хоризонталним елементима дрвеног скелета. Трећа варијанта је комбинација прве две групе и састоји се од хоризонтално постављених талпи у доњој зони зида – постављених „на унизу“ – и вертикално постављених шашоваца у горњој зони – повезаних „на унизу“ с талпама испод, и с дрвеним скелетом изнад. Четврта варијанта је најмлађа и састоји се од прикованих дачица с обе стране носећег скелета – због тога се зове „на приковце“ – а простор између овако формираних страница оплате се испуњава мешавином глине и сецкане сламе. Пета варијанта се састоји од густо постављених вертикалних дашчица произведених цепањем облица, које су учепљене у хоризонталне елементе скелета. Оне служе као потка у коју се уплићу хоризонталне цепане летвице, које се облепљују глином помешаном са сецканом сламом.

Горе наведени начини конструисања корпуса објеката представљају резултат разних утицаја који су постојали на локацији објекта у тренутку његовог настанка (уколико није пресељен с неке друге локације). Сваки од тих утицаја захтева посебну анализу, како би се увидела веза између њега и реализованог конструктивног решења. Конструктивни склоп објекта представља драгоцен документ прошлости и може да сведочи и о другим чињеницама из историје, а не само о архитектури.

Литература

- Бугарски А. 1967. Скелетни систем градње у босанском сеоском градитељству, *Гласник земаљског музеја Сарајево*, 101–112.
- Дероко, А. 1935. *Наша фолклорна архитектура*. Београд.
- Дероко, А. 1968. *Народно неимарство* 1–2. Београд.
- Кадић, М. 1967. *Старинска сеоска кућа у Босни и Херцеговини*. Сарајево.
- Којић, Б. 1949. *Стара градска и сеоска архитектура у Србији*. Београд.
- Кузовић, Д. 1996/1997. Народно градитељство на простору општине Косјерић. *Ужички зборник* 25/26, 365–380 +14 табли, Народни музеј Ужице.
- Kuzović, D. 1996. Folk architecture in Kosjerić, International conference “Architecture and urbanism at the turn of the III millenium“. Faculty of Architecture University of Belgrade. Vol. 1, 589–595.
- Мерингер, Р. 1899. Пучка кућа у Босни и Херцеговини. *Гласник земаљског музеја Босне и Херцеговине*, 187–235.
- Павловић, Д. 1987. *Народно градитељство на Балкану*, Београд.
- Павловић, Јб. 1925. *Ужичка Црна Гора*. Београд: Српска краљевска академија.
- Солдо, Ш. 1932. *Типови кућа и зграда у пређашњој Босни и Херцеговини*, Београд.
- Финдрик, Р. 1999. *Вајати знамење младости*. Сирогојно.
- Финдрик, Р. 1998. *Динарска брвнара*. Сирогојно.
- Финдрик, Р. 1995. *Народно неимарство*. Сирогојно.
- Хасанбеговић, Р. 1969. *Сеоске куће и становање у Србији*. Београд.
- Цвијић, Ј. 1902. *Антропогеографски проблеми Балканског полуострва*. Београд.
- Цвијић, Ј. 1966. *Балканско полуострво*. Београд.

Kuzović Duško

CONSTRUCTIVE SOLUTIONS BUILDING CORPS IN VERNACULAR ARCHITECTURE

Summary

This paper explores vernacular objects built on the area of the mountain Povlen in western Serbia incurred in the period since 1850 to 1950. Documentation was collected by the research conducted since 1998 to 2000. Each area characteristics will imply the final structural system implemented during construction. Analysis of structural system applied to a territory or in a period of time, leads to valuable information about vegetation, population origin, migrations etc. The main impacts on structural system choice are: materials found at the construction site, builders expertise and available labor.

Оригиналан научни рад

УДК 355.02(497.11)''18'' ; 623.4(497.11)''18''
ГЕМ 76 (2012), 213–220*Ранко Баришић*

ПРИЛОГ ИСТРАЖИВАЊУ НАОРУЖАЊА ВОЈСКЕ СРБИЈЕ У 19. ВЕКУ

Апстракт: Млада држава Србија се у 19. веку изборила за слободу. Како би ишла у корак с технички развијеним земљама Европе, покушава да осавремени своје наоружање. Занатски произведено оружје жели да променом калибра усагласи с наоружањем Црне Горе. Проналаском посебног калупа на терену Ужица, тадашњег центра војне индустрије Србије, кустос Никола Зега обогаћује збирке Етнографског музеја и употпуњује сазнања о историји наоружања тадашње Србије.

Кључне речи: *калуп, занатско оружје, калибар, Никола Зега*

После Другог српског устанка, власти у Србији су озбиљно разматрале проблем наоружања српске војске. У тадашњим војним арсеналима српске стајаће војске најзаступљеније су биле пушке и кубуре које су се пуниле с предње стране, тзв. спретпунеће оружје.¹ То је било занатско ватрено оружје произведено у бројним туфегцијско-пушкарским радионицама широм Балкана, а које је добрим делом задобијено у борбама с Турцима. Овакво оружје је полако али сигурно морало да устукне пред индустријски произведеним. Ватрено оружје које се занатски производило у 17, 18. и делом у 19. веку, било је с једним метком тј. једним пуњењем.² Поновно пуњење оружја захтевало је доста времена и вештине. Занатско оружје било је тешко, великог калибра и често непрецизно. Још увек су се битке и бојеви водили и решавали у блиској борби, најчешће с хладним оружјем: сабљама, јагаганима, ханџарима, неретко буздованима, бојним копљима, па и секирама. Највећи проблем код ватреног оружја

¹ Бранко Богдановић, Наоружање војске у Првом српском устанку 1804–1813. године, *Зборник историјског музеја Србије* 21, Београд, 1984, 43–44.

² Branka Milosavljević, *Evropsko streljačko oružje od 16. do 19. veka*, Katalog izložbe, Београд: Војни музеј Београд, 1991, 7–10.

тог времена била су барутна пуњења. Куршум и барут су били одвојени, и тако су се одвојено стављали у цев оружја. Оружје се пунило тако што се с предње стране цеви арбијом прво угура барутно пуњење, затим папир, и на крају куршум, најчешће оловни. Опаљивање оружја се вршило на кремен, а код оружја великог калибра – топова, паљењем фитиља на задњаку цеви. То је био систем пуњења оружја који је потицао још из средњег века. Почетком 19. века, прво код артиљеријског оружја улазе у употребу чауре-картуше. У чаурама су обједињени зрно и барутно пуњење с иницијалном капислом. Те прве чауре су биле ваљкастог облика, прилагођене облику цеви оружја. Картуше-чауре су биле направљене од картона, али се експериментисало у једном периоду и с картушама од увоштеног платна. Већ у другој половини 19. века, почеле су да се праве чауре од месинга. То је био обједињени метак који је представљао праву револуцију у наоружању. Оваква муниција пренета је и на ручно оружје, а у употреби је и данас. Прва фирма која је увела овакву (обједињену) муницију је била Х. Смит и Д. Весон у САД, почев од 1861. године. Употребила ју је за револвере калибра 22 l.g., и то муницију с ивичним паљењем.³ У односу на претходну муницију, то је био високо безбедан метак осигуран са стране од прскања. Нешто касније почињу да се производе и пушке за обједињени метак. Крајем 19. и почетком 20. века, у производњу улазе и пиштољи који се појављују на тржишту с обе стране океана, како у Сједињеним Америчким Државама, тако и у европским државама у којима се формира војна индустрија. Велики оружарски центри у Француској, Италији, Немачкој, Великој Британији, Белгији, Швајцарској, Аустро-Угарској и Шпанији нису нимало заостајали за оружјем произведеним у Америци. Производња месинганих чаура с капислом утицала је на стварање услова за увођење сасвим новог аутоматског оружја, пре свега митраљеза, а затим аутоматских пушака. Увођењем митраљеза и аутоматског оружја у наоружање армија, уводи се и нова тактика у ратоводству на бојним пољима широм света.

У збирци заната Етнографског музеја у Београду чува се један необичан калуп. Калуп или кокила је алат у којем се формирају различити предмети од метала: злата, сребра, бронзе, месинга, олова или од глине. Калупи, сходно намени, могу бити направљени од дрвета, гипса, камена, бронзе или гвожђа. Калупи се употребљавају у занатству и индустрији.⁴ Овај калуп је пронашао кустос Никола Зега 1911. године, приликом обиласка терена у Ужицу.⁵ Донео га је у музеј где је заведен под инв. бр. 28 636 (стари бр. инв. 5 171). Направљен је од бронзе и има две ручке спојене нитном по средини. На крају ручица је квадратни калуп за изливање куршума. Унутрашњост је цилиндрична и даје куршуме округле основе, ваљкастог облика, с благо заобљеним врхом. На горњој страни калупа са стране је мањи уливник за сипање олова за куршуме. Унутрашњи пречник калупа је 13,9 мм.

³ Aleksandar Borisović Žuk, *Svi pištolji i revolveri sveta*, Београд, 1986, 16.

⁴ *Мала енциклопедија 2*, с.в. калуп, Београд: Просвета, 1987.

⁵ Инвентарна књига Етнографског музеја, инв. бр. 5 171.

Калибар овог калупа је необичан за ватрено оружје тог доба и због тога је привукао моју пажњу. У питању је ручни калуп за оружје великог калибра, који је опслуживао вероватно неко вансеријско ватрено оружје. У одгонетању намене проблем се увећавао, јер није било података о каквом се оружју ради. У музејској предметној документацији о набављеном калупу нема сачуваних података о томе да ли се ради о калибру за револвер или за пиштољ, или је у питању био калибар неке војничке или ловачке пушке. Претпоставио сам да је можда у питању био калуп за муницију употребљену за неко аутоматско оружје, вероватно за митраљез. Наиме, почетком 20. века почело се с увођењем митраљеза као аутоматског оружја у многе армије широм света. У наоружање српске војске митраљези улазе 1909. године.⁶ Тада је набављено 518 митраљеза типа максим М. 1909 у калибру 7 мм. Овом значајном набавком ватрена моћ српске војске је знатно побољшана, јер се митраљез сматрао за најсавременије оружје тог времена. Већ у то време бројни војни истраживачки институти великих сила експериментишу са све мањим калибрима војничких пушака као и митраљеза у односу на оружје које се занатски производило од 18. до 20. века. Међутим, калибри митраљеза набављени за српску војску 1909. године, нису одговарали калибру нашег калупа. Сужавајући своја сазнања о различитим врстама оружја, дошао сам и до података о ручном оружју, првенствено револверима произведеним и уведеним у наоружање Велике Британије у другој половини 19. и првој половини 20. века.

Ручно оружје великог калибра производиле су бројне фабрике оружја Велике Британије у другој половини 19. и у првој половини 20. века. То су били револвери тип John Adams, калибра 450 (11,4 мм), Thomas, 450 (11,4 мм), Tranter, модел 1878 кал. 450 (11,4 мм), затим серије револвера типа Webley-Green, Webley-Kaufman, Webley-МР и Webley-МК I, све до Webley-МК VII. Наведени револвери били су службено оружје војске и полиције Велике Британије од 1887. до 1945. године.⁷ Поред наведених, био је и „Tranter revolver, first, second, third model“, сви у калибру 44 (11,2 мм), Beaumont-Adams такође у калибру 44 (11,2 мм), и многих других.⁸ Ови револвери имају калибре у распону од 11,4 мм до 14,7 мм. Али ниједан од наведених револвера не одговара нашем калупу који је давао куршуме пречника 13,9 мм. Утолико је било теже пронаћи било какав податак везан за овај калуп који би упућивао на употребу неког ватреног оружја, било цивилног било војног. Никаквих других података о предмету – осим да је пронађен у Ужицу, као и године када га је нашао кустос Никола Зега – није више било. Вероватно је кустос Никола Зега сматрао да је том бронзаном

⁶ Бранко Богдановић, Бранка Милосављевић, *Наоружање војске Србије и Црне Горе 1830–1918*, Каталог изложбе, Београд: Војни музеј, 1995, 12.

⁷ Aleksandar Borisović Žuk, *н. д.* 79–83.

⁸ Frederick Myatt M.C., *The illustrated encyclopedia od pistols end revolvers*, London, 1980, 74–75.

предмету место у музеју. Вероватно да калуп није више био у употреби, па је из тог разлога расходован. Потрагу за оружјем за овако велики калибар отежавала је чињеница да је документација Етнографског музеја у Београду, као и велики део музејског фонда, уништена или разнесена током Првог светског рата, у време аустроугарске окупације Србије 1915–1918. године.

Етнолошкиња Ђурђица Петровић је дала велики допринос истраживању пушкарског заната на тлу Балкана током 19. века. Она је уложила велики напор у истраживању података о пушкарском занату у Архиву Титовог Ужица. Пушкарски занат је тада спадао у тзв. старе турске занате. Већином су пушкарски били Муслимани, али је било и Срба – пушкарски, мада у знатно мањем броју. Малобројним Србима – пушкарима у Ужицу је ипак било дозвољено да поправљају, дотерују и украшавају кундаке оружја својих сународника.⁹ Било је случајева када су проправљали делове механизма за опаливање, што је податак који нам говори да су Срби – мајстори пушкарски осавремењивали оружје. Српски пушкарски су се специјализовали у преправљању старих пушача кременача у нове каписларе.¹⁰ Овакво се оружје користило и за лов.

Објављивање каталога збирке јесте један од начина да се шира и стручна јавност упозна с предметима материјалне културе из прошлости. Увидом у каталог збирке оружја из Војног музеја у Београду, почели су да се називају јаснији обриси једног периода у историји наоружања војске Србије и Црне Горе од друге половине 19. века.¹¹ Друга половина 19. века представљала је значајну прекретницу у историји наоружања Србије. То је време када се Србија све више везује у економском, индустријском, политичком и друштвеном погледу за западну Европу, највише Аустро-Угарску, Француску, али и Белгију. Тада уз Европе у Србију долазе бројни нови индустријски производи, а с њима и машине за производњу новог оружја. Оружје у Србији почиње да се индустријски производи. Српска војска се пренаоружава и од старог занатског оружја произведеног почетком 19. века прелази на ново индустријско. Тада се јављају и велики произвођачи оружја који нуде на продају различите „нове“ системе за тржиште. Аустро-Угарска, са своје стране, Србију и Црну Гору сматра својим потенцијалним купцима и тржиштем за пласирање како пољног, тако и новог оружја. Схватајући да Србија има све већи утицај у Црној Гори, а у намери да га сузбије, бечки двор поклања кнезу Николи 200 перкусионих спретпунећих жљебљених „штуцева“ – пушача и то у калибру 13,9 мм.¹² Црногорске власти ипак схватају да логистичка подршка лежи у Србији, а не у аустроугарском експанзионизму и територијалним аспирацијама на Балкану. Стога црногорски војни врх покушава да унифицира

⁹ Ђурђица Петровић, *Nekoliko podataka o puškarskom zanatu u Užicu u XIX veku*, *Vesnik Vojnog muzeja Jugoslovenske narodne armije* 5, Београд, 1958, 220.

¹⁰ Станоје Мијатовић, *Занати и еснафи у Расини*, *Српски етнографски зборник* 42, Београд 1928, 103.

¹¹ Branko Bogdanović, Branka Milosavljević, *н. д.* 5–119.

¹² Branko Bogdanović, Branka Milosavljević, *н. д.* 13.

калибар свог наоружања с оружјем које је већ у војној употреби у Србији. У том смислу, наручује из Беча још 6,000 штуцева од исте фирме, али у калибру 14,8 мм, који је већ тада био у службеној употреби у Србији. У годинама које следе, нови контингенти оружја пристижу из Србије у Црну Гору, или се по нужди врши конверзија већ постојећег оружја ради унификације калибра обе државе. Стиже значајна помоћ и из Русије у оружју и муницији, као и у војној опреми, јер је било јасно да се треба припремати за предстојећи рат против Турака и за њихово коначно протеривање с Балкана. То се могло постићи само модерним оружјем. С обзиром на хроничну несташицу новчаних средстава, команда српске војске јефтинеје решење налази у модернизацији постојећег оружја, како би се што успешније војно супротставила Османској царевини.

У збиркама Војног музеја у Београду чува се осам примерака оружја у калибру 13,9 мм. Ту колекцију чине шест различитих пушака, један пиштољ и један ревовер. Сви примерци оружја произведени су у Аустро-Угарској око средине 19. века.

Једна од пушака из колекције је Kammerbuchse, кратка пушка с комором, ознака М. 1849/54 (инв. бр. 4 644), спретпунеће једнометно оружје; пореклом је из Аустрије, кал. 13,9 мм, типа Lorenz, перкусионо оружје.¹³

Друго оружје је ловачки штуц-врста кратке пушке, ознака М. 1854/І. (инв. бр. 4 804); произведена у Аустрији; спретпунеће перкусионо оружје кал. 13,9 мм, система Lorenz.¹⁴

Трећи примерак оружја је пешадијска пушка М. 1866, система Wanzl (инв. бр. 4 917) кал. 13,9 мм; то је острагпунеће једнометно оружје, произведено у Аустрији, исто као претходно; адаптација вршена „1868“.¹⁵

Четврто оружје је аустријска пешадијска пушка М.1866, система Wanzl (инв. бр. 4 917); то је острагпунеће једнометно оружје; произведено у Аустрији кал. 13,9 мм; на цеви утиснута година адаптације „1868“.¹⁶

Пето оружје је аустријска пешадијска пушка М. 1866, система Wanzl (инв. бр. 4 868); то је острагпунеће једнометно оружје; произведено у Аустрији, кал. 13,9 мм; на затварачу сигниран назив произвођача „Mathias Sederl“; на цеви утиснута година адаптације „1868“.¹⁷

Шесто оружје из колекције је, у ствари, прототип конверзионе једнометне острагпунеће пушке; настала је адаптацијом пушке спредњаче Lorenz М. 1854/ІІ. (инв. бр. 4 840); оружје је вероватно понуђено на конкурс за српску острагушу у 1867. години; направљено у Аустрији; калибар 13,9 мм.¹⁸

Седмо оружје из колекције је коњички пиштољ; то је спретпунеће оружје тип М. 1859 система Lorenz (инв. бр. 5 173); оружје је аустријске производње

¹³ Исто 23.

¹⁴ Исто 23.

¹⁵ Исто 27.

¹⁶ Исто 27.

¹⁷ Исто 27.

¹⁸ Исто 31.

с перкусионим механизмом за окидање; на цеви је урезан назив произвођача „Th. Sederl“, а на табану година израде „1862“; калибар је 13,9 мм.¹⁹

Осмо оружје из колекције је опитни револвер из 1860. године система Scheinig; то је спретпунећи перкусиони револвер на ткрв. „дорн принципу“, стожер у барутној комори, (инв. бр. 5 166); конструкција „Josef Scheinig“, Wien – Ottakring, из које ће настати будућа радионица браће Gasser; има комору за пет метака; калибар 13,9 мм; примерак револвера је оштећен.²⁰

Из наведеног се види да је сво оружје у калибру 13,9 мм које се чува у Војном музеју у Београду пореклом из аустријских радионица. Користећи тежње српских власти да се наоружају модернијим пушкама, Аустрија и преко Црне Горе покушава да наметне свој систем пешадијског наоружања, па и калибра. Аустрија сматра тадашње државе у настајању, Србију и Црну Гору, својим тржиштем оружја. У жељи да се потпуно осамостали, како на политичком тако и на војном плану, Србија набавља или прави овај калуп нађен на терену 1911. године у Ужицу. С обзиром на то да је наведено оружје произведено око средине 19. века у истом калибру 13,9 мм, настанак овог калупа би се могао датирати у то време. Због нестанка документације Етнографског музеја у Београду за време Првог светског рата, сем наведених чињеница за сада немамо више података о овом калупу.

Ranko Barišić

CONTRIBUTION TO RESEARCH IN SERBIAN ARMY WEAPONS IN THE 19TH CENTURY

Summary

Military authorities in Serbia recognized the importance and necessity of modernizing the army, constant innovation and modernization of weapons. It was necessary in order to increase the total military strength of the then Principality of Serbia. The nineteenth century began in Serbia with weapons made in gunsmith shops throughout the Balkans. In the second half of the 19th century, the Serbian Army modernized and upgraded weapons within its very modest financial limits. In the mid-19th century, the Austro-Hungarian Monarchy tried to impose the 13.9 mm caliber weapons on Serbia and Montenegro. With gifts such as hunting Stutz rifles, of which 200 pieces were given to Prince Nicholas of Montenegro, the Austro-Hungarian Monarchy strengthened its expansionary policy towards the Balkans even by imposing specific calibers and weapons. The mold in the Ethnographic Museum, found by curator Nikola Zega in Uzice in 1911, shows that in the second half of the 19th century Serbia strove to produce its own weapons in general. Lack of documentation in the Ethnographic Museum, which was devastated during World War One, prevents us from having more information about this particular mold.

¹⁹ Исто 59.

²⁰ Исто 60.





Оригиналан научни рад

УДК 069.51:39(497.11) ; 623.444.1(497.11)”18”

ГЕМ 76 (2012), 221–241

Весна Станков

НАЦАЦИ ИЗ КОЛЕКЦИЈЕ ЕТНОЛОШКОГ ОДЕЉЕЊА ГРАДСКОГ МУЗЕЈА ВРШАЦ

Апстракт: Етнолошка збирка Градског музеја у Вршцу поседује значајну колекцију од дванаест нацака. Нацаци потичу из 18, 19. и 20. века, а начињени су од гвожђа, бронзе или месинга. Намера аутора је да први пут на једном месту објави податке о нацицима из вршачке збирке, као и податке о још необјављеној теренској грађи о чуварима поља и нацицима из Павлиша и Маргите. У раду се истражује промена примарне намене нацака, односно како су од старинског хладног оружја пешака и коњаника постали ознака статуса и неких занимања (нпр. чувара поља, чувара винограда, свињара, надзорника у руднику). Подаци о нацицима сакупљени су на терену од информатора у Вршцу, Маргити и Павлишу. Податке у Вршцу и Маргити прикупио је аутор рада, а грађу о нацицима-кукама у Павлишу забележио је Милан Милошев.

Кључне речи: *нацак, бојни чекић, ратно кладиво, нацак-баба, ударно-бодно оружје, оруђе, Вршац*

Увод

Градски музеј Вршац је завичајни музеј комплексног типа. Основан је 9. маја 1882. године, и један је од најстаријих музеја у Србији. Етнолошко одељење музеја основано је 1909. године, и прикупља, чува, систематизује, обрађује, излаже и публикује материјал с мултиетничког подручја југоисточног Баната. Површина овог подручја је 1.840 km², и на њему живи око 100.000 становника. Етнолошка збирка Градског музеја на-

стала је на темељу старог фонда, ствараног почетком прошлог века. До данас је прикупљено 4.340 предмета. Они су по областима и према функцијама разврстани у осам збирки (становање, привреда, домаћа радиноста, одевање, друштвени живот, духовна култура, писани и аудио-видео записи, европска и ваневропска култура) и тридесет колекција.

Мала, али изузетно лепа и вредна је колекција „вршачких нацака“. Она је првобитно сврстана у збирку Привреда – земљорадња, јер су ове нацаке носили чувари поља, чувари винограда и свињари у Вршцу и Великом Гају, као ознаку свог положаја. За два нацака (инв. бр. Е 1285, 1287) нађена у Вршцу у инвентарним картонима је забележено да су рударски нацаци, па су они накнадно у оквиру збирке Привреда разврстани у рударство.

Рад представља веома интересантну колекцију нацака из Етнолошке збирке Градског музеја у Вршцу. По подацима из инвентарних књига Етнолошког одељења Градског музеја, има их укупно осамнаест. Нажалост, до данас је сачувано само дванаест примерака нацака изузетне израде и лепоте, начињених у 18, 19. и 20. веку од гвожђа, бронзе или месинга. Намера аутора рада је да први пут, на једном месту, публикује податке о нацацима из Етнолошке збирке Градског музеја у Вршцу, да објави до сада необјављену теренску грађу о чуварима поља и нацацима из Павлиша и Маргите, и да објасни промену њихове примарне намене, односно како су од старинског хладног оружја, које су користили пешаци и коњаници, постали ознака статуса или ознака неких занимања (нпр. чувара поља, чувара винограда, свињара, надзорника у руднику).

Појам нацак

Вук Караџић је у *Српском рјечнику* забележио: „Нацак је с једне стране као мала сјекирица, а с друге стране има дугачке уши“ (Караџић 1935: 426). Бојни чекић (Piletić 1984: 73; Kovač 2005: 56) или ратно кладиво (фр. *Marteaux darmes de cavalier*, енг. *horseman's hammer*, ит. *martello*, гер. *Streithamer*, мађ. *Csákány, fokos, csákányfokos*, рум. *ciocan de lupta*) метални је чекић на доста дугој дрвеној дршци или штапу, па припада групи оружја на мотки. По материјалу од кога су направљени, разликујемо: челичне, нацаке од месинга¹ и нацаке од бронзе. Код нас се за бојни чекић најчешће користи турска реч *нацак* са значењем ’чекић’ или ’буздован’. Други, мање познати, турски назив је *чугељ*, *чугъен* или *чугел* (Škaljić 1965: 180–181, 482).

¹ Филиповић је забележио да су нацаци од челика били оружје, а они од месинга с тупим сечивом коришћени су само као украсни предмети или знаци достојанства. Види: Филиповић 1950: 117.

Словени и Мађари су једну врсту нацака или планинарског штапа називали *чакан*. Мађари су користили облик *Csakany*, а Словени облик *Czakan* (Demmin 1893: 809). О томе данас у Војводини сведочи русинско и словачко презиме Чакан.² Термин *нацак* срећемо и у топографији. У Хрватској на подручју општине Перушић на планини Велебит налази се Нацак Било. У нашем народу одомаћен је израз *нацак-баба*. Он се користи за жену наопаке нарави, 'оштроконђу, која својим злим језиком сече и удара као нацаком'. Израз је касније, у проширеном значењу ('цандрљива особа'), пренесен и у књижевни језик, иако је турцизам *нацак*, који стоји у његовој основи, углавном изашао из употребе и готово је сасвим заборављен. Злу и свадљиву особу називају и *нацак-чељаде* или само *нацак* (Шипка 2007: 261–262, Митровић 1984: 206). Гордана Јованов која је лексичку грађу за свој Речник прикупљала у једном делу јужног Баната (Самош и околина), забележила је израз *нацак-баба (бурибаба)* за особу која се дури, љути (Јованов 2005: 86).

Нацак је ударно–бодно хладно оружје за блиску борбу (Милутиновић 2006: 64), и носио се о ункашу на седлу с леве стране или се помоћу куке качио о појас (Piletić 1982: 55; Ćurčić 1926: 26; Ćurčić 1943: 79). Коришћен је у борби прса у прса, за разбијање оклопа. Нацак од олова јавља се у војничкој опреми у западној Европи, већ у 14. веку. У почетку су га употребљавали пешаци, а од 16. века постаје оружје коњаника. Пешадијски нацак имао је шиљак и био је масивнији од коњичког нацака (Demmin 1893: 809, 810). И Срби су у средњем веку користили нацак, али као споредно оружје (Новаковић 1893: 166), а Мађари и Пољаци употребљавали су га до краја 18. века (Šercer 1980: 11).

По изгледу можемо разликовати турски и европски нацак. Турски нацаци су богато украшени геометријским и вегетабилним орнаментима изведеним у техникама тауширања сребром и златом. Понекад се на њима налазе и натписи арапским писмом (Niškanović i ostali 1988: 14), а и дршка нацака може бити украшена (Филиповић 1950: 117). Миленко Филиповић је урадио типологију нацака. Сврстао их је у три основна типа: А, Б и Ц. Нацак типа „А“ има с једне стране чекић, а са друге секирицу. Други, тип „Б“ има на једној страни чекић, а друга страна се продужава у дугачки шиљак или кљун. Тип „Ц“ има на једној страни секирицу, а на другој шиљак или кљун. Трећи тип је, у ствари, бојна секира (*балта*). Изглед чекића, секире и кљуна варира. Чекић може бити у пресеку четвороугаони или округао. Може да буде равне површине или да се завршава ниском пирамидом. Секирица може да буде попут обичне секире или полумесечаста (Филиповић 1950: 117).

Од друге половине 16. века, хладно оружје (топуз, нацак) све се ређе јавља у наоружању, јер га ватрено оружје истискује из употребе. Тако оно временом мења своју функцију и постаје симбол власти (Петровић 2005: 12). Међутим, у Банату је било другачије. Војне и грађанске власти нису грађанима допуштале употребу војничког оружја, а и за држање и употребу

² Колега из Музеја Војводине, Иван Чакан, везује порекло свог презимена за занимање.

ловачког ватреног оружја била је потребна посебна дозвола. Да не би били без оружја, људи су се довијали на разне начине. Користили су застарело хладно оружје, што је довело до анахронизма. У Војводини, познатој по тековинама савремене високе културе, употребљавало се старинско хладно оружје (нацак, цида) у 19. веку, а понегде и у првој половини 20. века (Филиповић 1950: 127).³

Функције нацака

Најстарији опис нацака и његове употребе (у свадбеном обреду) код нас оставио је Вук Караџић у *Српском рјечнику* (Караџић 1935: 426, 164).⁴ Нацак је познат као оруђе и оружје још од праисторије. Он се као ратничко оружје појавио у западној Европи у 14. веку (Филиповић 1950: 117), а посебну улогу добио је тек у време појаве тешких оклопа (14. и 15. век), када су мач и копље постали неефикасни. Он је као хладно, ударно-бодно оружје био намењен борби прса у прса, када због близине копље није могло да дејствује. Бојни чекић са уским дугим кљуном за разбијање оклопа непријатеља коришћен је у 15. и 16. веку (Милутиновић 2006: 64). У почетку је био искључиво оружје пешадије, а од 16. века носе га и коњаници.

Нацак врло рано постаје ознака војничког положаја и части. Марија Шерцер је запазила да су на графичким листовима из 16. века често приказивани официри или војни заповедници с нацаком у руци (Šerger 1972: 22). Током 15. и 16. века у кирасирским пуковима Максимилијана I, како помиње Драгослав Пилетић, нацак су као оружје и као ознаку достојанства носили командири чета. У истом периоду у италијанским формацијама бојни чекић су за појасом носили и војници и официри (Piletić 1982: 55). Османски бегови су имали „везене“ (тауширане), скупоцене нацаке које су носили као знак богатства, достојанства или силе (Теиновић 2008: 76). Нацак је имао своје место и у систему невербалне комуникације. Употребљаван је као симбол и у обредне сврхе. Коришћен је у свадбеном обреду код Срба у Срему и Босни, где је био обавезан реквизит чауша (чаја). У истој улози појављивао се и код Украјинаца (Ђорђевић 1931: 44–45; Филиповић 1950: 123). Много ширу употребу имао је нацак код Срба и Мађара у Војводини. Код Срба у Банату и Срему носили су га чувари поља, чувари винограда и чувари стоке (свињари) као знак свог занимања и своје дужности, а пастири су га користили као оружје за одбрану. Чувари поља су један другоме предавали нацаке, али су их и међусобно продавали (Филиповић 1950: 121, 123). У 19. веку, код

³ Према сазнању аутора, ово тумачење је Филиповић чуо и забележио од Растка Рашајског, тадашњег управника Народног музеја у Вршцу.

⁴ О употреби нацака у свадбеним обичајима код Срба, види: Николић 1995: 140–147.

Срба у Војводини нацак је још увек употребљаван као оружје. Носили су га трговци из шајкашких села када су одлазили на вашаре у друга места. Исто су чинили и трговци из околине Вршца (Филиповић 1950: 120). Употребу нацака код трговаца у Војводини описао је Јаков Игњатовић у роману *Вечити младожења*. Срби у Банији носили су штап са чекићем и секирицом. Користили су га за поштапање, али и за сечење, а у тучи је коришћен као оружје. Они су некада са таквим 'нацацима' ишли и у сватове (Филиповић 1950: 121). Од колегинице Сузана Мијић сазнала сам да се у Етнолошкој збирци Музеја рударства и металургије у Бору налази пет рударских секира – *наца*. Те украшене рударске секире израђене су од бабра, а носили су их надзорници у Борском руднику као статусно обележје (симбол), у периоду између Првог и Другог светског рата.⁵ *Наце* из Музеја у Бору веома су сличне рударским нацацима (инв. бр Е 1285, 1287) из Градског музеја у Вршцу, па на основу тога претпостављам да су рударски нацаци имали исту или сличну функцију.⁶ Нацаке и данас поједине дервишке секте, односно неки дервишки редови, користе као своје обележје – *табел* (Костић 2003: 31).

Колекција нацака

Колекција нацака, једна од најстаријих колекција у Етнолошкој збирци Градског музеја у Вршцу, формира се почев од последње деценије 19. века.⁷ Прикупљена је највећим делом поклонима појединаца, теренским истраживањима (случајни налази) и откупом. Првобитно је, у периоду од 18. децембра 1898. до 5. септембра 1953. године, прикупљено осамнаест нацака. Само четири је имало дрвену дршку. Нажалост, није сачуван ниједан нацак с дршком, али се из описа на инвентарном картону сазнаје да је нацак (инв. бр. Е 1465) изливен у 17. веку имао дршку од буковог дрвета украшену вегетабилним и зооморфним орнаментима изведеним у техници интарзије.⁸ Данас колекција броји само дванаест нацака. Од тога, седам је добијено на поклон, један је откупљен 1952. године за суму од 100 динара, а за четири нацака не постоје подаци о времену уласка у збирку, нити о начину њихове набавке. Ти предмети су заведени у инвентарне књиге

⁵ Казивач: Сузана Мијић, етнолошкиња, Музеј рударства и металургије у Бору, октобар 2010.

⁶ Две *наце* из Музеја рударства и металургије изложене су у Народној банци Србије у Београду на изложби „Ђорђе Вајферт – живот и време“.

⁷ Први улазак нацака у Градски музеј у Вршцу забележио је Феликс Милекер (први ку-стос ГМВ) у књизи уласа 1898. године.

⁸ Према подацима из инвентарних књига Етнолошког одељења набављено је 18 нацака. Десет нацака је добијено на поклон, три су откупљена, а за преосталих пет нацака не постоје подаци о времену и начину набавке.

Етнолошког одељења као „наслеђен материјал“. У прву (стару) књигу улаза Градског музеја уписана су два наџака, оба представљају поклон музеју. Први је у музеј ушао 18. децембра 1898. године, као дар Јохана Семајера из Вршца. Други је 10. јуна 1907. године музеју поклатио Режа Гетман, који се у овој књизи често појављује у улози дародавца. Ову „занимљиву збирку наџака“ први је помињао и о њој писао Миленко Филиповић у својим радовима „Етнологија (Етнографија) у музејима АП Војводине“ (Филиповић 1949: 158) и „Наџак и џида“ (Филиповић 1950).⁹ Он је од 1947. до 1953. године путовао по Војводини и бележио податке (теренску грађу) о употреби наџака у сремским селима (Филиповић 1962: 18).

Најстарији наџак (инв. бр. Е 1465), нађен у Белој Цркви (у Банату) после Другог светског рата, није сачуван. По подацима из I инвентарне књиге Етнолошког одељења, направљен је у 17. веку (1672. год.) од месинга, а у Градски музеј је донет 1947. године. У колекцији се некада налазио и наџак (инв. бр. Е 2962) из Павлиша, израђен 1917. године од алуминијума, који је као ознаку званичности користио Коста Тодоровић, чувар поља. Сада се у колекцији наџака Градског музеја Вршац налази укупно дванаест наџака: два из 18, девет наџака из 19. и један из 20. века. Старији наџаци изливени су од бронзе, предмети који потичу из 19. века начињени су од бронзе, месинга или гвожђа, а наџак из прошлог века искован је од гвожђа.¹⁰

Сима Тројановић пише да су их ковачи у Војводини правили чак до 1880. године (Тројановић 1928: 218). Међутим, Филиповић оспорава ову тврдњу. Он наводи да је код Срба у Банату и Срему (код чувара поља и чувара стокe) наџак био „у свакидашњој употреби“ и око половине прошлог, 20. века, и да су зато сеоски ковачи у то време израђивали наџакe од гвожђа. Филиповић наводи да су у то време ношени и наџаци од месинга, али да није успео да сазна где се они израђују и одакле су добављани (Филиповић 1950: 121, 128).

У колекцији музеја налази се пет наџака једноставне израде, један је изливен од месинга (инв. бр. Е 255, поклон Александра Габриша), а преостали су исковани од гвожђа (инв. бр. Е 863, 1065, 1284, 1824). Месингани наџак, инв. бр. Е 255, носили су чувари поља или чувари винограда као ознаку улоге коју су вршили. Наџак инв. бр. Е 863 искован је 1926. године за Илију Бакића, који је био *горњик* (чувар поља) у селу Велики Гај од 1926. до 1945. године. Он га је 1952. године продао тадашњем Народном музеју у Вршцу. Гвоздени наџак инв. бр. Е 1065, музеју је 1953. године поклатио Растко Рашајски, тадашњи управник музеја. Наџак инв. бр. Е 1284 нађен је 17. августа 1953. године у Великом Гају. Овај предмет је око 1900. године

⁹ Миленко Филиповић је дао делимичан опис 8 наџака из Етнолошке збирке Градског музеја у Вршцу.

¹⁰ У инвентарним књигама Етнолошког одељења стоји да су сачувани наџаци начињени од гвожђа или месинга. Када је, на мој захтев, Жељко Тела (инжењер електротехнике, професор Средње техничке школе у Вршцу) прегледао наџакe, установио је да је само наџак инв. бр. Е 255 направљен од месинга, а да су остали израђени од гвожђа (6) или од бронзе (5).

по поручбини за општину Велики Гај, за чувара поља, израдио ковач Душан Бекић. Остали нацаци су изливени од месинга или исковани од гвожђа, а украшени су рељефом или различитим орнаментима (линеарним, вегетабилним, зооморфним). Рударски нацак инв. бр. Е 1285 изливен од бронзе, са обе стране има рељефне приказе рудара с вагонима и два укрштена рударска чекића. Предмет инв. бр. Е 1287 рударски нацак, такође је украшен рељефним вегетабилним орнаментима и укрштеним рударским чекићима. Нацак инв. бр. Е 1286 има облик змаја, и изливен је од бронзе. Ова три нацака је 1848. године музеју поклонио Растко Рашајски. Нацаци од бронзе (инв. бр. Е 1501, 1502), изливени у 18. веку, по површини су украшени утиснутим (урезаним) линеарним орнаментима. Предмет (инв. бр. Е 1502), типичан 'свињарски' нацак из Вршца и непосредне околине, посебан је због куглице на врху сечива (Филиповић 1950: 118). Оба нацака нађена су у Вршцу и уписана су у инвентарну књигу као наслеђени материјал.

У колекцији Етнолошке збирке Градског музеја у Вршцу налазе се још и два занимљива гвоздена нацака. Предмет са инв. бр. Е 1824 је први нацак који је ушао у Градски музеј. Миленко Филиповић је забележио да је овај 'горнички' нацак из Вршца јединствен примерак, јер има сечива с обе стране која су постављена једно према другом под правим углом. Други примерак (инв. бр. Е 1826) је нацак интересантног облика, начињен „у виду хелебарде“ с дугачком шупљом гвозденом дршком (*тулајка*), у коју се увлачи дрвена дршка. Због те гвоздене дршке вршачки свињари су такав нацак сматрали секиром (Филиповић 1950: 118, 120). Сличан нацак „налик на хелебарду“ коришћен је код Румуна у Ковину у обредне сврхе. Носили су га 1955. године „чувари Христовог гроба“ (Мохора 2009: 113).¹¹

Израда и украшавање оружја

Израда оружја и његов развој прате домете материјалне и духовне културе, и условљени су укупним технолошким развојем. Артефакти од камена из најстаријих праисторијских епоха нису били јасно издиференцирани и могли су се користити и као оруђе и као оружје (Лазих 2003: 7; Петровић 2005: 4). Употреба метала започиње током 5. миленијума старе ере, али она у почетку не подстиче настанак нових врста оружја. Тек крајем бакарног и током бронзаног доба јављају се облици за које се може тврдити да представљају оружје у правом смислу речи. Појавом гвожђа долази до усавршавања оружја из ранијих епоха, а до потпуно нових открића дошло се тек у историјским раздобљима.

¹¹ Примедба аутора. У Павлишу код Вршца „чувари Христовог гроба“ носили су *циду* (врста копља).

Током средњег века наставља се са усавршавањем постојећег, а ствара се и потпуно ново оружје. Трајним насељавањем Словена у 7. и 8. веку у Србији започиње развој различитих форми средњовековног хладног оружја. Сукоби с Византијом, Бугарском, Угарском и Турцима, као и контакти с Дубровником и Млетачком Републиком допринели су да оружје у Србији поприми форме које су већ биле познате у већем делу тадашње Европе и Блиског Истока. „Временом поједине врсте средњовековног оружја улазе у фолклор народа и енклаве које насељавају територију Србије“ (Лазих 2003: 13). Александар Дероко пише да је у средњем веку простије хладно оружје израђивано у земљи (Србија), о чему и данас сведоче имена села као што су Стрелари, Тулари, Штитари и Копљари. Финије оружје се увозило из иностранства, и то са свих страна (Дероко 1950: 33).

Прве занатлије које су се бавиле израдом хладног оружја били су ковачи. Никола Стијеповић је забележио да су се на већим феудалним поселима налазила „читава посебна насеља ковача“, а да су најпопуларнији били ковачи који су правили оружје (Стијеповић 1954: 67). Временом „услед све веће примене ковачког заната при градњи градова, утврђења, алата, брава, а нарочито оружја, наилазимо на почетку 14. века на звања која очигледно говоре не само да је код нас израђивано оружје, већ и да је извршена и специјализација у ковачком занату“ (Škrivanić 1957: 295). Дакле, тада долази до оспособљавања и специјализовања појединих мајстора за израду одређених врста оружја, што доводи до развоја оружарских заната за које је био потребан виши ниво техничког знања. Тако се јављају мајстори: штитари, лукари, стрелари, мачари и копљари (Niškanović i ostali 1988: 11). Производња хладног оружја у нашој земљи у 18. и 19. веку развијала се на старим традицијама не мењајући, или скоро неприметно мењајући, у својим производима вековима устаљене оријенталне облике. Сви ти производи су били украшени. Украси су варирали од сасвим једноставних до раскошних, у зависности од области, укуса и положаја власника оружја. У украшавању је преовладавао утицај и мода са истока (Petrović 1989: 3). Украшавањем оружја бавиле су се највише кујунције, а затим ковачи оружја и сабљари. Тауширање је било кујунцијска техника, али су овом техником оружје украшавали и ковачи оружја (Теинивић 2008: 6, 18, 25; Петровић 2005: 18; Младеновић 1958: 90). Познати центри за израду и украшавање хладног оружја били су Фоча, Травник, Ужице, Призрен и Скопље (Redžić, Husret 1982: 111). И у Боки Которској, под утицајем Италије и северне Албаније, израђивано је богато украшено хладно оружје (Радовић 2002: 9).

У Војводини су нацаке израђивали ковачи. У Великом Гају је радио ковач Душан Дута Бекић. Он је око 1900. године, по поруџбини општине у Великом Гају, исковао гвоздени нацак за чувара поља. Миленко Филиповић, који је од 1947. до 1953. године путовао по Војводини и систематски прикупљао грађу, записао је да су сеоски ковачи у то време још увек израђивали нацаке од гвожђа за чуваре поља и чуваре стоке (Филиповић 1950: 121). Да су нацаци прављени у Банату у 20. веку потврђују и два нацака из Градског музеја у

Вршцу. Један је израђен 1917. године од алуминијума, а користио га је Коста Тодоровић, чувар поља у Павлишу.¹² Други, гвоздени нацак, искован је 1926. године за Илију Бакића, који је био горњик у Великом Гају од 1926. до 1945. године.¹³ У то време ношени су и нацаци изливени од месинга. Израђивали су их ливци, али се не зна одакле су набављани (Филиповић 1950: 121).

Нацак у причи и песми

Милан Ћ. Милошев, први етнолог запослен после Другог светског рата у Народном музеју Вршац,¹⁴ прикупио је богату етнологску (теренску) грађу. Он је 26. децембра 1950. године у Павлишу (село у општини Вршац) забележио казивање деведесетогодишњег Богољуба Милошева о *горњицима* (чувари поља) и *нацицима-кукама*. По речима овог казивача, горњици су били чувари поља које је општина *најмила* на годину дана. Почетком календарске године, када су обично примани у службу, општински кнез им је давао нацак – знак да имају право да интервенишу у име закона када неког ухвате у крађи. Они су имали обавезу да чувају поље од „оних који насрћу на туђе“ и да спрече стоку да прави штету у пољу или на њивама са усевима. Од опреме су имали само нацак (од гвозђа или месинга) начињен у облику „секирице са затупљеним задњим делом“, и били су обавезни да сваког дана – од раног јутра до касно у ноћ, а ако је потребно и у току ноћи – обилазе поље и прате крадљивце. Нацак је био обележје њихове власти – „знак да та особа делује у име општинске управе“. Ухваћеног крадљивца или починоца какве штете општина је кажњавала, а од изречене казне чувару је припадала одређена свота новца, која је била уговорена приликом „погађања за горњика“. Када би чувару атара „престала та врста службе“, сеоски кнез би му одузимао нацак и предавао га новом чувару (Милошев 1950).

Занимљиву причу о нацаку забележила сам од Армана Лучијана, земљорадника из Маргите (село у општини Пландиште).¹⁵ Он ми је рекао да су Румуни у Маргити нацак звали *нићак* (*nigeac*). Када је био дечак његова прабаба Марија Паску испричала му је да су за време Аустроугарске *боктери*¹⁶ носили *нићак*. Они су, по њеним речима, имали право да туку (па и убију) лопове ухваћене у крађи летине. Лучијан је запамтио да је у

¹² То је једини нацак од алуминијума који је ушао у Градски музеј. Није сачуван, а подаци о њему преузети су из III инвентарне књиге Етнологског одељења.

¹³ Верујем да је и овај нацак израдио ковач Душан Дута Бекић, јер се он и 1937. и 1946. године у списку домаћинстава Великог Гаја појављује као ковач.

¹⁴ М. Милошев је радио у Градском музеју од 24. фебруара 1948. до пензионисања 1974. године.

¹⁵ Причу сам записала на терену 5. децембра 2009. године.

¹⁶ Назив за чувара села који се и данас користи у Маргити.

његовом селу (до седамдестих година прошлог века) било четири чувара поља. Најпознатији међу њима био је Паја Рајков звани „деда Паја“. Он је био стар и носио је наџак, па су родитељи плашили непослушну и немирну децу говорећи им: „Иде деда Паја са ниђаком. Показаће ти ако ниси миран.“ Мијо Лончар, професор књижевности, који је пре доласка у Вршац службовао у Босни и Срему, причао ми је о две врсте наџака. Једноставан наџак (без украса) је ’чобански’, а други је украшен наџак. По његовим речима, једноставан наџак носили су чобани у Босни и Срему, а украшен наџак носили су богати сељаци у Срему као „знак просперитета“ (богатства).¹⁷

Наџак се често помиње у народним песмама (Филиповић 1950: 113–114; Vuletić Vukasović 1913: 164; Симовић 2001: 56). У народној песми „Свети Сава“, светитељ поручује хришћанској господи:

*„Није бабо расковао благо
На наџаке и на буздоване,
Ни на сабље ни на бојна копља,
Ни добријем коњма на рахтове;
Већ је бабо потрошио благо
На три славна српска манастира.“*

Наџак се појављује и у причама и романима наших познатих писаца. Наш нобеловац Иво Андрић, у приповеци „Мустафа Маџар“ описује наџак и његове разноврсне употребе (Андрић 1963: 29–31). О њему су писали и Јован Стерија Поповић и Јаков Игњатовић. Стерија у свом *Роману без романа* помиње наџак као део опреме коњаника односно ритера (Поповић 1998: 39). Јаков Игњатовић у роману *Вечити младожења* пише да је наџак оружје трговаца, али и да је ношен уместо штапа, као ознака угледног занатлије (Игњатовић 1959: 50). У новије време је о наџаку као „ознаци власти и важности“ *сережана*¹⁸ у сремском селу, у својим Скаскама писао Душан Панковић (Panković 2005: 152).

Успомена на наше старинско хладно оружје (секира, балта, наџак) сачувана је и у народним презименима: Сикирић, Балтић, Наџаковић, Нађаковић, Наџак¹⁹ и Чакан (Ћурчић 1943: 78; Buturović 1972/73: 43).

¹⁷ Казивање Мије Лончара забележено је 8. фебруара 2010. године у Вршцу. Професор је био озбиљно болестан и убрзо је умро, па је забележена грађа веома оскудна.

¹⁸ *Сережан* (*сележан*) је назив за чувара села који је још у употреби у Срему и Банату.

¹⁹ Презиме Наџак вероватно је настало од презимена Наџаковић (претпоставка аутора).

Закључак

Колекција нацака, једна од најстаријих колекција у Етнолошкој збирци Градског музеја у Вршцу, прикупљена је у периоду од 18. децембра 1889. до 5. септембра 1953. године у Вршцу и Великом Гају. Данас се у њој налази дванаест предмета: шест искованих од гвожђа, пет изливених од бронзе и један од месинга. У колекцији се налазио и нацак направљен од алуминијума који није сачуван. Од тога, пет нацака су једноставне израде, а седам су украшени рељефним или урезаним линеарним, вегетабилним или зооморфним орнаментима. Неки су имали дрвену дршку, али су у Војводини ношени у цепоу и нацаци без дршке. Предмети су прикупљени највећим делом преко поклона појединаца, теренским истраживањима (случајни налази) и откупом. Нацаке су музеју поклонили Јохан Семајер, Режа Гетман, Александар Габриш и Растко Рашајски. Користили су их чувари поља, чувари винограда, свињари и рудари (рударски надзорници), као симбол и ознаку службе коју су обављали. Нацаци су били лична својина или својина заједнице (општина).

Нацаци из описане колекције могу се (по типологији Миленка Филиповића) разврстати у два од три основна типа. Типу „А“ – који с једне стране има чекић, а с друге секирицу – припада осам нацака, а типу „Б“ – чекић који је на другој страни продужен у клин или кљун – припадају два вршачка нацака. У колекцији су и два изузетна примерка који не припадају ниједном од ових типова. То су нацак од бронзе изливен у облику змаја, и гвоздени нацак који с обе стране има сечиво као у трнокопа. Овај последњи, горнички нацак једноставне израде из Вршца, представља због свог облика јединствен примерак.

У Војводини су нацаке израђивали ковачи, а гвоздене нацаке у југоисточном Банату (за чуваре поља) скоро до половине прошлог века правили су сеоски ковачи. У инвентарној књизи Етнолошког одељења Градског музеја забележено је да је ковач из Великог Гаја, Душан Дуга Бекић, око 1900. године израдио (по поруџбини) нацак за чувара поља у Великом Гају. У Вршцу и околини коришћени су и нацаци од бронзе и месинга које су правили ливци, али се не зна одакле су они набављани. Ни за два рударска нацака се не зна где су начињени, нити где и како су коришћени. Због њихове сличности с рударским секирама (наце) из Борског рудника, претпостављам да су их користили рудари или рударски надзорници као ознаку свог занимања или статусно обележје. Нацаци су вероватно 'увоз' из румунског дела Баната у коме је у време, 19. век, када су начињени ови нацаци руда експлоатисана у неколико рудника.

Литература

- Андрић, Иво. 1963. *Немирна година*. Београд: Просвета.
- Андрић, Иво. 1990. *На Дрини ћуприја*. Београд: Рад.
- Баришић, Ранко. 1982. *Ковање гвожђа у Србији* (каталог изложбе). Београд: Етнографски музеј у Београду.
- Buturović, Đenana. 1972/73. *Epska narodna tradicija Muslimana Bosne i Hercegovine od početka 16. vijeka do pojave zbirke Koste Hörmanna (1888)*. *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine u Sarajevu* XXII/XXIII: 5–100.
- Vuletić Vukasović, Vid. 1913. *Napomene o narodnom umjeću*. Dubrovnik.
- Grizelini, Frančesko. 2008. *Pokušaj proučavanja političke i istorije prirode Temišvarskog Banata u pismima upućenim nekim viđenijim osobama i naučnicima*. Pančevo: Istorijski arhiv u Pančevu.
- Demmin, August. 1893. *Die Kriegswaffen*. Leipzig: P. Friesenhahn.
- Дероко, Александар. 1950. *Средњевековни градови у Србији, Црној Гори и Македонији*. Београд: Просвета.
- Ђорђевић Тихомир Р. 1930. Наше старо оружје. У: *Наш народни живот* 1. Београд: Издавачка књижница Геце Кона.
- Ђорђевић, Тихомир Р. 1931. Заштита младенаца. У: *Наш народни живот* 3. Београд: Издавачка књижница Геце Кона.
- Ерлер, Јохан Јакоб 2004. *Банат*. Панчево: Историјски архив Књижара „Прота Васа“; Опово: Општинска библиотека.
- Зиројевић, Олга. 1974. *Турско војно уређење у Србији (1459–1683)*. Београд: Историјски институт.
- Игњатовић, Јаков. 1959. *Вечити младожења*. Београд: Просвета.
- Јованов, Гордана. 2005. *Речник Срба у Банату*. Панчево: Историјски архив: Књижара „Прота Васа“.
- Јовановић, Паја. 2008. *Чаробни дани моје младости*. Вршац: Туристичка организација општине Вршац.
- Карацић, Вук Ст. 1935. *Српски рјечник истумачен њемачкијем и латинскијем речима*. Београд: Вук Стеф. Карацић.
- Kovač, Mario 2005. *Le spade, i pugnali e le armi in astain Istria, nel Quarnerino e in Dalmazia IX secolo alla fine del secolo XVIII*. Pola: Museo storico dell' Istria.
- Костић, Софија. 2003. *Оружје у Србији кроз векове*. Београд: Етнографски музеј у Београду.
- Кулишић, Шпиро, Петар, Ж. Петровић, Никола, Пантелић. 1998. *Српски митолошки речник*. Београд: Етнографски институт Српске академије наука и уметности.
- Лазич, Миосав. 2003. Предговор. У: *Оружје у Србији кроз векове*. Београд: Етнографски музеј у Београду.

