

ЕТНОЛОШКЕ
СВЕСКЕ
X

ETHNOLOGICAL PAPERS

X

REVIEW OF ETHNOLOGICAL ASSOCIATION OF SR SRBIJA

Редакциони одбор
Board of editors

Др Петар Влеховић
Др Душан Дрљача
Др Ејуп Мушовић
Др Иван Чолковић
Др Бранко Ђупурдија
Мр Радомир Ђуровић
Мр Драгана Антонијевић

Главни и одговорни уредник
Editor in chief

Др Бранко Ђупурдија

Секретар
Secretary

Мр Драгана Антонијевић

Превод резимеа
Summaries translated by
Др Мирјана Прошић-Дворнић

Лектор и коректор
Lector and Corrector
Лепосава Жунић

Издавач
Editor
Етнолошко друштво СР Србије
11.000 Београд, Кнеза Михаила 35/III

Тираж
Circulation
300

Штампа
Printed by
ЗОРАНЧЕ PRESS
М. Горког 107
11.000 Београд

ЕТНОЛОШКЕ СВЕСКЕ X

ЧАСОПИС ЕТНОЛОШКОГ ДРУШТВА СР СРБИЈЕ

YU ISSN 0351-0190

*Зборник радова Тринаестог саветовања
Етнолошког друштва СР Србије
одржаног 26. и 27. јуна 1989. године на Копаонику*

*Поводом шестоте годишњице косовске битке
1389-1989*

Београд
1989.

Часопис је штампан уз финансијску помоћ Републичке заједнице науке
и радне организације *Generalexport - Genex Hotel* из Београда

Садржај

Contents

КОСОВО И ПОВОДОМ ЊЕГА KOSOVO AND ABOUT IT

<i>Радомир Д. Ракић</i> : Косово српске нације (Етно-политиколошки оглед) (Оригинални научни чланак)	5
<i>Radomir D. Rakić</i> : Kosovo of the Serbian Nation (Ethno-political Essay) (Original Scientific Paper)	5
<i>Радован Томашевић</i> : Шарпланински Нашинци (Оригинални научни чланак)	47
<i>Radovan Tomašević</i> : The Sar Mountain Nashinci (Original Scientific Paper)	47
<i>Јован Ф. Трифуноски</i> : "Арнаутаци" - посебна група шарпланинског становништва (Претходно саопштење)	59
<i>Jovan F. Trifunski</i> : "Arnautashi" - A Separate Population Group of the Sar Mountain (Preliminary Communication)	59
<i>Јасминка Ранчић</i> : Етнограф Косова поп-Дена Дебелјковић, национални радник и национална жртва (Стручни чланак)	65
<i>Jasminka Rančić</i> : The Ethnographer of Kosovo Priest-Dena Debeljković, National Worker and National Victim (Professional Paper)	65
<i>Вера Станисављевић-Ракић</i> : Неки методолошки проблеми поновног етнолошког проучавања Срба на Косову и у Метохији (Прегледни рад)	73
<i>Vera Stanisavljević-Rakić</i> : Some Methodological Problems of the Repeated Ethnological Investigations of Serbian Culture in Kosovo and Metohia (Subject Review)	73
<i>Зорица Ивановић-Невена Ђурчић</i> : Одлике досадашњег етнолошког проучавања породице на Косову (Прегледни рад)	83
<i>Zorica Ivanović-Nevena Ćurčić</i> : Characteristic of the Hitherto Ethnological Study of Family in Kosovo (Subject Review)	83
<i>Никола Ф. Павковић</i> : Прилог проучавању друштвеног живота на Косову и Метохији: мировна већа (Оригинални научни чланак)	93
<i>Nikola F. Pavković</i> : A Contribution to the Study of Social Life in Kosovo and Metohia: Peace Councils (Original Scientific Paper)	93
<i>Ђурица Крстић</i> : Савремене трансформације и ишчезавање правних обичаја (Прегледни рад)	101
<i>Đurica Krstić</i> : Contemporary Transformations and Disappearance of Legal Customs (Subject Review)	101
<i>Љиљана Гавриловић</i> : Могућности примене истраживања обичајног права у усмеравању социјалних односа - на примеру албанског обичајног права (Стручни чланак)	105
<i>Ljiljana Gavrilović</i> : Possible Applications of Common Law Inquiry in Directing Social Relations - An Example of Albanian Common Law (Professional Paper)	105
<i>Жарко Требјешанин</i> : Значај косовског мита за социјализацију у српској патријархалној култури (Оригинални научни чланак)	113
<i>Žarko Trebješanin</i> : Significance of the Kosovo Myth for the Socialization in Serbian Patriarchal Culture (Original Scientific Paper)	113
<i>Ранко Бурић</i> : Косовски циклус - између епског и баладног (Прегледни рад)	119
<i>Ranko Burić</i> : The Kosovo Cycle - Between the Epic and Balladic (Subject Review)	119
<i>Драган Марковић</i> : Свечаности на Газиместану о Видовдану између два светска рата (Прегледни рад)	127
<i>Dragan Marković</i> : St. Vitus' Day Celebrations at Gazimestan Between the Two World Wars (Subject Review)	127

<i>Ранко Баришић</i> : Занати Косова у истраживањима Етнографског музеја у Београду (Прегледни рад)	135
<i>Ranko Barišić</i> : Crafts of Kosovo in the Investigations of the Ethnographic Museum in Belgrade (Subject Review)	135
<i>Мина Дармановић</i> : Етнографска збирка Музеја Косова у односу на етничку припадност (Прегледни рад)	141
<i>Mina Darmanović</i> : Contents of the Museum of Kosovo Ethnographic Collection in Relation to Ethnicity (Subject Review)	141
<i>Мирјана Менковић</i> : Прегаче типа сукње српског становништва Косова и Метохије из збирке Етнографског музеја у Београду (Претходно саопштење)	145
<i>Mirjana Menković</i> : Skirt - Type Aprons of the Kosovo and Metohia Serbian Population from the Collection of the Ethnographic Museum in Belgrade (Preliminary Communication)	145
<i>Милина Ивановић-Баришић</i> : Осврт на садашњу косовску ношњу (Стручни чланак)	153
<i>Milina Ivanović-Barišić</i> : Some Remarks on the Contemporary Kosovo Folk Costume (Professional Paper)	153

СЛОБОДНА ТЕМА CHOICE TOPICS

<i>Добрила Братић</i> : Сусрети у зло доба и на страшном месту (Оригинални научни чланак)	161
<i>Dobriła Bratić</i> : Encounters at a Bad Time and at a Bad Place (Original Scientific Paper)	161
<i>Весна Катић - Зоја Карановић</i> : Ритуал и поезија у шајкашким сватовима (Прегледни рад)	169
<i>Vesna Katić - Zoja Karanović</i> : Ritual and Songs in Šajkaši's Wedding (Subject Review)	169
<i>Јадран Кале</i> : Обилежја поимана простора код проклетијских сточара (Прегледни рад)	179
<i>Jadran Kale</i> : Conceptualization of Space Among the Prokletije Mountains Livestock-Breeders (Subject Review)	179
<i>Гордана Љубоја</i> : Народна медицина као симбол и потврда локалне припадности (Прегледни рад)	183
<i>Gordana Ljuboja</i> : Folk Medicine as a Symbol and Confirmation of Belonging to a Local Community (Subject Review)	183
<i>Гордана Живковић - Софија Костић</i> : Хамајлије у народном лечењу у Тимочкој Крајини (Стручни чланак)	191
<i>Gordana Živković - Sofija Kostić</i> : Amulets Used in Folk Healing in Timička Krajina (Professional Paper)	191
<i>Живка Ромелић-Марко Стојановић</i> : Неки елементи културе гастарбајтера ђердапских насеља (Стручни чланак)	197
<i>Živka Romelić-Marko Stojanović</i> : Some Elements of the Gastarbeiter Culture of the Iron Gate Settlements (Professional Paper)	197
<i>Сенко Рашљанин</i> : Шеријатскоправно регулисање пореских обавеза на основу проучавања новопазарских сицила из XVIII века (Стручни чланак)	203
<i>Senko Rašljanin</i> : Moslim Religious Law and Regulation of Proprietary Relations Based on the Study of XVIII th Century Novi Pazar Court Records (Professional Paper)	203
<i>Мира Орлић-Пешић</i> : Рурална архитектура амбара и котована у Срему (Стручни чланак)	209
<i>Mira Orlić-Pešić</i> : Rural Architecture of Granaries and Maize-Cribs in Srem (Professional Paper)	209
<i>Младена Прелић</i> : Срби у Ловри на челепском острву код Будимпеште 1896-1989 - Дилеме истраживача после уводних истраживања (Претходно саопштење)	217
<i>Mladena Prelić</i> : The Serbs in Lovra on Czepe Island Near Budapest -1896-1989 - Researcher's Dilemmas After Initial Investigations (Preliminary Communication)	217
<i>Гавра Будишин</i> : Предлог плана етнолошког дела сталне поставке Градског музеја у Суботици (Стручни чланак)	227
<i>Gavra Budišin</i> : Suggestions for the Ethnological Material Display at the Permanent Exhibition in the Subotica City Museum (Professional Paper)	227
<i>Сенка Ковач</i> : Карактеристике кастинских односа у западној Африци (Прегледни рад)	233
<i>Senka Kovač</i> : Characteristics of Caste Relations in Western Africa (Subject Review)	233

КОПАОНИК И ОКОЛИНА
КОРАОНИК AND ITS SURROUNDING

<i>Ратомир Н. Ђуровић</i> : Утицај савременог туризма на културна и демографска кретања Копаника и околине (Прегледни рад)	239
<i>Ratomir N. Đurović</i> : Influence of Contemporary Tourism on Folk Culture and Demographic Structure of Kopaonik and its Surrounding (Subject Review)	239
<i>Снежана Шапоњић</i> : Етнолошка истраживања Рашке и околине (Прегледни рад)	245
<i>Snežana Šaponjić</i> : Ethnological Investigations of Raška and its Surrounding (Subject Review)	245
<i>Мирјана Ивезић</i> : Народна ношња источног Копаника (Стручни чланак)	253
<i>Mirjana Ivezić</i> : Folk Costume of Eastern Kopaonik (Professional Paper)	253

ПРИКАЗИ
REVIEWS

<i>Драгана Стојковић</i> : Косовска легенда у народном стваралаштву	269
<i>Dragana Stojković</i> : The Legend of Kossovo in Folk Art and Tradition	269
Преглед садржаја: "Етнолошке свеске" I - IX	273
Survey of Contents: "Ethnological Papers" I - IX	273

Косово и поводом њега

ОРИГИНАЛНИ НАУЧНИ ЧЛАНАК

UDC 321. 1(=861)(497.11)

Радомир Д. Ракић
Филозофски факултет
Београд

КОСОВО СРПСКЕ НАЦИЈЕ (ЕТНО-ПОЛИТИКОЛОШКИ ОГЛЕД)

*Посвећено успомени на покојног оца Душана
(+ 1980), рођеног 27. јуна 1890.*

”Стварањем и организовањем српске народне цркве св. Сава је и оснивач српске нације. (...) Од 1389. јавља се косовски култ, у суштини један религиозни феномен са националном функцијом (...). Косовски култ је по том јединствен пример за функцију религије у животу народа. Само историјска катастрофа могла је неким нарочитим процесом потсвесног реагирања једног народа створити такав један спонтани култ. Без нарочитог аутора и покретача, (...) без форме и закона створено је једно дубоко веровање, у дну такође хришћанско¹, чудан култ смрти и пораза, али са позитивном динамиком за нови живот. Био је то култ смрти - у име живота. (...)” (ДВОРНИКОВИЋ 1936: 21-22)

”Ја се уздам у мога с р п с к о г а² Риста (...)” - пркосно је викнуо Матавуљев Пилипенда суседу, кад се овај - поунијаћен - похвалио да је ’царске’ вере.

(МАТАВУЉ 1901/1971 : 174)

0. УВОДНЕ НАПОМЕНЕ

У овом излагању, као и у свести већине Срба, ”К о с о в о” није само појам једног географског подручја које је било и језгро српске средњовековне државе, нити само синоним велике, судбоносне битке односно трагичног пораза српског народа. Оно није, наравно, ни (само) подручје неколико стотина година трајања невоља српског народа са њиховим тамошњим вековним суседима Шћип’тарима... ”Косово” је и једно и друго и треће, али још много више заједно и, поготово, оно је метафора једног јединственог историјског и митског догађаја и једног светог места, м е т а ф о р а трагичног пораза - и, из

1 Наравно, врло је дискутабилно (питање) колико је ово уопште ”у дну такође хришћанско веровање”...

2 сва наглашавања, и у навођеним текстовима других аутора (спационирања, подвлачења, италики и сл. слова) - су моја, осим ако то није изричито наглашено (Р. Р.)

пораза, неоичекиваног или тешко очекиваног васкрсавања српске *н а ц и ј е*³. Због тога и овај сложени, двојни, наслов овог саопштења: реч ће, дакле, бити о судбини српске нације, њеним падовима, "*гордом посртању*"⁴, како то песнички рече В. Лубарда, и о успонима у дугом њеном трајању - од средњег века, до данашњег дана и ове 600-те годишњице Косова.

Још само неколико речи објашњења поднаслова "Етно-политиколошки оглед"⁵, иако би се могло рећи да се у оваквој теми "етно-политиколошки" приступ и подразумева. Једноставно: питање развоја нације није, и не може бити само етнолошки проблем⁶ - али је он још мање само политички, односно политиколошки, или социолошки - како се у нашој (овдашњој), новијој етнологији безразложно инфериорно сматрало⁷. Нација је комплексна материја - у њој је и са њом је повезан сав предмет етнолошке науке, али се она без

- 3 Велике су ово и звучне речи, скоро "стајаће" - пуне, за научно саопштење "непримереног" патоса - али, велика је тема, велики су и тренуци....
Коначно - да парафразирам латинску изреку: може ли се, уопште о великим стварима говорити малим речима? *Евот и евшот*, се често прожимају и *латош* - ом? Наравно, то не значи да не треба избегавати "патетику" - поготово што је она у овом случају сасвим непотребна. "В а с к р с државе српске" је, иначе наслов једне књиге Ст. Новаковића (НОВАКОВИЋ 1904/1954) а по Р. Самарцићу (САМАРЦИЋ 1981: 186 и н 57), израз "васкрс Србије" био је и у наслову докторске дисертације Гргура Јакшића - "Европа и васкрс Србије" коју је, три године након објављивања првог издања Новаковићеве књиге, 1907. одбрао у Паризу (*L'Europe et la Resurrection de la Serbie (1804-1834)*). Ове, или прошле године појавила се и књига "Голгота и васкрс Србије у <два тома> 1912-1915. и 1915-1918."
- 4 "израз "посртање" користи и Р. Самарцић у својој најновијој књизи (САМАРЦИЋ 1989: 65 и 67)
- 5 о карактеру овог рада као "огледа": у свом првом објављеном раду, осврту на књигу Ш. Кулишића "Необични обичаји (...)" (ГЗМ-Е (н.с.) XXIII, С. 1968: 199-209) рекао сам о овој врсти текста следеће: "Научни есеј, код нас иначе доста запостављен, има извесне предности над егзактним начином јер избјегава крутоост систематског разматрања а дозвољава жар оригиналнијих, смјелијих идеја. Есеј је узлет изнад чињеница, схема уопштавања, констатација и практичних потреба, <он је > расправа о научним проблемима субјективнијим интерпретовањем са <готово, по правилу> увијек присутном љепотом казивања. Утолико је теже оцјењивати оваква дјела. Есејистички концепован рад не подлијеже научној критици али зато теже може измаћи разноврсној дискусији. Нужно суженог фокуса а продубљеног (или површином проширеног) захвата, излаже се као упадљива мета приговорима са различитих, опет субјективних, становишта. Други видови осврта отпадају као неумјесни - обрада материје оваквих остварења не подразумијева педантну свеобухватност анализе и непристрасност закључака синтезе, кад есеј свјесно иде другим путем. Умјесто акрибије критике, цјелисходнија је једна глобална оцјена заснована на познавању управо ауторових концепција, или прецизније речено (уз маргиналне напомене другим детаљима и питањима, уз приједлоге и сугестије), објективна оцјена онога шта је и колико је аутор постигао размјерно својим могућностима и претходним резултатима и с обзиром на његове раније испољене теоретске и проблематске преокупације (ИСТО: 199-200)."
- 6 РАКИЋ 1983/1984: 5-18
- 7 Како сам то навео у свом претходном раду о овој проблематици, "нацијом" се етнологија до најновијег времена - тачније до чланка М. Драшкића (ДРАШКИЋ 1975) - уопште није бавила. Ван главне струје етнолошке науке је и усамљени прилог Руса (?) К. Кочаровског "Етнографско испитивање југословенског села", који је још 1930-их година наглашавао потребу проучавања "нације" (КОЧАРОВСКИ 1932: 4; РАКИЋ 1983/1984: 6).

учавања политичких димензија не може до краја разумети⁸. Уосталом, није ли Аристотел истицао да је човек (и, или превасходно) *ZOON POLITIKON* - политичко биће - па му је политика "судбина"...

1. ОСНОВНИ ПОЈМОВИ

Већ сам појам "нације", без политиколошког увида, споран је до... потпуног одбацивања. Ако, наиме, нацију не бисмо посматрали и као политичку категорију⁹, ако бисмо занемарили или не-узимали у обзир свест, одлуку или пристанак људи на одређену нацију као битне, и за разлику од оних за народ, карактеристичне одредбе нације - не би заиста имало никаквог разлога да појам "нације" заправо не сматрамо истоветним појму "народа", односно не би уопште било потребе да га користимо¹⁰. Ја тако не мислим. Као што сам рекао у свом ранијем раду о појмовима "етнос", "народ", "нација"¹¹ - прихвата-

8 Још једна напомена: актуелност (или и помодност...) савремене оријентације тзв. "политичке антропологије" није, иначе, ни у примисли мотив овако конципираног овог саопштења. Време, историјски тренутак, друштвене прилике, ситуација, и сам проблем - и више него довољно одређују овакав, политиколошки, приступ. Етно-политиколошки је, напр., и Исидора Секулић процењивала велики општи Вуков допринос: "У Вуку је живела генијалност правде и истине. И отуда ретко тачне његове оцене свих елемената који народни живот и његово право на културу. Тражио је Вук право и правду за оне који су народно биће, који су крв, који значе груду, обичај и језик. <И наставља:> Политика на основи онога што је народни идентитет, а не на основи европских принципа који су вредности за изнајмљивање. Вук ће можда једнога дана упутити политику у праве темеље, као што је културну свест истерао из родних темеља." (СЕКУЛИЋ 1938/1977б: 92)

9 Наравно, може се противречити ставу да су свест и одлука или пристанак на "националност" - уопште политичке чињенице, што сам, наравно, са становишта широке, комплексне етнологске, односно етнокултуролошке науке - која и свест, и идеологију, обухвата својим предметом - сасвим склон да прихватим; не-институирање на такође етнологском карактеру, и припадности (и) предмета етнологије ових елемената (свести, идеологије) - само је, дакле, условно прихватање општијих колоквијалних гледишта о предмету ове науке.

10 Такво несхватање суштине ових појмова и њихових битних разлика, те представљање проблема као искључиво "терминолошког неспоразума", показао је, поред више других стручњака - зачудо (?) и један лингвиста, проф. С. Вукомановић. (V. Gledišta 1983/1-2, Вукомановићева дискусија је под насловом "Неспоразуми око речи и појмова" сс 131-139)

11 RAKIĆ 1983/1984.

Наглашавам да овом питању, колико год било "политички деликатно", и маколико се држало да су то ствари ван дискусије - приступам без "предрасуда" и "ограда" према ранијим мишљењима или величини политичких ауторитета који су их изrekli. Напр., као што сам то рекао у свом претходном раду (RAKIĆ 1983/1984), и као што је то јасно из читавог мог излагања, уопште не сматрам неспорним формирање нације "на основи друштвене поделе рада епохе капитализма, на конкретној територији и у оквиру заједничког језика и блиске етничке и културне сродности" - како је то мишљење формулисао Е. Кардељ ... (Edvard KARDELJ SPERANS: Razvoj slovenačkog nacionalnog pitanja /"Kultura"/, Б. 1957: 104) Као што, такође, о овом питању имам став дијаметрално супротан Шуваревом (V. ŠUVAR 1971: 8 и д.)

јући схватање које је иницирао још Ренан¹² у прошлом веку а што омогућава и наша савремена друштвено-политичка пракса (принцип слободе изјашњавања о националној припадности) - "нација", као "политички народ"¹³, дакле групација заснована, конституисана, првенствено на политичкој вољи или прихватању заједништва (не улазећи у то колико је оно добровољно), не мора - иако може - бити "етничког" карактера¹⁴. Једна се нација може састојати од припадника једног, или само дела једног народа - а други део (или делови тог народа) да буду припадници друге нације (других нација), или се, пак, може састојати од више народа, као што и припадници једне нације не морају бити истог етничког порекла. Не морају, иако и могу - али је то мање битно за њихов идентитет - који се првенствено темељи на свести о заједништву, и том идентитету, у условима стварног заједништва живљења, што значи и више или мање потпуног учествовања, дакле коришћења и стварања, у истој култури. Притом се не мора имати један језик, па ни једна вера (конфесија), да не говоримо о другим, за национално опредељивање више факултативним елементима културе (норме и облици понашања, култура материјалног живота, "духовна" култура). А исти ти елементи су, међутим, итекако значајни у схватању, и осећању, заједништва народа - кад се, дакле, посматрају као облици и изрази народне културе¹⁵.

"Приступајући расправљању о теми која се односи на етничку историју каже С. Ђирковић на почетку своје изванредне студије *Моравска Србија у историји српског народа*, чини се да је преко потребно рашистити извесна методолошка и термилошка питања, како би се избегли неспоразуми који овде прете више но у било којој другој научној области. Вековима се људска мисао напрезала и трудила да разуме и објасни разноликост и подељеност човечанства на језике, народе и културе. (...¹⁶) (...) Важно је да се уочи и истакне

12 RENAN 1981.

Код нас схватања да нација не мора да буде (и) "крвно-сродничка" заједница износили - више или мање одређено: R. LUKIĆ (1965: 288), па R. STOJANOVIĆ (1971/1988: 51-86), а од етнолога М. ДРАШКИЋ (1975) и М. БАРИЈАКТАРОВИЋ (1981/4 :) - као и више других учесника дискусије о етногенези Црногораца (поводом истоимене књиге III. Кулишића - "Пракса" 1981/4).

Како сам указао у свом раду о овој теми (RAKIĆ 1983/1984: 14), значајно је да је мудри и учени Доситеј већ од 1790-их година уочавао разлику између ова два појма. Он, тако каже на једном месту: "(...) Множество народа од различити' нација и језика сабрано, и на многе чопоре раздано бјаше." (ОБРАДОВИЋ /17/ 1911: "Дела Доситеја Обрадовића", сс 50а, 15а, 198а, 321б)

13 и. напр., ЕКМЕЧИЋ 1976: 155 који ту мисао налази и у идеологији Правашке странке...

14 Иначе су бројни примери - и међу не-етнолозима - несхватања да нација не мора бити "етничког" карактера; тако, напр., Стипе Шувар за нацију изричито каже да је "етничка заједница", наглашавајући узгред да "етнолошка наука још није утврдила једну поуздану и шире прихваћену типологију етничких заједница." (ŠUVAR 1971: 8 и д.)

15 Под "народном културом" подразумевам културу једног народа као скупине претежно хомогеног "етничког" порекла, у којој је преовлађујућа тзв. "традицијска култура". Посебан проблем су, "о б и ч а ј и" - као "етничко-национална одредница" - они, међутим, тај знајач имају једино семиотички, као приписана, сигнификантна обележја...

16 "Историја тих напора и покушаја онедавна је <Ђирковић је свој рад писао 1968. > постала сразмерно добро позната захваљујући једном необично ученом и богато документованом делу." Овде Ђирковић наводи А. BORST-а "Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über die Vielfalt der Völker und Sprachen, I, II/1, II/2, III/1, II/2, IV, Stuttgart 1959-1963 (ЋИРКОВИЋ 1968/1972: 101)

каже С. Ћирковић да су и садашња и данашња мисаона средства, којима се жели објашњавати свет етничких појава, потекла из те дуге традиције. Појмовни апарат старе етнологије, којем историчари прибегавају када се баве етничком проблематиком, нема само дубоке корене, већ је и везан за доба у којем се развијао. Наука о народу тежила је поузданим сазнањима, али је у исто време била део самосвести читаве једне епохе и остала је као њен докуменат. Из традиционалне етнологије констатује С. Ћирковић остао је приступ који је и данас веома утицајан, а понеки га бране са претензијама да једино он заступа научно мишљење. Можемо га назвати класификаторским приступом, јер он покушава да среди шаренило народа и племена, различитих група и заједница, полазећи од неких обележја за које се верује да су 'природна' или 'објективна'. Најчешће се међу таквим обележјима јављају језик, порекло, култура, територијална повезаност и сл. Јединице у оваквој класификацији - народи, племена, етничке групе - замишљају се као трајне и непроменљиве целине, настале у току 'природног' развоја и независне од свести њихових припадника и од динамике друштвених процеса. И. С. Ћирковић закључује - али без икаквог образложења: "Врло се често и данас 'етничко' као стално и непроменљиво супротставља 'националном', које је зависно од групне свести и подложно променама." (ЋИРКОВИЋ 1968/1972: : 101¹⁷)

- 17 "Рад на проучавању и приказивању етничке проблематике у средњем веку <каже проф. Ћирковић за прилике у Босни и Херцеговини али те примедбе важе и за друга, поготово наша, јужнословенска и нарочито српска подручја>, има уз извесне опште црте, заједничке са свим другим периодима историје народа у Босни и Херцеговини и неке сасвим посебне, својствене само средњем веку и феудалним друштвеним односима. У прву групу спада извесан број методолошких и термиолошких проблема, у другу извесан број проблема које намће стање изворне грађе и специфичности средњовековне друштвене структуре." (ЋИРКОВИЋ 1975: 267) "На прво место можда треба ставити ону трајну тежњу људског ума, да у својим напорима разуме и опише подељеност човечанства на народе, језике и културе, да измири мисао о њиховој сталности и сазнање о њиховој променљивости. И заиста од приче о грађењу куле Вавилонске и наслов навођене књиге А. БОРСТ-а (код нас, на жалост непреведене) - а која је тако подстицајно деловала на С. Ћирковића, гласи: 'Turmbau von Babel. (...)', која лежи на почетку европских напора, па све до модерних социјално-психолошких, социолошких културно-антрополошких теорија видимо како напоредо делују и понекад се сукобљавају два приступа. Један који би хтео подељеност народа и племена да објасни у једном тренутку и да њихово шаренило и богатство среди и организује примењујући критерије који треба да су објективни. Други приступ види стално врење и пулсирање, ишчезавање једних народа и племена, заостајање других, њихово преображавање и мењање, дакле, реални живот друштвених група, фрагилних и променљивих као све што је људско. Одавно је уочено да је суштина првог приступа у класификацији (класификацији у смислу логичког поступка који је неминовно статичан). У ствари сви покушаји класификације по језику, пореклу, обичајима и култури прерућно подражавају да су примењени критерији разграничења и груписања објективни, трајни и релативно непроменљиви. Уколико то не би био случај, класификација се не би могла одржати. У тој неизбежној претензији сваке класификације на универзално важење крије се велика претња да се онеспособи и умртви стварно историјско мишљење. Историчари су се у овом раду први сударали са тешкоћама које су произлазиле из оваквих класификација било да су оне потицале од мислилаца из периода романтике, или традиционалних етнологичара или политичара нашег века." (ЋИРКОВИЋ 1975: 267) Међутим, "при конкретној анализи друштвеног и културног живота, наставља своје луцидно размишљање С. Ћирковић, "показивало би се (...) да се богата и сложена стварност друштвеног живота и живота људских група не да сабити у круте класификационе схеме. Откривало би се при ближем посматрању да је оно што се узима као објективан критериј само мишљење, веровање, често предрасуда. Усечавало се да поделе и границе важне у једној

Уважавајући претходну анализу професора Ћирковића, не могу, међутим да се сложим и са његовим закључком. Он је, наиме, у праву кад замера схватањима "етничког" као "сталног и непроменљивог" али као *категорије*, "етничко" и "национално", по схватању које заступамо, јесу, *онтолошки, опозиције*. Термине "народ" и "нација", дакле, никако не сматрам синонимима иако се популацијски саме реалне људске скупине о којима је реч могу у потпуности поклапати. Могу, као што сам рекао - али не морају. Неколико примера ће нам помоћи да много лакше (и брже) сагледамо ова два тако значајна типа повезивања људи.

Срби, напр., у Србији - с Војводином и Косовом и Метохијом, у Хрватској и Босни и Херцеговини, Срби су и етнички и национално; Власи североисточне Србије¹⁸, пак, у националном смислу су Срби али су иначе доста нејасне етногенезе у којој су, осим Срба, заступљени и романизовани Дачани - а од њих су се, већим делом, формирали каснији и данашњи Румуни. С друге стране, политичка свест народа Црне Горе српског порекла, претегнула је, у последњих педесетак година, као национална, над свешћу о њиховој српској етничкој припадности¹⁹. Код босанско-херцеговачких и санџачких "Муслимана"²⁰ (и уопште у СР Србији), као, углавном, и код муслимана у Црној Гори - великим делом иначе српског етничког порекла - национално опредељење на основи верске припадности и с њом повезаних извесних специфичности културе, удружено је са конфронтирањем српству, идентификованом - не без основе - са православљем. Исламизовани Срби шарских жупа, уколико су избегли пошћиптање ("албанизацију", како би се то рекло званичним језиком) - изабрали су, пак, регионално име, "Горан(ц)и". И у Македонији су се поисламљени Словени били почели формирати као посебан идентитет, које

улогу у другој и обрнуто итд." Ипак, уза све недостатке таквих гледања, научни приступ, сматра С. Ћирковић, "не сме да превиђа значај и улогу које су различите класификације имале у реалном животу друштвених група, у њиховој самоствести, њиховој тежњи да обезбеде себи стабилност и што потпунију интеграцију својих чланова." Наравно, наглашава С. Ћирковић, такве категоризације се исто тако не смеју некритички преузимати и "употребљавати као своје мисаоно средство у својим научним напорима да разуме и опише свет етничких појава." (ЋИРКОВИЋ 1975: : 267-268)

18 без 0,3% - који су се 1981. изјаснили као "Власи"! (Извор: "Popis stanovništva, domaćinstava i stanova u 1981. godini | Nacionalni sastav stanovništva po opštinama - Konačni rezultati" Statistički bilten 1295 /izd.: Savezni zavod za statistiku/ Б. мај 1982: 14)
О Власима иначе в. ВЛАХОВИЋ 1980, и тамо наведену релевантну литературу, којој би требало свакако додати и књигу Др. Јована ЂОКИЋА (1934) "Кроз насеља с.м. Србије, Баната и суседних крајева"

19 и о томе низ чланака меродавних аутора, Црногораца (напр. проф. М. Барјактеровића, Раст. Петровића, Д. Вујовића, Драг. Петровића, Ђока Пејовића, Новака Ражнатовића, Милије Коматине, Н. Бућина и Нова Вујошевића као и Б. Ђурђева), у тематском броју часописа "Пракса" - посвећеном управо проблемима етногенезе - и нацио-генезе - народа Црне Горе, а поводом књиге Шпира Кулишића, Етногенеза Црногораца. ("ПРАКСА" 1981/4)

20 овај "национализам" ставља под наводнике јер га, колико год било разлога за национално конституисање ове популације, у смислу ставова (као што се и у овом раду јасно види) које одлучно и доследно заступах, не сматрам стварно спонтаним а чимони најдефектнијим реч је, наиме, о најгрубљем типу "вољунтаризма"...