- Матијевић, Милош. 2009. Одећа и оружје јаничарског рода у османлијској војсци. *Зборник радова Народног музеја у Чачку XXXIX*, 67–94.
- Милошев, Милан. 1972. Етнолошко одељење. У: *Народни музеј у Вршцу 1882–1972*. Вршац: Народни музеј у Вршцу.
- Милутиновић, Светлана. 2006. Оружје на мотки из збирке Народног музеја у Шапцу. *Museum: Godišnjak Narodnog muzeja у Шапцу* 7, 64–65.
- Милутиновић, Светлана. 2010. *Хладно оружје средњег века из збирке Народног музеја у Шапцу*. Шабац: Народни музеј Шабац.
- Митровић, Брана. 1984. *Речник лесковачког говора*. Лесковац: Народни музеј.
- Младеновић, Љубица. 1958. Уметничка обрада метала у Босни и Херцеговини од доласка Турака до данас. *Зборник Музеја примењене уметности* 3–4, 89–99.
- Мохора, Zaharije. 2009. *Rumini и Kovini*. Kovin.
- Николић, Десанка. 1995. Чауш у свадбеном обреду код Срба. *Етнокултуролошки зборник* 1, 140–147.
- Нишкановић, Miroslav. 1988. Osmanski period. У: Marijanović, Brunislav, Ivana Marijanović, Tihomir, Glavaš. *Oružje kroz vijekove*. Sarajevo: Zemaljski muzej Bosne i Hercegovine.
- Новаковић, Стојан. 1893. *Стара српска војска*. Београд: Краљевско-српска државна штампарија.
- Panković, Dušan. 2005. *Saske skaske*. Indija: Narodna biblioteka „Dr Đorđe Natošević“.
- Петровић, Драгутин. 2005. *Хладно оружје из збирки Градског музеја Вршац*. Вршац: Градски музеј Вршац.
- Petrović, Đurđica. 1989. Trgovina proizvodima domaćih oružara u jugoslovenskim oblastima pod Turcima u XVIII i XIX veku. *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine*. Etnologija 43/44, 1–26.
- Piletić, Dragoslav. 1982. Zbirka topuza, buzdovana, nadžaka i bojnih sekira u Vojnom muzeju. *Vesnik* 28, 53–77.
- Piletić, Dragoslav. 1984. Hladno oružje kroz vekove. *Vesnik* 30, 73–104.
- Поповић, Јован С. 1998. *Роман без романа*. Вршац: Књижена општина Вршац.
- Радовић, Анђелија. 2002. *Занатско оружје Балкана*. Београд: Војни музеј.
- Рашајски, Растко. 1972. Народни музеј у Вршцу (грађа за историју). У: *Народни музеј у Вршцу 1882–1972*. Вршац: Народни музеј у Вршцу.
- Redžić, Husret. 1982. *Islamska umjetnost*. Beograd: Izdavački zavod Jugoslavija.
- Симовић, Ранко. 2001. *Свети Сава први српски просветитељ*. Земун: „Драганић“; Суботица: Минерва.
- Stanković, Aleksandar. 2003. *Viteško, dvorsko i građansko mačevanje u Beogradu: epoha škola: 1403–1940*. Beograd: Signature.
- Стијеповић, Никола. 1954. *Српска феудална војска са кратким прегледом војне доктрине*. Београд: Војноиздавачки завод „Војно дело“.

- Теиновић, Братислав. 2008. *Хладно оружје из османско-турског периода у Музеју Републике Српске*. Бања Лука: Музеј Републике Српске.
- Тројановић, С. 1928. Оружје. У: *Народна енциклопедија српско-хрватско-словеначка* III. Загреб: Библиографски завод.
- Ћурчић, Вејсил. 1926. *Starinsko oružje* (Sa 56 slika u tekstu). Sarajevo.
- Ћурчић, Вејсил. 1943. Starinsko oružje u Bosni i Hercegovini. *Glasnik Hrvatskog državnog muzeja* LV, 78–82.
- Турчић, Слободан. 2004. *Насеља Баната географске карактеристике*. Нови Сад: Матица српска.
- Филиповић, Миленко С. 1949. Етнологија (Етнографија) у музејима АП Војводине. *Музеју* 3–4, 157–162.
- Филиповић, Миленко С. 1950. Наџак и џида. *Музеју* 5, 113–127.
- Filipović, Milenko S. 1962. *Prilozi i građa* 1. Novi Sad: Vojvodanski muzej.
- Šerčer, Marija 1980. *Oružje u prošlosti*. Zagreb: Povijesni muzej Hrvatske.
- Шипка, Милан. 2007. *Зашто се каже*. Нови Сад: Прометеј.
- Škaljić, Abdulah. 1965. *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*. Sarajevo: Svjetlost.
- Škrivanić, Gavro. 1957. Izrada i nabavka oružja u srednjovekovnoj Srbiji. *Vesnik* 4, 295–301.

Извори

- Арман, Лучијан. 2009. Наџак код Румуна у Маргити (разговор водила Весна Станков).
- Инвентарни картони Етнолошког одељења Градског музеја Вршац.
- Књига инвентара Етнолошког одељења Градског музеја Вршац I, II, III
- Књига улаза Градског музеја Вршац 1894–1992.
- Лончар, Мијо. 2010. Разговор о наџаку (разговор водила Весна Станков).
- Мемоари сликара Pere O Radovana (autobiografija slikara Paje Jovanovića) I. *Gradski muzej Vršac. Dosije* 118. 47–48.
- Милошев, Милан. 1950. Наџаци-куке. Павлиш.
- Списак домаћинстава Великог Гаја за 1937. годину.
- Списак домаћинстава Великог Гаја за 1946. годину.
- <http://www.macevanje.org/sadrzajknjige.htm>
- <http://www.mzopu.hr/doc/PPZHR2010/09-PPLSZ.../00-gospic-tekst-web.pdf>

КАТАЛОШКА ОБРАДА

1. Нацак, инв. бр. Е 255, Вршац, око 1880. године



Нацак ливен од месинга, има главу у облику секирице с кратким, лучно савијеним тупим сечивом. Ушица је округла, а наспрамна страна је четвртаста, профилисана и завршава се ниском пирамидом. Недостаје дршка. Дужина главе нацака је 16,5 cm, а ширина реза је 8,2 cm.

Користили су га чувари поља или винограда као ознаку власти.

Нацак је био у власништву деде Александра Габриша из Вршца. Музеју га је 1948. године поклонио Александар Габриш.

2. Нацак, инв. бр. Е 1284, Велики Гај, око 1900. године



Нацак од кованог гвожђа има главу у облику секирице. Ушица је округла, а наспрамна страна је четвртаста. Дужина главе нацака је 13,5 cm, а ширина реза је 5,5 cm.

Израдио га је ковач Душан Бекић по наруџбини општине у Великом Гају.

Користио га је чувар поља као ознаку функције коју је обављао. Нађен је на тавану општинске куће у Великом Гају. У Музеј је ушао 1953. године као поклон.

3. Нацак, инв. бр. Е 863, Велики Гај, 1926. године



Нацак од кованог гвожђа има округлу ушицу. Глава је купастог облика и заобљена. Недостаје дршка. Дужина главе је 17 cm, а ширина реза је 11 cm. Употребљавао га је чувар поља Илија Бакић од 1926. до 1945. године као ознаку власти при чувању поља.

Купљен је 1952. године од Илије Бакића.

4. Нацак, инв. бр. Е 1065, Вршац, 19. век



Нацак од кованог гвожђа има округлу ушицу. Сечиво је јако проширено, а на супротном крају је четвртаста заобљена глава. Недостаје дршка. Дужина је 13,5 cm, а ширина је 4,5 cm.

Музеју га је 1953. године поклонио Растко Рашајски.

5. Нацак, инв. бр. Е 1824, Вршац, 19. век



Нацак од кованог гвожђа има са обе стране сечиво као у трнокопа, али су она постављена једно према другом под правим углом. Ушица је ојачана, елипсаста. Недостаје дршка. Дужина је 14,5 cm, а ширина је 5,5 cm.

Користили су га чувари поља у Вршцу као ознаку власти.

Музеју га је 1898. године поклонио Јохан Семајер.

Због специфичног положаја сечива представља јединствен примерак (уникат).

6. Нацак, Е 1502, Вршац, 18. век



Нацак ливен од бронзе са округлом ушицом, има главу у облику секирице с кратким лучно савијеним сечивом, чији се доњи врх завршава куглицом. Наспрамна страна је четвртаста. Читавом површином је украшен урезаним крстићима и цик-цак линијама. Спољна површина главе ребрасто је урезана. Ушица је једнострано напукла и оштећена. Недостаје дршка. Дужина главе је 14,5 cm, а ширина сечива је 3,1 cm.

Употребљавали су га свињари у Вршцу као ознаку свог занимања.

Нема података о начину набавке.

7. Наџак, инв. бр. Е 1501, Вршац, 18. век



Наџак ливен од бронзе има главу четвртастог облика са таласасто повијеним врхом који се завршава куглицом. Задњи део главе исте је дебљине као и ушица. Украшен је утиснутим звездицама и цик-цак линијама. Недостаје дршка. Дужина главе је 15 cm, а ширина је 3,2 cm.

Нема података о употреби и начину набавке.

8. Наџак, инв. бр. Е 1825, Вршац, 19. век



Наџак од кованог гвожђа има округлу ушицу с продуженим тањим једностраним ојачањем. Сечиво је на једној страни издужено и повијено попут кљуна, а на супротној проширено, профилисано и пљоснато. Недостаје дршка. Дужина је 20 cm, а ширина 3,5 cm.

Коришћен је као чекић.

Нема података о начину набавке.

9. Нацак, инв. бр. Е 1826, Вршац, 19. век



Нацак од кованог гвожђа начињен у виду хелебарде. Сечиво је полукружно повијено, с доње стране завршава се четвртастим задебљањем. Ушица је округла, с четири четвртаста проширења на задњој страни. Има дужу гвоздену дршку чији горњи крај се завршава навојима. Недостаје дрвена дршка. Дужина главе нацака је 9,5 cm, а дужина дршке је 14,5 cm.

Нема података о употреби и начину набавке.

10. Нацак, инв. бр. Е 1287, Вршац, 19. век



Рударски нацак ливен од бронзе чији је предњи крај пљоснат, повијен на горе и завршава се главом змије. Ушица је елипсаста, на задњем делу се сужава и завршава лоптастим завршетком. Нацак је обострано украшен рељефним приказом рудара у руднику, укрштеним рударским чекићима и орнаментом лозице. Дужина нацака је 13,5 cm, а ширина је 2,8 cm.

Користили су га надзорници у руднику као статусно обележје. Музеју га је 1948. године поклонио Растко Рашајски.

11. Наџак, инв. бр. Е 1285, Вршац, 19. век



Рударски наџак од ливене бронзе с предњим крајем повијеним на горе који се завршава змијском главом. Ушица је неправилног облика која се завршава малим испустом, и у којој се налази остатак дрвене дршке. Наџак је обострано украшен рељефом који приказује рударе у окну с вагонима. У углу наџака налази се већа округла перфорација са два укрштена рударска чекића, а врх се завршава украсом у виду птичјег кљуна. Дужина наџака је 10 cm, а ширина је 2,7 cm.

Користили су га надзорници у руднику као статусно обележје.

Растко Рашајски га је 1948. године поклонио Народном музеју у Вршцу.

12. Наџак, инв. Бр. Е 1286, Вршац, 19. век



Нацак зооморфног облика ливен од бронзе са змајоликом главом, змијским репом и птичјим крилима. Површина тела прекривена рибљом крљушти, а у доњем делу уместо ногу има цевасте продужетак целом површином прекривен вегетабилним мотивом, с прстенастим проширењем које се сужава у фрагментован продужетак за уметање дршке. Дужина је 13 cm, а ширина 3,2 cm.

Нема података о употреби.

Музеју га је 1948. године поклонио Растко Рашајски.

Vesna Stankov

POLLAXES FROM THE COLLECTION OF THE VRŠAC CITY MUSEUM ETHNOLOGICAL DEPARTMENT

Summary

The paper is an attempt to present the collection of pollaxes (“nadžaci”) from the Vršac City Museum Ethnological Collection and explain changes in the primary purpose of a pollaxe, i.e. the way the old-fashioned cold weapon of infantrymen and horsemen became a symbol of status or certain occupations. The Pollaxe Collection was created from 1889 to 1953. The items were acquired by gift, purchase or through field collecting. Today it contains twelve items made from iron, bronze, or brass in the 18th, 19th, and 20th centuries. Of these, five are plain, while seven are decorated in relief or incised. Some pollaxes had longer wooden handles, but in Vojvodina, pollaxes without handles were carried in pockets. They were used by custodians of fields and vineyard, swineherds, and mine supervisors. The pollaxes for this collection can be classified (by typology defined by Milenko Filipović) into two of the three main pollaxe types. The type “A”, with a hammer on one and a hatchet on the other side, involves eight pollaxes, while two pollaxes from Vrsac belong to the type “B”, (which is a hammer, on one side extended into a wedge or a beak). The collection also includes two exquisite items that do not belong to any of those types. These are the pollaxe cast in bronze in the form of a “dragon”, and the iron pollaxe with a pickaxe-like blade on both sides. The last one, the Gornik pollaxe from Vršac is plain with the shape that makes it unique. In Vojvodina, pollaxes were made by blacksmiths, and in southeastern Banat, iron pollaxes were made by the village blacksmiths (for custodians of fields) until almost mid-20th century. Bronze and brass casters made pollaxes in Vršac and the surroundings. The manufacture site of the two mining pollaxes and their original use are unknown. Because of their similarity to mining axes (“nadže”) from the Bor mine, I guess they were used by miners or mine supervisors as occupational and status symbols.

Оригиналан научни рад

УДК 391(497.4)''18/19'' ; 069.51:39(497.11)

ГЕМ 76 (2012), 243–260

Вера Шарац Момчиловић

ЗБИРКА НАРОДНИХ НОШЊИ РЕПУБЛИКЕ СЛОВЕНИЈЕ У ЕТНОГРАФСКОМ МУЗЕЈУ У БЕОГРАДУ

Апстракт: Збирку народних ношњи Словеније у Етнографском музеју у Београду чине одевни предмети који представљају сведочанства културе одевања сеоског становништва на простору Републике Словеније у временском раздобљу од тридесетих година 19. до педесетих година 20. века. У музеолошкој анализи музејске грађе презентована је динамика и начин набавке музејских предмета, њихова заступљеност према географским областима, временској, етничкој и професионалној припадности. Циљ публикавања је да се музејска грађа која се чува у Етнографском музеју у Београду учини доступном стручној и широј јавности.

Кључне речи: *збирка, ношња, музејска грађа, Словенија, одевни предмети, култура одевања, Етнографски музеј у Београду*

Музејску грађу за културу одевања сеоског становништва Словеније која се чува у Етнографском музеју у Београду чини Збирка народних ношњи Словеније¹ и акварели Николе Арсеновића (1823–1885).² Путујући по јужнословенском етничком простору, овај кројач и сликар народног оде-

¹ Систематска збирка Народних ношњи у Етнографском музеју у Београду броји више од 15.000 одевних предмета. Основу збирке чине предмети који су преузети из Народног музеја (основан у Крагујевцу 1848. године), приликом осамостаљења Музеја 1901. године. Током више од сто година постојања Музеја, настаје Збирка комплета ношњи распоређених према републикама СР Југославије и Збирка појединачних одевних предмета разврстаних према републикама (са одговарајућим колекцијама мушких и женских одевних предмета). Ове збирке чине са Збирком накита и Збирком градских ношњи целину музејске грађе за проучавање традиционалне културе одевања јужнословенских народа.

² Више о Николи Арсеновићу види у Н. Зега, Збирка Николе Арсеновића, *Народна станица* 5, Загреб 1923, 129–150.

ла обишао је и Словенију. На 6 слика, представио је мушкарце и жене³ у свечаној одећи која је у другој половини 19. века ношена у Љубљани, Випави, Сушњи, Витаху и Стојни у Крањској, Горењској, Мокрици, Шкедљу и Томаји⁴ (слика бр. 1). Ови радови⁵ представљају значајан ликовни извор за проучавање одевања на простору Словеније, као и културе одевања уопште.

Збирка Народних ношњи Словеније део је систематске збирке народних ношњи Етнографског музеја у Београду. Састоји се од 54 одевна предмета из раздобља од тридесетих година 19. до прве половине 20. века. Ови одевни предмети представљају сведочанстава културе одевања сеоског становништва с локалитета Ратече и Мосте у области Горењска, Зиљска Долина у Корошкој, Горјане, Шмарје при Јелшах у Штајерској и Бојанци, Чрномел и Оток у Белој Крајини. Неколицина (16) предмета је с непознатих локалитета (у околини Љубљане). Предмети суразврстани у комплете ношњи и колекцију појединачних музејских предмета. У збирци појединачних одевних предмета чувамо 21, а у збирци комплета 33 предмета распоређена у 6 одевних целина (комплета ношњи). Три предмета – зубун, прегача и женска кошуља⁶ – распоређени су у одговарајуће колекције појединачних предмета динарске односно панонске регије. Три комплета ношње су оригинални женски одевни предмети из места Ратече, Мосте и Зиљска Долина, док су три комплета реконструкције ношње из Ратече и Беле Крајине. Од шест комплета ношње, само један је мушки. То је реконструкција мушке летње ношње из Беле Крајине.

Сви предмети су стручно обрађени – инвентарисани и реинвентарисани. Није фотографисано 38 предмета. (Видети табелу у прилогу.) Предмети за збирку набављани су током 20. века. (Видети табелу у прилогу.) Године 1909, 1910. и 1913. набављено је 6 предмета (појас, зубун, прегача и женске капе). Женски појас инв. бр. 41217 набавио је 1909. године др Сима Тројановић (1860–1935), управник и кустос Етнографског музеја у Београду.⁷ Прегача инв. бр. 33323 је набављена, 1910. године, док је Сима Тројановић набавио три капе и један зубун 1913. године. Седам предмета (4 предмета за комплет женске ношње из Мосте, капу, појас и траку) набавио је 1924. године кустос Етнографског музеја Никола Зега (1863–1940). Комплет старије женске ношње из места Ратече и 6 предмета комплета женске ношње из Зиљске

³ Репродукције Арсеновићевих слика урадила је Марина Недељковић, сликарка Етнографског музеја, за потребе објављивања у првој свесци посебних издања Етнографског музеја, која је била посвећена југословенској народној ношњи. Види: др Бор. М. Дробњаковић (ур.), *Југословенска народна ношња*, Етнографски музеј у Београду, Посебна издања, свеска 1, Београд 1930.

⁴ Слике су обрађене под следећим инвентарним бројевима: ил. инв. бр. 1021, 4644, 1200, 1276, 1277, 1278, 1279, 1212, 1261, 1262, 1266, 1274, 1150, 1151, 1152, 1154, 13158.

⁵ Радови се чувају у Збирци слика Илустративног одељења у Документацији Етнографског музеја. Кустос ликовне збирке је Вјера Медић.

⁶ Предмети инв. бр. 42038, 33323, 33325.

⁷ Весна Бижић Омчикус, *На почетку: др Сима Тројановић, истраживач, научник и први чувар Етнографског музеја*, Зборник радова, Етнографски музеј Србије, Београд 2002; Весна Бижић Омчикус, *На почетку*, Каталог изложбе, Етнографски музеј Србије, Београд, 2002.

Долине откупљени су 1931. године. Предмети су откупљени средствима обезбеђеним из државног кредита.⁸ Након Другог светског рата, 1955. године, једна женска капа је преузета из заоставштине Кола српских сестара. Две сукње, марама и украсна трака откупљене су 1960. и 1968. године. Ради превентивне заштите предмета из комплета, урађена је реконструкција основних делова женске ношње из Ратече које је било ризично излагати због лошег стања материјала: реконструкција је урађена у Радионици за конзервацију текстила Етнографског музеја у Београду 1976. године. У сарадњи са Словенским етнографским музејем из Љубљане, израђене су 1983. године и реконструкције мушке и женске ношње из Беле Крајине. Последњи предмет набављен за збирку је дечја капа, откупљена за Музеј 1980. године.

Комплекти ношње и појединачни делови одеће били су саставни део одевне културе становника Словеније из различитих регија. Потичу с локалитета:⁹ Ратече, Јесенице, Горењско; Мосте, Камник, Љубљана, Горењско; Горјане, Шмарје при Јелшах, Штајерска; Бојанци, Чрномел, Бела крајина; Оток, Метлика, Бела Крајина, Мосте, Камник, Горењско (укупно 38 предмета). С непознатог локалитета на територији Републике Словеније има укупно 16 предмета. Најстарији предмети у збирци потичу из прве половине 19. века, док је већина из његове друге половине. Предмети припадају свечаном одевању. Ношени су приликом одласка у цркву, на венчање, свадбу или у госте. Већи број, укупно 49 предмета, припада култури одевања становништва словеначке националности и католичке вероисповести, док пет предмета (зубун, прегача, 3 белокрањске јалбе), припадају одевној култури словеначког становништва српске националности и православне вероисповести.

Ношње из ове збирке биле су излагане на сталним изложбеним поставкама Етнографског музеја „Народна уметност“ 1961. године¹⁰ и „Народне ношње Југославије“ из 1976. године,¹¹ као и на повременим изложбама као што је изложба „Народна ношње Југославије“, коју је као гостујућу приредио Етнографски музеј у Београду у аустралијском граду Вологонгу, 1988. године.¹²

Два предмета из збирке – зубун и прегача из Беле Крајине – припадају групи предмета „А“ категорије. У високу категорију музејских предмета опредељује их старост, аутентичност, начин израде, очуваност и припадност традиционалној одевној култури српског народа, сведочећи о њеном присуству у западним деловима Балканског полуострва.¹³

⁸ Податак из Књиге инвентара музејских предмета за 1931. годину.

⁹ Припадност села општинама, приликом стручне обраде предмета у Етнографском музеју у Београду, наводи се према *Imeniku mesta u Jugoslaviji*, Službeni list SFRJ, Beograd 1973.

¹⁰ *Изложба народна уметност*, Београд 1961.

¹¹ *Народне ношње Југославије*, текст каталога Јасна Бјеладиновић, концепција, избор материјала и организација изложбе Ратислава Вукотић, Јелена Аранђеловић Лазич, Братислава Владић Крстић, Етнографски музеј, Београд 1976.

¹² Тања Зец, *Народне ношње Југославије*, каталог изложбе, Вологонг 1988.

¹³ Јован Цвијић, *Балканско полуострво и јужнословенске земље*, Београд 1966, 132; Јосип Мал, Ускочке сеобе и словеначке земље, *Српски етнографски зборник XXX*, Насеља српских

Народном ношњом Словеније, као главном или споредном темом, бавили су се истакнути етнологи – Нико Жупанић, С. Вурник, Марта Ложарова, Марија Макаровић, Ангелос Баш, Миленко Филиповић, а у новије време Јања Жагар, Анита Маткович и Бојан Книфич.¹⁴

*

Мада су захваљујући својству музеалности сви музејски предмети подједнако важни, овом приликом издвојила бих три комплета женске ношње (из Ратече, Мосте и Зилске Долине), три реконструкције комплета ношње (из Ратече, и мушки и женски комплет из Беле Крајине), као и пет појединачних предмета о којима ће бити више речи. Прве сматрам значајним због њихове целовитости,¹⁵ старости,¹⁶ аутентичности и података који су изворно забележени, а друге због тога што сведоче, осим о култури одевања, и о професионалној и одговорној музејској активности у Етнографском музеју седамдесетих и осамдесетих година 20. века. Појединачне предмете (мараму, сукњу, подсукњу, капе, зубун и прегачу) издвојила сам због њиховог ширег етнологског и културолошког значаја за проучавање одевања.

Комплети ношње

Словеначке народне ношње¹⁷ с три основна типа, панонским, приморским и алпским, током 18. а нарочито у 19. веку, развијале су се по угледу на градску одећу. Одлике народне одеће најдуже су задржале беле панонске ношње Беле Крајине и Прекомурја, које се настављају на ношње ширег панонског подручја. Отвореност географског положаја према средњој Европи условила је формирање нових облика одеће у алпском и медитеранском

земаља 18, Љубљана 1924; Milenko S. Filipović, *Srpska naselja u Beloj Krajini (u Sloveniji), Radovi ANU BiH*, књ. XXXV, Одељење друштвених наука, књ. 12, Сарајево 1970; Tanja Petrović, *Srbi u Beloj Krajini: jezička ideologija u procesu zamene jezika*, Београд 2009; Anita Matković, *Ljudska noša uskoškoga prebivalstva Bele Krajine*, Метлика 2012; Вјера Медић, *Srpska nošnja u Далмацији, Лици, Банији и Кордуну*, Каталог изложбе *Традиционална култура Срба у Српској Крајини и у Хрватској*, Етнографски музеј у Београду, Београд 2000.

¹⁴ Погледати библиографију коришћених радова на крају рада.

¹⁵ У комплетима ношње недостаје само обућа.

¹⁶ У збирци Народних ношњи малобројни су одевни предмети који су ношени у првој половини 19. века.

¹⁷ Љубомир Андрејић, *Библиографија о народној ношњи југословенских народа*, Етнографски музеј у Београду, Посебна издања, свеска 8, Београд 1976, 363–368.

начину одевања.¹⁸ Од шест комплета ношње из Збирке народних ношњи Словеније, три су оригинални одевни предмети, а три су реконструкције. Три одевне целине женске ношње потичу из места Ратече и Мосте у Горењској и Зиљске Долине у Корошкој. Оне припадају алпском типу ношње, односно култури одевања имућнијег слоја сеоског становништва словеначке националности и католичке вероисповести. Носиле су их млађе удате жене у свечаним приликама (одлазак у цркву, на свадбу, у госте и слично). Реконструкције оригиналних одевних предмета су већ поменути комплет женске ношње из Ратече, и мушка и женска из Беле Крајине, који припадају панонском типу ношње и култури одевања средњебогатог слоја сеоског становништва.¹⁹

Комплет ношње из Ратече у Горењској (слика 2) припада алпском типу ношње, који се јавља у више регионалних варијанти. У ношњама алпске области у женској ношњи основну одећу чине кошуља набраних рукава, сукња с грудњаком, кецеља с благим наборима и разна покривала за главу у виду мараме с белим везом и чипком, капа типа корушке „хаубе“.

Комплет ношње из Ратече састоји се од 11 одевних предмета.²⁰ Основу чине кошуља, подсукња, хаљина, прегача, појас, чарапе и капа, који су откупљени од професора др Бохинца из Љубљане 1931. године. Приликом откупа професор је дао податке о локалним називима предмета, њиховој старости и функцији. Четири предмета, две мараме и појас с украсном траком из друге половине 19. века, које је Никола Зега откупио 1924. године, додата су овом комплекту ради употпуњавања одевне целине женске ношње алпског типа. (Видети табелу у прилогу.) У саставу овог комплекта су блуза – *ушпекел*, подсукња – *сподње крило*, хаљина – *рас*, прегача – *предпасник*, чарапе – *ногавице*, капа – *завијача* или *тјехел*, две мараме – *рубац*, платнени појас, појас – *склепанц* и позамантеријска трака. Кошуља, подсукња, хаљина, прегача, појас, чарапе и капа су ношени у првој половини 19. века.²¹ У време откупа, 1931. године, били су готово изобичајени. Захваљујући професору Бохинцу, сазнајемо да су девојке и жене радије носиле *глатке* – равно плетене, него чарапе *на буцке*. Такође, сазнајемо да је ношено и по неколико подсукњи да би хаљина лепше стајала, јер је то било „по народном укусу“. Подаци о укусу и поимању лепог у одевању веома се ретко срећу у обради музејских предмета, што овим предметима даје већи значај. Уз капу, *тјехел*, забележен је податак да су удовице скидале црну сомотску траку и носиле сасвим бео *тјехел*, и да је ова врста капе била изобичајена у трећој деценији 20. века. Тада су почеле да се носе капе везене златном жицом, које су у каснијем периоду жене замениле куповним свиленим ма-

¹⁸ Јасна Бјеладиновић, *Народне ношње Југославије*, Етнографски музеј, Београд 1976, 24.

¹⁹ Види: www.vugr-partnerstvo.si/datoteke/.../Od_platna_do_folklorne_kos.pdf

²⁰ Предмети инв. бр. 33253, 33254, 33255, 33257, 33260, 42056, 42057 (видети табелу у прилогу).

²¹ У комплекту недостају ципеле и накит. Због тога су за потребе излагања уз комплет додане ципеле инв. бр. 42061 и огрлица инв. бр. 42058.

рамама. За струку је значајно поређење ове ношње с ношњом из суседне Зилске Долине у Корошкој, и запажање др Бохинца о утицају цркве на изглед ношње. Према његовом казивању, овако обучена Ратечанка у руци је обично носила молитвеник или марамицу. Блуза, *уштекељ*, израђена је од белог домаћег памучног и ланеног платна. Дуга до струка, дугих рукава са широком манжетном, има шири усправан колир. Око врата и на грудима, ситни, прошивени набори. Рукави на рамену богато набрани, на крајевима украшени белим везом флоралне орнаментике. Технике веза су раван бод, бод за иглу и ажур. На колиру ушивена црна вунена трака занатске израде. Подсукња, *сподње крило*, израђена је од белог домаћег памучног платна. Дуга је до колена, у струку и испод кукова је веома набрана. Има широк појас на чијим крајевима су памучне траке за везивање. Жене су носиле и по три подсукње, да би хаљина лепше стајала, и да би одговарала 'народном укусу'. Хаљина – *рас*, носи име по материјалу²² од кога је израђен њен доњи део – *крила*. Састоји се од горњег дела – *модрец*, и доњег дела – *крила*. Сашивена је од црног сукна – *раше*, и љубичасте чоје. Дуга је до глежњева, у струку је веома набрана. Горњи део са заобљеним дубоким изрезом, оивичен је црним вуненим гајтаном. Закопчава се са шест металних спона и кукица. Доњи део је састављен од две поле сукна и ланеног платна које је спреда уметнуто између њих. Украшен је широком свиленом траком зелене боје и једноставном вуненом чипком. Од овог материјала, у време откупа хаљине 1931. године, израђиване су још само мушке панталоне за свакодневне прилике. *Ратешко крило*, према казивачу др Бохинцу, има увек зелену свилену траку, као и код Зиљанки, само што су *зиљанска крила* пуно краћа. Њихова дужина је била до колена. Крила рађена и ношена касније имала су мањи изрез на грудима, што се сматрало утицајем цркве. Хаљина је израђена и ношена око 1830. године, сто година пре него што је 1931. године откупљена за Етнографски музеј. Наслеђивана је с колена на колена. У време откупа била је изобичајена. Није више ношена у свакодневним приликама, изузев још за црквене празнике, особито на Тјелово.²³ Прегача, *предпасник*, такође је из првих деценија 19. века, односно из времена када је ношена и хаљина. Свилена прегача је касније ушла у употребу, претходио јој је вунени *предпасник* љубичасте боје. Беле памучне чарапе су плетене на пет игала, стопало – техником право, а грло чарапе – техникама „на буцке“ и на „стубиће“. Овакве чарапе су се носиле у Зиљској Долини. Жене их нису волеле, јер су ноге у њима изгледале дебеле. Метални појас, *склепанц*, састављен је од правоугаоних, рељефно украшених плочица, и већих и мањих розета. Правоугаоне плочице и веће розете имају трагове позлате. Закопчава се металном шналом. Уз појас је ношен букет вештачког цвећа, израђен од памучне тканине. Појас је занатски направљен. Реконструкција

²² Д. Динић Кнежевић, *Лексикон српског средњег века*, Београд 1999. s.v. *тканине*.

²³ Тјелово је католички празник који се прославља у јуну месецу.

ношње комплета из Ратече састоји се од 6 предмета.²⁴ Комплет је, као што је већ речено, израђен ради превентивне заштите оригиналних делова ношње које је било ризично излагати.

Комплет из места Мосте у околини Љубљане у Горењској, чине 4 одевна предмета из друге половине 19. века.²⁵ За Музеј их је откупио Никола Зега, 1924. године, средствима обезбеђеним из државног кредита. Комплет се састоји од кошуље, хаљине, прегаче и капе. Ова одевна целина је за потребе излагања допуњавана подсукњом, чарапама и ципелама.²⁶ Кошуља, *оплеће*, локалног назива *шпра*, сашивена је од куповног белог памучног платна. Дуга је до струка, целом дужином спреда је разрезана. Има ниски оковратник, дуге набране рукаве са манжетнама и квадратне уметке испод пазуха. Око врата је густо набрана. Оковратник и манжетне украшени су танком ланеном чипком израђеном на батиће. Закопчава се стакленим и седефним дугмићима (4 комада). Машински је сашивена. Хаљина, локалног назива *крило* или *модер*, израђена је од црног сомота и памучног атласа златно-црвене боје. Састоји се од горњег дела, *модера*, и доњег дела, *крила*; дуга је до испод колена. Горњи део у облику прслука закопчава се низом од (6 комада) металних кукица и спона. *Крила* су у струку веома набрана, у доњем делу украшена црном памучном траком. Прегача, *предпасник*, машински је сашивена од црног свиленог броката. Оивичена је црном чипком фабричке израде. Везује се око струка широком црном траком. Опасивана је преко хаљине у свечаним приликама. Капа, *авба*, израђена је од куповне памучне тканине жуте и розе боје, беле свиле, црног плиша, позамантеријских трака, шљокица и металне нити. Састоји се из два дела: доњег, *челника*, и горњег, *завијаче*. *Челник* је обликован лучно и спојен са *завијачом*. На њему је црни плиш правоугаоног облика. Украшен је позамантеријском траком, чипком и везом стилизоване биљне орнаментике. Обогаћен је шљокицама, перлицама и металном жицом. На задњем делу капе ушивена је црвена машина.

Комплет ношње из Зиљске Долине у Корошкој, састоји се од 6 одевних предмета.²⁷ Комплет чине кошуља, 2 подсукње – *крила*, хаљина, прегача и траке за појас. Кошуља, *оплеће*, ручно је сашивена од куповног белог памучног платна. Има велику карактеристичну плисiranу крагну која пада преко рамена. У свечаним приликама ношено је неколико подсукњи испод хаљине. Обе су од ланеног платна. Она која је ношена само у свечаним приликама веома је набрана, фалтана и ручно сашивена. Украшена је чипком рађеном иглом, применом техника обамет и покрстица. Дуга је до глежњева, што није уобичајено, јер су *крила* у Зиљској Долини обично била

²⁴ Предмети н. инв. бр. 33256, 33258, 42063, 42064, 42065, 42066. (видети табелу у прилогу).

²⁵ Предмети н. инв. бр. 33096, 42029, 42030, 42031 и 42033 (видети табелу у прилогу).

²⁶ Предмети н. инв. бр. 42033, 42032 и 9144.

²⁷ Предмети н. инв. бр. 42033, 42041, 42042, 42077/1–2, 42078, 42079 (видети табелу у прилогу).

краћа, до колена.²⁸ Друга подсукња, машински шивена и мање набрана, била је намењена свакодневном ношењу. На подсукњи (инв. бр. 42033) црвеним концем су извезени иницијали М.М. и број „15“. Хаљина је израђена од црног вуненог материјала, ланеног платна и бордо сомота фабричке израде. Састоји се од прслука и густо набране сукње који су у струку спојени. Сашивена је комбиновањем ручног и машинског шивења. Прслук има вертикална ојачања од дрвених штапића, који хаљини дају одговарајућу форму, а укупном изгледу ношње одговарајућу силуету. Прегача, *предпасник*, машински је сашивена од куповног тањег вуненог материјала са штампаним ситним орнаментима црвене боје. Густо је набрана и плисирана. Опасивана је преко доње прегаче. Свилене траке фабричке израде, црвене (шира) и плава (ужа), везиване су за кожни појас с десне стране, тако да су траке слободно падале низ ивицу прегаче. Обично су ношене још и бела и зелена трака.²⁹ Предмети су откупљени за музеј 1931. године.

Комплети ношње из Беле Крајине, реконструкције су мушке и женске летње ношње које припадају белим ношњама панонског типа. То је свечана (недељна) ношња католичког становништва. Готово је идентична ношњи сељака из места Подкланец из 1925. године.³⁰ Мушки комплет чине бела платнена кошуља и гаће,³¹ а женски – кошуља, сукња, прегача и марама.³² Марама је фабричке производње, а остали делови ношње су машински сашивени од куповног белог памучног платна. Платнена одећа је украшена порубима, наборима и везом од плавог памучног конца. Технике веза су провлака и шупљика (на прегачи). Ношња је израђена у Радионици за конзервацију текстила у Етнографском музеју у Београду,³³ у сарадњи с кустосом Етнографског музеја у Љубљани Маријом Макаровић (1930). Оригинална ношња чува се у Словенском етнографском музеју у Љубљани.³⁴

²⁸ Предмет инв. бр. 42033. је према подацима из старог инвентара обрадила кустос Вјера Медић.

²⁹ Предмет н. инв. бр. 42077/1–2 обрадила је Вјера Медић, кустоскиња Етнографског музеја у Београду.

³⁰ Anita Matkovič, *Od platna do folklornega kostuma*, Zavod za izobraževanje in kulturo Črnomelj: www.vurp-partnerstvo.si/datoteke/.../Od_platna_do_folklornega_kos.pdf преглед 21.12.2009

³¹ Предмети н. инв. бр. 29370 и 29371 (видети табелу у прилогу).

³² Предмети н. инв. бр. 29367, 29368, 29369 и 42062 (видети табелу у прилогу).

³³ Израдила их је Нада Митић (1925–2009), препараторка за конзервацију текстила у Етнографском музеју у Београду.

³⁴ Захваљујем се на податку Јасни Бјеладиновић Јергић.

Појединачни одевни предмети

Из музејске грађе у колекцији појединачних одевних предмета представљам податке који се односе на колекцију покривала за главу, сукње, подсукње, зубун и прегачу. **Колекцију покривала** за главу чине марама, пет капа типа тврде *авбе* и три *белокрањске јалбе*. Народни назив марама за главу из Ратече је *печа*. Израђена је од танког, куповног белог памучног платна око 1870. године. Један крај, који се назива *рожа*, богато је украшен белим везом и умецима од белог тила. Мотиви веза су цветни. Димензије марама су 130 са 129 цм. Подаци који су забележени у време откупа марама 1968. године, приликом интервјуа с власницом марама Маријом Сотлеровом (рођена 1905. године) говоре о начину ношења марама у зимском и летњем периоду. Марама је савијана *на перо* (по дијагонали) и повезивана тако да су лети крајеви укрштани испод браде и везивани на темену с крајевима у виду *петелина* (петла). Зимски крајеви укрштани иза врата и везивани испод потиљка, тако да углови такође стоје *на петелина*.³⁵ У Горњској је оваква марама била у употреби до краја 19. века. Касније је ношена само о великим празницима. Крајем шездесетих година 20. века, у околини Бледа ношена је у процесији одржаваној у дане Тјелова, приликом фолклорних манифестација. **Женска капа**, локалног назива *ауба*, *авба*, *хауба*, *јалба*, ношена је широм Словеније. У колекцији појединачних предмета чувамо 8 женских капа. Три су из Отока у Белој Крајини, једна је из Горјана у Штајерској, три су из околине Љубљане, а једна је с непознатог локалитета. Капа, *авба*, састоји се од *челника* и *завијаче*. Украшена је рељефним везом од златне жице и шљокица с мотивима флоралне орнаментике. На потиљку капе је ушивена широка свилена ружичаста машна. Била је саставни део свечане ношње удатих жена. Капа из Горјана у Штајерској израђена је од црног сомота и веома танког белог памучног платна. Израђена је у другој половини 19. века. Откупио је Никола Зега 1924. године. **Белокрањске јалбе** из збирке Етнографског музеја су из села Отока.³⁶ Припадале су женама српске националности.³⁷ Израђене од белог памучног платна, ручно су сашивене. Украшене су везом од црног свилоног конца, једноставне геометријске орнаментике. Примењене технике веза су: бод прошивања, ланчанац, покрстица и рибља кост. Капа је ношена испод марама, на потиљку, с крајевима везаним испод браде. Капе су израђене и ношене крајем 19. века. Њихов значај је и у томе што сведоче о акултурацији у култури одевања српског православног становништва. У каталогу покривала за главу у збирци Етнографског музеја у Љубљани, кустос Јања Жагар наводи да

³⁵ Подаци из картона инв. бр. 10210 који је обрадила кустос Јасна Бјеладиновић, 1968. године.

³⁶ Видети табелу у прилогу, предмети н. инв. бр. 42024, 42025 и 42026.

³⁷ Према подацима које је у стручној обради предмета навела кустос Вјера Медић.

њихов назив „недвосмислено потиче од *авбе*“, и да су овакве капе носиле удате жене на подземельско-метлишком подручју, од друге половине 19. века до завршетка Првог светског рата. Оне које су сачуване у збиркама потичу из последње четвртине 19. века, сматра се да нису чуване зато што нису имале материјалну ни естетску вредност, због скромног изгледа и једноставне израде. Типолошки су уврштене у меке капице типа *авбе*, завојног типа. Функционално то су покривала за главу удатих жена, ношена испод пече или у модно поједностављеној ношњи, испод шарене или везене мараме. Према истраживањима, основни облик авбе је у Словенији доживео бројне обликовне варијације, од предимензионирања саставних делова до редуцирања.³⁸

Сукња и подсукња³⁹ су одевни предмети који су према својим основним културним елементима (материјал, крој, функција, начин израде, ношења и украшавања) сврстани у тип одеће која се развијала под утицајем европског историјског костима с карактеристикама уметничких стилова барока и романтизма. Одликују га набирање, фалтање, ношење више подсукњи, како ради постизања што већег волумена ношње тако ради задовољавања ондашњих модних захтева. **Сукња** је израђена од више врста куповног, фабрички израђеног материјала (сатена, памучног платна, памучног цица). Дугачка до испод колена, у задњем делу густо набрана (набори у горњем делу прошивени). Доњи део је украшен нашивеном позамантеријском траком (жуте и розе боје) и жутом куповном чипком. Везује се око струка траком од плавог памучног платна. Сашивена је ручно. Чинила је саставни део свечане ношње. Овакве сукње мање су распрострањене од сукње с нашивеним горњим делом у облику прслука. **Подсукња** од белог памучног платна, дуга је до испод колена, у струку је са задње стране веома набрана. У доњем делу је украшена утканим рељефним орнаментом (кукице), расплетом и куповном чипком. Била је саставни део свечане ношње. Платно, домаћи ручни рад, ткано је у два нита. Ручно је сашивена. Израђена је крајем 19. века. На ширем словеначком простору овакве сукње су ношене испод хаљине као подсукња, а у белим ношњама источне Словеније, биле су горњи одевни предмет.

Зубун и прегача,⁴⁰ израђени од вунених материјала домаће израде, карактеристични су представници динарског типа ношње. Припадају одевном инвентару српског народа православне вере, за који је у овим крајевима био уобичајени назив *Ускоци* или *Влају*.⁴¹ У процесима асимилације и акултурације, којима је ово становништво било изложено,⁴² промене у

³⁸ Janja Žagar, Pokrivala, Zbirka slovenskega Etnografskega muzeja, *Knjižnica Slovenskega etnografskega muzeja* 9, Ljubljana 2004, 74–75.

³⁹ Предмети инв. бр. 42039 и 42040. Видети табелу у прилогу.

⁴⁰ Предмети инв. бр. 42038 и 33323. Видети табелу у прилогу.

⁴¹ Погледати радове Миленка Филиповића, Тање Петровић, Аните Маткович.

⁴² Milina Ivanović Barišić, Srbi u Beloj Krajini, uvid u sadašnje stanje, *Traditiones* 39/1, 2010, 99–110.

одевању манифестују се напуштањем динарске ношње и прихватањем образаца карактеристичних за културу одевања окружења. Мушкарци су раније прихватили белу платнену одећу панонског типа, док су жене поједине елементе динарске ношње користиле и после Другог светског рата. Сукно од кога је израђен зубун ткано је у четири нита, потом је ваљано и бојено природним бојама. Зубун је занатски израђен, ручно сашивен.⁴³ Украшен је апликацијама ширита (златног и сребрног), гајтана и трака чоје (црвене, зелене и модре боје), које су украшене везом од разнобојног свиленог конца (беле, жуте, смеђе, зелене и плаве боје). Технике веза су кошчице и ланчанац. **Прегача** је израђена од домаће мрке вуне, у ткању украшена геометријским орнаментима црвене, модре и беле боје. Ткана је у два нита. Геометријска линеарна орнаментика изведена је техником клечања и преткивања. Ивице су украшене позамантеријским тракама и апликацијама од разнобојне чоје на којима су техником ланчанца извезени геометријски мотиви (жуте, плаве, смеђе и беле боје). Прегача је оивичена ресама од мрке, зелене, тамноцрвене и плаве домаће вуне. Као и зубун, била је саставни део свечане женске ношње.

Литература

- Андрејић, Љубомир. 1976. *Библиографија о народној ношњи југословенских народа*. Посебна издања св. 8. Београд: Етнографски музеј у Београду.
- Андрејић, Љубомир. 1994. *Библиографија о народној ношњи југословенских народа I*. Посебна издања св. 9. Београд: Етнографски музеј у Београду.
- Бјеладиновић, Јасна. 1976. *Народне ношње Југославије*. Каталог изложбе. Београд: Етнографски музеј.
- Vurnik, Stanko. 1925. Belokranjica. *Narodna starina* III – IV.
- Vurnik, Stanko. 1926/27. Doneski k studiju slovenske avbe. *Etnolog I*. Ljubljana, 41–67.
- Вурник, Станко. 1928. Ношња (Словеначка). *Народна енциклопедија Ст. Станојевића* књ. III. Београд, 135–136.
- Vurnik, Stanko. 1928. Slovenačka peča. *Etnolog II*. Ljubljana.
- Динић Кнежевић, Д.. 1999. *Лексикон српског средњег века. s.v. тканине*. Београд.

⁴³ Веома је сличан зубуну РЕМ 32344 који је саставни део комплета женске ношње *сережанке* из околине Карловца (у Хрватској) из Српске колекције Руског етнографског музеја у Санкт Петербургу. Комплет је набављен на терену ради излагања на Свесловенској изложби која је 1867. године одржана у Москви. *Колекција јесен/зима 1867*. Српска колекција из Руског етнографског музеја у Санкт Петербургу, Етнографски музеј у Београду, каталог изложбе, Београд 2005. стр. 71.

- Žagar, Janja. 2004. Pokrivala. Zbirka slovenskega Etnografskega muzeja. *Knjižnica Slovenskega etnografskega muzeja* 9. Ljubljana.
- Зец, Тања. 1988. *Народне ношње Југославије*. Каталог изложбе. Вологонг.
- Knific, Војан. 2009. *Odijevanje folklornih skupina: demonstracija identiteta pod izgovorom povjesnog svjedočanstva*. Ljubljana.
- Колекција јесен/зима 1867*. Српска колекција из Руског етнографског музеја у Санкт Петербургу. Етнографски музеј у Београду, каталог изложбе. Београд. 2005.
- Ložar, Marta. 1949. Krila, predpasnik in pasovi v slovenskih ljudskih nošah. *Slovenski etnograf* II, 54–68.
- Ložar, Marta. 1945. Rokavi v slovenskih nošah. *Etnolog SE XVI*, 63–81.
- Ložar, Marta. 1952. Slovenska ljudska noša. *Nariodopisje Slovencev* II, 166–235.
- Makarovič, Marija. 1972. Narodna noša. *Slovenski etnograf XXIII–XXIV*, 53–70.
- Makarovič, Marija. 1966. Moške srajce slovenske kmečke noše. *SE XVIII–XIX*, 37–54.
- Makarovič, Marija. 1988. *Narodna nošnja Gorenjsko – Rateče, priručnik za rekonstrukciju nošnje*. Zagreb: Kulturno prosvjetni sabor Hrvatske.
- Makarovič, Marija. 1971. *Slovenska ljudska noša*. Ljubljana.
- Мал, Јосип. 1924. Ускочке сеобе и словенске покрајине. *Српски етнографски зборник XXX*. Београд.
- Matkovič, Anita. *Ljudska noša uskoškega prebivalstva Bele Krajine*. http://issuu.com/fs-dragatus/docs/ljudska_no_a_usko_kega_prebivalstva_bele_krajine, pregled 25. 2. 2012.
- Matkovič, Anita. *Od platna do folklornega kostuma*, Zavod za izobraževanje in kulturo Črnomelj, Črnomelj, www.vurp-partnerstvo.si/datoteke/.../Od_platna_do_folklornega_kos.pdf; преглед 21.12.2009
- Народна уметност Југославије*. Каталог изложбе. Етнографски музеј у Београду. Београд. 1976.
- Petrović, Tanja. 2009. *Srbi u Beloj Krajini: jezička ideologija u procesu zamene jezika*. Beograd.
- Račić, Božo. 1951. Domaće tkalstvo v Beli Krajini. *Slovenski etnograf* III–IV.
- Filipović, Milenko S. 1970. Srpska naselja u Beloj Krajini (u Sloveniji). *Радови АНУ БиХ XXXV*. Одељење друштвених наука 12. Сарајево.

Извори

- <http://www.etno-muzej.si/sl/zgodovina-muzeja>
www.vurp-partnerstvo.si/datoteke/.../Od_platna_do_folklornega_kos.pdf
http://issuu.com/fs-dragatus/docs/ljudska_no_a_usko_kega_prebivalstva_bele_krajine
<http://isn.zrc-sazu.si/index.php?q=en/node/297>

Vera Šarac Momčilović

**COLLECTION OF FOLK COSTUMES
FROM THE REPUBLIC OF SLOVENIA
AT THE ETHNOGRAPHIC MUSEUM IN BELGRADE**

Summary

The Collection of Slovenian Traditional Costumes has 54 items of clothing, which are evidence of the clothing culture of rural population in the territory of the Republic of Slovenia during the second half of the 19th century and the first half of the 20th century. The items belong to the Alpine and Pannonian costume types. The collection consists of complete outfits and individual items of clothing that are systematized as the collection of individual museum objects. The complete outfits and the individual items of clothing were an integral part of the clothing culture of the population in the regions of Gorenjska, Koroška, Štajerska, and Bela Krajina. These originate from Rateče, Moste, Ziljska Dolina, Gorjane, Smarje pri Jelsah, Bojanci, Črnomelj, Otok, and unknown locations in the vicinity of Ljubljana. The garments are part of the ceremonial clothing/representative costume of the Catholic Slovenes (51 items), while five items (*zubun* [a sleeveless garment], *pregača* [an apron], and three items of belokranjska *jalba* [women's headgear]), belong to the clothing culture of the Orthodox Serb population of Bela Krajina. Three outfits are replicas of costumes, which were made in the Textile Conservation Workshop at the Ethnographic Museum, for preventive care, that is, to replenish the systematic collection of traditional costumes. The items were procured through purchase and gifts from the early 20th century until the 1980s.

Етнографски музеј – Београд 12/14/2012

Збирка народних ношњи Словеније

РБР	Инв. број	Општи и локални назив предмета	Место	Време	Смештај	Напомена
1	10210	МАРАМА ЗА ГЛАВУ Ж ПЕЧА	Ратече, Јесенице	1870.	V. К. 6.	Откуп 1968 П
2	24137	КАПА Ж	НЕПОЗНАТО		V. К. 6.	Откуп 1980
3	29355	ПРЕГАЧА	Бела Крајина	20. век	V. К. 6.	РЕК. 1983.
4	29367 к	КОШУЉА Ж	Бела Крајина	20. век <друга половина>	V.К. 5	РЕК. 1983.
5	29368 к	СУКЊА Ж	Бела Крајина	20. век <друга половина>	V.К. 5	РЕК. 1983
6	29369 к	ПРЕГАЧА Ж	Бела Крајина	20. век <друга половина>	V.К. 5	РЕК. 1983
7	29370 к	КОШУЉА М	Бела Крајина	20. век <друга половина>	V.К. 5	РЕК. 1983
8	29371 к	ЧАКШИРЕ – ГАЂЕ М	Бела Крајина	20. век <друга половина>	V.К. 5	РЕК. 1983
9	33096	КАПА Ж АВБА	Мосте, Љубљана	20. век <прва половина>	V. 4. 7.	
10	33253 к	ПОДСУКЊА Ж СПОДЊЕ КРИЛО	Ратече, Јесенице, Горњско		V.К. 1	Откуп 1931
11	33254 к	ЧАРАПЕ Ж НОГАВИЦЕ	Ратече, Јесенице, Горњско		V.К. 1.	Откуп 1931. П
12	33255 к	КАПА Ж ТЈЕХЕЉ	Ратече, Јесенице, Горњско		V.К. 1.	Откуп 1931. П
13	33256 к	ХАЉИНА Ж КРИЛО, РАС	Ратече, Јесенице, Горњско		V.К. 4.	РЕК. 1978. П
14	33257 к	БЛУЗА Ж УШПЕКЕЉ	Ратече, Јесенице	19. век <друга половина>	V.К. 1.	Откуп 1931. П
15	33258 к	ПРЕГАЧА Ж ПРЕДПАСНИК	Ратече, Јесенице, Горњско		V.К. 4.	РЕК. 1978. П
16	33259 к	ТРАКА Ж	Горјане, Шмарје при Јелшах		V.К. 1.	Отк. 1924 Н.3. П
17	33260 к	ПОЈАС Ж ПАС СКЛЕПАНАЦ	Горјане, Шмарје. Штајерска		V.К. 1.	Откуп 1924
18	33261 к	МАРАМА Ж РУБАЦ	НЕПОЗНАТО		V.К. 1.	Откуп Н.3.
19	33323	ПРЕГАЧА Ж	Бојанци, Чрномел, Б. Крај.		V. 3. 9.	Откуп 1910.
20	33325	ОПЛЕЋАК Ж	НЕПОЗНАТО		IV. 1. 3.	Откуп 1960.
21	41208	ПОЈАС Ж	НЕПОЗНАТО		V.К. 6.	Преузето 1955.
22	41217	ПОЈАС Ж КАНИЦЕ	НЕПОЗНАТО		V. К. 6.	Откуп С.Т. 1909.
23	41229	ТРАКА Ж	НЕПОЗНАТО		V. К. 6.	Откуп 1960.
24	42017	КАПА Ж АУБА, АБВА	Горјане, Шмарје, Штајерска	2/2 19. век	V. 4. 7.	Откуп Н.3. 1924.
25	42018	КАПА Ж ХАУБА	околина Љубљане	крај 19. в.	V. 4. 7.	
26	42019	КАПА Ж ХАУБА	околина Љубљане	2/2 19. в.	V. 4. 7.	
27	42020	КАПА Ж ХАУБА, АУБА	околина Љубљане	20. век <прва половина>	V. 4. 7.	КСС

РБР	Инв. број	Општи и локални назив предмета	Место	Време	Смештај	Напомена
28	42021	КАПА Ж	НЕПОЗНАТО	19. век <друга половина>	V. 4. 7.	Откуп 1960.
29	42024	КАПА Ж ЈАЛБА	Оток, Метлика, Б. Крајина	19. век <друга половина>	V. К. 6.	Отк. С.Т. 1913. П
30	42025	КАПА Ж ЈАЛБА	Оток, Метлика, Б. Крајина	19. век <друга половина>	V. К. 6.	Откуп С.Т. 1913.
31	42026	КАПА Ж ЈАЛБА	Оток, Метлика, Б. Крајина	19. век <друга половина>	V. К. 6.	Откуп С.Т. 1913.
32	42029 к	ХАЉИНА Ж КРИЛО И МОДЕР	Мосте, Камник, Љу. Горењско	2/2 19. в.	V. К..3.	Откуп Н.З. 1924.
33	42030 к	ПРЕГАЧА Ж	Мосте, Камник, Љу. Горењско	2/2 19. в.	V. К..3.	Откуп Н.З. 1924.
34	42031 к	ОПЛЕЋЕ Ж ШПРА	Мосте, Камник, Љу. Горењско	крај 19. и почетак 20. века	V. К..3.	Откуп Н.З. 1924.
35	42033 к	ПОДСУКЊА Ж СКУТИ	НЕПОЗНАТО	19. век <друга половина>	V. К. 3.	Откуп 1931.
36	42037	ЈЕЛЕК Ж	НЕПОЗНАТО	19. век <друга половина>	V. 1. 3.	Откуп 1960.
37	42038	ЗУБУН Ж ЗУБУНАЦ	Бела Крајина	2/2 19. в.	V. 1. 8.	Откуп С.Т. 1913.
38	42039	СУКЊА Ж КРИЛО	НЕПОЗНАТО	19. век <друга половина>	V. К. 6.	Откуп 1960.
39	42040	СУКЊА Ж	НЕПОЗНАТО	19. век <друга половина>	V. К. 6.	Откуп 1960. П
40	42041 к	ХАЉИНА Ж	НЕПОЗНАТО	19. век <друга половина>	V. К. 2.	Откуп 1931.
41	42042 к	ПРЕГАЧА Ж ПРЕДПАСНИК	НЕПОЗНАТО	19. век <друга половина>	V. К. 2.	Откуп 1931. П
42	42043 к	ПРЕГАЧА Ж	НЕПОЗНАТО	19. век <друга половина>	V. К. 6.	Откуп 1960.
43	42056 к	ХАЉИНА Ж РАС, КРИЛО	Ретече, Јесенице, Горењско	1830.	V.К. 1.	Откуп 1931. П
44	42057 к	ПРЕГАЧА Ж ПРЕДПАСНИК	Ретече, Јесенице, Горењско	1830.	V.К. 1.	Откуп 1931. П
45	42059 к	МАРАМА Ж РУБАЦ	Мосте, Камник, Љу. Горењско	19. век <друга половина>	V. К..3.	Откуп Н.З. 1924.
46	42060 к	ПОЈАС Ж	Ретече, Јесенице, Горењско	око 1880. године	V. К. 1.	Откуп 1931.
47	42062 к	МАРАМА Ж	НЕПОЗНАТО	20. век <друга половина>	V. К. 5.	
48	42063 к	НАКИТНИ ДЕТАЉ – ВЕШТАЧКО ЦВЕЋЕ	НЕПОЗНАТО	20. век <друга половина>	V. К. 4.	
49	42064 к	МАРАМА Ж	НЕПОЗНАТО	20. век <друга половина>	V. К. 4.	РЕК.
50	42065 к	ОПЛЕЋЕ Ж УШПЕКЕЉ	Ретече, Јесенице, Горењско	20. век <друга половина>	V. К. 4.	РЕК.
51	42066 к	ПОДСУКЊА Ж СПОДЊЕ КРИЛО	Ретече, Јесенице, Горењско	20. век <друга половина>	V. К. 4.	РЕК.
52	42077 к	ТРАКЕ Ж ЖОЈЕ	НЕПОЗНАТО	крај 19. и почетак 20. века	V. К. 2.	Откуп 1931.
53	42078 к	ПОДСУКЊА Ж	НЕПОЗНАТО	крај 19. и почетак 20. века	V. К. 2.	Откуп 1931.
54	42079 к	ОПЛЕЋЕ Ж	НЕПОЗНАТО	крај 19. века	V. К. 2.	Откуп 1931.



1. Никола Арсенивић, Човек и жена
из Мокрице, Кришко, Љубљана



2. Комплет женске ношње из Ратече



3. Украшени угао мараме, инв. бр. 10210



4. Белокрањска јалба, инв. бр. 42026



5. Сукња (задња страна), инв. бр. 42039



6. Зубун, инв. бр. 42038



7. Прегача, инв. бр. 33323

Оригиналан научни рад

УДК 391.2(497.6)''18/19'' ; 069.51:39(497.6)

ГЕМ 76 (2012), 261–292

Данијела Букановић

**КОЛЕКЦИЈА ЖЕНСКИХ КОШУЉА ДИНАРСКОГ ТИПА
ОД КРАЈА 19. ДО СРЕДИНЕ 20. ВИЈЕКА:
ЗБИРКА ТЕКСТИЛА ЕТНОЛОШКОГ ОДЈЕЉЕЊА
МУЗЕЈА РЕПУБЛИКЕ СРПСКЕ**

Апстракт: Колекција женских кошуља која се чува у Збирци текстила Етнолошког одјељења Музеја Републике Српске привлачи посебну пажњу у стручно-музеолошком истраживању. Колики је значај њене културолошке вриједности покушали смо да објаснимо кроз теме које прате овај стручни текст: културолошко дефинисање појма кошуље, материјал и израда, орнаментика и колорит, вез, женске кошуље динарског типа, женске кошуље посавског типа, женске кошуље средњобосанског типа, женске кошуље у градском костиму. У раду су објашњене специфичности и промјене које се уочавају на женским кошуљама од краја 19. до средине 20. вијека, као посљедица различитих физичко-географских, културно-историјских и економских услова који су окарактерисали истраживани период. У раду се указује на трансформације женске кошуље које се односе на материјал, начин израде, орнаментуку и колорит. Економски услови и фабричка производња тканина као посљедица нагле индустријализације утицали су да традиционална ношња прије нестане из употребе. Фабричка производња индустријског платна преузела је примат у одијевању у равничарским крајевима у односу на домаћу производњу платна. Брже или спорије нестајање старог традиционалног костима и кошуље као његовог основног дијела, зависило је од занимања, од врсте усјева, од скупа свих објективних услова, управо од онога што се производи и на који начин се врше процеси производње.

Кључне ријечи: *материјал и израда, орнамент, колорит, вез, типови женских кошуља, Музеј Републике Српске*

Увод

Женска кошуља је хаљетак у народној и градској ношњи, најчешће дужине испод кољена, израђен од лана, конопља и памучног платна. Украшена је различитим техникама веза и разноврсном орнаментиком. Крој кошуље разликује се у динарској, посавској и средњобосанској народној ношњи, као и крој градских кошуља. Колекција кошуља која се чува у Збирци текстила Етнолошког одјељења сакупљана је од 1930. године до данас. Колекција кошуља састоји се од 201 примјерка. Женских кошуља је 181 примјерак, мушких 20 примјерака. Од 1930. до 1950. сакупљено је 56 примјерака, од 1950. до 1980. године – 73 примјерка, од 1980. до 2011. године – 52 примјерка. У колекцији су у највећем броју заступљене кошуље динарског типа народне ношње сјеверозападне Босне, затим кошуље посавског типа, док су у најмањем броју заступљене кошуље средњобосанског типа народних ношњи и кошуље градског костима. Колекцијом доминирају дјевојачке и кошуље удатих жена, док су младинске кошуље и кошуље које су носиле старије удате жене заступљене у мањем броју.

Колекција женских кошуља која се чува у Збирци текстила Етнолошког одјељења Музеја Републике Српске представља персонификацију народне душе везиље, народа којем је припадала и области у којој је живјела. Кошуљу као дио женске народне ношње помињу путописци у својим радовима који су крајем 19. и почетком 20. вијека истраживали поједине дијелове Босне и Херцеговине и описивали народне ношње одређених области. Путујући кроз Босну и Херцеговину, односно кроз Босанску Посавину, путописац Артур Џ. Еванс је уочио да жене православке носе ланене кошуље много сличне хрватским и славонским. Кошуље су извезене плавим концем. За разлику од православки, католикиње су своје кошуље украшавале црвеним концем.¹ Иван Фране Јукић у својим путописима кроз Босну и Херцеговину наводи „да у жупи бањалучкој жене кршћанке и хришћанке носе кошуље обојене разнобојном вуницом“.²

На форму односно стил традиционалне кошуље у динарској, посавској, средњобосанској и градској ношњи утицала је култура у којој је живјела и стварала жена везиља. Традиционална култура изњедрила је стваралачки дух жене у динарској, панонској и средњобосанској зони. Под утицајем традиције и промицањем мисли у стваралачку модификацију, сеоска жена је преносила своје идеје и вјештине у изради кошуље с нараштаја на нараштај. Израђивале су се и с посебном емоцијом кошуље за дјевојке (за удају) и кошуље удатих жена. Стварајући кошуљу у култури у којој је живјела, жена је уносила сво своје биће и мисао. Сваки извезени мотив симболи-

¹ Artur E. Džons, *Pješke kroz Bosnu i Hercegovinu tokom ustanka, avgusta i septembra 1875*, Izdavačko preduzeće „Veselin Masleša“, Sarajevo, 1973, 122.

² Ivan Frano Jukić, *Putopisi u istorijsko-etnološkim radovima*, Svjetlost, Sarajevo, 1953, 55.

зовао је неке елементе из прошлости као димензију постојања, садашњост и будућност. Стварајући мотиве на кошуљама, жена је својом вјештином и умјећем повезивала прошлост, садашњост и будућност.

Сви елементи одјеће, било сеоске било градске, доживљавали су трансформације и мјењали се у зависности од природних услова, с једне стране, и од историјско-политичких процеса, с друге стране. Све промјене у развоју и форми традиционалног костима од оног с краја 19. вијека до 50-их година 20. вијека можемо пратити у самој трансформацији кошуље. Промјене се односе на материјал, начин израде, орнаментуку и боје. Највише се промјене уочавају у материјалу и боји веза. Крајем 19. вијека, кошуље су израђиване од природних материјала (лана и конопље), од 30-их година 20. вијека почиње све више да се користи индустријско памучно платно, вез се трансформише од сложенијих композиција до једноставнијих, и све више се употребљавају куповне анилине боје. У посавским крајевима употреба традиционалне кошуље дужине до испод кољена најраније је доживјела трансформацију. Од 30-их година 20. вијека дугу кошуљу замјењује кратка кошуља и сукња – *царза*.

„Подстицај променама дају велика, комплексна политичка догађања и историјска кретања. У току сеоба и мешања становништва од пресудног значаја за одржавање и преовладавања ношње староседелаца или досељеника јесте то чија је култура јача. Истраживања су утврдила да окупацијом Босне и Херцеговине од Аустроугара 1878. године долази до великих промена које се огледају у наглом губитку динарских одлика одевног обрасца. Доминантну улогу имаће панонски и оријентални елемент, било у кроју било у детаљима. Поједини елементи ношње оријентално-градског порекла, продиру у села у време њиховог ослобођења од турске власти и продора елемената западне културе.“³

Кројеви одјела, форме накита, начин на који се накит носи, технике и мотиви у везовима, откривају и указују на средњовјековне трговачке и културне везе наше културе са 'Истоком', Византијом, Млецима. Према истраживањима на простору некадашње Југославије, установљено је да се традиционална народна ношња најдуже задржала у сјеверозападној Босни и јужној Србији – ношња која се највише одупријела оријентализацији. Поједини елементи грађанског костима улазили су и у сеоску ношњу, само су се рустифицирали. Сама старина, општа раширеност на једном већем подручју, сраслост типа одевања са основним психичим типом и вековним навикама, могли би да буду ознака сељачке народне ношње у ужем смислу речи. При томе не одлучује само психолошки карактер, него и културни обрасци и степен цивилизације дотичног народа, географско етно-биолошки, економски и социјални моменти.⁴

³ Мирјана Менковић, *Зубун*, Колекција Етнографског музеја у Београду из 19. и прве половине 20. вијека, Етнографски музеј у Београду, 2009, 63.

⁴ Владимир Дворниковић, *Карактерологија Југословена*, Човечанство, Зборник за културну и политичку историју, Космос, Београд 1939, 460.

Усљед интензивнијег учешћа жене у скоро свим пољопривредним пословима и усљед смањивања радне снаге, развила се као природна посљедица оскудица у времену, које је било неопходно за обављање припремних радова за израђивање ношње. Постепено се смањује гајење лана и конопље као основне сировине и ишчезава природно бојење веза. На постепено нестајање старе народне ношње – прво у посавској, а затим и у другим типовима народне ношње – као и на све веће преузимање форме градског костима, а тиме и кошуље, утицали су прије свега: продирање новчане привреде и интензивно женино учешће у производњи. Економски услови и фабричка производња тканина као посљедица нагле индустријализације посавских села, утицала је да традиционална ношња у овим крајевима прије нестане из употребе. Фабричка производња индустријског платна преузела је примат у одијевању у равничарским крајевима у односу на домаћу производњу платна. Брже или спорије нестајање старог традиционалног костима и кошуље као његовог основног дијела, зависило је од занимања, од врсте усјева, од скупа свих објективних услова, управо од онога што се производи и на који начин се врше процеси производње.

Културолошко дефинисање појма кошуља

Развој народне ношње и кошуље као њеног елемента можемо пратити од праисторијског периода до савременог доба. Каког је стила и форме била одјећа у праисторијском периоду и средњем вијеку можемо анализирати на основу остатака грађе на ископинама, ликовним споменицима и писаним изворима. У праисторијском периоду односно у гвозденом добу уочава се геометријска (правоугаона) орнаментика на хаљинама дуж разреза на прсима, на раменима и на рукавима хаљетака, гдје можемо уочити сличности с геометријском орнаментиком на кошуљама. Најстарији модел народне ношње приказан је кошуљом–хаљином из једног дијела, који се може видјети већ на ликовима варварских заробљеника по тријумфалним стубовима и луковима римског царског доба. У посљедњих 8 в.н.е. народна ношња која је приказана на споменицима је од тканине и коже. Важан дио одјеће био је краћи хаљетак. Судаћи по траговима текстилних предмета очуваним у појединим гробовима, већ од почетка жељезног доба у нашим крајевима су израђиване кошуље од лана, конопље, а било је познато и неколико начина ткања који су давали грубље и пуније или финије и тање платно за израду кошуља. Жене су носиле и дугу кошуљу.⁵ По мишљењу Владими-

⁵ А. Bence, V. Čović, E. Pašalić, Ć. Basler, N. Miletić, P. Anđelić, *Kulturna istorija Bosne i Hercegovine od najstarijih vremena do početka turske vladavine*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1966, 503.

ра Дворниковића, змијањска ланена кошуља подсећа на скитско-сарматску епоху и Сеобу народа. У кошуљи као једном од елемената народне ношње приказан је спој разних епоха и култура. Кошуље које су израђиване крајем 19. вијека садрже у себи прије свега елементе византијске, перзијске или оријенталне и старославенске културе. Сви елементи из дотичних култура надограђују се на своју архаичну основицу, а то је примитивна одлика прастарог нордијског и источноевропског ратарског и сточарско-номадског животног типа.

Стари Словени су овај одјевни хаљетак звали *рубаиш* или *рубях*. Назив *кошуља* ушао је касније у употребу. Први пут се помиње у 11. вијеку и ускоро постаје широко распрострањен. У Босни и Херцеговини назив *рубина* се сусреће као термин посавских народних ношњи, док је назив *кошуља* распрострањен у осталим крајевима БиХ. „Кошуља је одјевни предмет за који се у народу вјерује да имају вампири и змајеви: ако змај изгуби своју кошуљу, с њом губи и своју моћ. Виле умјесто кошуље имају бео провидни вео. Венчане кошуље су оне у којма су се младенци венчавали. Када се наврши година од венчања, младожења намерно подере своју венчану кошуљу да би дуго живео. Да би невеста рађала мушку децу треба да јој брат обуче кошуљу или да се она гола провуче кроз мушку кошуљу.“⁶ Културолошко дефинисање појма кошуља дају различити аутори на мање-више сличан начин. Тако су у *Енциклопедијском лексикону „Народно дело“*, *Свезнање* кошуље дефинисане као „дио мушке и женске одјеће који се носи по горњем тијелу“⁷. Иако се израз *кошуља* помиње у 11. вијеку код словенских народа, код динарских Срба и Хрвата ношење кошуље дошло је нешто касније. Најљепше везене кошуље на јужнословенском простору су у Далмацији, сјеверозападној Босни, на Косову, и у околини Скопља.⁷ У *Рјечнику српскохрватског књижевног и народног језика*, *кошуља* је дефинисана као „дио женског доњег рубља који се носи до тела, обично дужине до колена“⁸. Тако се у једној народној пјесми каже: „Драга ми је кошуља твоја, и кошуља и ти у кошуљи, што си је под ораом везла.“⁸ Кошуља је доњи одјевни предмет од платна, носи се на тијелу испод остале одјеће, равна кроја с дугим рукавима, извезене око врата и на дну рукава. Кошуља је у грађанском друштву у току новог вијека коришћена за различите специјалне сврхе, па се тако као предмет издиференцирала. Дуге равне кошуље носе се као доња кошуља кроз читав средњи вијек. У 16. и 17. вијеку, носи се свилена кошуља с високо уздигнутим набраним оковратником.⁹

⁶ Шпиро Кулишић, Петар Ж. Петровић, Никола Пантелић, *Српски митолошки рјечник*, Етнографски институт САНУ, Београд, 1988, 323.

⁷ П. П. Петровић, *Свезнање*, Општи енциклопедијски лексикон „Народно дело“, Институт за Национални публицитет у Београду, Београд 1937, 1146.

⁸ *Речник српскохрватског књижевног и народног језика*, Београд, 1978, 380.

⁹ *Enciklopedija leksikografskog zavoda*, Knjiga 5, Izdanje i naklada leksikografskog zavoda FNRJ, Zagreb, 1961, 383.

Материјал и израда

Кошуље које се чувају у Збирци текстила Етнолошког одјељења Музеја Републике Српске, а израђене су различитим техникама ткања од ланеног, конопљиног и памучног платна. Израђиване су од оних сировина које су успијевале на одређеном географском простору. Тако су кошуље динарског типа израђене од лана или конопље, док су у равничарским крајевима најчешће комбинације ланеног и памучног платна. Жене су ткањем стицале углед, задовољство и смирење које може дати ручни рад када се ради с љубављу. Оно им је пружало могућност да изразе своју потребу за стваралаштвом у оквиру традиционалне културе. Словенска вјештина подразумјевала је гајење и обраду лана и конопље, а развијала се даље употребом различитих техника у ткањима. Извалачила се свила из чахура дудовог свилца, набављале и употребљавале готове нити памука. Квалитет платна и прецизност у изради зависиле су од тога колико је жена – стваралац жељела бити добра ткаља. Да би била добра ткаља морала је бити паметна или мудра, лако схватати и рачунати, јер све мора бити на број; морала је бити стрпљива, морала је учити и имати воље. А када још и воли тај посао „онда јој иде“ и „буде забава“. Све те особине употпуњавала је свијест да оне испуњавају своју дужност и чувају вриједности својих старих.¹⁰ Платно се ткало у 2, 3, и 4 нити.

Израђујући кошуље процесом ткања, кројења, уметања клинова и рукава, жена је изражавала разне симболичке облике разних свијесних и несвијесних душевних стања, тежњи и потреба. Коришћењем различитих техника ткања и украшавањем кошуља, жена је тиме задовољавала не само потребе чула, нарочито ока, тежње за личним вежењем и за еротским освајањем, него даље и апстрактније тежње и виша осјећања, социјална, морална, етичка, религиозна, национална, али и највиша метафизичка, космолошка, и то увијек само са животом повезана осјећања.¹¹ Знање ткања, као нематеријална културна баштина, представља ону културну нит која се непрекидно наслеђује, надаље стиче, штити и преноси потомству. Најранија фаза у развоју ткања везује се на основу досадашњих сазнања за прве земљорадничке културе раног неолита, око 450 год. п.н.е. На основу реконструкција првобитних разбоја на ширем простору, може се закључити да је то могла бити једноставна направа, у Европи и на нашем поднебљу, вертикално постављена. На два усправна рачваста стуба постављена је дрвена полица по којој је равномјерно распоређивана основа за ткање. Тегови су везивани за крајеве нити да би се одражавала затегнутости при

¹⁰ Zdenka Lechner, Tkalje na sjeveroistoku Hrvatske, *Ethnographia Pannonica*, „Žena u seoskoj kulturi Panonije“, Etnološka tribina, posebno izdanje, Zagreb, 1982, 115.

¹¹ Владимир Дворниковић, *Карактерологија Југословена*, Човечанство, Зборник за културу и политичку историју, Космос, Београд 1939, 440.

ткању. Постоји могућност да је при томе везиван одређен већи број нити. Попречна нит потка преткивана је рукама преплитањем између затегнутих нити основа.¹² Као једини остаци првобитног алата за текстилну производњу, уочени су керамички тегови за разбој и пршљенци за вретено старчевачке културе из средине 5. миленијума п.н.е. Карактеристичан тип уређаја за ткање познат је током праисторије Европе, Блиског и Средњег истока. Реконструкције неолитских кућа указују на положај разбоја између прозора, и у близини огњишта.

У традиционалној култури крајем 19. до средине 20. вијека, жене су ткале платна за израду кошуља на хоризонталном ткачком стану односно разбоју. Хоризонтални разбој је словенско културно добро. Користио се у кућама у оквиру домаће радиности и у ткачким радионицама. Понеки саставни дијелови хоризонталног разбоја наведени су у дубровачким изворима са словенским називима: основа, потка, нита, вратила, брдо. Уз хоризонтални разбој припадали су још чунак и чекрк.¹³ Прерадом сировина, ткањем конопљиног и ланеног платна, бавиле су се искључиво жене, како израдом женске тако и мушке народне ношње, односно тај процес ткања радио се у оквиру кућне домаће радиности.

Истражујући крој женских кошуља које се чувају у Збирци текстила Етнолошког одјељења, установили смо да су постојале разлике у кроју кошуља у ношњама динарског, посавског и средњобосанског типа. Женске кошуље народних ношњи динарског типа кројене су из једног дијела с уметнутим клиновима испод рукава. Клинови су спајали предњи и задњи дио кошуље. Овај тип кроја кошуља карактеристичан је за читави динарски систем изван Босне и Херцеговине. У народним ношњама Далмације и Лике, углавном се употребљавају кошуље овога кроја. Овај крој кошуља карактеристичан је у Скопској Црној Гори, околини Куманова и Прилепа, и у западној Србији. Оне су карактеристичне углавном за Балканско полуострво, па их можемо назвати динарско-балканским кошуљама.¹⁴ Кошуље у равничарским крајевима су набраног кроја, без клинова. Крој им се разликује од кроја кошуља у динарским областима, јер су доста широке.

¹² Братислава Идвореан Стефановић, О почечима ткања на тлу Војводине, *Рад Војвођанских музеја*, Н. Сад, 1993, 202.

¹³ Ђурђица Петровић, *Од нуста до златовеца*, Етнолошка библиотека, књига 9, Београд, 2003, 250.

¹⁴ Miroslav Draškić, *Narodne nošnje Severozapadne Bosne II*, Izdanje Muzeja grada Zenice, Radovi IV, Zenica 1972, 42.

Орнаментика

Народна орнаментика је дио народног говора. Од једног краја свијета до другога, кроз сва поднебља, све расе, различите цивилизације, сусрећемо се с оваквим дјелатностима људског духа. Без обзира на најтеже услове живота, на најкрвавију борбу за опстанак, без обзира на најтежу надмоћ природних сила, свуда се човјек предаје стварању. Словени су се од најстаријих времена свом душом одавали таквом стварању, те су нарочито својом пре-красном орнаментиком, везом, тканинама и орнаментима предњачили у читавој Европи.¹⁵ Дар за умјетност, било које врсте, који се огледа у великим појавама људског духа. У кога је народа тај дар већи, у онога је и читава народна душа богатија. Као што је стил у говору и писму израз ћуди појединца човјека и израз његове душевне посебности, тако је и стил у декоративној умјетности умјетнички израз унутрашњег начина осјећања и мишљења појединог народа у извјесном раздобљу његове културне историје. Орнаментика на кошуљама народних ношњи динарског, посавског и средњобосанског типа, и на кошуљама које су носиле жене у градским срединама, садржи у себи елементе умјетности најстаријих народа (Египћана и Грка). Народна умјетност повлачи корјене из праисторијског периода. Први орнаменти у историји човјечанства су геометријски. По њемачком професору, др Ригелу „напреднији стадиј у развоју геометријске орнаментике је када се геометријски орнамент употребљава у симболичке сврхе“.¹⁶

Старе Словене је посебно интересовала симболичка улога орнамената на текстилним предметима. С једне стране, интересовала их је религиозна основа, али и чисто дескриптивна. Њемачки професор Ригел сматра да због осјетљивог карактера свих примитивних природних религија можемо поуздано рећи да су слике неких реалних природних бића у изворној вези с текстилним симболима. Симболика орнамената била је исто тако и фетишизам. Људска бистроумност која је стилизовала орнаменте створила је могућност да је тешко разликовати границе између орнамената и симбола. Симбол дрвета и дрвета живота значи богатство, част, снагу; јабука је пир; мотив крста је благостање уз муке. Филозоф Емануел Кант је истакао да је у жени урођен дар за умјетношћу, а посебно је тај дар урођен у души жена јужних Словена.

Према тумачењима Готфрида Земпера (Gottfried Semper), све текстилне вјештине, орнаментика и вез на платну су параумјетност, док су керамика и дрво преузеле типове и симболе из текстилних вјештина. Стари стилски орнамент у линијама оплемењен је израз примитивне технике. У зависно-

¹⁵ Јелица Беловић Бернадиковска, *Српски народни вез и текстилна орнаментика*, Књиге Матице српске, Издање Матице српске, Нови Сад, 1907, 2.

¹⁶ Jelica Belović Bernadzikovska, *Mala vezilja*, Tisak i naklada Tiskare Laginja i drug, Pula, 1911, 9.

сти од технике, а прије свега од материјала, орнамент се мијења добијајући нову димензију. Пресликавање односно преузимање орнамената с једног материјала на други и разне технике израде знатно мијењају форму орнамента. По тумачењу Ернста Гросеа (Ernest Grosse) примитивни орнаменти нису првенствено и битно замишљени и израђивани као украси, већ као смишљене ознаке и симболи. Хајнрих Шурц (Heinrich Schurtz) сматра да орнамент „није празна играрија већ свједочанство духовног живота, он је уско везан с мишљењем и осјећањем народа који га производи“.¹⁷

Геометријски и вегетабилни орнаменти који доминирају на кошуљама (ромбови, јабука у ромбу) представљају изражајно осјећање, манифестацију духовне динамике. С једне стране, орнамент својим изразом представља техничко-материјалну карактеристику на одређеном материјалу (лану, конопљи или памуку), док је, с друге стране, значајније психолошко схваћање које тумачи симболику орнамента и персонификује живот човјека. Дескриптивно схваћање тумачи технику, и изради одређеног орнамента даје његов хоризонтални пресјек, док психолошко схватање развоја и настанка орнамента даје вертикални пресјек. Мотиви и стваралачки вез, који је присутан и доминира свеобухватним изгледом кошуље, одражавају стање духа и свијести појединца који га је стварао и времена у којем је живио. У сваком извезеном мотиву уткана је љубав, чежња и снови дјевојачки.

На изглед и форму орнамената на женским кошуљама значајно је утицао и психолошки моменат. Машта и наивност мисли код везиља доприносиле су да се досегну дубље и далекосежније представе о поимању живота, и представљале су један од кључних фактора у стварању једне непроцењиве умјетности, коју ни сама везиља није знала да ствара у моменту израде. У једноставнијим формама израде, мотиви су били једноставни, док су у наредним фазама креиране сложеније композиције, а разни мотиви су се испреплетали у једну складну цијелину стварајући један нови сложенији орнамент, нпр. 'јабука' и 'грana'. Сложеније композиције у орнаментици на кошуљама јављају се услед културног развоја одређене средине. Сви ти мотиви који се јављају у сложеној форми представљају спој старијих култура и духа времена у којем су стварани, односно индивидуалне карактеристике народа који их је стварао. На развој орнамената на текстилном предмету, па тако и на кошуљи, утицали су и физичко-географски услови, клима, околина, природа, религија, материјалне и политичке прилике.

Орнаментална композиција на кошуљама доживљава трансформације у изгледу, као и комплетна народна ношња. Народна умјетност доживљавала је трансформације кроз унутрашње нестајање појединих орнамената односно кроз њихову селекцију, затим путем продирања индустријских продуката који временом потискују народну вјештину. Када говоримо о генези орнамената истичемо прогресивне и регресивне орнаменте, односно живу и

¹⁷ Мирко Кус Николајев, Психолошка садржина сељачке умјетности, *Гласник Етнографског музеја у Београду*, Књига четврта, Београд 1929, 64.

мртву орнаменту. Прогресивни орнаменти су они који су се комбинацијом својих саставних дијелова усавршавали, док су регресивни нестајали. Орнамент 'свастика' је прогресивни орнамент, односно његови дијелови се допуњују и усавршавају стварајући нове елементе. Већина геометријских орнамената су прогресивни, док су вегетабилни орнаменти регресивни. Геометријска орнаментика се дуже задржала у традиционалној орнаментичкој од вегетабилне и антропоморфне. Интензивнија примјена и опстанак геометријских орнамената у народној умјетности јесте резултат тога што постоји већи број могућности у комбиновању геометријских мотива, и зато што геометријски орнаменти представљају израз имагинативне народне умјетности. С друге стране, вегетабилни мотиви имају мању могућност комбиновања и стварања вишеслојних мотива, и не представљају ни идеографске нити митографске ознаке.¹⁸

Постоје различите дилеме у вези с тим да ли су народни орнаменти који се јављају на кошуљама културна оставштина народа Босне и Херцеговине или су индивидуално прилагођени нашој традицији. С једне стране, њихова употреба сеже у далеку прошлост, а, с друге стране, они су посредством наше везице добили нову естетску и културолошку димензију у народној традицији. Везица је у те орнаменте уносила своје мисли, осјећања, чувала је и његовала своју душу, везући различитим везичким техникама најљепше примјерке народног веза. Да би извезла сложенији орнамент на рукаву, скутима или ошвама кошуље, везица је морала да изрази своје личне стваралачке радости и болове док их је сложила и укомпоновала у једну цјелину. Неке мотиве је преузимала и копирала, а друге је сама стварала из дубине свога бића. Орнаментална живописност која је посебно изражена на кошуљама динарског типа приказује једну цјелину у орнаменту, боји и симболу, односно исквићену и извезену душу везице. Одређеним мотивима и бојама та сељачка душа стоји у директној вези с мистичним и магијским свијетом.

Мотиви који се уочавају на кошуљама које се чувају у Збирци текстила Етнолошког одјељења Музеја Републике Српске представљају баштину која је карактеристична за културу у којој је кошуља настала, а и за друге културе које су с постојећом културом имале додирне тачке. Мотиви својом формом и одређеним редослиједом у орнаментисању на појединим дијеловима кошуље (рукави, скути и ошве) осликавају психолошки и социолошки карактер колектива. Сваки мотив карактерише његова симболика, симетрија и хармонија боја, и материјал на којем је израђен. У мотивима и бојама изражава се радост живљења, али исто тако и стрепње, узнемирења, страхопоштовања, молба и захвалност, пркос и супротстављање недокучивим силама и узвишеном.¹⁹

¹⁸ М. Николајевић, *Психолошка садржина сељачке умјетности*, 71.

¹⁹ Никола Пантелић, *Обједињавање наслеђа у народној умјетности*, *Етно-културолошки зборник IX*, Сврљиг 2004, 138.

Геометријски мотиви преовладавају на кошуљама које се чувају у Збирци текстила Етнолошког одјељења. Поред геометријских примјећује се и стилизована вегетабилна орнаментика. Ова орнаментика заступљена је на кошуљама у народној ношњи са Змијања, Гламоча, Јања, Петровца, и у другима. У геометријској орнаментици уочава се „строгост“ у линијама у зашарцима, без непотребних орнаменталних изданака. Отуд и стилска чистоћа и једноставна племенитост у нашим текстилним ликовима. Геометријска орнаментика води поријекло из праисторијског неолитског периода. Најљепши геометријски орнаменти су ’мотив крста’, ’мотив кола’, ’мотив свастике’, ’мотив крста с јабуком’ и ’мотив пруге’. Од радости ритма и покрета у првим једноставнијим формама (декоративним линијама) постепено се прелази на сложу геометријску орнаменту. Стваралац преко геометријске орнаментике веза даје непосредно себе, покрете, ритмику своје психе, у знаковима и симболима.

На кошуљама се уочавају мотиви ’крста’ рађени крстачким везом и мотив ’пруге’. Мотив крста као хришћански симбол био је познат и код нехришћанских народа. У свим својим облицима и у својој веома комплексној симболици, крст се убраја у најстарије симболе човјечанства. Крст је симбол свијета у његовој цјелокупној појавности. У њему се спајају небо и земља, и преплићу се вријеме и простор. Он представља универзални симбол цијелога свијета, и сви његови облици указују на везу појавног свијета у времену и простору с принципом који дјелује на његово постојање, а који је одређен тачком пресјека вертикалне и хоризонталне линије. Најсачуваније представе мотива крста, као и његове стилизације, налазимо на кошуљама са Змијања и Мркоњић Града. Рађене су техником провлаке дуж спољног дијела рукава женских кошуља, затим се јавља у заједници односно повезан стилизованим представама полигоналног облика који се називају јабуке.

Мотив јабуке када се комбинује с мотивом крста може бити мање или више стилизован. У тој стилизацији читав крст дјелује као ромб испуњен орнаментима. Ови мотиви крста на ромбоидним пољима карактеристични су и за ошве женских кошуља, па се у комбинацији мотива крста ствара ’мотив словаш’. Овај мотив срећемо на ошвама змијањских кошуља, на доњем дијелу рукава женских кошуља у Ливну, гдје се зове *кутијаши*. Временом мотив крста се све више модификује, губи од свог првобитног значаја и поприма друга обиљежја. Он се јавља у виду апликација црвених крстова на рукавима, што је посебно карактеристично за апликације од црвеног мафеза код православног становништва у већини крајева сјеверозападне Босне. Ове апликације су симболизовале припадност хришћанству.²⁰ Мотиви јабуке и ’куке окретуше’ су остаци предхришћанског народног вјеровања. По народном вјеровању јабука је незамјењиво знамење живота, здравља, плодности, напретка, среће, добрих намјера и жеља. Она је симбол добра, или

²⁰ Bratislava Vladić Krstić, Tekstilna ornametnika zapadne Bosne, *Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu*, Etnologija, Nova serija, sveska XVIII, Sarajevo 1963, 137.

се њоме жели изазвати срећан исход. У многим приликама даје се као дар и уздарје, као залога љубави и верности или у знак пријатељства. По народном вјеровању јабука има вишеструка благотворна и лековита својства.²¹ По тумачењима Јелице Беловић Бернадзиковске, народна везиља не зна ништа о митолошком постанку тих својих завршетака, не зна зашто изговара овај или онај назив, али тај назив очувала је вјерно у памети, као што тачно зна за какав рад или какву животну прилику треба да навезе одређени мотив. Од тога рада она не одустаје, то јој је светиња.²² Мотив на кошуљи је израз мисли, расположења и жеља везиље. Временом орнамент се усавршава, независно од првобитног свога значења. У каснијим везилачким генерацијама, губи се основна идеја орнамента и оне у њему виде само чисте облике.

Мотив 'куке окретуше' стоји у вези с култом огња, сунца, с окретањем. Из предхришћанских времена датирају мотиви куке, кукаши, кукице, завојице, словца и словаши. У нашој најстаријој орнаментици влада потпуна хармонија, јединствен умјетнички закон, и ванредно фини естетски и морални дух. Достизању ових умјетничких и моралних вриједности, сигурно је претходила вјештина у лијепом и узвишеном раду, строга дисциплина и еволуционо усавршавање од више хиљада година.

Модификовани мотив крста је мотив свастике. Неки аутори сматрају да је свастика симбол мјесеца – лунарни симбол као и спирала. Други истраживачи пак сматрају да мотив свастике симболизује сакралну ватру (живу ватру), и да представља прибор који су људи употребљавали да направе ватру. Најзаступљеније мишљење је да мотив свастике симболизује сунце које обиљежава дневну ротацију кретања. Мотив кола у облику ромба присутан је на змијањским и имљанским кошуљама, гламочко-граховским, и другим кошуљама динарског типа, а карактеристичан је и за румунски, арбанашки, пољски, руски, летонски, естонски и норвешки вез. Овај мотив примјеђује се и на текстилу сјеверне и централне Африке. Такође је био присутан у византијској, исламској и домаћој народној умјетности, а свеобухватно води поријекло из праисторијског периода. У овом мотиву су најчешће уписани ситни орнаменти: крстићи, ромбови, или друге врсте мањих геометријских фигура, а честе су цик-цак линије, троуглови са ситнијим орнаментима спојени тако да формирају коло. Велики је број комбинација кола са ситнијим мотивима.²³ Коло симболише небо, кружно кретање и један је од симбола божанства, симбол Сунца и Мјесеца. Овај мотив се најчешће појављује на рукавима и на ошвама кошуља. Мотив кола на скутима кошуље такође симболизује окретање. Ромб је женски симбол који означава женску полност и плодност. Симболика орнамента који се код српског народа

²¹ Широ Кулишић, Петар Ж. Петровић, Никола Пантелић, *Српски митолошки речник*, Етнографски институт САНУ, Београд, 1998, 219.

²² Ј. Беловић Бернадзиковска, *Српски народни вез и текстилна орнаментика*, 28.

²³ Ирена Филеки, Орнамент кола и колишњака у везу Змијања и Скопске Црне Горе, *Гласник Етнографског музеја у Београду* 63, Београд, 1999, 165.

назива *коло* јесте слика свијета као вјечног кретања, чији су постојаност и живот условљени усаглашеним космичким ритмом супротности.²⁴ Стари источни народи вјеровали су да играњем кола од словенских богова могу измолити благостање, здравље, животну снагу и родну годину. Најстарије симболичко значење лежи у орнаментима које носе ликови кола и окретања. Ови текстилни мотиви стоје у вези с народним плесом и играњем. Прасловени су играњем кола обављали култ, озбиљно и мило богоопштење, које је у народном животу неизмјерно много значило. Такав сличан култ је и код Индијанаца из Средње Америке. Што више кола то више благослова и рода на пољу и њиви. Народно вјеровање је да орнамент кола даје снагу, боју и неустрашивост, храброст, смјелост и срећу јуначку. Чаробне силе, магични утицаји, чарања и гатања – све је концентрисано у лику кола. Симбол мотива кола је да одвраћа поглед од злих духова.

Геометријски 'мотив меандар', који је карактеристичан за кошуље динарског типа, примјећује се на текстилним материјалима од далматинске обале до простора која насељавају угро-фински народи. Меандар (четвороугаони) је орнамент који се највише уочава на текстилу од свих других материјала, а сам материјал је у везу и ткању диктирао меандарске оштре улгове.²⁵ По Вукосавићу, геометријски орнамент меандар се сматра за главни темељ југословенских орнамената – 'водица' и 'вијуга'. Тај орнамент се помиње код првих становника Троје и Микене, па касније код Грка, а код свих Словена на југу већ у најстарије доба.²⁶

Мотиви цик-цак или тачкастих линија, од једноставнијих до сложенијих форми, изражавали су жар и руменило стварања. Цик-цак линија објашњава проналазак геометријских облика који су до данас остали карактеристични за ову врсту орнаменталне умјетности: ромб, квадрат и троугао. Народи који су живјели на најнижем степену цивилизације као своју орнаменталну основицу истичу назубљену цртицу 'кривујицу' или 'завојицу'. Касније у току развоја овога орнаmenta, Египћани и Асирци су ову кривујицу развили у сложенији облик трокута.

На динарским кошуљама вегетабилни мотиви су стилизовани геометријском формом. Стилизација вегетабилне у геометријску орнаменту највише је изражена на змијањским, имљанским, гламочко-граховским и кошуљама Бањалучке Врховине. На змијањским кошуљама вегетабилна орнаментика уочава се на рукавима у виду цвијетова који се вертикално нижу један за другим. Од вегетабилних орнамената издваја се неколико врло старих мотива: 'мотив животног стабла' и 'мотив јабуке'. Вегетабилни орнаменти на змијањским рукавима су стилизовани цвијетови и гранчице. Када се мотив цвијета или гране стилизује у геометријски облик, сав се претва-

²⁴ Јелена Аранђеловић Лазић, Трагови и знакови исконских друховних вредности на народној ношњи Србије, *Зборник Етнографског музеја у Београду*, 1901–2001, 304.

²⁵ В. Дворниковић, *Карактерологија Југословена*, 476.

²⁶ Ј. Беловић Бернадзиковска, *Српски народни вез и текстилна орнаментика*, 221.

ра у ситне ромбове сједињене у апстрактно-геометријске линије, и постаје прозрачан, тако да се његово органско поријекло једва и назире.

Мотив животног стабла најчешће се уочава на ошвама женских кошуља. Карактеристичан је на ошвама женских православних кошуља из Гламоча. На кошуљама ливањске народне ношње коју су носиле католикиње примјећује се 'мотив водица са кривујцима'. По истраживачу Никосу Чаусидису, 'мотив дрвета живота' води поријекло од славенске паганске митологије, према којој се душа пење до неба, па преко мјесеца и сунца доспијева у царство вјечите свјетлости.²⁷ Мотив јабуке појављује се често на кошуљама народних ношњи сјеверозапдне Босне. Овај мотив су Словени преузели од Индијаца. У најстаријој словенској декоративној изради, симбол јабуке „одвраћа разне уроке“ и „зле духове“, а у везу служи да ојача снагу као „запис за болести и несреће“.

Зооморфни и антропоморфни мотиви су рјеђе заступљени. Карактеристичан је 'мотив паука' на кошуљама српских и хрватских икавских жена. Такође се уочава и 'мотив ракића'. Сам изглед овога мотива приближнији је изгледу корњаче, која је по народном вјеровању симбол плодности. Мотив 'мачије стопице' се често сусреће на ошвама женских кошуља у околини Мркоњић Града, гдје мали ромбови заобљених страна са зубићима приближно дочаравају изглед стопица. Мотиви 'рибе' и 'паука' настали су под утицајем муслиманског веза. Ти утицаји су много већи на кошуљама које су носиле жене у градовима, него жене на селу.

Старији текстилни предмети обилују геометријским мотивима или стилизованим биљним. Кошуље које су носиле жене муслиманке у градској и сеоској ношњи обилују зооморфним и вегетабилним мотивима, а посебно приказом одређених група цвијетова: каранфила, тулипана и грана. На градским кошуљама 'мотив витице' најчешће је укомпонован с мотивом јабуке. По М. Кусу Николајеву, мотив витице је старији и потиче из Сеобе народа из централне Азије. Даље, он сматра да је исламска умјетност доласком Турака на Балкан пренијела овај мотив у нашу орнаментiku.²⁸

Технике веза

Везући различитим техникама, везиља је изражавала своје жеље, осјећања, тугу и радост. Нада и вјера су мотивисале везиљу да иглом створи своје умјетничко дјело. Сва њена осјећања – од сујетног нагона за кићењем, љепотом, допадањем и освајањем еротских импулса страсти и темперамента,

²⁷ Никос Чаусидис, Методи интердисциплинарних и компаративних истраживања ликовних мотива на стећцима, *Етно-културолошки зборник IX*, Сврљиг 2004, 138.

²⁸ Б. В. Крстић, *Текстилна орнаментика западне Босне*, 140.

па све до оних дијелова њене душе гдје почиње мистични страх пред вишим силама, одбрана од злих очију и урока и тежња за симболичким изражавањем – приказана су кроз начин веза, смиреност и прецизност у везу. Вез може да буде и историја, хроника душе „извезени дневник“. Бол и нада, севдах и занос претварају се под иглом везиље у шарену орнаментичку. Добра везиља је повезана у мреже народне традиције, народне идеје, вјеровања своје расе. Оригинални народни стил се рађа у бесвјесним радионицама душе. Традиционални вез на текстилу најоригиналнији је био до почетка 20. вијека. Текстилна радиноћ крајем 18. и до краја 19. вијека, може се с правом назвати импресионистичком. Везиљи није било доста да наведе само поједини облик, него је амбиција тјера да поједине предмете своје маште прикаже у цјелини нпр. 'мотив дјевојачко коло'. „Селјанка носи на својој кошуљи код нас керу и читму, с којом би се краљица европске културе дичила.“²⁹ Орнаментални облик изражава физиономију неке ствари коју не награђују никакве случајне бесмислице, него она одаје истинито свједочанство о тајној суштини предмета. Вез показује стање везиље. У народним изрекама „весело срце кудељу преде“ и „весела душа шарено везе“, душа народне везиље интрететирана је у правом смислу ријечи. Све док дух „модерне Европе“ није ушао у село, српски везови су остали стари и идентични.

Словенска везилачка и ткачка умјетност живјела је у Европи кроз вијекове свој засебни живот све до 60-их и 70-их година 18. вијека. „Као да се Словена нису нимало тицале промјене и моде у европским орнаменталним стилевима.“ Словени су не само из давнина вјерно очували многе прекрасне технике ручног рада, него су и касније у 14. вијеку оплодили и оплеменили европске везиље својим техникама и својим непоквареним свјезим и племенитим укусом и текстилима. Славни сликар Ленбах је рекао: „Југословенска везиља има лијепу срећу да слика из пластичне маште, која је и онда не оставља, када типској тузи своје расе атрубит одаје. У ње је права пјесничка потреба да у везу прикаже пролазне слике народног живота и доживљаја, да тако самој себи, а и нас тим својим умјетничким осјећајем подигне до чистог уживања. Све врсте свога расположења приказује везиља ванредном њежношћу, срдечношћу и лијепим шармом. Од свих сегментата културе Словени су највише напредовали у текстилној, а посебно у везилачкој умјетности.“³⁰

Кошуље које се чувају у Збирци текстила Етнолошког одјељења Музеја Републике Српске украшаване су различитим техникама веза: крстачком, провлакно, подвлакно, златовез. Крстачки везови, како сам назив каже, у облику су крста. Ово је једна од старијих техника, и раширена је и код других народа. Традиционална везиља узимала је одувјек за крстачку технику орнамент везен на четвороугаоној мрежи у којој преовлађују геометријски орнаменти. Геометријски везови на динарским кошуљама изводе се бројањем

²⁹ Ј. Беловић Бернадзиковска, *Српски народни вез и текстилна орнаментика*, 61.

³⁰ Ј. Беловић Бернадзиковска, *н. д.* 17.

по нити на танкој основи. Такође разликујемо 'бијеле' и 'шарене' везове. Бијели везови су старији од шарених. Техника веза провлакном или *утканица*, једна је од најстаријих наших техника, а радила се лако на домаћем безу и бојеном ланеном народном одијелу. Разликујемо 'вез бројем', 'вез по жици' и 'вез по писму'. Вез бројем подразумева да везиља мора да рачуна с текстуром ткива на коме везе, мора да броји нитке везући. Вез по писму је онај гдје везиља најприје цртеже потписује, па онда по том писму везе. Кошуље из Збирке текстила Етнолошког одјељења, рађене су везом бројем или везом по жици. Технике веза бројем старије су од техника веза по писму, јер су прве сродније ткачким радовима. Вез бројем захтијевао је мирнију и стрпљивију руку, и много вјештине. Мотиви за вез бројем су обично геометријски, а само понекад стилизовани биљни. Стилизација подразумева да се од природног облика узима само главна црта а никада детаљи, и затим везиља удахне своју креативност и индивидуалност. Геометријски орнамент се лакше прилагоди структури ткива. Сви геометријски орнаменти који преовлађују на кошуљама из Збирке текстила рађени су везом по жици, и исказују истрајност, прецизност, складност и поузданост. Да би стекле складност и прецизност у везу, везиље морају добро разбројати бројевним јединицама, нпр. по 20 жица код утканице или '3 на иглу' код позлатинског веза. Велика тачност и савијесна симетрија, основне су одлике наших бројчаних техника. Везиља увијек одабере главну боју којој додаје остале боје. Увијек је склад боја. Све технике веза су од једног лица. Све су, наиме, и с лица и с наличја једнако лијепе. Практична страна ових везова је веома битна. Ови везови су трајни, добро се перу и добро се носе. На кошуљама посавског типа карактеристично је украшавање оковратника и скута кошуље чипком односно *хеклом* у бијелој боји, а само понекад у колориту.³¹

Златовез као техника веза био је познат још и код старих народа – Инда. Техника златовеза води поријекло с истока, односно из Византа. Почетком 17. вијека поред источних рађен је и у западним земљама, Шпанији, Италији, Француској и Њемачкој. Везилачка умјетност је на почетку средњег вијека стајала на врхунцу техничког савршенства, кад је није било ни у којег народа Европе тако напредне. Византијска култура изњедрила је златовез у једну од најљепших везилачких техника. Током читавог средњег вијека, а и касније, развијао се златовез као техника која је била посебно специфична за украшавање кошуља које су носиле жене у градовима. Велики број златовезилачких техника јужних Словена нема ни у једног другог народа. Вез бројем златним нитима раде једино јужни Словени. Златовез који се радио у турском периоду, равномјерно је распоређен на кошуљама. Све има свој смисао, ништа не дјелује претрпано, преобилно, свака је 'јабука', 'грна', 'цвијет' или 'каранфил' равномјерно распоређен у асполутној симетрији. У сваком селу постојала је изузетно даровита везиља „мустраторка“.³² Она је

³¹ Ј. Беловић Бернадзиковска, *н. д.* 18.

³² Ј. Беловић Бернадзиковска, *н. д.* 34.

била та која је одлучивала како ће се вести. Она је измишљала и нове технике, а санкционисала оне које су друге везиље смислиле, или их из далека донијеле. Она кроји естетске судове и оцјене, а избацује и чупа коров из везилачког цвијећа. У везиличким мотивима нема нигдје лажног сентимента, ни израза сујете која досађује и живце узрујава. Техника златовеза је највише коришћена у изради кошуља које су носиле жене у градовима. Златовезачке технике рађене на кошуљама које су носиле жене у градовима јесу: телњак, убор, пуни и ниски вез по свили. У Босни и Херцеговини златовез се радио нитима од жуте свиле које су биле пресвучене златом. Према Јелици Беловић Бернадзиковској, такву златну жицу народ је називао златна постава.³³

Кошуље динарског типа народних ношњи из Збирке текстила Етнолошког одјељења Музеја Републике Српске

Кошуље динарског типа у народним ношњама симболизују и приказују стваралачки дух динарских планинских жена. Кошуља је, као и комплетна динарска ношња, представљала спој природних материјала који су карактеристични за планинске области – вуне, лана и конопље. Израђене су од лана и конопље, украшене крупним геометријским мотивима, апликацијама и сребрним накитом. Типична динарска кошуља приказана је на римским споменицима и представља аутохтону кошуљу илирског становништва. На динарском типу кошуља везом су украшавана прса, спољна страна рукава, док скути нису украшавани везом у свим крајевима. Овај тип кошуље води поријекло од *tunice dalmatica*, која води поријекло из античког периода. Она је по кроју иста као динарска кошуља израђена крајем 19. вијека. Међутим, повезаност између античких и динарских кошуља је и у везу на рукавима. Античке кошуље су биле украшене и црвеном траком *clavusa*, које се такође уочава и на динарским кошуљама у виду веза вуном или свилом, у виду трака од платна или чоје које се зову *мавез*. Вез се уочава на свим видним дијеловима испод кошуље, на прсима, скутима и рукавима. У свим динарским областима – Имљани, Јањ, Бањалучка Врховина – вез се налази и на скутима, док на змијањској кошуљи и на кошуљама ливањске народне ношње примјећује се одсуство веза у доњој половини кошуље. У свим динарским крајевима вез је приказан у четири боје, осим у змијањској ношњи гдје је представљен у једној боји.³⁴

³³ Данијела Василић, *Либаве–хаљетак градске хришћанске ношње с краја XIX и почетка XX вијека*, Каталог изложбе, Музеј Републике Српске, Бања Лука, 2006, 21.

³⁴ Ирена Филеки, Колекција везова из Босне и Херцеговине у Етнографском музеју у Београду, *Гласник етнографског музеја у Београду* 67–68, Београд 2003–2004, 258.

Динарска кошуља кројена из једног дијела с дугим рукавима и клином испод, уочава се и на фреско-сликарству и на другим нашим средњовјековним споменицима. Она се на овим споменицима дефинише као туника, али по своме изгледу одговара изгледу динарске кошуље.³⁵ Веза између наших динарских кошуља и свих њима сличних које су представљене на фреско-сликарству хришћанског раног и позног средњег вијека може се примјетити преко античке далматике. Шивање античке далматике рађено је на исти начин као динарске кошуље. Комад платна испод кољена пресавијао се на средини по ширини, и шило се по ивицама, остављајући слободно два отвора за рукаве, који су се накнадно додавали, док се на крају прорезивао отвор за главу.

У праисторијском периоду, односно у гвозденом добу, уочава се геометријска (правоугаона) орнаментика на хаљинама дуж разреза на прсима, на раменима и на рукавима, гдје можемо уочити сличности са орнаментиком на динарским кошуљама израђеним крајем 19. вијека. Анализирајући археолошке споменике уочавамо да је у посљедњих осам вијекова нове ере народна ношња израђивана од тканине и коже.

Географски положај у динарској зони, гдје преовладава геометријска орнаментика на текстилним предметима, онемогућила је интензивније продирање страних утицаја и мјењање основних динарских елемената у свим сегментима традиционалне културе. За разлику од динарског становништва, које се махом бави сточарством, у равничарским крајевима главна пољопривредна грана је земљорадња. У динарским областима жене нису пуно учествовале у пословима изван куће, и зато је орнаментика садржајнија, за разлику од равничарских крајева гдје је жена више учествовала у земљорадничким пословима, и имала је мање времена за вежење и украшавање. Наведени примјер је један од услова због којег у равничарским крајевима прије нестаје из употребе ношење старе народне ношње. Најснажнији орнаментални нагон изражен је у кошуљама динарског типа, због тога што су динарске области далеко више везане за архајске слојеве цивилизације. У мотивима који доминирају на динарским кошуљама види се блага и питома ћуд жене из динарског патријархалног друштва, гдје се приказује њено поетично, самосвјесно, поносито осјећавање, њезин ведри, сјајни поглед на живот, њено родољубље, али и њезин слатки бол пун чежње, исти онај који је особина народног пјевања.

У руралним динарским областима, богатство и склад орнамената у различитим везилачким техникама директно је повезан са задружним начином живота, које је повољно за развој кућне радиности, што је створило најбољу социјално-економску подлогу ове врсте умјетности. Љепота и склад геометријских орнамената који су у савршеној хармонији укомпоновани на рукавима, скутима и ошвама кошуља динарског типа, персонификују у правом смислу ријечи стање духа и креативност појединца и ствараоца, односно жене и народа у којој су настали ти јединствени примјерци народне

³⁵ М. Драшковић, *Народне ношње сјеверозападне Босне* II, 47.

традиције. Готово сви орнаменти, било да су геометријски било да су вегетабилни, имају поетичку основу, извјесну пјесничку боју.

Од динарског типа кошуља у колекцији женских кошуља Збирке текстила Етнолошког одјељења, у највећем броју су заступљене кошуље из Имљана. Од укупног броја кошуља у овој колекцији, чува се 28 примјерака. Кошуље су израђиване од ланеног дебљег беза, а код сиромашнијих од конопље. Кројена је из једног дјела право са уметнутим правим *клином* испод руке. Око врата има праву *јаку*. Рукави су дуги и широки. Кошуља је везена вуном на рукавима, прсима и позади на скутима. Вез и мотиви на овим дијеловима кошуље увијек су различити. Кошуља је добијала име по врстама мотива на скутима или по мјесту одакле је мотив. Тако се разликују кошуље: *јабучарка*, *чакмашница*, *колашница*, *пернашница*, *борчанка*, *домусовка*. На кошуљи преовлађују вегетабилни стилизовани мотиви. Вез је увијек био у три, највише четири боје, и то вегетабилне у тамнијим тоновима. То су тамноплава (чивитна), црвеномрка, тамнозелена, и понекад жута. Кошуље су везене крстачким везом, прутачким или прутак и подлакница. Крстачки су најчешће везли рукави, док су друге двије технике веза највише уочљиве на скутима и прсима. Кошуље старијих жена имале су вез у боји само на рукавима и прсима, док су на скуту везене само бијелим памуком па су се звале *памучарке*.³⁶ Карактеристична кошуља је под инв. бр. 1355/1 (прилог 1, слика 1).