су хришћани називали "Торбешима" - али им је то (у суштини национално) опредељивање, од новијег времена оријентисано - више "одозго" него спонтано - ка македонству.

Иначе, ових је процеса и оваквих решења, бивало у разним историјским периодима и разним срединама, почев од држава старих цивилизација, Кине, Египта, Месопотамије, класичне Грчке (сједињавање Дораца, Пелазга и Јоњана а онда и Македонаца), као и у старом Риму. Слично је текло и оформљење Енглеза, Француза и Немаца а и Арапи и Турци су такође утапали у себе разне етничке скупине. У најновије време, афричке нације настају често од разнородних етничких група. Ради потпуности треба бар споменути врло познате примере такође савременог стварања нација у Швајцарској, Канади, САД или Аустралији. Словенски народи су пролазили кроз сличне фазе развоја: најпре у фази издвајања из општесловенске етничке целине, а касније у даљим појединачним токовима. Тако су, напр. Русини, већ друго "колено", друга фаза националног осамостаљивања: одвојили су се од Украјинаца (углавном не поричући истоветно етничко порекло), а Украјинци су се, опет, још током XV-XVII века, почели национално конституисати одвајањем од Руса²¹.

У н а р о д у се, дакле, рађа а з а н а ц и ј у (се) о п р е д е љ у ј е. Ствар је појединца да ли ће притом прећутати, занемарити, одбацити или заборавити своје етничко порекло (ма оно било и двојно или још сложеније), а ствар је науке да те ствари уочи и каже. Уколико то друштво тј. његова власт и политика - што је опет његова ствар - дозволи да се каже.

2. ФОРМИРАЊЕ СРПСКЕ НАЦИЈЕ У СРЕДЊЕМ ВЕКУ

Тако нас појмови "власт" и "политика" враћају у матицу наше теме: етно-политиколошко разматрање српске нацио-генезе за коју сам насловом овог рада наговестио да се може, метафорички, поистоветити са "Косовом" - поразом који то и јесте и није, и након којег ипак долази до успона и даљег развоја.

Током неких хиљаду и двесто година С р п с т в о је све време пролазило кроз процесе врења, стапања - и одвајања. Треба зато да бар у најкраћим цртама размотримо како су текле основне линије развитка српске нације, и од ког се раздобља стварно може говорити о српском н а ц и о н а л н о м идентитету? Колико му се поклапају етно- и нациогенеза?

"Српски народ је рано осуђен на уништење - истиче проф. Радован Самарџић. Народи имају свој век, који, кад се заврши, изгледа много краћи него што је одиста био, и сви његови делови остају сливени у једну историјску

21 RAKIĆ 1983: 16-17.

с у д б и н у. А на ту судбину делују упоредо предодређење²² и унутрашњи напори народа да се његово стабло што више разграна и да му се продужи век. Овај историјски фатализам, чији су праузроци у јединственом заметању потоњих појава, означио је, на суров начин, онај пут који ће прећи Срби у својој борби да се одрже и да избегну неминовну узалудност тих напрезања." (САМАРЦИЋ 1989: 27)

Ако погледамо у најдубљу прошлост, до раних помена српског имена на Балканском полуострву, можемо утврдити да су Срби можда само у најранијем, иначе веома слабо познатом, раздобљу своје историје на овом тлу - као племе - били једнородни у дословном смислу. Отад па даље, до дана данашњег, српско име је у правилу означавало и друге, сродне јужнословенске²³ или и сасвим несродне етничке групе. Судећи према релативно оскудним историјским изворима, Срби су, као ратничко-политички релативно боље организована група (да не кажем "државотворни", како су их представљали неки писци), те - можда не увек мање групе - асимилovali или су оне, мање или више вољно, приста(ја)ле на идентификовање са Србима. Занимљиво је виђење овог процеса нашег угледног старијег историчара Станоја Станојевића - коме се не може приговорити одсуство критичности оцена, још мање романтизам... иако би неко у тим излагањима можда могао да види нешто "биологистичко".

"У то доба каже Ст. Станојевић за период устаљивања јужнословенских група на Балканском полуострву почео се вршити, бар код неких српских племена, и један политички и етнички процес, који је био од великих

22 Нисам позитивистички искључиви противник сваке дискусије о питањима евентуалне трансценденталне законитости развитка човечанства па тиме и посебних људских група - али нерадо улазим у проблеме "судбине" народа - јер је то, у основи, дубоки и нерешиви теолошки и филозофски проблем "предестинације", односно "слободне воље" - "нужности и слободе"... али како је такво схватање и иначе скоро широко распрострањено, дужност ми је да и ова разматрања, бар делимично, узмем у обзир. Укратко, ако се већ крећемо у тим категоријама, могао бих рећи да би истина - и у овом случају - требало да буде негде у средини. Тешко се, наиме, категорично одредити за потпуну слободу избора поступака и појединца а још /камо ли/ поступака и историјског развоја неког колектива, скупине као што је популација коју називамо *народ*... мислећи при том на још комплекснију и компликованију скупину каква је *нација*. Јер: колико је уопште аутономна а колико хетерономна *друштва* и *државе* - тј. *културе* - почев од појединца до великих друштвених агломерација? Могу ли бројни појединци који чине такве скупине - у целини - бити потпуно слободни у одлучивању?...

23 ако не сумњамо да су Срби уопште Словени - што заправо и не мења ништа у ствари - јер ако и нису или изворно Словени - Срби су то врло брзо постали... брже него Бугари! Иначе, словенско или не-словенско порекло Срба - проблем је који ће вероватно заувек остати отворен. Ст. Новаковић га је још 1893. овако формулисао: "Било да су се Срби населили у своје садашње сами и после Словена; било да су то учинили заједно са Словенима; било да се то свршило II или VI или тек VII века; било да су се Срби са Словенима и Словени са Србима измешали и изједначили брже или спорије и у каквој год сразмери: ми у прво време, почињући од VII века, у ком су Срби већ несумњиво били на позорници наше позније историје, узалуд тражимо каква год знак душевног живота; узалуд размишљамо за каква год традицију која би била дотрајала до нас ма каквим начином, макар и преко другог. (...)." (НОВАКОВИЋ 1893: 1)

24 *Виза* VLAHOVIĆ 1978: 92

последница за будућност српскога народа. "Наиме, "(...) оно племе, које је носило српско име и које се било настанило негде између Ибра и Лима," "почело је" (...) окупљати око себе околна, врло сродна племена, која су (...) још имала своја засебна племенска имена. На који начин и у каквим приликама се то претапање и стапање *централног* српског племена са околним племенима²⁵ вршило, није познато. Са доста вероватноће може се претпоставити, да је српско племе, с једне стране, због згодног географског положаја, а с друге *својим физичким и интелектуалним способностима*, доста брзо после доласка у нову постојбину почело окупљати око себе околна племена у свим правцима и подчињавати их, и политички и културно, свом утицају, ма да је без сумње кадикад и само подлегало јачем утицају појединих племена у по гдекојем правцу. Тај процес претапања и подчињавања околних племена почео се вршити можда још у VII, свакако у VIII веку. Али је он у то доба, па често и доцније још увек показивао непоуздане резултате и захватао је нека племена само привремено. (СТАНОЈЕВИЋ 1910: 40-41)

Борба између <српског> етничког имена, које је почело врло рано да овлађује и да апсорбује околна племенска имена, и старих провинцијалних назива <наставља своје разматрање Ст. Станојевић>, вођена је више векова са променљивим резултатима. Па и кад је српско име, после дуге и упорне борбе, победило, остало је још дуго времена доста снажно сећање на оно доба кад су разни племенски и покрајински називи били живи и борили се о превласт. Тешко је рећи, који су фактори пресудно утицали у тој борби, али се може утврдити, да је у њој било разних мена, плима и осека, и разних утицаја, и у самим племенима и са стране. Б о р б а српскога имена са другим разним племенским и покрајинским именима и називима <тако се дословно изражава Ст. Станојевић>, решена је у главном крајем VIII века и почетком IX века у корист српскога имена. У то су доба нека племена *примила српско име и стопила се са централним српским племеном у етничку, а привремено и у политичку, целину, која је у осталом можда највише помогла и етничком стапању.*" (СТАНОЈЕВИЋ 1910: 40-41) А то "државно средиште" - као и бугарско у источном и хрватско у северо-западном делу Балканског полуострва - "од почетка, и свесно и инстинктивно", како то каже Ст. Станојевић, "радило је на томе", "да окупи око себе, да веже и подчини себи што више околних племена", "која још нису била ни политички ни етнички покорена. А почетком IX века било је свуда, око већ проширеног српског племена, још доста племена која су етнички још увек била самостална. Тако цео југ Балканског Полуострва, насељен Словенима са доњег Дунава, још није био ушао, ни у политички ни у етнички, састав ни бугарске ни српске државе." (СТАНОЈЕВИЋ 1910: 40-41) "Али се у то доба закључује Ст. Станојевић, било из страха од опасности, која се сада јавила са више страна, било стога, што је свест о заједници, и етничкој и политичкој почела овлађивати, опажа јача тежња за груписањем у веће заједнице, особито око јачих средишта. (...) Тако су у то доба и Франци (...), и Бугари (...) и Византинци (...), морали рачунати и са Србима, а исто тако и са

25 "С(к)лавиније" византијских извора...

оним сродним племенима, која у то доба, ни политички ни етнички, још нису била ушла у састав српскога народа.” (СТАНОЈЕВИЋ 1910: 40-41²⁶)

А Стојан Новаковић овако сагледава процесе почетака националног формирања Срба:

”Са Зетом је делила срећу и имала непрестано исту судбину унутрашња, загорска Србија, која је на крају IX и у боље своје дане X века обично имала своје границе на северу на Сави, на истоку источним границама водопаће Колубарине, границама старе Мачве, по том источним границама водопаће Иброве, на западу западним границама водопаће Врбасове, а по том Цетином, од Цетине приморјем до Дрима, а по том у унутрашњости поглавито северним границама водопаће Дримове до њених саставака с границама водопаће Иброве. Југоисточне стране обележених земаља стално су ишле за оном струјом која би добијала надмоћност међу осталим балканским Словенима. Оно што је духовно просветни утицај Цариграда могао да изврши међу Словенима у Бугарској или у Македонији, допирало је и до ових чисто српских земаља, и било је учињено и за њих. А како су познијим током историјског живота баш те српске земље у унутрашњој Србији, око Рашке, постале заметак снажнијега и плоднијега државнога српског живота, то су оне свој духовно-морални тип рашириле на сва српска племена. Као што су у почетку крајеви око Рашке, по своме средишњем положају били само копча која је српска западна племена везивала са целином балканских Словена, они су после постали главно станиште новог националног духа, који је утицајем хришћанске просвете и словенске књижевности образован међу балканским Словенима, и они су тај дух разносили даље међу остала племена, напоредо са Зетом, која је још раније или у исто време према западнијим српским племенима почела вршити исти такав утицај. То је узрок, те је Зета, напоредо са Рашком, за рана прихватила предводничку улогу међу српским племенима. То је узрок те је Рашка, налазећи се у средишњим странама полуострва и имајући много више изгледа на успех, ту улогу прихватила и с обилатим развићем извршила. Ето у каквим се приликама течајем X и XI века образовало језгро или прави корен свему потоњем српском духовном животу. Што је тим начином у бугарској држави на крају IX и у првој половини X века образовано, оно се преко српских земаља што су под Бугарском биле, и преко Рашке пренело и у остале српске земље, и остало је као сталан и одсудан темељ српском старијем типу кроз све остале векове до новијих дана, који су у том типу покушали промене и поправке не већ на верозаконском него на чисто народносном основу. У напмени: ”Тај стари српски средњевековни тип, који идентификује српство са православљем, основа је оној синонимици *српства* и *православља*, по којој у гдеојим простим људима нашег века Румуни, Руси, Грци - *српске вере зато што су православни, и по којој уопште има српска вера*”²⁷. Доситије и Вук Ст. Карацић

26 Ипак, ни касније извори ”не употребљавају често српско име. Земља се најчешће бележи као ’отачаство’, или ’земља отачаства’. (...) ’Српска земља’ у дипломатичким изворима и краљевској и архиепископској титули чак и не означава читаву државну територију, сво земљиште које настањује владарево и архиепископово ’стадо’ <чест ондашњи термин за ’народ’>, већ само један његов део.” (ЋИРКОВИЋ 1968/1972 : 103).

27 *сва подвл. италиком Ст. Новаковића*

ударили су у тим стварима новим и сувременим путем". Вредно је, дакле, да видимо како се образовао тај источни југословенски, српски и бугарски народносно-верозаконски тип и које су му главни знаци." - закључује Ст. Новаковић овај одељак којим начиње проблем етничко-националног идентитета Срба. (НОВАКОВИЋ 1893: 134-135, и н 1 на с 135)

У то време тако се "Србима" сматрају не само Конављани, Травуњани, Неретљани²⁸, Дукљани и још бројни други, уколико... и нису изворно били "Срби у најужем смислу речи", припадници бројних протосрпских јужнословенских племена, од Тимока (а можда и северније од њега, од јужног обода Паноније и западних обронака Карпата - рачунајући Карашевце као њихово потомство), до Далмације и Македоније, него и многи затечени, мање или више романизовани Илири, Трачани и други, које су јужни Словени називали једноставно "Власима" и који су - бавећи се полуномадским сточарством као својим традицијским занимањем које им је омогућавало слободније кретање и релативну егзистенцијално-културалну самосталност, најпре неколико векова живели у извесној²⁹ симбиози поред Срба, уз њих, или са њима. (ГРАФЕНАУЕР, Б. и Д. ПЕРОВИЋ 1953: 92). Ипак, и уз узимање у обзир "државотворности" или организационо-политичке односно војне надмоћи Срба³⁰, тешко можемо растумачити како се и зашто управо њихово име толико проширило - дакле не само у Рашкој нити само у Зети - уколико се не ради о произвољности писаца историјских извора: да су једноставно - знајући за познатије племе, само приписивали његово, дакле у овом случају српско име, и другим, да кажемо мање експанзивним групама. Било како било, такав развој Српства и та раширеност српског имена, карактеристични су за читав период српске историје, и пре формирања српске државе Немањића.

У немањићком периоду почео је, међутим, управо као и у Византији, да делује још један изузетно снажан и значајан фактор: конфесионална припадност. За Србе и народе или групе које су живеле у оквиру српске државе, то је било хришћанство источне варијанте, од 1054. године и источне цркве али нарочито утицајно као православље под јурисдикцијом, од Саве Немањића - аутокефалне српске архиепископије. Вера и "закон" ("ritus") све више су означавани као "српски"³¹ - као што је и поглавар ове цркве имао титулу "архиепископа све српске земље и поморске" одн. "патријарха Срба и Бугара и других земаља" а његов престо је био "престо српски" и "престо све српске земље"³². Тако је све више долазило до поистовећивања припадности српској држави са

28 "Племенски обележене територије Захумљана, Травуњана, Дукљана, одржале су се све до немањићког периода. (...)" - каже С. Ђирковић у својој значајној студији о српској етногенези и Моравској Србији. (ЋИРКОВИЋ 1968/1972: 102)
ТАДИЋ, Ј. 1971: ; в. и Константин VII ПОРФИРОГЕНИТ (948-952/1959)

29 "делимичној" (ГРАФЕНАУЕР, Б. и Д. ПЕРОВИЋ 1953: 92)

30 њихове "енергичности", како се то изразио Ј. Цвијић

31 М. ПАВЛОВИЋ 1956: 283-288

32 "Титула патријарха је била : 'Престо српски', 'Престо све српске земље', 'Архиепископ све српске земље и поморске, Патријарх Срба и Бугара и других земаља' итд." (ЧУБРИЛОВИЋ 1960: 168) - Напомена и подвл. РР. Треба приметити да се у последњој титули каже "патријарх Срба и Бугара и других земаља" што значи да се практично идентификују појмови народа и земље.

припадношћу српско-православној цркви. Штавише, ова идентификација, и ово везивање за православље, надживело је и самосталност српске (и црногорске) државе, и црква Срба је (п)остала носилац и чувар идеје државности - од Косова и Метохије, до Црне Горе и Поморја, све до северне Угарске. Обрнуто, слабљење, узмицање или ишчезавање ове цркве и њене организације - у подручјима превласти грчке, или бугарске а нарочито католичке цркве али и у Босни у којој је "Црква босанска", црква "крстјана" имала приличан број присталица ако не и декларисаних и организованих чланова - неминовно је водило и постепеном, или бржем, губљењу свести о српском идентитету.

Ова повезаност цркве и (немањих) државе - чији је израз био сложај идентитета припадности цркви и држављанства - трајала је и након губитка државне самосталности.

"За духовно јединство српских земаља (...³³) и за добре изгледе свих политичких настојања да се макар формално успостави суверена, легитимна и од свих призната власт у српској држави, била је од великог значаја чињеница да је српска немањихка црква, аутокефална пећка патријаршија, сачувала интегритет. Црквена организација је упркос свим обласним деобама остала јединствена организација српског народа, са јасним светосавским 'прејемством', са неоспорним средиштем власти у Пећи, чије је оличење српски патријарх, патријарх свих Срба, 'Срба и Поморја', 'Срба и Подунавља'. Јединство црквене организације очувано је захваљујући свести о трајној улози цркве у феудалном друштву. Према црквенополитичкој идеологији православља, црква је слободна у односу на државну власт, али је недељива од ње и налази се с њом у 'симфонији' и 'дијархији'³⁴. (...) Као представник једне друге, духовне и божанске суверености, она је већ у начелу, према тим средњовековним схватањима, морала да буде трајнија од државних творевина у којима живи. Повратно дејство тих обележја црквене организације на државну власт морало се, зато, огледати у подржавању свих чинилаца уједињења, а њен програм био је успостављање јединства. Поруку јединственог Царства носила је обласним господарима српска патријаршија, настојећи да сачува легитимност државне колико и своје сопствене власти." (БОГДАНОВИЋ 1982: 9-10)

Раздобље средњовековних феудалних држава јужних Словена - и то не само у Рашкој, односно Србији, Зети и Босни - период је даљег усложњавања

33 "у овом опасном раздобљу" - каже Д. Богдановић за стање након пада српског Царства (БОГДАНОВИЋ 1982: 9) - али ова констатација апсолутно важи и за раније раздобље јер је спрега цркве и државе установљена још од Немањине владавине...

34 н 11: "Значајна је о томе расправа Г. Острогорског, Однос цркве и државе у Византији, Сабрана дела V, Б. 1970, 224-237 (...)" (БОГДАНОВИЋ 1982: 9)

народносне структуре³⁵ становништва које се називало, или које је називано, Србима. Државна власт и територија су биле све пресудније и у овом погледу: држављанство, наравно не сасвим у данашњем смислу те речи, или боље рећи "подаништво" - било је одлучујуће приликом повремених евидентирања, нарочито у вези са различитим феудалним дажбинама и обавезама. Осим тога, вероватно је и у овом погледу било угледања на Византију, на њено друштвено уређење и уредбе. "Византијски национализам показује се <каже Елен Арвелер> (...) као широк покрет солидарности, који сједињује становништво различитог етничког порекла и друштвеног положаја, али подједнако одлучно да се, у заједничкој невољи, супротстави противнику односно опасности која је угрожавала, истовремено, и његову државу и његову веру. Хришћанска солидарност сада је спојена са националном солидарношћу (...). Као што то обично бива, византијски национализам био је реакција испуњена и оправдана свим врлинама једног народа и једне државе у подређеном положају, али народа решеног да обнови некадашњу величину; национално јединство било је нужан предуслов да се постигне тај циљ, а у Византији је то било остварено захваљујући хришћанској солидарности." (ARVELER 1975/1988: 49-50) Преузимање многих елемената византијске културе, вероватно је дошло до израза и у изграђивању свести о држављанству која је еволуирала у свест о над-етничком идентитету - што је, у ствари, линија идејног, политичког наслеђа Римске државе у којој је статус "грађанства" (сетимо се поносног истицања Јеврејина Павла да је *римски грађанин* по рођењу, а не куповином те части (Дела ап. 22: 25-27³⁶) био јасан зачетак националног конституисања како га ми схватамо. Наравно, не сме се, у оваквим ставовима искључити ни свесно наметање унификације, нити пак, владајући слој српске средњовековне државе треба бланко амнестирати од асимилаторских тежњи - али се у пракси идентификовања и хетерогеног становништва као Срба, ипак може видети и један виши "цивилизацијски ниво" државне културе, ако не и отвореност друштва и широкогрудост људи...

И средњовековна држава је, дакле, религијом, држављанством одн. грађанством и уопште својим укупним (феудалним) уређењем - односно свим овим чиниоцима заједно - могла бити својеврсни "melting pot". С. Ђирковић о томе овако каже: "Једва се може сумњати да су и код нас, као и у многим европским земљама, државне творевине представљале 'калупе' у којим су се

35 И за новије периоде тешко је сваки пут утврдити шта конкретно значи назив неке социјалне категорије, или етноним, а поготово је то случај са подацима из ранијих раздобља. С. Ђирковић о томе каже следеће: "Код проучавања етничких појава на тлу данашње Босне и Херцеговине у средњем веку изузетно велику тешкоћу представља оскудност и фрагментарност изворне грађе. Ми располажемо незнатно малим бројем података који директно говоре о етничким феноменима. То је неколико племенских атрибута из разних времена који су много употребљавани и злоупотребљавани, а који сами за себе не могу бити основа за осветљавање целокупне етничке проблематике. Ми једва да нешто можемо сазнати о садржини која је спајала оне које текстови називају Срб или Босњанин, Влаха или Латиин." (ЋИРКОВИЋ 1975: 268)

36 "Зар ви можете бити човјека Римљанина, и још без суда? - питао је Павле кад је стража почела да га веже. И ова изјава је толико задивила присутног "војводу" да није могао да не каже: "(...) Ја сам за велику цијену име овога грађанства добио". А Павле рече: "А ја сам се и родио с њиме." (Дела ап. 22: 25-27)

изливале народности, било стапањем елемената различитог порекла, било издвајањем и индивидуалисањем делова из целина истог порекла." (...) (ЋИРКОВИЋ 1964: 350, н 2)

Тако је у средњевековној Србији и не-словенско становништво не само све више говорило српским језиком (и све више имало српска имена), него морамо претпоставити да је и само исказивање "Србима" било све чешће, и све спонтаније... или бар да није било јачег противљења таквом третирању. То, наравно, нарочито важи најпре за јужно-словенске групе у Македонији (и јужно од престоница српске средњевековне државе, Призрена и Скопља) али и за "Ромеје" - Византинце (Грке, Аромуне и др.), Саса, Јевреје, касније и Цигане (Роме), Јермене, и у извесној мери за Влахе, колико год их власт и администрација настојали држати на одстојању (да би се спречавало мешање ратарског, феудално зависнијег слоја, са њима).

У последњем раздобљу самосталности српске средњевековне државе, етноним "Србин"- "Срби" означавао је, дакле, припадност и српској држави и православној цркви аутокефалне српске архиепископије, као и класно-професионалну припадност не-сточарском становништву - с тим што су се та значења преплитала и удруживала у једно. И то је било име које су прихватили или им је придавано - не само "етнички" Срби, него и огромна већина осталих држављана немањихке Србије. Изузетак су били - како је речено - "Власи", који су се, иначе, колико се то може знати, заправо стварно осећали Србима, и били заиста или већ посрбљени или и били српског етничког порекла - али су због сточарског занимања (и уопште сточарског начина живота) сматрани грађанима ако не другог а оно другачијег реда и стога им је - тако би се могло изразити - "ускраћивано" српско име. Арбанаси који су у овим просторима били сличног сточарског статуса а осим тога су били, већином, и католици, ређе су се посрбљавали односно ређе су проглашавани Србима, као ни дубровачки трговци којих је бивало у њиховим колонијама по Србији иако су они били заправо претежно српског етничког идентитета, и њихов град-република, повремено бивао подложен Србији. Они су издвајани, једноставно као "Дубровчани", односно у Босни као "Власи"³⁷.

Тако је текао овај процес српског консолидовања, односно истовремено и србизације - процес који се не може оквалификовати другачије него као стварање српске нације - колико год да то било из једних разлога (романтичарским) словенофилима неприхватљиво а из других разлога, олет, догматским марксистичким политиколозима несхватљиво да признају да се ради о националном конституисању - јер, ето, није реч о грађанској класи, капитализму, потребама јединственог тржишта итд. ... - осамнаестог века! Сигуран сам, наиме, и уверен, да ћемо се кад размотримо конкретну ситуацију а не схему категорија, лако сложити да се у овом, у европским размерама релативно раном случају, може говорити управо о нацији. Критеријум је, како сам нагласио, једноставан и лако примењив: чим се у условима заједнице живљења, под једним именом, и са свешћу колективног идентитета а временом и са све више заједништва у култури - јављају и припадници разнородних (етничких)

37 ЋИРКОВИЋ 1964: 350, н 2

скупина који се називају једним, заједничким, именом - ради се о н а п и ј и... Тако је било током историје и на другим странама, од Асирије и Вавилона, Египта, Кине, преко Грчке и Рима, као и у Византији и у арапско-исламским земљама - да би се готово могло рећи да су формирања нација била и чешћа него моно-етничке популације - за које би се као идеални модел могао узети јеврејски народ (мада је и он асимиловао припаднике других народа).

Исправност оваквог схватања, уосталом, потврђују и етничко-национални процеси у средњовековној Босни у којој је, поред имена "Срби", са јачањем њене државности, све више почело да се користи и регионално име "Бошњани". "Оквир немањичке државе вероватно је негде захватио популацију која дотле није била етнички диференцирана или је била интегрисана само у малим регионалним групама, а на другој страни је свакако оставио необухваћене делове становништва које је дотле носило српско име и који су га постепено губили баш зато што касније нису суделовали у развоју целине <каже С. Ћирковић>." (ЋИРКОВИЋ 1968/1972:102) "То се нарочито опажа на случају Босне чије становништво у X веку припада Ср б и м а и нема још неку племенску ознаку као што имају Неретљани, Захумљани и Травуњани. Српско име није на простору босанске државе било заборављено ни у XIII и XIV веку, али је доминантно постало име Бошњани по политичком оквиру босанске државе. Раздвајање је продубљивала и верска разлика, велика и приметна нарочито после 1219. године <сц после успостављања аутокефалности православне цркве у Србији>." (ЋИРКОВИЋ *ibid*: 102 и 5) И Б. Графенауер се без икакве оградe слаже са Ћирковићевим наводима о српском етничком пореклу становништва босанске средњовековне државе; он пише: "Осамостаљивање централног средишта Босне потпомагала је сигурно и специфична богумилска патаренска вера са посебном босанском црквом, која је успела тесно да се повеже са тежњама властеле. У XIV веку сазрели су услови за формирање босанске свести о етничкој <sic!> припадности у феудалном смислу, што се одражава и у чињеници да се име Бошњани (Bossnenscs и сл.) све чешће јавља уместо имена Ср б и не само у Босни него и у оним деловима српске државе који су се прикључили Босни сразмерно касно. (...)". (GRAFENAUER 1966: 34)

Осим тога, треба још додати и да је у Босни бивао постепено све присутнији и утицај универзалистичког (католичког) римског хришћанства које је по својој суштини и дефиницији морало бити против и које је негирало "српство" као националност изразито натопљену и прожету православљем.

У својој "Историји средњовековне босанске државе", С. Ћирковић је изричито рекао да је, напр. у X веку, "територија Срба лежала између Цетине и бугарске државне територије која је тада почињала код града Раса; и византијске Драчке теме с којом се додиривала код Бојане и Скадарског језера. Област првобитне Босне је била у саставу подручја на коме се раширило српско име, али је средњовековна босанска држава у своме развоју прелазила границе овог подручја ширећи се према западу и југозападу." (ЋИРКОВИЋ 1964: 34) У једној од напомена које прате овај текст Ћирковић каже: "О распрострањености српског племенског имена на територији Босне, сачувана су сведочанства и из доцнијих векова. У повељама бана Матеја Нинослава, становници Босне се као 'Срби' супротстављају Дубровчанима који се називају

'Власи' (...³⁸). Још и у првој половини XV в. <ека> становници око доње Неретве називају се Срби (...³⁹), а *српско* име се употребљава и за део становника земаља Ивана Франкопана око Цетине (...⁴⁰). Али, уз све ове чињенице, Ћирковић се - 1964. године (!) - ипак ограђује од закључка који је и сам по себи очит и кристално јасан - да су етничко језгро средњовековне Босне чинили Срби - следећим речима: "Нема, међутим, никаквог разлога да се на овим подацима инсистира, нити да се они прећуткују, као што се и једно и друго чинило у дискусији о 'припадности' средњовековне Босне"⁴¹. Читав развој посебне босанске државе водио је у правцу стварања осећања повезаности и солидарности становништва у њеним оквирима. Отуда се назив Бошњани за становнике босанске државе јавља далеко чешће од српског имена и потискује га чак и у областима које су из састава српске државе сразмерно касно ушле у склоп Босне. Једва се може сумњати да су и код нас, као и у многим европским земљама, државне творевине представљале "калује" у којима су се изливале народности, било стапањем елемената различитог порекла, било издвајањем и индивидуалисањем делова из целина истог порекла. У Босни је такав процес прекинут турским освајањем." (ЋИРКОВИЋ 1964: 350 н. 2) Дивна, изванредна мисао - испод које бих се радо и мирне душе потписао - да није једног "али": не уочавајући могућност да "народности" које се "стапају од елемената различитог порекла" односно "издвајају и индивидуалишу из целина истог порекла" - схвати као и а ц и је које се формирају (и) у средњем веку - С. Ћирковић закључује: "Нема никакве везе између карте распрострањења националности на земљишту Босне у XIX и XX веку и средњовековне босанске државе и племенских имена из раног средњег века. Етнички односи у Босни најновијег времена израсли су из верских односа успостављених у периоду турске власти." (ИСТО) И ово је, за себе - сигуран сам - апсолутно исправна констатација; зар би то, усталом, неко и могао да спори? Али С. Ћирковић наставља: "Због тога је питање, да ли средњовековна Босна припада историји једног или другог суседног југословенског народа тј. Србима, или Хрватима !!!, из основа погрешно постављено." (ИСТО) Ствар је, међутим, врло једноставна:

38 Љ. Стојановић, *Старе српске повеље и писма* I, 8, 9-10 - ЋИРКОВИЋ 1964: 350, нап. 2

39 Miklosich, *Monumenta Serbica* 377 ЋИРКОВИЋ 1964: 350, нап. 2; заправо је овај податак са стр. 378 (P.P.)

40 D. Šurmin, *Acta Croatica* 434 ЋИРКОВИЋ 1964: 350, нап. 2

41 У свом каснијем раду који сам већ наводио (ЋИРКОВИЋ 1968/1972: 102 и нап. 5) овај аутор, међутим, уопште није више тако релативизирао ове податке о српској етничкој припадности средњовековног становништва Босне ... То је, наиме, оно место где Ћирковић каже: "Оквир немањихке државе вероватно је негде захватио популацију која дотле није била етнички диференцирана или је била интегрисана само у малим регионалним групама, а на другој страни је свакако оставио необухваћене делове становништва које је дотле носило српско име и који су га постепено губили баш зато што касније нису суделовали у развоју целине <каже С. Ћирковић>." А у напмени додаје: "То се нарочито опажа на случају Босне чије становништво у X веку припада Србима и нема још неку племенску ознаку као што имају Неретљани, Захумљани и Травуњани. Српско име није на простору босанске државе било заборављено ни у XIII и XIV веку, али је доминантно постало име Бошњани по политичком оквиру босанске државе. Раздвајање је продубљивала и верска разлика, велика и приметна нарочито после 1219. године <с после успостављања аутокефалности православне цркве у Србији>."

не морамо ми користити термин "нација" (не морамо, уосталом никакав ни користити) да бисмо означили популацију насталу било "изливањем у калупима државних творевина" - а то је дакле био управо "melting pot"-процес (!!!), ни мање ни више, "издвајањем и индивидуалисањем из целине истог порекла", било "стапањем хетерогених елемената у нову целину" - али је неопходно и битно да појмовно *р а з л и к у ј е м о* групације које тако настају од оних које су се развиле на основу хомо-етничке језгре и несклоне су, чак затворене за ино-родне елементе. У Босни је, дакле, у X веку и касније, јасно констатована као етничка основа *с р п с к а* етничка маса, српско име народа, људи, становништва - али је (или боље: *иако је*) каснијим развојем босанске државности, удружене са самосталном "црквеном организацијом", "црквом босанском", "црквом крстјана" све више долазило до "уцелињавања" новог, над-етничког идентитета, "Бошњана". Те две чињенице, дакле, уопште нису у супротности, напротив - оне се, да се тако изразим, "дијалектички" допуњују...

3. ГЕНЕЗА СРПСКЕ НАЦИЈЕ У НОВОМ ВЕКУ

Долазак Турака у јужнословенске земље је донео огромне промене не само у непосредним историјским збивањима: војни пораз и губитак самосталности свих постојећих јужнословенских држава него и једну сасвим нову, а-националну, у великој мери заправо интернационалну религију - ислам.

Нећу залазити у било какву, тј. квази-"етно-психологију" да бих разматрао друге узроке - осим економских, политичких и друштвених у ширем смислу - мотива исламизације, нити бих се упуштао у вредновање вере освајача; ни процена православне, хришћанске, религиозности Срба тог времена⁴² - и кад би била могућа - не би бацила много више светла на комплекс околности и узрока напуштања православља и, тиме, Српства али је чињеница да је овај процес који је потрајао, кад слабијег кад јачег интензитета, све до средине XIX столећа, заувек одвојио можда и четвртину Срба који су затим постајали добри, штавише, најбољи "Турци", односно у наше време "Муслимани" (у Босни и Херцеговини, у Црној Гори, у Санџаку, на Косову...), и споменути "Горани" на Шари или "Торбеши" у данашњој СР Македонији.

Турска инвазија је што је можда и још значајније, изазвала читаву плим сеоба, и посебно метанастазијских кретања ... Сетимо се оне знамените Цвијићеве констатације - често је, многи, поготово на "западним странама", заборављају: "(...) Почевши од краја XIV века, па кроз турско време до наших дана писао је Цвијић 1918. године, испремештано је скоро све становништво

42 Миодраг Поповић је у својој студији о "Видовдану и часном крсту" утврдио да религиозност била веома прожета прет-хришћанским елементима ... још и у XVIII па и веку (ПОПОВИЋ 1977: *passim*)

простору од Велешке клисуре на Вардару па до Загребачке Петрове горе. А главну масу тих што се крећу и насељавају чини динарско становништво, чији су главни део стари Рашани, народ српске средњовековне државе. Струје које премештају становништво стицале су се више од четири века у Србију; скоро исто толико времена у Далмацију; прелазиле су Дунав, Саву, Уну, Купу, чак и Драву и насељавале су Банат, Бачку, Барању, Срем и Славонију, Хрватску, Штајерску, Крањску; прешле су на многа острва (...) Јадранскога мора, у Истру, у околину Трста, чак неке слабе струје у Горицу. Прелазиле су у Италију, поглавито у млетачку област и у Абруце; затим у Ердељ и јужну Русију." (ЦВИЈИЋ 1918/1966: 129-130)

Немамо потребе, у овој прилици, да излажемо обиље чињеница о овим толико значајним етнографским и демографским, али и етно-политичким процесима; већ од Доситеја и Вука наовамо указивано је на неуобичајену распрострањеност српског "народа" на јужнословенском делу Балкана. Са Цвијићем, међутим, како је добро познато, ови факти су и сасвим егзактно и систематски прикупљани и сакупљени. Зато ћемо се само, у једном најсумарнијем прегледу, подсетити ових података - који, уосталом, изванредно доказују нашу тезу о процесима генезе српске нације.

Кретања јужнословенског, претежно српског становништва, имала су - како је то већ Цвијић уочио - вишеструке етничке, културалне, али и етно-биолошке последице. Она су пресудно доприносила хомогенизацији народа и народне, традицијске културе и нарочито говора, од чега посебно треба споменути велико распростирање (ново)штокавског дијалекта ијекавског изговора, домаћег, "матерњег" говора великих маса српског становништва, дијалекта који је фактички постао књижевни језик српске али и хрватске и касније црногорске и муслиманске нације.

Али, колико су миграције (метанастазичка кретања и сеобе) учвршћивале Српство - толико су, с друге стране, проузроковале и многе неповратне губитке. Овде пре свега мислимо на злу судбину група које су се одвојиле од матице: о томе се и не зна али и не мисли много али је, кад се сетимо само неких случајева, јасно да је ексодус и српској нацији однео заиста огроман број њених припадника. Дугачка је листа заувек ишчезлих српских места и група, почев од Гордосервона у Византији, Срба из Београда насељених у околини Цариграда, Галипољских Срба из Поморавља (а можда чак и Срема) који су тамо преживели неколико векова све док се нису вратили у домовину па их власти населиле - на бугарску границу (!), "Шћавуна" - Срба у Јужној Италији, некадашњих Срба у Градишћу ("Влахи" и "Штоји"), Срба у Украјини (две колоније, "Славеносербија" и "Нова Србија"⁴³, више десетина хиљада Срба у

Угарској, посебно на северу (Коморан, Ђур...⁴⁴), католика "Карашеваца" (који су се похрватили) и других Срба у Румунији (који у наше дане - кад имамо бар формално најпријатељскије односе са том суседном државом - на наше очи нестају). Сетимо се Срба и других, национално неиздиференцираних јужних Словена у Албанији. Па бројних денационализованих Срба и (Срба-) "Влаха", ускока и граничара који су покатоличени /или поунијађени; па некад српског становништва у Херцеговини (нарочито западној) и Босни, у Боки, Конавлима, Стону, Дубровнику, Макарском приморју, на Корчули и др. острвима, у Буковици и Книнској Крајини, у Жумберку, у Белој Крајини и даље у Словенији - све до Птуја (и овде су то били ускоци - "Скоки")⁴⁵, ... да и не спомињемо српско порекло или некадашње српско национално осећање и опредељење (ако су и били етнички Власи) - Буњеваца (по свој прилици и Шокаца). А колико се још осећају Србима, и у чему - да и не говоримо шта још чувају од елемената етничке културе исељеници у Канади, у САД, у Јужној Америци⁴⁶, и Аустралији⁴⁷...

Као и на ислам, губљењем православне вере, посебно је карактеристичан процеп денационализације преласком на католицизам - често преко унијађења као прелазне фазе у том процесу. Срби су наиме, редовно, уз најмање изузетке губили, тачније одбацивали и свест односно признавање српског етничког порекла а национално се почели опредељивати као Хрвати (претходно, извесно дуже или краће време, такође као "прелазна" фаза, са а-националним, или локалним и регионалним опредељивањем односно прихватањем називања као "Илири", "Словини", "Славонци", "Јањевци"⁴⁸, као "Власи", "Влаји" и "Морлаци" али и преферирањем имена верске заједнице - једноставно као "Латини", "католици" или "Шокци"⁴⁹ односно примањем етнонима тзв.

44 Ђ. Шарошац наводи да у Мађарској живи 100.000 Јужних Словена а од тога да је 90.000 Хрвата, а по 5.000 Срба и Словенаца. При томе он у "Хрвате" убраја и Буњевце (у 9 места), затим четири групе Шокаца (у више села одн. места), групу "Бошњака" (у 6 села) и "Раце" (у 5 села), које називају (?) - "Рап-Хрвати" (!!!). (ŠAROŠAĆ 1977: 7-8)

(Јужних) Словена је у Мађарској иначе било и пре сеоба - заправо, по многим подацима неке групе су ту остале и након пропасти словенске панонске државе односно освојења ових подручја од стране Мађара. (ŠAROŠAĆ 1977: 9, 12)

Мађарски историчар Салај (1861, рад "Правни однос српских насеља према држави", на мађ., с 143) пише: "Сеоба Срба према нашој земљи Мађарској почела је за време владавине Ладислава <Лајоша> IV (1286-1290) када је бановина која се простирала између Дрине и Мораве и кад је Босну заузео српски краљ, Стеван Драгутин, шурак Ладислава IV." Иначе, најстарије српско насеље налази се на острву Csepel <Чепел>, чији су становници насељени 1404. године." (ŠAROŠAĆ 1977: 13)

45 ГРУЈИЋ 1922: 113-125

46 Поред дела С. Мајсторовића (MAJSTOROVIĆ 1979), видети о овој теми заиста вредне прилоге Д. Дрљаче, Мирославе Лукић (-Крстановић) и Мирјане Павловић у Етнолошким свескама IX, 1988...

47 Ј. СЕЧАНСКИ-NOUSSAIR 1981: 35-46

48 БАРИЈАКТАРОВИЋ 1971: 38 и 40

49 у Босни је, нарочито међу српским (сеоским) становништвом, термин "Шокац" генерално схваћан и као синоним за католика...

"етнографске групе", као "Буњевци" - које и трајније одолева. Иначе, потпуно исти процес пролазе или су већ прошли и припадници разних мањина у средини становништва католичке вере а хрватско-српског језика: Чеси, Немци, Мађари, Италијани и други (и не-католици, напр. Јевреји), који, уз опирања, пасивно - или добровољно и радо, пре или касније национално постају Хрвати⁵⁰. Сличних процеса асимилације било је и међу Словенцима; а српска нација је - како сам већ спомињао - не безначајним постотком посрбљених Влаха, Аромуна, Рома, Јермена, Јевреја и других - управо тако и постала нацијом.

*

Тако се, након продирања отоманско-турских освајача у наше земље, у Турској и Аустријској царевини, Српство ширило и осипало, учвршћивало и слабило - све до XIX века, који је опет био велика прекретница у његовој историји. Крај претходног столећа био је и крај успона просвећених владара - у Француској а затим и Пруској, Русији и Аустрији. Просветитељство, колико год да није било револуционарно, допринело је подизању велике буржоаске револуције у Француској, а то се одразило и на наше народе. Француске "Илирске провинције" такође су морале бити простор колико-толико демократског зрачења и, за тему којом се бавимо, жариште утицаја на схватање ширег, над-етничког конституисања. "Словени" - и дотле незаборављени идентитет - схваћени су као "Илири", док је Српство, православно и изразите традицијске културе, налазило одушка у хајдучији и буну. У тим временима, у условима константног слабљења Османлијске царевине, у којој је с једне на руководећем положају у Београдском пашалуку био такоређи просвећени (и каже се, благи) Хаци Мустафа-паша, а с друге стране шачица башибозука могла да узурпира сву власт - Срби у Србији а касније али неуспешно и другим областима (Босни и Херцеговини, "Српској Војводини", на крају и старој и јужној Србији), коначно дижу главу и силом настоје да се ослободе. У Србији 1804 - 1815. долази до устанка којим је, затим, успостављен и бар рудиментарни патријархално-демократски поредак. Ослобађала се и Црна Гора у којој се и дотле, под српско-православним пастиром који је био и световни народни вођа, деценијама живело у јуначком осећању непокорености и самовласности.

Српска сељачка револуција 1804-1815⁵¹, и друштво и држава Србије од 1815. до 1918, омогућили су наставак трајања и допринели очувању и појачавању процеса националне хомогенизације⁵². У тим друштвено-политичким координатама морамо посматрати и видети и хомогенизацију демократске (цивилизацијске) културе, која се градила на снажним основама вековима

50 на овај процес у Босни и Херцеговини - а врло је слично било и у Хрватској, Славонији, Далмацији... указао је Васо Глушац, који је узроке појаве налазио у утицају и смишљеној политици коју су спроводиле аустроугарске власти нарочито путем администрације и школства... (ГЛУШАЦ 1921)

51 са много демократског у себи; тако, напр., каже и проф. Радослав Стојановић (STOJANOVIC 1988: 238)

52 » такође ИСТО: 124

чуване и развијане традицијске културе српског народа. А Вук је био ум и дух који је то најбоље схватао, најбоље допуњавао и усмеравао, и подигао заправо читаву културну револуцију.

С друге стране, слободна и релативно стабилна Кнежевина па Краљевина Србија заиста је била "Пијемонт" јужних Словена - једнако за "Илире", Хрвате и Србе у Хрватској, Славонији, Војној Граници, Лици и Далмацији, за Босанце, тада још само муслимане и католике, као и Србе, за Крањце-Словенце, за Пречане били они Срби или Буњевци и Шокци, за Влахе, Шопове али и за Бугаре... Тада су и Срби у Србији - колико год ова млада држава била нејака и формално неосамостаљена - јаче почели да брину за сабраћу под турским ропством или у Хабзбуршкој монархији. У духу панславистичких идеја, почели су се (нарочито међу омладином), ковати планови за ослобађање осталих Срба и друге "јужнословенске браће" и стварање државе Јужних Словена.

Илирци, понајвише управо Хрвати хрле у јединство - "једног племена", једног језика. Одричу се своја два дивна матерња језика, чакавског и кајкавског на којима су дотле већ имали изграђене књижевности - да би прихватили превасходно српски, ијекавски, штокавски народни говор. Али "југославенски језик" - како га је у младости био називао и један Анте Старчевић и, што је још важније како је био назван и у Југославенској академији знаности и умјетности⁵³ - није могао "заживети" јер га његови говориоци и нису знали најбоље (нису ни могли знати кад им није био матерњи!) а Вук па ни Даничић, макако искрено били за то јединство (Вук се једном и потписао као "Југославен"), нису могли спречити дивергенцију која је убрзо кренула својим током. И ако је Друштво српске словесности прво повело рачуна о чистоти језика, и покренуло изразу "Називословног" (!) речника - управо је Вук зауставио ту акцију, залажући се за слободан језички развој. На српској страни таква тенденција је касније одвела и у ноншалантну немарност према свом језику (коју су Срби могли себи да дозволе); на хрватској страни брига за развијање (прихваћеног) језика породила је с једне стране пуризам и усвајање или стварање многих неологизама и позајмљеница (највише из чешког, заслугом марног Словака Б. Шулека; JONKE 1954), а с друге стране тежњу ка "кориенском" правопису и граматичарска преганања - што ни "мајсторима" који су посебно настојали да га подругојаче, ни људима који су га и иначе тек у школи савладавали, па је дакле, и једнима и другима био стварно туђи ... није уопште тешко падало. Тако ни после сто и тридесет осам година од тзв. "Бечког договора" - који су, уз седам Хрвата и једног Словенца, потписала само поминута два Србина, Вук и Даничић, нисмо остварили језичко јединство него смо изгледа даље него икад од њега, а Срби (и национални Црногорци, и Муслимани) и даље инсистирају на заједничком "српском-хрватском" и *vice versa* - **језику кога нема**. Јер "хрватски књижевни језик" - као што сам изложио - је, заправо, у суштини, само отуђени и измењени српски а као "хрватско-српски" / "хрватски или српски" је још једина сламка Србима у СР Хрватској да опстану у процесима асимилације којој су неминовно изложени.

Како с јединством језика, тако је некако било и са укупношћу јужнословенских, посебно српско-хрватских односа. Раније углавном већ иживевши свој национализам и чак нормална национална осећања, Срби су (већина српских политичара и нарочито интелектуалаца) и сами тежили уједињавању односно свесрдно га прихватили, често схватајући Југословенство као над-етничку, управо националну заједницу "троименог народа". Владајући кругови - уосталом као и тадашња владајућа класа - наравно да су у тим тежњама налазили и своју рачуницу, као што сигурно ни на другој, хрватско-словеначкој и муслиманској страни, нису улазили без (материјалног) интереса у зближавање са Србијом. Нажалост (?) Краљевина С-Х-С а онда и Југославија показала се заиста више као "брак из рачуна". Убрзо се почело испољавати незадовољство хрватских политичара; а заправо ни српска нација - осим илузије власти - није ништа боље прошла. Напротив, као формално владајућа, она је према себи изазивала нерасположење мањих народа и мањина, па чак и сународника из других делова земље, а захваљујући садејству процена Коминтерне, ставова Ватикана и анти-српске националистичке и нацистичке коалиције, стекла стигму "угњетачке нације". Знамо шта је донео II светски рат посебно у тзв. НДХ у којој су Срби требало да буду дефинитивно истребљени - и у којој их је заиста и страдао највећи број. Али ни то - колико год била велика несрећа - није навршило губитке српске нације. У ствари, за њих је у највећој мери крива и владајућа класа предратне Југославије - дакле опет највише сами Срби, ако ништа а оно као лоши политичари или наивни југословенофили. При томе првенствено мислим на недоследно и непотпуно решено национално уједињавање Срба које је дошло до изражаја у подели на бановине, да би се то 1939. године драстично и дефинитивно потврдило и учврстило нарочито приликом посебног конституисања Бановине Хрватске, једине бановине створене не на територијално-регионалном него на националном принципу - а која је стварно антеципирала "Независну државу". А бановинска регионализација - уз ослањање и на још раније, турско-аустро-угарске границе - била је донекле основа и авнојске федерализације у којој је српска нација остала највише подељена.

Такво решавање није наравно било најбоља подлога ни послератним националним процесима и међунационалним односима. Срби су опет свесрдно ушли у федералну заједницу, и опет су највише били заинтересовани за "интегрално" Југословенство. У међувремену је дошло до националног конституисања Македонаца - а њима је прикључено и оно становништво северозападне Македоније које се до II светског рата (и бугарске окупације!), ако и није било етнички (чисто) српско, национално искрено опредељивало у том смислу⁵⁴. У Македонији се, такође, дешавао и дешава и процес директне

54 Често се, и по правилу, превиђа да Цвијић није за читаву територију данашње СР Македоније констатовао одсуство икаквог националног осећања: он у "Македонију" није убрајао скопску и тетовску област (Цвијић 1906:8); нека објективна, непристрасна будућа проучавања сигуран сам да би утврдила да су се у тим неубројаним деловима људи сматрали Србима..

Становништво Скопске Црне Горе, на пример, према испитивањима Ј. Трифуноског, је само делом стариначко а већином досељено или из јужних делова данашње Србије (Вранско поморавље и Косово и Метохија) - што значи у оба случаја етнички несумњиво српско - или

десрбизације Срба⁵⁵ који су насељени након првог светског рата: спомињани Галипољски Срби⁵⁶ и колонизовани Срби (углавном тзв. "добровољци") са Кордуна, из Баније, Босанске Крајине, Далмације, Црне Горе и Србије и преживели Срби-"оптант" из Мађарске (село Нова Батања)⁵⁷ - тојест они малобројни које Бугари нису протерали, или они који су након протеривања од стране Бугара, успели 1945-1946. да се врате. Без школе на српском језику, а школујући се на македонском, живећи све више у мешовитим браковима, упућени на служење македонским у јавном животу и запостављањем свог језика... они су, неминовно, изложени денационализацији - а да се досад, осим дискретног спомињања Ј. Трифуноског, нико није заинтересовао за њихов положај и судбину.

Национално су се конституисали, како је то већ споменуто и "Муслимани" и Црногорци, против чега се научно не може и не сме имати ништа против - под условом да се ради заиста о "природним" процесима како смо их утврдили да су формирали и српску нацију. Друга је, међутим, ствар ако се у те процесе политика умешала много више него што треба ... и ако има - а зна се да има - доста оних који не прихватају такво национално конституисање. А тада се стварно ради о денационализацији, значи нарушавању основних људских права. И наш толико (само)хваљени концепт слободног националног изјашњавања тиме се заправо извргава у своју супротност.

Додао бих још само - да та значајна појава не остане неспоменута - и феномен "југословенства". Процес је, у суштини, апсолутно идентичан кон-

потиче из данашње северозападне Македоније (Полога и даљих крајева) - што значи такође српског етничког порекла, а до II светског рата и национално опредељено као српско. И што је најважније, ово се становништво, изгледа, ни данас, и после пола века денационализације - након булгаризације за време последњег рата и након рата административног уврштавања у македонску "народност" - не осећа "Македонцима". Ево, уосталом, шта о њима каже најновији текст из пера македонског етнолога а у публикацији која је загребачко издање:

Скопска Црна Гора је, најпре, "мало етничко подручје", и даље: "Становништво овога предјела представља посебну етничку групу са својим изразитим етничким особинама, својим специфичним облицима материјалне и духовне културе сасвим другачијим него у сусједним подручјима Скопске котлине. На првом мјесту народна ношња (...), а затим обичаји, начин живота, психичке особине. Селаци овога изолираног потпланинског подручја називају се **Ц р н о г о р ц и** - Скопски Црногорци, а према својим сусједима су готово **ендогамни**." (Anica PETRUŠEVA: Narodna nošnja u Skopskoj Crnoj Gori Priručnik za rekonstrukciju narodne nošnje /изд. Kulturno prosvjetni sabor Hrvatske (...); Bibl. "Narodne nošnje Jugoslavije"/ 3. 1988: 7) Занимљиво је да су "Црногорцима" пред II св. рат (а можда и данас?) - називани (или су се тако и сами називали?), и Срби у четири села североисточног дела румунског Баната у крају званом "Банатска Црна Гора" а који управо и потичу из Скопске Црне Горе, из које су кренули око 1739, у другој великој сеоби Срба, под патријархом Арсенијем Јовановићем-Шакабентом. (М. ВУКЧЕВИЋ 1939: 17-18)

55 Треба споменути да је и након Првог српског устанка у Македонију насељено бар неколико стотина српских породица, заробљених у гушењу устанка; током времена они су, наравно, дефинитивно асимиловани али су ипак многе породице сачувале презимена или надимке који јасно сведоче о њиховом српском пореклу. (ТРИФУНОСКИ 1977)

56 ФИЛИПОВИЋ 1946, ИВИЋ 1954/1957; посебно в. текст из "Intervju-a", разговор са последњим (?) Србином из Галипоља (LAZAREVIĆ/PEJIĆIĆ 1987: 11-12)

57 TRIFUNOSKI 1961: 3-23

ституисању нација уопште. Наиме, према последњем попису становништва (1981. г.) нешто преко милион и двеста хиљада држављана Југославије радије су желели, или су пореклом били упућени на то - да буду Југословени, него Срби (таквих Југословена је убедљиво највише), Хрвати (и ових је било прилично), Црногорци, Муслимани, Мађари ... И мислим да је то сасвим у реду: у н а р о д у се, као што сам наглашавао р а ђ а а з а н а ц и ј у се - у овом случају *"Југословенску"*, поготово ако је присутан осећај заједништва, у правилу свесно (уз спомињање и многе не-споменуте изузетке), о п р е д е љ у ј е. Тако је, некако, у Далмацији почев од XVII⁵⁸ века, па затим у Дубровнику, Цивилној Хрватској и Славонији, делимично међу Србима под Турцима и у Угрској (гроф Ђорђе Бранковић) а касније и у Словенији - било и са опредељивањем за "Илирство" - дакле пре Наполеонових "Илирских провинција" ... Влада Марије Терезије је ту идеју радо прихватила⁵⁹ - па основала и "Илирску дворску депутацију", одн. "Илирску канцеларију" ... *"Илирство"* Гаја и његових бројних истомишљеника (највише међу Хрватима који у то време нису имали развијеније националне свести), имало је, дакле, дубље корене...

4. ЗАВРШНА РАЗМАТРАЊА

Тако је, некако, у најглавнијим цртама, изгледала нацио-генеза Срба: нешто је било снажно што их је, и удаљене, и после стотина година држало у неком, може се рећи, мистичном јединству, нешто је било привлачно у заједници са "етничким" Србима, нечим су они успевали - милом или силом - да и "не-Србе" привуку и вежу... али било је и нешто због чега су се осипали, денационализовали. Срби су можда и чешће него што је то "нормално" склони разочарењу, "дизању руку" - чак одрицању од тог истог Српства ... или брзи и готови да га запоставе и "превазиђу" зарад југословенства или интернационализма - атеистичке или теистичке инспирације. Не мислимо сад залазити у психологију а карактерологија је више него деликатна дисциплина. Али, заиста, ако није привлачност државног уређења, ако није бројност, ако није снага или моћ, ако нису политичке прилике, ако није идеологија, ако нису неки повољни материјални услови - а Срби њима никад нису обилovali... шта би то, онда могло бити? Да ли је то "менталитет", нарави Срба - "доброћудних"

58 V. FORETIĆ (1971: 322) сматра да се "од 15. стол. даље све више употребљава илирско име као ознака за Славене уопће или јужне Славене а некада чак <!> и за саме Хрвате. Но уза све то наставља он хрватско име и осећај припадности хрватском народу нијесу никада потпуно замрли. Може се чак рећи тврди овај аутор да се оно хрватско име и много више употребљавало у ширим слојевима народа него што то произлази из хисторијских извора писаних од учених људи, који су и *услијед домаће урођености имена славенског и илирског* али још више *услијед страних утјецаја* употребљавали назив славенски и илирски, јер су нарочито странци нас и наш језик тим именима већином називали." Форетић затим наводи објашњење Ивана Луцића ("De Regno Dalmatiae et Croatiae", 1666) који каже да се "(...) код Латина славенски језик већином назива старим регијским именом *илирски*, (...) а у талијанском славенски. *Далматинци* пак и њима сусједни *Славени* не називају га славенским, већ хрватским или српским, према томе чији је дијалекат." (FORETIĆ 1971: loc. cit.)

59 "Као самозвани деспот целог Илирика, <Ђорђе> Бранковић је (...) своју обновљену српску државу ставио под врховну власт Хабзбургована." (МЕДАКОВИЋ 1988: 69)

и "преких"; нежних, песничких, "словенских" душа или грубих ратника, кавгација и мегданџија; Срба великодушних или ситничавих; небесника или трговаца, разметљиваца и парничара ... "арапешког" или "мундугуморског" типа? Да ли је то српски еџоџ, да ли је то њихова, српско-православна религија, да ли гипки, звучни, богати језик, да ли су то традиције, или слава давних дана? Могуће је да је од свега тога понешто - али и све то заједно, што значи да је реч о специфичној с р п с к о ј к у л т у р и ... Наравно, притом мислим на народну и етничку, традицијску културу, која је стварно д у х н а р о д а.

*

Историја Српства се мора посматрати као п р о ц е с у коме су се стално одвијала центрипетална и центрифугална кретања врло неједнаког интензитета; у историји су уопште стални: процеси "националног" ферментисања и тежње за хомогенизацијом, са "етничким" обрасцем идентификације, с једне, и, процеси осипања, регионализације, подвајања ... с друге стране.

Фактори (који се морају разматрати у датим историјским околностима):

(а) унутарњи фактори:

- државна организација
- политичко-друштвени услови
- друштвено-економски услови
- друштвена култура и структура, обрасци "друштвеног" ("*Gesellschaft*")

групписања

- свест
- верска идеологија и организација, црква, конфесија

(б) спољни фактори:

- стране државе
- стране вере и нове идеологије (напр. комунистичка)

*

Срби су н а ц и ј а. У неким другим, срећнијим околностима, било би, можда, излишно говорити о њиховом "осипању"; исто би се тако могло говорити и о њиховом бројном увећавању и уопште се често многи питају шта (људи) губе - а шта добијају у процесима "нацијализације" и "де-нацијализације". Али, знајући - као што би то етнологзи требало да знају - колико је, за формирање личности, за психичко ("душевно") здравље човека, за његову стабилност - значајан развој у условима "ферментисане" традицијске, што значи аутохтоне е т н и ч к е културе - не можемо тако (о)лако прећи преко овог проблема... Традицијска култура је - мање или више савршен - с и с т е м "нацрта живота" - дакле изразита идејна "надградња" коју прожима, односно чији је под-систем ј е з и к - и као таква она се учи, упија (и дограђује) од првих дана живота. Због тога су "вредноте" традицијске културе - које су градиво структуре националне свести, битни елементи и структуре личности. И акултурација или би- односно поли-културализам (усвајање и коришћење двеју или више култура), колико год значили и обогаћивање културе појединца или групе, могу узроковати поремећаје у владању културалним елементима који

се прихватају, а асимилација директно угрожава основне процесе коришћења културализованих ("социјализованих") образаца, што значи да угрожава и психичко здравље појединаца или група који су изложени таквом притиску. И коначно: етноцид - у основи: "културо-цид" - је глобални процес, који наравно такође иде и на појединце - представљајући отворено агресивно деловање, најчешће директним забранама или прикривенијим, перфиднијим формама ускраћивања - коришћење етничке културе или неких њених етнички изразито сигнификантних елемената (језика, писма, вере...).

*

Срби су у току своје историје били изложени свим овим процесима - они су се стално налазили под стравичним клатном: између геноцида, физичког уништења и етноцида, насилног одрођавања и духовног уништења. Тако гледано, и "расрбљавање" на које је недавно указао Д. Ђосић, заиста представља црну мрљу и наше најновије прошлости.

Прозелити, преобраћеници, уопште су увек и свуда - једино можда изумимајући "Маране" - били, у свом преобраћеничком жару, у својој, егзистенцијалном угроженошћу објашњивој жељи да се докажу као искрени приврженици нове вере одн. нове идеологије, или новог националног опредељења, увек најжешћи непријатељи својим ранијим сународницима одн. исто-вернима. Код нас су "Потурице" биле много горе од Турака, "поарнаућени" Шћип'тари⁶⁰ кудикамо немилосрднији од правих Албанаца а најљуће, најкрволочније усташе су били потомци одрођених Срба (односно како у Хрватској воле да кажу, или искључиво и говоре: "Влаха") из Херцеговине и западне Босне. Доласком Турака процес националног хомогенизовања Срба у главном није прекинут: изузев група које су се исламизовале или, изгледа ређе, подлегле исламизацији а што је био почетак убрзане де-србизације и потурчавања, у суштини прихватања османлијске (муслиманске) нације, тај процес је у целини настављен истим основама и правцем. Без државних оквира (и мотива с тим у вези), сада је, међутим, (овај процес) текао селекционирано, искључиво у "окриљу" српске, православне цркве, стварне идеолошке наследнице Немањинске Србије. Утолико је разумљивије дефинитивно посрбљавање многих православних "Влаха" одн. "влаха", као што би такође морала да буде схватљива - и за време "своје", српске феудалне државе изражена тежња земљорадничког, неслободнијег становништва да се одају сточарству и можда послуже етнонимикријским издавањем за "Влахе"... па се, зато, у турским изворима овог времена толико често срећу "власи"⁶¹, као да другог, српског, становништва готово и није било.⁶²

"Проблем влаха одн. Влаха" - а тај "проблем" стављам у наводнике јер све указује да то није прави научни проблем, бар не као проблем српске етно-одн.

60 о заиста великом броју "Арнауата" "наше крви" убедљиво сведоче Јован ТОМИЋ (...), Т. СТАНКОВИЋ (...), Ј. ДЕДИЈЕР (...) и, коначно и Ј. ТРИФУНОВСКИ (MS 1963/1989)

61 и "влашке уредбе"...

62 значајно је, међутим, да ипак, осим као погрда и увреда (и изразу "влашка вера", са негативном стереотипијско-моралном конотацијом), никада није било говора о "влашкој цркви" - него само и увек о српској...