Женске кошуље у православној народној ношњи из околине Купреса израђене су од мелезног ланеног беза, дуге до пета, проширене клинима испод руке, дугих широких рукава с „уполцима“. У колекцији Етнолошког одјељења Музеја Републике Српске чува се 8 примјерака. Богато су везене на скутима, рукавима, мање око врата и на прсима. Основна боја је црвена и плава. Крстачки вез рађен у плавој и црвеној боји карактеристичан је за кошуље у овој ношњи. Орнаменти су стилизовани вегетабилни, а има и геометријских: 'перлице', 'шкриљчице', 'колца', 'кривице'. Кошуља овога краја и мотива је старијег типа. Новији тип кошуље је израђен од памучног платна које се зове *мелез*, док се куповно грубље платно зове *каштелац*, а квалитетније платно зове се *тивтик*. Рукави нису више широки, већ се сада кроје „на смрсак“ тј. са манжетом. Вез се јавља само на скутима, и то у бијелој боји памука, мало уз руб. Јачица с рукавима, око врата и предњи дио на прсима, украшени су ситним везом од бијелог конца. Уочавају се шаре 'гибице', 'буцице', 'прутак' и 'топчићи'.³⁷

Женске кошуље католичке народне ношње из околине Купреса кројене су изједна од грубог ланеног платна за сваки дан или од памука за празнике. Дуге су до плежња, проширене испод руке с обе стране по једним великим и једним малим клином. Рукави су дуги, широки, проширени уметнутим

³⁶ Zorislava Čulić, Narodna nošnja Imljana, *Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu*, Etnologija, sv. XVII, Sarajevo 1962, 100.

³⁷ Зорислава Марковић, Народна ношња на Купресу, *Гласник Земаљског Музеја у Сарајеву*, Историја и етнографија, св. IX, Сарајево 1954, 119.

уполком. Око врата је шира, права *јака*, а на прсима дубљи зарез. Кошуља је позади у доњем дијелу, тј. на скутима, везена и украшена утканим геометријским мотивима, већином црне боје. Рукави, прса и јака кошуље нису много везени, готово су без шара. Мотиви на кошуљама су већином вегетабилни. Карактеристична кошуља из овога краја је под инв. бр. 1463/1 (прилог 1, слика 2).

Женске кошуље подгрмечке ношње рано су престале да буду у употреби, као и комплетна народна ношња овога краја, која постепено нестаје крајем 19. вијека. Кошуље су биле скројене из једног дијела, дуге до глежња, са широким рукавима укројеним код рамена и уским колијерем. Доњи дијелови кошуље називани су *крило*, а горњи *кошуљац*.³⁸ Карактеристични примјерци су под инв. бр. 1467/1 (прилог 1, слика 3) и под инв. бр. 65/18 (прилог 1, слика 4).

Женске кошуље которварошке ношње које су носиле католикиње састављене су од стана, два клина, широких рукава, *грлице*–колира и *прса*–ошве. Клинови су се обично настављали *намецима* испод пазуха. Ове кошуље су нешто краће, дуге су нешто изнад кољена. Рукави су пришивени за стан. Доњи дио назива се скути. Дјевојке су носиле кошуље *камишлије*, *узводлије* и *скутове*, а удате жене су носиле само *памуклије*, на којима су узводом украшени само рукави. Скутева има ризаних – сјечених у рупице, које се потом опшивају преденим ланеним концем, затим наређаних уз узвод или *ћенер* с памучним концем – *тиром* и црвеним бобцима, и на крају *сачманих*, које се изводе ткањем на стану помоћу разнобојног фула. Грлица је пришивена за стан, врло је уска, прикопчава се разнобојним фуловима. Прса су разрезана и уз поруб извезена бијелим и црвеним фулом. Испод самих прсију обично је пришивена *кичица* од разнобојних фулова.³⁹ У колекцији се чувају само два примјерка женских кошуља из овога краја. Карактеристичан примјерак је под инв. бр. 1488/1 (прилог 1, слика 5).

Женске кошуље католичке народне ношње из околине Дебељака израђене су од беза *објела*, који се углавном тка од памука са *узводом* састављеним од низа *ћенера* израђених од памука. У колекцији се чува 7 примјерака кошуља из овога краја. У вријеме када се платно ткало од конопље, узвод је био састављен од суvara. Младинске кошуље су прављене од веома финог куповног платна званог *ћереће* с *телон* везом по дну, при чему су називане *телон кошуљама*. Састављене су од стана и клинова. Рукави су без манжетна, и нису много широки. Пришивени су директно на стан. Колир који се у овоме крају зове *грлица*, веома је узак на кошуљи. Прса су разрезана и извезена. Називају се *њедрима*. Дужина кошуља је до стопала. Њедра и грлица извезени су црвеним и бијелим памуком и разнобојним куповним фулом. На овим кошуљама преовладава вез у сљедећим орнаментима: 'керица', 'кесма', 'гребалка', 'копчанице', и 'кукице'. На рукавима је вез плитер или

³⁸ З. Марковић, *Народна ношња на Купресу*, 41.

³⁹ Miroslav Draškić, *Narodne nošnje severozapadne Bosne I*, Muzej Bosanske Krajine – Banja Luka, Etnografsko odjeljenje, Banja Luka 1962, 97.

крила од црвене и бијеле куповне памучне вуне, рађен хеклицом. По скутовима кошуље уз саму ивицу, израђен је *плитер* и *поруб*. Све кошуље су по скутовима украшене *сачманом везом*, па се овај вид кошуља зове *сачмане памуклије*. На основу сачманог веза добијају називе *сачмана крилашица*, *сачмана звијездашица*, *чепањка*, *крижајлија*, *лоза*, *мутушарка* и друге. Уколико кошуља односно скути на њој нису сачмани на стану већ иглом везени по читавом платну, онда се такве кошуље називају везене или памуклије. И те кошуље имају посебна имена по том везу: *са преслицама*, *са крушчицама*, *граша* и *ђурђеница*.⁴⁰ Карактеристична кошуља из овога краја је под инв. бр. 1392/1 (прилог 1, слика 6.).

Женске кошуље народне ношње Бањалучке Врховине зову се *рубине*. Састављене су од стана, два клина, рукава и колира. У колекцији се чува 7 примјерака. Клинови досежу до испод пазуха, у доњем дијелу су шири, а при врху ужи. Израђују се од лана и конопље. Оне представљају прелазни тип између змијањских и имљанских кошуља. Утицај змијањске кошуље на изглед кошуље у ношњи Бањалучке Врховине је у црвеном мавезу, који се уочава на колијеру, рукавима и задњем дијелу кошуље. С друге стране, на овим кошуљама преовладава вез и орнаментика слична онима које се уочавају на имљанским. Боје на кошуљама су сличне и змијањским и имљанским. На кошуљама доминира техника веза – подлакница. Млађе жене су носиле извезене кошуље које су се називале *ускутане*. Старије жене носиле су кошуље с мање веза, тзв. *подвезене рубине*. На нараменицама је карактеристичан вез *перјаница*, док је на рукавима доминантан вез *гранаш*.⁴¹

Женске кошуље јањске народне ношње крајем 19. вијека, већином су израђиване од конопљиног платна, које знатно чвршће и круће од ланеног. Састављена је од стана, великог и малог клина, колијера и рукава. Стан је израђен из једног комада платна, а задржао је и ону исту ширину коју је имао док се ткао помоћу разбоја, по чему се тако и зове. Он сачињава полеђину кошуље и њен предњи дио, који је на прсима разрезан и не скопчава се. Почев од пазуха па до доњег руба кошуље, и с десне и лијеве стране стана, налазе се мали и велики клини. Кошуља нема израженог струка. Рукави налијежу директно на стан, као код свих динарских кошуља. Рукави су широки и узуджно ишипкани још у току ткања. Дужина кошуље досеже до половине листова ногу. Нисприснице и колијер, украшени су геометријском орнаментиком. Нисприснице су везене следећим техникама веза: прутци, крстићи, кривујице, перлице и ковачнице. Поруб нисприснице обашивен је бијелом бућмом. Боје везова најчешће су модра, зелена, црвена и жута. Колијер кошуље орнаментисан је везом у следећим мотивима: 'водица с крстатком', 'окца' и 'кола с окцима'.⁴² У колекцији се чува 11 примјерака

⁴⁰ М. Драшкић, *Narodne nošnje severozapadne Bosne I*, 109.

⁴¹ М. Драшкић, *Narodne nošnje severozapadne Bosne I*, 155.

⁴² Раде Ракита, *Народна ношња у Јању*, Одјељење друштвених наука Грађа књ. XX, Академија наука и уметности Босне и Херцеговине, Сарајево 1976, 23.

женских кошуља из овога краја. Карактеристична је кошуља под инв. бр. 1439/І (прилог 1, слика 7).

Женске кошуље змијањске народне ношње израђене су крајем 19. вијека. У колекцији женских кошуља Збирке текстила Етнолошког одјељења у највећем броју су заступљене змијањске женске кошуље и то 39 примјерака. Израђиване су најчешће од конопљиног платна. Састављене су од цијеловитног стана с предње и задње стране, једнаке ширине, обично онолико колико је широко брдо на ткаљачком стану с хоризонталним прорезом на глави на пресавијеном дијелу, те вертикалним прорезом на грудима и кратким оковратником. Предњи и задњи дио су спојени с по једним клином са сваке стране, и протежу се до испод пазуха. Кошуља је везена само у једној боји, тамноплавим везом, и као таква специфична је за читаву територију Босне и Херцеговине. Вез око врата зове се *колијер*, а око рукава *колијерић*. Разрез на грудима је такође обрубљен везом. Тај дио кошуље зове се *крпица*. Рукави и колијер украшени су тракама црвеног памука – мавеза, а завршавају се ресама, поткићем од плаве вунице. Вез на змијањским кошуљама највише је уочљив на зарукављу, на раменима, затим на крпицама. Вез је рађен следећим техникама: прорлак, подвлакно, пруталачка и крстачка техника. Везови изведени тим техникама сврставају се у везове по броју који се по Јелици Бернадзиковској убрајају у старије технике веза, јер су сродније ткању и од њега су, по њеном мишљењу, и постале.⁴³ Основа ове технике веза је да се вез изводи с наличја, бројањем жица. Преовладава геометријска орнаментика, али се уочава и биљна. Од орнамената доминира орнамент 'кола', који заједно с 'крстом' чини орнамент 'крст од јабука'. Карактеристична кошуља из овога краја је под инв. бр. 1423/І (прилог 1, слика 8), и под инв. бр. 1408/І (прилог 1, слика 9).

Женске кошуље гламочко-граховске ношње израђене су од ланеног платна, са широким дугим рукавима и уском *јаком* око врата. Богато је везена на прсима и рукавима вуном у четири боје: тамноплавом, црвеном, зеленом и жутом. Преовладавају геометријски мотиви, али се уочавају и стилизовани вегетабилни. У горњем дијелу рукава ниже шава, обично се нашива мавез, односно трака од куповног црвеног платна. Дјевојачка кошуља и кошуља младе жене је богато везена свијетлијим бојама. За сваки дан су се носиле кошуље с мало веза, док за празнике су облачиле кошуље везене свијетлијим бојама. Од 30-их година 20. вијека почиње се употребљавати памучно платно. У колекцији се чувају три женске кошуље из овога краја. Карактеристичан примјерак је под инв. бр. 1490/І (прилог 1, слика 10).

⁴³ И. Филеки, *Колекција везова Босне и Херцеговине у Етнографском музеју у Београду*, 260.

**Кошуље динарско-панонског типа народних ношњи
из Збирке текстила Етнолошког одјељења Музеја
Републике Српске**

У прелазне динарско-панонске кошуље убрајају се оне кошуље које по своме кроју, форми израде, мотиву и начину украшавања представљају прелазни тип између динарске и панонске кошуље. У тај прелазни тип народне ношње спадају: бањалучко-козарске, тимарско-санске, поуњско-кнежепољско-козарске и ношње прњаворске жупе. Женска кошуља народне ношње из бањалучко-козарске регије састављена је од стана и два доста широка клина с обе стране од пазуха до краја кошуље. Стан није исечен у струку. Једнаке је ширине од рамена до краја. Иако рукави нису имали манжетне, нису били нарочито широки. Нашивани су директно на стан. Око изреза за врат, кошуље су имале врло узан колир који се назива *огрлица*. Све су кошуље биле дугачке до глежња. Низ прса, рукаве и околу њихових ивица, те на огрлици, биле су везене разнобојним везом геометријског стила, техником прутка и подлактице. На ошвама и ивицама рукава, као украс пришивене су кратке китице од разнобојног памука. У новијој ношњи, кошуље су израђене од куповног памучног платна. Новији облик ношње условио је и нови крој у изради кошуље. Кошуља је у новијој ношњи кројена из два дијела: кошуља дугачка до струка са суженим рукавима који се завршавају капцима с веома широком огрлицом и у доњем дијелу уочава се дугачка набрана сукња која се веже у пасу. Кошуље овога типа носиле су католкиње.⁴⁴ У фондусу Музеја Републике Српске чува се 6 кошуља из овога краја.

Женске кошуље тимарско-санске ношње представљају прелазни тип између кошуља посавског и динарског типа народних ношњи. Састављена је из стана кројена из два дијела, предњег и задњег, и по једног клина са стране кошуље који од рамена у правој линији досежу до испод пазуха. Рукави су ужи, немају манжетну, али нису ни широки као код динарских кошуља. Дужина рукава је краћа у односу на друге кошуље динарског типа. Специфичност ових кошуља у односу на друге кошуље динарског типа је у изрезу око врата. Предњи и задњи дио стана испод врата је сакупљен у ситне наборе, а прорез на глави налази се позади на леђима. Прорез се закопчава једним дугметом или веже двома петљама. Предњи дио кошуље је четвртасто отворен и везен по ивици директно на платно. Вез на кошуљи је у вегетабилној орнаментици са свијетлијим бојама, плавој, црвеној. При дну је нашивена бијела чипка израђена, која је производ домаће радиности. У Збирци текстила Етнолошког одјељења чува се пет кошуља које припадају тимарско-санској ношњи.⁴⁵ У колекцији се чува пет кошуља из овога краја. Карактеристична кошуља је под инв. бр. 4632/III (прилог 1, слика 11).

⁴⁴ М. Драшкић, *Narodne nošnje severozapadne Bosne*, 6.

⁴⁵ М. Драшкић, *Narodne nošnje severozapadne Bosne I*, 20.

Женска кошуља прњаворске жупе које се у овоме крају зове *рубина* формирала се под утицајем динарске и панонске народне ношње. Важно је напоменути да је народна ношња овога краја престала да се користи у одјевању. До Другог свјетског рата је изобичајена. У појединим сјеверним крајевима прњаворске жупе доминира динарска кошуља, док се у јужнијим крајевима прњаворске жупе према Добоју примјећује рубина. Кошуља динарског типа састављена је од стана предњег и задњег, и од четири клина – по два са сваке стране. Стан је с предње и са задње стране једнаке ширине од рамена до краја кошуље, тако да звонасти облик кошуље наглашавају клинови који су у доњем дијелу веома широки. Клинови се са станом састављају на начин неубичајен за динарску планинску ношњу, једним дијелом прелазе на раме, тако да се рукави нашивају директно на њих. Рукави су широки, а дугачки су обично три четвртине дужине руку. Ове кошуље имају мали колијер који се пресаива, што је прелазан елемент, а закопчавају се дугметом. *Ниспрсњаче* су пришивене на предњем дијелу стана који је отворен до средине прса. На појединим динарским кошуљама срећемо наборе на леђима, што представља утицај посавске ношње. Вез је рађен црном и плавом, и понекад у комбинацији ових боја с црвеном техником *провлака*. Орнаментисана је на рукавима и ниспрсњачи, и то орнаментима кола са 'кукицама', 'гранамма' и 'окцима'. По рукавима су пришивене руже црвене и жуте куповне вуне, жути ширит, зелене керице, црвени мавез пришивен бодом мачије стопице. На пораменици јавља се црвени мавез и кратке тамноплаве потките. На ниспрсњачи се, поред поменутог чивитног веза у орнаментима кола и кука, јавља и чипка која се у народу зове *увијена жица*, испод које је пришивено црвено мавез-платно. По дну кошуље на скутима уочљив је вез од тамноцрвеног памука. Боја овога веза одваја доњи дио кошуље од горњег. По самој ивици скута пришивен је бијели вез од увијених жица или зупчићи од платна или златни куповни трачићи. За разлику од кошуља динарског типа, кошуље посавског типа у овој ношњи су сјечене у струку. Горњи дио кошуље састављен је од стана, предњег и задњег дијела – клинова са сваке стране, који се протежу до струка. Доњи дио кошуље састављен је од пет ширина беза, један на средини, два са стране и два позади кошуље. Ове кошуље су набране у струку позади. Вез на рукавима, ниспрсњачи и колиру рађен је од црне вуне, чипкама по дну. При дну се рукави сужавају у манжетне. Главни украс на рукавима је *екља*-чипка по ивицама. Колир постаје широк и нема никаквог веза. По рубу скута кошуље извезена је крстачком техником од разнобојног памука уска пруга.⁴⁶ У колекцији се чува 6 кошуља из овога краја. Карактеристична кошуља је под инв. бр. 1456/1 (прилог 1, слика 12).

Женска кошуља сасинско-љубијске ношње представља прелазни тип између кошуље динарског и посавског типа. У старијем типу ове ношње кошуља је ткана од конопље или лана, а касније од *умјеше*, односно лана и

⁴⁶ М. Драшковић, *Narodne nošnje severozapadne Bosne I*, 80.

памука. Почетком 20. вијека израђиване су од домаћег платна које је ткано *иверањем*. Такво платно се обично употребљавало за скуте и рукаве, што је било уобичајено и у другим ношњама сјеверозападне Босне. Кројена је од стана и клинова који проширују кошуљу у доњем дијелу. Рукави се нашивају на клинове и доста су широки. У сјеверним областима распрострањења ове ношње, кошуље су готово идентичне са посавским кошуљама. Њихови клинови су шири и завршавају се испод пазуха, гдје се набирају и личе посавским. Рукави су им без манжетна. Кошуље удатих жена везене су на прсима и по ивицама рукава, док су дјевојачке украшене и на скутима. Вез је најчешће рађен у бијелој, црвеној и црној боји. Такође су кошуље украшаване и хекланом чипком. Израђиване су *крстачком* техником веза, техником *поплет* и техником *на игле*. У сасинско-љубијској католичкој ношњи постојала је разлика између кошуља које су носиле дјевојке и удате жене. Обје врсте кошуља израђене су од лана, конопље, а касније од лана и памука. Почетком 20 вијека дјевојачке кошуље су израђиване од платна које је ткано *иверањем*. Такво платно се употребљавало за скуте и рукаве. Кошуља је израђена од стана уобичајене ширине добијене приликом ткања на ткаљачком стану и клинова са сваке стране који због своје ширине проширују кошуљу у доњем дијелу. Рукави се не нашивају директно на стан, већ на клинове. Рукави су широки. Дјевојачке кошуље везене су на прсима, односно на нашивеним ошвама, рукавима и скутима. Вез је синцирац у геометријској орнаментици. Ивица кошуље је украшена је бијелом хеклом израђеном од ланеног конца. Скути кошуље извезене су крстачким везом с црним и црвеним концем. Орнаменти се називају *геглице*, а више њих *црни* и *црвени крстачи*. На ивераном задњем дијелу налази се још један ред крстача. На рукавима је израђен такозвани велики вез с пруцима и крстићима. Поплет на ивици рукава рађен је техником за игле. Орнамент на том великом везу зове се *гранчице*. Ошве су везене техником веза провлака. Око врата ових кошуља најчешће је пришивен *огро*-колир, који се пришивањем уз стан јако набере. Поједине кошуље имају за *огро* куповну платнену шлингу. Кошуље су разрезане на прсима, а под вратом се закопчавају петљом и једним куповним дугметом.⁴⁷ У колекцији се чува 6 примјерака. Карактеристична кошуља је под инв. бр. 1455/1 (прилог 1, слика 13).

Закључак

Колекција кошуља која се чува у Збирци текстила Етнолошког одјељења сакупљана је од 1930. године до данас. Колекција кошуља састоји се од 201

⁴⁷ М. Драшкић, *Narodne nošnje severozapadne Bosne I*, 29.

примјерка. Женских кошуља је 181 примјерак, мушких 20 примјерака. Од 1930. до 1950. године, сакупљено је 56 примјерака, од 1950. до 1980. године – 73 примјерка, од 1980. до 2011. године – 52 примјерка. У колекцији су у највећем броју заступљене кошуље динарског типа народне ношње сјеверозападне Босне, затим кошуље посавског типа, док су у најмањем броју заступљене кошуље средњобосанског типа народних ношњи и кошуље градског костима. Колекцијом доминирају дјевојачке и кошуље удатих жена, док су младинске кошуље и кошуље које су носиле старије удате жене заступљене у мањем броју. На форму односно стил традиционалне кошуље у динарској ношњи утицала је култура у којој је живјела и стварала жена везиља.

Све промјене у развоју и форми традиционалног костима, од оног с краја 19. вијека и до 50-их година 20. вијека, можемо пратити у трансформацији саме кошуље. Промјене се односе на материјал, начин израде, орнаментику и боје. Највише се промјене уочавају у материјалу и боји веза. Крајем 19. вијека кошуље су израђиване од природних материјала (лана и конопље), од 30-их година 20. вијека почиње све више да се користи индустријско памучно платно, вез се трансформише од сложенијих композиција до једноставнијих, и све више се употребљавају куповне анилинске боје. На кошуљама динарског типа народне ношње, мање се уочавају промјене и трансформације материјала и орнаментике, за разлику од кошуља посавског и средњобосанског типа народне ношње.

Литература

- Антонијевић, Драгослав. 2001. Саркачанска прегача. *Зборник Етнографског музеја у Београду 1901–2001*. Београд: Етнографски музеј у Београду.
- Аранђеловић Лазић, Јелена. Трагови и знакови исконских друховних вредности на народној ношњи Србије. *Зборник Етнографског музеја у Београду 1901–2001*.
- Вајић, Светлана. 2008. *Која је тоја кошуља*. Каталог изложбе. Сарајево: Земалски музеј Босне и Херцеговине.
- Беловић Бернадзиковска, Јелица. 1907. *Српски народни вез и текстилна орнаментика*. Нови Сад: Матица Српска.
- Belović Bernadzikowska, Jelica. 1911. *Mala vezilja*. Pula: Tisak i naklada Tiskare Laginja.
- Vence, A., Čović, V., Pašalić, E. Basler, Č., Miletić, N., Anđelić, P. 1966. *Kulturna istorija Bosne i Hercegovine od najstarijih vremena do početka turske vladavine*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Василић, Данијела. 2006. *Лобаде–хаљетак градске хришћанске ношње с краја XIX и почетка XX вијека*. Каталог изложбе. Бања Лука: Музеј Републике Српске.

- Vladić Krstić, Bratislava. 1963. Tekstilna ornamentika zapadne Bosne. *Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu*. Etnologija, Nova Serija, Sv. XVIII. Sarajevo.
- Gaál, Károly. 1982. Uloga žene u tradicijskoj kulturi zemljoradničkih dobara. *Ethnographia Pannonica*. Etnološka tribina. Posebno izdanje. Zagreb.
- Дворниковић, Владимир. 1939. *Карактерологија Југословена*. Човечанство. Зборник за културну и политичку историју књ. друга. Београд: Космос.
- Draškić, Miroslav. 1962. *Narodne nošnje severozapadne Bosne I*. Banja Luka: Muzej Bosanske Krajine.
- Draškić, Miroslav. 1972. *Narodne nošnje sjeverozapadne Bosne II*. Radovi IV. Zenica: Muzej grada Zenice.
- Enciklopedija leksikografskog zavoda* knj. 5. Zagreb: Izdanje i naklada leksikografskog zavoda FNRJ. 1961.
- Идвореан Стефановић, Братислава. 1993. О почецима ткања на тлу Војводине. *Рад војвођанских музеја* 35. Нови Сад.
- Jukić, Ivan Frano. 1953. *Putopisi u istorijsko-etnološkim radovima*. Sarajevo: Svjetlost.
- Кулишић, Шпиро, Петровић, Петар Ж., Пантелић, Никола. 1988. *Српски митолошки рјечник*. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Кус Николајев, Мирко. 1929. Психолошка садржина сељачке умјетности. *Гласник Етнографског музеја у Београду* књ. 4. Београд.
- Lechner, Zdenka. 1982. Tkalje na sjeveroistoku Hrvatske. *Ethnographia Pannonica* „Žena u seoskoj kulturi Panonije“. Etnološka tribina. Posebno izdanje. Zagreb.
- Марковић, Зорислава. 1954. Народна ношња на Купресу. *Гласник Земаљског музеја у Сарајеву*. Историја и етнографија. Св. IX. Сарајево.
- Марковић, Зорислава. 1954. Народна ношња у околини Травника. *Гласник Земаљског музеја у Сарајеву*. Историја и етнографија. Св. IX. Сарајево.
- Менковић, Мирјана. 2009. *Зубун*. Колекција Етнографског музеја у Београду из XIX и прве половине XX вијека. Етнографски музеј у Београду.
- Пантелић, Никола. 2004. Обједињавање наслеђа у народној умјетности. *Етно-културолошки зборник IX*. Сврљиг.
- Петровић, П. П. 1937. *Свезнање*. Општи енциклопедијски лексикон „Народно дело“. Београд: Институт за национални публицитет у Београду.
- Петровић Ђурђица. 2003. *Од пуста до златовеца*. Етнолошка библиотека књ. 9. Београд.
- Ракита, Раде. 1976. *Народна ношња у Јању*. Грађа Одјељења друштвених наука књ. XX. Сарајево: Академија наука и умејности Босне и Херцеговине.
- Речник српскохрватског књижевног и народног језика*, Београд, 1978.
- Стојадиновић, Милослав. 1929. *Наше село*. Београд.
- Филеки, Ирена. 1999. Орнамент кола и колишњака у везу Змијања и Скопске Црне Горе. *Гласник Етнографског музеја у Београду* 63. Београд.
- Филеки, Ирена. 2003–2004. Колекција везова из Босне и Херцеговине у Етнографском музеју у Београду. *Гласник етнографског музеја у Београду* 67–68. Београд.

- Чаусидис, Никос. 2004. Методи интердисциплинарних и компаративних истраживања ликовних мотива на стећцима. *Етно-културолошки зборник IX*. Сврљиг.
- Чулић, Зорислава. 1957. Народна ношња у Посавини II. *Гласник земаљског музеја у Сарајеву*. Историја и етнографија. Свеска XII. Сарајево.
- Čulić, Zorislava. 1962. Narodna nošnja Imljana. *Glasnik zemaljskog muzeja u Sarajevu*. Etnologija. Sveska XVII. Sarajevo.
- Džons, E. Artur. 1973. *Pješke kroz Bosnu i Hercegovinu tokom ustanka avgusta i septembra 1875*. Sarajevo: Izdavačko preduzeće „Veselin Masleša“.

Danijela Djukanović

**COLLECTION OF WOMEN'S DINARIC TYPE SHIRTS WITH IN THE LATE
19TH AND MID-20TH CENTURIES FROM THE TEXTILE COLLECTION
OF THE REPUBLIC OF SRPSKA MUSEUM ETHNOLOGY DEPARTMENT**

Summary

The Shirt Collection, which is part of the Textile Collection of the Ethnology Department, has been gathered since 1930. The Shirt Collection consists of 201 items, where 181 are women's and 20 are men's shirts. The collection consists mostly of shirts belonging to the Dinaric type of the northwestern Bosnian folk costumes, followed by shirts of the Posavina type, while very few items belong to costumes of the Central Bosnian type and to the traditional urban dress. The collection is dominated by shirts worn by young girls and married women, while there are not many bridal shirts and shirts worn by older married women. Any changes in the development and form of the traditional costume from the late 19th century through to the 1950s can be observed in the very transformation of the shirt. Changes pertain to the material, method of manufacture, ornamentation, and colors, the most visible being those in the material and color of embroidery. At the end of the 19th century, shirts were made of natural materials (flax and hemp), as of the 1930s, industrial cotton fabric was increasingly used, the complex compositions embroidery transformed into simple designs, and ready-made aniline colors were more frequently used. In Posavina, the traditional just below the knee shirts underwent the transformation early on. The long shirt was replaced by the short skirt and skirt – carza in 1930s. This paper aimed to present only a small part of the very rich Textile Collection of the Republic of Srpska Museum Ethnology Department and the collection of women's shirts. Due to the large number of items, we were not able to present them all by means of texts, illustrations and exhibitions, but we have chosen the most authentic and interesting items in terms of ethnographic, aesthetic, and social aspects.









Оригиналан научни рад

УДК 069.51:39(497.11) ; 739.2(497.11)''17/18''

ГЕМ 76 (2012), 293–301

*Мирјана Маринковић
Ирена Цвијановић***ОРИЈЕНТАЛНО ПРСТЕЊЕ
ИЗ ЗБИРКЕ ЕТНОГРАФСКОГ МУЗЕЈА У БЕОГРАДУ**

Апстракт: У раду се публикују натписи на прстењу и печатном прстењу које се чува у Етнографском музеју у Београду, уз краћи осврт на историјат, технике израде и облике оријенталног, а нарочито печатног прстења. Посебна пажња посвећена је печатима и печатном прстењу Турака Османлија, које репрезентују анализирани примерци. Ови делови личног накита потичу махом из 18. и 19. века, а израђени су у Пећи, Охриду, Београду, и у другим, за сада, неутврђеним местима.

Кључне речи: *накит, прстење, печат, Османско царство, Балкан, натписи, 18–19. век*

У Етнографском музеју у Београду чува се неколико комада прстења и печатног прстења насталог у време турске власти.¹ Представљају примере накита и личних печата израђених у облику прстена. Поједини се одликују префињеношћу израде, елеганцијом и естетском вредношћу, што потврђује да су Турци, као и други припадници исламског културног круга, имали развијено осећање за естетику и да је оно долазило до изражаја у изради најразличитијих предмета, како за свакодневну употребу тако и за посебне прилике.

У исламском свету, прстење је често имало калиграфску декорацију, а понекад је било украшено каменом са угравираним натписом, који је служио као печат.² Лични печат, постављен на прстен или дршку, био је коришћен за

¹ Овом приликом захваљујемо се директорки Етнографског музеја у Београду, госпођи Вилми Нишкановић, и вишем кустосу Јелени Тешић Вулећић, које су нам скренуле пажњу на збирку оријенталног прстења у њиховом музеју.

² N. Brosh, *Islamic Jewelry*, Jerusalem 1987, 51–70.

поверљива документа, писма, уговоре. Печатни прстен је ношен на малом прсту десне руке. Након ношења мастила на површину печата, натпис би био отиснут на папир. Већина натписа на исламском прстењу вековима је и на свим континентима исламског света почињала са „У име Алаха“, и речима из *Курана*. Понекад су имали уписано име власника, име његовог оца и деде, или име и молитву. Рани печати, од 8. до 14. века, углавном нису носили датум, али већина оријенталних печата од 16. века има уписан датум по хиџри. Уметничка вредност исламског прстења процењивана је на основу лепоте и стила писања, пошто је за муслимане калиграфија највиша форма уметности. Најстарији натписи били су исписани угаоним словима, карактеристичним за куфско писмо. Касније се развијају други стилови, као што су насхи и насталик.

Печатно прстење је представљало ремек-дела минијатуре. Прво прстење је украшавано у складу са раноисламском традицијом. Од 9. века уведен је нови стил са обрађеним драгуљима. Многи примерци исламског прстења украшени су гемама са урезаним натписом. Коришћено је као печатно камење, талисман и орнамент. Код печатног прстења натпис је урезан обрнуто, као негатив, док је код талисмана натпис позитив, и могао је да се чита као такав. Требало је да неки натписи донесу власнику срећу и здравље. Други су имали урезано име Алаха, пророка и исламских светаца, и служили су као талисмани. Дијамант је био најдрагоценији камен, али се користио и рубин, смарагд и бисер.

У преисламско доба постојала је традиција обраде драгог камења, које у 12. веку није имало употребну вредност, већ је коришћено у декоративне сврхе. Украшавање драгим камењем карактеристично је за позноисламски период. Камењу су приписивана магијска и талисманска својства. Понекад је боји камења приписивано магијско дејство које се преносило на власника. Сматрало се да рубин јача срце, док карнеол спречава крварење и побачај. Тиркиз је био лек за зубобољу, а смарагд за ујед змије. За разлику од раних примерака, дворско прстење из позног исламског периода је добро очувано. Национална ризница у Техерану и султанска ризница династије Османлија у дворцу Топкапи у Истанбулу поседују највеће колекције накита из позноисламског периода.³ Постоје сачувани примерци широм света, као на пример неколико печатњака у Музеју за исламску уметност у Берлину,⁴ док у Британском музеју у Лондону постоји колекција печатног прстења, у оквиру које су и печатњаци из исламског света.⁵

Мушкарци и жене су носили прстење као украс и талисман. Пошто је пророк Мухамед забранио ношење златног накита, прстење је углавном

³ N. Brosh, *Islamic Jewelry*, Jerusalem 1987, 51.

⁴ A. von Gladiss, *Schmuck im Museum für Islamische Kunst*, Berlin 1998, 68, 81, sl. 16. (Nr. 112, 110, 111, 109).

⁵ Exhibition in the British Museum: Lasting impressions Seals from the Islamic World, 15. December 2010 – 23. February 2011.

било од сребра и бронзе. Материјал од кога је прављено исламско печатно прстење мењао се кроз време. Најстарији примерци исламских печата од глине потичу из 7. века, и с њима су оверавана арапска документа на папирусу. Затим су прављени од олова и бронзе, а неки од раних исламских оловних печата имају траг тканине на реверсу, па се претпоставља да су коришћени за оверу затворених торби с новцем или робом. Познато је да су ране исламске оловне печате носили око врата и становници који нису били муслимани, и то је био знак да су платили порез. Након 11. века, оловни и глинени печати више нису коришћени. Од 13. века, муслимани су прихватили од Кинеза употребу мастила за оверу папирних докумената.

Турци су на Балкан донели не само нови друштвени и економски поредак, већ и нови укус и стил у примењеној уметности. Локална традиција у изради накита није у потпуности прекинута, премда је дошло до стилских промена услед оријенталних утицаја на орнаментику и технику израде. Промене у начину израде и стилу обликовања и украшавања прстења није могуће хронолошки пратити, пошто сачувани примерци накита углавном потичу из 19. века. Оријентално прстење има веома крупну круну, богатији и разноврснији орнамент.⁶ На широј територији Балкана постоје сачувани примерци слични онима који се чувају у Етнографском музеју у Београду.

Земаљски музеј у Сарајеву располаже колекцијом средњовековног накита с неколико примерака исламског печатног прстења. Прстен под инв. бр. 2848/III има двоструки обруч од позлаћеног сребра, круну с тамнозеленим каменом украшеним биљним орнаментом и натписом на турском језику, писаним арапским писмом: „Божји роб Ахмед 1768. год.“ (1181. година по хиџри).⁷ Сачуван је један турски златни женски печатни прстен с тамнозеленим каменом и натписом „Мерјем 1842. год.“ (1258. год по хиџри).⁸

У Народном музеју у Београду сачуван је турски печатни прстен из 18. века са уписаним именом власника и годином.⁹ Историјски музеј Србије поседује велику збирку средњовековног накита и неколико примерака печатног прстења.¹⁰ Печатњаци из периода 15–17. века ливени су од сребра, бронзе, месинга или легуре, и имају урезану декорацију. Печатно прстење из 19. и 20. века углавном је ливено од сребра, понекад од бакра, и такође има урезану декорацију и натписе. Примерак из Горње Клине, Србија (Инв. Бр. Е 265),

⁶ N. Miletić, *Nakit u Bosni i Hercegovini od kasne antike do najnovijeg doba*, Zemaljski muzej u Sarajevu, Sarajevo 1963, 13–15.

⁷ N. Miletić, *н. д.* 84.

⁸ Љ. Бељкашић, Прстење из збирке Етнографског одељења Земаљског музеја, *Гласник Земаљског музеја у Сарајеву*, Историја и етнографија, н. с., св. XII, Сарајево 1957, 94.

⁹ Б. Иванић, Суерет српског и турског накита, у: Иванка Зорић (ур.) *Алманах накита*, Циклус предавања о накиту одржан у Музеју примењене уметности, март–децембар 1997, Београд 2005, 36, сл. 10.

¹⁰ *Накит из збирки Историјског музеја Србије*, Београд 2003, печатњаци 15–17. века: Инв. бр. Пу 40/2617, Пу 41/2618, Пу 42/2619, Пу 43/2620, Пу 44/2621, Пу 46/3623, Пу 47/2624, Пу 48/2625, Пу 64/3265; печатно прстење из 19. и 20. века: Инв. бр. Е 265, Е 9, Е 936, Е 1568, Е 1168.

са кварцним каменом *канташем* припада исламском печатном прстењу, и има угравирани натпис на арапском језику. Кварцни камен *канташ* има црну основу с црвеним тачкицама, па се веровало да зауставља крв.¹¹ Коришћени су код прстенова код којих је глава урађена у облику обичног сребрног рама у коме се налази црни камен с црвеним тачкицама – *канташ*,¹² или наранџасти камен са светлим кристалним тачкицама – *јилдизташ*.¹³ Распрострањени су у Босни и Херцеговини, Македонији, Косову и Метохији. Овакво прстење је такође ношено у Албанији и Малој Азији.

Музеј града Београда располаже збирком накита у којој су сачувани и масивни облици народног прстења из турског периода. Овој колекцији припада прстење украшено карнеолом, полудрагим каменом карактеристичним за турско златарство (кат. 578–581; Т. XLVII/3,4).¹⁴ У касном средњем веку појављује се гломазно столоватно прстење, које се носило само за столом, које је одговарало по намени прстењу *гранаши*, употребљаваном као невестинско прстење. Столоватно прстење има истакнуту главу и широке карике, и украшено је розетама, разном профилацијом, имитацијом филиграна и гранулације (кат. 590–594, 598–599; Т. XLVIII/2, 3), а један сребрни примерак има урезане турске симболе, полумесец и звезде (кат. 588). Као хералдички мотив, звезда и полумесец јављају се на накиту босанских краљева у 15. веку.¹⁵ Постоји неколико примерака печатног прстења, од којих два имају натпис на арапском језику (кат. 428, 581; Т. XLI/2, XLVII/4). Први се датује у период 14–15. века, а други у период 17–18. века.¹⁶

Турци Османлије су били познати по изради накита, који се формом и стилем убрзо наметнуо и хришћанском становништву, и постао саставни део одевања. То се посебно односи на ђердане, наруквице, пафте или копче на појасу.¹⁷ Комадни накит, у који спада прстење, равноправно су носили и мушкарци и жене, иако су жене исказивале више пажње према ситним уметничким предметима. Прстење су израђивале кујунције, а подаци говоре да их је у првим вековима турске власти на Балкану било релативно мало. Ипак, поједини градови постали су познати по кујунџијској делатности. Највише кујунџија било је у Мостару, Фочи и Сарајеву у 17. веку, и у Ђаковици и Охриду у 18. и 19. веку. Разлог због кога су се кујунџијски и златарски занат развили знатно после турског освајања лежи у чињеници да се тек у 17. и

¹¹ Ђ. Тешић, Народни накит XIX века према збирци Етнографског музеја у Београду, *Гласник Етнографског музеја* 26, Београд 1963, 268; сада припада збирци Историјског музеја Србије.

¹² На турском 'крвави камен'.

¹³ На турском 'звездани камен'.

¹⁴ М. Бајаловић Хаџи-Пешић, *Накит VIII–XVIII века у Музеју града Београда*, Београд 1984, 49.

¹⁵ *Исто*, 88.

¹⁶ *Исто*, 48.

¹⁷ Марија Коџић, *Оријентализација материјалне културе на Балкану*, Београд 2010, 386–387.

18. веку јавља значајнији број имућних појединаца који су куповали лични накит.¹⁸ Скупоценим накитом располагало је богато грађанство, али ни оно, судећи по досадашњим истраживањима, није поседовало значајније количине накита све до тада.

Израда печата у облику прстена била је честа код Турака и других источних народа. Израђивани су за султане, велике везире, званичнике, институције, али и за појединце, независно од друштвеног статуса.¹⁹ Службеним печатима располагале су државне институције. Пример таквог печата често се среће на тапијама које је издавала Дефтерхана, тј. Државна катастарска служба. Лични печати и печатно прстење рађени су по угледу на печатњаке највиших државних службеника и најугледнијих личности. Одликује их разноврсност израде, материјала, облика и исписаног текста. Рађени су од злата, сребра, ахата и других материјала, у складу с имовинским стањем власника. Садрже најчешће његово име, звање, неки значајан датум, попут ступања на неку дужност, или годину израде, често неки стих или изреку. С обзиром на чињеницу да је ислам прожимао све сфере живота и да је пресудно утицао на уметност и духовност, није необично срести и натписе на арапском језику, посебно ако се радило о стиху из *Курана*. Није био редак случај да кујунџија уреже и своје име. Имајући у виду колико су печати и печатно прстење били ситни, није тешко закључити колико је вештине и прецизности било потребно за њихову израду. Натписи на печатном прстењу су својеврстан пример калиграфског мајсторства. Евлија Челебија у *Путопису* наводи велики број мајстора који су се бавили израдом печата у Истанбулу, наводећи и њихова имена.²⁰ За потребе службене комуникације с турским властима, српско као и друго хришћанско становништво располагало је печатима на турском језику исписаним арабицом.²¹

¹⁸ Исто, 391.

¹⁹ Султански печати су се у почетку израђивали у облику прстена који је владар носио на руци. Касније су прављени на класичан начин, и носили су се у златној кесици око врата. Османски султани су по правилу имали четири печата. Само један је имао четвртаст облик и налазио се само код султана. Други, елипсасти у облику прстена, чувао је велики везир и носио га је око врата. Такав обичај уводи султан Мехмед II Освајач (1451–1481), који га је озаконои својом *Канун-намом* – законом – о организацији управе. Извори наводе да се велики везири нису растајали од поверених печата ни у току ноћи, па чак и то да су неки, попут Алипаше (1815–1871), одлазили у хамам носећи са собом султанов печат. Символ постављења и смењивања великог везира с положаја била је предаја односно одузимање султановог печата. Трећи султански печат чувао је управник султановог двора и настојник његових личних одаја (*has odabaşı*), а четврти је повераван благајници дворског харема. Први печат с именом великог везира направљен је 1861/62. године на захтев Кечеџизаде Фуад-паше, од када је почела пракса оверивања службених аката печатом уместо исписивања речи *sah*, која је значила да је везир одобрио њихов садржај. Службеним печатима располагале су државне институције. Пример таквог печата често се среће на тапијама које је издавала Дефтерхана, тј. Државна катастарска служба (уп. Mehmet Zeki Pakalin, *Tarih Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul 1983, 606)

²⁰ J. Denny, Mühür, *İslam Ansiklopedisi*, 8, İstanbul 1960, 795.

²¹ М. Маринковић, *Турска канцеларија кнеза Милоша Обреновића (1815–1839)*, Београд 1999, 81–83, 185.

Прстење које се чува у Етнографском музеју у Београду спада у лично прстење и претежно је декоративно. Најлепши примерак садржи неколико ајета из Курана на арапском језику и има изразиту уметничку и естетско-калиграфску вредност. Накит у муслиманском свету је под великим утицајем религије. *Куран* осуђује прикупљање накита за личну употребу (поглавља 3:14; 9:34; 43:31), али на основу тога се не може закључити да је забрањен, пошто је у *Курану* описан накит који се носи у рају (суре 18:31; 22:23; 76:15, 21).²² По традицији приписаној пророку Мухамеду, мушкарцима је забрањено ношење скупог накита од сребра и злата. Женама је дозвољено да носе накит који су добиле као свадбени поклон. У овој збирци занимљиви су и примерци тзв. талисманског прстења, које осим слова или бројки нема други садржај. Познато је да су слова у исламској трацији и уметности била готово једино средство декорације.

1. ПРСТЕН, 18-19. век

Пећ, Метохија, Србија

Сребро, ахат. Карика је релативно мала и уска. Глава је већа, четвртаста и чини је оквир у који је смештен ахат на коме је урезан арапски натпис. У средини је натпис „Allahü ekber“ ’Бог је највећи’. Око централног натписа урезана су четири ајета или стиха из суре СХП из *Курана*. Сура је названа Искреност – *Al-Ihlâs*:

*Реци: „Он је Allah – један!
Allah је уточните сваком!
Није родио и рођен није,
и нико Му раван није.“²³*

Ливење, гравирање.

Р карике 2 cm

Н. инв. бр. 15316



²² *Kur'an*, prev. Besim Korkut, Sarajevo 1977.

²³ *Kur'an*, 667.

2. ПРСТЕН, 18-19. век

Пећ, Метохија, Србија

Сребро, ахат. Карика је једноставна, без украса. Глава је осмоугаона и чини је сребрно лежиште у које је смештен ахат, који је хоризонталним и вертикалним линијама подељен на квадрате у којима су урезана арапска слова. У сваки квадрат су урезана по два слова и свака комбинација слова се понавља пет пута. Ливење, резање, гравирање.

R карике 2 cm

Н. инв. бр. 15317



3. ПРСТЕН, 19. век

Непознат локалитет

Сребро, ахат. Печатни прстен с натписом. Карика се ка глави проширује и украшена је угравираним геометријским орнаментима. Глава је елипсоидна и чини је оквир у који је упасован ахат на којем је арапским словима урезано име „ABDULLAH“ и година 1287, која одговара 1870/71. години по хришћанском календару. Ливење, гравирање.

R карике 2,3 cm

Н. инв. бр. 15314



4. ПРСТЕН

Сланци, Београд, Србија

Сребро. Печатни прстен с натписом. Карика је једноставна и изливена заједно с главом. Глава је квадратна, уздужним и попречним линијама подељена на мање квадрате у којима су угравиране бројке, вероватно без посебног значења. Ливење, гравирање.

Р карике 1,8 cm

Н. инв. бр. 16464



Литература

- Бајаловић Хаци-Пешић, М. 1984. *Накит VIII–XVIII века у Музеју града Београда*. Београд.
- Белџашић, Љ. 1957. Прстење из збирке Етнографског одељења Земаљског музеја. *Гласник Земаљског музеја у Сарајеву, Историја и етнографија, н.с., св. XII*. Сарајево.
- Brosh, N. 1987. *Islamic Jewelry*. Jerusalem. 51–70.
- Von Gladiss, A. *Schmuck im Museum für Islamische Kunst*. Berlin 1998, 68, 81, sl. 16. (Nr. 112, 110, 111, 109).
- Deny, J. 1960. Mühür. *İslam Ansiklopedisi* 8. İstanbul.
- Exhibition in the British Museum: Lasting impressions Seals from the Islamic World* 15. December 2010/23. February 2011.
- Иванић, Б. 2005. Сустрет српског и турског накита. у: Иванка Зорић (ур.) *Алманах накита*. Циклус предавања о накиту одржан у Музеју примењене уметности, март–децембар 1997. Београд, 36, сл. 10.
- Коцић, М. 2010. *Оријентализација материјалне културе на Балкану*. Београд. *Kur'an*. prev. Besim Korkut. Sarajevo 1977.

- Маринковић, М. 1999. *Турска канцеларија кнеза Милоша Обреновића (1815–1839)*. Београд.
- Miletić, N. 1963. *Nakit u Bosni i Hercegovini od kasne antike do najnovijeg doba*. Sarajevo: Zemaljski muzej u Sarajevu.
- Накит из збирки Историјског музеја Србије*, Београд 2003, печатњаџи, од 15–17. века: Инв. бр. Пу 40/2617, Пу 41/2618, Пу 42/2619, Пу 43/2620, Пу 44/2621, Пу 46/3623, Пу 47/2624, Пу 48/2625, Пу 64/3265; печатно прстење из 19. и 20. века: Инв. бр. Е 265, Е 9, Е 936, Е 1568, Е 1168.
- Rakalin, Mehmet Zeki. 1983. *Tarih Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul.
- Тешић, Ђ. 1963. Народни накит XIX века према збирци Етнографског музеја у Београду. *Гласник Етнографског музеја* 26. Београд.

Mirjana Marinković
Irena Cvijanović

ORIENTAL FINGER RINGS FROM THE COLLECTION OF THE ETHNOGRAPHIC MUSEUM IN BELGRADE

Summary

The Ethnographic Museum in Belgrade holds several examples of signet and talisman finger rings from the Ottoman period that are discussed in this paper. These are mainly decorative rings. The most beautiful example contains several ayat [verses] from the Quran in the Arabic language and has a distinct artistic, and aesthetic and calligraphic value. Interesting examples are the so-called talisman rings, which, except for letters or numbers, have no other content. It is well known that the lettering was almost the only ornamentation in the Islamic tradition and art. The Oriental jewelry was made in accordance with Islamic tradition. As the Prophet Muhammad forbade the wearing of gold jewelry, rings were mainly made of silver and bronze. Men were forbidden to wear expensive jewelry made of silver and gold. Women were allowed to wear jewelry they received as wedding gifts. The material from which the Islamic signet rings made has varied over time. Men and women wore rings as ornaments and talismans. Signet rings were worn on the little finger of the right hand. Those were masterpieces of the miniature, with gemma and calligraphic decoration. Most inscriptions began with "In the name of Allah" and the words of the Quran. Sometimes they were inscribed with the names of the owner, his father and grandfather, or with a name and a prayer. Early seals of the 8th to the 14th century generally did not have a date. As of the 16th century, however, most oriental seals had a date inscribed according to the Hijri calendar. Rings were made by silversmiths, and there is evidence that the first centuries of the Ottoman rule in the Balkans saw relatively few rings. However, some cities became known for their silversmith work. Most silversmiths were located in Mostar, Foca, and Sarajevo in the 17th century, and in Djakovica and Ohrid in the 18th and 19th centuries.

Оригиналан научни рад

УДК 821.163.41.09-1:398 ; 784.4(497.113)

ГЕМ 76 (2012), 303–330

Данка Вишекруна

СРПСКЕ ПЕСМЕ ПЕВАНЕ У НОВОМ САДУ И ОКОЛИНИ

Посвећено успомени на
др Рудолфа Арчибалда Рајса (1875–1929)

Апстракт: Песме које се овде наводе – њих двадесет и осам – певао је српски народ у Новом Саду и околини почетком 20. века, након Првог светског рата и касније. Забележене су од старијих људи и жена на терену, већином у периоду 1985–1989. Тематски, најстарије песме се односе на српску средњовековну државу, најмлађе опевају ратна и поратна догађања везана за Први светски рат, нпр. страдање српског народа, државу извојевану победом у рату. Дате песме су углавном варијанте већ објављених песама, што им, сматрам, не умањује значај, већ потврђује њихову распрострањеност, тј. креативност и духовно јединство српског народа.

Кључне речи: *песме, Срби, теренско истраживање, Нови Сад, фолклор*

Народна књижевност, у оквиру које је и народна поезија, настала је у народу, где је певана и преношена усмено, с колена на колена.¹ Богатство духа српског народа, изражено песмама, свет је упознао преко Вука Стефановића Караџића (1787–1864). Од тада до сада, бележене су – у новије време и снимане – народне песме, мада не у мери њихове бројности и вредности. Многе су неповратно изгубљене неумитношћу животног краја њихових зналаца.

¹ На питање шта је то народно, а шта није, Петар Васић казивач из Буковца (1927) одговара: „Из народа је изашло све, само што се народ делио на класе – сељаштво и грађанство.“

*

На примеру ових песама, певаних у Новом Саду и околини, Срби се потврђују као песнички народ: „Веселе песме са прела познате су код сваког народа, а особито их много имаде код Срба, тог песничког народа“ (Ердуђељи 1894: 407).² Народа који је те песме *сам певао*³ али их није називао народним. Одредницу (придев) *народни* није давао ничем што је стварао и обичавао те су песме – *песме*, *кућа – кућа*, *ношња – ношња*, *обичаји – обичаји...* Али зато писмени, учени људи из градске средине *придевали* су придев *народни* свему везаном за народни живот и обичаје. Народ је, пак, све што је стварао одређивао према времену настанка, садржају, месту, прилици када пева, обичава... Зато су песме *асталске*, *слепачке*, *сватовци* или *сватовске*, *по(д)скочице*, *бећарци* или *бећарске*, *виноградарске*, *сокачке* или *уличне*, *масне* или *безобразне*, итд. Најстарије од њих су *стародревне*, *из давнина*, *давнашње*, *кадашње – старинске*, *здроаво старинске*, *старе – од бог зна колко година...*

*

Песме које се овде наводе забележила сам у периоду од 1985. до 1989. године, да би 2010. године списак допунила са „Тамо далеко“ и „Књигу пише краљ Србије“. Углавном су их казивали или рођени Новосађани или досељеници у Нови Сад: Анђелија (Поповић) Царевић (1892, Нови Сад), Светозар Бугарски (1892, из Парага, пресељен у Нови Сад 1930), Славка Живковић – Сомборкиња (1890, из Сомбора, удата у Буковац), Анка Поповић (1900, Велика Ремета, живи у Буковцу), Георгије – Ђура Јовановић – Вакин (1902, Нови Сад), Емилија (Ивков) Живојинов (1907, из Чуруга, досељена у Нови Сад), Лазар Стејин (1910, из Каћа), Јован Продановић – Палић (1908, са Клисе – Нови Сад), Маријана (Брзић) Беквалац (1912, из Горњег Ковиља, удата у Каћ), Ана (Незнановић) Пађен (1913, рођена у Лежмиру, живи у Петроварадину), Радојка (Радишић) Михајлов (1916, из Кумана, удата у Нови Бечеј, живи у Новом Саду), Евица Панић (1920, из Буђановаца), Миланка (Ивђић) Коларов (1926, из Бачке Паланке, удата у Футог) и Петар Васић (1927, из Буковца). Они су те песме слушали у детињству и младости, а неке су и сами певали. У њима се опевају историјске личности и догађаји „од кнеза Лазара до Петра Првог Карађођевића“. Наводе се хронолошки,

² Мелхиор Ердуђељи, *Историја Новог Сада*, Нови Сад, 1894. (Ту се аутор дотакао и српских обичаја.)

³ Изрази у италику су забележени током теренских истраживања.

подељене у четири целине (прва, друга, трећа и четврта), а наслови песама дати су накнадно, по првом стиху.

У првој тематској целини су песме које се односе на средњовековну српску државу, у другој су о робовању под Турцима. И једне и друге су певане у Новом Саду до краја 19. века, а у селима и до Другог светског рата! Већина њих је објављена у некој варијанти, чиме се потврђује бит народне поезије – слобода песника у оквиру исте теме, што је једна од одлика и вредности народног усменог стваралаштва. Те песме имају и друге вредности поред неоспорно књижевне. Њихове вредности се, поред осталог, налазе и у њиховој документарности, у потврди генерацијске везаности народа за своју културу и традицију, у опевању личности из српске историје, у опевању места, градова, планина, река, где је српски народ обитавао. Све те личности, догађаји и места су били део прошлости и стварности српског народа, а већина тога је отета геноцидом над Србима у Првом и Другом светском рату, пресељавањем обављеним у заједничкој држави „братства и јединства“, те најпосле убиством исте те државе у рату (1991–1995), који су изазвали они који су туђа добра приграбили као своја.

У датим песмама народ слави и своје великане у борби против освајача, нада се васкрсу сопствене државе, сања о спасу, слободи, свестан да само свој на своме има одбрану за опстанак и бољитак. Кроз те песме изражен је слободарски и мирољубиви дух српског народа, никада освајачког и поробљивачког народа, који иако потчињен и зато ускраћен за лепоту, срећу и спокој, потребу за истим изражава преко оних који у свему томе уживају: Туркиња, лепотица Ђул-Фатима (Ружа, Ружица) је *сунце Босфора!* (Најдражем, најрођенијем детету тепа се *сунце моје*; херцеговачки Срби тепају и *животе мој*.) Гоњен и прогоњен српски народ зна како је бити губитник, те сажаљева и оне који се нису показали пријатељима. Јер и њих је *мајка родила!* („Песма о Лајошу Кошуту“, мађарском националисти и противнику српских права у Аустро-Угарској.)