нацио - генезе - мора се споменути утолико што се у једном делу западне (највише хрватске) историографије⁶³ па и етнологије инсистира на тој наводној "влашкој" и не-српској, тачније **нипошто српској** припадности свеколиког у то време "православног" становништва које се, као претежно сточарско, као "ускоци" и "пребјези", насељавало у Далмацији, Крањској (посебно Белокрањској) и новијем Горском Котару, у Цивилној Хрватској и Славонији - да буде искоришћено за одбрану граница Хабзбуршке државе. Ово је становништво, затим⁶⁴, и то проблему даје своју политиколошку тежину, све више постајало - да се грубо али тачно изразим: "мрачни предмет жеља" Католичке цркве. Историјски документи бележе бројна више или мање успешна настојања да се ови "влашки" "шизматичи", "староверци", "грко-источњаци" - или како су их већ све називали - приведу у оквиру "праве", "апостолске вере", одн. римске цркве⁶⁵. А за де-ортодоксизацијом, било "невиним" нуђењем "једино" уније али и директним, насилним или уцењивачким покатоличавањем, и у овом је случају (као и у средњовековној Босни и онда, од доласка Турака, исламизацијом), полако - па и брже - али сигурно и несмиљено ишла де-национализација тачније "де-србизација"... да би се којих стотинак година али поготово од почетка овог века, ти "власи", "ускоци", "границари", Жумберчани, градишћански "Влахи", "Шокци", "Буњевци", Дубровчани - почели називати а онда и осећати Хрватима.⁶⁶

Овај закључак се, међутим, **никако** не сме схватити другачије него као егзактна научна констатација: да су се национални процеси, као што се у овом раду стално наглашава, одувек одвијали, гдегод и кадгод је за њих било имало услова; тако је било у оквиру српске нације, и зашто не би било, слично, и са формирањем хрватске нације. У таквим анализама не би смело, или бар није пожељно, да буде емоција... Тиме што их има, и што је ова "материја" толико "осетљива" али можда и, управо зато што се у настајању хрватске нације неминовно констатује толико хетерогених елемената, вероватно се може објаснити и генерално, упадљиво неинтересовање а можда и избегавање хрватске етнологије да се бави појавама етно- и нацио-генезе. Штавише, настоји се да се то и теоријски утемели - као да етно-генеза а посебно нацио-генеза нису никад ни постојали као процеси...⁶⁷

63 овде би се могла навести заиста обимна литература у којој се "власи" одн. "Власи" овако третирају...

64 али је та акција почела и раније, може се рећи од појаве Турака у нашим крајевима...

65 И. напр. РАДОНИЋ 1946/1950.

66 Можда би се - цинично - могло рећи да Срби и не би имали разлога да буду толики Срби, тачније да "србују" ... да (им) није Хрвата који им то често тако снажно, понекад и грубо, оспоравају...

67 SUPEK, O. 1988: 29-60. Ова се ауторка посебно оштро обрушила на моја разматрања појмова "етнос", "народ" и "нација", директно ми импутирајући биологизам - зато што сам за "народ" ("на" + "род") рекао да се може заснивати и на заједничком пореклу, "нарођавању"... Занесена "бартовским" и "пост-бартовским" "промишљањем етноса" - као да су она, ваљда зато што су иноземна, алфа и омега теорије "етноса", и као да је "етнос", у ствари, толико безвремена категорија и трајни "повијесно специфични производ" односно "повијесна константа" (ИСТА 1988: 53 и 54; ту замку, нажалост, није приметио ни Д. Бандић - BANDIĆ 1982, због чега је и побрао срдчане похвале Супскове како је међу нашим етнологима најдаље

Проблем "Влаха" који је, као што сам нагласио заправо само проблем хрватске историографске литературе - да не спомињем популарнију употребу овог назива - заслужује, међутим, посебније разматрање утолико што се јавља и у најновије време (или, можда, без овог "и"?), и то и у етнолошким прилозима. Морамо се зато, бар за кратко, задржати и на појму - и проблему - "Влаха" да то значајно питање не би остало нерашчишћено. Узећу у разматрање само оне етнографске групе које су - бар по историјским подацима - називане "Власима" а биле су, по свему судећи национално, ако не и етнички "Срби" а које су након унијаћења или покатоличавања, током времена односно посебно од краја прошлог и почетка овог века почели сматрати (па и они то почели прихватајући или бар углавном толерисати) "Хрватима". Иначе, ради се о дугом и широком, претежно граничном подручју између српске и хрватске нације а које полази од Бококоторског залива, протежући се динарским просторима све до Словеније и Аустрије, односно аустријско-чехословачко-мађарске треме и панонског басена. Није, међутим, прилика - а нема ни потребе - задржавати се на свим бројним групама тог становништва не-сумњиво "влашког" порекла. Размотримо зато само две такве групе: Жумберчане и "Влахе"-Градишћанске "Хрвате".

Изражујући неке "моменте" историје Жумберчана, етнолог Александра Мурај дословно каже: "Досељеници у Жумберак потјецали су - према ондашњим изворима - из Босне, Србије и Раш(к)е, а називали су их најчешће недовољно одређеним скупним именом 'Власи'. (...) То кршћанско становништво већином је припадало православној вјери (...)". (MURAJ 1989: 67) А. Мурај се притом позива на Федора Моачанина ("Војна крајина до кантоналног уређења 1787." (у: Војна крајина / изд.: "Либр" / З. 1984), и не помишљајући (!?), ни ту ни другде, да би ти "Власи" одн. "влашка популација" (MURAJ 1989: 68) могли бити "Срби"! Карактеристична је у том погледу и ова реченица А. Мурај: "Та - с обзиром на поријекло - двоврсност становништва препознаје се и у народним именима што су се до данас сачувала: католици своје сусједе називају Влаји, а они католике Шокци или (Х)рвати." (MURAJ 1989: 68) А у даљем тексту А. Мурај говори управо о денационализацији и похрваћивању

отинца у утврђивању суштине појма *етнос*... SUPEK 1988: 37), ова ми је "етнологиња", односно "антропологиња", не прочитавши мој невелики чланак, приписала и да сам формирање нације представио искључиво као "резултат 'хетероетничког стапања већих скупина'"... (ИСТА 1988: 36) Врхунац искоректности О. Супек показује пошалантношћом тврдњом да "људи (...) погођени сукобима српског и албанског становништва на Косову, а које збуњује чињеница да се национални покрет, као 'модерна' појава, може темељити на 'етничкој идентификацији' (...). Или, обрнуто, завирују у историју и утврђују да је сукоба било и раније па ваља да "нација" као облик друштвене организације мора да је постојала још у Средњем вијеку." (ИСТА 1988: 53-54) А своје аргументе за ову иронију Супекова налази - у догматској, историјско-материјалистичкој дефиницији нације: "Не треба овдје много тумачити да су такве тврдње противне свему ономе што знамо о *новијој историји европских народа* <моје подвл.>, била она *марксистичка или не*." (ИСТА 1988: 54) После овог "кресног доказа", заиста нема потребе да се ишта расправља...

Али кад се мало боље погледа, гледишта Олге Супек о "етносу" и моја о "етносу", "народу" и "нацији" у суштини се много не разликују: могао бих чак да прихватим да је у питању још један термиолошки неспоразум. Њен, наиме, наравно. Јер ни ја не спорим да "етнос" има и у нацији - али је то само као тип, начело, "дух" заједничности - и "етно-идентитет"...

ових наводних "Влаха" у Жумберку: "Процес придобивања православца на прихваћање с ј е д и њ е њ а с римском црквом, што се од краја 16. ст. проводио у неким европским подручјима с конфесионално различитим становништвом (западни Украјинци, ердељски Румуњи), захватио је на пријелазу 16. и 17. ст. и жумберачке ускоке. (...) У којој је мјери процес вјерског сједињења у Жумберку био снажан и свеобухватан можда најбоље илустрирају подаци из средине 18. ст. Из демографског се пописа (...) види да су се тада још само двије ускочке обитељи осјећале православцима, док су се сви остали изјаснили као гркокатолици. У томе су устрајали и до данас, па је од 55.000 југославенских гркокатолика - иначе распршених у Славонији, Сријему, Бачкој, Босни и Македонији - најкомпактнија управо гркокатоличка цјелина у Жумберку. (MURAJ 1989: 70) <И даље пише А. Мурај>: Промјена међу досељеницима догодила се с временом и у њиховом осјећају етничке припадности. Све се више ускока декларирало Хрватима. Тај се процес етничке асимилације почео догађати приближно од времена илирског покрета, дакле од тридесетих-четрдесетих година 19. ст. Како је то изгледало стотињак година касније, илустрира стање забиљежено у попису становништва из 1948. Међу 17721 становника, колико их је тада живјело у Жумберку, било је 16672 Хрвата, 1180 Срба и 46 Словенаца (...)." (MURAJ 1989: 70-71) И на другом једном месту иста ауторка се слично изражава, брижљиво настојећи да ни по коју цену не спомене (некадашње) Србе у Жумберку. Тако она каже: "Мада је Жумберак био насељен од претповијесних и раноповијесних времена, за структуру културе његових становника од посебна су значаја били догађаји што су се збили у 16. ст. У то је доба, услјед честих продора турске војске (...), старосједилачко становништво било десетковано. (...) Имајући на уму (...) изразиту стратешку важност овог подручја управа - тада већ основане (...) Војне крајине била је ради тога понукана да овамо насели тзв. **пребјеге**. Ријеч је о кршћанском становништву из унутрашњости Балканског полуотока, које је радије напуштало своју постојбину него да подноси турску окупацију. **Пребјези**, овдје звани ускоци <подвл. А. Мурај>, запосјели су средином 16. ст. жумберачко подручје (...) (...) Ускоци су донијели са собом и културне традиције карактеристичне за њихове раније животне средине. (...) Њихови су обичаји били **прожети** православним обредом, док су старосједиоци светковали по католичком календару."⁶⁸ У наставку, А. Мурај пише да је "ускочко становништво (...) припадало већином **православној** вјери" те да је, "током 17. и у првој половини 18. ст. готово у потпуности прихватило грко-католичанство." (IBIDEM: 9) Овде, дакле, Мурајева не спомиње чак ни омиљене "Влахе" а насилно унијаћење - и услед де-национализацију и кроатизацију - она и овом приликом приказује као <идилично> "**прихватање**" **грко-католичанства**...

Међу тзв. "Градишћанским Хрватима" су, за разлику од осталих Градишћанаца, и две, не-кајкавске и не-чакавске групе, "Влахи" и "Штоји" које - као што овим другима и име говори - још увек чувају штокавско наречје, а за које се, готово са сигурношћу, може сматрати да су првобитно не-хрватског, одно-

68 Aleksandra MURAJ: Narodna nošnja Žumberka | Stojdraga /изд. Kulturno prosvjetni sabor Hrvatske (...); Bibl_ "Narodne nošnje Hrvatske"/ Z. 1988: 7

сно српског, корена. Поготово су први несумњиво српског порекла. Иначе, ових градишћанских "Влаха" који су се овамо доселили негде око средине XVI века (1541), има око 1400 а живе у 12 мањих села. (RITIG 1973: 135) "О досељењу Влаха у Градишће" каже Н. Ритиг постоји низ теза" од којих наводи три, наиме: "сењско-жумберачку тезу", "српско-православну тезу" и "тезу о Далмацији, Босни и Херцеговини као прапостојбини Влаха". (RITIG *ibidem*: 136) Лако је, међутим, видети да се у изнетим ставовима уопште не ради о противречним "тезама". Најпре, Ритигова "у старту" "заменаје тезу" представљајући мишљења о етничко-националном пореклу "Влаха" у Градишћу као тезе о њиховом досељењу у ову област, као да је, наиме, проблем само у месту из кога су се доселили! Затим, трећа теза, иако је Ритигова третира као такође "регионалистичку", говори заправо о вероватном "влашком", сточарском социјалном статусу ових досељеника. У суштини, међутим, ни једно од ова три објашњења се не искључује - и све је уопште врло једноставно уколико се по сваку цену не настоји оповрћи српско етничко или национално порекло ових градишћанских "Влаха" - порекло које они сами нису заборавили ... и које чак и не крију, што је иначе код преобраћеника правило)(и за шта би заправо требало имати и разумевања...). "У народу кола предаја каже сама Н. Ритиг да је неки Фрањо Михаилић под каменом темељцем рупишке цркве <село "Рупишће", или раније, вероватније: "Рупиште"> нашао каптолску повељу којом се допушта насељавање Влаха ако пријећу на католичку вјеру. Касније је наводно <!, моје подвл.> та повеља изгорјела. Повјесничар који зна како су се регулирали спорови те врсте <а што би ту уопште била реч о "спору"?> овај ће податак сматрати само предајом", без икаквог аргумента одбацује Н. Ритиг ово предање, које би, прозелити много пре прећутали него истицали - да је неистинито... И утолико пре што је истицање ове чињенице могло само да им штети а никако да од ње имају неке користи. А сама Ритигова даље наводи да у овом крају "и данас можемо (...) констатирати еластичнију вјерску свијест него код других Градишћанских Хрвата (...)" (RITIG *ibidem*: 137) што такође може да говори само у прилог ранијем православљу ових "Влаха". Иако чињеница о православљу у суштини не мора да буде и неопорециви аргументат Српства, Н. Ритиг категорично одбија такву могућност "јер докумената који би говорили у прилог овој тези нема (...)." (RITIG *ibidem*: 136)

У закључку ове повеће "дигресије" мислим да нема потребе понављати оно што је довољно јасно речено у претходном тексту: не спорећи да је међу средњовековним "власима" било заиста прилично остатака поромањеног предсловенског становништва, чињеница је, међутим, да су они за неколико векова дефинитивно пословени, а живећи у српским државама, Србији и Босни, и у огромној већини православне, "српске" вере, говорећи српски језик - постали су национално Срби већ пре доласка Турака. Но, осим тога треба додати да су и бројни "изворни" Срби, као што је спомињано, још за време државне самосталности српских држава, желели да буду "власи". С доласком Турака, ову су жељу могли слободно да остварују - у новим условима још се и радије опредељујући за независнији па и лакши живот сточара. Број "влада" тако је могао - и морао - бити заиста знатан ... али су сви они били српске националности, а многи и српског етничког порекла. Додајем на крају овог

разматрања мишљења двојице неспорно објективних и непристрасних истраживача који су се бавили и етничком прошлошћу наших народа. Тако је о Жумберчанима још 1912. писао Нико Жупанич, утврђујући њихово неспорно српско пореко (ЖУПАНИЧ 1912), а након њега се то питање међу српским етнологима, историчарима и антрополозима сматрало решеним. Утолико је значајније мишљење о националном опредељењу "Влаха" као Срба (мада не користећи ову појмовну дистинкцију) великог лингвисте Петра Скока (Хрвата) по свему судећи и самог истог "Влашког" порекла⁶⁹. Он, наиме, каже: "Влах" =, као Б. значење: "Пријенос са изворног значења на Славене (најчешће Србе), (...) код Хрвата Србин православлавац <подвл. П. Скока>, који се досељује на Војну границу са турског територија, код муслимана у Космету рисјанин = Србин такође подвл. П. Скока, код Муслимана у Босни = православлавац <такође подвл. П. Скока >" с тим што је и у последњем примеру морао додати "Србин" јер у Босни нема других православлаца осим Срба! (SKOK III 1973: s.v. "Vlah", c 606). У наставку, Скок, поред бројних примера из средњовековних и каснијих споменика, закључује: "Пријенос првобитног значења ријечи Влах 'пастир романске народности, који живи у катунима' (...) у значење 'покретни народ српског подријетла' (...) објашњава се хисторијом." (IBIDEM c 607)

Један од процеса који може да води де-национализацији је регионализам. Специфичности, почев од оних у култури породице преко локалних и предеоних, или специфичности тзв. етнографских група - у принципу могу да представљају богатство пожељне разноликости. Немогуће је кад се на њима сепаратистички, шовинистички, инсистира и кад таква подвајања још добију политичку подршку, односно кад политичка ситуација погодује њиховом хипостазирању у обележја која су значајнија од заједничких (етничких/националних) елемената и црта. У том светлу етнологија би морала да се позабави и овим појавама, посебно односима између "Србијанаца" и "Црногораца", "Србијанаца" и "Војвођана" ("Пречана"), "Србијанаца" и "Босанаца" и других, као и стварним или приписаним специфичностима и стереотипима тих и других регионалних одн. етнографских група као што су "Шопови", "Ере", "Шијаци", "Шокци", "Буњевци", "Лале"...

Посебно је значајно питање православља. Овде је само наговештен иначе познати али заиста и огромни удео "српске вере" - што јој је у ствари био општи народни назив за све време под Турском влашћу, али и у Аустрији односно Аустро-угарској, назив који је, на пример у Босни, и данас у употреби,⁷⁰ паралелно са - међу нешколованим људима - општекоришћеним називом

69 могло би, наиме, бити Скок <скок> ускок, онако као су у Словенији називали досељенике, ускоке - "Скоки"...

70 Полемишући са М. Грос, Екмечић каже да је "диоба нација према религијама" "превадала прије почетка националних препорода и да је они крајем XVIII вијека већ затичу као готову чињеницу." (ЕКМЕЧИЋ 1976: 152) Међутим ово, скоро опште прихваћено мишљење, није ипак у потпуности тачно: ако то, наиме важи - а важи - за становништво које се стицајем прилика нашло у католичкој или исламској конфесији - никако не важи и за Србе. Јер они се, суштински, и нису затекли у православљу, него се православље затекло, створило, међу Србима. На питање о народности односно вери, Срби су редовно говорили да су "српске вере".

"католици" (од стране Срба и "Шокци") за становништво католичке вере које се - изворно свесно или накнадно освешћено (а ту су и насељени Чеси, Немци, Јевреји и др.) последњих 50-ак или и више година - сматра Хрватима као што се за миуслимане, међу Србима, до овог рата и јавно (а од рата само приватно) говорило: "Турци". Српско "хришћанство" је, наиме, у ствари х р и ш ћ а н с к о С р п с т в о. С друге стране евидентна је, како је наглашено, и "де-ортодоксизација", отпадање од српског православља (раскол; "црква босанска"; ислам; унија; покатоличавање; нови протестантизам - мале верске заједнице, тзв. "секте", деизам просветитељства и каснији, атеизам интелектуалаца и комуниста, све су то били односно јесу, фактори а-националног, интер-националног или и анти-националног оријентисања.

*

Српска нација је имала судбину Косова, она је пролазила и пролази том "епском вертикалом" - пораза, безнађа и опет, однекле, вере у коначну победу. И "косовско опредељење" - како се то изразио Р. Самарцић - је "најдубље усечена црта која обележава заједнички карактер Срба". Без те духовне оријентације то "више не би био исти народ" (Р. Самарцић, *О Косовском боју у српској историјској свести*; уводно саопштење на научном скупу САНУ, "Косовска битка - историја и традиција"⁷¹). А "заједнички карактер" - шта је друго него испољавање колективне свести, бића, идентитета, културе? Зато је и било тако законито, тако природно - да се пола столећа успавана српска нација управо "поводом Косова", тргне из летаргије, из духовне смрти ... која је и гора од физичке, "прве смрти", како то каже Нови завет.

Кад је о Косову реч, мислим да се може констатовати да је овде вођен заправо "свети рат" али не само хришћански или православни него и пред-хришћански, словенско-пагански и старозаветни какве су водили Јевреји које је лично Јахве предводио. Та идеја појачана је успоменама на крсташке ратове и концепцијама модела византијске верске државе; у даљем трајању легенде вероватно је имала утицаја и идеологија муслиманског верског рата. Тако је ова битка схваћена и као својеврсни хришћански "цихад"...

Какав је био стварни војно-стратешки и политички исход битке, вероватно да нећемо никад потпуно поуздано утврдити - што нам, уосталом, у овом разматрању и није битно јер нас интересује њен "културални исход" - али, ако се овом проблему "приступи строго критички и у обзир узму само савремене вести, резултат је <закључује Р. Самарцић> веома чудан: или треба, као што то <извори> кажу, сматрати Србе победницима или се мора, што је једина извесност, схватити Косово можда вечитом тајном⁷². О српском поразу, чешће:

71 "Политика", 24. јуна 1989: 11;

Иначе, уверен сам, да није оправдано супротстављати традицију историји, или обрнуто: наиме, и традиција је историја - равноправна другим историографским "материјама" и предметима...

72. "То није (био) пораз - него победа, јер од духовне, нема веће победе..." - Ђамил СИЈАРИЋ, председник Академије наука и уметности Босне и Херцеговине (на научном скупу АНУБиХ о Косовском боју, Мухарем ДУРИЋ, "То није пораз него победа, јер од духовне веће победе нема", "Политика", 20. јуна 1989: 10)

о српској погибији, говоре само накнадни писци и каснија традиција. Наука је, поводећи се, и без жеље да то чини, за традицијом, створила утисак сазнања о турској победи. (...)” Новији историчари су, ”утврђујући чињенице о Косову, у ствари санкционисали хроничарско незнање и усвојили основно значење предања.” (САМАРЦИЋ 1969: 93). И тек радови нашег времена, ових година и дана - а волели бисмо да и ово саопштење буде томе бар мали етнолошки допринос - реалније сагледавају овај преважни догађај. Р. Михаљчић тако каже: ”Турци нису добили битку на Косову. Међутим, није било <ни> потребе да настављају рат. Последице обостраних губитака биле су поразне само за једну, знатно слабију страну. (...)” Српска држава је, наиме, и малобројнијим становништвом и економски и војно, била знатно слабија од Османлијског царства у напону његове исламске, цихадске експанзије. ”Тактички гледано <каже Р. Михаљчић>, можда су хришћани Срби добили битку. Међутим, временом се показало да је то била п о б е д а економски и бројно слабијег противника, а с л о м стране која је све ставила на коцку да би само закратко зауставила, односно успорила напредовање освајача.” На Косову је изгинула и цела једна генерација, сви ратници на које је владар српске државе могао да рачуна. (МИХАЉЧИЋ 1989: 121-122)

*

Косово је неодвојиво од српске нације - српска нација је Косовом опстала, преживела, васкрсла и трајала. И најновије - за многе, па и саме Србе - неочекивано, б у ђ е њ е српске нације, највише је везано са Косовом и његовом судбином. Зато бих рекао да је Косово не ”душа Србинова”, него: место његове душе. Или, ако је, као што сам покушао да покажем, Српство - вера (али не и религија...) овог народа односно нације - онда је Косово свето место те вере, Ј е р у с а л и м српске нације...

СКРАЋЕНИЦЕ

...	скраћивање Р.Р.	Часописи, публикациије	
библ.	библиотека	ГЕИН	Гласник Етнографског института САНУ
v	vide = видети	ГЕМ	Гласник Етнографског музеја у Београду
г.	година	ГЗМ	Гласник Земаљског музеја у Сарајеву
зб.	зборник	ГлГД,	Гласник (српског) географског друштва
изд.	издање	ГлСГД	
пос. изд.	посебно издање	ЕСв	Етнолошке свеске (часопис Етнолошког друштва С.Р. Србије)
књ.	књига	ЗбМС	Зборник Матице српске
MS	рукопис	ZbNŽO	Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena (изд. Југославенске академије знаности и умјетности, Загреб)
н. сер.	нова серија	ЛЖ	Југословенски историјски часопис
п. о.	посебан отисак	СДЗб	Српски дијалектолошки зборник
св.	свеска	СЕЗб	Српски етнографски зборник
с, сс	страна, стране	ЛН	колекција "Насеља српских земаља", касније "Насеља и порекло становништва", колекција "Обичаји народа српског" касније "Живот и обичаји народни"
Места издања:		СКА, САН, САНУ	Српска краљевска академија Српска академија наука и уметности
Б.	Београд		
З., 3.	Загреб		
Н.С.	Нови Сад		
С.	Сарајево		
Ск.	Скопље		
Т.	Титоград		
Установе:			
ЕДС	Етнолошко друштво СР Србије		
ЕИН	Етнографски институт САНУ		
МС	Матица српска		

БИБЛИОГРАФИЈА

- ARVELER, Elen
(1975) 1988. *Politička ideologija vizantijskog carstva* (опрг.: Helen AHRWEILER: "L'Ideologie politique de l'Empire Byzantin")
Preveo Boško Bojović
Predgovor prof. dr Ljubomir Maksimović
/"Filip Višnjić", Bibl. "Retrospektive"/ Б. 1988: - 190
(Predgovor ЈБ_ МАКСИМОВИЋ ss 7-18) (80)
- BANDIĆ, Dušan
1982. *Etnos*
ESv IV, Б. 1982: 40-57
- БАРЈАКТАРОВИЋ, Др Мирко
1-971а.ж *Јањево (историски развитак, антропогеографске и етнолошке карактеристике)*
ZbNŽO 45, Z. 1-971: 31-55
Мирко Р. БАРЈАКТАРОВИЋ
1971б. *Судбина одсељених Срба у Украјини*
/САНУ/ / Зборник радова н_ сер_ 1, ЕИН_ књ_ 5, Б. 1971: 139-150

* У садржају наслов: "Трагови српских насеља у некадашњој 'Новој Србији' Украјине"

- БОГДАНОВИЋ, Димитрије
1982. *Оживљавање немањинских традиција*
(у:) *Историја српског народа*. Књига друга (...) Део први: "Образовање Деспотовине"
(СКЗ./Б. 1982: 7-20 (8^о))
- VLAHOVIĆ, Petar
1978. *Postanak i razvoj srpske nacije. Etnološki pristup*
(у:) *Nastanak i razvitak srpske nacije* 1978: 85-112
Dr Petar VLAHOVIĆ
1980. *Neke etnološke odrednice Vlaha severoistočne Srbije*
Zbornik radova Muzeja rudarstva i metalurgije u Boru I
Bor 1980: 103-111
- VUKOMANOVIĆ, Slavko
(1983) 1984. *Nesporazumi oko reči i pojmova*
Gledišta 1983/ 1-2, Б. 1984: 131-139
- ВУКЧЕВИЋ, Мило
1939. *Југословени у румунском делу Баната*
/Прештампано из књиге *Наш забавник*/ Н.С. 1939: -26 (8^о)
- ГЛУШАЦ, Др. В./асо/
1921. *Неколико питања из прошлости Босне и Херцеговине*
Поводом нападаја на "Историју српског народа" од г. Ст. Станојевића *Посвећено хрватској интелигенцији у Босни и Херцеговини*
/изд. ? Штампарија Ристе Секулића/ Тузла 1921: -71 (м8^о)
- GRAFENHAUER, Bogo
1966. *Pitanje srednjovekovne etničke strukture prostora jugoslovenskih naroda i njenog razvoja*
ЈИС 1966/1-2, Б. 1966: 5-36
- ГРАФЕНHAУЕР, Бого и Д. ПЕРОВИЋ
1953. *Насељавање Словена на Балканско Полуострво. Распадање родовских односа и почеци формирања класног друштва* (у:) *Историја народа Југославије*/Прва књига/ (до почетка XVI века)
/ово поглавље је "Глава трећа", 1. у "Делу другом"/
/"Просвета" (...) / Б. 1953: 63-104 (8^о)
- Рад./ослав/ М. ГРУЈИЋ
1922. *Српско-хрватско насељавање по Штајерској*
ГлГД св. 7. и 8, Б. 1922: 113-125
- ДВОРНИКОВИЋ, Владимир
1936. *Религиозни и религиозно-уметнички дух Јужних Словена*
/изд. ? / Б. 1936: -40 (8^о)
- ДЕДИЈЕР, Др Јевто
1913. *Нова Србија*
(са 40 слика у тексту и картом Нове Србије)
/СКЗ.; коло XXII, бр. 154/ Б. 1913: -XIII+1-302 (+ табле и мапа) (8^о)
- ДРАШКИЋ, Мирослав
1975. *Разматрања о појму народа и нације са освртом на мишљења у југословенској научној литератури*
ГЕИ 24, Б. 1975: 45 - 55
- ДРЉАЧА, Душан
1988. *Лично име као ознака етничког идентитета*
ЕСв IX, Б. - Нови Пазар 1988: 73-80
- ДРЉАЧА, Душан (и) Слободан ЗЕЧЕВИЋ
1981. *Пристап етнолошком проучавању исељеништва из Србије*
ЗБ_радова ЕИ Књ. 12, Б. 1981: 1-8
- DUGANDŽIJA, Nikola
1983. *Religija i nacija* *Uvodna istraživanja*
*Izdanje Centra za kulturnu djelatnost Zagreb; "*Političke teme, Biblioteka suvremene političke misli, mala edicija/ *Z. 1983: -271 (n8^о)*

- ЂЕРИЋ, В./асилије/
(1900) 1901. О српском имену по западнијем крајевима нашег народа
"(Прентампано из 'Наставника' за год. 1900)" Б. 1901: -51 (8^о)
- ЂОКИЋ, Др. Јован
1934. Кроз насеља с.п. Србије, Баната и суседних крајева Истoриска етнoгpафска oпaжaњa
/изд. ? Штампaрија "Скерлић"/ Б. 1934: -VII+408 (8^о)
- ЕКМЕЋИЋ, Milorad
1976. Završna reč u polemici sa Mirjanom Gros
ЛІС 1976/1-2, V. 1976: 150-156
- ЕРДЕЉАНОВИЋ, Д-р Јован
1925. Трагови најстаријег словенског слоја у Банату
/п.о. из: Niederlov Sbornik/ Praha 1925: 275-308
Д-р Јован ЕРДЕЉАНОВИЋ
1930. О пореклу Буњеваца
/СКА_: Пос_ изд_ књ_ LXXIX. Философ_ и филол_ списи књ_ 19/ Б. 1930: VI+408 (8^о)
- ЖУПАНИЧ, Д-р Нико
1912. Жумберчани и Мариндолци. Прилог антропологији и етнoгpафији Срба у Крањској
/сепаратни oтисак из 'Просветног гласника 1912 г.'/ Б. 1912: -50 (8^о)
- ИВАНИЋ, Иван
1899. Буњевци и Шокици у Бачкој, Барањи и Лици* (Истoрија - Етнoгpафија - Култура -
Друштвено, бројно и привредно стање. - Етничке особине.)
Треће издање
/изд. ? Штампaрија Д. Димитријевића/ Б. 1899: -233 (8^о)

* наднаслов на корицама: "Истoријско-етнoгpафска расправа"
- ИВИЋ, Павле
(1954) 1957. О говору Галипољских Срба
/САП_: Инет_ за срп_ језик: СДЗБ књ_ XII/ Б. 1957: -X+519 (8^о)
- JONKE, L.judevit
1954. Šulekova brigа о hrvatskoј naučnoј terminologiji
Zb_ radova Ff_ (Sveuč_ u Zgb_) 1954, Z. 1954: 67-81
- /КАРАЏИЋ, Вук Стеф. =/В. С. К.
(1849) 1972. Срби сви и свуда
/првобитно у: Ковчежић за историју, језик и обичаје Срба сва три закона/
(у:) Етнoгpафски списи. кол. Сабрана дела Вука Караџића, књ_ 17_; приредио Мил. С.
Филиповић
/Просвета/ Б. 1972: 31-48
(цела књ. -682; "Ковчежић" cc. 21-140) (8^о)
- КЛАИЋ, Nada
(1973) 1983. Položaj Vlaha u XIV i XV stoleću u hrvatskim zemljama (prema štampanoj građi i novim
podacima iz Zadarskog notarskog arhiva)
(у:) Simpozijum "Vlasi u XV i XVI vijeku" 1983: 107-111
- КОСТИЋ, Др. Мита
1923. Српска насеља у Русији: Нова Србија и Славеносрбија
/СКА_: СЕЗБ XXVI/ II. 14/ Б. 1923: -136 + фот. карте "Нове Србије" (8^о)
- КРАЈИНА - СРБИ
(без г. изд.) Крајина Срби у нашим сјеверо-западним покрајинама
/изд. ? Задружна штампaрија у Загребу/ 3. без г. изд.: -12 + карта ("Крајина. Срби у
сјеверо-западним покрајинама") (п8^о)
- KRESTIĆ, Vasilije D.
1988. Srpsko-hrvatski odnosi i jugoslovenska ideja u drugoj polovini XIX veka
/II izd./
/Nova knjiga/, Б. 1988: -485 (8^о)
- LAZAREVIĆ, Lazar / Bogoljub PEJIĆIĆ
1987. Egzodus Galipoljskih Srba: /Lazar Lazarević/ Ja sam poslednji
"Intervju " br_ 151, Б. 13. mart 1987: 11-12

- LUKIĆ, Radomir D.
1978. O nastanku srpske nacije sa sociološkog gledišta
(u:) *Nastanak i razvitak srpske nacije* 1978: 73-83
- ЛИЌИЋ-КРСТАЊОВИЋ, Мирослава
1988. *Срби у Канади - етнички симболи и ритуална пракса*
ЕСв IX, Б. - Нови Сазар 1988: 87-95
- MAJSTOROVIĆ, Stevan
1979. U traganju za identitetom
/“Slovo ljubve” - “Prosveta”; Bibl_ Pos_ izdanja/ Б. 1979: -355 (8^o)
- МАЈ, Др. Јосип
1924. *Ускочке сеобе и словенске покрајине* - Повест насебина с културно-историским приказом (са картом)
/СКА_; СЕЗБ XXX/ II. 18/ Б. 1924: -216+ карта неких ускочких насеља на словенском територију” (8^o)
- МАРКОВИЋ, Стево
1927. *Сеобе Срба у земље аустријских ћесара и њихове борбе за опстанак* | Књига I. Сеобе, Борбе око привилегија, Унија у Марчи
”Извод из ‘Карловачког владичанства’ од проте Манојла Грбића, професора.
/изд. аутора/ С. 1927: -VIII+1-136 (н8^o)
Стево МАРКОВИЋ
1932. *Сеобе Срба у земље аустријских ћесара и њихове борбе за опстанак* | Књига II. Војна крајина, Народне буне, Нападаји на српско-православни народ, Унија у Жумберку, Унија у Тржињу
”Извод из ‘Карловачког владичанства’ од проте Манојла Грбића, професора
/изд. аутора/ С. 1927: 4 непат. +1-136 (н8^o)
- МАТАВУЉ, Simo
1971. *Izabrane pripovetke*
Priredio Raško V. JOVANOVIĆ
/Nolit, библ. “Popularna knjiga”/ Б. 1971: -315
(Raško V. JOVANOVIĆ: Predgovor. Majstor pripovedačke minijature cc 5-14) (8^o)
- МЕДАКОВИЋ, Дејан
1988. *Барок код Срба*
/”Просвјета” - Загреб. “Просвета” - Б_, МС_, НС_, “Каленић”, Крагујевац, “Јединство”. Приштина, “Југословенска ревија”, Б_, Филозофски факултет, Инс_ за ист_ уметн_, Б_/ З. 1988: -256 (8^o)
- МИХАЉЧИЋ, Раде
1989. *Бој на Косову*
/трилогија: (1. књ.) Крај српског царства; (2. књ.) Лазар Хребелјановић; (3. књ.) Јунаци косовске легенде) /
/БИГЗ/ Б. 1989:
- МОАЌАНИН, Fedor
1984a. *Vojna krajina do kantonskog uređenja 1787.*
(u:) *Vojnakrajina* 1984: 23-56
Fedor MOAČANIN
1984b. *Pokušaji sporazumijevanja između hrvatskog plemstva i vlaha Varaždinskog generalata u 17. stoljeću*
(u:) *Vojnakrajina* 1984: 275-302
- MURAJ, Aleksandra
1989. *Živim znači stanujem. Etnološka studija o kulturi stanovanja u žumberačkim Sošicama*
/изд.: HED_, Zavod za istraživanje folklor, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete v Ljubljani/ З. 1989: -V+I-214 (8o)
- NASTANAK I RAZVITAK SRPSKE NACIJE
1978. *Nastanak i razvitak srpske nacije.* (Neki metodološko-teorijski problemi u izučavanju nastanka i razvitka srpske nacije)
/изд.: Marksistički centar CK SK Srbije/, Б. 1978: -283 (8^o)

NACIONALNI SASTAV STANOVNIŠTVA 1981.