Неке песме као „Кличе вила с Урвине планине“ могу се сматрати пророчким: предвидело се тако највеће страдање Мостара. У „најцивилизованејем од свих векова“ – двадесетом, ратних година од 1992. до 1995, Мостар је физички и духовно уништен: Срби, најстарији његови житељи протерани су, српска саборна црква Свете Тројице, најпре је минирана, потом запаљена и претворена у прах и пепео, тако да од ње и народа којем припада не остане ни трага! (Потом је „на ред дошао“ и Стари мост као симбол старог Мостара!)

Трећа група песама има за тему Србе у служби две империје – аустријске и турске, које су поделиле српску земљу, а поробљене Србе међусобно супротставиле.

У четвртој групи су песме о Буни 1848–1849, када су се мађарски националисти окренули против Аустрије и повели борбу за самосталност, истовремено поричући политичка и национална права Србима и осталим народима, што их је учинило усамљеним и осујетило њихове планове за отцепљење од Аустрије.

Ту су и песме настале после Буне и Балканских ратова (1912–1913), песме о Првом светском рату (1914–1918), и оне о ослобођењу од аустроугарске власти.

Песме о Првом светском рату потресно сведоче о страдању и патњи народа, али славе и српске успехе у борби за право на живот, слободу и – остварено уједињење! Испеване почетком рата и у самом рату, певане су *и за време Краљевине Југославије, кад је народ био слободнији. Док је био под окупацијом, ограничаван је са тим. Није могло док је била Аустрија. И раније ... а нарочито за време Првог светског рата.* Али, *пред крај Првог светског рата – онда се већ могло касти да си Србин, па је тако певано и: „Купи Шваба котлове, да закрпи топове, да кад дође чича Пера да му не замере“.* (Аустроугарска власт је 1917. године спровела одузимање металних предмета: *Однели звона, црквена, па све бакарне тепсије... Жандари, упадну у кућу и не питају, већ покупе и оду. А они онда једу, готове у земљаним судовима*).

*

Песма је од српског народа била неодвојива. Певана, слушана, преношена је од једног до другог, из једне средине у другу, у миру и рату, у сеобама – више невољним него вољним – с путницима, трговцима, занатлијама, гостима, сватовима ... као духовни пртљак, чак духовна кућа и – спас! Добијала је и обележје певача, средине, времена... Није сваки певач – преносилац морао (хтео/могао) да је пева и преноси од речи до речи, како је чуо, па се додавало и одузимало. Зато скоро свака песма и тема има више варијанти: *Певали, све некако прерађено, прилагођено. Не као што је било у књигама.* То се односи на добро познате песме *о Краљевићу Марку, Милошу Обилићу ...* које су у „кућном извођењу“ скраћиване, док, кажу, *гуслари нису скраћивали.*

О значају песме за поробљене и обесправљене Србе довољно говори изрека „песма нас је одржала, њојзи хвала“. Песме „о старој слави“ – сопственој држави и владарима, одржале су народни дух да не клоне у беди и срамоти ропства. Петар Васић се сећа: *Стари су зактевали од млади да им певаду старинске песме! Моја мати је причала, чим се деда напије, он заврне рукаве – као спреман је за борбу, неку – па каже: „Ајде, Даро, да ми певаш о Краљевићу Марку и Муси Кесеџији. О тим јунацима...“* (Млади су морали да поштују шта је отац реко. То је било за њи закон. Дарин отац, Перин деда – *Цвета Станков, имао је око шездесет пет кад је преминуо – 1936. или 1937.*)

За (све)моћ песме знала је свака власт, па се зато у неким временима певало и полутајно и тајно. (Због песме се и робијало.) „Народна власт“ после Другог светског рата, када већ није могла забранити народу да пева, могла

је да одреди шта ће да пева. По неписаном правилу, песме о слави српских јунака и оружја из устанака под Турцима и из Првог светског рата није било препоручљиво певати. То је доказ да је *све политика дрмала народом*, закључује Васић и поткрепљује случајем из 1950: *О Мајки Ангелини, 12. август – слава Кр(у)шедолског манастира – скупи се цео Срем около: Крушедолски прњавор, Марадик, Гргетег, Нарадин, Ириг, Рума, Ривица, Буковац, Карловци, Чортановци, Бешка, Инђија. Ту су, око манастира, изван порте, на манастирским ливадама шатре, свирци – Цигани из Србије, Срема. Из Румуније чак дођу. Онда те песме, ратне и поратне, српске. Наручивали су људи и српске песме. Неки су свирци одбијали плашећи се одмазде од полиције. Упорни су захтевали: Ја одговарам. Ви мени свирајте... Петар је заповедио „Ој војводи Синђелићу“. Они свирали и дошо полицај: „Нис имо другу песму?“ – „Нисам. Ја сам Србин. Ођу да ми певају српске песме.“ Ништа. Осврну се и очо. Јел ту је било нас двадесет. Пола пијани. Требало је само варница и да буде бијен. Осетио је он то и удаљио се. („Олакшавајућа“ за Петра је била његова скојевска прошлост од 1942. године – геноцидне године, када су усташе, под надзором Виктора Томића, министра унутрашњих дела Павелићеве Независне државе Хрватске, и Немци, побили скоро две трећине мушког становништва Буковца – и статус борца од фебруара 1943. године (Био је војни курир: Од месни одбора, спроводио је илегалце који су долазили у партизане. Прихват је био на Јабуки, више Бешеновачког прњавора). „Политизације песама“ било је и после Првог светског рата: Песме из турског времена („Тамо горе, граду Цариграду“, „У Стамболу, на Босфору“...) нису баш биле пожељне да се певају. Неки крајеви су тек били ослобођени од Турака.*

*

Певало се у свечаним приликама, за трпезом, асталом, кад је весеље, свечарство, на свечари(ма) односно о крсној слави, кад је гозба, кад су славља: *Божих, Ускрс, Св. Сава – ти већи свеци. Друге се песме нису ни певале него те које опевају она времена – прошла. Певане су и на гозбама после клања свиња – на забијачкама (у планинском Срему), на свињокољима (у равном Срему) тј. на диснотору (како се још чује у Бачкој). И увек после ручка или вечере.*

О крсној слави, пошто се распреди сто и на њему се нађе само печење, колачи, торте и вино (*напослетку се изнесу колачи и вино...*) право је време за песму. По Анђелији Царевић *кад пређе вечера, седи се и пева док не осване – увати три, четри сата. И пет сати... Почне домаћин. Једну песму. Ако не зна, ако није певач, он макар у слокове отпоји свог свеца тропар. После од гостију привате... Куцају се чашама, мушкарци певуше. А кад се заука –*

до краја се и отимају који ће певати. (Сад нема... До десет, једанес сати... Иду на посо. Деца радиду.) (Ивић 1988: 77).⁴ Петар Васић каже: *Већином, певали су сви углас, такорећи. И ко је знао и ко није. Пево је свако од срца. То је било весеље. Замерке ту није било... Кад се мало поднапију – онда се највише пева. Стародревски певамо. Арија, нека, са прекидањем. Певало се развучено – као слепци што су певали. (Подразумева се да се неки стихови и речи понављају, да има припева...)*

Песме о јунацима, бојевима, певали су и слепци – обавезно уз гусле. У ствари, јуначке песме, о страдању српског народа, већином су и певали ти слепи људи. Они су највише опевали српски народ. Од њих су и „примане“, усвајане. То су били старији људи, изнемогли. Слепоћа је или из рата или од детињства, урођена... Многи су ослепили и од трахоме – зараза прешла од неког... Владала, као и тифус. Излечена је после Првог светског рата. Некад је владо и фирцингер – у коси красте. Деца су рађана са тим и ако уђе, дође до очију, ослепи. Слепац из рата, ако није добио пензију, добио је оштету и потврду да може просити и гуслати: на саборима, пред црквама и кад су државни празници: Ускрс, Божић... (Може он гуслати и обичним данима. Само, коме? Јер се ради...)

Слепци су ишли све до Другог светског рата. Одасвуда су долазили – из Црне Горе, Херцеговине... У тој ношњи, којим је народу припадо, њину ношњу... Обично су седели пред портom, пред црквом. Онда су, ту се скупљале младе снаје, девојке... Па и деца. Ко би њи отеро. И онда је пево разне јуначке песме о бојевима, о ратовима, о несрећи која је задесила народ. Он и прогнозира унапред шта ће бити, опомиње народ који се не зближава, не брати, већ се одрођава, како кум кума не поштује... (Тога непоштовања није било овде, већ у Србији. Тамо кум тужи кума. Суде се).

Слепцу – гуслару даду динар, два, пет; неко сланине, неко шунке, пола леба му одсеку. Донесу му и флашу вина. Он има водича са собом. То је обичан дечак, од тринес, четрнес година. И ако заноћи има навек људи који га приме на конак. Или ако остане до три, четири сата после подне, онда оду преко шуме у Гргетешки манастир, који је био јако богат, каже Петар Васић.

⁴ Данка Ивић, Пет старински песама по казивању Баке Гине – Анђелије Царевић из Новог Сада, *Фолклор у Војводини*, св. 2, Нови Сад, 1988.

1. Најстарије песме

Путом иду два млада путника

*Путом иду два млада путника,
путом иду путем беседиду:
Да зна ово царица Милица
да оплете ситну мрежу малу
и да оде на воду Мостару,
да увати рибу мостаркињу,
да поједе риби лево крило,
родила би злаћенога сина.
Да поједе риби десно крило,
родила би злаћену девојку.
Они мисле нико и не слуша,
слушала и царица Милица,
и оплете ситну мрежу малу,
и отиде на воду Мостару
и увати рибу мостаркињу
и поједе риби лево крило.
Она роди злаћенога сина.
И поједе риби десно крило,
она роди злаћену девојку.*

Милинка Коларов, која је песму казивала, на питање да ли је то цела песма, додала је логични закључак о потпуној срећи царице која је остварена као мајка: *Она се шета по белом двору и ужива са мужем.*

Жњела моба код цара Лазара

*Жњела моба код цара Лазара
сто момака, двеста девојака,
и стотину млади удовица.
Кад је било око пола подне⁵
па је моби понестало воде,
нико не сме на бунар по воду.
На бунару арамбаши Груја.
Крај бунара копље ударио,
и за копље коња превезао.*

⁵ Око пола дванес.

Усуди се једина у мајке.
 Узе ведро па по воду оде.
 Кад је дошла једина у мајке,
 она Груји Божју помоћ назва:
 „Божја помоћ, арамбаша Грујо,
 склони копље да налијем воде.“
 Пути Груја, ништа не говори,⁶
 на девојку не окреће главу.
 Опет збори једина у мајке:
 „Склони копље, арамбаша Грујо,
 склони копље да налијем воде.
 Ја сам ћерка Вукашина краља,
 ја сам сеја Краљевића Марка,
 а љуба сам Змај Деспота Вука.“
 Кад то зачу арамбаша Груја,
 скочи јунак на ноге лагане,
 узе ведро и нали јој воде.
 И даде јој од злата јабуку.
 И даде јој многе пратиоце
 да је прате иза горе чарне.
 Кад су дошли на крај горе чарне,
 ал говори лепота девојка:
 „Вратите се лаки пратиоци
 и ево вам од злата јабуку.
 Поздравте ми арамбаша Грују.
 Нисам ћерка Вукашина краља
 нисам сеја Краљевића Марка
 нити љуба Змај Деспота Вука,
 већ девојка да је проси Груја.
 Нек ме проси за њега ћу поћи.
 Вратише се лаки пратиоци
 и казаше арамбаша Груји:
 „Поздравља те лепота девојка.
 Није ћерка Вукашина краља,
 није сеја Краљевића Марка,
 нити љуба Змај деспота Вука
 већ девојка да је просиш Грујо,
 да је просиш за тебе ће поћи.“
 Кад то зачу арамбаша Груја
 удари се руком по колену,

⁶ И ова песма као и претходне је забележена у више варијаната. У једној варијанти коју сам забележила, Груја се обраћа девојци: „Кажу селу ко си и чија си, да ли те племе ко лепота краси?“

*пуче скерлет чоха на колену,
па говори арамбаша Груја:
„Ал сам лепу тицу уловио,
ал јој нисам крила саломео.
И умрећу прежалити нећу.“*

Према Милинки Коларов, казивачици, ово је *асталска песма*: *Кад су свечари, о слави, крсној. Некад домаћин није седе док не прође ... само двори госте.* (А кад изиђе, мало, у кујну, онда седне, једе.)

Синоћ Турчин на Косово пао

*Синоћ Турчин на Косово пао,
синоћ пао, јутрос ферман дао:
„Кнеже Лазо, од Србије главо,
једна земља, а два господара
нас не може подносити раја.
Шиљи мени кључе и араче
и Стевана утојина сина,⁷
па се надај Сунцу и Месецу,
а Стевану никад ни до века.“
А ту дође Милош Обилићу:
„Е мој тасте, српски кнез Лазаре,
и досад су књиге долазиле,
нису, тасте, вако милостиве.“
„Ова књига од проклетог врага.
Синоћ Турчин на Косово пао,
синоћ пао, јутрос ферман дао
да ја шиљем кључе и араче
и Стевана утојина сина.“
„Ја имадем до два побратима:
једно јесте Косанчић Иване,
а друго је Топлица Милане.
Они знају турски говорити,
они турску уводиду војску⁸
да видиду колико је у Турчина војске.“*

⁷ *Утојит* је архаизам који би, могуће, означавао некога ко је чуван, пажен, заштићен, пре него *утајен* у смислу 'усвојен'.

⁸ *Уводиду* је верзија глагола *уходиду* тј. *уходити*.

Евица Панић, казивачица, не сећа се краја песме: *на одоше на поље Косово да уходе...* Она је песму чула од своје маме Вуке (Мусић) Панић која је живела 91. годину и преминула 1971.

2. Сећање на робовање под Турцима

Шта с оно чује у туђој земљи

*Шта с оно чује у туђој земљи:
ил звона звоне, ил петли поје.
Нит звона звоне нит петли поје,
већ сеја брату то поручује:
„Избав ме, брате, из туђе земље.
Не ишту Турци много за мене
три литра злата и три бисера.“
Ал братац сеји отпоручује:
„Не могу, сејо, треба ми злато.
Злато ми треба љуби под грло
кад љубу љубим нека трепеће.
Бисер ми треба коњу у гриву
кад коња јашем нека звекеће.“
Ал сеја брату отпоручује:
„Коња ти, брате, појели вуци,
а љубу, брате, одвели хајдуци.“*

Казивала Милинка Коларов. По Петру Васићу то није *асталска* песма: *То се певушило. Асталска песма треба да буде громогласна, што каже мој деда, запевајте крупно, карловачки.*

Везак везла Роса ропкињица

*Везак везла Роса ропкињица
везак везла у море гледала.
Угледала два врана гаврана:
„Ој, Бога вам, два врана гаврана,
летите ли из горе Инђије?
Јесте л видли моју стару мајку,
је ли мајка браћу поженила,*

*је ли мајка сеје разудала,
 је ли моје поарчила даре?⁹
 Ал беседе два врана гаврана:¹⁰
 „Јесте мајка браћу поженила,
 јесте мајка сеје разудала,
 нису твоје похарчили даре.
 Чека Росу да с робије дође.“
 Кад је Роса саслушала речи:
 „Поздравте ми моју стару мајку,
 неће Роса са робије доћи.“
 Веза очи и у море скочи.*

Песму је казивала Марија Беквалац.

Тамо горе граду Цариграду

*Тамо горе граду Цариграду
 ди се буле видети не даду,
 тамо Турци једно Србче знаду,
 што га буле по арему краду,
 па га љубе да Турци не знаду.
 Једно вече баи кад сунце седа,
 пошетала султанија млада,
 по ђул-башти ди мирише цвеће,
 крај стазице, да с мало прошеће.
 Како шеће, плећима све креће,
 кафтан шушити, јелече се тресе,
 а кроз свилу дојке провиде се.
 Зелуда је најлепша од була,
 она седе крај румена ђула,
 не да спаја мирисом и дахом
 већ да чека са жељом и страхом,
 свога драгог на мекане груди
 да га млада до зорице љуби.*

Ова, ауторска песма, по казивачици Анђелији Царевић, *певана је на свечари(ма)*.

⁹ По(х)арчила, разделила.

¹⁰ Верује се да су гаврани, црне птице – злослутнице, које преносе лоше вести. Море симболизује величину, пространство, као и свеобухватност, тајанственост и оностраност. Оно је и размеђе, али и мост између светова – веза два света, далеког и блиског, света који је преко мора, на другој обали, и овог овде света.

У Стамболу, на Босфору

*У Стамболу, на Босфору
има двора два.
За те дворе на Босфору
свако Туре зна.
У једном је млад калифе,
тањи од бора,
а у другом Бул Фатима,
сунце Босфора.
Ишетао млад калифе,
тањи од бора,
гледала га Бул Фатима,
са свог прозора:
„Ој, Бога ти, млад калифе,
имена ти твог,
ко ј' ти даде златне кључе
од харема мог?“
„Дала ми и твоја сеја
и пољупца два,
а до зоре шта је било
ни сам не знам ја.“*

Песму је казивала Милинка Коларов. Песма је била популарна у народу нарочито међу млађима. Етномузиколози је, као и претходну, сматрају „уметничком“. Упитан за ту песму, Петар Васић каже да је из турског доба, да су се такве песме у свим приликама певале, највише међу младима. И он је чуо у Сремским Карловцима за време Краљевине Југославије када је имао десет, једанаест година: *Они (ђаци) седе на степенцима, свирају у гитаре и певају, на одмору, кад имају слободно. Особито кад је летњи дан. (Било је то када је ишо код ујака Јовице Станковића Мучалова, који је био средњи земљорадник. Имао је кућу преко пута Гимназије. Ома у тој улици: узани сокак, код Магистрата, иза адвоката Пауковића. Мучалови су стари Карловчани.)*

Кличе вила с Урвине планине

*Кличе вила с Урвине планине,¹¹
на дозивље мостарска везира.*

¹¹ У песми Урвина планина је митска, висока планина: „Урвина планина је уобичајени назив за митски простор горе“, објашњава проф. др Зоја Карановић. На питање да ли је чуо

*Чу ли мене мостарски везиру,
под Мостаром љута гуја спава.
Ако би се гуја пробудила,
сав би Мостар огњем запалила.*

Песму је казивала Радојка Михајлов.

Лети соко од јеле до јеле

*Лети соко од јеле до јеле,
и он тражи лада нележана,
и он тражи воде непијене,
и он тражи траве некошене.
Гледала га с прозора девојка,
па беседи лепота девојка:
„К мени, к мени мој, соколе бели,
у ме има траве некошене,
у ме има лада нележана,
у ме има воде непијене.
Коса ми је трава некошена,
груды су ми ладак нележани,
чарне очи вода непијена.“
Кад то чула соко тица сива
она неће на високу јелу,
већем доле ди се шатор бели.
Под шатором Делија-девојка
Вино пије и песме попева.
Ту наиће дванаес Турака,
па беседе дванаес Турака:
„Ој Бога ти, лепото девојко,
од кога си песме пресвојила,
од кога си пити научила.“
Проговара Делија-девојка:
„Дворила сам два српска јунака.
Дворила сам Милоша и Марка,
од Марка сам пити научила*

за такву планину, Петар Васић каже: *Урвина планина? Ди је Краљевић Марко умро. Писало у читанкама нашим, за трећи разред. Није се певало. То је писана песма: „Ко год прође Урвином планином / покрај реке студеним бунару / и затекне овде дели Марка / тај нек знаде да је мртав Марко. / Код мене су три товара блага: / један ћу му ћемер алатити / што ће моје тело укопати. / Други ћемер сестрици Јелици. / Трећи ћемер кљастима и слепим / кад слијепи по свијету ходе / нек пјевају и спомињу Марка.“*

*од Милоша песме пресвојила.
 Од њи двоје ево и ово је.“
 Трже сабљу Делија-девојка,
 трже сабљу из свилена паса,
 па посече дванаес Турака.
 Соко гледи па мисли да снива
 а на трави дванес турски глава.*

Сматра се да ова песма, коју је казивао Лазар Стејин, није народна већ понародњена.

Сан уснила Фети-пашиница

*Сан уснила, сан уснила Фети-пашиница,
 како Фети коња јаше, коња Пауна,
 над пашом се барјак вије, крвав подеран,
 иза грања месец сија грубо насмејан.
 Пробуди се, са свилена скочи душека,
 Фети-пашу уплашена себи дочепала:
 „Фети пашо, злато моје, сан сам уснила,
 и у сну сам твоје лице чудно видила.
 Над пашом се барјак вије крвав, подеран
 иза грања месец грије грубо насмејан.
 Сним да сунце обасјало све до Косова,
 Саву, Драву и Мораву и све до мора.
 У сну виде Муратово турбе Косово
 и угледа Грачаницу на сред Косова,
 на небеском плавом своду крст се засија,
 ја угледах слику златну као Србија.
 И видићеш, злато моје, биће истина
 сломиће се ваша крила све због Србина.“*

Казивачица песме Радојка Михајлов, објашњава: *Певало се, Старији су их певали, где било, док се не опију. На селу спевано...*

3. Песме о Србима граничарима

Сеја брата иглицом будила

*Сеја брата иглицом будила:
 „Устај, брате, да превозиш Турке.“
 „Ман се, сејо, не прекидај санка,
 већ облачи братово одјело,
 и навлачи наруквице златне,
 и на главу капу камилавку,
 па ти иди па превози Турке.“
 Све је редом превозила Турке
 напоследку бега Алил-бега.
 Проговара беже Алил-беже:
 „Боже мили, где лепа јунака,
 још да би се тео потурчити
 дао би му по Арада града
 и у граду лепоту девојку.“
 Проговара лепота девојка:
 „Шта ће мени по Арада града
 и у граду лепота девојка
 кад сам сама лепота девојка.“
 Проговара беже Алил-беже:
 „Мол се Богу, лепота девојко,
 што се твоја отиснула шајка,
 од данас би моја љуба била.
 Љуба била и мене љубила.“*

Казивала Радојка Михајлов.

Рањен Лаза у планини лежи

*Рањен Лаза у планини лежи,
 њему глава црној земљи тежи
 он дозива граничаре младе:¹²
 „Граничари, браћо моја мила,
 ја сам овде рањен међу вама
 немојте ме оставити сама.*

¹² Пограничари, стража на граници. Почетком 18. века, граница између Аустрије и Турске се усталила на Сави и Дунаву.

Браћо моја, још док умро нисам
 и док јоште при памети јесам
 донесте ми перо и хартије
 да напишем свом роду житије.“
 Граничари на ноге скочише
 и радосно Лазу послужише.
 Како Лаза оштро перо узе,
 затим поче проливати сузе:
 „Збогом, Фемо мој пролетњи цвете.¹³
 Збогом и ти, мој премили свете.
 Збогом остај, моја стара мајко,
 мене чека мој мили бабајко.
 Залуд сам се клео код олтара¹⁴
 кад ме посла у рат воља цара.
 Удари ме пушка из планине,
 па ме посла у дворе очине
 да потражим свога родитеља
 и вишењег Бога створитеља.
 Боже мили, који мене створи,
 фала теби на твојему дару,
 ти обрадуј моју мајку стару.
 Моја браћа нека буду жива
 твоја воља с њима нек пребива.
 Бео данче, брзо се измичеш,
 вечна кућо, брзо се примичеш.
 Вечна кућо, брзо ми се градиш.
 Мајко моја, о чему се бавиш,
 Да ли видиш данас свога сина
 у даљини од двора очина
 на какав се он пут далек спрема
 никог свога на растанку нема.
 Вечна кућа и отац и мајка,
 ситни црви дечица нејака,
 сеје моје сандучне дашчице,
 осим стрица ситне бројанице,
 а родбина редом покров бели,
 верне љубе змије и гуштери.
 Оне ће ми бити премилице
 љубиће ми моје тамно лице.

¹³ Фемија, Вемија, Фена и од тога Фемин, Фемини.

¹⁴ Венчао се.

*Збогом, Фемо, мој пролетњи цвete,
збогом и ти мој премили свете.*¹⁵

То је *асталска песма* по намени, и уметничка по пореклу, а казивао је Светозар Бугарски.

4. Песме о Буни 1848–1849.

У иљаду и осмој стотини

*У иљаду и осмој стотини
четрдесет и осмој години,
кад настаде година девета,
заваде се Срби и Маџари.
Једни друге бише и побиише,
једни другим мира не дадоше.
Кад се Србин у невољи нађе,
пусти војску испод Београда,
Београда до Мала Стапара,
од Стапара до бијела Сивца,
а од Сивца до камене Куле
а од Куле до Нова Врбаса,
од Врбаса па до Сентомаша.
Гледале и сентомашке фрајле,¹⁶
гледале и па се заплакале:*

*„Боже мили, да лепи јунака
од куда су, од каког су рода?“
Слушао и чобан од оваца,
па овако њима одговара:
„Аој фрајле, јесте л ослепиле
не познате војску по барјаџи,
не познате барјак по јабуци.¹⁷
То је војска Книћанин Стефана,
која иде данас на Маџара.“*

¹⁵ У народној песми крај се опева и овако: *Смртна му је чаша наливена чекајући последња времена.*

¹⁶ *Фрајле* су девојке које нису радиле ништа, богаташке ћери.

¹⁷ *На врх барјака – јабука, горе, обична!* Српски народ је обичавао да на барјак, као и на крст дрвени, постави јабуку. (На крст и три, на крајевима крсница, сем оне која се забада у земљу.)

Светозар Бугарски, казивач, тврди да је песма настала у време Буне и да опева те догађаје: *То је било у Буну...*

Ћилим ткала Кошутова нана

*Ћилим ткала Кошутова нана.
Ћилим ткала, ћилим замећала,¹⁸
четир гране,¹⁹ на четири стране.
Једну грану Јелачићу бану,
другу грану Книћанин Стевану,
трећу грану Матејићу бану,
а четврту старом патријару:
„Ево вама шарена ћилимца,
не хватајте Кошута јединца.“*

Ово је народна песма: *То је мени баба причала*, каже Радојка Михајлов, и то је *певано на седељкама*. Јунаци песме су историјске личности које су имале значајну улогу у Мађарској буни (1848–1849): Лајош Кошут (1802–1894) је мађарски националиста који је, иако и сам словенског порекла, био непријатељски расположен према српству и словенству. (*Он је очо странпутицом.*); Јосип Јелачић (1801–1859), бан хрватско-далматинско-славонски, борио се да угуши Буну; Стеван Книћанин (1807–1855), борио се на челу добровољаца из Србије, који су помагали прекосавским Србима у одбрани од великомађарских претензија на власт над словенским територијама у овиру Хабзбуршке монархије; Матејић-бан је вероватно Матија Бан (1818–1903) културни, просветни и политички делатник; стари патријарх је Јосиф Рајачић (1785–1861).

5. Песме настале после Буне и Балканских ратова

У иљаду...

*У иљаду и седмој стотини
седамдесет и седмој години,*

¹⁸ Једна врста ћилима, који се не слаже са брдима него са чешљом.

¹⁹ Грана је шара у облику гране, јер се шири, грана. (Грана, синоним за шару, распрострањен је свуда у Босни и Херцеговини, без обзира на верску припадност бивших југословенских народа.)

Бог милостив на престолу седи
 и у Србе забринуто гледи.
 И он види ди се чудо ствара
 усто народ против патријара.
 Скупио се онај народ славни
 у Сомбору о Видовом дану:
 „Ајте, браћо, једно да чинимо,
 ми у Срему један збор зборимо.“
 Једни опет говоре за Руму,
 други опет ајте у Земуну.
 И тако је на Руми остало,
 сво се српство у Руму сазвало.
 Од народа велика је сума
 да се цела побунила Рума:
 „Анђелићу, што се не покајеш,
 зашто Србе ти у Шокце дајеш.
 Нећеш, нећеш, преврнути лако
 неће Србин да се крсти шаком.
 Неће, неће јес тако ми свеца
 па док траје Сунца и Месеца.“²⁰

Казивачица Анка Поповић је чула песму од оца (Милан Глигоријевић, Крметов), који је био певач.²¹ Песма је, по научној класификацији, ауторска; године нису тачне или што су заборављене или што певачу нису битне или што се не римују. Битан је, дакле, смисао: очување предачке вере, тиме и самобитности. Та осећања су толико моћна да се без милости „обрачунава“ с митрополитом карловачким и патријархом српским Германом Анђелићем (1822–1888). За њега се посумњало да хоће Србе да преведе у католичанство. И казивачица тврди: *Патријарх Анђелић био и хтео да покрсти Србе*. Историјска истина је да је против његовог избора за највишег црквеног великодостојника 1881. године била већина народа. Али чињеница је и да је тај патријарх умирући оставио у аманет своме брату Стевану да сазида гимназију и богословију, два најугледнија здања у Сремским Карловцима!²²

²⁰ Следи: *Анђелићу, кад зора заплави, иди па се дави. Кад зора заруди, убише га људи.*

²¹ Анка каже да јој се отац и маги, обоје из Буковца, нису обрадовали, јер је последње, осмо дете: *шес женски и два мушкарца*. А и маги је већ *четрес две имала кад је родила*. Зато су је купали у ладној води, ујутро је окупали, да умре. Отац је рекао: „Като, дај ту ћупу и корито.“ (И бебу у кориту...)

²² Станоје Станојевић, *Народна енциклопедија*, 1. књига, А–3, 61.

Србија је некад била мала

*Србија је некад била мала,
 па је Богу на крилу заспала.
 Кад Бог оће Србију да буди,
 он је онда у чело пољуби:
 „Ајд устани, државице мала,
 ти се бројиш велика држава.
 Ајд устани, државице мила,
 добила си што си изгубила.“*

Казивала Милинка Коларов.

Сунце јарко још једанпут сини

*Сунце јарко, још једанпут сини,
 да не паднем у проклетој Дрини.
 Јел у Дрини гроб се не познаје,
 куд погледаш свуд се вода сјаје.
 Дрина вода немила је река,
 она гута и ваља јунаке
 и раставља синове од мајке:
 „Мила сејо, венац ми оплети
 и на Дрину воду га донеси,
 па га пусти нек по Дрини плови,
 нека тражи ди су нам гробови.“*

Казивач Петар Васић сматра да је песма настала пре Првог светског рата и тврди: *То су највише чобани певали. Они су били усамљени. Свирају у фрулу и певају те јуначке песме... Певали су их и недељом, кад се искупе, старији људи који су преживили или су слушали од своји старији.*

6. Песме о Првом светском рату (1914–1918)*Воз полази, машина се креће*

*Воз полази, машина се креће
 збогом, мајко, остаће ти цвеће,
 остаће ти цвеће да увене,*

збогом, мајко, нема више мене.
 Кад кренемо ми пред капетане,
 заплакаће моје мило лане.
 Мора бити тешко и злотвору,
 збогом, Клисо, где си ми Сомбору.
 Ми идемо право до Сомбора,
 од Сомбора до карпатски гора.
 Другарице, ви нам чешће пишите
 док нас овде младе не унишите.
 Кад чујете да нас овде нема,
 свака себи црнину нек спрема.
 Жалите нас макар три месеца,
 сетите се да ми нисмо деца.
 Иако смо некад деца били,
 другарски смо увек се живели.

По казивачу Јовану Продановићу *то се обично певало о свечари, кад се друштво мало развесели, затим кад се свињске даће праве, на прелима...*

Боже мили и недељо света

Боже мили и недељо света,
 тог месеца јула дваес шеста,
 у недељу, баш у пола дана,
 узбуну се сва Јевропа јавна,
 те покупи све велике силе,
 да ударе преко те Русије.
 Ударише, моја браћо, лако,
 ал ће страдаћ млого братац јако.
 Сад се, браћо, трупа трупи диже,
 ка Русији ближе да се стиже.
 Јел Русију сузбијати мора
 то ј наредба Четвртога кора.
 Ту смо, браћо, марширали доста,
 док смо стигли до Новорадонска.
 Ту ћемо се, браћо, таборити,
 за Русију добро приправити.
 Једног јутра, зорица је рано
 леба нисмо јели већ одавно.
 Официр нам од те групе каже:

„А гле, момци, ево нам минаже.“²³
 Али, браћо, и то ћу казати,
 Рус ће нама минаж фасовати.²⁴
 Тад напусти три, четири шрафнеле,²⁵
 па нас туче ко из неба стреле.
 Шрапнел коси а граната туче,
 сваки братац у декунг се вуче.²⁶
 Руска пушка назел ладен стара,
 кугла земљу по декунгу пара.
 Ту смо, браћо, минаж фасовали,
 а и многи главу офирали.²⁷

Светозар Бугарски, песму је научио од деде Љубомира. Светозар је учесник рата, *наруково* је 1913. око Госпојине. (Регрутован и одма добио да рукује, да се јави јединици.) Али, био је *логаш* (Реч лога, лођа, ложница означава скривено, повучено боравиште – *сепаре*.) Логов је пет година. Увече, ја сам лего са живином. Одемо у фронт и из фронта се вратимо одма сутрадан *натраг*. Уватим друм и кући. Једанпут су ме уватили и затворили ме, и ја сам ту ноћ побего из затвора на десет дана пред крај рата! Главно је, каже, да није ни на ког пуцо. (А кад припуца онда који су противници рата, убијања: *Они наши беже по кукурузи, кој ди...*) Светозар о пореклу свог презимена каже: *Бугарске, Чарнојевић и прево из Македоније, с Бугарске границе.*

Галицијо, ти проклето место

*Галицијо, ти проклето место,
 у теби сам био рањен често.
 Ранише ме ти душмани клети,
 ваљда ће и врагови однети.
 Ранише ме, рана ми је љута,
 браћо мила, склоните ме с пута.
 Санитерци, браћо, ископајте раку,
 ко пушка дубоку, ко сабља широку,
 п онда ите, јавте, мојој милој мајци,
 да сам јунак био, да сам погинуо.
 Онда ите, јавте, мојој милој љуби*

²³ *Минаж* 'ручак, храна, оброк'.

²⁴ *Фасовати* 'добити, додати'.

²⁵ *Шрафнеле* 'топовска муниција'.

²⁶ *Декунг* 'ров'.

²⁷ *Офирали* 'показали'.

*нека се удаје, мене нек не чека.
Онда ите, јавте, мојој милој сеји,
нека црно носи, нека брата жали.*

Емилија, звана Мара, Живојинов, која је песму казивала, открива њеног певача: *Кад сам била швигарчица, брат од ујака који је био солунски борац...*

Тамо далеко, за брда она

*Тамо далеко, за брда она,
ди грокћу пушке, бије се бој,
душманска рука пали и руши,
у огњу пламти село и град.
Сунашце јарко с неба се клони,
неће да гледа тај голем јад.*

Петар Васић је песму чуо од *деде Коцкара*, Јована Коцкаревића из Буковца.²⁸

Ој Србијо, ал си забринута

*Ој Србијо, ал си забринута,
каква тебе тишти рана љута.
Деца су те оставила рано,
оставише и Косово равно.
Нема туге, тако бити мора
па одоше пут пустога мора.
На острву Крфу, ту су стали,
умореној души одмор дали.
Кад с одморе и излече ране
доће опет да Србију бране.*

²⁸ Ово је одломак из песме „Долине тутње“, објављене у *Најновијој народној лири*, 17. издање, Београд: Зелени Венац, 9.

Францускињо, моја лутко бела

*Францускињо, моја лутко бела,
са Солуна борба отпочела.
Францускињо, обуци ми црно,
са Солуна Бугарин нагрно.*

Ту и претходну песму забележила сам 1987. године у Буковцу од Славке Живковић, зване Сомборкиња и Славчица. Она их је научила од мужа Душана Живковића Недељкова (1892–1955) који је био српски добровољац и солунски ратник. (Стари Буковчани се сећају занимљивости везане за Славчицу: Душан је причо да је радила у циркусу, ишла је по жици.)

На Солуну гроб до гроба

*На Солуну гроб до гроба,
тражи мајка сина свога.
Отац плаче, мајка цвили,
отвори се, гробе мили.
И гроб се је отворио,
син је мајки говорио:
„Иди, мајко, дому своме,
не долази гробу моме.
Тежа ми је суза твоја
него црна земља моја.“*

Песму је казивала Радојка Михајлов. Ова песма из Првог светског рата преправљена је, и као таква певана је у Другом светском рату: „На Козари гроб до гроба...“. Српску Козару су затрли, па је страдање Козарчана упоређено с великим жртвама Срба на Солунском фронту. (По Петру Васићу, ова и сличне песме певане су у приликама кад су ишли да посећује те гробове, на Зејтинлик.)

Узо Фрања Поћорека

*Узо Фрања Поћорека, мето га на крило,
па га пита како му је у Србији било:
„Што си тако пребледио у плави чакшира,
да се ниси преплашио од наких вампира?
Нешто страшан задах иде из твојих чакшира.“*

„Опростите, величанство, да их с мене свучем
и молићу чиста веша да се преобучем.“
„Немој, синко, немој сада, сад се веш не мења,
већ ти причај своје цару он нема стрпљења.“
„Кад је тако, величанство, причаћу вам све до зоре беле,
до Ваљева пропале су две армије целе.
А там доле око Саве и око тврђаве,²⁹
тамо ј’ било, драги царе, баи доста прдјаве.
Једва смо ти нашли чамце, чамце и понтоне
и тамо сам напунио моје панталоне.
Је ли чуло, величанство, шта Шаркотић каже,
остале му у Србији капа и багаже.
А сад иде по Земуну гологлав и бос
и још каже да смо Срби разлупали нос.³⁰
Је ли, дедо, ко ће моје чакшире да плати?“³¹
„Ја ћу теби трингел дати па се напи вина,
а чакшире нек ти плати Виљем из Берлина.“
„У дупе те, деда Фрањо, тебе дупе сврби,
а мене си тамо посло да убију Срби.“

Песма је записана 1985. године. Казивао је Георгије Јовановић, Тура Вакин. Песму су још за време рата тајно певали у Новом Саду Срби. Испевана је по узору на познату и омиљену песму Јове Јовановића Змаја „Узо деда свог унука“. Чак је неки тако насловљавају! Иначе, та песма о поразу аустроугарске армаде добијала је нова локална обележја од места до места, па би се могле записати још неке верзије.

Књигу пише краљ Србије

Књигу пише краљ Србије
из те земље Шумадије,
па је шаље чак из Врање
на колена седог Фрање:
„Чујеш мене, Фрањо седи,
у мени се крвца леди
што је моје мораи дати
јел ћемо се љуто клати.
Дићу на те три армије
све јунаке и делије.

²⁹ Београдска тврђава.

³⁰ Срби(ма).

³¹ Почели се кошкати, објашњава казивач.

*Сви су срца Обилића,
а живота Југовића.
Ако дигнем те делије
нећеш стићи до Азије.*³²

Петар Васић је песму чуо од деде Коцкара. То је певано пред свршетак Првог светског рата.

7. Песме о ослобођењу

Прешио Петар Кленку на граници

*Прешио Петар Кленку на граници,³³
па он иде право Раваници.
Кад је Петар Раваници стиго,
цар Лазар се из ћивота диго.
Подиго се из ћивота Лаза,
па унуку своме вако каза:
„Аој, Петре, мој унуче мио,
ала сам се Срба зажелио.
Ево има пет стотина лета,
како Србин овудан не шета.
Србин јесте, али није прави
цар Лазино име он не слави.“*

По казивачици Ани Пађен асталска је песма. И она је певала када је била млада, кад су свечари скупови неки: кад се кољу свиње, кад је друштво. Тада, о Краљевићу Марку и о Милошу ратне, кадашње су певане.

Млади капетане откуда идеш ти

*„Млади капетане, откуда идеш ти?“
„Ја сам српски војник, идем с Косова.“
„Млади капетане, познајеш мужа мог,
Српски је војник био звао се Јован?“*

³² Песма истог назива и веома слична упућена падишаху на Босфору, објављена је у *Најновија народна лира* 17, Београд: Зелени Венац, 10.

³³ Кленак је на Сави код Шапца, са сремске стране.

„Млада лепотице, познајем њега ја,
у мојој чети беше, преда мном паде, млад.“
„Ох, мој Боже благи, шта ћу да радим сад,
шта ћу без њега млада, добар ми беше муж.“
„Млада лепотице, не плачи узаман,
не рони сузе твоје, ја сам твој Јован.
Прости сам војник био, а сад сам капетан.“

Песму је казивала Анђелија Царевић, која напомиње за песму: *Певало се после Првог светског рата.*

* * *

Ради бољег увида у стварање и преношење песама насталих у народу, тј. ван учених кругова, наводи се сведочење Петра Васића да су песме које је певао народ испеване на селу: *Ти сеоски људи, који су певали, било ти старији људи... Нис то били људи учени, школовани, већ полуписмени. Али, били су даровани. Такав је био и деда Коцкар, Јован Коцкаревић, од кога су их Петар и вршњаци највише научили. Када је лепо време, он седи на клупи, пред његовом кућом. Седимо и ми околу, у прашини, а он, тако, полагамо певуши. Стане, повуче дим из луле. Имо је тад доста година, био је стар, сав увено у лицу. Старински дрхтав глас ... а лула је навек у усти(ма). Мало пева, па мало пуши... Није он имо гласа. Он је више шапто. Било је ти дугачки песама... Онда ми зијамо ко тичићи и упијамо. Па се кладимо ко може поновити шта је деда Коцкар казо. Неки полак, неки је запамти целу. Како који...*

Он је волео да буде окружен децом: *Чим устане, он изађе напоље, на улицу и чим изађе виче: „Еј хееј, децоо!“ Седне, а ми онда тркнемо тамо. Онда он: „Да вам деклемујем: Служио сам цара, био сам на војни, све што сам потоку, још нису покојни. Кога болу ноге, тај нека не трчи, а ко има грчеве, тај нека се грчи.“ Затим, на пример, најави: Сад ћемо запевати „Књигу Петра, краља Србије“. Деда Коцкар није имо деце. Само он и баба. Продавали су сода-воду, клакер и синалко. (Имали су содару, пола јутра винограда и ту содару, машину што прави... Вода, киселина, куповала се у флашама, боја црвена или жута, и сахарин уместо шећера...) Премино је 1943. са осамдес шес година. Ја мислим да је имо више. Он је све измишљао. Он каже да му је казла врачара да не иде на више школе, јел ће полудети од силне памети. Био јако паметан. Иако полуписмен човек, целе зиме је чито књиге. (Одатле две наведене песме...) Није био рођени Буковчан: У Нарацину рођен. Мати га, кад се као удовица преудала, довела.*

Danka Višekruna

SERBIAN SONGS SUNG IN NOVI SAD AND SURROUNDINGS

Summary

The listed songs confirm the conclusion of the author of the first history of Novi Sad, Melhior Erdujhelji, about the Serbs as the poetic people. These were written down in Novi Sad and its surroundings some twenty years ago while listening to older men and women. They heard the songs from their elders or sang some themselves. Thematically, the songs are related to the time that preceded the Battle of Kosovo (1389) – the Serbian medieval state of Lazar Hrebeljanović, the prince who was described in songs as a czar (hence „the Czaritza Milica“) because of his Kosovo sacrifice – defense of freedom, country, and religion against the then greatest world power, and the time of slavery to the Turks. There are also the frontier or military songs, songs about the Hungarian Uprising (1848–49), and those made after the Uprising and the Balkan Wars (1912–13). The songs about the First World War and the liberation are the last ones. All the songs, popular or accepted by the people as such, (art songs), reflect the wealth and generosity of the national spirit and its natural right to life, freedom, beauty, and happiness. By exercising this right, the Serbian people do not meddle in someone else’s affairs, but rather acknowledge that same right, from the position of the righteous, of other nations, of „distinguished individuals“: they defend Hungarian politician Lajos Kossuth against the persecution, as he is „the only son of his mother“, they inspiredly sing about beauty of the Turkish young woman, Fatmagul [Fatma-Rose]... as well as they laugh at those who, unsatisfied with their own property (land, wealth), intrude on someone else’s property with unsatiated greed, causing terrible suffering and mass death (Austro-Hungarian Emperor Franz Joseph I and General Potiorek). The listed songs were sung and listened to on holidays such as the Slava [the patron saint’s feast day], Christmas, Easter, days of the church and monastery patron saints, Saint Sava (January 27), etc., as well as on ordinary days because the song was a source of strength and hope for a Serb. Enslaved by the Turks and subordinated to the Austro-Hungarian Monarchy, even in the states he built upon victims of conflicts (the First Yugoslavia and the Second Yugoslavia), he found his solace and refuge in songs: he was strong, with his spirit unbowed even when he was conquered, without his own country and government yet he was not alone, but surrounded by the splendor of his holy sites (churches, monasteries), with his rulers and heroes. This is illustrated by an example from the late 19th century: *My mother told me that as soon as he got drunk, Grandpa rolled up his sleeves – as if readying himself to fight someone – and said: ‘Come on, Dara, sing to me about Prince Marko and Musa Kesedžija.’ (The elderly demanded of the young people to sing the old-fashioned songs!)*

ОСВРТИ

Милена Жикић

ЖИВОТНИ ПУТ АКАДЕМИКА ТИХОМИРА Р. ЂОРЂЕВИЋА

Апстракт: У раду се разматра живот и дело академика Тихомира Р. Ђорђевића (1868–1944), културног историчара, фолклористе, балканолога, оснивача српске етнологије и једног од носилаца развитка науке и културе у Србији, у првој половини 19. века. Такође, прати се његова професионална каријера, његова каријера универзитетског професора и оснивача научних друштава и факултета, те покретача и уредника научних часописа. Посебна пажња је посвећена Ђорђевићевом делу *Србија у доба кнеза Милоша*.

Кључне речи: Тихомир Ђорђевић, етнологија, фолклористика, часопис Караџић, кнез Милош Обреновић

Имао је храбрости да веома млад крене сопственим путем, да буде први у нас који ће све области народнога живота и стваралаштва проучавати по модерним научним принципима и методама, користећи подједнако свесно и успешно податке са терена, из архива, из наше и стране стручне литературе. Започео је читањем и проучавањем дела Вука Караџића, да би касније много читао Милана Ђ. Милићевића, Стојана Новаковића и многе друге. У томе читању, било је поштовања и критичности, и врло оригиналног размишљања и просуђивања, о чему сведочи његов текст о Милану Ђ. Милићевићу.

Ненад Љубинковић (1984)¹

¹ Н. Љубинковић, Живот и дело Тихомира Р. Ђорђевића, *Наши народни живот*, књ. 11, Београд 1984, 280.

Истакнути академик Тихомир Р. Ђорђевић, ходао је овим светом читавих седамдесет и шест година. Рођен је у Књажевцу 19. фебруара 1868. Био је једно од четворо деце, којима је мајка Јелисавета подарила живот и с којима је осетила лепоту материнства. Одрастао је у патријархалној породици, која му је надахнула потребу за непрестаним радом и истраживањем. Отац Радосав је био свештеник, а мајка Јелисавета кћер књажевачког судије Стевана Јовановића. Три сина и једна кћерка били су Божији дар који би свака мајка пожелела. Велику породицу у којој је Тихомир живео, чинили су: сесетра Драгиња – Драга и браћа Владимир, библиограф, мелограф, организатор, диригент, композитор и теоретичар–педагог, и Боривоје, који умире као гимназијалац.²



Основну школу и нижу гимназију, Ђорђевић је похађао у Алексинцу. Више разреде гимназије је завршио у Нишу, а даље школовање наставио у Београду уписивањем Велике школе на Историјско-филолошком одсеку. Професорски позив прихвата у свом родном граду Алексинцу као наставник ниже гимназије и Учитељске школе. Године 1896. постаје заступник директора и професор Алексиначке гимназије, 1897. предаје историју, 1901. ради као директор и професор латинског језика. Наредне 1902. године постаје директор, и остаје на том положају до школске 1905/1906. године, када бива изабран за доцента Универзитета у Београду.³ Захваљујући његовом ангажовању, Алексинац постаје истакнути културни и научни центар од 1899. до 1903. године, и то након покретања стручног часописа *Караџић*, у коме Ђорђевић добија улогу уредника.

У жељи да стекне што боље школско образовање, одлази у Беч и Минхен где 1902. године брани докторат *Цигани у Србији*. Затим се враћа у Србију и 1905/1906. године обавља посао универзитетског професора у Београду. Шест година касније, узима активно учешће у Балканским ратовима, а као командир болничке чете истиче се у Првом светском рату. Тешка борба српског народа навела га је да са српском војском пређе Албанију и отпутује у Италију, затим у Енглеску и Француску. Могло би се казати да је Енглеска постала његова плодна територија за стварање. Посвећује се писању студије о Македонији на енглеском језику и ширењу српске историје.⁴

² М. Р. Јовановић, *Из народне руке и народне душе: истраживачка поетика Тихомира Р. Ђорђевића у часопису Караџић*, Крушевац: Багдала, 2008, 6, н. 1.

³ Б. Р. Јочић, М. Б. Спирић, *Алексиначка гимназија 1865–1995*, Алексинац, 1995, 326–328.

⁴ *Ibid.* 274.

Почетак научно-истраживачког рада

Живот после рата, Тихомир Ђорђевић наставља у својој земљи. Године 1919. постаје ванредни професор, а 1921. редовни професор етнологије и фолклора на Филозофском факултету у Београду. И овде није крај већ почетак његовог научног рада. Захваљујући бројним радовима из области етнографије, постаје 1921. године дописни члан Српске краљевске академије, а 1937. године редовни члан Српске академије наука.⁵

Свој истраживачки рад започео је читањем и проучавањем дела Вука Караџића, а наставио је с Миланом Ђ. Милићевићем, Стојаном Новаковићем и многим другима. Опус његових радова је велики и чини седам стотина библиографских јединица. Покреће у Алексинцу 1899. године стручни и научни часопис *Караџић*,⁶ који је посвећен „српском народном животу, обичајима и предању“. Циљ часописа је прикупљање народне грађе – стваралаштва, заостале после Вука Караџића, уз помоћ тадашњих најистакнутијих истраживача народног живота Србије и Балкана, од Стојана Новаковића и Павла Поповића до др Симе Трајановића. Часопис је уређивао и издавао из сопствених средстава. Међутим и поред великих напора, часопис није навршио ни пола деценије пре него што се угасио.⁷

Велики допринос је дао развоју етнологије и изучавању фолклора, не само у Србији већ и код других јужних Словена и балканских народа: Румуна, Грка, Трачана, Черкеза, итд. Поред тога, проучавао је Арбанасе, Турке, Јевреје. Дакле, Ђорђевићева интересовања су била веома широка и различита, и кретала су се од детаљних анализа народног живота Срба, који укључује рођење, свадбу и смрт, преко етнографских истраживања других народа у Србији (Рома, Влада, Цинцара, Грка, Черкеза, итд.), до фолклористичких и социолошких студија не само Србије, већ и Балкана. У материјалној култури, Тихомир Ђорђевић је велики значај придавао занатима, еснафима, трговини и релевантној архивској грађи.⁸

Следеће поље Ђорђевићевог интересовања је посвећено формирању посебне научне дисциплине – фолклористике. Палета радова из те области укључује проучавања српских народних игара, поезије, приповедака, предања, легенди. Његов допринос се огледа у схватању фолклористике као посебне научне дисциплине која проучава развитак народног живота, од обичаја при раду и производњи и обичаја друштвених и правних, преко пословица и приповедака, све до народног мелоса и народне поезије.⁹

⁵ М. Р. Јовановић, *op. cit.* 8.

⁶ Детаљно о српским народним загонеткама из Пиротског округа, које је забележио Тихомир Р. Ђорђевић види у *Караџић: часопис за историју, етнологију, археологију и уметност*, (репринт), 2/2010, Алексинац 2010, 166–167.

⁷ Д. Недељковић, Етнолошко дело и личност академика Тихомира Ђорђевића, *Споменица: посвећена стогодишњици рођења Тихомира Ђорђевића*, Београд, 1971, 26.

⁸ М. Р. Јовановић, *op. cit.* 12.

⁹ Д. Недељковић, *op. cit.*

Иако није био антрополог, први је научник у нас који је експлицитно указао на значај палеоантропологије за историју и етнологију. Године 1908, у раду „Незнано гробље у Жагубици“ (*Старинар* за 1908) је показао да су стара гробља – некрополе извор примарних података за многе науке. Ђорђевић наглашава да подаци, до којих се долази изучавањем скелета и гробних прилога практично представљају једини извор грађе о изгледу и начину живота људи у одређеном периоду прошлости.¹⁰

Србија у доба Кнеза Милоша

Значајну улогу у научном раду Тихомира Ђорђевића има друштвена, привредна и културна историја, а посебно догађаји и дешавања из прве половине 19. века, и то период владавине Милоша Обреновића. Историјско дело које је настало из његовог пера – *Из Србије кнеза Милоша: Културне прилике од 1815. до 1839. године*¹¹ – пружа потпуну демографску слику тадашње Србије, а посебно начина насељавања, састав градског становништва, који су чинили Турци, Јевреји, Грци, Цинцари, Цигани, као и њихово порекло. Ђорђевић је констатовао да је становништво по варошима претежно турско, док Срби чине радну снагу, и то као трговци и мајстори.¹²

Пратећи његов научни ангажман, запажамо да је Ђорђевић истрајан у осликавању српске куће и њеног уређења. Ђорђевић наглашава да је изглед српске куће под турским утицајем. Укратко, куће су биле саграђене према истом принципу. Собе су биле с пуно светлости, јер величина прозора досеже до површине читавог зида. Прозори од стакла су били доступни само богатим и отменим људима, док се сиромашни становници задовољавају коришћењем хартије, пенцерије. Патос у богатим кућама је био од дасака. Сам кнез Милош спавао је на патосу до 1834. године. У његовом двору, наведене године, прибор за јело био је од калаја и гвожђа. По собама није било намештаја – кревета, столова, столица.¹³

Приказујући Србију у доба кнеза Милоша, Ђорђевић наглашава да је најважнија грана привреде сточарство, а не земљорадња. Ненастањени и необрађени простори су створили услове да се све врсте сточарства развијају. Обрадиве површине коришћене су за узгајање кукуруза и понеке житарице. Најзаступљеније поврће је пасуљ, купус, кромпир, док су од воћа

¹⁰ Б. Р. Јочић и М. Б. Спирић, *op. cit.* 274.

¹¹ Т. Р. Ђорђевић, *Из Србије кнеза Милоша: Културне прилике од 1815. до 1839. године* I–II, Београд, (1922, 1924).

¹² М. Лутовац, Тихомир Ђорђевић као антропогеограф, *Споменица: посвећена стогодишњици рођења Тихомира Ђорђевића*, Београд 1971, 23–24.

¹³ Т. Р. Ђорђевић, *Из Србије Кнеза Милоша*, Београд 1924, 281–287.

највише узгајане шљива и винова лоза.¹⁴ Период владавине кнеза Милоша препознатљив је и по развијеној трговини. Тако, примера ради, коже су се извозиле у Бугарску и Аустрију, масло у Бугарску и Турску, вуна, лој и рогови у Аустрију. Страни трговци су извозили из Србије мед и восак у Аустрију, Бугарску и Турску, као и шишарку, дрва и свилу у Аустрију. Козе и овце су куповали Турци. Међутим, најглавнији извозни артикал су биле свиње. Из Србије се извозило до 225.000 свиња годишње, и то претежно у Аустрију.¹⁵

Прикупљајући грађу о занатима и еснафима, Ђорђевић сазнаје да су за време владавине кнеза Милоша посао занатлија обављали муслимани, хришћани и Јевреји. Турци су се бавили само неким занатима, док су Срби имали сужен круг делатности. Хришћанске занатлије су биле у почетку само Срби, Грци, Цинцари и Јермени. У почетку владе кнеза Милоша, они су као староседеоци радили само старинске балканске занате. Јевреја и јеврејских занатлија је било највише у Београду. Неке су занате радили и Цигани; примера ради, били су ковачи, свирачи, коритарни, крошњари. Центар заната био је у Београду, највећој вароши тадашње Србије, трговачкој тачки и средишту турске власти. Наиме, Београд је био први у додиру са средњеевропском културом и у том смислу се развијао.¹⁶

Као историчар урбанизма и архитектуре, својим истраживачким радом Ђорђевић даје одговор на кључно питање: шта је условило настанак разбијеног типа насеља у 18. веку и у првој половини 19. века у Србији, и, према томе, слабу насељеност. Одговор везује за политичке прилике у Србији и тадашње економске услове. У том периоду на историјску позорницу ступа Милош Обреновић с циљем да изврши окупљање разбијених насеља. Међутим, резултат двадесетогодишње Милошеве борбе био је крајње негативан, јер је због опирања народа успех уследио само у Мачви.¹⁷

Тихомир Ђорђевић је учинио значајан корак у категоризацији насеља градског типа у време Турака и у утврђивању система насеља који је наслеђен у доба обнове државе на територији Србије, у време кнеза Милоша. По њему, постоје четири категорије, и то: град, варош, варошица, паланка, при чему он изоставља касабу, као мало насеље градског типа. Затим, Ђорђевић се потрудио да добро прикаже старе грађанске куће из времена Турака и кнеза Милоша. Користећи приватне архиве кнеза Милоша и друге архивске фондове, он је појаснио многе појаве настале у области урбанизма и архитектуре 19. века. Својим радом је утро пут и дао смернице у проучавању урбанизма и архитектуре.¹⁸

¹⁴ *Ibid.* 9–12.

¹⁵ Т. Р. Ђорђевић, *Из Србије кнеза Милоша.*, Културне прилике од 1815. до 1839. године Београд, 1983, 17–23.

¹⁶ Т. Р. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни*: архивска грађа за занате и еснафе у Србији, од Другог устанка до еснафске уредбе 1847. године, Београд 1925.

¹⁷ М. Лутовац, *op. cit.* 25.

¹⁸ Б. Којић, Тихомир Ђорђевић као историчар урбанизма и архитектуре, *Споменица: посвећена стогодишњици рођења Тихомира Ђорђевића*, Београд, 1971, 19–22.

Рад у образовању, васпитању и културној историји

У домену образовања Тихомир наглашава да су у школу у почетку ишли само мушкарци, јер се за школовањем женске деце није осећала потреба. У складу с тим, ретке жене у варошима су знале читати и писати, а у селима ниједна. Учитељи нису били спремни да ученицима пруже веће знање од најобичније писмености. Предмети нису били прописани, већ су зависили од способности учитеља и могућности набавке књига. Идеално је било кад се у основној школи изуче *Буквар*, *Часослов*, *Псалтир*, *Свештена историја*, *Катихизис*, *Словенска граматика* и *Аритметика*.¹⁹

Школске зграде нису биле прављене посебно за школе, већ су биле обичне куће, узете за школску потребу. По варошима су школе биле по црквеним кућама. После 1830. године, по наредби кнеза Милоша, поред цркава су подизане зграде за потребе школа, а у школским зградама су становали учитељи. Било је примера да су имућнији људи доводили у кућу учитеља за своју децу, и при том га хранили и плаћали. Године 1830, отворена је у Београду Велика школа, која је пола деценије касније претворена у гимназију с четири разреда. У Београду 1836. године, отворена је Клирикална школа, која је припремала младиће за свештенички позив.²⁰

На пољу културне историје, Ђорђевић прати развој музике у Србији за време кнеза Милоша, и то на основу литературе и архивске грађе. Уз осврт на турску музику, те турске и арнаутске песме, Ђорђевић даје приказ везиrove музике и турских музичких инструмената. Он наглашава да је кнез Милош, као љубитељ песме и музике, имао своје Цигане – свираче и Циганке – певачице, који су били задужени за његову забаву у доколици. Затим, Ђорђевић бележи појаву првих клавира код деце кнеза Милоша Обреновића и Јеврема Обреновића.²¹

Печат његовог дугогодишњег рада и истраживања јесте дело *Наши народни живот*.²² Капитално дело које се одликује јасним и лаким стилем, сачињено је од студија, расправа и чланака о етничкој, историјској и културној прошлости Срба, Арбанаса, Муслимана, Турака, Рома и других народа. Истакнуто место његовог стваралаштва заузимају истраживања етничких група на Балкану. Драгоцени су његови радови о Ромима, захваљујући којима је постао члан научног Друштва за проучавање Цигана из Лондона. Занимљиво поље Ђорђевићевог истраживања била је културна историја Византије, у које спада проучавање манастира, дворског живота, балова, комфора, просвете и школства.²³

¹⁹ Т. Р. Ђорђевић, *Из Србије кнеза Милоша*, 64–90.

²⁰ Т. Р. Ђорђевић, *Србија пре сто година*, Београд, 1946, 92–105.

²¹ Љ. С. Јанковић, *Историјско-етнолошки радови Тихомира Р. Ђорђевића о народном животу у игри и музици*, *Споменица: посвећена стогодишњици рођења Тихомира Ђорђевића*, Београд, 1971, 12.

²² Т. Р. Ђорђевић, *Наши народни живот I–IX*, Београд, 1930–1934.

²³ Т. Р. Ђорђевић, *Дворски живот у Византији*, *Српски књижевни гласник* за 15. јануар 1913.

Време награда и признања

Оволики труд није могао проћи непримећено. Захваљујући свом научном раду, Ђорђевић стиче популарност и поштовање међу својим колегама – професорима и ученицима. Близак сараднички однос остварује с Јованом Цвијићем и Јованом Ердџановићем, најдаровитијим носиоцима науке његове генерације. Његова плодносна сарадња доприноси да постане председник друштва „Свети Сава“. Уредио је низ студија из области етнологије и фолклора, као и низ књига *Српског етнографског зборника*. Посебно је значајна књига број 32, коју уређује с Веселином Чајкановићем. Био је сарадник многих иностраних часописа у Француској и Енглеској, као и домаћих *Српски књижевни гласник*, *Весник српске цркве*, *Гласник Етнографског музеја у Београду*, и др. Године 1924, постаје председник Чупићеве задужбине, члан управе Коларчеве задужбине. Тихомир Ђорђевић је добио највиша научна признања и изабран је за дописног члана Југословенске академије у Загребу, затим за члана Словенског института у Прагу, као и за члана Друштва за проучавање Цигана у Лондону. Изабран је за дописног члана Српске краљевске академије 19. фебруара 1921, а за редовног 16. фебруара 1937. Наредне, 1938. године бива пензионисан.²⁴

Живот после науке

Немајући своју децу, Тихомир Ђорђевић је сву пажњу усмерио ка својим сестричинама Љубици и Даници С. Јанковић, касније познатим као сестре Јанковић. У складу с тим, Ђорђевић је бригу око својих рукописа препустио сестричинама Љубици и Даници. Између сестричина и ујака владао је присан однос поверења и сарадње: оне су у ујаку виделе узор који у науци треба следити, а он је подстицао њихово опредељење за науку, пратио и усмеравао њихов рад, и нашао у њима поуздане сараднице.²⁵

Међутим, тешка судбина је стигла Ђорђевића. Новембра 1941. године, одведен је у логор на Бањици, али су за га због старости вратили кући. Почетком 1944. године, разболео се од високог крвног притиска. Без довољно лекова у бомбардованом Београду, уз бригу и негу сестричина, проживео је последње дане живота. Преминуо је у кући своје сестре 28. маја 1944. године, не дочекавши ослобођење.

²⁴ З. Стевановић, *Алексинац и околина у листу Ново време 1941–1944: новински чланци*, Алексинац, 2006, 133.

²⁵ Исп. http://www.nb.rs/view_file.php?file_id=518 (2012)

У знак захвалности, Љубица и Даница су настојале да се успомена на великог научника трајно сачува. Оне су саставиле најпотпунију Ђорђевићеву биографију, писале су о разним аспектима његовог дела, трагале су за затуреним рукописима, водиле преписку са издавачима око прештампавања његових објављених дела и око издавања његових готових необјављених књига.²⁶

„Сасвим нечујно и тихо, какав је био и целога свог живота, преминуо је и сахрањен на Новоме гробљу у Београду наш познати етнолог, писац и научни радник др Тихомир Р. Ђорђевић, редован професор Филозофског факултета Београдског универзитета у пензији и члан Српске академије наука.“²⁷

Шта су други записали о Тихомиру Ђорђевићу

А наше поколење, за разлику од будућих, корачало је у науци уз помоћ саме људски безмерно меке и топле речи и јединствено људски благог осмеха нашег чика Тике, који је с подједнаком нежношћу и жаром волео све народе, науке о њима, и оне који су се око њих свесрдно трудили, али нису могли увек тако до краја самопрегорно као он.²⁸ Био је научник широке културе и одличан педагог. У овом човеку салонских манира куцало је топло и племенито срце. Његов дом је био отворен за студенте и све људе који су хтели да раде, а његова богата библиотека је била приступачна свима. Није му било тешко да тражи књигу и укаже чак на страницу онеме који нешто тражи.²⁹

Да није било тих радова академика Ђорђевића, остала би велика, непремостива празнина у историјском развоју наше науке од културне историје и етнологије, до данашње етномузикологије и етнокореологије.³⁰ И у болесничкој постели он је сачувао свој дар да говором осваја слушаоце. Пријатељима и студентима који су га обилазили говорио је одмерено, духовито и увек аргументовано.³¹

²⁶ *Ibid.*

²⁷ З. Стевановић, *op. cit.* 132.

²⁸ Д. Недељковић, *op. cit.* 30.

²⁹ М. Лутовац, *op. cit.* 24.

³⁰ Љ. С. Јанковић, *op. cit.* 17.

³¹ М. Р. Јовановић, *op. cit.* 13.

Весна Бижић Омчикус

СРПСКО ЕТНОГРАФСКО НАСЛЕЂЕ У ЕТНОГРАФСКОМ МУЗЕЈУ (*NÉPRAJZI MÚZEUM*) У БУДИМПЕШТИ

Апстракт: Саопштење „Српско етнографско наслеђе у Етнографском музеју у Будимпешти“ део је пројекта „У потрази за расутим српским етнографским благом“, који има за циљ да открије, документује и прикаже јавности у Србији српско етнографско наслеђе које се налази у музејима ван Србије. Од 2003. године, истраживан је, пописиван и фотографисан српски етнографски материјал из Руског етнографског музеја у Санкт Петербургу, из Словенског етнографског музеја у Љубљани, и из Аустријског етнографског музеја у Бечу. Крајем 2009. године истраживање је обављено у Етнографском музеју у Будимпешти (мађ. *Néprajzi Múzeum*).

Кључне речи: *Етнографски музеј, Néprajzi Múzeum, Будимпешта, Сима Тројановић, предмети, фотографије*

У Хабсбуршкој монархији, градовима Бечу и Будимпешти, крајем 19. века започело је оснивање етнографских музеја, али не са жељом да би се заштитила рурална култура од пропадања, већ из националних и политичких побуда како би се показала снага Монархије.¹ Међутим, захваљујући сакупљачком раду истраживача и научника, сачувано је и благо народа из земаља у тадашњем саставу и окружењу Аустро-Угарске монархије. Међу најстаријим музејима је данашњи Етнографски музеј (мађ. *Néprajzi Múzeum*) у Будимпешти, који је основан 1872. године као Етнографско одељење

¹ Tomislav Šola, *Eseji o muzejima i njihovoj teoriji, Prema kibernetičkom muzeju*, Zagreb: Hrvatski nacionalni komitet ICOM, 2003, 90–91.

Мађарског народног музеја (мађ. *Magyar Nemzeti Múzeum*).² У исто време, у другој половини 19. и почетком 20. века, и Србија се убрзано развијала захваљујући, пре свега, својим природним изворима и систему друштвених вредности у којем су наука и знање доминирали као најјача средства моралног и демократског преображаја друштва.



Етнографски музеј у Будимпешти

После изложбе у Москви, 1867. године,³ прошле су три године док није предложено оснивање етнографског музеја у Србији. Предлог је дао Стојан Новаковић на састанку Српског ученог друштва 1871. године, имајући у виду културне токове у Европи и промене до којих је неминовно долазило у животу и култури народа, пре свега, централне Европе:

„Ако се феудално-духовничка средњевековна култура задржала у круговима својим, оставивши народ недотакнут – садашња јевропска култура не чини тако. Њезин је главни карактер демократски. Њезина је моћ парна машина; њезин уплив неодољив; њојзи служи усавршена комуникација; она плави куд долази, прелива или односи собом оно што затече. Посао је других људи, да одређују задатке наше према овоме културном сусрету, да процене

² Етнографска збирка је прерасла у Етнографски музеј, који се званично одвојио од Мађарског народног музеја 1947. године.

³ Весна Бижић Омчikus, У потрази за расутиим српским етнографским благом, Конференција „Очување и заштита културног наслеђа Србије у иностранству“, Београд, 2009. године.

шта је већ учињено, или шта ће требати учинити. Ја просто потврђујем ово, и питам, хоћемо ли ми којима су несрећне историјске прилике одузеле скоро свеколике споменике средњевековне феудално-духовничке културе, допустити да нам сад ова силна култура, која ће без сумње до велике мере униформисати сав свет, однесе и ово што нам се нашом традиционалном културом од старина до јуче сачувало? А то ће извесно бити. Јер се униформисање и с њиме свезана промена збива непрекидно на наше очи.⁴

Међутим, наредних деценија десили су се значајни догађаји у Србији. После убиства кнеза Михаила, настављена је борба за ослобођење градова, што је резултирало признавањем независности Србије на Берлинском конгресу 1878. године. Држава се градила и протекло је тридесет година, кад је Етнографски одељак Народног музеја 28. фебруара 1901. године издвојен у засебну зграду. Тада је др Сима Тројановић именован за старатеља Етнографског одељка „како би као стручњак, предузео заснивање и уређење Етнографског музеја и учинио све што треба да овај музеј постане убрзо многострано и потпуно скупилиште етнографског градива из свих српских крајева.“⁵

Захваљујући Сими Тројановићу и његовом помоћнику Николи Зеги, отворена је прва етнографска изложба у Србији, 1904. године поводом стогодишњице Првог српског устанка и крунисања краља Петра Првог. Отварање ове изложбе имало је вишеструки значај. Избором музеја с националним садржајем истицала се потреба неговања и чувања етничке, традиционално-културне и природне баштине. Истовремено, Краљевина Србија је желела да покаже своју снагу, жељу и спремност да се укључи у токове европске културе и науке. На отварање Музеја српске земље дошле су и званице из иностранства међу којима су били др Вилибалд Семајер, управник Етнографског одељења Мађарског народног музеја (*Magyar Nemzeti Múzeum*) у Будимпешти и његов колега Жигмонд Батки.⁶ О свом боравку у Београду, др Семајер је написао врло исцрпан извештај, истичући похвале Стевчи Михајловићу, српском добротвору, захваљујући коме су етнографски предмети смештени и приказани у засебној кући, и држави Србији, која је помогла у оснивању Етнографског музеја, за разлику од Мађарске која свој етнографски музеј, у то време, још увек није имала.⁷

Познанство Вилибалда Семајера и Симе Тројановића, чувара Етнографског одељка Народног музеја, резултирало је пословном сарадњом, која се развила каснијих година. Наиме, ради попуњавања етнографске збирке и ради њеног осамостаљивања од Мађарског народног музеја чији је саставни део била, Семајер је ангажовао Симу Тројановића, већ признатог

⁴ Стојан Новаковић, Српски историјско-етнографски музеј, Предлог и нацрт, *Гласник Српског ученог друштва* XXXIV, Београд, 1872.

⁵ Види: АС МПС ф III р. 165/901.

⁶ Етнографски музеј у Будимпешти (*Néprajzi Múzeum*), No. 106/1904.

⁷ Dr. Semayer Vilibald, *Néprajzi Osztályának Értésítője*, Budapest, 1904, 323–336.

сакупљача ношњи и народних рукотворина, за набавку предмета из Херцеговине, Далмације и Црне Горе. Семајер је сматрао да је за куповину предмета из ових крајева потребно 4.000 круна, и од директора Мађарског народног музеја је затражио 1.000 круна као предужам.⁸ За добијених 1.000 круна (потрошено 1.002 круне, 75 филера),⁹ Сима Тројановић је путовао у Херцеговину, Црну Гору, Дубровник и Призрен о чему је писмено извештавао свог колегу.¹⁰ За Мађарски народни музеј у Будимпешти набавио је следеће артикле:

КОМПЛЕТ МУШКЕ ПРАЗНИЧНЕ НОШЊЕ ИЗ ЦРНЕ ГОРЕ

1. докољенице бјеле, златне повезе
2. чарапе са назуцама
3. опанци везени
4. гаће од свиле, везене
5. џамадан и рукави фини златни
6. фина везена долама
7. пас од свиле фини
8. силај за држање пушке
9. ките златне за преко живота
10. пушка сребрна
11. ханџар велики од сребра
12. сабља црногорска сребрна
13. капа Николе I
14. струка црногорска
15. чибук

КОМПЛЕТ ЖЕНСКЕ ПРАЗНИЧНЕ НОШЊЕ ИЗ ЦРНЕ ГОРЕ

1. чарапе вунене са назуцама
2. опанци
3. кошуља
4. фанела вунена
5. двије прегљаче

⁸ Етнографски музеј у Будимпешти (Néprajzi Múzeum), No 79/1910. SZ.

⁹ Етнографски музеј у Будимпешти (Néprajzi Múzeum), 146/1916.

¹⁰ Етнографски музеј у Будимпешти (Néprajzi Múzeum), ab No. 76/1910.

6. кошуља
7. канизна или пас
8. чурдија бијела
9. џепни нож
10. џепни нож
11. марама црна за на главу
12. торба велика
13. торба мала
14. струка
15. пас с пафтом

КОМПЛЕТ МУШКЕ НОШЊЕ ИЗ КОНАВАЛА

1. папуче
2. бјечве вунене
3. подвезе свилене
4. старинске токе
5. гаће
6. примитача са осам пуца сребрнијех
7. корет везени са златом и свилом
8. фермен
9. пас од свиле
10. свилај везени
11. нож велики сребрни конавоски
12. пушка сребрна мала
13. нож сребрни конавоски
14. џефердар сребром везени
15. фес конавоски с китом
16. ћеса старинска за духан
17. чибук

ЖЕНСКА НОШЊА ИЗ ХЕРЦЕГОВИНЕ

1. бјечве и назуци
2. опанци
3. кошуља
4. прегљача

5. кненице (тканице) или пас
6. примитача
7. корет
8. ћурдија
9. катула
10. капа са марамом и сребрне игле
11. торба велика
12. оречина сребрнијех
13. прстен од сребра
14. прстен од сребра
15. криж један за испод грла од сребра, позлаћени

МУШКА НОШЊА ИЗ ЦРНЕ ГОРЕ

1. чарапе
2. докољенице
3. узице за везати докољенице
4. гаће од сукна
5. бјељача од сукна
6. кненице или пас
7. џемадан
8. капа Николе I
9. опанци
10. штап сељачки

МУШКА НОШЊА ИЗ КОНАВАЛА

1. бјечве
2. папуче
3. кошуља са везом и са двије пуце сребрне
4. модрина везена
5. прегљача
6. пас
7. кордун свилени преко паса
8. јечерма
9. барета (капа) златна
10. убрушчић повише капе

11. торба конавоска
12. круљеж од задефа, на њему криж сребрни, велика сребрна старинска медаља, двије мале медаље сребрне
13. бритва сребрна са сингниом
14. оречини стари сребрни
15. прстена 5 старинских од сребра
16. прстен топаз златни
17. оречини златни

СТАРИНСКА ЖЕНСКА НОШЊА ИЗ ХЕРЦЕГОВИНЕ

1. кошуља старинска везена и на њој парта сребрна
2. чарапе и назуци стари шарени
3. стара лиздека
4. ђердан за на прси
5. пар менђуша
6. пар имбресе
7. ђердан на глави
8. плоча по сриједи
9. три златом везене капице
10. црвена капа
11. марама – три комада
12. пар брнице сребрне
13. оречина
14. оречина
15. хамајлија
16. три прстена сребрна
17. пас фини сребрни (украшен камењем?)
18. пас мањи прости
19. мараме старинске Ерцеговачке (4 ком.)
20. марама старинска Дубровачка
21. два комада везена Македонска
22. четири веза конавоска
23. рукави
24. четири мараме старе Дубровачке

ХЕРЦЕГОВАЧКА МУШКА НОШЊА

1. ханцар
2. пиштољ
3. пушка дуга каранфила
4. ћесе са китом
5. капа херцеговачка
6. гаће
7. џемадан
8. бјелача
9. пас
10. свилај
11. фермен
12. докољенице
13. подвезе златне
14. чарапе и назуци
15. опанци са опутом
16. струка
17. цигарета изрезан свети Ђорђе

ЦРНОГОРСКА ЖЕНСКА НОШЊА

1. корет, грађански
2. јакета, грађанска
3. свилена везена?
4. цубе, Призрен
5. шалваре, Призрен
6. минтан, Призрен
7. минтан, Призрен
8. пас, Призрен

Набављени су такође и ДРВЕНИ ПРЕДМЕТИ

1. чутура за ракију
2. чутура за воду
3. Кошић...?

4. гребена
5. кудеља са пређом
6. кудеља са пређом
7. кудеља са пређом
8. кудеља са пређом
9. вретено
10. вретено
11. гусле Црногорске
12. гусле Црногорске
13. гусле Црногорске
14. дипле
15. грабље за земљу
16. виле за слизат драчу
17. остан за гонит вола
18. лопата да се растре жито
19. коса
20. виле са три ноге за сено
21. косијер велики
22. сјекира велика
23. срп
24. косјерић мали за чишћење траве
25. велико турило
26. красмо или објетелица
27. мотика
28. мала мотика поткопачица
29. ножице за стрижање оваца
30. рало и остан
31. улиште за челе (пчеле?)
32. звоно за овна
33. бакрена тенцера
34. трепиља за тенцеру или сацак
35. машице или кљешта
36. гоздица
37. ражањ
38. комостра што стоји више огња за кухати
39. качулић за кухат на комостри
40. кравјача или кабил за мљеко
41. плоска за вино
42. соларница и мацула за тући сол
43. чанак за држање сира
44. кошић ожичњак са ожицама
45. више различитих ожица
46. мечарица за пуру
47. кошић црногорски за воће

48. чанак за јуху или чорбу
49. чанак за јуху или чорбу
50. чанак за јуху или чорбу
51. ожег потикати огањ
52. наћве за мјесити крух
53. лопар за ставити крух у пећи
54. поскурњак или дрвени криж за колаче
55. тепсија за пећи крух
56. погача
57. два колача са крстом – обичај црногорски
58. стап за чинити масло
59. бурило за воду и уже за носит бурило
60. лукјерница стара
61. кантар за мјерит
62. крштеница сребрна за скропит водицу
63. два копита за опанке
64. астал – трпеза
65. стол велики или сједало
66. мали столац
67. кољевка или бешика
68. скриња стара везена
69. стол велики или сједало
70. предмет непознатог назива

РАЗГЛЕДНИЦЕ

1. Цетиње – тврђава
2. Цетиње – тврђава
3. Црногорци доручкују
4. Слепи гуслар
5. Слепи гуслар
6. Престолонаследник Данило
7. Војници и попови
8. Црногорски официри
9. Годишњица битке на Грахову
10. Црногорац
11. Црногорац и Црногорка
12. Црногорац
13. Црногорски сељаци
14. Црногорски сељаци

15. Црногорац
16. Јунаци Граховачке битке из 1858. године
17. Два мушкарца из Которског залива
18. Девојка из Дубровника
19. Жена из Дубровника
20. Брачни пар из Дубровника
21. Дубровачке зидине
22. Мушкарац из Гружа
23. Мушкарац из Дубровника
24. Призор из Дубровника
25. Херцеговка
26. Херцеговац
27. Типови људи из Дубровника
28. Типови људи из Дубровника
29. Мушкарци из Котора
30. Дубровчани
31. Жена из Дубровника
32. Жена из Морлака
33. Албанац
34. Група испред куће
35. Група испред куће
36. Црногорац
37. Црногорац и Црногорка
38. Две жене¹¹

Због Првог светског рата коначни трошак за набавку предмета обрачунат је тек 1916. године.¹² Сви предмети које је откупио Сима Тројановић и транспортовао за Будимпешту још увек се налазе у Етнографском музеју у Будимпешти (*Néprajzi Múzeum*). Смештени су у Балканску подзбирку Европске збирке, и чувају се по стандардима превентивне заштите. Задржали су исте инвентарне бројеве које су добили уласком у Мађарски народни музеј (*Magyar Nemzeti Múzeum*) (89244–89765), али нису инвентарисани нити фотографисани.

Осим пробројаних, у инвентару Етнографског музеја у Будимпешти (*Néprajzi Múzeum*) уписано је још 316 предмета из Призрена, Пирота, Крупња, Мачве, Шумадије, Посавине, Херцеговине и др.¹³ Подаци о овим предметима ће се ускоро наћи на интернету, као део *on line* збирки Етнографског музеја у Будимпешти. Етнографски предмети српског порекла који се налазе у Етнографском музеју у Будимпешти разврстани су у неколико збирки: Европска збирка – Србија и Балкан, док су, на пример, ћилими

¹¹ Етнографски музеј у Будимпешти (*Néprajzi Múzeum*), No 7b/1910.

¹² Етнографски музеј у Будимпешти (*Néprajzi Múzeum*), 146/1916.

¹³ Попис предмета у Централном регистру Етнографског музеја у Будимпешти (*Néprajzi Múzeum*), налази се у Одељењу за документацију Етнографског музеја у Београду.

сакупљани у Војводини у посебној збирци ћилима, и о њима нема податка у електронском попису предмета.¹⁴ Ови етнографски предмети постали су власништво Етнографског музеја у Будимпешти углавном посредством колекционара који су их продавали, а у мањем броју поклањали музеју. Највећи број предмета, углавном ћилима, у музеј је стигао 1911. године, преко Вилмоша Гринбаума (Vilmos Grünbaum), колекционара из тадашњег Нађбечкерека (мађ. *Nagybeckerek*), данашњег Зрењанина. Шездесетих година 20. века, након реконструкције музејског простора, пронађени су до тад нераспоређени предмети. Пописани су и инвентарисани, али с непознатим подацима, нарочито о години кад су донети у музеј, као и о особи која их је донела. Етнографски музеј у Будимпешти је и сам набављао предмете (купљено је доста керамике из Србије) на будимпештанској Ечери пијаци (мађ. *Budapest-Ecséri Piac*), која је била чувена у време комунизма, јер су на њој осиромашени грађани и колекционари продавали своје ствари. Кустоси су откупљивали предмете и у антикварницама, а многи предмети су и добијени на поклон од бројних дародаваца. Међутим, велики број тако приспелих предмета никад није систематизован у збирке, па ни обрађен.



Збирка у којој се налазе и предмети из Србије

¹⁴ Мирјана Малуцков, *Ћилимарство Срба у Војводини*, Нови Сад, 2003.



Весна Бижић Омчикус поред Збирке предмета из Србије

Осим предмета у Етнографском музеју у Будимпешти, налази се велики број фотографија које су набили колекционари Ференц Швирмер (1907) и Миклош Нађ, који је нарочито скупљао фотографије из ателеа. Током Првог светског рата, на подручју Србије били су веома активни ратни фотографи – сакупљачи, па тако има доста предмета (накит, вез и ускршња јаја) и фотографија пристиглих 1916. и 1917. године из Крупња, Санџака, Гроцке, и др. У периоду између два светска рата, мађарски истраживачи су поново боравили у Србији, и из тог времена има доста фотографија из Шумадије, Пирота, Ниша, Сићева, Жиче, Студенице, Рипња и Призрена. Из периода после Другог светског рата, у Етнографском музеју у Будимпешти се налази велики број фотографија из Јагодине, Каоне, Крагујевца, Мионице, Пријепоља, Ужица и Ваљева, а мађарски етнографи су шездесетих година 20. века, снимили велики број фотографија на својим путовањима у Краљеву, Крушевцу и Лесковцу.

Етнографско наслеђе српског порекла у власништву Етнографског музеја у Будимпешти прегледано је и документовано у оквиру ауторског пројекта „У потрази за расутиим српским етнографским благом / Српска етнографска добра у расејању“ октобра 2009. године, захваљујући разумевању и материјалној подршци Министарства за дијаспору Републике Србије.

Литература

- Vilibáld, Semayer. 1904. *Néprajzi Osztályának Értesítője*. Budapest, 323–336.
- Малуцков, Мирјана. 2003. *Филмартство Срба у Војводини*. Нови Сад.
- Новаковић, Стојан. 1872. Српски историјско-етнографски музеј, Предлог и нацрт, *Гласник Српског ученог друштва XXXIV*. Београд.
- Омчикус Бижић, Весна. 2009. У потрази за расутиим српским етнографским благом, Конференција „Очување и заштита културног наслеђа Србије у иностранству“, Београд 2009.
- Шола, Томислав. 2003. *Маркетинг у музејима или о врлини и како је обзнанити*. Београд.

Архивска грађа

- АС МПС ф III р. 165/901.
- Néprajzi Múzeum*, No. 106/1904
- Néprajzi Múzeum*, ab No. 76/1910.
- Néprajzi Múzeum*, No 79/1910. SZ.
- Néprajzi Múzeum*, 146/1916.

Фотографије коришћене у тексту: Весна Бижић Омчикус

ПРИКАЗИ

Тарик Кожо, *Балканске чакије и ножеви*,
Сарајево (2010)

Истраживање оружја је важан део етнолошке науке. Много смо часова приседали слушајући предавања наше професорке, знамените етнолошкиње Ђурђице Петровић, помног истраживача оружја Балкана кроз време и простор. Многе научне дисциплине се баве оружјем: историја, историја уметности, примењена уметност, војне науке, археологија, етнологија. Велики интерес показују и колекционари. Сведоци смо чињенице да интересовање за старинско оружје не јењава, напротив. Ипак, о оружју се не говори много у широј јавности; обавијено је велом тајне и недокучивости. Ко се интересује за оружје сумњив је, изазива подозривост, о њему се говори шапатом, бар на балканским просторима.

Аутор и колекционар, Тарик Кожо, прихватио се задатка да документује важну област, тзв. хладно оружје. Нама је ово оружје познато, пре свега, преко чакија и ножева. Било је то оружје сељака, трудбеника, беспослених и разбојника, али и великаша, трговаца, племића, путника—намерника, војника. Намењено је било за одбрану, али и за напад. Понекад и понегде, чакије и ножеве употребљавале су жене и голобради дечаци. Била је то неопходна одбрана ради опстанка и неписан закон живљења на овим нестабилним и несигурим просторима. Под окупацијом Турака и Аустријанаца, повремено је то било једино дозвољено средство одбране. Основни делови чакије или ножа су сечиво, дршка и корице. Материјали од којих су направљене чакије и ножеви су различити, а цена израде је зависила од наручилаца. Уграђивани су различити материјали, од веома скувих до једноставних и јефтних. Основна сировина је била гвозђе, дрво, кост и рожина, стаклене перле, полудраго камење. Употребљавао се и месинг, бакар, сребро, неретко и злато. Као украс је служила сребрна и златна филигранска жица, као и полудраго камење и корали — најчешће црвени. Злато је било употребљавано за позлату дршки и корица.

Аутор је дао низ подела које су значајне за чакије и ножеве. То је подела на једносекле и двосекле ножеве. Аутор представља и поделу ножева по дршкама. Скоро све дршке су израђиване с благим и постепеним проширењем од почетног дела до краја. Сечива од беле кости су белосапци, а дршке од црне кости су црносапци. Дршке су имале заобљене завршетке различитих облика, као што су глава птице или проширени облик слова „Т“, чак и облик лептира. Оне су, у ствари, биле у функцији сечива тј. да се сечиво лако извуче из корица, а да при том не исклизне из руку.

Сечиво, оштрица или лист ножа или чакије, израђивао се од најквалитетнијег материјала од челика, који је више пута прекиван а потом каљен. Сечива су била означена жиговима, који су припадали радионицама за израду сечива. Ознаке су биле у знаку већих или мањих јагагана и штитова, што је наслеђе средњег века. По жигу се, дакле, препознавала радионица и њезин мајстор. Жиг је био и ознака квалитета сечива и, у крајњој линији, реклама радионице, која је поспешивала продају.

Дршке су израђивали посебни мајстори, и рађене су од црног или белог рога, као што сам већ напоменуо, од дрвета, слонове кости, кљове од моржа, жирафине кости и слично. Ово је уједно доказ о развијеној трговини која се протирала од југа Африке па све до западне и северне Европе. На дршкама су исковани разни метални украси. Аутор описује израду дршки, које се састоје из једног или два дела. Постоје и комбинације од два симетрична комада материјала: од кости, рога и дрвета. Облоге које су се правиле од метала учвршћиване су за продужетак оштрице сечива, што је чинило компактну целину. Дршке су украшаване полудрагим каменом: жадом, лаписом, карнеолом, што је ножеве чинио раскошнијим; а неке дршке су биле украшене резбарњем и гравирањем. Ово украшавање је, по аутору, извођено под персијским утицајем. Завршници су били обликовани зооморфним мотивима, антропоморфним облицима, стилизованим куглицама и другим украсима. Хашрма на дршки, тј. украс око

дршке, прављена је од бакарног, месинганог или сребрног лима, а украшавања је техникама гравирања, искуцавања, тауширањем, филиграном и гранулацијом. Често су се уграђивале апликације од црвеног корала, стаклених кугли и полудрагог камења.

За разлику од ножева са западне стране који имају накрсницу, део ножа између оштрице и дршке, балканске чакије на преклоп је немају. Чакије без преклопа, као и ножеви, имају накрсницу у благој прелазној форми која је наслеђена од мачева. Сечива с Балкана имају паразвану, што је више украсни а мање функционални део. Корице су биле обично дрвене да се оштрица не оштети приликом увлачења. Израђивале су се од два симетрична дела дрвета састављена лепљењем и пресвлагале се скупим материјалима, као што су кожа, сомот, затим месингани, бакарни, па и сребрни лим. Метални делови на корицама су били украшени завршцима од ливеног сребра, и то у облику: круне, рибеље главе, главе митолошких бића или флоралних мотива.

Отворено ношење оружја тј. чакија и ножева, била је свакодневна појава, па је временом прерасло у народну ношњу. Ово хладно оружје је ношено у целовима, а најчешће о појасу бенсилаху. Такође је ношено окачено о ланац. Неки су носили оружје о каишу око појаса, или у пределу бедара, или је слободно висило. Облик и величина су одређивали намену, а лепо украшени делови су се веома истицали. Тиме су показивани углед и богатство власника. Чакија и нож су тако постали статусни симболи домаћина и власника оружја, као што су то данас брзи мотоцикли или скупи аутомобили. Чакија и нож су уједно служили као

практични алати с којима се нешто могло одсећи или урадити у домаћинству.

Посебну пажњу аутор је посветио техникама израде и украшавања хладног оружја. То су: ливење, ковање, дамасирање, искуцавање или цизелирање, инкрустација, тауширање, изрезивање, техника на пробој, пресовање и гравирање. Од украсних техника треба поменути: посребривање и позлату, томбак, филигран, гранулацију, као и апликацију. Аутор улази и у проблематику датирања предмета кроз развој нумеричког система, који је настао у древној Индији. Временом је тај систем прерастао у латински систем тј. у западну верзију. Постоји и арапски систем тј. источна верзија. Латински систем је данас у широкој употреби, док су Турци источњачки систем употребљавали у Османској империји. Дата је прегледна табела за конверзију хиџра календара у грегоријански, што представља допринос метеорологији. Уз богато илустровану књигу о балканском оружју – чакијама и ножевима – приложен је и додаток о турским ножевима. Није заборављен ни речник за поједине називе оружја, као и за украшавања, а дат је и списак литературе.

Аутор Тарик Кожо у свом делу показује широко познавање специфичног балканског оружја прављеног од 18. до 19. века. Велики број објављених фотографија и илустрација, као и прегледна табела за конверзију календара употпуњују ауторову изузетну студију хладног оружја, и то чакија и ножева на Балкану. Књига Тарика Коже представља стога значајан допринос познавању хладног оружја на Балкану, начину његове израде, његовој употреби, подели, украшавању и датацији.

Ранко Баршић

Владимир Ђукановић, *Стари занати Републике Српске*, Бања Лука, Музеј Републике Српске, 2012. године

Књига *Стари занати Републике Српске*, етнолога и вишег кустоса Музеја Републике Српске у Бањој Луци, Владимира Ђукановића састоји се из неколико поглавља у којима се разматра настајање и развијање занатске делатности у том делу Босне и Херцеговине. Аутор напомиње да се с прикупљањем предмета „из групе заната почиње још 1930. године, односно од самог оснивања музеја Врбавске бановине“. Крајем четрдесетих година двадесетог века, Божидар Николић, који је у то време био управник музеја, у писму упућеном Министарству просвјете Н. Р. Босне и Херцеговине указао је на неопходност заштите старих (аутохтоних) заната. Ова иницијатива може се сма-

трати и почетком организоване заштите занатске делатности, коју данас посматрамо као специфичан вид традиционалне културе и економије. У засебним поглављима аутор књиге *Стари занати Републике Српске* дефинише садржај и појам заната, а уз то даје и њихову поделу засновану на начину израде занатских производа.

У поглављу Занати у Републици Српској, аутор износи резултате истраживачког рада о занатима, који је у континуитету обављан од оснивања музеја у Бањој Луци. Обрађујући занате понаособ, аутор износи податке битне за разумевање занатства у целини – врсту сировине која се употребљава и која се употребљавала, технологију занатског рада, важније занатске центре, алате који се у процесу израде предмета користе, важније предмете које мајстори израђују као занатски производ, као и то да ли се израдом пред-

мета (или алата) баве сами или користе неку врсту помоћи. Осврти на занатске процесе изнесени су у раду стручно, прегледно, и веома јасним стручним језиком. Поред осталог, аутор читаоце упућује у начин формирања збирке заната у Музеју Републике Српске, затим износи неке опште одреднице битне за разумевање проблематике којом се бави. Већи део рада посвећен је појединим занатима – ковачком, казанџијском, лончарском, ћурчијском, сарачком, ужарском, бачварском, ћумурџијском, дрворезбарском, корпарско-плетарском, ножарском, самарџијском, као и изради традиционалних музичких инструмената. Кроз описе појединих заната, читалац се упућује у њихово порекло, у занатске алатке неопходне у изради појединих предмета, као и у поступак израде појединих

предмета. Додатак основном тексту представљају Појмовник, који је састављен од издвојених речи чије је значење мање познато или заборављено, као и богата Библиографија. Рад употпуњавају цртежи и фотографије из документације музеја, као и фотографије снимљене приликом теренских истраживања.

На крају, може се закључити да књига Владимира Ђукановића *Стари занати у Републици Српској* представља значајан допринос упознавању традиционалног наслеђа Републике Српске. Уз помоћ Ђукановићеве књиге, шира, а не само стручна, јавност моћи ће да стекне бољи увид у овај сегмент културе и економије народног живота.

Ранко Баршвић

Семинар „The Role of Youth in Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage: Implementing the 2003 UNESCO Convention in South-East European States“, Софија, 24–25. септембар 2012. године

Тренинг-семинар „The Role of Youth in Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage: Implementing the 2003 UNESCO Convention in South-East European States“ одржан је 24. и 25. септембра у Софији, у Бугарској. Семинар су организовали Регионални центар за очување нематеријалног културног наслеђа у југоисточној Европи, под покровитељством УНЕСКО-а (The Regional Centre for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage in South-Eastern Europe Under the Auspices of UNESCO), Бугарска национална комисија за УНЕСКО и Одељење за културну политику при Министарству културе Бугарске. Учесници семинара су били млади људи из Босне и Херцеговине, Хрватске, Македоније, Грчке, Румуније, Русије, Словеније, Бугарске, Србије, и с Кипра. Међу њима је највише било студената, затим представника министарстава, музеалаца, али и практичара у заштити нематеријалног културног наслеђа (НКН).

Семинар је отворила Оли Груева, извршна директорка УНЕСКО-вог Регионалног центра за очување нематеријалног културног наслеђа, затим су се учесницима обратили Митко Тодоров, заменик министра културе Бугарске и Френк Прошан (Frank Proschan) из Секретаријата УНЕСКО-а у Паризу. Након отварања семинара и упознавања са учесницима, уследила су предавања распоређена у неколико сесија. Предавачи су били Френк Прошан, Панајота Адрианопоулу (Panajota Adrianopoulou) из Министарства културе у Влади Грчке и

Габор Сос (Szósz Gábor) из Мађарске националне канцеларије за културно наслеђе.

Током првог дана семинара, учесници су се упознали с УНЕСКО-вом *Конвенцијом о очувању НКН-а*, кључним концептима *Конвенције*, идентификовањем и инвентарисањем НКН-а, као и са учешћем (локалне) заједнице и њеној посвећености очувању НКН-а. Другог дана семинара је било више речи о НКН-у и одрживом развоју, улози младих у очувању НКН-а, и могућностима и механизмима међународне сарадње у очувању НКН-а.

По завршеним предавањима, обратиле су нам се Оли Груева и Виолета Цанкова испред Регионалног центра за очување НКН-а под покровитељством УНЕСКО-а. Оне су најавиле даље активности Центра у вези с очувањем и промоцијом елемената НКН-а. Затим су учесници скупа говорили о својим утисцима о овом семинару и давали коментаре и предлоге како да се реализују слични едукативни семинари у земљама у региону. На крају другог дана семинара, одржана је презентација Института за етнологију и фолклористику при Етнографском музеју БАН, на којој је представљена делатност атељеа који окупа жене које се баве израдом чипке.

Током дискусија у оквиру предавања, констатовано је да два дана семинара нису била довољна за промишљање о бројним темама које су покренуте. С друге стране, предавачи су се потрудили да на занимљив и илустративан начин поткрепе оне делове *Конвенције* који су били у фокусу. Посебан акценат је стављен на две теме: локална заједница као покретачка снага у очувању НКН-а и улога младих у очувању НКН-а. Истакнуто је да улога локалних заједница није само у заштити елемената НКН-а, већ и у номинацији

предлога за листе НКН-а. У том смислу, потребно је обезбедити најшире учешће локалних заједница, група и појединаца, носилаца НКН-а, и активно их укључити у управљање овим наслеђем. Улога младих у очувању НКН-а има две димензије. С једне стране, ту су млади стручњаци који могу да буду нека врста моста између млађих и старијих генерација, те да се упусте и у процес ревитализације неког елемента НКН-а, у случају када је дошло до прекида везе између генерација. С друге стране, млади људи треба да се појављују као носиоци елемената НКН-а, што говори у прилог чињеници да су традиције живе.

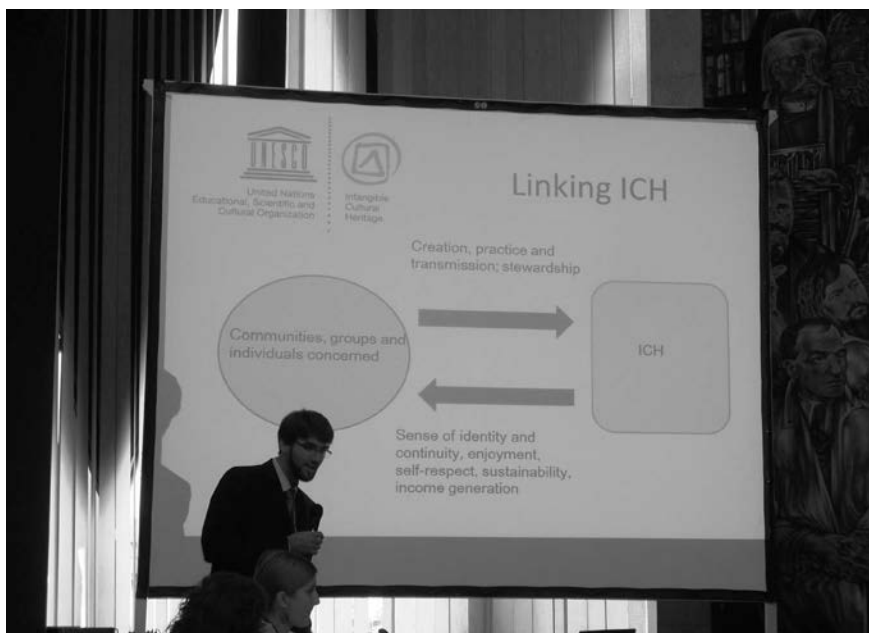
Битно је нагласити и да се преношењем НКН-а с генерације на генерацију ово наслеђе непрестано обнавља и мења, у зависности од окружења у ком се практикује.

Тренинг-семинар у Софији је на једном месту окупио младе људе из држава у региону, упознао их са основним концептима УНЕСКО-ове *Конвенције о очувању НКН-а*, али и створио прилику за размену искустава, мишљења и идеја, те подстакао будућу међународну сарадњу у области заштите НКН-а.

Наташа Младеновић



1. Национална палата културе (National Palace of Culture), Софија, Бугарска. Место одржавања тренинг-семинара „The Role of Youth in Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage: Implementing the 2003 UNESCO Convention in South-East European States“, септембар 2012. године



2. Предавање Габора Соса, Софија, септембар 2012. године



3. Предавање Панајоте Адрианопоулу, Софија, септембар 2012. године



4. Презентација Института за етнологију и фолклористику Етнографског музеја БАН и Атељеа за израду чипке, Софија, септембар 2012. године

Археолошко и етнографско наслеђе Косова и Метохије

Прва стална изложба Музеја у Приштини
отворена 27. августа 2012. године, у Лепосавићу
на Косову и Метохији

После албанске сепаратистичке агресије, НАТО бомбардовања Србије 1999. године и долазка међународних војних и цивилних власти на Косово и Метохију, уследио је беспримерни прогон и бежање српског аутохтоног становништва, које се одликује богатом вишевековном, историјском, културном и уметничком прошлошћу. Исту судбину доживео је и Музеј у Приштини. Захваљујући напорима и храбрости директора музеја Бранка В. Јокића, историчара, и Мирјане Менковић, етнолошкиње и кустоскиње Етнографског музеја у Београду, значајан део српских покретних вредности из традиционалних текстилних творевина и накита спасен је и пренет у матични Етнографски музеј Србије. Остали музејски предмети из разних грана привреде, домаће радиности, архитекту-

ре, покућства, заната, затим вредна природњачка збирка, као и историјска и археолошка знамења, остали су у Приштини. Тако су, углавном, препуштени денационализацији и уништењу, којем су већ пуних тринаест година изложени верски, историјски и уметнички споменици српског културног наслеђа. Преко сто и педесет црквених објеката је срушено и оштећено до 2012. године, а затирање српског идентитета, скривање гробаља, рушење кућа и одузимање покретне и непокретне имовине, које неометано спроводи албанска већина у Покрајини, траје годинама уз повремене људске жртве.

Музеј у Приштини у својој шездесетпето-годишњој историји остварио је бројне резултате у истраживачком раду, стварању збирки, објављивању стручних и научних радова, као и у изложбеној активности из области природњачке екумене, историје, археологије, етнологије и историје уметности. И након прогонства, запослени у Музеју настоје да прате савремена стручна и научна достигнућа, и да следе музеолошке принципе

заштите и документационе обраде материјала. Ове активности се одвијају упркос редукованом кадру и неподесним условима за рад и одржавање збирке са око 2.000 предмета, који се сада чувају у Етнографском музеју у Београду. Поред тога, запослени у приштинском Музеју настоје и успевају да одрже музејске активности и остваре изузетне домете у издаваштву, нпр. издавањем монографије *Дечани* на српском и енглеском језику и *Светостефанске хрисовуље*, као и презентацијом музејског материјала (изложба *Археолошко благо Косова и Метохије*, међународна гостовања). Истовремено, ради покретања питања статуса Музеја и збирки које поседује, као и питања статуса других институција културе на Косову и Метохији, урађен је *Елаборат о реорганизацији установа културе на Косову и Метохији*. Музеј у Приштини је институција културе у надлежности Министарства културе и информисања Републике Србије с кадром од шест ангажованих стручњака у које спадају археолог, етнолог, биолог, конзерватор, рачуновођа и историчар у својству директора. Запослени Музеја у Приштини својим свеукупним активностима које обухватају и повремене одласке на истраживања у српске енклаве на Косову и Метохији, показују спремност да се настави рад у покрајини.

И управо у јубиларној, шездесет и петој години постојања Музеја у Приштини – некадашњег Музеја Косова и Метохије, основаног 1947. године – та спремност за деловање је показана првом сталном изложбом отвореном 27. августа 2012. године у Лепосавићу. Изложбу „Археолошко и етнографско наслеђе на Косову и Метохији – Баштина за будућност“, Музеј у Приштини је остварио у сарадњи с Центром за културу „Сава Дечанац“ и Културно-уметничким друштвом „Копаоник“ у Лепосавићу, Центром за очување наслеђа Косова и Метохије „Мпemosyne“ и Етнографским музејом у Београду. Концепцију, припрему, конзервацију и ликовну реализацију изложбе, урадили су кустоси Музеја у Приштини и његови сарадници: мр Александар Бачкалов, Мина Дармановић, Весна Попара, Душица Радосављевић из Лепосавића, стручна сарадница мр Мирјана Менковић и конзерваторка Наташа Скрињак Цветковић из Етнографског музеја у Београду, Зоран Поповић из Дизајн-студија „Поповић“ из Београда. Рад ове групе стручњака је усаглашавао, обједињавао и координирао директор Бранко В. Јокић са сарадницима у Лепосавићу.

Изложба се састоји од осам већих сегмената српског косовско-метохијског културног наслеђа, који су садржајно и промишљено распоређени и приказани по савременим музеолошким принципима у зидним витринама просторног хола Центра за културу „Сава Дечанац“. Изложба с више тематских целина је посвећена шездесетогодишњем

деловању Музеја у Приштини, археолошком наслеђу Косова и Метохије, градској и сеоској ношњи Косова и Метохије с краја 19. и из прве половине 20. века, као и народној култури Срба у Лепосавићу и околини у 20. веку. Изложени су оригинални етнографски предмети из фондуса Културног центра „Сава Дечанац“, реплике ношње из 19. и с почетка 20. века, које су реконструисане у радионици КУД „Копаоник“ и снимци одабраних етнографских предмета из збирке Музеја у Приштини. Поред тога, изложен је и низ фотографија с тематиком из народног живота, које се чувају у Документацији Етнографског музеја у Београду. Поред њих, своје место су нашле и фотографије савремених појава које су у српским енклавама забележиле мр Мирјана Менковић, Данијелка Радовановић и Мирјана Пекић из Покрајинског завода за заштиту споменика културе у Новом Саду. Етнографски предмети су постављени у предњем делу пространих зидних витрина, чију позадину, у складу с темом изложених експоната, допуњују и оживљавају фото-материјали, сложени у два низа. Прегледно и документовано излагање употпуњено је концизним уводним текстовима и легендама за тематске целине и експонате.

У изложбеном делу посвећеном археологији, дат је преглед археолошких истраживања Косова и Метохије започетих крајем 19. века и настављених у времену између Првог и Другог светског рата, с нагласком на ископавањима и проучавањима махом видљивих остатака римског и средњовековног грађевинарства и епиграфских споменика. Истраживања добијају пуни замах после Другог светског рата оснивањем Музеја Косова и Метохије, када се музејским археолозима придружују и стручњаци сродних институција с косовско-метохијског простора, као и познати археолози из Београда и других културних центара у Србији. Поред праисторијских и античких налазишта, пажња се посвећује средњовековним некрополама. Истовремено, ради се на формирању археолошких збирки у Приштини и обogaћивању фонда Народног музеја у Београду. У научним истраживањима, историја Косова и Метохије се посматра у оквиру српских и централнобалканских историјских и културних процеса. Истраживања нису завршена, а највећи део археолошког материјала и богате документације је остао у Приштини, Призрену и Косовској Митровици. Судбина тих експоната и документације је неизвесна – како заштита тако и научна интерпретација – тим пре што је међународна власт прихватила преименовање културних институција у покрајини у институције једнонационалне албанске оријентације.

Етнографски предмети из 19. века и прве половине 20. века, посвећени су сеоској и градској народној ношњи Срба на Косову и Метохији. Се-

оске ношње по типолошким одликама припадају централнобалканској зони културних творевина, а имају и одлике ранијих културних слојева, пре свега властелинског друштвеног слоја из српског средњег века. Ношње су представљене са шест женских и два мушка комплета из Ибарског Колашина, околине Пећи, Средачке и Сиринишке жупе, Вучитрна и околине Ѓњилана. Сви комплети су реплике музејских одевних целина, што је случај и с репликама три женске градске ношње из Приштине, Ђаковице и Призрена. Ове ношње су достигле висок ниво аутентичне реконструкције, и то по употреби адекватних тканина за хаљетке и употреби материјала за украсне апликације, затим по кројним облицима хаљетака, по вештини изведеног богатог веза применом разних аутентичних техника рада, као и по орнаментичи и изнијансираном колориту, заједно с оглавлџама и обућом. Израду реплика је конципирала Душица Радосављевић из Лепосавића, низом припремних радњи као што су израда цртежа, снимака, назнака мера, избор и набавка материјала за хаљетке и декор. Цртежи и скице су рађени према оригиналним узорцима одевних предмета и детаљима одабраним за реконструкцију. Душица Радосављевић је и рукотворила реплике заједно с тимом вештих ткаља и везиља из лепосавићког краја.

Већи део изложбеног простора се односи на свакодневни живот становника Лепосавића и околине у 20. веку. То је предео који захвата део копаоничког масива и планине Рогозне, с међупротоком реке Ибра. Овај предео се одликује богатом историјском и културном прошлошћу. Основни вид привређивања били су земљорадња и сточарство, а допунско је било воћарство, пчеларство, лов и риболов и шумарство. Значајну привредну грану све до краја 20. века представљало је и рударство. Због богатства воденим токовима, готово у сваком селу је било више воденица—поточара, а једна од њих и данас постоји на Дренској реци. У свакодневном животу породица, већином задружног карактера, значајну улогу су имали сеоски занати, као и кирицилук, који представља специфичан пренос добара на ширем простору.

Етнографски предмети из збирке Културног центра „Сава Дечанац“ послужили су за приказ карактеристичних сегмената народног живота: привредних особина, насеља и типова кућа с окућницом и привредним зградама, унутрашњим уређењем простора за становање и рад, дрвеног покућства и разних врста посуђа, затим гајења и прераде текстилних сировина, ткачких помагала, производа платнених и вуњених текстилија (прекривачи, покривачи, ћилими, пешкири, струке и др.), традиционалне одеће, као и других предмета који су неопходни за свакодневни живот и обичајне пригоде. Изложени предмети су већином израђени у домаћој кућној и сеоској занатској

радиности, а примећује се и утицај производа урбаних средина. На овај начин, вредни посленици Културног центра „Сава Дечанац“ настојали су да сачувају и отргну од заборава традиционалне вредности културе живљења становника Лепосавића и околине. Изложени предмети, документовани фотографијама, указују да Лепосавић и околина у историјском, друштвеном и културном погледу у прошлости и све доскора, припадају рашком појасу, чије распрострањање залази у косовско-метохијску област. Повлачењем административне границе после Другог светског рата, Лепосавић с околином је припао косовско-метохијској области.