(1981) 1982. *Nacionalni sastav stanovništva po opštinama* - Konačni rezultati -
(v Popis stanovništva, domaćinstava i stanova u 1981. godini
/изд.: Savezni zavod za statistiku/
Statistički bilten 1295, Б. 1982: -39 (т8°)

NOVAK, Grga

1971. Morlaci (Vlasi) gledani s mletačke strane
ZbŃŹO 45, Z. 1971: 579-603

NOVAK, Viktor

(1948) 1986. *Magnum crimen* | Pola vijeka klerikalizma u Hrvatskoj
/друго, репринт издање/
/Nova knjiga/ Б. MSMXXXVI: -XVI+III9 (Jakov BLAŹEVIĆ: Predgovor Reprintu ce VII-XXIV) (8°)

НОВАКОВИЋ, Стојан

1893. Први основи словенске књижевности | међу Балканским Словенима | Легенда о
Владимиру и Косари Културно-историјске студије Ст. Поваковића
/СКА_/ Б. 1-893: -VIII+1-299 (8°)

ПАВЛОВИЋ, Миливој

1956. Српска вјера - српски закон
ЗБМС 13-14, Н.С. 1956: 283-288

ПАВЛОВИЋ, Мирјана

1988. *Двојни идентитет - Срби у Чикагу*
ЕСв IX, Б. - Нови Пазар 1988: 80-104

PALAVESTRA, Vlatko

(1965) 1966. Narodna predanja o starom stanovništvu u dinarskim krajevima. Prilog poznavanju naše
narodne tradicije
GZM-E (n.s.) XX-XXI (1965/1966), С. 1966: 5-86

ПАНИЋ-СУРЕП, Милорад

1988. *Кад су живи завидели мртвима*
/друго издање/
/"Просвета", Ниш/ Ниш 1988: 7-240 (8°)

ПЕРАЗИЋ, Гавро

1977. *Националне мањине у међународном праву*
Гласник Одјелена друштва наука 2 /САНУ_/ Т. 1977: 115-144

ПЕТРОВИЋ, Ружа

(1987) 1989. *Бројност и територијални распоред Срба у СР Хрватској. (Према пописима
становништва 1948-1981. г.)*
(у:) *Зборник о Србима у Хрватској* 1. 1989: 257-271

ПОПОВИЋ, Д-р Д./ушан/

1926. *Прилози питању постанка нашег народа*
/Прештампано из С.К. Гласника, св. од 1. нов_ 1926./
/изд. ? "Штампа Задруга штампарских радника 'Родољуб'/
Б. 1926: -11 (8°)

ПОПОВИЋ, Миодраг

1977. *Видовдан и часни крст* | Оглед из књижевне археологије II, допуњено изд.
/"Слово љубве"; Пос_ издања/ Б. -1977: -211 (8°)

ПОРФИРОГЕНИТ, Константин VII

(948-952) 1959. *Спис о народима*
(из дела "De administrando imperio" - наслов 1. изд. 1611. г.)
Обрадио Божидар ФЕРЈАНЧИЋ
/САН_; Пос_ изд_ књ_ СССРXIII, Византолошки инст_ књ_ 7/ Б. 1959: 9-74 + 81-98 (*Општи
регистар*)
цела књ.: -XII + -98 (8°)

ПРАКСА 1981/4

1981. *"Пракса", часопис за друштвена питања*
/изд.: Марксистички центар ЦК_ СК Црне Горе/, бр. 4 за 1981; тематски број "Трибина:
Етногенеза Црногораца и марксистичко одређење нације", Т. 1981: -237

РАДЕКА, Милан

1975. *Гориња Крајина* | или Карловачко владичанство | Лика, Крбава, Гацко, Капелско, Кордун и Банија

Приредио: Милан Радска

Одговорни уредник: Ратко Јелић

Издао: Савез удружења православних свештеника СР Хрватске/ 3. 1975: -387 (8°)

РАДОНИЋ, Д-р Јов./ан/

1911. *Гроф Ђорђе Бранковић и његово време*

(СКА_/ Б. 1911: -771+8 табли (8°)

Јов./ан/ РАДОНИЋ

1912. *Прошлост Старе Србије*

("Одштампано из 'Српског Књижевног Гласника'")

Едиција "Информациони биро" 3, Б. 1912: -29 (8°)

Јован РАДОНИЋ

(1946) 1950. Римска курија и јужнословенске земље од XVI до XIX века

/САН_; Пос_ изд_ књ_ ЦЛV, Одељ_ друштв_ наука - нова сер_ књ_ 3/ Б. 1950: -743 (8°)

РАКИЋ, Radomir D.

(1983) 1984. О појмовима "etnos", "narod", "nacija" ... (Prilog definisanju)

Gledišta 1983/ 1-2, В. 1984: 5-18 + bibliogr. ss 238-240 (библиографију је, иначе, по свом нахођењу преуредио Љубомир Андрејић, коме сам ју је уступио да допуни своју "Etnološku bibliografiju; etnos-narod-nacija i druga terminologija u vezi sa ovim pojmovima", у истом броју "Gledišta", ss 187-238)

РАКИЋ, Мр Радомир

MS 1988. *Упутства за проучавање породице, њеног живота и културе (...)- за теренску праксу студената етнологије Филозофског факултета у Београду*, Б. 1988.

РАПАЈИЋ, Никола

1971. *Национално питање у свјетлости закључака, резолуција, декларација и одлука ЗАВ-НОХ-а*

(у:) Вјетром вијани 1971: 274-283

"Саопштење на симпозијуму о Петровој Гори у Топуском 1969."

RENAN, Ernest

(1885) 1981. *Što je nacija*

превод са фр.

Kulturni radnik (1981/) 6, Z. 1981:

RITIG, Nives

1973. Neki aspekti istraživanja života i običaja Gradišćanskih Hrvata. Na primjeru grupe sela Vlahije

(u:) Gradišćanski Hrvati 1973: 135-144

RINTMAN-AUGUSTIN, Dunja

1983. Etnos kao proces

Zb. I kongresa jugoslovenskih etnologov in folkloristov 2., Lj. 1983: 806-812

САМАРЦИЋ, Радован

1981. *Писци српске историје* | Друга књига

/Просвета/ Б. 1981: -313 (8о)

Радован САМАРЦИЋ

1989. *Идеје за српску историју*

Поговор П. Палавестра

/Југославијапублик"/ Б. 1989: -278 (текст 7-264, О настанку и садржају ове књиге 261-264;

Предраг ПАЛАВЕСТРА: *Поговор Критичке идеје за српску историју*, ss 265- -278) (8о)

СЕКУЛИЋ, Исидора

(1938) 1977. *Вук Караџић**

(у:) И_СЕКУЛИЋ: *Из домаћих књижевности* II, "Сабрана дела Исидоре Секулић", књ. пета за штампу приредио Младен Лескован

/Изд_ предузеће "Вук Караџић"/ Б. 1977: 88-93

/цела књ. -445/ (8о)

* текст први пут објављен, под насловом "Белешка у Вуковој години", у Прилозима КЛИФ XVIII, 1938: 149-153

СЕЧАНСКИ-NOUSSAIR*, Јованка

1981. *Историја миграције Југословена у Аустралију*
36_радова ЕИи Књ. 12, Б. 1981: 35-46

* = Носер

SIMPOZIJUM "VLASI U XV I XVI VIJEKU"

(1973) 1983. Simpozijum Vlasi u XV i XVI vijeku (Sarajevo, 13-16. XI 1973 - Referati i saopštenja - Diskusija

Radovi ANUBiH_ knj_ LXXIII. Odj_ društ_ nauka Knj_ 22/ С. 1983: 71-177 (Diskusija ss 149-176: дискусије Б. Храбак 149-152 и 158-160, И. Клаић 152-153, 154, 158, 169-171, 171, 171-172, 173, Васо Чубриловић 153-154, И. Филиповић 155, Адем Ханџић 155-156, 163-164, Душанка Бојанић 156-158, 164, 167, Милан Васић 160-161, М. G. Zbucnea (Букурешт) 161-162, Г. Паликрушева 162-163, 168-169, 176, И. Божић 164-166, 167-168, 175, Десанка Ковачевић-Којић 168, 172-173, Душанка Динић-Кнежевић 173-174 и Ignacije Voje (Љубљана) 174, 176; N_ FILIPOVIĆ: Završna riječ с 177) (8°)

СИМПОЗИЈУМ О СРЕДЊОВЈЕКОВНОМ КАТУНУ

(1961) 1963. Симпозијум о средњовјековном катуну одржан 24. и 25. новембра 1961. г.

Уредник Миленко С. ФИЛИПОВИЋ, ред_ чл_ Научног друштва СР БиХ
/Научно друштво СР Б_ и Х_/ Пос_ издања књ_ II, Одјељење историјско-филол_ наука књ_ 1

С. 1963: -202 (8°)

СКАРИЋ, Владислав

1919. *Поријекло православног народа у сјеверозападној Босни*
ГЗМ XXX /ст. сер./ С. 1919: 219-265

SKOK, dr Petar

1919. /при./ Češka knjiga o vlaškom pravu*
ГЗМ XXX /ст. сер./ С. 1919: 295-316

*Karel KADLEC Valašy a valaške pravo v zemích slovanských a uherských (...), Praha 1916: -IV+528+2 (8°)

Petar SKOK

III 1973. Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika | Knjiga treća "poni² - Ž"

Uredili akademici Mirko Deanović i Ljudevit Jonke

Suradivao u predradnjama i priredio za tisak Valentin PUTANEC

/JAZU_ / Z. 1973: -691, 693 (Sadržaj) (8°)

СРБИ У ХРВАТСКОЈ 1.

1989. Зборник о Србима у Хрватској 1

Уредник Василије КРЕСТИЋ

/САПУ_, Одбор за историју Срба у Хрватској/ Б. 1989: -406 (8°)

STANISAVLJEVIĆ-RAKIĆ, Vera

1988. An Old Serbian Oasis in Italy

Завичај /Homeland (год. XXXV) 1988/ јул - август, Б. 1988: 115-116

СТАНКОВИЋ, Тодор П.

1910. Путне белешке по старој Србији 1871-1898

/изд. ?/ Б. 1910: -207 (8°)

Тодор П. СТАНКОВИЋ

1915. Белешке о Старој Србији - Македонији

/изд. ?/ Ниш 1915: -194 (8°)

СТАНОЈЕВИЋ, Ст./аноје/

1910. Историја српског народа

II_ изд_, поправљено и попуњено

/изд.: ?/ Б. 1910: -385 (8°)

Ст./аноје/ СТАНОЈЕВИЋ

1934. Постанак српског народа

/п.о./ Б. 1934: 1-8 (8°)

СКГ XVI, Б. 1934: 110-117*

* Претходно објављено у "Политици", бр. 9206, од 29. дец. 1933.

STOJANOVIĆ, Radoslav

1988. *Jugoslavija | nacije i politika |*
Prilog raspravama o ustavnim promenama od 1968. do 1988.*
/IRO "Nova knjiga"/ Б. 1988: -277 (8^o)

* овде је, за ову проблематику, кључни рад овог аутора "Razmatranja o međunarodnim odnosima u Jugoslaviji", претходно објављен у "Delo" 1971/2

SUJIĆ, Mate

1979. Neke historijske determinante u formiranju hrvatskog etnosa*
Naše teme (1979/) 2, Z. 1979: 361-374

* "Рад на пројекту: Komparativno historijsko proučavanje integracije lokalnih zajednica u suvremene nacije s osobitim obzirom na naše krajeve"

SUPEK, Olga

1988. Etnos u etnologiji i kulturnoj antropologiji
(u: *Zgodovinske vzporednice 5*, 1987/ 1988: 29-60

ТАДИЋ, Јорјо

1971. *Сабласти круже Југославијом...*
ИЧ 18, Б. 1971: 45-52

ТОМИЋ, Јов./ан/ Н.

1913.
О Арнаутима у Стариј Србији и Санџаку
/Издавач: Књижара Генс Кона/ Б. 1913: -95 (8^o)
ТОМИЋ, П. М.

1898. Православље у Босни и Херцеговини
/Издање Књижаре Мите Стајића/ Б. 1898: -112 (8^o)

TRIFUNOSKI, Dr Jovan F.

1961. Nova Batanja Kolonističko naselje Srba optanata iz Madarske u istočnoj Makedoniji
(u: *Vojvođanin u Vojvodini* 1961: 3-23

Јован Ф. ТРИФУНОСКИ

MS (1963) 1989. "Арнаутиши" - посебна група шарпланинског становништва
/рад пријављен за XIII саветовање ЕДС и предат за штампу, за Етнолошке свеске бр. XI/, Сл. -
Б. 1963-1989: 1-9

Јован Ф. ТРИФУНОСКИ

1971. *Скопска Црна Гора*

/изд. пишчево/
Сл. 1971: -121 (8^o)

Ј./ован/ Ф. ТРИФУНОСКИ

1977. *Србијанско заробљено становништво 1813. г. насељено у Македонији*

ГлСГД LVII/1, Б. 1977: 127-131

ЋИРКОВИЋ, Сима

1964. *Историја средњовековне босанске државе*
/СКЗ/ Б. 1964: -415 (8^o)

Сима М. ЋИРКОВИЋ

(1968) 1972. Моравска Србија у историји српског народа
(у: *Моравска школа и њено доба. Научни скуп у Ресави, 1968*

/изд. Филозофски факултет у Београду - Одељење за историју уметности/ Б. 1972: 101-109
(8^o)

Др Сима ЋИРКОВИЋ

1975. Проблеми изучавања етничких односа у средњем веку

Прилози Инст. за историју 11-12, С. 1975: 267-273

ФИЛИПОВИЋ, Д-р Миленко С.

1946. *Галинџски Срби*

/изд. ? аутора/ Б. 1946: -124, 127 (Садржај) (8^o)

Milenko S. FILIPOVIĆ

(1968) 1970. *Srpska naselja u Beloj Krajini (u Sloveniji)*

Radovi /ANUBiH/ XXX, Odj. društ. nauka knj. 12, С. 1970: 147-238

FORETIĆ, Vinko

1971. Nekoliko napomena o stanovništvu i naseljima otoka Korčule
ZbNŽO 45, Z. 1971: 305-324

ЦВИЛИЋ, Др. Ј/ован/

1906. Проматрања о етнографији македонских Словена

/Друго допуњено издање /

/Издавач: Книжара Геше Кона/ Б. 1906: -69 + табела ("статистичке таблице македонског становништва") (8^o)

* прво изд. чланак у "Делу" бр. . Б. 1906. а има и н.о. "Неколика проматрања о етнографији Македонских Словена", изд. "Доситије Обрадовић"- штампарија Ане М. Станојевића, Б. 1906: -46, такође са табелом

Ј/ован/ЦВИЛИЋ

1913. Распоред балканских народа

(из "Гласника српског географског друштва" св_II, 1913. г.) Б. 1913: -33 + 2 карте (8^o)

Јован ЦВИЛИЋ

(I 1918, 1922, 1966. II 1-927) Балканско полуострво и јужнословенске земље. Основи антропогеографије

/2. издање/

/Завод за изд. уџбеника С_Р_С_/ Б. 1966: -583 (сам текст 1-560, Увод сс 1-6, Прва књ_ Географска средина и човек, сс 7-343, Друга књ_ Психичке особине Јужних Словена сс 345-560; Милисав В. ЈУТОВАЦ Поговор сс 563- 576) (8^o)

ЦРЋАНСКИ, Милош

1981. Сеобе

/Нолит, Библ_ "Српска књижевност", Роман, књ_ 23/ Б. 1981:

Књ. 1: Прва књига, с. 210.

Књ. 2: Друга књига 1, с. 422

Књ. 3: Друга књига 2, с. 446 (+ 447'459 Весна МАТОВИЋ. Светлана СЛАПНАК: *Напомена о тексту*) (8^o)

ЧУБРИЛОВИЋ, Васо

1960. *Српска православна црква под Турцима од XV до XIX века*

36000 V-1, Б. 1960: 162-188

ŠAROŠAC, Đuro

1977. Južni Slaveni u Mađarskoj

Etnografija Južnih Slavena u Mađarskoj 2. /Poduzeće za izdavanje uybena/ Budimpešta 1977; 7-30 (+ сажети на нем. и мађ.)

Radomir D. Rakić

KOSSOVO OF THE SERBIAN NATION (ETHNO-POLITICAL ESSAY)

In this ethno-political essay the notion of Kosovo is taken as a metaphor of the victory and/or defeat of the Serbian nation that happened at its very nascent stage, and which has ever since inspired its survival, "resurrection" and later Serbian zeal. Some main elements of the Serbian nation-genesis, that is its formation, development, characteristics, states... are being discussed, and these findings should enable conclusions concerning the perspectives for the nation's future survival.

Радован Томашевић
"Борба", Београд

ШАРПЛАНИНСКИ НАШИНЦИ

– утицај политичких, административних и идеолошких фактора на
етничке процесе –

Муслиманско становништво српскохрватског матерњег језика на Шари и у њеној подгорини условно ћемо назвати Нашинцима, јер се тај назив може чути и у Гори, и у Средачкој жупи, и у Призренском подгору. Истина, "нашинским језиком" свој говор називају и исламизовани Македонци у Кичевији, Долној Реди и струшком Дримколу,¹ али погдегде и православни Срби и Македонци, док су се у прошлости називи Нашинац и Нашијенац могли чути и у Црној Гори, Боки и Дубровнику. Употреба тих назива код посматране групе није честа, и пре ће се чути кад је реч о језику него о становништву. Ни њихово значење није уједначено: понекад ће се "нашински језик" употребити искључиво за ознаку локалног говора, али каткад за српскохрватски језик уопште, па и за македонски. За разлику од погрдног назива Горбешци, којим Албанци називају исламизоване Словене с обе стране Шаре, што су делимично прихватили и Срби и Македонци, име Нашинци је домаће, интимно, и изговара се с поносом. Ми га овде употребљавамо, поред осталог, и као недвосмислену ознаку јужнословенског, односно југословенског карактера становништва о коме је реч.

То су заправо три популационе групе, са извесним разликама у говору, фолклору, обичајима и начину живота, истина, са свешћу о етничкој сродности, али без чврстих веза и правог заједништва. Ми ћемо их, међутим, овде посматрати као једну групу, с обзиром на то да су им посматрани етнички процеси заједнички.

О Горанцима се данас мање-више зна, о становништву Средачке жупе, и муслиманском и православном, врло мало, а на словенски муслимански

1 О исламизованом словенском становништву у Македонији, које је свакако етнички и културно сродно са Муслиманима шарпланинских жупа, видети: *Македонци муслимани*, Скопје, 1984. и Ј. Хаџи Васиљевић, *Муслимани наше крви у Јужној Србији*, Братство, XIX, Београд 1925, стр. 21-94.

живаљ Призренског подгoра Југoслaвија кaо дa је сaсвим зaбoрaвилa.¹⁰ Пoгoтoву сe aмa бaш никaквa пaжњa нe пoсвeћује eтничким прoцeсимa кoји су, изaзвaни рaзним a нaјвишe пoлитичким фaктoримa, овдe вeoмa интeнзивни и, кaткaд, нaизглeд кoнтрaдиктoрни и нeлoгични. Јeдaн aутoр¹¹ је тaј нaрoд нaзвaо флoтaнтнoм eтничкoм скупинoм, нe улaзeћи у рaзлoгe њeгoвe кoлeбљивoсти кaд је у питaњу нaциoнaлнo изјaшњaвaњe. Пoслe испитивaњa нa гeрeну, нaмa сe нaмeтнoу зaкључaк дa тa кoлeбљивoст није никaквa кaрaктeрнa oсoбинa ових људи, вeћ пoслeдичa нeмoгућих пoлитичких услoвa у кoјимa живe, oтвoрeнoг нaпaдa нa њихoв ствaрни eтнички идeнтитeт и сaмooдoбрaнe кoјa сe, лишeнa и нaјмaњe oпштeјугoслoвeнскe пoдршкe, мoрaлa свeсти нa ћутaњe и нeкy врстy eтничкe мимикрије.

Шaрплaнински Нaшинци припaдaју oнoм вeoмa брoјнoм дeлу Јужних Слoвeнa кoји су сe, у трeнуткy ствaрaњa Крaљeвинe Србa, Хрвaтa и Слoвeнaцa, зaтeкли нeрaспoрeђeни, нeсврстaни ни у јeднy oд три пoзнaтe и признaтe југoслoвeнскe нaциje, a зa кoјe је нaјприрoдније билo дa пoстaну јeднoстaвнo и нeпoсрeднo - Југoслoвeни. Иaкo је нaциoнaлнa пoлитикa прeдрaтнe Југoслaвије билa дeклaрисaнa кaо југoслoвeнскa, иaкo су Срби, Хрвaти и Слoвeници били прoглaшeни зa јeдaн нaрoд сa три имeнa, oднoснo зa трoимeн или трoјeдaн нaрoд, у суштини oнa је билa aнтијугoслoвeнскa. Нa дeлу је билa јeднa јaгмa зa "нeoпрeдeљeним душaмa". Хрвaтски пoлитичaри и хрвaтскe нaциoнaлнe устaнoвe бoрили су сe дa хрвaтскy нaциoнaлнy свeст прoширe и нa Шoкцe, Буньeвцe, Бoшњaкe у Мaђaрскoј, Крaшoвaнe у Румунији, нa кaтoличкo стaнoвништвo у Бoсни и Хeрцeгoвини, у Дубрoвникy и oкoлини, Бoки Кoтoрскoј и Црнoгoрскoм примoрју, у чeмy су знaтнo, aкo нe и пoтпунo, успeли. Штaвишe, нaстojaлo сe дa сe нa aнтисрпскoј плaтфoрми придoбију зa хрвaтскy нaцију и муслимaни Бoснe и Хeрцeгoвинe. Српским пoлитичaримa и интeлeктуaлцимa чинилo сe дa ће зa српскy нaцију лaкo придoбити цeлoкyпнo муслимaнскo стaнoвништвo српскoхрвaтскoг мaтeрњeг јeзикa, кoје и јeстe прeтeжнo српскoг пoрeклa, губeћи из видa дa су сe мнoги нaши муслимaни вeћ oдaвнo oсeћaли кaо Турци и сa тaквим oсeћaњeм сe aнтaгoнистички oднo-

10 Извoри зa изучaвaњe истoрије и eтнoгрaфије Гoрe мнoгoбрoјни су, oд срeдњoвeкoвних српских хрисoвулa дo турских кaтaстaрских дeфтeрa и гoрaнских нaрoдних пeсaмa, кoје су у мнoгoмe oдрaз истoријских, eтнoгрaфских и културних приликa у Гoри. Свa тa грaђa је, мeђутим, нeдoвoљнo прoучeнa и јeднo oпштe, синтeтизoвaнo дeлo o Гoри јoш није нaписaнo. Ипaк, зa пoзнaвaњe Гoрe и Гoрaнaцa, пoрeд aнтрoпoгeoгрaфскe мoнoгрaфије *Гoрa и Oпoљe* др М. Лутoвцa, СЕЗБ LXIX, Нaсeљa и пoрeклo стaнoвништвa 35, Бeoгрaд, 1955, стр. 229 - 339, вaжнa су и слeдeћa дeлa мaњeг oбимa: *Стaрa Србија и Албaнија*, путeвиc зaписки И.С. Јaстрeбoвa, Спoмeник СКА LXI, Бeoгрaд, 1895. Р. Млaдeнoвић, *Гoрaнски гoвoри у oднoсу нa грaничнe мaкeдoнскe и грaничнe српскe гoвoрe*, Вишa пeдaгoшкa шкoлa "Цeвдeт Дoдa" у Призрeну, Збoрник рaдoвa XII, Призрeн 1986; Б. Трeрyп, *Нaрoднa музикa призрeнскe Гoрe*, Рaд XIV кoнгрeсa Сaвeзa фoлклoристa Југoслaвије у Призрeну 1967, Бeoгрaд 1974, стр. 211 - 223, кaо и члaнци В. Рaдoвaнoвићa у *НAРOДНOЈ ЕНЦИКЛOПEДИЈИ СХС* пoд oдрeдницaмa Гoрa, Срeдскa, Пoдгoр призрeнски. Oд 1981. гoдинe oбјaвљeн је вeликo брoј нoвинских члaнaкa o Гoри и Гoрaнцимa у днeвним и нeдeљним листoвимa, кaо штo су: "Нин", "Пoлитикa", "Интeрвју", "Илустрoвaнa пoлитикa", "Нoвoсти 8", "ТВ нoвoсти", "Сaбoр" и др. Зa aфирмaцију Гoрaнaцa нaјвишe је учинилa књигa *Гoрaнскe нaрoднe пeсмe* Хaрунa Хaсaнијa, Приштинa 1987, кoјa је дoбилa мнoгe лaскaвe oцeнe у штaмпa и стручнoј пeриoдици.

11 Т. Вукaнoвић, *Срби нa Кoсву I*, Врaњe 1986, стр. 208-211.

сили према Србима. Чинило им се да ће лако придобити и Македонце, прелазећи олако преко чињенице да је српска национална свест постојала само код једног дела Македонаца, да је бугарска национална пропаганда у Македонији била дуготрајна и делотворна и, најзад, да је у тој јужнословенској земљи постојао и аутономан политички покрет. Српске претензије на национално проширење под плаштом југословенства претрпеле су крах на свим фронтовима, па су чак умногоме компромитовале и саму идеју југословенства. Словенци, трећи део троједног народа, ограничени језичком баријером, нису ни имали прилику да учествују у тој непринципијелној трици. Концепција да се осећање југословенства развија чак и код оних јужнословенских група које су имале извесну дистанцу према Србима, и то на начин да најпре постану Срби па тек онда Југословени, била је, разуме се, погрешна и унапред осуђена на неуспех. Узгред, таква концепција је, у суштини, била и антисрпска, јер је захтевала ревизију српског духовног, културног и историјског наслеђа и његову редукцију до оне мере која ће бити прихватљива и за неправославни живаљ. У сваком случају, да сви ти "национално неопредељени Југословени", што се као термин и појавило после рата, постану непосредно Југословени, по нашем мишљењу, није било никаквих препрека или би оне биле мале и лако савладиве, уз мало искрености, добре воље и толеранције.

Националној политици Комунистичке партије Југославије, која је ступила на сцену у току рата, односно СКЈ у доцнијем периоду, нећемо изрицати такве квалификације као у претходном случају, јер је историјска дистанца мала, а научно истраживање утицаја политике на етничке процесе у овом периоду практично није ни започето. Ипак, усудићемо се да устврдимо да је и нова национална политика била непринципијелна, научно неутемељена, и, што је најгоре, неискрена, што ће се, надамо се, најбоље показати на случају наших Нашинаца.

Историја исламизације српског становништва у овим крајевима не излази из општег оквира ширења ислама у јужнословенским земљама после доласка Турака, мада је имала извесне специфичности.⁴ На Косову је она обично била повезана са истовременим или накнадним процесом албанизације, на који начин су настале значајне групе потурченог па поарбанашеног становништва, такозваних Арнаутаца, на пример, у Опољу, у Метохији и у Дреници.⁵ У наше три шарпланинске жупе то није био случај, сва три пута из различитих разлога.

4 Историјска литература у којој се разматра исламизација Јужних Словена веома је бројна. Најбољи синтетички приказ, по нашем мишљењу, дат је у Историји народа Југославије, друга књига, Београд 1960, у одговарајућим поглављима Б. Ђурђева, Љ. Лапе, В. Чубриловића и других. Библиографија специјалних радова уз чланак: П. В л а х о в и ћ, *Процесот на исламизацијата кај југословенските етнички групи*, у књизи Македонци муслимани, Скопје 1984, стр. 81 - 82. О специфичностима исламизације на територији данашњег САН Косова синтетизован приказ даје Д. Б о г д а н о в и ћ, *Књига о Косову*, Београд 1986, са библиографијом специјалних радова. Важне су такође и антропогеографске студије Т. Смиљанића, А. Урошевића и Ј. Ф. Трифуновског за поједине области Западне Македоније и Косова.