Цела изложба документовано и веродостојно осветљава археолошко и етнографско наслеђе Срба на Косову и Метохији. Она уједно представља подстицај за даља прегнућа у очувању српског идентитета и у развијању свести о значају властитог културно-историјског наслеђа, јер народ живи док своје тековине чува и памти. Истога дана, када је отворена изложба, промовисано је прво интегрално фототипско издање изворног рукописа *Повеље краља Милутина манастиру Бањска 1314–1316. године*, које је краљ Милутин издао по завршетку градње своје гробне задужбине, Манастира Светог Стефана у Бањској. Издањем *Светостефанске хрисовуље* Музеј у Приштини, са измештеним седиштем у Београду, заједно с Центром за очување наслеђа Косова и Метохије „Mnesosune“ и издавачем

Службеним гласником, потврдио је своју дугорочну посвећеност објављивању највреднијих дела српске писане и ликовне културно-историјске баштине Косова и Метохије. Поред тога, у оквиру 16. међународне смотре народног стваралаштва одржана је 27. августа 2012. године вишедневна

приредба Госпојински сабор. У приредби су учествовала културно-уметничка друштва Косова и Метохије, која су приказала народне игре и песме, како из свог краја тако и из других средина.

Јасна Бјеладиновић Јергић



Преобликовање музеја

21–22. V 2012. године, Народни музеј у Београду

Настављајући реализацију пројекта *Преобликовање музеја*, 21. и 22. маја 2012. године, у Народном музеју у Београду, одржан је истоимени семинар намењен директорима и кустосима музеја. Како су у оквиру прве фазе пројекта *Преобликовања музеја*, почетком године реализована три семинара,¹ током уводног

¹ Предавања су се односила на теорију, најновија достигнућа и позитивне примере музеолошких пракси широм Европе. Прво је тему „Комуникација кроз музејске предмете и збирке“ представио Ник Пули (Nick Poole), председавајућим ИКОМ-ове секције у Великој Британији. Следило је предавање Марка О Нила (Mark O'Neill) „Музеји и њихова улога у друштву“. О Нил је бивши директор заједнице глагзовских музеја, као и председник Комисије за развој

представљања, један од предавача Дијана Волтерс (Diana Walters), у кратким цртама је подсетила на достигнућа претходне фазе. Програм семинара заснивао се на интерактивним методама које су од учесника захтевале да се активно укључе, и да сопственом рефлексijом и анализом постојећег стања покушају да открију смернице и следеће кораке у развоју својих матичних институција. Уз помоћ еминентних стручњака, како музејске тако и из других друштвених области, покушали смо да идентификујемо ресурсе који нам у томе могу помоћи. Циљ овог семинара био је да, сумирајући сва стечена знања и вештине, одговори на постављена питања, као и да означи смернице будућег развоја. Према замисли организатора, семинар је подељен у два модула.

Глазгова. Завршно предавање Петера Аронсона (Peter Aronsson, University of Linköping) било је на тему „Музеј и формирање идентитета“.

Први модул је био намењен музејским руководиоцима и доносиоцима одлука. Њихов рад се кретао преваходно у оквирима регулативе у којима музеји функционишу, како спољним (законским) тако унутрашњим (музејским, када је реч о Мисији музеја). Поред тога, бавили су се и темом опште комуникације у музејској делатности. У тако озбиљном послу, ову групу, у шали названу *boring group* 'досадна група', предводио је предавач Петер Ског (Peter Skogh). Други модул је био намењен практичарима у музејској делатности – кустосима који у музејима обављају различите функције и послове. Присутни су духовито прозвали ову групу *funny group* 'забавна група'. Наш задатак је био да се посветимо даљем развоју теорије изложбене делатности, која се заснива, пре свега, на различитим нивоима употребе концепта, приче и различитих наратива. Оба модула укључивала су радионице за развој капацитета музејских радника.

Funny group је радила са Жан-Полом Замнером (John-Paul Samner), који нам је пренео своја искуства у планирању и постављању изложби. Калвингрова уметничка галерија и музеј (Kelvingrove Art Gallery and Museum), омиљени музеј међу локалним становништвом, представља светао пример након рестаурације, у којој је као део тима Замнер учествовао, када је с поновним отварањем 2006. године заживео и нови концепт. Музеј који поседује једног Рембранта и Далија, одважно је употпунио своју понуду изложбама посвећеним историјату шкотског фудбала и бенду ACDC.² Том причом Замнер нас је подсетио на значај схватања и прихватања промене као неопходности. Кључ за успешан музеј налази се у промени наших досадашњих ставова, пракси, структура и комуникације, уз високо уважавање планирања и тимског рада. Не мање значајан је и музејски посетилац, кога, према Замнеровим речима, треба да поставимо у само срце музеја. Стога смо се, у даљем раду, позабавили музејском публиком, тачније покушајима њеног конкретног дефинисања. Заједнички смо тражили одговоре на питања о карактеру музејске публике односно: „За кога се прави изложба?“, „Кога бисмо желели да видимо у нашим музејима?“, како бисмо коначно дефинисали и „оне који уопште не посећују музеје“. Присутни су се сложили да се део одговора може пронаћи у неадекватном ангажману музејских маркетиншких служби и у недостатку темељних студија посетилаца, услед чега кустоси и аутори изложби не располажу адекватним подацима о броју и структури посетилаца. Прешавши с речи на дела, даљи рад смо наставили на самој

изложбеној поставци. Научили смо да из различитих визура посматрамо музејски предмет, да осмишљавамо различите стратегије презентације за приступ различитим циљним групама. У креативнијем, отворенијем и комуникативнијем посматрању колекције заправо се крпе одговор на питање за кога се прави изложба.

Следећи, веома интригантни део семинара који се односио на анализу вредносних система личности, својим пажљивим инструкцијама је усмеравала Мишел Тејлор (Michele Taylor). До сада раздвојене, две групе су даљи рад наставиле заједно. Практичне вежбе и тестови су задали велике муке нама као учесницима, јер се од нас захтевало да темељно преиспитамо своје ставове и искрено одговоримо на нимало лака питања. Требало је дубоко погледати у себе и спознати сопствену природу, што можда и није било пријатно искуство. Вежба је захтевала прављење тешких избора, а како се показало, и неопходних компромиса. С успехом смо положили и, надасве користан, тест тимског управљања вештинама. Циљ теста био је да утврдимо која и колико захтевна улога у пројектном тимском раду се може доделити потенцијалним сарадницима.

У неком виду евалуације овог одлично организованог, креативног и веома инспиративног семинара, сложили смо се да смо много научили о себи (преиспитујући своју улогу и ангажман у музеју), о толеранцији према колегама и преко потребној мотивацији. Али, пре свега, о тимском раду и комуникацији. На крају је потребно посветити и реч-две сјајним предавачима. Мишел Тејлор је веома искусна дугогодишња консултанткиња и тренер друштвених вештина. Ради као гостујући предавач на Шервудском институту за обуку, а такође се бави темама као што су уметност у едукацији, рад са особама са специјалним потребама, обука музејских радника, и сл. Дијана Волтерс тренутно ради као саветница и регионална координаторка у организацији Културно наслеђе без граница (www.chwb.org). Претходно је радила као предавачица Интернационалних музејских студија у Гетебургу (Шведска). Поседује дугогодишње искуство у консултативном раду с музејским стручњацима. Жан-Пол Замнер је део тима Комисије за политике и развој друштвеног живота Глазгова, која се бави унапређењем друштвеног живота Глазгова, његових грађана и посетилаца. Такође је био део тима свеобухватне рестаурације Калвингров музеја. Петер Ског је директор Одељења за маркетинг и комуникацију Музеја светске културе у Стокхолму. Као врстан познавалац музејских посетилаца и експерт у области комуникације, ради на развоју публике, идентитета музејских брендова и стратегија промоције и комуникације.

Татјана Микулић

² Што је резултирало већим бројем посетилаца, па се на крају 2012. године Калвингров музеј поносно хвалио 10. милионитим посетиоцем почев од 2006. године.

ХРОНИКА

ИЗВЕШТАЈ О 21. МЕЂУНАРОДНОМ ФЕСТИВАЛУ ЕТНОЛОШКОГ ФИЛМА

1. марта 2012. послато је прво позивно писмо за учешће на 21. међународном фестивалу етнолошког филма на више од 750 адреса. Апликације за филмове су стизале до 25. маја 2012, а након тога је почео рад Селекционе комисије фестивала. Комисија је радила у саставу: мр Милош Матић, антрополог и кустос Етнографског музеја у Београду, Гордана Симоновић Вељковић, филмска ауторка и новинарка, и Анита Панић, критичарка и филмска ауторка.

За учешће на Фестивалу пријављено је 88 филмова. Од тог броја, 22 су била домаћа, 57 иностраних, и 11 студентских. Селекциона комисија, вођена врло високим критеријумима и ограниченом сатницом, одлучила је да у такмичарски програм уђе 20 филмова, а у информативни 15. Приказани су сви студентски филмови.

И ове године је издат каталог фестивала. Поред каталога, штампани су програм фестивала, плакат и позивница, а урађени су и форшпан и спот фестивала.

Предфестивалско вече је одржано 9. октобра, и тим поводом је представљена филмска продукција Фестивала „ЖИСЕЛ“ из Омољице. Фестивал етнолошког филма је одржан у времену од 11. до 15. октобра 2012. На отварању фестивала су наступиле ученице школе традиционалног балканског певања Бојане Николић, а манифестацију је отворио филмски редитељ Владимир Перовић. У филмском програму најпре је приказан првонаграђени филм из 2011. године „Приче Ителмена“ аутора Лива Нигласа из Естоније.

На фестивалу су учествовале продукције из укупно 21 земље. Међу њима су биле: Србија (10 филмова), Иран (6), СР Немачка (6), Шпанија (5), Италија (4), Хрватска (4), САД (4), Француска (3), Израел (3), Камерун (2), Аргентина, Аустралија, Румунија, Белгија, Велика Британија, Мароко / Холандија, Мађарска / Бразил и Конго по 1 филм. Поред поменутих основних категорија филмских пројекција (тј. филмови у конкуренцији, информативној

и студентској секцији), приредили смо и неколико специјалних програма. Самом фестивалском термину претходио је пројекат и конкурс ИДЗмин, где су се такмичили млади аутори кратких видео-радова у трајању до 3 минута, који су мобилним телефоном снимали себе и своје окружење, а у оквиру задате теме: „Како видим свој идентитет?“. Трочлани жири у саставу: Маја Милош, филмска ауторка, Миња Богавац, драматуршкиња, и Марко Стојановић, етнолог и в. кустос Етнографског музеја, наградили су три најбоља рада с конкурса. Поред тога, посетиоци фејсбук-странице фестивала су гласали за најбољи видео-рад по укусу публике. Пројекат је финансирао Телеком Србије.

У току фестивала је организована филмска радионица на тему „Снимати етнографски филм у великом граду“ намењена студентима етнологије и других друштвених и хуманистичких наука. Радионицу су водили етнологи проф. др Слободан Наумовић и проф. др Нашко Крижнар (Словенија). На крају радионице су приказани кратки студентски филмови настали током реализације овог програма.

Гост фестивала Џејмс Дојч, кустос Центра за фолклор и културно наслеђе Смитсоњијан из Вашингтона, САД, представио је рад Центра за фолклор и културно наслеђе „Смитсоњијан“, 14. и 16. октобра у простору Етнографског музеја. Током представљања Центра 14. октобра, заинтересовани су могли да погледају радну верзију филма „CITY FOLK“ у продукцији Центра за фолклор и културно наслеђе „Смитсоњијан“. Сам филм представио је Данијел Волкович, професор на Универзитету Њујорк, који је био сарадник на филму.

Такође, у посебном програму приказан је избор филмова рађених у продукцији Иранске националне телевизије, на тему „Свадебни обичаји различитих етничких заједница у Ирану“. Уредник програма је био Владимир Перовић, филмски режисер. Уприличен је и ове године округли сто на тему: „Визуелна антропологија и даљи развој етнографског филма на Фестивалу после недавног отварања Центра за нематеријално културно наслеђе при Етнографском музеју у Београду“. Уводничари су били: Марија Крстић, етнолошкиња, и Саша Срећковић, в. кустос Етнографског музеја.

Из извештаја Селекционе комисије фестивала:

„Велики број филмова који се могу сврстати у антрополошки филм описује политички контекст времена у коме живимо и имају ангажовани карактер у смислу борбе за људска права. Примећено је да је на фестивал пристигло много филмова који се баве преиспитивањем сексуалности у одређеним етничким и религијским заједницама, са аналитичким приступом према односу друштва, религије и породице према појединцу другачијег сексуалног опредељења. Заједничко већини филмова је дужина документарне форме која износи од 60 до 90 минута, међу којима има добрих филмова који су по актуелности теме, жанру фестивала и филмском изразу доспели у категорију конкуренције. Они су просто узурпирали термине за филмове краће документарне форме, које би свакако требало представити публици, што због ограничености трајања програма једноставно није било могуће из-

вести. Велика неусаглашеност у квалитету и квантитету постоји и међу филмовима домаће и иностране продукције. Огромна већина страних филмова задовољава све стандарде професије и пружа изванредан филмски израз. Насупрот томе, у случају домаћег филма селекција се сусрела са неадекватним приступом значајним темама, потпуним одсуством филмског израза и кинематографских средстава, и недовршеношћу структуре остварења. Такође, било је и филмова који су у потпуности одговарали захтевима у смислу филма као уметничког изражајног средства и његове естетике, али су по избору тема значајно одступали од жанра фестивала. У том смислу, селекциона комисија посебно издваја филм „Питање перцепције“, Ивана Мандића, који се јако издваја од осталих остварења из домаће продукције по филмском изразу и актуелности теме коју обрађује, али не третира питања важна за етнологију и антропологију. Због тога, и због дугометражне форме (84'), селекциона комисија је одлучила да филм одбаци како би у селекцију уврстила филмове који по тематици заслужују да буду приказани на фестивалу, али сугерише Савету фестивала да, уколико је у могућности, филм препоручи фестивалима који се фокусирају на историјско-политичке теме.

У двадесет и првом издању Међународног фестивала етнолошког филма, селекциона комисија примећује врло изражену тенденцију ангажованих политичких и филмова са социјалном тематиком. Проблем емиграције, политичког егзила, проблема геј популације у срединама са изразитом религиозном традицијом, незаштићене деце у афричким земљама.

Када се размотре етнолошки и антрополошки аспекти филмова приспелих на 21. међународни фестивал етнолошког филма, увиђа се да домаћа продукција једним делом тежи подражавању традицијске културе, док, с друге стране, тежи етнографском приказу реалне културе („Глас божји у народу“). Сличне тенденције уочавају се и у продукцији земаља у региону (Хрватска, Румунија). Инострани филмови су тематски и садржајно веома разнолики, што је и разумљиво с обзиром на још увек присутан културни диверзитет култура света. Уочава се тенденција бављења људском свакодневицом, приказујући је као уобичајен ток времена у култури, у већини филмова без контекстуализације те свакодневице. Следећа је тенденција бављења необичним културним феноменима („Cholita Libre“, „Sunday in Brazzaville“), на шта се надовезује тематизација егзотичног („Bangana“), то јест приказивања етнографија тзв. туђих култура, при чему се у таквим филмовима углавном узимају оне културе које се иначе стереотипно сматрају егзотичним за западноевропску културу. Општи је утисак да се веома мали број аутора бави конкретним антрополошким проблемима, како је то учињено у филмовима „Contact“ или „Mayasa, the Shadow angel“. С друге стране, инострана продукција је дала један број филмова који се баве актуелним друштвеним процесима и проблемима, али се и код тих филмова уочава да се задатом темом не баве антрополошки у ужем смислу речи, те да покушавају да се баве неком темом поједностављеног приказивања културе свакодневице, обрађују је готово репортажно, подразумевајући да се из тога изводе унисони културолошки закључци.“

* * *

Каталог фестивала уређивала је и ове године Јелена Јовчић. Технички уредник је била Милица Наумов, превод је радила Александра Опачић, дизајн Зоран Живковић, лектуру Александра Левнаић, издавач Етнографски музеј у Београду, односно в. д. директора Вилма Нишкановић. Поред података о филмовима у програму фестивала (укључујући синопсисе филмова), уводни текст је написао Саша Срећковић. Каталог садржи и кратке биографије чланова селекционе комисије и жирија фестивала, информације о посебним програмима, индекс наслова и контакте аутора.

Одлуке жирија 21. међународног фестивала етнолошког филма

О наградама које ће бити додељене на 21. међународном фестивалу етнолошког филма одлучивала су три жирија у три категорије:

1. Жири фестивала је одлучивао о наградама које ће бити додељене филмовима за које је селекциона комисија одлучила да треба да уђу у такмичарски програм.
2. Студентски жири је одлучивао о наградама које ће бити додељене студентским филмовима.
3. Жири за доделу награде ИДЗмин је одлучивао о наградама које ће бити додељене за најбоље кратке филмове снимљене мобилним телефоном.

1. ОДЛУКА ЖИРИЈА 21. МЕЂУНАРОДНОГ ФЕСТИВАЛА ЕТНОЛОШКОГ ФИЛМА

Жири 21. међународног фестивала етнолошког филма у саставу: Елизабета Конеска етнолошкиња (Македонија), др Ђовани Кезић, социјални антрополог (Италија) и Владимир Перовић, филмски режисер (Србија), оцењивао је филмове из такмичарског програма (20 филмова) и донео следећу одлуку:

Гран при „Драгослав Антонијевић“ добија филм „Снимао сам своју љубав“, Томера Хајмана из Израела.

„Као изузетан пример аутоетнографије, строга у својој једноставности, камера Томера Хајмана води нас до крајњих граница антрополошког истраживања, оних које се тичу најдубљих унутрашњих осећања, што

повезују било које људско биће с његовим најдражима. Тако, иза ефемерне појавности постмодерне етике, на фону велике европске трагедије холокауста, избијају неумољиве универзалне категорије: бити Син, бити Љубавник, бити пуноправан члан верске заједнице.“

Најбољи страни филм је филм „Сусрет“, Бентлија Дина из Аустралије.

„Ово ремек-дело антрополошке документације, с ретким филмским материјалима и уз непревазиђену ефикасност, води нас уназад до самог тренутка првог сусрета између Аборицина и белих људи. Филм који би сваки студент антропологије морао да погледа и промисли.“

Жири није доделио награду за најбољи домаћи филм.

Жири је доделио следећа специјална признања:

Нематеријално културно наслеђе: „Упутство за мењање прошлости“, редитељке Антје Енгелман, рађен у продукцији Немачке, Мађарске и Бразила.

Камера: „Красотица вечери“, Давора Борића из Хрватске.

Музика: „Штављачи“, Космина Тиглара из Румуније.

Монтажа: „Човек машина“, редитељског пара Росера Корела и Алфонса Морала из Шпаније.

Новинарски рад: „Кошмар веровања“, Самуела Лое у продукцији Камеруна и Немачке.

2. ОДЛУКА СТУДЕНТСКОГ ЖИРИЈА 21. МЕЂУНАРОДНОГ ФЕСТИВАЛА ЕТНОЛОШКОГ ФИЛМА

Студентски жири који су чинили студенти Филозофског факултета смера Етнологије и антропологије: Венеса Мушовић, Марина Мандић и Реља Пекић, погледао је 11 студентских филмова и донео следећу одлуку:

„Жири је једногласно донео одлуку да је овогодишњи победник дело аутора Самјуела Лое „The nightmare of a belief“ („Кошмар веровања“), Камерун, Немачка 2012. Одлучујући фактори при одабиру победника били су, пре свега, истраживачка иновативност теме и напор уложен у њено остварење, потом рефлексивност и умеће визуелног приказивања. Аутор филма, који је рођен у Камеруну, након пет година студија у иностранству враћа се у своје село да открије мистерије и тајне вештичарења, присутног у друштву у ком је одрастао, за које се сматра да је одговорно за све трагедије и зла. Аутор камером записује етнографију, односно прати ритуале који се обављају над запоседнутима, али и разговара са сеоским властима – традиционалним, односно с поглавицом, и званичним, тј. са судијом, али и са свештеником хришћанске цркве. Визуелни запис употпуњује ауторова нарација и присутност током целог филма у виду дискурзивног водича кроз тајне камерунског

вештичарења и егзорцизма. Посебан ужитак представља егзотичан визуелни садржај филма који приказује традиционално наслеђе заједнице. Због визуелних квалитета и обиља етнографских елемената попут обреда прелаза, дихотомије сеоских и званичних власти, религијских обичаја, традиционалних елемената материјалне културе препоручујемо овај филм свим студентима и професорима Етнологије и антропологије.“

3. ОДЛУКА ЖИРИЈА ЗА ДОДЕЛУ НАГРАДЕ ИДЗмин

Трочлани жири у саставу Маја Милош, филмска редитељка, председница жирија, Милена Богавац, драматуршкиња и мр Марко Стојановић, етнолог, погледао је све филмове приспеле на конкурс и донео једногласну одлуку о додели награда.

Прва награда „Откривање“

„Осмисливши драматургију која савршено одговара задатој метражи, аутор мини-филма „Откривање“ одлази и корак даље, када кроз три једноставна симбола успева да прикаже свој став о савременом друштву, конзумеризму, брендирању, кодирању и читању кодова посредством нових технологија. Без намере да прикаже неки конкретни идентитет, он пре свега разобличује савремене механизме конструисања и откривања идентитета. У центар филма ставља предмет из свакодневне употребе, подижући га на ниво симбола којим недвосмислено, јасно, прецизно и оштро износи своју критику друштва. Од радова приспелих на конкурс, филм „Откривање“ издваја се тиме што у себи спаја промишљен, успели покушај да ограниченост задате метраже и технологије претвори у предност: у оквир за изразито озбиљну, политичну поруку, пренесену на непретенциозан и духовит начин.“

Друга награда „On a quest for a secret sign“

„Кратки филм „On a a quest for a secret sign“ драматургију базира на механизму изневереног очекивања. Овај драматуршки поступак, уједно је и идеја филма у ком се потрага за идентитетом успоставља као свевремена, мистична и архетипска мисија људског бића, али и која – као таква – излази

из оквира пажње и интересовања савременог човека. Након што успостави вишезначан симбол, аутор овог рада успоставља и јунака који тај симбол превиђа, протрчава поред њега, не придајући му значај ни важност. Кроз ову једноставну и добро осмишљену метафору, аутор прича причу о архетипским симболима у модерном друштву, што управо и јесте прича о идентитету и најважнијим елементима који га формирају.“

Трећа награда „Кораци“

Изразито поједностављен, непретенциозан и снимљен без икакве видљиве драматуршке конструкције, мини-филм „Кораци“ садржи визуелно узбудљиве елементе. Аутор овим филмом не прича причу, већ отвара широко асоцијативно поље позивајући гледаоце да значење оног што виде потраже у својим главама, у односу на сопствене асоцијације, знања, ставове и искуства. Тако се у овом филму може препознати мрачна, узнемирујућа и депресивна слика колективног идентитета у Србији данас. Основна карактеристика тог идентитета јесте страх – уплашеност, која нас спречава да ствари погледамо шире и објективније, даље од сопственог носа и врха својих ципела. Уз помоћ изразито сведене ликовности, аутор даје огроман значај свим елементима у кадру, па се из њих може ишчитати прича о друштвеној маргинализацији, о изопштености, али и о немогућности да се открије сврха људског постојања. У опису свог филма, аутор говори како је живот налик на стазу којом корачамо до свог циља. У филму ипак изостаје нешто што би се могло препознати као циљ, као смислена одредница наших животних путовања. Управо овај недостатак чини филм „Кораци“ потресним и истински узнемирујућим.“

Специјална похвала „Лист“

„Од радова пристиглих на конкурс, својом љупком ликовношћу и поигравањем с техникама примитиве анимације, издваја се мини-филм „Лист“, у коме ауторка на једноставан, шармантан и готово детињаст начин приказује слику идентитета младе особе у временима транзиције. Ликовним контрастирањем, али и моралном шематизацијом у свом филму (црно–бело; латиница–ћирилица; добро–зло), ауторка на наивистички и интимистички начин приказује збуњеност младе особе у процесу формирања вредносног система односно идентитета. Иако овај филм има несумњиве уметничке квалитете, оно што му недостаје јесте прецизније утврђен естетски и етички однос између слике, текста, музике и основне поруке коју је ауторка желела да пренесе. Овом филму додељујемо Специјалну похвалу, са жељом да

несумњиво даровиту ауторку подстакнемо на даље уметничко усавршавање, истраживање и образовање.“

МТ:С награду добија филм „Сасвим обична ја“ Јелене Ђук. Овај филм је добио највише гласова публике. Све награде за на конкурс у ИДЗмин доделио је МТ:С

* * *

Посета фестивалске публике је и овај пут била добра, као и претходних година, а нарочито у вечерњим часовима, када су приказивани филмови из конкуренције и када су после пројекција вођени разговори с присутним ауторима филмова. Иако нисмо били у прилици да водимо прецизну евиденцију о посети (улазнице за филмске пројекције се не наплаћују на фестивалу), процењујемо да је догађај за пет дана посетило око 1,700 људи.

10.10. у 12 сати је одржана конференција за новинаре поводом отварања 21. међународног фестивала етнолошког филма.

Филмови су и ове године титловани на српски језик, тако да је сваки филм из конкуренције имао и српски и енглески титл.

Ове године смо своје госте, волонтере и заинтересоване 15.10.2011. повели у обилазак лагума Београда.

Уприличена су три предавања у простору Етнографског музеја и на Филозофском факултету, Одељењу за етнологију и антропологију, а у контексту боравка фестивалских гостију:

1. Један регионални музеј – Музеј обичаја и традиције регије „Тренти-но“; предавач: Ђовани Кезич;
2. О пројекту „Карневали“; предавач: Ђовани Кезич;
3. Италијански језик сеоског света; предавач: Антонела Мот.

На фестивалу су били присутни као гости следећи аутори приказаних филмова:

1. Виктор Фигуровски – филм „Миле са Аде“
2. Вук Савић „Централ“
3. Горан Гоцић „Балкански дневник: Бугарска“
4. Rike Holz – Cholita Libre „If you don't fight, you've already lost“
5. Jeremie Jean „The nightmare of a belief“
6. Fatemeh Ahmadi „Tamam Gol“
7. Martine Journet „Mayasa, the Shadow angel“
8. Gerard Nougatrol „Mayasa, the Shadow angel“
9. Jean Daniel Becache „Poli, memoirs of a pygmy woman“
10. Давор Борић „Красотица вечери“
11. Chris Belloni „I am guy and Muslim“.

Урађена је једна специјална емисија о фестивалу и недавно отвореном Центру за нематеријално културно наслеђе при Етнографском музеју у Београду на Радио-телевизији Србије. Урађен је и нови, посебан вебсајт фестивала www.etnofilm.org, а реализовао га је Давор Максимовић, уз подршку фестивалског тима. Такође је све време била активна и фејсбук страница фестивала. На крају извештаја прилажемо информацију о медијској праћености фестивала. Где год је то било могуће, у извесном броју случајева, користили смо та медијска оглашавања и за информацију о спонзорима и покровитељима фестивала.

Телекому Србије је, као спонзору фестивала (конкретније конкурса ИДЗмин), предат је обиман извештај у коме је таксативно, хронолошки и по фазама документован цео ток фестивала, од припремног периода до завршетка. Извештај је употпуњен фотографијама и видео-материјалом.

Проблеми и препоруке за корекције

Ангажовани волонтери се ове године нису најбоље снашли. То су углавном били студенти прве године Етнологије, и тек по који старији сарадник. У будуће би већину волонтера требало да чине наши проверени дугогодишњи сарадници, а свакоме од њих би, као помоћ, требало доделити по једног млађег волонтера кога би полако уводио у посао.

Поново треба увести упитник који би био подељен учесницима и гостима фестивала, а који би садржао питања од значаја за даљи развој Фестивала. Жеља нам је да испитаници дају своје предлоге за бољи квалитет фестивала као и оцену тренутног. Као најефикаснији вид зближавања гостију и домаћина показале су се кафанске вечере уз музику, па би требало планирати да догодине уместо коктел-послужења на отварању фестивала, који се планира за 120 гостију, на отварању послужимо само пиће добродошлице, а госте фестивала одведемо на вечеру дан-два по отварању. (Све опције треба опробати, како бисмо нашли најбољи модел да се наши гости осећају што пријатније.) Неке старије колеге са сетом говоре о ранијим фестивалима стављајући у први план дружење, губећи из вида да је тада било много више гостију с територије бивше Југославије (сличан менталитет), док сада долази много више њих из других земаља. Последњих година акценат смо ставили на квалитет радионица, предавања и предавача пошто смо фестивал првенствено замислили као манифестацију образовног карактера којој забава служи само као начин зближавања учесника.

Ради што бољег квалитета програма и предавача из иностранства, мислимо да би сваке године, одмах по завршетку фестивала, требало одредити земљу домаћина следећег фестивала. На тај начин бисмо на време могли да обавести-

мо амбасаду одабране земље да у оквиру буџета за следећу годину планира и трошак евентуалне помоћи нашем фестивалу. У том случају бисмо могли да рачунамо на сву логистичку подршку одабране земље (одабир најбољих стручњака из области етнолошког филма који би могли да одрже радионице, предавања, да буду у жирију, припрема специјалних програма, итд.).

Од осталих недостатака уочени су следећи: није увек пре заказаних важних термина (рад селекционе комисије, званичне пројекције и сл.) проверавана техничка исправност уређаја и ДВД-носача. Потребно је више копија ДВД-носача, а они који су одабрани за филмске пројекције на самом фестивалу не смеју претходно да буду коришћени у друге сврхе. Такође су поједине апликације биле непотпуне. Сем тога, пропустили смо овај пут да благовремено урадимо решења–уговоре о ангажовању запослених у Етнографском музеју на Фестивалу етнолошког филма.

* * *

Организациони тим фестивала радио је у саставу: Саша Срећковић (менаџер), Александра Левнаић, Јелена Савић и Александар Бањанац (организација и координација), Јелена Јовчић (уредник филмског програма), Татјана Рап, Наташа Младеновић, Невена Бороја, Данијела Филиповић, Саша Жаревац, Милица Наумов, Искра Беблер (односи с јавношћу), Драган Миздрак и Зоран Ђорђевић (техничка подршка).

Углавном смо задовољни односом колега према фестивалу.

Фестивал је реализован финансијским средствима која су обезбедила Министарство културе Републике Србије, Градски секретаријат за културу Скупштине града Београда и Телеком Србије. Остали спонзори и пријатељи фестивала су: Италијански и Француски културни центар у Београду, Амбасада Холандије у Београду, Радио-телевизија Србије, *Нови магазин*, *Национална ревија Србија*, *Политика*, Масел груп, See Cult, Друштво за промоцију традиционалне културе „Извор“ и Продукција 64.

Извештај саставили
Саша Срећковић
Александра Левнаић
Јелена Савић

Београд, 20. новембар 2012.

IN MEMORIAM

ЈЕЛЕНА ПАНТЕЛИЋ (1942–2012)



Јелена Пантелић, рођена Шљивић, конзерваторка–техничарка у пензији, изненада је отишла од нас 26. септембра 2012. године. Радни век је провела од 1962. до 1996. године у Одељењу за конзервацију Етнографског музеја у Београду. Рад у Одељењу за конзервацију у Лабораторији за конзервацију предмета од текстила започела је одмах након дипломирања у Школи с практичном обуком за кројење и шивење, где је изучавала крој женског одела. Савесно је радила је на редовној превентивној конзервацији предмета од текстила у депоима и изложбеном простору музеја. Јеленин допринос је био велики и незаобилазан у послу који је стручан, одговоран и прецизан, али неприметан за ширу јавност. Добром сарадњом с кустосима и колегама конзерваторима и конзерваторима – техничарима, допринела је да се продужи век предметима из импозантне збирке текстила Етнографског музеја у Београду. Своје богато искуство у конзервацији, рестаурацији и реконструкцији предмета од текстила несебично је преносила млађим сарадницима. Њен рад је постајао видљив на сталним и привременим изложбама које су представљале народну културу и уметност Балканског простора, и које су реализоване како у њеном матичном Етнографском музеју тако и на изложбама које су гостовале у свим републикама Југославије, и многим другим државама на свим континентима.

С колегама конзерваторима и конзерваторима–техничарима за предмете од текстила, Јелена Пантелић је учествовала у припреми предмета за изложбе сталних поставки у Етнографском музеју: „Етнографска спомен-збирка Христифора Црниловића“ у Манаковој кући (1968), „Народне ношње Југославије“ (1976), „Народна култура на тлу Србије“ (1984); исто тако, учествовала је и на студијским изложбама „Народна уметност Југославије“ (1980), „Либаде – хаљетак градске ношње“ (1985), „Традиционално ћилимарство у Србији“ (1986), „Народне ношње Југославије“ (1988), „Косовска легенда у народном стваралаштву“ (1989), као и на многим тематским изложбама које су реализоване у Етнографском музеју.

Јелена је била и део тима Етнографског музеја који је припремао етнографске предмете за излагање у Музеју 25. мај, Музеју афричке уметности, Војном музеју, Музеју примењене уметности, Народном музеју у Београду и у Народном музеју у Панчеву. Ведрина и духовите опаске су обележје пословично пријатне атмосфере Одељења за конзервацију Етнографског музеја, чији је део била и Јелена. Њен рад и лик остаће део повеснице музеја, забележен у музејским анализима и у сећању њених сарадника. Ипак, најважније је да будуће генерације музејских радника спомињу Јелену Пантелић на основу предмета на којима је радила.

Данијелка Радовановић

**АРХИТЕКТИ БОЖИДАРУ ПЕТРОВИЋУ У СПОМЕН
(15.06.1922–28.07.2012)**



Архитекта Божидар Петровић, редовни професор Архитектонског факултета у Београду, рођен је 1922. године у селу Дићи, општина Љиг, где је 28.07.2012. године завршио животну стазу. Основну школу похађао је у месту рођења, а гимназију у Горњем Милановцу. По демобилизацији 1946. године, уписао се на Архитектонски одсек ондашњег Техничког факултета у Београду и дипломирао 1952. године. По дипломирању, запослио се у Енергопројекту где је остао до избора за асистента на Архитектонском факултету у Београду 1956. године.

Упркос оптерећености наставом, професор Божидар Петровић је посебну пажњу посветио савременим методама рада, њиховом истраживању и примењивању. Из те области објавио је бројне студије посвећене овој проблематици. Поред тога, за више индустријских постројења и фабричких целина дао је изванредна архитектонска и урбанистичка решења и у земљи и у иностранству. Посебну групу пројеката чине објекти из традиционалне сеоске архитектуре. Од 1983. године, архитекта Божидар Петровић је веома активно и успешно сарађивао с нашим етнолошким и музејским установама у којима је излагао нацрте пројектованих и изграђених кућа у Београду, Ужицу, Зајечару, Горњем Милановцу и Ваљеву. Изузетно добро је сарађивао с Етнографским музејем у Београду, Етнографским институтом САНУ, Ма-

тицом српском и музејима у Горњем Милановцу, Нишу, Краљеву Крушевцу, Зајечару, Ваљеву и Милану у Италији.

Професор Божидар Петровић, као врстан архитекта, уочио је да је после Другог светског рата на нашем селу много поремећен однос градитељства и природне средине. Због тога је уложио велики напор и посветио посебну пажњу чувању наше традиционалне народне архитектуре, развијању њене конструктивне гране и њеном прилагођавању одговарајућој животной средини. У овом виду грађења и опремања станишта, архитекта Божидар Петровић је препознао наш народ, његове особености, његов дух и народни идентитет. Покушао је да заустави грађевински кич који се појавио после Другог светског рата и предложио многа конкретна решења. Међу њима су биле и стамбене јединице које је народ из милоште назвао „божидарке“.

У стваралаштву архитекте Божидара Петровића наша етнолошка наука је нашла плодно тле за проучавање градитељске традиције и подизање станишта која најбоље одговарају Србији и њеном поднебљу. Многе наше етнолошке установе су у стваралаштву архитекте Божидара Петровића нашле подстицај и инспирацију за проучавање традиционалног народног живота. Поред куће као станишта, етнолошке установе су нашле подстицај за проучавање културе становања, друштвеног живљења и других особености нашег традиционалног народног живота. Етнографски музеј у Београду организовао је у Манаковој кући 26. априла 1983. године изложбу и издао Петровићеву расправу под насловом „Географско наслеђе и подстицај – куће архитекте Боже Петровића“. У време прославе „Два века Вука“ 1987. године, на изложби и у књизи коју је издао Етнографски музеј у Београду, приказане су Петровићеве зграде следећим редоследом: Ораховац, кафана у Дићама, Гроцка, Доња Горевница, Барајево, кућа у Дићи Б. Петровића, Прањани, кућа на Рајцу, Јабучје, Рипањ, мотел у Ваљевској Каменици, Луњевица, мотел код Сјенице, Горњи Милановац, кућа на Тари, кућа на Иришком венцу, кафана у Раљи, Заграђе, хотел у Љубостињи, Обреновац, Ваљево, Брђани, као и куће и зграде које је требало изградити после земљотреса у девет поткопаоничких насеља, што је Комисија за оцену пројекта посебно похвалила и подржала. Ову расправу Божидара Петровића – „Градитељско наслеђе и подстицај – куће архитекте Боже Петровића“ – коју је издао Етнографски музеј у Београду с уважавањем су високо оценили архитекта академик Бранислав Којић, затим Радомир Станић, врсни културолог и историчар уметности и веома уважени Зоран Петровић, архитекта и професор универзитета.

Матица српска је организовала 1986. године научни скуп „Село и његова архитектура“, на коме је Божидар Петровић имао значајну улогу. Народни музеј у Зајечару је приредио пригодну изложбу „Куће архитекте Божидара – Боже Петровића“ септембра 2000. године, поводом Шестог међународног научног скупа, који је окупио значајан број стваралаца из земље и иностранства, уз организацију Етнографског института САНУ, Народног музеја у Зајечару и Етно-културолошке радионице у Сврљигу. Организатори су поминуто изложбу повезали с темом свог научног скупа „Народно градитељство

и култура становања у светлу етнологије у источној Србији“. На изложби Божидара Петровића у Зајечару, ради поређења, биле су изложене куће с Рудника, Таре, Рајца, Суворора и из других крајева Србије.

Поставља се питање: шта су главне одлике, па тиме, и главне вредности оног дела Петровићевог стваралаштва које је посветио сеоској архитектури. Прву и главну одлику чини Петровићева систематизација огромног знања и чињеница о нашем сеоском животу, којима је располагао као ретко ко у историји наше науке. Његов циљ је био да кроз архитектуру остави целовиту слику о нашем сеоском и сељачком животу у његовом историјском развоју. Научна моћ Боже Петровића исказана је способношћу да одвоји главно од споредног, да издвоји карактеристично од обичног, да с неколико носећих чињеница осветли сложене друштвене појаве. Зато је његово дело енциклопедија нашег села, која је с њим генски срасла у нераскидиву целину. Сличну моћ оној коју има Божидар Петровић, откривамо само код Вука Карацића и Јована Цвијића. Петровић изванредно познаје сељачково привређивање и историјске околности његовог живота – од начина становања, преко организације његовог рада, све до његовог понашања у најважнијим облицима живота и његовог погледа на свет. Божидар Петровић је, као ретко ко, имао способност изванредног уочавања и продубљивања научних законитости. Све је гледао преко развоја и као резултат развоја. За њега ништа није било статично. Све је динамика. У садашњости је откривао прошлост, али истовремено и садашњост и будућност.

Морамо изразити нашу посебну захвалност ствараоцу Божидару Петровићу, који је извео бројне генерације, за његова велика и бројна дела која је оставио на дар свом народу и науци, у нади да ће из тог стваралаштва покољења учити као из велике, пребогате ризнице. С великим људима и њиховим делима је као с великим планинама. Што се више удаљавају, то се јасније виде њихови обриси и величина. Такав је случај и с личношћу и делом професора Божидара Божа Петровића, који је за живота себи подигао најтрајнији споменик, који ће се убудуће славити као једна од наших веома значајних националних тековина.

Бреда и Петар Влаховић

ВЕЛИБОР СТОЈАКОВИЋ
(Београд, 22. март 1953. – 3. август 2012)



У Београду 3. августа 2012. године, умро је Велибор Стојаковић, музејски саветник у Етнографском музеју у Београду. Велибор Стојаковић родио се 22. марта 1953. године у Београду. Детињство и основно школовање провео је у Травнику, Сарајеву и Београду. Гимназију је похађао у Београду, матурирао у Загребу. Филозофски факултет у Београду, Одсек за етнологију, уписао је школске 1972/1973. године. Дипломирао је на Одсеку за етнологију народа Југославије 10. новембра 1978. године с темом „Ћићарија данас – проблеми и аспекти депопулације“, ментор проф. др Ђурђица Петровић. Постдипломске студије похађао је на Одељењу за етнологију Филозофског факултета у Београду, под менторством проф. др Ђурђице Петровић и на Филозофском факултету у Загребу под менторством проф. др Дуње Рихтман Августин.

Први радни однос засновао је у Земаљском музеју Босне и Херцеговине у Сарајеву, 25. јуна 1979. године. Био је распоређен у Одељење за етнологију, и у оквиру њега у Одсек за духовну културу на радно место 'кустос етнолог за проучавање традиционалних друштвено правних односа на селу, с посебним освртом на задругу'. У исто време био је задужен и руководио је Збирком дечјих играчака. У Земаљском музеју радио је до 15. јануара 1992. године. У периоду од 5. јула 1980. године до 5. јула 1981. године, био је на одслужењу војног рока у ЈНА, у Пули и Кумбору (Херцег Нови). Петнаестог јануара 1992. године, прелази у Етнографски музеј у Београду, где остаје у радном односу до смрти, 3. августа 2012. године.

У Земаљском музеју је био у звању кустоса, а од 30. октобра 1990. године у звању вишег кустоса. У Етнографском музеју у јануару 1992. године, запослен је на радно место 'кустос педагог' у звању вишег кустоса, да би 7. јуна 2000. године био биран у звање музејског саветника. У Земаљском музеју је обављао дужност шефа Одсека за духовну културу и председника радничког савјета Земаљског музеја. Решењем Владе Републике Србије бр. 119–17130/2002–1 од 26. децембра 2002. године, именован је за вршиоца дужности директора Етнографског музеја, а на функцији директора је остао до 2008. године.

Током рада у Земаљском музеју радио је у оквиру научно-истраживачких пројеката који је финансирао СИЗ науке Босне и Херцеговине, у којима је учествовао као самостални истраживач за област традиционалних друштвено-правних односа. То су били следећи пројекти: „Етнолошко-фолклористичка истраживања у Дрежници (1978–1981)“, „Етнолошко-фолклористичка истраживања Тешња с околином (1983–1985)“, „Карактеристике традицијске културе с обзиром на друштвено-економске на селу у Босни и Херцеговини (миграције становништва, народна привреда и друштвени односи (1987–1991)“.

Поред тога, урадио је више усмерених мањих, групних и самосталних истраживања, као што су:

- Истраживања из области традиционалних друштвено-правних односа и институција у Рожају (Црна Гора), рађена за потребе СИЗ-а културе и образовања општине Рожаје. Резултати су објављени у *Рожајском зборнику*.
- Урадио је с Влајком Палавестром елаборат за истраживање села која је требало да буду потопљена, а становништво расељено због изградње хидроцентрале Вишеград; ово истраживање није објављено.
- Такође, с Влајком Палавестром је урадио валоризацију и сређивање етнографске збирке у самостану Горица (Ливно); ово истраживање није објављено.
- Био је стручни члан Верификационе комисије Републичког комитета за културу Босне и Херцеговине. У тој комисији радило се између осталог на верификацији музеја, музејских збирки и галерија.

Показивао је посебан интерес за употребу фотографије, видео и филмске технике у истраживањима, и из те области учествовао с рефератима на стручним скуповима у Крању (1985) и Љубљани (1989). Треба истаћи да је рукописна и друга грађа из периода рада Велибора Стојаковића у Земаљском музеју данас недостатна, јер је приликом селидбе за Београд 1992. године био украден аутомобил у којем је била та грађа. Када је аутомобил пронађен, том материјалу се више није могло ући у траг.

По доласку у Етнографски музеј на радно место кустоса–педагога, преданим и ангажованим радом успевао је да умногоме обогати и прошири ову делатност. Резултат таквог труда огледао се у све већој и значајнијој при-

сутности музеја у културним дешавањима у Београду, и у свестранијем и обухватнијем представљању традиционалне и савремене културе у Србији. Посебно се ангажовао у раду Међународног фестивала етнологског филма (1992–1995). Био је координатор сарадње Међународног фестивала етнологског филма и РТС-а, и члан стручног жирија Фестивала етнологског филма у Кучеву, који се одржавао у склопу манифестације Хомољски мотиви (1993, 1994).

Крајем 1994. године, Велибор Стојаковић прелази у Одељење за проучавање народне културе, на место руководиоца Збирке традиционалне народне привреде (привреда, земљорадња, сточарство, воћарство, виноградарство, риболов, саобраћај и пренос добара). Поред редовних музејских послова на повереним збиркама и колекцијама, те на њиховој заштити и попуњавању (учествовао је у бројним откупима предмета на терену широм Србије), Велибор Стојаковић се посветио студирању и проучавању широке проблематике традиционалне привреде и саобраћаја. То проучавање је уродило с неколико синтеза. Резултати овог рада су представљени стручној, научној и културној јавности путем изложби и пратећих каталога, учешћа на стручним научним скуповима и објављеним радовима у часописима и зборницима радова. Учествовао је у истраживачким пројектима Етнографског музеја „Књажевац и околина“ и „Пирот и околина“.

Док је рад Велибора Стојаковића у Земаљском музеју био обележен научно-истраживачким радом, у Етнографском музеју у Београду он се више окреће музеолошком раду, и остварује значајне радове учешћем у великим и мањим студијским изложбама. На првом месту је стална музејска поставка „Народна култура Срба у 19. и 20. веку“, поводом обележавања јубилеја 100 година постојања Етнографског музеја у Београду, при чему је он један од аутора изложбе (2001) и коаутор *Водича кроз сталну поставку* (2003). Након тога, постављена је студијска изложба „Традиционална култура Срба у Крајини и Хрватској“ (2002), на којој је Велибор Стојаковић коаутор. Ту су и тематске студијске изложбе „Човек и вода“ (1992) и „Српска шљива ранка“ (2000). Посебно треба истаћи вишегодишњи рад на евидентирању, проучавању и презентовању етнографских предмета који се налазе у манастиру Хиландар, који је резултирао првом етнографском изложбом у Хиландару 1999. године.

Тек детаљним увидима моћи ће се у већој мери сагледати и оценити целина рада Велибора Стојаковића. У овом тренутку истичемо да код њега препознајемо посвећеност науци коју је одабрао и преданост послу којим се бавио. Радио је у двома великим и изузетним музејским установама – Земаљском музеју у Сарајеву и Етнографском музеју у Београду, у којима етнологи организовано раде у периоду дужем од стотину година. Ту се формирао у врсног музејског радника и научника. О резултатима његовог рада убедљиво сведочи библиографија радова у прилогу.

Велибор Стојаковић и успомена на њега живеће и даље у свима нама који смо га познавали, који смо с њим радили, сарађивали, дружили се и

пријатељевали у Београду, Сарајеву, Загребу, Љубљани, Скопљу, Подгорици, по великим и малим градовима и селима Србије, где је обављао свој етнолошки посао. Још више од тога, његова личност и његов рад уткани су у укупну делатност и повесницу институција у којима је радио и с којима је сарађивао. Будућа поколења музеалаца и истраживача сретаће се и користиће се оним што је он урадио.

Библиографија

- (1) Писање без писма (споразумевање помоћу симбола). *Галаксија* 52 (август). Београд 1976. (латиница)
- (2) У оку нема кантара (мере и мерења). *Галаксија* 53 (септембар). Београд 1976. (латиница)
- (3) Етно-социјални оквири живота становништва Дрежнице. *Гласник Земаљског музеја Босне и Херцеговине*, Етнологија, Нова серија, св. 37: 189–218. Сарајево 1982. (латиница)
- (4) Драгослав Антонијевић. *Обреди и обичаји балканских сточара*. Београд: Балканолошки институт САНУ. Посебна издања, књига 16. 1982. (приказ) *Гласник Земаљског музеја Босне и Херцеговине*. Етнологија, Нова серија 38, 195–196. Сарајево 1983. (латиница)
- (5) Етнологија у часопису *Херцеговина*. (приказ) *Гласник Земаљског музеја Босне и Херцеговине*. Етнологија, Нова серија 38, 197–199. Сарајево 1983. (латиница)
- (6) Откуда и чему Деда Мраз (порекло и актуелне функције омиљеног симбола дечије радости). *Породица и друштво* 1 (јануар). Сарајево 1983. (латиница)
- (7) Традиционалне форме етно-социјалних односа становништва општине Тешањ, стручни прилог у оквиру елабората за потребе СО Тешањ. Тешањ 1983. (латиница)
- (8) Прилог познавању породичних задруга у рожајском крају. *Рожајски зборник* 4, 81–96. Рожаје 1985. (латиница)
- (9) Друштвени односи и друштвене институције становника тешањског краја. *Гласник Земаљског музеја Босне и Херцеговине*. Етнологија, Нова серија 41–42, 223–247. Сарајево 1987. (латиница)
- (10) Функционална и социјална одредница индивидуалне имовине жена у односу на формални карактер задружне својине. *Гласник Земаљског музеја Босне и Херцеговине у Сарајеву*. Етнологија 43–44, 39–60. Сарајево 1989. (латиница)
- (11) Ћићарија. Прилог етнолошкој монографији. *Гласник Земаљског музеја Босне и Херцеговине у Сарајеву*. Етнологија 45, 101–135. Сарајево 1990.

- (12) Примена филмске и видео-технике у процесу етнологских истраживања. *Гласник Земаљског музеја Босне и Херцеговине у Сарајеву*. Етнологија 45, 153–160. Сарајево 1990.
- (13) Друштвени живот (у Сеоници код Коњица, Рошком Пољу код Дувна и Лијевче Пољу код Бања Луке). У: *Карактеристике традицијске културе с обзиром на друштвено-економске на селу у Босни и Херцеговини (миграције становништва, народна привреда и друштвени односи)*. Сарајево: Земаљски музеј Босне и Херцеговине у Сарајеву. 1991, 68–95. (завршни извештај) (латиница)
- (14) Назнаке уз неке проблеме адаптације и интеграције потомака на размеђу гекултурних средина. *Гласник Земаљског музеја Босне и Херцеговине у Сарајеву*. Етнологија 46, 207–213. Сарајево 1991. (штампано 2004. године) (латиница)
- (15) *Човек и вода*. Каталог изложбе. Етнографски музеј у Београду. 1992.
- (16) Примена видеа у етнологским истраживањима. *Гласник Етнографског музеја у Београду* 60, 145–150. Београд 1996.
- (17) Традиционална привреда књажевачког краја. *Гласник Етнографског музеја у Београду* 61, 83–133. Београд 1997.
- (18) Прва стална поставка етнографске изложбе у манастиру Хиландару. *Гласник Етнографског музеја у Београду* 63, 47–58. Београд 1999.
- (19) *Водич етнографске изложбе у манастиру Хиландару*. Београд: Етнографски музеј у Београду. 1999.
- (20) Одлике традиционалне привреде код Срба у Хрватској, Славонији и Далмацији од краја XVIII до почетка XX века. У: *Традиционална култура Срба у Српској Крајини и у Хрватској*. Каталог изложбе. Београд 2000, 63–81. (Друго, поновљено издање поводом 150 година од рођења Николе Тесле. Београд 2006)
- (21) *Српска шљива ранка*. Каталог изложбе. Београд: Етнографски музеј у Београду. 2000.
- (22) Основне карактеристике рала у књажевачком крају. *Гласник Етнографског музеја у Београду* 64, 9–24. Београд 2001.
- (23) *Имовина жене у систему задружне својине*. Етнографски музеј у Београду. 2004.
- (24) Традиционална привреда. У: *Народна култура Срба у XIX и XX веку : водич кроз сталну поставку*. Београд: Етнографски музеј у Београду 2003, 251–320.
- (25) Београдске водоноше. *Гласник Етнографског музеја у Београду* 67/68, 131–137. Београд 2004.
- (26) О редефинисању појма етнографског музејског предмета. Зборник радова / Стручни скуп Етнологске секције Музејског друштва Србије. Крушевац 9–10. новембар 2006.
- (27) Народна (традиционална) земљорадња у пределу Висок (Пиротски крај). *Гласник Етнографског музеја у Београду* 74 (1), 143–172. Београд 2010.

БИБЛИОГРАФИЈА

Добрило Аранитовић

ЊЕГОШ И ЕТНОЛОГИЈА ПРИЛОГ БИБЛИОГРАФИЈИ (1860–2010)

1. [МЕДАКОВИЋ, Милорад]: *Живот и обичаи Црногораца*. Написао В[ојвода] М[илорад] Г. Медаковић. – У Новом Саду, брзотиском Епископске књигопечатњ, 1860; 8.
*О Његошу стр. 186.
2. DELARUE, Henri: *Le Monténégro. Histoire, description, moeurs, usages, législation, constitution politique, documents et pièces officielles. Avec une carte du Monténégro et des pays adjacents*. – Paris, B. Duprat, 1862; XIV + 182 pp.
*О Његошу стр. 68–76, 79, 83–84, 128–135.
3. РОВИНСКІЙ, П[авел] А[полонович]: Њгуши. – *Русская мысль*, 1881, 1, январь, 364–390.
*О племену Његуши, Његошевом родном селу Његуши. Занимања, обичаји, станиште и одећа месног становништва.
4. МИЉАНИЋ, Петар: Сентенције из докњажевске владавине у Црној Гори. Прилог к српском обичајном праву. – *Правник*, Београд, 1892, 1–2, 277–282.
*Обухвата и период Његошеве владавине.
5. [КОВАЌ, Е.]: Фолклористика у Јужних Словена (до 1894). Написао Е. Коваџ. – *Караџић*, Алексинац, 1/1899, 12, 250–252.
*Поред осталих радова значајних за словенску фолклористику, аутор помиње и Његошево Огледало српско.
6. ПРАВОСУЂЕ у Црној Гори. – *Застава*, Нови Сад, 34/1899, 96, 1–2.
*Три закона у духу народних обичаја: први у доба владикâ, други књаза Данила и трећи савремени.