5 М. Л у т о в а ц, *Гора и Опоље*, стр. 40 - 55. Арнауташко становништво Дренице, које је готово у потпуности албанизовано, и Метохије, код кога се српскохрватски још делимично сачувао као језик породичне интиме, и даље чека на своје истраживаче.

Један од основних узрока ширења ислама у Гори били су управо напади Албанаца из суседне жупе Љуме на горанска села и бачила, по чему су Албанци ушли у горанску народну поезију као "арамије" и "лоше љуђи".⁶ Ти плачкашки напади нису престали ни после исламизације Горе, те се Горанци, етнички и социјално дистанцирани према Љумљанима, нису женили Албанкама, чиме су се заштитили од ширења албанског језика. Једине "Албанке" којима су се Горанци женили биле су оне из суседног арнаутшког села Шајиновца, али тим девојкама је матерњи језик био српски, заправо "нашински". Када је српски престао да се говори у Шајиновцу, и Горанци су престали да се жене њиховим девојкама.⁷ Овде албански уме да говори само понеки мушкарац ако га је научио у печалби. Свакако да су сасвим другачије прилике у девет горанских села која су припала Народној Републици Албанији, а у којима је становништво изложено потпуној албанизацији.

- 6 X. Х а с а н и, *Горанске народне песме*, Приштина 1987, стр. 140 - 150. У многим песмама описују се напади Албанаца на горанска бачила, а нападачи се означавају по именима одређених села из Љуме - Топољани, Очикљани, Калисјани. Међутим, у песми 281 једноставно се наводи народност нападача:
 "Што се бели, бабо море, горе во планина,
 да л' се орлој, бабо море, ил' камноои?
 - Нит се орлој, нусе мори, нит камнои,
 туку ти се, нусе мори, шилеина,
 шилеина, нусе мори, Суљ-ћајине.
 Го фатиле, нусе мори, Суљ-ћаја,
 го фатиле, нусе мори, арамије,
 арамије, нусе мори, Арнаути..."
 Балада о нападу арамија, разбојника, на бачило Ђеја позната је, у многим варијантама, како у призренском крају тако и по Западној Македонији. У горанској народној песми (број 292) нападачи су означени и по месту ("Топољане", село Топојан у Љуми, у Албанији) и по народности ("Арнаути"):
 "Сви овчари вечераа,
 Невен Пејо не вечера,
 заслушује карамана,
 караман му подланује.
 Му дојдоа арамије,
 Арнаути, лоше љуђи..."
 У неколико песама, које се очигледно заснивају на одређеном историјском догађају, младићу Расиму се саветује да не иде распасан, то јест без оружја, јер ће му Албанци отети девојку Амиду (песма број 269):
 "Расиме, распашанику,
 не оди ноћа слободно,
 не се слободне године...

 ајдуци глава дигнале,
 Амиде ће га грабујет,
 далеко ће га онесет,
 далеко во Арнаутлук."

- 7 Шајиновац припада Гори територијално, али по становништву је истоветно са суседним Опољем. М. Ј у т о в а ц, *Гора и Опоље*, стр. 75, каже да сви становници овог села, поред албанског, говоре и српски. О женидбеним везама са Шајиновцем и престанком тих веза говорили су нам Горанци из Драгаша и Љубовишта. Данас се осећа извесна затегнутост између Горанаца и Албанаца из Шајиновца. Наиме, Горанци из Драгаша се жале да им Шајиновчани причињавају пољске штете.

Продирање Албанаца у шарпланинске жупе заобишло је Средачку жупу, која се одржала као чисто словенска оаза. Жупљани не знају албански, осим појединаца, у новије време, који су га научили у Призрену или у току школовања.⁸ У Призренском подгору, напротив, има доста досељених Албанаца, али је део српског становништва овде прешао на ислам пре тих сеоба. Подгорани су само били сведоци потурчавања Албанаца, који су се готово по правилу досељавали као католици. На дошљаке су гледали с висине, као на скоројевиће, те их је то штитило од њиховог утицаја. Штавише, муслимани из Грнчара одбијали су да се жене Албанкама из Кабаша, тврдећи да су оне католичке, што је вероватно и било тачно с обзиром на то да је исламизовање Албанаца често пролазило кроз фазу "љараманства", то јест тајног исповедања хришћанске вере.⁹

Процес исламизације у Гори завршен је половином прошлог века. Јастребов¹⁰ наводи да је последња хришћанка у Броду, баба Божана, из породице Лековаца, умрла 1855. године, о чему је сачувана традиција и међу самим Горанцима.¹¹ У Броду је, каже Јастребов, још 1861. године била неопштењена црква светог Николе, али је тада неки буљубаша Сефер, родом из Прилепа, наговорио Брођане да је поруше. Горанци радо и без комплекса истичу да су "пореклом Срби", показујући на црквишта у атарима својих села и на "ћаурска гробља" својих предака.¹² Дуго су себе сматрали Турцима, о чему сведоче и народне песме, мада су Турску означавали као далеку и туђу земљу.¹³ Непосредно после другог светског рата, неколико хиљада Горанаца се иселило у Турску, по нашем мишљењу из страха да ће у новом, комунистичком уређењу

8 О становништву Средачке жупе видети: Ј. Цвијић, *Балканско полуострво и јужнословенске земље* (Ј. Цвијић, Сабрана дела I, Београд 1987, стр. 476 - 477). О говору видети: М. Павловић, *Говор Средачке жупе*, СД36 VIII, Београд 1939.

9 Површан приказ демографских прилика у Призренском подгору, М. Филиповић, *Различита етнoлошка грађа*, Београд 1967, стр. 95 - 103. У међувремену се етнички састав становништва у Подгору изменио на штету Срба и Црногораца, док Муслимани и даље живе у селима Скоробиншту, Грнчарима и Новом Селу.

10 *Стара Србија и Албанија*, путевне записки И. С. Јастребова, стр. 96.

11 Готово свако дете у Гори испричаће вам причу о баби Божани, а један брежуљак крај Брода и данас се назива Божанин гроб. Традиција је у овом случају свакако освежена утицајем литературе.

12 Приликом сусрета у селима Љубовишту, Ленганима и Враништу, у мају 1987. године, Горанци су се чудили нашој уздржаности кад је реч о њиховом српском пореклу, наводећи да се оно ничим не може оспорити. У Љубовишту су нам испричали легенду по којој је у том селу било осам породица, а девет цркава. Свака породица је имала своју цркву, а све су имале још и заједничку. У редовним приликама молили су се у заједничкој цркви, а кад би се посвађали, свако је одлазио у своју.

13 Х. Хасани, н. д. Многим младићима се у песмама, уз име, додавала и ознака народности или вере - "Туре" (број 213): " - Дур си било, Туре, во Јенишер твуа Мита сме га закопале." Или (број 260): "Јено Туре, мајчице мила муа, путој избркало. Иди да го пољаш, мајчице мила муа, да ли је женето." Упркос томе, помени Турске нису изазивали родољубиво осећање и та земља је углавном помињана у вези са тегобама и несвољама, поготову у вези са војничком службом (песма број 203): "... На аксер отиде, време пет године, во Едрене, во пуста Туркија..." У једној другој песми (број 270) Горанка Ветија одбија да иде у Турску: "... Ја не ти идем, Магмут, во Турско, не знајем турски да зборим..."

изгубити веру, али су нам многи Горанци тврдили да су основни разлози за ту сеобу били социјалне природе.¹⁴

Процес исламизације у Средачкој жули прекинут је 1912. године, ослобођењем овог краја од Турака. Српско становништво је малобројно, али је, кад је реч о културним и просветним приликама, било у прошлости веома утицајно. Жупљани, углавном печалбари, имали су потребу за писменошћу, како би одржавали везу са породицама. Због тога је у прошлом веку у Жупи отворено неколико српских школа које су биле од значаја и за месне муслимане.¹⁵

У Призренском подгору муслимани српскохрватског матерњег језика су по правилу стариначко становништво. Настањени су у Новом Селу, Грнчари-ма и Скоробишту, у Љубижди живе заједно са Србима староседеоцима и са онедавно досељеним Албанцима, а неколико кућа има и у Кориши.¹⁶

Утицај политике и администрације на етничке процесе код овог становништва најбоље смо могли пратити прегледом матичних књига. У општини Драгаш сачуване су оригиналне матичне књиге од четрдесетих година прошлог века до данас. До 1912. године књиге су вођене на турском језику, а од те године на српском. Презимена су била на -ић, с тим што је постојао извешан број и других облика, као Бајмак, Кртовац, Копач, Чучуљ, Цафче.

Иначе, по традицији, презимена у овом крају имају стандардан облик само у множини - Камберовци, Аметовци, Зејбековци... У једнини, она могу гласити - Камберовић, Аметовић, Зејбековић, али и - Камберов, Аметов, Зејбеков, или чак само - Камбер, Амет, Зејбек.¹⁷

Промена у вођењу књига настала је у априлу 1941. године, после окупације земље, када је установљена администрација такозване Велике Албаније. Надаље су вођене на албанском језику, а презимена су уписивана у албанизованом облику - Камбери, Ахмети, Зејбеку. Гора је ослобођена у октобру 1944. године, али су матичне књиге вођене на албанском језику и у великоалбанском маниру све до 1. јануара 1945. године. Тада су подвучене црвеном оловком и исписиване српскохрватским језиком, ћирилицом, али на начин који није био идентичан ни са предратним ни са великоалбанским. Сада је детету, као презиме, уписивано очево име, у првом падежу једнине, без наставака типич-

14 Поред осталих, интелектуалац Митат Хаџи, Горанац, настањен у Призрену, доста убедљиво нам је говорио да је узрок тој сеоби био углавном социјалног карактера, те да су се многи Горанци после рата изјанјавали као Турци да би стекли право на иселење у Туреку, а не због тога што би се стварно осећали Турцима.

15 О културним и просветним приликама у Средачкој жули у прошлом веку видети: П. Костич, *Просветно-културни живот православних Срба у Призрену и његовој околини*, Скопље 1933.

16 Видети напомену бр. 9.

17 Имена породица у традиционалном облику наводи и М. Јутовац у монографији *Гора и Опље*. Тумачење о употреби породичног имена у једнини дали су нам сами Горанци за време теренских испитивања у мају 1987. и у августу 1988. године. С обзиром на то да се, под утицајем турске администрације, горанска презимена могу у првом лицу употребљавати без наставака - Камбер, Амет, Зејбек - то многи Горанци и своја садашња албанизована презимена у падежу употребљавају у том облику. На пример, за познатог горанског друштвено-политичког радника Бехадина Ахметија сами Горанци ће рећи - Бехадина Ахмета, или Харуна Хасана - ако се помиње аутор књиге *Горанске народне песме* - Харун Хасани.

чних за презимена. На пример: ако се дете звало Осман, а отац Амет, из породице Чучуљ, оно је породично име сасвим губило и постајало - Осман Амет.¹⁸

Ни тај манир није дуго трајао. У новембру 1947. године свим муслиманским породицама у Гори, Средачкој жупи и Призренском подгору одређена су нова презимена, у албанизованој форми, као за време окупације. Решења Одељења унутрашњих послова при Обласном извршном одбору Обласног народног одбора АКМО, са потписом шефа административно-правног одсека Мирка Пајовића, на штампаном обрасцу, уручена су најстаријим члановима породица, са налогом како ће се убудуће презивати и они и сви њихови укућани. Решења су донесена на "основу члана 6 Наредбе Обласног народног одбора АКМО о одређивању породичног имена код становништва албанске народности Аутономне Косовско-Метохијске области", а образложење је гласило:

"По чл. 1 Наредбе Обласног извршног одбора АКМО, објављене у "Службеном листу" АКМО дана 25 септембра 1946 године, сви становници албанске народности на територији Аутономне Косовско-Метохијске области имају усталити и употребљавати стално само једно породично име и оно се не може мењати без претходне одлуке надлежне власти. Извршавајући ову Наредбу Одељење унутрашњих послова донело је решење као у диспозитиву, усвајајући породично име које је именовани као старешина породице и изабрао.

Како је овим решењем констатовано једно фактично стање и донето по дужности, то такса није ни наплаћена на основу чл. 5 и 6 т. 1 Закона о таксама."¹⁹

Поука о правном леку није наведена. Избор презимена је извршен у канцеларији Мирка Пајевића и без поштовања жеља становништва.²⁰

На тај начин је једна југословенска етничка група и званично била проглашена за Албанце, а одређивањем презимена дата су јој албанска национална обележја. При том је било занимљиво поступање са оним презименима којима се није могла дати уверљива албанска форма, као што су, на пример, Каранфиловић и Зејбековић. Њима је за презимена узет други основ, па је Каранфиловић постао Мурати, а Зејбековић - Арслани.²¹

У личним исправама у којима је постојала рубрика "народност", Горанцима је уписивана кованица "Шиптар-Горанац", а Жупљанима и Подгоранима

18 Матичне књиге општине Драгаш прегледали смо у септембру 1988. године. Пре рата, оне су вођене на штампаном обрасцу за становништво муслиманске вероисповести, а водили су их имам и цемата. Исти имам водио је књиге пре рата, за време окупације и после ослобођења, придржавајући се упутстава која су му налагале власти.

19 У општини Драгаш, у канцеларији матичара, чувају се копије свих решења, у посебним фасциклама за свако село. Многа од тих решења сачували су и становници села. Од новинара Фејза Камберија из Враништа добили смо на коришћење решење које је издато његовом оцу Камберу.

20 Горанци са којима смо разговарали у току боравка у Гори, у мају 1987. и у августу и септембру 1988. године, били су категорични у томе да за промену презимена нису питани и да су та решења за њих била изненађење.

21 Матичар у Драгашу, Каранфиловић, међу првима је одбацио албанизовани облик презимена и вратио се старом, аутентичном. Угоститељ у Враништу Харун Арслани, који се некада презивао Зејбековић, и данас је Арслани. Презиме му је промењено док је био на одслужењу војног рока.

једноставно - "Шиптар". То смо утврдили увидом у војну књижицу Харуна Арсланија из Враништа и на основу казивања Жупљана.²²

Да ли је та административна игра компетентних државних органа са националним идентитетом једне популационе групе била безазлена? Да ли је ефекат био само на папиру, само у бирократским евиденцијама? Не, после административне албанизације ускоро се кренуло и у њену стварну реализацију. Те године је у Гори, Средачкој жупи и Призренском подгору покренута политичка акција замене српскохрватског наставног језика у школама албанским језиком.²³ Родитељи су се одлучно успротивили, па је успех постигнут само тамо где се народ није ни питао, у Средачкој жупи, у селу Речанима, где раније школа није ни постојала. У новоотвореној школи, на албанском су стицала образовање деца чији је матерњи језик српскохрватски. Учинак је био катастрофалан. Ђаци су завршавали четири разреда и остајали код куће, неспособни за даље школовање.

Садашњи директор Осмогодишње школе у Речанима, Бахтијар Хидити, илуструје случај сопственим примером: "Ја сам први, други и трећи разред завршио на албанском, али албански нисам научио. Четврти сам разред завршио на српскохрватском и даље школовање наставио на матерњем језику. Ја сам први из Речана постао учитељ. Неколико генерација старијих од мене пропало је, људи ништа нису завршили, јер су се школовали на језику који не знају".²⁴

Године 1952. власти су биле принуђене да у Речанима поред албанских отворе и српскохрватска одељења. Три године касније, албанска одељења су угашена, јер није имао ко да их похађа.

Тиме, међутим, нису окончани покушаји администрације да албанизује муслиманско становништво шарпланинских жупа. Нов талас је уследио после пописа становништва 1971. године. Само, овога пута власти се нису служиле искључиво "ставовима", "закључцима" и "одлукама" него су коришћена и средства репресије.

Те године су шарпланински Нашинци одлучили да се сви изјасне као Муслимани, налазећи да је то најправилнији пут ка њиховој коначној југословенизацији,²⁵ али се државно и партијско руководство Косова, на челу са Вели Девом, томе одлучно супротставило. "Став" је био: "Муслимани са вели-

22 Наставник у Речанима Џезаир Мурати наводи да је етноним Шиптар у Жупи у почетку схваћан као ознака за припаднике муслиманске вероисповести, јер је за Албанце у том крају био усталељ назив Арнаут. Тек доцније, кад је етноним Шиптар замењен етнонимом Албанац, Жупљани су схватили да су поистовешћени са Албанцима, што у већини нису желели да прихвате.

23 По казивању Горанаца у Драгашу, у мају 1987. године, и наставника Осмогодишње школе у Речанима, коју смо посетили у септембру 1988. године.

24 У препуној зборници, где су поред једне Српкиње из Призрена сви наставници и учитељи били Муслимани из Жупе, директор Бахтијар Хидити је додао и следеће: "Када би се сабрало знање албанског свих нас овде у зборници, не би се добило ни петнаест процената албанског језика. У једанаест села Средачке жупе говори се искључиво српскохрватски." Видети и наш чланак *Како Муслимани постадоше Албанци*, ТВ новости, Београд, 23. септембра 1988, стр. 18 - 19.

ким "М", то важи за Босну и Херцеговину, Црну Гору и Санџак, али не и за Косово".²⁴

Уочи пописа, у Средачкој жупи и Призренском подгору организована је агитација да се Муслимани уписују као Албанци. За време самог пописа, у Жупи, власти из Призрена су ухапсиле Џезаира Муратија, учитеља из Небрегошта, који је покушао да се супротстави самовољни пописивача.²⁵ У Подгору, и без хапшења, са сцене је уклоњен службеник Сабрит Садријевић, иначе контролор пописа.²⁶ Тиме је народ био застрашен, а пут за лажирање пописа отворен. Иако у Жупи уистину нема Албанаца, на том попису их се нашло 7622.²⁷ Резултат је био: нова кампања за претварање српскохрватских школа у албанске школе. Овога пута отворене су три - две у Подгору, у чисто муслиманским селима Скоробишту и Грнчарима, а једна у Жупи, у Мушникову, мешовитом муслиманско-српском селу.²⁸ Да би асимилаторска политика тријумфовала, у Мушникову је настава на албанском језику уведена у старој српској школи, основаној још у време Призренске лиге, 1878. године, а у којој су, у турско доба, заједно са српском децом учила и муслиманска деца. Данас

25 Претходних година у Југославији је извршено конституисање муслиманске нације, и то решење је било прихватљиво и за становништво Горе, Средачке жупе и Призренског подгора. Један од првих политичара из редова Горанаца Вехбија Хајрадини, данас члан Председништва Покрајинске конференције ССРП Косова, следећим речима нам је објаснио то одређење:

"Седамдесетих година ми смо имали тешке расправе унутар Партије, јер су били перациони идејно-политички ставови о националној припадности Горанаца. Писмо хтели више да будемо "остали" и туђинци у сопственој домовини. Најзад је заузет јасан став - Горанци су део муслиманског народа у Југославији, заједно са Муслиманима Босне и Херцеговине, Црне Горе, Санџака и Косова... Дакле, народ, један од југословенских народа, а не етничка група недефинисаног статуса. Тај је став касније, 1974. године, унесен у Устав и Горанци су, заједно са другим Муслиманима Косова, постали конститутивни елемент Покрајине, заједно са Србима, Црногорцима и другим југословенским народима."

Видети и наш чланак *Сви работаме со стра во срце, Сабор*, Београд, 8. јуна 1987. стр. 16 - 17.

26 Цавид Нимани и Вели Дева били су упорно против великог "М", односно против изјашњавања муслимана српскохрватског матерњег језика за муслиманску нацију, о чему сведоче и новински извештаји из времена пописа становништва 1971. године. Делимично и с разлогом, јер су поједини Албанци, а поготову Арнаути, сматрали да је муслиманство старије и важније од албанства. На тај начин, јављала се опасност да албанска народност изгуби оне муслимане српскохрватског матерњег језика који су већ у знатној мери албанизовани. Видети такође наше чланке *Како Муслимани постадоше Албанци* и *Грешни уча из Небрегошта* у ТВ новостима, Београд, 23. септембра 1988. и 30. септембра 1988.

27 Видети наш чланак *Грешни уча из Небрегошта*, стр. 16 - 17. У прекршајном поступку Џезаир Мурати је осуђен на три месеца затвора, условно на годину дана, али је виши суд то укинуо; у поновљеном поступку, предмет је стављен ад акта.

28 У чланку И. К о с т и ћ а *Национално одређење - лично право*, Јединство, Приштина, 29. јуна 1988. године, изнет је случај Сабрита Садријевића, који је новинару изјавио:

"Као секретар Основне организације Савеза комуниста у Љубижди, још 1971. године поставио сам питање зашто се у Скоробишту уводи настава на албанском језику, али одговор нисам добио. Исте године, као општински и покрајински инструктор за попис становништва, такође сам поставио питање зашто се не признаје постојање Муслимана и Рома, који су тада уписивани као Албанци. Уместо одговора, смењен сам са дужности инструктора за попис становништва и искључен из даљег политичког живота."

29 Статистички подаци према Т. В у к а н о в и ћ, и. д., стр. 208 - 209.

30 Основну школу у Мушникову обишли смо у септембру 1988. године. Видети такође наш чланак *Како Муслимани постадоше Албанци*.

ту учитељ Мирко Јовановић предаје деци српскохрватски као нематерњи језик, иако им је он, у ствари, матерњи.³¹

Те три школе и данас функционишу. При њима су организована "обданишта", заправо припремни разреди за учење албанског језика. Албанизација тече упркос протестима грађана и делегатским питањима која остају без одговора, упркос многим написима у штампи, апелима и позивима на одговорност... Она неминовно доводи до једне нездраве климе, до поремећаја унутар групе, до раслојавања, јер се једни одупиру албанизацији, а други је ћутке трпе као злу судбину и вишу силу.³²

Горанци су се најуспешније одупрли оној националној политици која је, изгледа, била дефинисана још за време рата, а којом су они били прећутно одређени за албанизацију. После дугог периода ћутања, почели су да раде на сопственој културној и етничкој афирмацији, да упознају југословенску јавност са својим проблемима. Појава књиге *Горанске народне песме* Харуна Хасанија означила је прави преокрет на том плану.³³ Уосталом, они су у својој општини Драгаш делимично и сами на власти, па могу и сами да утичу на питања сопственог опстанка. Жупљани и Подгорани нису у тој позицији. У садашњим условима, њихов отпор албанизацији може да буде једино пасиван.³⁴ Етнички процеси, које су покренули политички фактори, тек сада треба да дају резултате - овакве или онакве. У сваком случају, ти процеси су регресивни и знак су грађанске и националне неслободе.

31 Као и у претходној напмени. Уверили смо се да деца свуда, на улици, у школском дворишту, у ходнику говоре искључиво српскохрватски. Према тврдњи учитеља Јовановића, она и на часовима шапућу на српском, а једино на питања учитеља Албанаца одговарају на албанском, наравно, ако знају.

32 У Жупи и Подгору створена је веома нездрава атмосфера. Карактеристичан је случај учитеља из Мушникове, Муслимана који је декларисан као Албанац. Наравно, ни он не зна албански, па је запослен у Небрегошту у српскохрватској школи. Кћерку декларисану као Албанку није желео да упише у албанску школу, али ни у "српско" одељење учитеља Мирка Јовановића, који учи само три ћака српске народности, па је свакодневно води у Небрегоште. Видети такође наше поменуте чланке у ТВ новостима, као и чланак И. Костића у "Јединству".

33 Почев од 1981. године, најпре писмима Нину, Горанци су иницирали велики број написа у многим листовима о себи и својим проблемима, па и једну телевизијску емисију (*Горанац је Горанац* уредника и редитеља Божидара Калезића), која је приказана неколико пута. Видети и напомену број 2.

34 Многи су невидљиви притисци које власти и политичке структуре врше на оне који се у Жупи и Подгору изјашњавају као Муслимани. Обично су одстрањени из политичког живота, а онемогућава се и њихово професионално и стручно напредовање. Директор Осмогодишње школе у Речанима, Бахтијар Хидити, рекао нам је, поред осталог: "У овим крајевима створено је уверење потпуне бесперспективности ако се не изјасниш као Албанац!"

Па ипак, велики број Муслимана и у Гори, и у Жупи, и у Подгору, данас свој протест против албанизације изражава одбацивањем албанизованих презимена и враћањем старих, аутентичних словенских презимена на ић, што у реалним околностима представља и храброст и изазов. Видети и наш чланак *Како Муслимани постадоше Албанци*.

Radovan Tomašević

THE SAR MOUNTAIN NASHINCI

The islamized population of Serbian origin living in three Sar mountain valleys, those of Gora, Sredačka Župa and Prizrenski Podgor, are subjected to, so as to say, forcible Albanization even at the present time. In two villages in Prizrenski Podgor and in one village in Sredačka Župa Albanian schools were opened in 1971, although the villagers speak Serbo-Croatian as their mother tongue. This retrograde ethnic process, the aim of which is to rescind the present Yugoslav ethnic identity and to replace it with the new, Albanian one, has, it seems, started to evolve right after the Second World War, initiated by the political and administrative forces. All these facts are revealed by numerous documents. The inhabitants in one of these regions, those in Gora, have efficiently resisted the process of Albanization, while in the other two regions it is still in full sway, and supported by the authorities, so that the inhabitants are able to offer only a passive resistance.

Јован Ф. Трифуноски
Београд

"АРНАУТАШИ" - ПОСЕБНА ГРУПА ШАРПЛАНИНСКОГ
СТАНОВНИШТВА¹

I

Масив Шар-планине (Титов врх - 2.748 m) издужен је од североистока према југозападу. На југоистоку ограничен је Полошком котлином, док на северозападу граница није тако изразита. На тој косовско-метохијској страни за границу Шар-планине узимају се део долине Лепенца и његовог изворишног крака Суве реке, па део долине Призренске Бистрице, долина Плавске реке у Опољу и долина Бродске реке.² Ова планина простире се дуж једног дела границе СР Србије и СР Македоније.

У попречном правцу масив Шар-планине је *најјаче разуђен* долином Призренске Бистрице на северозападној и долином Тетовске Бистрице на југоисточној страни. Долинама тих река велики планински масив је најпроходнији у попречном правцу. Из долине Призренске Бистрице, која из Призрена залази у Шар-планину, пут прелази на полошку страну преко два суседна превоја: један превој (2.175 m) јесте североисточно од места Кобилица, а други превој (2.060 m) налази се источно од места Караниколица. Са тих превоја краци наведеног пута спуштају се у долину Тетовске Бистрице код села Брода и одатле, као једна саобраћајна веза, пут продужава до Тетова.

Тим попречним шар-планинским путем правца Призрен - Тетово током летње половине године обављан је жив пешачко-каравански саобраћај.³ То је истовремено био и део старе краће везе правца Скадар - Призрен - Тетово - Скопље. Тако је било до друге половине XIX века, док 1873. г. није изграђена железничка пруга кроз Качаничку клисуру.⁴ Међутим, у другом светском рату,

1 Овај прилог је 1963. г. Е. Чрешков, управник Музеја Косова и Метохије, примио за штампу у музејском "Гласнику", у св. VII. Постоји писмена одлука о томе. Међутим, Чрешков је изненада умро и из необјашњених разлога касније овај прилог није објављен.

2 Б. Милојевић, *Високе планине у нашој Краљевини*, Београд 1937, стр. 396. - Приликом читања текста треба се служити специјалном картом Југославије, листови на којима је представљена Шар-планина.

3 Б. Милојевић: нав. дело, стр. 433.

4 Упоредити: Ј. Цвијић, *Основе за географију и геологију Македоније и Старе Србије*, књ. III Београд 1911, стр. 1070; Р. Петровић, *Полог*, Загреб 1942, стр. 55

услед окупаторске поделе територије у том делу наше земље, поново је оживео пут правца Призрен - Тетово.

Долинама Призренске и Тетовске Бистрице, услед њиховог саобраћајног значаја, кретале су и важне *миграционе струје*. Једна муслиманско-албанска струја са северозапада, идући долином Призренске Бистрице, прешла је преко поменутих шарпланинских превоја и населила се у сливу Тетовске Бистрице. То је било крајем XVIII и током XIX века. Албанци поменуте струје насељавали су се нарочито у селима шарпланинских предела, где су могли да се баве традиционалним занимањем - сточарством.

Међутим, ово снажно кретање Албанаца имало је велики значај и за измену старих етничких прилика у појединим шарпланинским пределима. Тако су многи православни Срби на северозападној страни Шар-планине, која лежи у призренској области, најпре прешли у мухамеданску веру и верски се изједначили са Албанцима. Затим су одрасли мушкарци те групе крећући се ван кућа, почели усвајати албански језик, док су им жене и деца код кућа и даље говорили српски. То су такозвани "Арнауташи". Ти становници са наведеним локалним именом постоје у селима *Манастирцу, Небрегишту, Речану*. Та села су северно од превоја Караниколице према Призрену. Затим "Арнауташа" има у селу *Локвици*, која је недалеко од поменутог Речана. Тамо једну половину села чине православни Срби, док другу половину чине "Арнауташи", односно Срби поисламљени и умногоме поалбанчени⁵. "Арнауташа" има и у другим насељима на призренској страни планине.

Народно име "Арнауташи", као појам етничке групе, у употреби је и у нашој научној литератури, на пример, у делима *Ј. Цвијића, Ј. Дедијера*⁶ *Б. Милојевића* и још неких других писаца. На подручју суседне Тетовске Бистрице за "Арнауташе" чује се име "Потурчењаци".

II

"Арнауташи" из слива Призренске Бистрице и њему суседних предела, захваћени општим кретањем муслиманског становништва, прелазили су на супротну страну Шар-планине и претежно су насељени у села у сливу Тетовске Бистрице. Ти становници до сада нису проучавани ни из једног аспекта, па ће зато у овом кратком саопштењу и о њима бити речи.

У сливу Тетовске Бистрице "Арнауташа" пореклом са призренске стране Шар-планине има у више села. Релативно веће групе налазе се у селима: *Вејцу, Шипковици, Лисцу, Големој Речици и Доњем Палчишту*, док су мање групе у селима: *Гајру, Селцу, Бозовцу, Броду, Новаку, Непроштену*. Из поменутих шарпланинских села временом је дошло до даљег ширења "Арнауташа" у друга нижа полошка села, па их има у *Челопеку, Горњем Синичану, Градецу и Тетову*.

Као што се види, распрострањеност и број призренских "Арнауташа" на тетовској страни Шар-планине су знатни. Безмало их има у приближно двадесет насеља.

5 Б. Милојевић, нав. дело, стр. 232, 435; Ј. Цвијић, нав. дело, стр. 1107, 1108.

6 Ј. Дедијер, *Нова Србија*, СКЗ, Београд, 1913, стр. 241-243

У саставу "Арнауташа" на полошкој, односно тетовској страни Шар-планине најјаче су изражене две групе. Припадници једне групе су досељени из Средачке жупе, док су припадници друге групе досељени из Призренске горе. Досељеници прве групе налазе се у Вејцу, Гајру, Речици и Чelopeку и још неким другим селима. Досељеници друге групе су у Доњем Палчишту, Синичану, Градецу итд.

Сеобе становника између насеља у сливу Призренске Бистрице и уопште са метохијске стране Шар-планине на једној, и села у сливу Тетовске Бистрице на другој страни вршиле су се и у ранијој прошлости, а поуздано - у средњем веку. То је углавном словенско-хришћански свет. Међутим, миграције муслимана о којима је овде реч углавном су из XIX века. Наведено време досељавања муслимана српског језика поклапа се са традицијом данашњих родова. Неколико арнауташких родова дошло је у првом светском рату, а неки и касније.