7. ГАВРИЛОВИЋ, Анд[а]: Поглед у живот српских народних пословица XIX века. – *Караџић*, Алексинац, 2/1900, 8–9, 135–141.
*Аутор истиче и честу употребу мисли и изрека појединих књижевника уместо пословица. „Од појединих дела на првом месту стоји Његошев Горски вијенац као извор гнома и сентенција које се често наводе“ (40).
8. ИВАНИШЕВИЋ, Јован Ф.: Осврт на чланак г. Моја Медића. – *Бранково коло*, Сремски Карловци, 6/1900, 19, 596–600.
*О чланку: Моја Медић, „Игра „град“ у Горском вијенцу“, *Бранково коло*, 6/1900, 14, 438–440.
9. МЕДИЋ, Мојо: Игра „град“ у „Горском вијенцу“. – *Бранково коло*, Сремски Карловци, 6/1900, 6, 183–185.
10. Ћ[ОРЂЕВИЋ], Т[ихомир] Р.: Маштаније у „Горском вијенцу“. – *Караџић*, Алексинац, 3/1901, 6–7, 137–144.
*О народном веровању у моћ ђавола у вези са једном епизодом у Горском вијенцу.
11. [ВУЛЕТИЋ ВУКАСОВИЋ, Вид]: Вјештице у Јужнијех Словена. Италијански написао Вид Вулетић-Вукасовић. (Прочитано на међународном фолклористичком конгресу у Паризу г. 1900). Превео Ј. Л. П. – *Караџић*, Алексинац, 3/1901, 10, 185–196.
*О вештицама у Његошевем Горском вијенцу 185, 188, 189.
12. МЕДИЋ, Мојо: Пљетва у „Горском вијенцу“. – *Бранково коло*, Сремски Карловци, 14/1908, 35, 566–567.
*Поводом чланка Бранислава Петронијевића: „Мојо Медић о Његошу и Дарвину“, *Српски књижевни гласник*, 1908, XX/5, 436–446.
13. ШАУЛИЋ, Новица: Крвне освете у XIX вијеку у Црној Гори по одлукама („сетенцијама“) Црногорског Сената. – *Архив за правне и друштвене науке*, Београд, 14/1924, 9(26)/2, 119–125; 3, 198–204; 5, 358–383; 15/1925, 10(27)/1, 52–59.
*Објављено 55 докумената о мирењу крви у Црној Гори из архиве Великог суда у Подгорици. Обухвата и време Његошеве владавине.
14. ЋОРЂЕВИЋ, Т[ихомир] Р.: Његош и народне пословице. – *Српски књижевни гласник*, НС, Београд, 1925, XVI/7, 513–517.
15. ЈЕЛИЋ, Илија М.: *Крвна освета и умир крви у Црној Гори и Северној Албанији*. Историско-правна студија. – Београд, Геца Кон, 1926; 8⁰
*О Његошу 125–134, 139–141.
16. МИРКОВИЋ, Л[азар]: Часни пости у „Горском вијенцу“. Који се постови имају разумети у стиховима (861–862) „Горског вијенца“: „Часне двоје постах да постите, за остало како вам је драго“. – *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, Београд, 1926, VI/2, 269–270.

17. ЂОРЂЕВИЋ, Тих[омир] Р.: Шишање у жалости. – *Гласник Скопског научног друштва*, Скопље, III, 1928, Одељење друштвених наука, књ. 1, 344–345.
*Аутор, поред осталог, наводи и стихове из Горског вијенца о овом народном обичају у Црној Гори.
18. ЂОРЂЕВИЋ, Тихомир Р.: Познавање пушке по пуцњу. – *Записи*, Цетиње, 5/1931, IX/1, 46–47.
*С примерима из народних песама и Горског вијенца.
19. ВЛАХОВИЋ, Влајко: Једна алузија у „Горском вијенцу“. – *Записи*, Цетиње, 5/1931, IX/2, 94–96.
*О причању Вука Мандушића о „помахниталој снахи“ и начину њеног „лечења“.
20. ВУКСАН, Душан Д.: Један пример отмице у доба владике Рада (1835). – *Зетски гласник*, Цетиње, 3/1931, 14 (8. IV), 3.
*Писмо владике Рада окружном поглавару которском од 14. II 1835. године поводом једног случаја отмице девојке.
21. ВУКСАН, Душан Д.: Умир братстава пред сенатом. – *Зетски гласник*, Цетиње, 3/1931, 40 (11. VII), 2.
*У доба владике Рада.
22. СТАНОЈЕВИЋ, Александар Ф.: *Схватање нашега народа о праву*. Са предговором Д-р Ђорђа Тасића. – Београд, [Издање аутора], шт. Задружна штампарија, 1934; стр. 54 + /1/; 8⁰
*О Његошу 29–33.
23. ВУКСАН, Душан Д.: Умир Пејовића и Проседолољана пред владиком Радом 1839. – *Записи*, Цетиње, 10/1937, 18/5, 312–313.
24. ВУКСАН, Душан Д.: Један неуспео транзит преко Црмнице. – *Записи*, Цетиње, 12/1939, 21/1, 22–23.
*Покушај преноса жаба из 1846. године у доба Његошево. Пример народног сујеверја.
25. БАРЈАКТАРОВИЋ, Мирко Р.: Етнолошко у Горском вијенцу [L'ethnologie dans Gorski vijenac]. – *Гласник Етнографског музеја у Београду*, Београд, 1940, XV, 122–143.
26. БАРЈАКТАРОВИЋ, Мирко: *Етнолошко у Горском вијенцу* [L'ethnologie dans Gorski vijenac]. – Београд, Етнографски музеј, 1940, 122–143; 8⁰
*Посебан отисак из Гласника Етнографског музеја у Београду, књ. XV.
27. ВУКСАН, Душан Д.: Отмица у доба Владике Рада. – *Записи*, Цетиње, 13/1940, 24/4, 252–253.
28. ВУКСАН, Душан Д.: Цетиње у умиру Цеклињана и Љуботињана. – *Записи*, Цетиње, 13/1940, 24/4, 222–226.
*У доба владике Рада.

29. [КАЗИМИРОВИЋ, Радован]: *Чарање, гатање, врачање и прорицање у нашем народу*. Тајанствене појаве у нашем народу. Грађу прикупио, протумачио и слике приложио др Радован Казимировић. – Београд, Књижарница Милорада П. Милановића, 1941, 534; 8⁰
*О Његошу 354–362.
30. В[УКСАН], Д[ушан] Д.: Право прече куповице. – *Записи*, Цетиње, 14/1941, 25/3, 187.
*Пример правног обичаја у доба владике Рада.
31. БРЈАКТАРОВИЋ, Мирко: Оружје у „Горском вијенцу“. – *Стварање*, Цетиње, 2/1947, 4–5, 223–228.
*Етнографски аспект.
32. БАРЈАКТАРОВИЋ, Мирко: Шта значи Његошев стих – „Крв праведна дими на олтару“ (628). – *Стварање*, Цетиње, 2/1947, 4–5, 228–232.
*Етнографски аспект.
33. БАРЈАКТАРОВИЋ, Мирко: Култ брата у Горском вијенцу. – *Побједа*, Цетиње, 4/1947, 19 (19. IV), 6.
34. ЦАКОВИЋ, Вукоман: Љепота и значај Црногорских народних тужбалица по Његошу. – *Наша жена*, Цетиње, 1947, 1–2, 14.
*С освртом на тужбалицу сестре Батрићеве.
35. ДИМИТРИЈЕВИЋ, Дим[итрије]: Позитивна народна моралност Црногораца у Горском вијенцу. – *Гласник Српске православне цркве*, Београд, 28/1947, 2–3, 86–88.
36. ДИМИТРИЈЕВИЋ, Дим[итрије]: Позитивна народна моралност у Горском вијенцу. – [У]: *Стогодишњица Горског вијенца 1847–1947*. Београд, Штампарија „Раденковић“, 1947, 46–48.
*Прештампано из Гласника Српске православне цркве, 28/1947, 2–3, 86–88.
37. М[ИЛОВИЋ], Ј[евто] М.: Једна пресуда из доба владике Рада. – *Побједа*, Цетиње, 4/1947, 33 (7. VI), 3.
*Обављен текст сентенције од 1. XI 1836. године о умиру крви.
38. ВЛАХОВИЋ, Митар С.: Гусле у Горском вијенцу. – *Гласник Српске православне цркве*, Београд, 28/1947, 2–3, 73–75.
39. ВЛАХОВИЋ, Митар С.: Гусле у Горском вијенцу. – [У]: *Стогодишњица Горског вијенца 1847–1947*. Београд, Штампарија „Раденковић“, 1947, 33–35.
*Прештампано из Гласника Српске православне цркве, 28/1947, 2–3, 73–75.
40. ВУКМАНОВИЋ, Јован Л.: Етнолошка грађа у Горском вијенцу. – *Гласник Српске православне цркве*, Београд, 28/1947, 2–3, 88–93.
*Садржај: Обичаји. Празновјерице, врачања и бајања. Приче. Игре.
41. ВУКМАНОВИЋ, Јован Л.: Етнолошка грађа у Горском вијенцу. – [У]: *Стогодишњица Горског вијенца 1847–1947*. Београд, Штампарија „Раденковић“, 1947, 59–53.

- *Садржај: Обичаји. Празновјерице, врачања и бајања. Приче. Игре. Прештампано из *Гласника Српске православне цркве*, 28/1947, 2–3, 88–93.
42. БАРЈАКТАРОВИЋ, Мирко: Тумачење неких Његошевих стихова. – *Стварање*, Цетиње, 3/1948, 3, 143–152.
*Етнолошка расправа.
43. БАРЈАКТАРОВИЋ, Мирко Р.: Народни обичаји у „Горском вијенцу“. – *Побједа*, Цетиње, 8/1951, 209 (5. IX), 10.
44. Р[АДУНОВИЋ], С.: Народно предање обрађено у „Горском вијенцу“. – *Побједа*, Цетиње, 8/1951, 54 (4. III), 5.
*О Радуну и његовој жени Љубици из Прогоновића.
45. ДУРКОВИЋ ЈАКШИЋ, Љубомир: Његошева ношња [La costume de Njegosh]. – [У]: *Зборник Етнографског музеја у Београду (1901–1951)*, Београд, 1953, 164–173.
46. ДУРКОВИЋ ЈАКШИЋ, Љубомир: *Његошева ношња* [La costume de Njegosh]. – Београд, 1953, 164–173.
*Прештампано из Зборника Етнографског музеја у Београду (1901–1951), 1953.
47. ПЕТРОВИЋ, П[етар] Ж.: О ношњи Петра II Његоша у 1842. години. – *Стварање*, Титоград, 11/1956, 7–8, 528–529.
48. ФИЛИПОВИЋ, Миленко С.: Бакарно или мједено гувно [Das Motiv der Kupfertenne in der südslavischen Foklore]. – *Етнолошки преглед*, Београд, 1959, 1, 19–33.
*Аутор пише и о употреби појма „мједено гувно“ у црногорским народним веровањима и у Горском вијенцу.
49. КОВИЈАНИЋ, Ристо: О Вуку Мићуновићу и племенском умиру. – *Историјски записи*, Титоград, 12/1959, 15/2, 584–589.
*Вук Мићуновић, једна од главних личности Горског вијенца.
50. БАРЈАКТАРОВИЋ, Мирко Р.: Племе и народност по Његошу [Племя и народность по Негошу]. – *Гласник Етнографског музеја на Цетињу*, Цетиње, III, 1963, 305–309.
51. ЧАЂЕНОВИЋ, Јован: Фолклористи о Његошу. – *Огледи*. Билтен Завода за унапређење школства СР Црне Горе, Титоград, 3/1963, 3–4, 83–88.
*Садржи кратак резиме предавања одржаних на Конгресу фолклориста Југославије на Цетињу, посвећеног односу Његоша према народном стваралаштву.
52. ЂЕНЕРИНИ, Пиетро Л.: Црна Гора. Њени обичаји и ношња [Черногория. Её обычаи и национальные костюми]. Превела и за штампу приредила Љубица Кланчић. – *Гласник Етнографског музеја на Цетињу*, III, 1963, 189–217 + 5 сл.
*С белешком преводиоца 215–217. Љубица Кланчић – псеудоним Савића Марковића Штедимлије.

53. IVANOVIĆ, A.: Otvoren X kongres Saveza udruženja folklorista Jugoslavije. Trideset radova posvećeno Njegošu. – *Vjesnik*, Zagreb, 24/1963, 5834 (26. VIII), 9.
54. IVANOVIĆ, A.: Adekvatno tumačenje „Gorskog vijenca“. – *Vjesnik*, Zagreb, 24/1963, 5935 (27. VIII), 9.
*О раду Десетог конгреса Савеза удружења фолклориста Југославије на Цетињу посвећеног односу Његоша и народног стваралаштва.
55. КЛАНЧИЋ, Љубица: Spolia opima [Spolia opima]. – *Гласник Етнографског музеја на Цетињу*, III, 1963, 229–276 + 12 сл.
*О ратним трофејима и обичају одсецања непријатељских глава; 12 различитих цртежа Цетиња, Острога и Црногораца; два писма на француском у преводу, и то писмо Вилкинсона Његошу и Његошев одговор. Љубица Кланчић – псеудоним Савића Марковића Штедимлије.
56. КОНГРЕС фолклориста посвећен 150-годишњици Његошевог рођења. – *Политика*, Београд, 60/1963, 17880 (17. VII), 11.
*О одржавању конгреса на Цетињу на тему „Његош и народно стваралаштво“.
57. КОНГРЕС фолклориста у августу. – *Политика*, Београд, 60/1963, 17897 (2. VIII), 13.
*Од 25. до 29. августа на Ивановим коритима одржаће се Десети конгрес Савеза удружења фолклориста Југославије посвећен теми „Његош и народно стваралаштво“.
58. KONGRESI i folkloristëve kushte Njegoshit. – *Rilindja*, Приштина, 19/1963, 1543 (17. VII), 7.
*Посвећен теми „Његош и народно стваралаштво“.
59. МАРКОВИЋ, Видоје: Десети конгрес фолклориста Југославије у знаку Његошеве прославе. – *Просвјетни рад*, Титоград, 10/1963, 13–14 (1–15. IX), 2.
60. МАРТИНОВИЋ, Нико С.: Трагом једне Његошеве песме од старе српске до још древније словенске митологије. Један прилог проучавању словенске митологије [По следам одной песни Негоша, от старой сербской до древнейшей славянской мифологии]. – *Гласник Етнографског музеја на Цетињу*, III, 1963, 357–369.
*Садржај: Ловћенски топоними о вилама. Остаци старе словенске митологије у Ловћену. Легенде о Ловћенском језеру. Ловћен. Заробљен Црногорац од виле.
61. МАРТИНОВИЋ, Нико С.: Заклетва у народу и у „Горском вијенцу“. – *Стварање*, Титоград, 18/1963, 9–10, 216–223.
62. МАРТИНОВИЋ, Нико С.: Станак у Његошевим дјелима и у народу. – *Библиографски вјесник*, Цетиње, 3/1963, 1–3, 133–143.
*Читано на симпозијуму о Његошу у организацији Филолошког факултета у Београду 3. IX 1963. године.

63. МАРТИНОВИЋ, Нико С.: *Станак у Његошевим дјелима и у народу*. – Цетиње, 1963; 133–143; 8⁰
*Посебан отисак из Библиографског вјесника, 1–2–3/1963.
64. МЛАДЕНОВИЋ, Живомир: Десети конгрес фолклориста Југославије. – *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, Београд, 1963, XXIX/3–4, 363–365.
*Приказ конгреса одржаног на Цетињу 25–29. VIII 1963. с главном темом „Његош и народно стваралаштво“.
65. МЛАДЕНОВИЋ, Живомир: Његошев допринос Вуковој збирци народних пјесама. – *Побједа*, Титоград, 20/1963, 37 (8. IX), 17.
*Реферат на Десетом конгресу Савеза фолклориста Југославије на Цетињу.
66. НЕДЕЉКОВИЋ, Душан: Његош гуслар и фолклорист [Njegoš joueur de la gouzla et folkloriste – Негош гуслар и фолклорист]. – *Народно стваралаштво – folklor*, Београд, 2/1963, 8, 567–583.
67. НЕДЕЉКОВИЋ, Душан: Његош сакупљач и творац народних пословица и стваралачки носилац мисли целог народа. – *Стварање*, Титоград, 18/1963, 9–10, 111–142.
68. ЊЕГОШ и народно стваралаштво – централна тема Конгреса Савеза удружења фолклориста Југославије који ће се од 25. до 29. августа одржати на Ивановим коритима. – *Борба*, Београд, 28/1963, 196, 7.
69. ПАЈКОВИЋ, Д[ушан]: Трагом најстаријег фолклорног наслеђа. – *Борба*, Београд, 28/1963, 238 (27. VIII), 7.
*О раду Десетог конгреса Савеза фолклориста Југославије на Цетињу.
70. ПАЈКОВИЋ, Д[ушан]: Завршен Десети конгрес фолклориста Југославије. Предложено да се у Цетињу отвори Филозофски факултет и да се оснује Удружење његошолога. – *Борба*, Београд, 28/1963, 239 (28. VIII), 7.
71. ПУШОЊИЋ, Б[ошко]: Његош и народно стваралаштво. – *Политика*, Београд, 60/1963, 17916 (21. VIII), 11.
*С Десетог конгреса Савеза фолклориста Југославије.
72. ПУШОЊИЋ, Б[ошко]: Фолклористи о Његошу. – *Политика*, Београд, 60/1963, 17921 (16. VIII), 5.
*Белешка о раду Десетог конгреса Савеза фолклориста на Цетињу.
73. П[УШОЊИЋ], Б[ошко]: Свестрани разговори о Његошевом делу. – *Политика*, Београд, 60/1963, 17922 (27. VIII), 11.
*Из рада Десетог конгреса Савеза фолклориста на Цетињу.
74. П[УШОЊИЋ], Б[ошко]: Учесници Конгреса фолклориста положили спомен-плакету на Његошев гроб. – *Политика*, Београд, 60/1963, 17923 (28. VIII), 10.
75. П[УШОЊИЋ], Б[ошко]: Неколико интересантних саопштења. – *Политика*, Београд, 60/1963, 17924 (29. VIII), 10.

- *На Десетом конгресу Савеза фолклориста Југославије на Цетињу на тему „Његош и народно стваралаштво“.
76. СТАНИЋ, Милија: Његош и народна епска пјесма. – *Књижевност и језик*, Београд, 10/1963, 4, 12–19.
*Из истоименог реферата одржаног на Десетом конгресу Савеза фолклориста на Цетињу.
77. ВУКМАНОВИЋ, Јован: Народне игре у Горском вијенцу [Народные танцы в произведении *Горный венок*]. – *Гласник Етнографског музеја на Цетињу*, Цетиње, III, 1963, 389–394.
78. ВУКМАНОВИЋ, Јован: Вук Мандушић у народном предању [Вук Мандушич в народном преданији]. – *Гласник Етнографског музеја на Цетињу*, III, 1963, 405–409.
*Вук Мандушић, личност из *Горског вијенца*.
79. ЦАКОВИЋ, Вукоман: Црногорске народне тужбалице и „Горски вијенац“ [Les lamentations populaires monténégrines et les “Lauriers de la Montagne”]. – [У]: *Рад Десетог конгреса Савеза удружења фолклориста Југославије*. Одржан на Цетињу од 25. до 29. VIII 1963. Цетиње, 1964, 203–210.
80. ГОЈКОВИЋ, Андријана: Народни музички инструменти у Његошевим дјелима [Folk Musical Instruments in Njegoš's Works]. – [У]: *Рад Десетог конгреса Савеза удружења фолклориста Југославије*. Одржан на Цетињу од 25. до 29. VIII 1963. године. Цетиње, 1964, 119–123.
81. ИЛИЈИН, Милица: Народне игре у Његошевим делима [Les danses traditionnelles dans les oeuvres de Njegoš]. – [У]: *Рад Десетог конгреса Савеза удружења фолклориста Југославије*. Одржан на Цетињу од 25. до 29. VIII 1963. године. Цетиње, 1964, 147–153.
82. MARKL, Jaroslav: Jubilejní kongres jugoslovanských folkloristu. – *Česky lid*, Praha, 51/1964, 2, 125–126.
*О Десетом конгресу Савеза фолклориста Југославије, одржаном на Цетињу, с главном темом: „Дело Петра Петровића Његоша у односу према народном стваралаштву“.
83. МАРТИНОВИЋ, Нико С.: Коло у Горском вијенцу [Kolo dans les “Lauriers de la Montagne”]. – [У]: *Рад Десетог конгреса Савеза удружења фолклориста Југославије*. Одржан на Цетињу од 25. до 29. VIII 1963. године. Цетиње, 1964, 137–145 + 1 сл.
84. МАРТИНОВИЋ, Нико С.: Коло у Горском вијенцу [Kolo dans les “Lauriers de la Montagne”]. – Цетиње, 1964; 137–145; 8⁰
*Посебан отисак из Рада Десетог конгреса Савеза удружења фолклориста Југославије, Цетиње, 1964.
85. МЕДЕНИЦА, Радосав: „Горски вијенац“ – народна светковина [The “Mountain Wreath” – the National Festivity]. – [У]: *Рад Десетог конгреса Савеза удружења фолклориста Југославије*. Одржан на Цетињу од 25. до 29. VIII 1963. године. Цетиње, 1964, 125–135 + 1 сл.

86. МИЛОВИЋ, Јевто: Његош и народната поезија. – *Културен живот*, Скопје, 9/1964, 2, 21.
*Објављено Његошево писмо Л. А. Франклу, аустријском писцу, датирано на Цетињу, 12.10.1851.
87. МЛАДЕНОВИЋ, Живомир: Његошев допринос Вуковој збирци народних песама [La contribution de Njegoš au recueil des chants populaires de Vuk]. – [У]: *Рад Десетог конгреса Савеза удружења фолклориста Југославије*. Одржан на Цетињу од 25. до 29. VIII 1963. године. Цетиње, 1964, 83–90.
*Садржај: 1. Вуково интересовање за црногорске народне песме. 2. Упознавање Вука с Његошем у Бечу. 3. Вукова посета Црној Гори. 4. Његошево организовање купљења народних песама за Вука.
88. НЕДЕЉКОВИЋ, Душан: Основно о Његошу скупљачу и творцу народних пословица [Essential sur Njegoš comme collecteur et créateur des proverbes populaires]. – [У]: *Рад Десетог конгреса Савеза удружења фолклориста Југославије*. Одржан на Цетињу од 25. до 29. VIII 1963. године. Цетиње, 1964, 27–38.
89. ОРОВИЋ, Саво: Оружје у Његошевим делима [Оружие в произведениях Негоша]. – [У]: *Рад Десетог конгреса Савеза удружења фолклориста Југославије*. Одржан на Цетињу од 25. до 29. VIII 1963. године. Цетиње, 1964, 111–117 + 2 сл.
90. *РАД Десетог конгреса Савеза удружења фолклориста Југославије*. Одржан на Цетињу од 25. до 29. VIII 1963. године. Цетиње, 1964; 8⁰
*У садржају: Јован Вукмановић: Црна Гора и Његош (11–20) – Милија Станић: Његош и народна песма (21–26) – Душан Недељковић: Основно о Његошу скупљачу и творцу народних пословица (27–38) – Maximilian Braun: Gorski vijenac kao primer književne obrade narodne poezije (29–41) – Alois Schmaus: Miloš Obilić u narodnom pesništvu i kod Njegoša (43–54) – Радмило Димитријевић: Национални карактер и национална вредност Његошевог дела у приказу првих његових проучавалаца (55–64) – Tvrтко Čubelić: Njegošev stvaralački prosede i neke karakteristike usmenog narodnog stvaralaštva (65–69) – Irgard Mahnken: Kompozicioni elementi narodnog pesništva kod Njegoša (71–75) – Jovan Vuković: O strukturi Njegoševa deseterca u „Gorskom vijencu“ (77–81) – Живомир Младеновић: Његошев допринос Вуковој збирци народних песама (83–90) – Саво Вукмановић: Црногорци о Његошу (91–110) – Mira Sertić: Dva njemačka prijevoda „Gorskog vijenca“ (101–110) – Саво Оровић: Оружје у Његошевим дјелима (111–117) – Андријана Гојковић: Народни музички инструменти у Његошевим дјелима (119–123) – Радосав Меденица: „Горски вијенац“ – народна светковина (125–135) – Нико С. Мартиновић: Коло у Горском вијенцу (137–145) – Милица Илијин: Народне игре у Његошевим делима (147–153) – Миодраг С. Лалевић: Карактер „Горског вијенца“, његових сцена и личности у драматуршкој

преради Раше Плаовића (155–167) – Стеван Роца: Литарција и „Горски вијенац“ (169–173) – Петар Влаховић: Гатање и празноверице у Његошевом Горском вијенцу (175–178) – Ристо Ковијанић: Његошева „вјера Обилића“ (179–185) – Трифун Ђукић: Како је Његош стварао „Огледало српско“ (187–192) – Јован Деретић: Песма–хроника као кључ за разумевање композиције „Горског вијенца“ (193–198) – Митар Влаховић: Гусле у Његошевим делима (199–201) – Вукоман Џаковић: Црногорске народне тужбалице и „Горски вијенац“ (203–210) – Нико С. Мартиновић: Павле Аполонович Ровински (211–228) – Андрија Лаиновић: Неке француске мистификације о Црној Гори у првој половини XIX вијека (229–240) – Перо Шоћ: Фолклор на страницама Његошеве „Билежнице“ (469–472).

91. SCHMAUS, Alois: Miloš Obilić u narodnom pesništvu i kod Njegoša [Милош Обилић в народной поэзии и в творчестве Негоша]. – [У]: *Рад Десетог конгреса Савеза удружења фолклориста Југославије*. Одржан од 25. до 29. VIII 1963. на Цетињу. Цетиње, 1964, 43–54.
92. СТАНИЋ, Милија: Његош и народна песма [Негош и народна песня]. – [У]: *Рад Десетог конгреса Савеза удружења фолклориста Југославије*. Одржан на Цетињу од 25. до 29. VIII 1963. године. Цетиње, 1964, 21–26.
93. ШОЋ, Перо: Фолклор на страницама Његошеве „Билежнице“ [Le folklore sur les pages du chaier de notes de Njegoš]. – [У]: *Рад Десетог конгреса Савеза удружења фолклориста Југославије*. Одржан на Цетињу од 25. до 29. VIII 1963. године. Цетиње, 1964, 469–472.
94. ВЛАХОВИЋ, Митар С.: Гусле у Његошевим делима [La gusla dans les oeuvres de Njegoš]. – [У]: *Рад Десетог конгреса Савеза удружења фолклориста Југославије*. Одржан на Цетињу од 25. до 29. VIII 1963. године. Цетиње, 1964, 199–201 + 1 сл.
95. ВЛАХОВИЋ, Петар: Гатање и празноверице у Његошевом Горском вијенцу [Гадания и суеверия в „Горном венце“ Негоша]. – [У]: *Рад Десетог конгреса Савеза удружења фолклориста Југославије*. Одржан на Цетињу од 25. до 29. VIII 1963. године. Цетиње, 1964, 175–178.
96. ČUBELIĆ, Tvrtko: Skupljanje i objavljivanje narodne književnosti. – [У]: *Enciklopedija Jugoslavije*. 6. Maklj-Put, Zagreb, Leksikografski zavod SFRJ, MCMLXV (1965), 206.
*Садржи библиографски прилог у којем су побројане важније збирке народних песама, приповедака, пословица и загонетки, и важнија литература о њима. Обухваћено и Његошево Огледало српско.
97. ČUBELIĆ, Tvrtko: Zakonitosti usmenog narodnog stvaralaštva u poetskom izrazu Ivana Mažuranića i Petra Petrovića Njegoša. – [У]: *Radovi Zavoda za slavensku filologiju*, 7, Zagreb, 1965, 71–84.
98. FROLEC, V[aclav]: Narodno stvaralaštvo – folklor, 1963. – *Narodopisne aktuality*, Praha, 2/1965, 1–2, 87–88.

- *Приказ броја с посебним освртом на чланак Душана Недељковића о Његошу као фолклористи.
99. ВУКМАНОВИЋ, Саво: Зборник X конгреса Савеза фолклориста Југославије. – *Побједа*, Титоград, 22/1965, 2396 (25. III), 9.
*Белешка о изласку публикације из штампе. Носећа тема конгреса „Петар Петровић Његош и народно стваралаштво“.
100. КЛЕУТ, Марија: Клетва у Горском вијенцу. – *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, Нови Сад, 1968, XVI, 312–315.
101. ВУКМАНОВИЋ, Саво: Гусле на црногорском двору. – *Народно стваралаштво – folklor*, Београд, 7/1968, 25, 76–79.
102. WROCLAWSKI, Ksistof: Stosunek Njegoša do folkloru we wczesnej tworczości. – *Pamiętnik Słowiański*, Warszawa, 18/1968, 40–46.
103. ЦАКОВИЋ, Вукоман: О црногорским народним тужбалицама. – *Стварање*, Титоград, 25/1970, 4, 323–327.
*С освртом и на тужбалицу сестре Батрићеве у Горском вијенцу.
104. НИКОЛИЋ, Илија: Његошев необјављени зборник народних песама. Над једним занимљивим значајним открићем које је учинио пок. Др В. М. Јовановић –Марамбо. – *Политика*, Београд, 67/1970, 20439 (29. VIII), 14; Књижевност-уметност, XIV, 786.
*Поводом зборника од 110 песама у Архиву САНУ.
105. МИЋОВИЋ, Драгутин: Имена муслиманске епике у „Горском вијенцу“. – *Народно стваралаштво – folklor*, Београд, 10/1971, 39–40, 152–154.
106. БАНАШЕВИЋ, Н[икола]: Клетва сердара Вукоте. – *Ковчежић*, Београд, 1973, XI, 31–38.
107. КИЛИБАРДА, Новак: Извор и порука заклетве у „Горском вијенцу“. – *Летопис Матице српске*, Нови Сад, 1973, 411, 426–435.
108. ВУКОВИЋ, Владета: Дух народне песме у лирици српских романтичара. – *Мостови*, Пљевља, 6/1974, 6, 43–51.
*На стр. 44–45. о утицају народне песме на Његошево стваралаштво.
109. ЗОГОВИЋ, Радован: О племену у „Горском вијенцу“ и тим поводом. – *Гласник Друштва за науку и уметност Црне Горе*. Одјељење умјетности, књ. I, Титоград, 1976, 7–50.
110. ЗОГОВИЋ, Радован: *О племену у „Горском вијенцу“ и тим поводом.* – [Титоград, Друштво за науку и умјетност Црне Горе], 1976; 7–50; 8⁰
*Посебан отисак из Гласника Друштва за науку и умјетност Црне Горе, I, 1976.
111. ЋУПИЋ, Драго: Фрагменти о фолклорној идиоматици у Његошевом „Шћепану Малом“. – [У]: *Зборник професора и сарадника Наставничког факултета*, Никшић, 1977, 1, 119–130.
112. ВУКОВИЋ, Божо: Народне мисли у клетви Горског вијенца. – *Просвјетни рад*, Титоград, 27/1977, 9 (1. V), 5; 10 (15. V), 5.

113. КИЛИБАРДА, Новак: Три расправе из црногорске књижевности. – [У]: *Зборник професора и сарадника Наставничког факултета*, Никшић, 1978–1980, 2–3–4, 91–104.
*Садржај: Обилићевски подвиг у црногорској народној епици. О Његошу као сакупљачу народних песама. „Малисорски устанак“ Николе I Петровића, између књижевности и политике.
114. НИКЉЕВИЋ, Vojislav: Da li narod kolima Njegoševog Gorskog vijenca pjeva epske narodne pjesme [Est-ce que le peuple chante les chansons de geste populaires dans les „Kols“ du *Laurier de la Montagne de Njegoš*]. – [У]: *Rad XXIII kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije*. Slavonski Brod, 1976 – Zagreb, 1981, 203–210.
115. ГУСЕВ, В. Е.: Фолклорно-литературне взаимосвязи. (29. конгресс фольклористов Югославии). – *Советское славяноведение*, Москва, 1983, 3, 107–108.
*Истиче, поред осталих, рад Сава Вукмановића о Његошу.
116. КИЛИБАРДА, Новак: О Његошевом односу према народној поезији. – *Овдје*, Титоград, 15/1983, 164, 4–5.
117. КИЛИБАРДА, Новак: О Његошевом односу према народној поезији. – [У]: *Научни састанак у Вукове дане*, Београд, 1983, 12/2, 141–148.
118. ЗОГОВИЋ, Радован: О племену у „Горском вијенцу“ и тим поводом. – [У књизи]: Радован Зоговић: *Успутно о незаобилазном*. Титоград, Црногорска академија наука и умјетности, 1983; 8⁰ Посебни радови. Књига 2.
119. КОЛЈЕВИЋ, Svetozar: Komička tradicija narodnog pesništva kod Njegoša i Radičevića. – [У]: *Godišnjak Instituta za književnost*, Sarajevo, 1984, XIII, 239–253.
120. МИЋОВИЋ, Драгутин: О неким фолклорним елементима „Горског вијенца“ Петра II Петровића Његош. – *Обележја*, Приштина, 15/1985, 1, 177–182.
121. КИЛИБАРДА, Новак: Вук и Његош о црногорској народној епици. – *Овдје*, Титоград, 19/1987, 220, 6–7.
122. КИЛИБАРДА, Новак: Народна поезија као историјски извор. – [У]: *Прошлост Црне Горе као предмет научног истраживања и обраде*. Титоград, Црногорска академија наука и умјетности, 1987, 427–433.
*С примерима из Његошевог Огледала српског.
123. НИКЉЕВИЋ, Milorad: Pjesma prvog kola „Gorskog vijenca“ – predložak usvajanja knjižvnoteorijskih i jezičkostilskih modaliteta (pojмова) u srednjoj školi. – *Život i škola*, Osijek, 36/1987, 5, 433–442.
124. НИКЉЕВИЋ, Milorad: Transformacijski nivoi usmene i pisane književnosti u djelima Petra II Petrovića Njegoša [Transformational levels of oral and written literature in workes of Petar II Petrović Njegoš and Stjepan Mitrov Ljubiša]. – [У зборнику]: *Зборник од XXV конгрес на Сопјузот на здруженијата на фолклористите на Југославија*. Берово, 1987, [1980], 415–428.

125. ЛУБОДЕР, С[алко]: *Његошева фолклорна имагинација*. Скупу присуствује око 150 научних и јавних радника цијеле земље. Синоћ промовисан зборник конгреса. Конгрес посвећен 175-годишњици Његоша. – *Побједа*, Титоград, 44/1988, 8195 (27. IX), 11.
*У Рожајама отворен 35. конгрес Савеза удружења фолклориста Југославије.
126. ОСТОЈИЋ, Бранислав: *Клетве у „Горском вијенцу“*. У злу се и немаштини живјело, зло је требало искоријенити, а немаштину побиједити. Та клетва долази као помоћ. Њој се прибјегло као заштитници. – *Побједа*, Титоград, 44/1988, 8241 (12. XI), 12.
127. КИЛИБАРДА, Новак: *Косовски мит у Црној Гори*. – *Побједа*, Титоград, 45/1989, 8451 (11. VI), 9.
*Садржај: Горски вијенац – ризница података. Борачка примјена жртвеног подвига. Пропале калкулације с Црном Гором.
128. МАТИЦКИ, Миодраг: *Вишњићеве песме о устанку и Његошев Горски вијенац*. – [У књизи]: Миодраг Матицки: *Поновнице*. Типови односа усмене и писане књижевности, Нови Сад, Књижевна заједница Новог Сада, 1989, 90–103. Едиција Нови Сад, књ. 181.
129. НИКЧЕВИЋ, Милорад: *Његошева и Љубишина тужбалица у свјетлости теоријско-естетичких начела Вука Ст. Карацића*. – *Овдје*, Титоград, 21/1989, 238, 23.
*Осврт на саопштење „Крик који мора вани“ Светозара Пилетића поднето на Конгресу савеза удружења фолклориста Југославије, Титоград, 1988.
130. РОГАНОВИЋ, Весна: *Са књижевником др Новаком Килибардом о значају усмене књижевности у демократском освешћивању народа. Дозиви херојског етоса*. Није случајно што су Његошеви стихови врло фреквентни на митинзима у Црној Гори и Србији. Све произлази једно из другог: Његош се служио народним стиховима, а народ се једнако служи Његошем и народном поезијом... – *Борба*, Београд, 68/1989, 45 (14. II), 8.
131. БОЉЕВИЋ ВУЛЕКОВИЋ, Војислав: *Косовски јунаци у историји, црногорској традицији и Његошевој вјери Обилића [The Braves of Kosovo in History, Montenegrin Tradition and Njegosh's „Obilić Plight“]*. – [У]: *Косовски бој у историји, традицији и стваралаштву Црне Горе*. Титоград, ЦАНУ, Научни скупови 21. Одјељење умјетности 7, 1990, 237–253.
132. ЗУКОВИЋ, Љ[убомир]: *Његош и Вукова збирка народних пословица. Богатство ријечи*. Вукова збирка се у Црној Гори увећавала за 1715 нових текстова. Његошеве заслуге одлучујуће. – *Побједа*, Титоград, 46/1991, 9220 (3. VIII), 13.
133. ЏАКОВИЋ, Вукоман: *Црногорске народне тужбалице и „Горски вијенац“*. – [У књизи]: *У спомен Вукоману Џаковићу*. Београд, Стручна штампа, 1993, 106–111.

- *Из зборника: Рад Десетог конгреса Савеза удружења фолклориста Југославије, Цетиње, 1964.
134. MRVALJEVIĆ, Zorica: Crnogorska nošnja. Etno-istorijska istraživanja. – *Monitor*, Titograd, 4/1993, 140 (25. 6), 46–47; 147 (13. VIII), 46–47.
*С освртом на Његошеву ношњу и Његошев утицај на црногорску ношњу.
135. ПАВЛОВИЋ, Миодраг: Митолошки слој у Његошевем „Горском вијенцу“. – [У књизи]: Миодраг Павловић: *Огледи о народној и старој српској поезији*. Приредио и предговор написао Жарко Требјешанин. Београд, Српска књижевна задруга, 1993, 249–256.
136. ПУТИЛОВ, Борис Николајевич: Његош и црногорска епска традиција. *Мајсторство пјесника. Уз гусле стварао еп. Три текста исте пјесме. Значај и утицај епског, националног, народног усменог стваралаштва. Пушкин и Његош. – Побједа*, Титоград, 47/1993, 10005 (9. X), 11.
137. БРАЈОВИЋ, Катарина: Свијет старих вјеровања. *Кажуј, бабо, јеси ли вјештица*. Пјеснички транспонована визија о вјештицама остала је сачувана од забораву у „Горском вијенцу“. Овај мит доживљава многобројне савремене мистификације. – *Побједа*, Подгорица, 51/1994, 10194 (24. IV), 13.
138. ЗУКОВИЋ, Љубомир: Од народног до Његошевог Милоша Обилића. – [У књизи]: Љубомир Зуковић: *Путовође и путокази*. Српско Сарајево, 1994, 231–243.
139. ЗУКОВИЋ, Љубомир: Његош о гулама и гусларима. – [У књизи]: Љубомир Зуковић: *Путовође и путокази*. Српско Сарајево, 1994, 273–284.
140. ПУТИЛОВ, Б[орис] Н[иколајевич]: Негош и черногорская эпическая традиция [Његош и црногорска епска традиција]. – [У зборнику]: *Петар II Петровић Његош*. Личност, дјело и вријеме. Подгорица, Црногорска академија наука и умјетности – Српска академија наука и умјетности, 1995, 25–47.
Научни скупови, књ. 35. Одјелење умјетности, књ. 12.
141. МИНИЋ, Вук: Црногорски фолклор данас. Између старог и новог. – *Побједа*, Подгорица, 52/1996, 11071 (6. X), 19.
*О гусларима у Горском вијенцу.
142. МИНИЋ, Вук: Црногорски фолклор данас. Свако о својим јунацима. – *Побједа*, Подгорица, 52/1996, 11072 (7. X), 21.
*О гусларима у Горском вијенцу.
143. КАЛЕЗИЋ, Слободан: Његошев удио у Огледалу српском. – [У књизи]: Слободан Калезић: *Структуре и значења*. Црногорске књижевне теме. Подгорица, Црногорска академија наука и умјетности, 1998, 73–90.
Посебни радови, књига 12.

144. КАЛЕЗИЋ, Слободан: Заједнички мотиви у Његошевим колима и епским народним пјесмама. – [У књизи]: Слободан Калезић: *Структура и значења*. Црногорске књижевне теме. Подгорица, Црногорска академија наука и умјетности, 1998, 91–106.
Посебни радови, књига 12.
145. ПИТУЛИЋ, Валентина: Ритуална жртва у Његошевом Горском вијенцу. – [У зборнику]: *Књижевност и историја*, III. Уредник Мирољуб Стојановић. Ниш, Центар за научна истраживања САНУ и Универзитет, Студијска група за српски језик и књижевност Филозофског факултета, 1998, 215–222.
146. МИЛОВИЋ, Јевто: О елементима наше усмене књижевности у Горском вијенцу. – [У]: *Енциклопедија Његош*. I том. Главни и одговорни уредник Слободан Томовић. Подгорица, Фондација „Његош“ – ЦИД, 1999, 617–622.
147. РОРОВИЋ, Vuk: Pisma Vuku Karadžiću. I vladika crnogorski skuplja pjesme, a neke je već bio poslao da se štampaju. – *Vijesti*, Podgorica, 3/1999, 676 (28. X), 11.
148. ВУЛЕВИЋ, Милош: Клетве и проклињања у Горском вијенцу. Истурчи се плахи и лакоми. – *Дан*, Подгорица, 1/1999, 219 (21. VIII), 13.
149. ВУЛЕВИЋ, Милош: Клетве и проклињања у Горском вијенцу. Бадава се инате. – *Дан*, Подгорица, 1/1999, 220 (22. IX), 13.
150. ВЛАХОВИЋ, Петар: Заклетва сердара Јанка Вукотића војсци на Мојковцу 1916. године. – *Гласник Одјељења ЦАНУ*, Подгорица, 2000, књ. 18, 167–176.
*Поређење са заклетвом сердара Вукоте у Горском вијенцу.
151. ЂОНОВИЋ, Павле: Његошева Биљежница (10). Обичаји током жалости. – *Побједа*, Подгорица, 58/2001, 12913 (25. XI), 24.
152. ВУЛАТОВИЋ, Вожо: Njegoš je slušao gusle a volio orgulje! – *Crnogorski književni list*, Podgorica, 2/2002, 31 (15. III), 12.
153. ЋЕЛЕВИЋ МИТРОВИЋ, Bosiljka: Moja rano bez prebola, rano ljuta. – *Publika*, Podgorica, 2/2002, 204 (17. VII), 19.
*О односу брата и сестре у патријархалној црногорској породици уз осврт на тужбалицу сестре Батрићеве у Горском вијенцу.
154. АНДРЈАШЕВИЋ, Živko M.: Ep kao istorijska istina. – *Monitor*, Podgorica, 14/2003, 667 (1. IX), 34–36.
*Митски елементи у народним песмама уврштеним у Огледало српско.
155. ДИМИТРИЈЕВИЋ, Димитрије: Позитивна народна моралност у Горском вијенцу. – [У]: *Сто година Горског вијенца 1847–1947*. Приредио Слободан Милић. Подгорица, ЦИП, 2003, 95–100.
156. ДУШАНИЋ, Светозар: Узроци пропадања српске средњовековне државе по Горском вијенцу и народним песмама. – [У]: *Сто година Горског вијенца. 1847–1947*. Приредио Слободан Милић. Подгорица, ЦИП, 2003, 89–95.

157. [МЕДЕНИЦА, Радосав]: Горски вијенац – народна драма. – [У]: *Сто година Горског вијенца*. 1847–1947. Приредио Слободан Милић. Подгорица, ЦИП, 2003, 119–129.
*Потписано: Јеромонах Мирон.
158. ПЕШИКАН ЉУШТАНОВИЋ, Љиљана: Предање у „Горском вијенцу“. – *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, Нови Сад, 2003, 51/3, 611–624.
159. ПЕШИКАН ЉУШТАНОВИЋ, Љиљана: *Предање у „Горском вијенцу“*. – Нови Сад, Матица српска, 2003; 611–624; 8⁰
*Посебан отисак из Зборника Матице српске за књижевност и језик, 51/3, 2003.
160. ВЛАХОВИЋ, Митар С.: Гусле у Горском вијенцу. – [У]: *Сто година Горског вијенца*. 1847–1948. Приредио Слободан Милић. Подгорица, ЦИП, 2003, 69–75.
161. ВУКМАНОВИЋ, Јован Л.: Етнолошка грађа у Горском вијенцу. – [У]: *Сто година Горског вијенца*. 1847–1947. Приредио Слободан Милић. Подгорица, ЦИП, 2003, 101–112.
162. АЛЕКСИЋ, Будимир: Народне пјесме о Првом српском устанку и „Огледало српско“ [Popular Poems About the First Serbian Uprising and “The Serbian Mirror”]. – [У]: *Први српски устанак у Црној Гори и Херцеговини и хришћанска Европа (1804–1913)*. Зборник радова с Међународног научног скупа Острог – Подгорица 8–10. X, 2004. Цетиње, Светигора, 2006, 397–406.
163. ВЛАХОВИЋ, Петар: Његошево схватање појмова „народност“ и „народ“ [Njegoš’s Interpretation of the Terms „Ethnicity“ and „People“]. – [У зборнику]: *Друштвено-политичка мисао Његоша*. Уредник Михаило Марковић. Београд, Српска академија наука и уметности, 2006, 177–183. Научни скупови, књига 113. Одељење друштвених наука, књига 27.
164. ЗУРОВАЦ, Мирко: Његошева карактерологија Црногораца [Njegoš’s Portrayal of Montenegrin Character]. – [У зборнику]: *Друштвено-политичка мисао Његоша*. Уредник Михаило Марковић. Београд, Српска академија наука и уметности, 2006, 147–166. Научни скупови, књига 113. Одељење друштвених наука, књига 27.
165. ПЕШИКАН ЉУШТАНОВИЋ, Љиљана: Предање у „Горском вијенцу“. – [У књизи]: Љиљана Пешикан Љуштановић: *Усмено у писаном*. Београд, Београдска књига, 2009, 31–50.
166. ПЕЈАНОВИЋ, Ана: Етнокултурни концепт *част* у Горском вијенцу. [Етнокултурни концепт *честь* в поеме „Горный венец“ П. Негоша]. – [У]: *Дани Његошеви*. 2008/2009. Никшић, Културно друштво „Његош“, 2010, 51–66.
167. ПЕШИКАН ЉУШТАНОВИЋ, Љиљана: „Пошљедње вријеме“ у „Горском вијенцу“ и у српској народној поезији [„Последнее время“ в „Гор-

- ном венце“ и сербской народной поэзии]. – [У]: *Његошев зборник Матице српске*, 1, Нови Сад, 2010, 151–174.
168. САМАРЦИЈА, Снежана: Исповести Његошевих варалица и фолклорна грађа [Исповеди мошеников у Негоша и фолклорный материал]. – [У]: *Његошев зборник Матице српске*, 1, Нови Сад, 2010, 131–150.

Регистар имена

Алексић, Будимир 162
 Андријашевић, Живко М. 154
 Банашевић, Никола 106
 Барјактаровић, Мирко Р. 25, 26, 31–33, 42, 43, 50
 Бољевић Вулековић, Војислав 131
 Брајовић, Катарина 137
 Браун, Maximilian 90
 Булатовић, Божо 152
 Чађеновић, Јован 51
 Челебић Митровић, Босиљка 153
 Чубелић, Твртко 90, 96, 97
 Ћупић, Драго 111
 Delague, Ненг 2
 Деретић, Јован 90
 Димитријевић, Димитрије 35, 36, 155
 Димитријевић, Радмило 90
 Дурковић Јакшић, Љубомир 45, 46
 Душанић, Светозар 156
 Џаковић, Вукоман 34, 79, 90, 103, 133
 Ђенерини, Пиетро Л. 52
 Ђонових, Павле 151
 Ђорђевић, Тихомир Р. 10, 14, 16, 18
 Ђукић, Трифун 90
 Филиповић, Миленко С. 48
 Франкл, Л. А. 86
 Frolcs, Václav 98
 Гавриловић, Андра 7
 Гојковић, Андријана 80, 90
 Гусев, В. Е. 115
 Илијин, Милица 81, 90
 Иванишевић, Јован Ф. 8
 Ивановић, А. 53, 54

- Јелић, Иија М. 14
Јовановић, Војислав М. – Марамбо 104
Калезић, Слободан 144
Карацић, Вук 87, 121, 129, 147
Казимировић, Радован 29
Килибарда, Новак 107, 113, 116, 117, 121, 122, 127, 130
Кланчић, Љубица в. Савић Марковић Штедимлија
Клеут, Марија 100
Кољевић, Светозар 119
Ковач, Е. 5
Ковијанић, Ристо 49, 90
Лаиновић, Андрија 90
Лалевић, Миодраг С. 90
Лубодер, Салко 125
Љубиша, Стефан Митров 124
Makhen, Imgard 90
Markl, Jaroslav 82
Марковић, Михаило 163, 164
Марковић, Видоје 59
Марковић Штедимлија, Савић 1
Мартиновић, Нико С. 60–63, 83, 84, 90
Матицки, Миодраг 128
Меденица, Радосав 85, 90, 157
Медић, Мојо 8, 9, 12
Мићовић, Драгутин 105, 120
Милић, Слободан 155–157, 160, 161
Миловић, Јевто М. 37, 86, 146
Миљанић, Петар 4
Минић, Вук 141, 142
Мирковић, Лазар 16
Младеновић, Живомир 64, 65, 87, 90
Мрваљевић, Зорица 134
Недељковић, Душан 66, 67, 88, 90
Никчевић, Милорад 123, 124, 129
Никчевић, Војислав 114
Николић, Илија 104
Оровић, Саво 89, 90
Остојић, Бранислав 126
Пајковић, Душан 69, 70
Павловић, Миодраг 135
Пејановић, Ана 166
Пешикан Љуштановић, Љиљана 158, 159, 165, 167
Петронијевић, Бранислав 12
Петровић, Петар Ж. 47

- Петровић Његош, Данило, књаз 6
Петровић Његош, Никола, књаз 112
Пилетић, Светозар 129
Питулић, Валентина 145
Плаовић, Раша 90
Поповић, Вук 147
Пушкин, Александар С. 136
Пушоњић, Бошко 71–75
Путилов, Борис Н. 136, 140
Радуновић, С. 44
Роца, Стеван 90
Рогановић, Весна 130
Ровински, Павел А. 3, 90
Самарцић, Снежана 168
Schmaus, Alois 90, 91
Сергић, Мира 90
Станић, Милија 76, 90, 92
Станојевић, Александар Ф. 22
Стојановић, Мирољуб 145
Шаулић, Новица 13
Шоћ, Перо 90, 93
Тасић, Ђорђе 22
Томовић, Слободан 146
Требјешанин, Жарко 135
Вишњић, Филип 128
Влаховић, Митар С. 38, 39, 90, 94, 160
Влаховић, Петар 90, 95, 150, 163
Влаховић, Влајко 19
Вукмановић, Јован Ј. 40, 41, 77, 78, 90, 161
Вукмановић, Саво 90, 99
Вукотић, Јанко 150
Вуковић, Божо 112
Вуковић, Јован 90
Вуковић, Владета 108
Вуксан, Душан Д. 20, 21, 23, 24, 27, 28, 30
Вулековић Вукасовић, Вид 11
Вулевић, Милош 148, 149
Wrocławski, Ksistof 102
Зоговић, Радован 109, 110, 118
Зуковић, Љубомир 132, 138, 139
Зуровац, Мирко 164

УПУТСТВО САРАДНИЦИМА

Гласник Етнографског музеја у Београду (ГЕМ) је периодична научно-стручна публикација коју издаје Етнографски музеј у Београду једанпут годишње. У Гласнику се објављују научни и стручни радови из следећих области:

етнологија
културна антропологија
музеологија
етнографска грађа
историја културе

У Гласнику се 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, извештаји и други текстови који говоре о раду Музеја

Сви радови који се објављују у Гласнику морају бити **оригинални**, односно радови који нису претходно објављени у другим публикацијама и који се не разматрају у редакцијама других часописа. У Гласнику се повремено објављују и преводи текстова објављених у иностраним часописима.

Гласник Етнографског музеја има Редакцију коју предлаже директор Музеја а чине је:

уредник Гласника
чланови Редакције
секретар Редакције

Одлуку о објављивању радова у Гласнику доноси Редакција. Одговорност за садржај радова сноси аутор и Редакција.

Седиште Редакције се налази у Етнографском музеју. Адреса Редакције је:

Етнографски музеј у Београду
Редакција ГЕМ
Студентски трг 13
11000 Београд

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 бесплатне примерке сепарата њиховог рада.

Редакција разматра сваки приспели текст и задржава право да не прихвати за објављивање оне текстове за које сматра да не одговарају концепцији Гласника. Сваки приложени текст се рецензира. Рецензије су тајне, а рецензенте одређује Редакција. Уколико Редакција одбије објављивање неког текста, дужна је да одмах о томе обавести аутора. Аутор задржава право да прихвати или не прихвати примедбе рецензента и Редакције. Уколико аутор у потпуности не прихвати примедбе сматра се да је повукао текст.

Упутство ауторима:

Опште напомене

Прилози за Гласник Етнографског музеја у Београду достављају се редакцији до **1. октобра текуће године**. Текстови се прилажу у електронској форми на адресу **redakcija@etnografskimuzej.rs**. Аутори су обавезни да приложе податке за кореспонденцију (е-mail адресу, бр. телефона и сл.). 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.

Техничке напомене

Сви текстови треба да буду написани у програму MicrosoftWord, на страни А4, писмом Times New Roman, величина 12 pt, проред 1,5 линија,

тако да на страни буде између 28 и 32 реда. Свака страница треба да буде означена редним бројем (пагинирана).

Сваки приложени стручни или научни рад мора да садржи следеће целине: име аутора, наслов, апстракт, текст рада, списак коришћене литературе, резиме.

Апстракт треба да има до 250 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 9.000 речи, а монографске студије и етнографска грађа могу бити обима до 15.000 речи. 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

1 Име и презиме, *Наслов књиге*, Издавач, Место и година издавања, 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 издавања, 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 само првих неколико речи, колико је довољно да не може да дође до поистовећивања с 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 коришћене литературе треба да садржи све библиографске јединице које је аутор употребио, поређане по азбучном реду и означене редним бројевима. Осим тога аутор је дужан да наведе и изворе попут Интернет презентација, штампе и слично.

Навођење коришћене 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 издавања.
2. Име и презиме, Наслов рада, *Публикација у којој је рад објављен*, број тома, Издавач, Место и година издавања.

Уколико је аутор користио харвардски стил, онда литературу наводи у следећем облику, такође по азбучном реду:

1. Презиме, Име година издавања: Наслов књиге. Место: Издавач.
2. Презиме, Име година издавања: Наслов рада. У: Назив публикације том: стране од–до.
3. Презиме, Име година издавања: 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 штапане (ћирилицом или латиницом). Не смеју да се мешају традиционални и харвардски стил у истом тексту. 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, ГЕИ, ГЕМ, СКГ и слично.

Сваки аутор уз свој рад може да приложи илустрације, табеле, графиконе, 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 аутор је дужан да у тексту 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.

Материјални прилози се враћају ауторима на њихов захтев.

Резиме треба да буде дужине до 300 речи. 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 да стоје фусноте, напомене или прилози.

Сви остали текстови (прикази, библиографије, хронике и сл.) немају апстракт, списак литературе и резиме. Дужина тих текстова треба да буде до 3.000 речи. Уз ову врсту текстова аутор може да приложи одговарајуће илустрације, које морају бити означене према истом принципу који важи за прилоге уз научне и стручне радове.

Аутори библиографија стручне и научне литературе сами се опредељују да ли ће користити традиционални облик или харвардски стил.

Аутори могу уз своје радове да приложе и кратку **професионалну биографију** до 250 речи која треба да садржи основне податке о универзитетском образовању аутора, затим податке о стручном или научном звању, о положају који аутор тренутно заузима у институцији, опште теме којима се бави и конкретну тему којом се тренутно бави.

Уколико је аутор сам 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. Називи датотека (фајлова) треба да садрже презиме аутора и назив текста, односно прилога.

Примери: MaticShvatanjehigijene.doc; StojanovicSlika3.jpg;
KovacevicTabela2.xls.

Електронски медији се не враћају. Редакција може аутору да врати рад на дораду уколико значајно одступа од наведених правила.

Редакција

Рецензенти

др Љиљана Гавриловић
др Александра Павићевић
др Младена Прелић
др Марина Симић
др Данка Лајић-Михајловић
др Данијел Синани
мр Милош Матић

Лектура и коректура

др Марија Илић
Жермен Филиповић

Превод резимеа

Жермен Филиповић

Тираж

800

Штампа

„Чигоја штампа“

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