"Арнауташко" становништво напуштало је поменуте планинске пределе на призренско-метохијској страни Шар-планине услед разних узрока. Многи су тражили боље услове за живот, а таквих повољнијих услова било је у селима у сливу Тетовске Бистрице и, уопште, на југоисточној или полошко-тетовској страни Шар-планине. Та планинска страна за живот је повољнија од метохијске стране јер је: *присојна, пространа, блажа и обилује водом*. Осим тога, на пресељавање "Арнауташа" утицали су и неки други моменти, на пример, крвна освета.

Главно кретање наведених косовско-метохијских досељеника ка полошкој страни Шар-планине вршило се путевима преко превоја: североисточно од Кобилице и источно од Караниколице. Одатле, једни су се држали десне стране Тетовске Бистрице, а други - њене леве стране. Наведени шарпланински превоји били су *важна метанастазичка вратница* за кретање сточарског становништва са северозапада према југоистоку. Мања миграциона струја кретала се и преко суседног шарпланинског превоја Џинибегу у изворишном делу Боговињске реке.

Прикупљени подаци показују да су досељавања махом била појединачна, а ретко у групама. Учествовали су млађи људи, док су ређе долазили и старији родитељи са ожењеним синовима. Пресељени "Арнауташи" са метохијске стране Шар-планине редовно су задржавани у старим полошким селима, која су крајем XVIII и у току прве половине XIX века напуштали стари хришћанско-словенски родови. То је доба турске владавине, погодно за ширење муслимана и лако потискивање хришћана.

III

Досељени "Арнауташи", у селима у којима сада живе најчешће су измешани са Албанцима муслиманима, па због тога склапају међусобне брачне везе. У селима у којима нису бројни "Арнауташи" су потпуно подлегли етничким утицајима Албанаца: изгубили су језик и остале одлике донесене из матичних насеља на косовско-метохијској страни Шар-планине. Због тога у свим полошким насељима у којима живе "Арнауташи" није могућно дозна-

ти тачан број домаћинстава и становника. Проучавања те врсте спадају у најтежа, али и поред тога треба их обављати.

Међутим, у селима у којима је јача "арнауташка" струја, тј. где они чине основ становништва, и данас се могу запазити старе словенске особине: на пример, 1) очуван је *језик*, 2) има старих *обичаја*, 3) нешто је очувано у *ношњи*, 4) сачуване су неке *психичке одлике* и друго. Такав је случај у селима: Вејцу, Доњем Палчишту и Синичану у сливу Тетовске Бистрице. Карактеришу их особине сличне особинама "Арнауташа" у сливу Призренске Бистрице и, уопште, на метохијско-косовској страни Шар-планине. Зато се у селу Вејцу за све становнике чује да су досељени из Средске, за становнике села Синичана каже се да потичу из Призренске горе итд.

Становници ове групе, очувани у сливу Тетовске Бистрице, повремено одржавају везе са старим крајевима на призренској страни Шар-планине. Одрасли одлазе у Средску, и то у села Љубиње, Мушниково и друга, а и у Призренску гору у села Растелицу и Брод. Тамо имају рођаке. И њима у полошка села долазе рођаци са призренске стране Шар-планине. Понекад се жене девојкама из старог краја, што сам нарочито уочио у тетовском селу Вејцу.

Економски живот "Арнауташа" у сливу Тетовске Бистрице сличан је као и у сливу Призренске Бистрице. У такозваним "горњим селима" становници се више баве сточарством, али поред тога су и изразити *печалбари*. "Доња села" баве се претежно земљорадњом, која се раширила тамо где су делови атара могли бити претворени у њиве и воћњаке. Искрања становништва такође је карактеристика живота. Основу исхране чине хлеб, млечни производи, кромпир, воће. Ређе се употребљавају поврће и месо. Доста се троше прерађевине од воћа (јабука, питоми кестен и др.).

Нема велике разлике између арнауташких досељеника на полошкој страни Шар-планине и њихових сродника који су остали у матици на призренској страни планине. Наведена арнауташка или потурчењачка зона у тетовском крају уметнута је између Доњег и Горњег Полога. Зато је могућно претпоставити да је можда та уметнута арнауташка зона допринела одржавању извесних етнографских разлика које данас постоје између правих Албанаца тетовског и гостиварског дела Полошке котлине.

Да истакнемо и ово: проучио сам сва сеоска насеља у Полошкој котлини и порекло родова у њима; нашао сам много већи број данашњих Албанаца који потичу од поисламљених косовско-метохијских Словена него што износи број и раширеност поалбанчених старих полошких родова.

IV

У овом кратком осврту приказана је раширеност "Арнауташа" пореклом са призренске стране Шар-планине који сада живе у селима Тетовске Бистрице и њој суседним тетовским селима. Тиме, међутим, ни издалека није исцрпљена проблематика њиховог живота. Требало би у шарпланинским пределима - и на призренској, и на тетовској страни - вршити детаљнија антропогеографска, етнографска, социолошка, дијалектолошка и друга про-

учавања. Ти шарпланински предели су веома подесни за комплексна проучавања. Упорним трагањима могу се открити новине о којима наша наука до сада није знала.

Шар-планина, иако дуг и висок масив на граници данашње СР Србије и СР Македоније, не представља чврсту етничко-миграциону баријеру, већ је та планина становништво са призренске и тетовске стране *тесно повезивала*. Слично је било и са другим високим планинама у нашој земљи⁷, па и у југоисточној Европи (нпр. планине Пинд, Балкан и Карпати).

Услед старијих сточарских и миграционих веза одржаваних преко Шар-планине данас су очуване велике сличности (у говору, ношњи, психичким одликама) између мало очуваног српског становништва на призренској страни (Гора, Средска, Сирињ) и такође мало очуваног македонског становништва на тетовско-гостиварској страни. Чак је на Шар-планини етничка сличност са једне и са друге стране већа него што је понегде сличност између појединих етничких група у низијама.

Овим проблемом бавио се и наш познати научник Ј. Цвијић и ево шта је написао у једном раду. За сточарске становнике Балканског полуострва и највише планине често *нису етнографске границе*, јер планине те становнике не могу зауставити у њиховом кретању. Сточарима је било лако прећи планину по којој се непрекидно крећу. По Цвијићу "тај економски, односно сточарски узрок је најважнији и он највише доприноси да и врло високе планине Полуострва често нису етнографске границе."⁸

7 Упоредити: Ј. Цвијић, *Балканско полуострво и јужнословенске земље*, Београд 1966, стр. 26.

8 Ј. Цвијић, *Антропогеографски проблеми Балканског полуострва*, "Насеља српских земаља", књ. I, Београд 1902, стр. 136.

Jovan F. Trifunoski

"ARNAUTASHI" - A SEPARATE POPULATION GROUP OF THE SAR MOUNTAIN

The Sar mountain massif (Tito's peak - 2748 m) stretches from the north-east, that is from the Kosovo-Metohia valley, towards the south-west, where it is bordered off by the long Polog valley. In the transversal direction the massif is particularly indented by the Prizrenska Bistrica river valley, on the north-western side, and by the Tetovska Bistrica on the south-eastern one. It is along these river valleys that the large Sar mountain massif is easily passable, in the transversal direction, especially between the towns of Prizren and Tetovo. This was the path of both a rather well developed pedestral and caravan traffic, and of significant migrational currents. One Moslem-Albanian current coming from the north-west, passed the Sar mountain saddle and settled in the Tetovska Bistrica basin. However, this initial movement of the Albanians has caused the change of the entire former ethnic structure in some parts of the Sar mountain region. Many Christian Orthodox Serbs living on the north-western side of the mountain converted to Islam, thus becoming equal to the Albanians in respect to their religious affiliation. Further, male members of the Serbian group began to speak Albanian language, while their wives and children continued to speak Serbain at home. These are the so called "Arnautashi" who are the subject of investigation in this paper.

Јасминка Ранчић
Архив САНУ, Београд

ЕТНОГРАФ КОСОВА ПОП-ДЕНА ДЕБЕЉКОВИЋ, НАЦИОНАЛНИ
РАДНИК И НАЦИОНАЛНА ЖРТВА

За ово саопштење послужиће као материјал само оно што је особа о којој ће овде бити речи већ оставила као сведочанство о себи, односно све информације што ћемо овде пружити биће из једног извора. Реч је о грађи свештеника Дене Дебељковића, правог имена Младен, о његовој заоставштини у Архиву САНУ у Београду. Та заоставштина је део грађе Етнографске збирке истог архива и уведена је у његов Улазни инвентар 4. децембра 1979. године, а откупљена од Љиљане Дебељковић из Приштине. Заоставштина носи основни број 469, а смештена је у четири архивске кутије. Осим те заоставштине, у истој збирци налази се и рукопис Дене Дебељковића под редним бројем 10 и називом *Српске народне песме са Косова*.

Заоставштина је у рукопису, углавном самог творца, на табацима беле и плаве хартије, тачније дволицима, исписана плавим мастилом и понегде мастиљавом оловком. Сачињавају је углавном краће и дуже белешке и рукописи, као и акта и службена преписка између рашко-призренске митрополије и липљанске парохије, нешто личних докумената творца грађе (у оригиналу и препису) и нешто илустративног материјала (плакати и посетнице српских породица са Косова).

Сам Дена - Младен Дебељковић о себи је оставио прилично занимљиве податке, и то у једном аутобиографском спису,¹ где описује своје детињство, школовање, рану младост и свој живот до одласка у Призренску богословију. Даље податке о себи оставио је у преписима писама Митрополији, где су ти подаци послати.

Познато је да је Дена био сарадник Етнографског одбора Српске краљевске академије. Неки његови списи објављени су у Српском етнографском зборнику: Д е н а Д е б е љ к о в и ћ, *Обичаји народа српског на Косову Пољу*,

1 АСАНУ (Архив САНУ) Е-469-І-1

СЕЗб, књ. VII, СКА, Београд, 1907. год. и *Веровања српског народа на Косову Пољу*, СЕЗб, књ. Л, СКА, Београд, 1934. године.

У Годишњаку СКА за 1906 годину, књ. XX, на II скупу председништва СКА, под тачком 4, од 4. маја 1906. године, одлучено је да се Станоју Мијатовићу, Дени Дебељковићу и Атанасију Петровићу исплати по 60 динара од штампаног табака за радове о обичајима у VII књизи Зборника. У Годишњаку за 1910. годину, на II скупу Академије друштвених наука од 7. маја 1910. године, под тачком 6 одлучено је да се спис Дене Дебељковића *Прича о боју косовском* упути Етнографском одбору.

Према подацима које је сам записао, Дена је рођен отприлике 2. августа (по старом календару) 1858. године. Сви датуми који се у заоставштини спомињу забележени су по старом календару, који је на Косову важио до 1918. године. Ми их нисмо преводили на нови календар, тако да ће сви датуми до те године који овде буду наведени бити по старом календару.

Дена је рођен у селу Липљану. Отац је такође био из Липљана, Стојко Томић Дебељковић, земљорадник. Мајка се звала Стамена; и она је била из Липљана. Основну школу завршио је у Липљану, а у Призрену богословију 1876/79. године. Од 1879. био је учитељ у Липљану до 1889, а у Београду је завршио скраћени курс за учитеље 1889/90. године. Био је учитељ од 1890. до 1896, када је, 8. септембра, рукоположен за ђакона у манастиру Милешева и постао свештеник у нововарошкој цркви храма Пресвете Тројице.

У заоставштини су и синђелије Младена Дебељковића: прва је од 23. априла 1897. године, архијерејска синђелија митрополита Дионисија, за липљанску парохију од 134 дома, а последња је од 23. априла 1912, потписао је намесник Апостол Поповић у Приштини, издата је за I и II липљанску парохију, укупно 238 домова.²

За своју друштвену делатност Дена је добио признање, додуше постхумно, јер је убијен 1915. године, а из преписа документа којим се признаје његов рад види се да га је издало Министарство спољних послова Краљевине СХС, у Београду, 19. октобра 1922. Реч је о уверењу за породичну пензију супруге Магдалене, у коме се потврђује да је Дена Дебељковић провео као национални радник од 1879. до 1915. године. Препис акта није оверен, сачињен је руком, црним мастилом.³

Свештеник и учитељ Младен Дебељковић, звани Дена, записивао је много о свом раду и животу, али је и о много чему другом где је био учесник или само посматрао, а није га се непосредно тицало, оставио рукописе и забелешке. Његов начин прикупљања грађе одликује се пре свега прецизношћу. Тежи за тачним уочавањем и регистровањем виђеног али и свега при том проживљеног. Прошли догађаји су прецизно запамћени и забележени, као што се бележе и они што се управо дешавају. У начину описивања осећа се, пре свега, склоност ка појединостима и наизглед небитним ситницама, којима је функција употпуњавање целовитости описа или да допринесу његовој веродостојности. При том су лични став и вредновање онога што се запажа и посматра

2 АСАНУ Е-469-IV-30 и VII-7

3 АСАНУ Е-469-VII-12

склоњени далеко иза чињеница које се износе. Гледајући материјал што је оставио овај помало необични хроничар, чини се да је њему самом све што је радио било подједнако значајно, а све што је гледао и памтио вредело је исто онолико колико и оно у чему је сам учествовао.

Уз сваки примљени службени акт рашко-призренске митрополије постојала је Денина белешка на полећини или као прилог, а сваки послати акт имао је свој препис у Дениној личној архиви. Зато, уз сачувана акта и личну преписку, такве забелешке представљају веома значајан извор информација.

У поменутом аутобиографском спису, Дена описује своје детињство у Липљану и доста напорне почетке школовања, а уз пут прича и о општим условима школовања деце и рада учитеља на Косову у оно време. Занимљива је епизода о Дени и његовим сељанима као кириџијама у служби турске власти, и малтретирања којима их подвргава власт и њени извршиоци аскери. Дена описује своје наивно и искрено сажаљење према промрзлим и изнуреним аскерима Арапима, насупрот њиховој каснијој суровости према њему. Осиони аскери Арапи садистички мрцваре његове волове, а Дена узалуд моли за милост. Појављује се аскерски старешина и као *deus ex machina* спасава младог Дену, јер одмах наређује да се растоваре полумртви волови, товар ставља на друга кола, а кириџију оставља на миру и одлази, одводећи са собом и своје војнике.

Епизода о Денином одласку у богословију подсећа на узбудљиву причу са срећним завршетком, у којој главни јунак стиже свом циљу савлађујући многе препреке. Дена прича о својој младалачкој жељи да настави школовање, док његова породица такве тежње сматра луксузом и губљењем времена. Дени се учини да нема наде, јер не може наставити школовање у свом месту. Али пут с оцем у Призрен ради трговине житом случајно га одводи до богословске школе, док је разговор са једним од питомаца пресудан да се Дена одлучи. Од интимне одлуке до њеног остварења је дуг пут; Дена то зна и своју замисао држи у тајности. Планира и тајни одлазак из куће пре зоре док сви спавају, али и на ту прилику мора да чека скоро годину дана. Када најзад креће на свој судбоносни пут у Призрен да би постао богослов, читалац и несвесно постаје нестрпљив. Да би било уверљивије, Дена приповеда како се идући путем крије од кириџија из свог села и од свих познатих, јер су баш тог дана и они кренули на пут ради трговине.

Као етнограф, Дена се показао као свестрано заинтересован сакупљач грађе; етнографски материјал се подједнако односи и на материјалну и на духовну културу. Од прикупљених народних песама, јер је и по томе значајан, записивач је неке оставио у заоставштини, а неке су, према његовом обавештењу, послате Српској академији, док су у заоставштини сачувани само њихови почетни стихови.

У заоставштини су углавном лирске песме (епских је мањи број), различитих подврста: љубавне, породичне, баладичне, ређалице, играчке, сватовске, митолошке, посленичке, здравице и разне друге обичајне песме. Уз стихове има и нешто приповедака, легенди и предања. Осим народног стваралаштва, ту је и други етнографски материјал: о пореклу појединих породица, речници дијалекатских израза, фраза, ономатопејских израза и мање познатих

речи. Сачуван је и упитник употребљен за обраду села Липљана и списак имена испитаника при описивању села. Постоји и грађа о народној медицини и разним обичајима, српским, цинцарским, турским, албанским, ромским и другим, као и грађа о начину исхране становништва, па и о справљању хране за стоку.

Прикупљена је и грађа о начину становања и живљења уопште, о ношњи и разним кућним радовима. Има и занимљивости, као о поправци напуклог земљаног посуђа, дрвених корита и разних других ствари за свакодневну употребу. Има и разноврсних рецепата за лекове за људе и животиње, справљање сиришта, разних јела, хране за стоку.

Велики део етнографске грађе је у облику веома несређених бележака. Тако се заједно са подацима о материјалној култури налазе разне анегдоте о поповима и ђацима, као и приче пре причаване као истинити догађаји.

Денини подаци се не односе само на његово место него и на сва друга места која је као парох опслуживао или познавао на неки други начин. Према сопственој тврдњи и званичним подацима, опслуживао је следећа села: Липљан, Алаш, Стасион, Крајиште, Коњух, Скуланово, Рибаре, Рујце, Ђурковце, Јенце, Белаћевац, Батусе, Топличане, Радево, Лепину и Добрево. Уз податке о селима, има и грађе о појединим личностима из локалне историје, података о локалној географији, топонимима, локалним легендама, пореклу становништва, националном саставу насеља. Има грађе и о свештенству, његовом имовинском стању, затим о типовима обрадивог земљишта, оснивању села, евентуалним археолошким налазиштима, Србима слободним сељацима.

Етнографске грађе има и у другим групама ове заоставштине. Сакупљач грађе је, на жалост, и те податке оставио несређене, па су остали онако како су и записани. Посебан значај имају спискови Дениних парохијана, а од занимљивости се могу издвојити таблице са подацима о разним мерним јединицама, тада у употреби на Косову, са објашњењима о превози једне јединице у другу. Ту су и подаци о новчаним јединицама на Косову и графички приказ аршина, са детаљним објашњењима.⁴

Етнографску вредност има и један ненасловљени спис о копању блага у липљанској цркви 3. новембра 1897. године. Главни виновник је млада девојка из села којој се, наводно, у сну јављао старац са белом брадом, показујући у цркви место са скривеним благом. Ископано благо би послужило за зидање конака око цркве, а копање би било срећно само уз крвну жртву (црно шиљеже без белега). Према упутствима из сна, копање блага у цркви требало је да изврше девојчин брат и тадашњи црквењак. Док рођаци убеђују девојку да се окане потраге за благом из снова, сеоски учитељ је подржава желећи да нанесе невоље црквењаку, а преко њега и Дени, који је тада био свештеник. Кад почне копање, учитељ закључа цркву и узбуди цело село, али се умешају и власт и заптије. После притварања виновника и перипетија са црквеним властима, све решава световни суд, који испада врло увиђаван. Окривљени плаћају накнаду учињене штете да би се поправила црква, а и сами добијају новчану накнаду за продужени притвор. На крају долазе прота из Приштине и игуман из

4 АСАНУ Е-469-III и Е-469-I-2

Грачанице ради освећења липљанске цркве. Дена описује ту службу у којој и сам учествује, али и цео догађај од почетка. Сви су учесници поменути са именима и ближним подацима, а препричане су и речи изговорене на суду.

Овај уистину исцрпан опис догађаја и људи садржи и појединости о веровањима и понашању људи и о њиховим међусобним односима.⁵

У овом догађају, где је и Дена био један од окривљених за инцидент, назиру се контуре сукоба у селу, веома важног за одређени период Младеновог живота, јер је због упорности својих непријатеља повремено имао велике тешкоће у односима са митрополијом, али и неким угледним личностима из Липљана. Сукоб је попримао различите обрте и облике али Дена никада није успео да га до краја изглади или реши.

Као свештеник и учитељ провео је доста времена не само вршећи ту дужност већ и бележећи све важније догађаје и појединости. У свом спису *О несрећном свештенству на Косову* пише о материјалном и социјалном положају свештеника, али и о квалитету њиховог рада. Ако је кандидат за свештеника из богате породице, постиже успех и без много рада, корупцијом и митом. Може се догодити да такав свештеник не зна ваљано чак ни правила црквеног обреда и да произвољно прекида обред у цркви, али зато може себи да плати синђелију и чин. Сиромашни свештеници су тешко добијали синђелије, опслуживали су мале и сиромашне парохије и живели у беди и дуговима које нису могле отплатити ни њихове породице после њихове смрти.⁶

О липљанској цркви и школи Дена је такође оставио прецизне податке. Забележио је ред татора цркве; према тим подацима било их је 25; забележени су хронолошки. Тај ред није познат до 1848. године, а од тада до 1850. као први татор наводи се поп Јован Ђорђевић-Ђосић са помоћницима. Последњи на списку је постављен 1909. године, Стојан Перић и његов помоћник Стојан Мирић. Уз тај списак наведени су и црквењаци (клисари), тринаесторица познатих. Многи од њих нису имали плату и хранило их је село, а живели су у својој или црквеној кући. Забележени су свештеници који су служили липљанску цркву. Пишући о себи као о последњем на списку, Дена говори и о сукобу Срба и Цинцара у Липљану као резултату сукоба српског свештенства са фанариотима.⁷

У Липљану су избили сукоби између српског становништва и Цинцара, којих је било девет кућа, због наредбе митрополије да се од цркве удаље стара свештеничка гробља. Цинцари су се томе супротставили и тада становништво више није хтело да их прими као таторе у црквено-школску општину. Цинцари се удружују са Гогама. Сукоб поприма драматичне размере тајанственим убиством татора Ђорђа Пешка, Цинцарина, док убица изгледа није откривен. По Дениној тврдњи, вероватно је у питању неко од моћних Пешкових непријатеља изван Липљана. Осумњичени као саучесници, Дена и неки сељаци проводе неко време у притвору. По Денином изласку из затвора митрополит Нићифор, да би удовољио захтевима Цинцара, поставља за пароха друге

5 АСАНУ Е-469-I-2

6 АСАНУ Е-469-IV-43

7 АСАНУ Е-469-IV-16

липљанске парохије јеромонаха Иринеја. Он је био родом из Далмације, питамац Призренске богословије, али је, наводно због самовоље, протеран са још 30 питамаца 1903. године.⁸ Тако Дена привремено губи другу парохију, а митрополит му привремено обуставља и испоруку жита. Тај сукоб је, према Дениним подацима, започео 1902. године.

Из записа под насловом *Први потајни и нечовечни долазак г. митрополита Нићифора у Липљан...*⁹ сазнаје се да је 16. маја, на први дан Духова, митрополит био позван у село Скуланово на свечаност ношења крста. Тада су га тајно позвали и у Липљан Цинцари и неки Срби, црквени тутори, али су липљански сељаци одбили да изврше обред ношења крста. Посета не тече по плану и митрополит одлази без уобичајеног обраћања сељацима.

У препису тужбе митрополиту Нићифору на наводно самовољно Денино понашање, којим је отуђио липљанске Цинцаре од цркве и школе, наводи се и Денина изјава пред извесним др Сушкаловићем, из Скопља, митрополитовим непријатељем, да би више волео да у Липљан дође "грчки поп" (фанариот) него српски. Тужбу су потписали председник општине и чланови¹⁰.

Митрополит је Цинцарима удовољно најпре оснивањем посебне школе, јер је, према Дениним забелешкама¹¹ под насловом *Грчка школа и учитељица у Липљану* 1906. године дошао Пантелија Теодосић и почео да учи децу у кући једног Цинцарина. Али 1907. године одлази кући на Ускрс и више се не враћа. На његово место долази други учитељ из Велеса. Српски конзул М. Пећанац објашњава Дени да општи интереси српског народа налажу добре односе са Грцима, Цинцарима и грчким патријархом. Дена је позиван да у тој школи свети водицу. Грчка учитељица, како је Дена зове, долази 1908. године; зове се Фанија и наводно је Бугарка. Ту школу посетио је грчки конзул 1908. године.

О доласку "грчког попа", фанариота у Дениним белешкама пише да је дошао из Скопља 1908. године. Постоји и копија писма конзулу Краљевине Србије у Приштини о укидању Српске основне женске школе и намере да се доведе "грчка учитељица". Постоје и молбе министру спољних послова Краљевине Србије у име црквено-школске српске општине да се Србима врати женска школа, од 8. и 14. августа 1908. године. На крају "грчки поп" бива протеран и ландури га враћају у Скопље почетком 1909. године.

О почецима свог рада као учитеља Дена пише у спису *Мој долазак из Србије и продужење рада школског и друге прилике*¹². То се односи на време после извршетка школовања за учитеља у Београду. Тада је сваки учитељ на Косову најпре морао да у Скопљу потврди своју сведојбу и школски програм, па тек онда да отвори школу. Програм и распоред предмета писани су на српском и турском језику у Митрополији. Дена је имао посебан проблем око испрађања грешке, омашком направљене у документу, арзавалу, где је писао да је бугарски а не српски учитељ.

8 АСАНУ Е-469-IV-39 и 46

9 АСАНУ Е-469-IV-22

10 АСАНУ Е-469-V-28

11 АСАНУ Е-469-IV-50

12 АСАНУ Е-469-IV-49

Да је Дена ипак био поштован у својој средини и да је стекао одређени друштвени статус говори и позивница на добротворну забаву, са играњем, Срба солунских, од 26. јануара 1896. године, у просторијама хотела "Империјал" у Солуну, у корист сиромашних ђака српске школе "Дом науке", на дан Светог Саве. У тексту се помињу "поданици Преузвишеног Августејшег монарха, њ. императорског величанства султана Абдула Хамида Хана II, моћног заштитника просвете. Позивница је штампана на српском језику, ћирилицом, и на турском језику¹³.

О Дениној политичкој делатности и приликама у то доба може нешто рећи Проглас Србима Османлијама, без датума¹⁴, штампан вероватно после 1912. године. То је позив Србима да напусте дотадашње организације оружане борбе за ослобођење и приступе Српској демократској лиги, поводом изгласавања Устава, ради очувања Османске Империје. Привремени одбор Лиге, после конференције у Скопљу, од 10. до 12. августа 1912. године, позива српско становништво да се прикључи тој организацији. Плакат је штампан на српском (ћирилицом) и турском језику.

Та организација је покушала да спроведе и изборе, који нису одржани. Постоји документ - распис Митрополије о састављању бирачких спискова, са упутством Дени, од 29. јануара 1912. године, ради избора народних посланика. Распис Епархијског одбора, од 10. марта 1912. године, Приштина, са потписом председника Дамјана Исаиловића, настао је поводом конференције у Скопљу. Односи се на избор Д. Исаиловића, Јована Ристића и Дамјана Прљинчевића за чланове привремене Епархијске управе. Тај одбор је послао Дени распис у вези са изборима за народне посланике, 6. октобра 1912. године. Последњи акт је Српске православне црквено-школске општине у Приштини, од 12. марта 1912. године, да се обавезују пододбори у свакој црквеној општини да се гласа за др Душана Ченића за народног посланика. За њега ће гласати и младотурска странка Јединство и напредак. Али, 28. марта 1912. године намесник Апостол Поповић писмено јавља Дени да бирачке спискове задржи код себе ради чувања, до даље наредбе, јер је избор повереника одложен до даљњег.

О ратном периоду и 1915. године, на жалост фаталној и за Дену, као занимљивије архивалије можемо поменути препис писма које је Дена упутио протојереју округа косовског, у коме јавља да је тутор цркве, као и школски одборници, отишао у рат. То писмо носи датум 1. мај 1915. године¹⁵. Међу том грађом су и извештаји о погинулима и две дописнице са фронта, такође са извештајима о погинулима¹⁶.

О смрти Дене Младена Дебељковића постоји запис његовог сина Владимира Дебељковића¹⁷, под насловом *Садржај убиства Дене Дебељковића свештеника из Липљана*. Према том сведочанству, 11. новембра 1915. године долази бугарска извидница у Липљан, али на кући Дене Дебељковића још није било беле заставе, што одмах изазива сумњу бугарских војника, који претра-

13 АСАНУ Е-469-VI-10

14 АСАНУ Е-469-VIII-8

15 АСАНУ Е-469-VII-6

16 АСАНУ Е-469-V-134 и 135

17 АСАНУ Е-469-VIII-1

жују кућу распитујући се за скривене комите. После уласка бугарске војске у Липљан и пљачке, 12. новембра 1915. године, Дена узима коња из штале а на питање породице одговара да га зову због опела неких умрлих. Пре него што је Дена успео да изиђе из куће, дошла су три бугарска војника са бајонетима, ухапсила га и одвела.

Породица никада више није видела Дену, али је касније сазнала од једног бугарског бригадног генерала да је одведен у Приштину и убијен. Код бугарских војника видео је коња свога оца. Касније су сазнали да је Дена убијен а коњ заплењен, али су војници одбили да им то кажу. Бригадни генерал је замолио Денину супругу да му опрости, али није рекао шта, тако да породица најпре мисли да јој је војска покрала одело из куће.

Jasminka Rančić

THE ETNOGRAPHER OF KOSOVO PRIEST-DENA DEBELJKOVIĆ, NATIONAL WORKER AND NATIONAL VICTIM

Dena Debeljkovic, his real name being Mladen, served as a priest, and as a teacher in his native village, Lipljan. Having completed his studies at the Prizren Seminary in 1879, he began to work first as a teacher, and in 1897 he received his first syncellus for the First Lipljan parish. He served as a priest until his death in 1915 when he was arrested and killed by the Bulgarin army occupying Kossovo. He was the chronicler of his time who noted down all important events that occurred in his own life and service, as well as in the life of his parishioners. As an ethnographer he collected a large body of various ethnographic facts concerning traditional folk culture, and especially folk artistic expressions in Kossovo. He was an associate of the Ethnographic Board of the Serbian Royal Academy.

*Вера Станисављевић-Ракић
Школа културолошко-језичке струке
"Димитрије Туцовић", Београд*

НЕКИ МЕТОДОЛОШКИ ПРОБЛЕМИ ПОНОВНОГ ЕТНОЛОШКОГ ПРОУЧАВАЊА СРБА НА КОСОВУ И У МЕТОХИЈИ

Етнографски одбор при Одељењу друштвених наука САНУ отпочео је 1988. године рад на пројекту "Етнолошко и демографско проучавање Косова". Етнолошки део пројекта осмислио је и њиме руководио проф. др П. Влаховић¹, а демографски део пројекта академик М. Мацура. Схема етнолошког проучавања Косова била је класично монографска с тим што су прихваћени и неки предлози етнолога позваних на консултације у вези са пројектом у смислу његовог проширивања и мултидисциплинарног приступа новонасталим променама као што су: етнички процеси на Косову, проблем иселјеника са Косова и њихова адаптација у новој средини, као и радови о појединачним проблемима везаним за ову средину било да су базирани на емпиријским или архивским подацима.

Нека запажања и искуства са прошлогодишњег етнолошког истраживања на Косову у оквиру пројекта САНУ (у току је даља реализација пројекта), показала су поред неопходности праћења промена у домену традицијске културе и нове феномене у социјалној култури и обичајном животу. У условима убрзаних акултурацијских процеса изазваних пре свега променом политичког и економског статуса Косова (амандмани и Устав у периоду од 1969-1974. године) у СР Србији и СФРЈ, затим, убрзаном индустријализацијом и урбанизацијом као непосредним последицама готово државноправног осамостаљивања САП Косова, дошло је до стварања читавог низа промена у традицијској култури које се, због повећане професионалне мобилности селског становништва, преносе и на урбано-индустријске средине. Повратни процеси су исто тако многобројни.

Сложеност праћења промена се повећава са чињеницом да је у питању хетероетничка средина (Албанци, Срби, Црногорци, Турци, Горанци, Јањевци, Роми, муслимани). Већ сама та околност указује на многобројне могућно-

1 П. ВЛАХОВИЋ 1988.

сти и правце истраживања међунационалних односа: процесе прожимања, нарочито на интерконфесионалној основи или етничке дистанце, промена или губљења етничких и националних обележја - све до етнoцида, али и геноцида, у најновије време.

Хронолошка димензија праћења промена импликује такође низ проблема у процесу проучавања новонасталих промена и то на више нивоа.

То је пре свега (1) дисконтинуитет у истраживањима од почетка овог века (Бранислав Нушић, Дена Дебељковић, Митар Влаховић и други) - 1903. - 1911. - 1930. - 1937. - 1958². Губљење континуитета у истраживању овакве врсте какво је праћење промена у хетерoетничкој средини са бурним политичким променама у току једног века има за последицу недостатак многих података у хронолошком мозаику акултурацијских процеса. Они су настајали у резултанти збивања везаних за политичку сферу као што су то биле сеобе изван матице, расељавања у циљу етничке хомогенизације по самом Косову, колонизације, аграрне реформе и друге административне интервенције које су имале за последицу или циљ промену етничке структуре Косова и Метохије.

Промене друштвено-економских односа на макро плану доносе такође низ промена и померања у привредној и професионалној структури: економске миграције село-град, обавезно основно школовање деце оба пола, административна забрана ношења зара и фереце, школовање и запошљавање омладине женског пола, забрана полигамије код муслимана по основу шеријатског брачног права, прилив огромних економских средстава на Косово због статуса економски неразвијене Покрајине и са тим у вези побољшања материјалног положаја становништва, или, пак, социјалног раслојавања, промене у вредносном систему и оријентацијама - забрана крвне освете као регулатора социјалних односа и увођење институције мировних већа, злоупотребе крвно-сродничких односа - непотизам, убиства жена и деце, категорија које у обичајном праву нису подлегале крвној освети, силовања на националној основи као вид притиска или покушај изазивања крвне освете итд.

Сви подаци о овим збивањима или њиховим непосредним утицајима на мене структурно-функционалне природе у институцијама и односима у традицијској култури остају заувек избрисани. Покушај реконструкције и научне спекулације не могу увек да дају праву слику односа, мада се и они намећу као метод услед недостатка емпиријских података у датој ситуацији.

Досадашњим етнолошким истраживањима Косова недостаје, (2) и уједначена методологија. Радови о Косову су антропогеографски и етнографски, али чак ни то није једина сметња. Много већи је проблем структуре ових радова, како квантитативне, тако и квалитативне. Констатовани дисконтинуитет не би био основни проблем да је барем уједначена структура радова као што је то код етнографских монографија, са уобичајеном схемом: становништво, материјална култура, друштвени живот, обичаји, веровања, знања и умења. Међутим, радови о Косову су различити и по обиму и по структури: почев од антропогеографских радова, путописа, до појединачних проблема из различитих области традицијске културе. По квалитету су они такође хетерo-

2 У краћак преглед библиографије о Косову на крају рада.

гени, али су махом дескриптивног карактера, ређе компаративног и синтетског, а готово нема ни једног рада који би указивао на шири друштвено-економски или културални контекст проблема којим се бави.

Прошлогодишње етнолошко истраживање Косова имало је од ценовитих радова подлогу и у раду свештеника Дене Дебељковића: "Обичаји српског народа на Косову", насталом давне 1907. године. У почетку намера нам је била да вршимо ревалоризацију ових, за оно време, несумњиво педантно изведених етнографских истраживања, али што је време више одмицало и што смо чешће посезали за претходним подацима које готово да нисмо могли да упоредимо са новодобијеним, то смо више увиђали потребу за преиспитивањем методологије нашег и претходног истраживања. У овом раду нису обухваћени остали радови о Косову које нећемо разматрати јер би то превазилазило границе овог кратког саопштења, мада би било веома пожељно и њих обухватити у некој будућој реevaluацији истраживачких радова о Косову.

Рад Дене Дебељковића рађен је у схеми првих неколико монографија објављиваних у Српском етнографском зборнику - кад је ова серија имала назив "Обичаји народа српског"³ (касније "Живот и обичаји народа српског"):

I рођење; свадба - крсно име или "свети"; смрт и погреб - задушнице (обичаји из личног и породичног живота);

II годишњи обичаји;

III обичаји уз рад и веровања.

У раду нема података о било каквој методологији нити напомена о научној приступу, те се о томе може закључивати једино на основу самих резултата истраживања и неких података из биографије аутора. Дена Дебељковић је провео највећи део свога живота на Косову, у Липљану, радећи као свештеник међу својим парохијанима-информантима⁴.

Податке је прикупљао непосредном методом, посматрањем свакодневног живота својих парохијана и вероватно бележећи податке из непосредних спонтаних разговора који нису били намењени искључиво писању овог рада. Тај начин рада, дакле, скоро апсолутне партиципације, може се сматрати готово идеалним и у данашње време уколико се "обичаји" стављају у шири друштвено-економски и државно-политички контекст како би се адекватно интерпретирали и на ширем, глобалном плану. Овако они остају идеализована слика истргнута из контекста реалних збивања, или још тачније, модел, културални образац пожељан у датој средини⁵.

Употребом метода ко-варијације у нашем раду отвара се низ методолошких проблема, почев од (1) општих методолошких проблема самог теренског истраживања, па све до (2) посебних методолошких проблема који се односе на компарирање резултата двају временски доста удаљених истраживања исте средине, односно културе.

3 Поп Дена Дебељковић: Косово Поље, СЕЗБ VII, Београд, 1907., стр. 173-332.

4 Архив САНУ, према истраживању мр Јасминке Ранчић, на чему јој и овом приликом најлепше захваљујем.

5 У. о томе MS Р. Д. Ракић: *Упутства за проучавање породице, њеног живота и културе*, (...) за теренску праксу студената етнологије Филозофског факултета у Београду, Београд, 1988.

На методолошке проблеме теренског истраживања код нас се већ указивало у радовима Р. Ракића, З. Рајковић, Д. Рихтман-Аугуштин⁶ и других етнолога.

Велики недостатак за ову анализу представља потпуно одсуство биографских података о аутору овог рада Дени Дебељковићу. О њему једино знамо да је био свештеник који је једном дошао у сукоб са својим парохијанима због њиховог сујеверја. Из тога би следио логичан закључак да слика коју нам пружа Дебељковић заправо није сасвим идеализована. Али, као свештеник, он можда ипак није био ни апсолутно објективан, а ни незаинтересовани посматрач збивања око себе. Сукоб који је имао са својим парохијанима био је засигурно на линији хришћанска догма-народно (паганско) сујеверје, а никако лични сукоб што потврђује и крај Дебељковићевог живота. Он је, наиме, стрељан као патриота од стране Бугара 1915. године. У народу овог краја је остао у светлој успомени, о чему смо се уверили из причања старијих људи у селу Ливађе код Липљана. Оно што недостаје да би се изградила потпуна слика о његовој личности истраживача народног живота на Косову је нешто више података о социо-културном миљеу у коме је поникао и који је битно одредио његов вредносни систем и читав културални образац⁷. Он је свакако традицијски, али друго ништа поближе не знамо, осим да је теолошким образовањем, његов примарни културални образац, можда сведен у границе одређене православно-хришћанском идеологијом.

Рад је штампан без икаквих напомена о методологији (евентуалном упутству и од кога је добијено, начину рада и прикупљања грађе и слично⁸). Све досад наведене околности приморавају нас да неке ствари само претпостављамо, уместо да их анализирамо. Да ли је сва грађа прикупљена на основу посматрања или и преко информаната? Ако је имао информанте, ког пола и које старости су били? Ако су били само мушког пола подаци о поступцима око рођења нису могли не бити, ако не непоуздани, оно барем, непотпуни. С методолошке тачке гледишта ни старост информаната није занемарљива чињеница. Она може много да говори о валидности података. Уколико су

6 R. R A K I Ć: Zajednička i granična problematika etnologije i sociologije (...), Radovi XI savetovanja EDJ, Zenica, 1969; MS P. PAKIĆ 1988; Z. R A J K O V I Ć: *Obilježja etnografske grade i metode njezina terenskog istraživanja*, Етнолошки преглед 12, 1974. D. R I H T M A N - A U G U Š T I N: *Struktura tradicijskog mišljenja*, Zagreb, 1984

7 Увидом у архивске податке о Дени Дебељковићу, у Архиву САНУ (део биографије Д. Дебељковића, MS E-469-I-1, м. с. о. закопаном благу E-469-I-1 и преписка, о сукобу Д. Дебељковића са осталим свештеницима и учитељем у Липљану, E-I-3 и други списи из заоставштине) нисмо много више сазнали, осим да је рођен и одрастао на Косову, у Липљану, у сеоској српској породици, те су му свакако многи подаци о обичајима изнети у књизи били познати јер их је практиковала и његова породица као и он сам, као припадник те средине и културе.

8 У иначе неуобичајено богатом фонду документације Дене Дебељковића, који се чува у Рукописном архиву САНУ (в. претходну напомену), нема никаквих трагова о евентуалним претходним контактима Дебељковића са тадашњим уредником Српског етнографског зборника Тихомиром Ђорђевићем - што, наравно, не искључује могућност да је тих контаката било. Штампана упутства за прикупљање етнографске грађе, Ђорђевићева и Ердељановићева, објављена су, међутим, тек након појаве ове књиге Етнографског зборника са Дебељковићевом монографијом....

информанти били млађи људи, подаци су свакако савремени са годином објављивања грађе. Уколико су били средња генерација, опет се могу узети само условно као приближно савремени, заправо, већ историјски, а у супротном су апсолутно временски неадекватни, јер им је историјски распон преширок за једно озбиљније разматрање као савремених података у односу на годину када су објављени. Мислимо да је ово последње и највероватнија хипотеза с обзиром да највећи део навода Дебељковића нисмо могли проверити у теренском раду који смо прошле године обавили. Неке од најкарактеристичнијих обичаја у вези са рођењем, свадбом и погребом нисмо затекли ни у подацима најстаријих информаната. Наравно, поново напомињем да нам није ни била намера проверавање тачности Дебељковићевих навода, већ су нам они искључиво служили као предтекст у упознавању дате средине и етнографских прилика у њој.

Тек касније када смо уочили разлике квалитативне природе између наших и Дебељковићевих података потражили смо одговор у преиспитивању методологије једног и другог рада. Тражећи сличан поступак у југословенској етнологији са жаљењем смо констатовали да таквих радова, осим Д. Рихтман-Аугуштин⁹, готово да нема. Ово је и разумљиво јер се такав проблем и није уочавао као методолошки битан захват у нашој ионако теренско-методолошки недовољно изграђеној теорији и пракси. Такви радови на страни уопште нису реткост и њихов значај је одавно схваћен¹⁰.

Имајући на уму да квалитет етнографске грађе зависи умногоме од временског периода када је вршено њено сакупљање, затим, метода теренског истраживања (наравно и развијености методологије тога времена) и личности самог истраживача, схватили смо да је Дебељковић био затечен понуђеним нормативним обрасцем који су му пружали његови информанти. Као што данашња сеоска заједница у целини није носилац традицијске културе, већ је у погледу партиципације у њој вишеструко раслојена, тако је мало вероватно да је тај склад био ненарушив и без икаквих промена и у прошлости. Разлике су морале постојати и то како квалитативне, тако и квантитативне.

Наша етнолошка литература препуна је описа нормативног стања или модела. Ако истраживач ово нема на уму онда он ствара конзистентан модел без правог богатства варијанти којима обилује пракса. Тако се упада у замку нормативног или "замишљеног" реда појава који паралелно егзистира са објективном стварношћу или "оствареним" редом појава. Тиме су се бавили

9 D. RIHMAN-AUGUSTIN, 1984.

10 DŽ. STJUART: *Teorija kulturne promene*, Beograd, 1981; R. BENEDIKT: *Obrasci kulture*, Beograd, 1976; R. REDFILD: *Selo koje je izabralo napredak*; O. LUIS: *Proveravanje i eksperimentisanje u radu na terenu*, *Antropologija danas*, Beograd 1972; где се наводе и други радови ове врсте, као: *Ponovna proučavanje Ašanta, Trobri jandana i dr.* *Antropologija danas*, str. 418. *V.* и веома користан чланак Zbigniew BIALY - Eva ZARNECKA-BIALY: *Uz probleme proveravanja u etnografskim terenskim proučavanjima*, *Етнолошки преглед* 3, Beograd 1961.

Клод Леви-Строс, Х. Гернт, З. Бауман и други а код нас углавном само Д. Рихтман-Аугуштин, Р. Ракић и О. Супек-Зупан¹¹.

Надаље, сам теренски истраживач би морао, како каже Леви-Строс, "конструирати модел који одговара феноменима чију системску значајку није осјетило друштво које он проучава. (...) У другим случајевима (...), етнолог има посла не само са сировим материјалима него и с моделима што их је већ конструирала дотична култура, у облику интерпретација"¹². Неопходно је, стога, "јасно разликовање истраживања и интерпретације културе које култури прилази из искуства живљења у одређеном друштвено-културалном систему, партиципирајући у вредностима тог система и интерпретирајући културу коју сада истражује. С тог спољашњег, етског становишта, истраживани су мање-више сви "примитивни" народи у прошлости, а исто су тако бројни европски па и већина наших истраживача прилазили народном стваралаштву и појединим институцијама "народне културе"¹³.

Етнолог мора да буде свестан и својих слабости а нарочито предрасуда које би онемогућавале објективност посматрања и интерпретације чињеничног стања, укључујући и изостављање, одабирање и наглашавање неких појава.

Етнологско проучавање Косова које је прошле године отпочела Српска академија наука и уметности, обухватило је само обичаје из личног живота (рођење, склапање брака и смрт). Притом се могло констатовати низ промена у обредно-обичајном склопу које, по нашем мишљењу, нису настале као резултат уобичајене трансформације у дужем временском периоду, тј. иновирања или осавремењавања обичаја, већ могу да представљају или вид "етномимикрије" у бурним друштвено-политичким превирањима на овој територији или методолошку грешку коју су правили и праве теренски истраживачи не разлучујући два нивоа стварности у традицијској култури: "замишљени" и "остварени" ред појава, односа, мишљења.

Управо смо се стога и одлучили за овакву врсту разматрања које би убудуће могло да пружи већу помоћ у лонгитудиналним истраживањима за која се и залажемо кад је у питању Косово као хетероетничка средина. Многе од изнетих напомена о опште-методолошким питањима теренског истраживања су већини истраживача познате. Оно што сматрамо значајним и новим доприносом методологији теренског истраживања јесу посебни проблеми у методу ко-варијације који се код нас ретко користио (у западној етнологији/антропологији много чешће) али и тамо само у функцији квантификације, много ређе промене, а готово да се и није размишљало о доприносу методологији у овој врсти истраживања.

11 Claude LEVI-STRAUSS: *Strukturalna antropologija*, Stvarnost, Zagreb, 1977; Zygmunt BAUMAN: *Kulture as Praxis*, Routledge and Kegan Paul, London-Boston, 1973; Helge GERNDT: *"Kultur als Forschungsfeld"*, München, 1981. - оба претходна рада наведена према D. RIHTMAN-AUGUŠTIN 1984; D. Rihtman-Auguštin: *Pretpostavke suvremenog etnološkog istraživanja*, Narodna umjetnost 13, 1976. str. 1-25; MS P. RAKIĆ 1988; O. S. UPEK-ZUPAN: *Od teorije do prakse i natrag* (...), Narodna umjetnost 13, 1976, str. 57-76.

12 CL. LEVI-STRAUSS 1977: 292.

13 D. RIHTMAN-AUGUŠTIN 1984: 15.

Компарација података из два различита истраживања једне исте средине представља својеврсни експеримент који омогућава проверу података. Могу се поредити институције и начин понашања: 1) унутар једне заједнице у одређено време; 2) унутар различитих заједница једне исте културе у исто време; 3) унутар једне заједнице и једне културе у различито време; 4) у различитим културама; 5) и коначно, можемо поредити целокупне културе¹⁴.

Најчешће се у етнологији радило компарирање у оквиру једне заједнице и једне културе. Провера поузданости података у етнолошким монографијама била је у функцији обима заједнице којом се бави. Много већи степен прова-равања постиже се у мањој заједници. Разлози поновног проучавања исте заједнице и културе били су испитивање социјалних промена или ради допу-не података.

У већини етнографских монографија, одељци у којима се ради о живо-тном циклусу још увек су врло слаби, нарочито у погледу систематске провере посматрања, квантитативних података и употребе узорка. Већи део одељака гласи тако као да су реконструисани из извештаја једног или више информа-ната. То је веома неповољно, јер у проучавању културе и личности од пресудне су важности и свака појединост и свеукупна тачност¹⁵.

Један од начина решавања проблема поузданости података "јесте да се приђе потпуно самосталним поновним проучавањем исте заједнице, али да то чине различити посматрачи, по могућству у исто време, а прихватљиво је да се то обави у различито време"¹⁶.

Циљ и вредност оваквих истраживања је у томе да се утврди које грешке чине одређени људи и под којим условима, а никако да се утврди ко је од истраживача у праву. Главна размимоилажења настају због разлика у методо-лошким приступима, интересовању и методолошкој оријентацији, што по О. Луису утиче и на организацију материјала и селекцију¹⁷.

Поновно проучавање исте заједнице од стране истог истраживача може такође да значи допринос проблему провере, нарочито ако је истраживач довољно свестан колико је проблем сама методологија и какве су промене могле настати у интервалу та два проучавања.

Оно што највише пада у очи код већине свих проучавања, јесте пропуст да се систематски процени рад који су обавили претходници и да се добије објашњење разлика у налазима. Скоро сваки нови истраживач наставља да проучава нешто ново само уз површан осврт на ранији рад. Ово може да значи више ствари. Може само по себи да потврди поуздавање у претходне извешта-је, прећутно; може исто тако да значи да су каснији истраживачи имали исте предрасуде као и они ранији, а то што не постоји разлика само је одраз одсуства критичког погледа на ствари; може још да значи недостатак осетљивости на методолошка питања¹⁸.

14 О. LUIS 1972: 413.

15 О. LUIS op. cit: 411.

16 *В. нав. дело О. Луиса*

17 О. LUIS op. cit: 417.

18 О. ЛУИС op. cit: 418.

У случајевима где су протекле многе године између првог и другог проучавања и где је промена била брза и коренита, може се десити да је врло тешко уопште, или чак немогућно, реконструисати раније услове са онолико тачности колико је минимално потребно у сврху проверавања. Управо је ово случај са радом Д. Дебељковића који смо користили као полазну основу за наше истраживање обичаја у неколико насеља на Косову.

Сматрамо на крају да се у овом случају ради само о методолошким разликама, а никако о губљењу обичаја услед истина велике временске дистанце. Иако тако, не би се могла узети у обзир ни позната тврдња многих истраживача косовских прилика, да се заправо ради о сасвим другој популацији становништва која ту није ни живела у време претходног проучавања. Наиме, постоје у етнолошкој и антропогеографској литератури подаци о бројним локалним миграцијама српског становништва у време турске владавине, која су била условљена променом феудалних господара. У свим насељима која смо обухватили узорком (Ливађе, Бресје, Угљари, Неродимље, Српски Бабуш) проверавали смо време насељавања породица информаната и сви су били староседеоци. У Српском Бабушу су нам чак показали тапије на посед (исписане на арапском), дакле из времена пре ослобађања ових крајева од Турака, а које су, наводно, још из времена Косовске битке.

Проблем провере и упоређивања података из Дебељковићевих и наших истраживања која су, опет напомињем, у току, требало би свакако разрешити и практично. У овом раду дата су само теоријска разматрања којима се проблем методологије ко-варијације само поставио. Сматрамо да је то тек почетак рада у овом типу методологије теренских истраживања. А са њима, заиста, не би требало више чекати ... док не буде сасвим касно.

ПРЕГЛЕД ЗНАЧАЈНИХ ЕТНОГРАФСКИХ И СРОДНИХ РАДОВА О КОСОВУ:

1. Милош С. МИЛОЈЕВИЋ: *Путопис дела праве (старе) Србије*, Београд, 1872.
(Етнички састав становништва, историја, народне песме, положај Срба под Турцима).
2. И. С. Ястребов: "Обычаи и пѣсни Турецких Сербовъ, С. -Петербург, 1886. (Крсно име, преслава, календарски обичаји и песме уз њих, свадбени обичаји и песме, обичаји око рођења детета, погребни обичаји).
(Крсно име, преслава, календарски обичаји и песме уз њих, свадбени обичаји и песме, обичаји око рођења детета, погребни обичаји).
3. Бранислав НУШИЋ: *Косово - опис земље и народа*, Матица српска, Нови Сад, 1902.
(I део: антропогеографски преглед области Косова; II део: привреда; III део: етничке прилике, друштвени односи, материјална култура и обичаји; IV део: историјски преглед)
4. (Поп) Дена ДЕБЕЉКОВИЋ: *Косово Поље*, СЕЗБ VII, Београд, 1907., стр. 173-332.
(Рођење детета, крштење, шишано кумство и обредне песме уз наведене обичајне радње, свадба и свадбене песме, крсно име и обредне песме, погребни обичаји, календарски обичаји, обредне поворке, привреда и веровања, гатање и молитве пред спавање).

5. Јован ЦВИЈИЋ: *Основе за географију и геологију Македоније и старе Србије*, III, Београд, 1911.
(Примање фиса преко женидбених веза поарбанашених Срба, домазетство, крсно име, насилно склапање бракова Срба и Српкиња у турско време, спречавање деоба задруга, порекло васојевићких родова, крштење деце, крвна освета)
6. Тихомир ЂОРЂЕВИЋ: *Становништво у Србији после Велике сеобе 1690. год.*, Годишњица НЧ XXXVI, Београд, 1927.
(Исељавање становништва Косовско-метохијске области на север и подаци о броју кућа у Призрену 1690. године)
7. Митар ВЛАХОВИЋ: *Етнолошка посматрања по Косову Пољу*, Скопље, 1930.
(Антропогеографски и историјски преглед, становништво, куће, ношња, говор, задружни живот, крсно име и преслава, сеоска слава, најважнији годишњи календарски обичаји, народна предања о Косовском боју)
8. Петар ВЛАХОВИЋ: *Етнолошко проучавање Косова и Метохије*, п. о. из Зборника Округлог стола о научном истраживању Косова (Научни скупови САНУ, књ. XLII, Београд, 1988.
(Преглед досадашњих етнографских, антропогеографских и сродних истраживања Косова и Метохије; главни проблеми и теме етнолошког проучавања ове области)
9. Видосава НИКОЛИЋ: *Српска породична задруга у метохиским селима*, Гласник Етнографског института 7, Београд, 1958.
10. Видосава НИКОЛИЋ: *Брак код Срба у Метохији (у околини Пећи)*, Етнолошки преглед 3, Београд 1961.
11. Атанасије УРОШЕВИЋ: *Косово*, СЕЗБ LXXVIII, Београд, 1965.
(Антропогеографске карактеристике, историјски преглед, насеља (положај и типови), кућа и друге зграде, становништво (састав и кретања, порекло, преглед досељеничких струја, исељавање), међусобни утицаји (етнобиолошки процеси, етничка стапања, утицаји на материјалну културу, односи Срба и Арбанаса, односи староседелача и колониста), друштвено уређење и телесне одлике становништва, привреда и насеља на Косову).

*

Појединачни радови о Косову односе се на друштвени живот: село као друштвену заједницу (Вукановић), двоверске задруге (Барјактаровић), кумство (М. Влаховић), двоверство (Урошевић); етничке саставе и процесе: исламске приче о пореклу Арнаута, Абаза и Черкеза (Елезовић), Черкези на Косову (Жупанић), Цинцари у околини Призрена (Костић), руске колоније у Призрену и Приштини (зборник радова), традиције о пореклу Арбанаса и бројне друге теме.

Vera Stanisavijević-Rakić

SOME METHODOLOGICAL PROBLEMS OF THE REPEATED ETHNOLOGICAL INVESTIGATIONS OF SERBIAN CULTURE IN KOSOVO AND METOHIA

The Ethnographic Board of the Serbian Academy of Sciences and Arts Social Science Department initiated in 1988 the work on the project "Ethnological and Demographic Investigation of Kosovo". The author of this contribution has taken part in the reconnaissance research in Serbian villages around Pristina and Lipjan, gathering data on ritual acts concerning critical moments in an individual's life. During her investigations of short duration there emerged, however, one new and unexpected methodological problem: namely, some data on customs following the individual's life cycle are completely absent although they were found 80 years ago (monograph by the priest-ethnographer, Dena Debeljković). Taking into consideration all possible reasons for these gaps and changes, the author supposes that they have neither disappeared or got transformed over an extended period of time (innovation or modernization of customs), nor, contrary to the suggestions proposed by some researchers of Kosovo, they could be explained as the result of population movements and shifts, for these villages are still inhabited by the native Serbian people. The author allows for, in some cases, the phenomenon of "ethnomimicry", found in these regions already by Jovan Cvijić, and which could still be practiced today, under the conditions of brutal assaults and various pressure the Serbs are subjected to in these areas (owing to the anti-Serbian policy and giving priority to the Albanian minority). However, the author believes the main cause to be the inadequate methodology of the former ethnographic research as well as, of many contemporary ones, that failed to distinguish between two levels of reality in the traditional culture: the "imagined" and "realized" orders of phenomena, relations and concepts. By citing some methodological positions of foreign researches, the author points out that it is necessary to accept such a differentiation of reality in further ethnological investigations of Kosovo and Metohia, which can no longer be postponed.

*Зорица Ивановић, Београд**Невена Ђурчић, Београд*

ОДЛИКЕ ДОСАДАШЊЕГ ЕТНОЛОШКОГ ПРОУЧАВАЊА ПОРОДИЦЕ НА КОСОВУ

Критички осврт на тематски и регионално омеђена проучавања могућно је дати на два начина. Прво, с обзиром на њихов допринос свеобухватнијем и комплекснијем научном истраживању одређене области, и друго, с обзиром на допринос развоју саме науке и у њеним оквирима ширих теоријско-методолошких концепција о датој проблематици. Полазећи од изнетих поставки, намера овог прилога је да у главним цртама прикаже основне елементе и карактеристике етнологског проучавања породице на Косову, а самим тим да укаже на потребу за даљим истраживањима и захтеве у вези с тим.

Очуваност патријархалне културе, оријентални утицаји, специфичности историјског развоја, друштвено-економска неразвијеност, као и етничка и верска разноликост чинили су и чине Косово нарочито привлачним за истраживање друштвено-културних феномена. О појединим питањима и проблемима о животу и обичајима становништва косовско-метохијске области објављен је знатан број радова. Међутим, осим у Цвијићевим антропогеографским радовима, као и у радовима његових савременика и следбеника углавном све то остају прилози етнологском проучавању одређених питања¹. Кад је реч о проучавању породице на Косову, већ летимичан поглед на нашу етнологску литературу показује да је та проблематика веома запостављена. Чини се да систематских и теоријско-методолошки јасно заснованих истраживања готово да и није било. Грађа је великим делом непотпуна, расута по описима обичаја који обележавају преломне тренутке у животу појединца и породице, а затим и у различитим радовима монографског карактера. Малобројни радови у целини посвећени овом проблему махом су дескриптивне природе и односе се превасходно на један облик традицијске породице - задругу, занемарујући друге облике породичног живота.

Имајући на уму дубоки утицај романтичарских схватања народног живота на развој наше етнологије и заснивање емпиризма као преовлађујућег

1 П. В л а х о в и ћ, *Етнологско проучавање Косова и Метохије*, Зборник Округлог стола о научном истраживању Косова (Научни скупови САНУ, књ. XLII), Београд 1988, 127-128.

облика етнолошког рада², није тешко разумети због чега се истраживање задруге као доминантног (али не и јединог) облика породичне организације у традицијској патријархалној култури нашло у жижи интересовања наших етнолога. Томе је допринела и чињеница да је задружна породица као облик корпоративне сродничке (ређе несродничке) групе скоро до наших дана представљала динстинктивну карактеристику социјалне организације српског и арбанашког становништва на Косову. Та два међусобно повезана фактора утицала су да пажња не само писаца и учених људи већ и самих истраживача породичног живота буде усмерена искључиво на задругу. Зато, говорити о досадашњим проучавањима породичног живота на Косову пре свега значи узети у разматрање прилоге и радове о породичној задрузи.

Прву монографију о Косову, посвећену опису "општих особина народа" написао је чувени српски комедиограф Б. Нушић³. У том раду, као и у предоним монографијама⁴ које су настале касније, сама концепција излагања по којој се породица, њен живот и организација описују у оквиру поглавља о традиционалним облицима друштвеног живота, указује на приступ проучавању ове проблематике.

Почеци проучавања породичне организације у косовско-метохијским просторима могу се везати на антропогеографска истраживања Џвијића⁵ и његових следбеника С. Раичевића⁶ и М. Влаховића⁷. У њиховим монографским радовима налази се корисна грађа о задрузи. Међутим, етнографски прикази задружног живота су у великој мери резултат тада владајуће етнолошке концепције "мита о традиционално стабилној задрузи". Таква оријентација налагала је трагање за подацима који би потврдили "несвесни и неизречени идеалтипски модел" о задрузи присутан како у "народној свести" тако и у свести самих истраживача⁸.

Утицај те концепције унеколико се осећа и у радовима савремених етнолога који су дали највећи допринос проучавању задруге на Косову (у периоду од 1950. до 1975. године)⁹.

- 2 Н. Павковић, Д. Бандић, И. Ковачевић, *Тежње и правци развоја етнологије у СР Србији* (1945-1983), Zbornik I kongresa jugoslovenskih etnologov in folkloristov, Rogaška Slatina 1983, 109.
- 3 Б. Нушић, *Косово, опис земље и народа I*, Нови Сад 1902.
- 4 *Споменица двадесетпетогодишњице ослобођења Јужне Србије*, Скопље 1937; *Косово, некад и данас*, Београд 1973; *СР Србија* (монографија), Београд 1982; Т. Вукановић, *Срби на Косову*, Врање 1986.
- 5 Ј. Џвијић, *Основе за географију и геологију Македоније и Старе Србије III*, Београд 1911; исти, *Балканско полуострво II*, Београд 1931.
- 6 С. Раичевић, *Антропогеографска и етнолошка проучавања Метохијског Подгора и Прекорупља*, Извештаји о проучавањима Јужне Србије на терену, Гласник Скопског научног друштва, књ. XIV, Скопље 1934.
- 7 М. Влаховић, *Етнолошка проучавања по Косову Пољу*, одштампано из Јужног прегледа бр. 10, 11 и 12, Скопље 1930; исти, *Сретачка жупа*, Зборник за етнологију и фолклор Јужне Србије и суседних области I, Скопље 1931.
- 8 Д. Рихтман-Аугуштин, *О моделу патријархалне заједнице*, Предмет и метод изучавања патријархалних заједница у Југославији, Титоград 1981, 71-76.
- 9 Мирко Барјактаровић, Видосава Николић и Марк Краснић.

На овом месту неопходно је направити кратку дигресију у вези са проучавањем задруге на Косову с обзиром на његову етничку разноликост. У етнологској литератури задруга као социо-економска и обредно-религијска заједница сродника (ређе несродника) која почива на темељима заједничких добара задружног типа, заједничког живота и рада третира се као друштвено-културни феномен чија основна структура није зависна од различите етничке припадности. Истовремено, уочава се да су друштвено-економски и политички утицаји имали јаче дејство на трансформацију и распадање задруге код Срба на Косову него код Албанаца. Због тога не чуди што се већина радова односи на шиптарске задруге.

Научним посматрањем арбанашке породичне задруге, пре свега бавио се Мирко Барјактаровић¹⁰. Теренским истраживањима у периоду од 1950. до 1975. године он је дао непроцењив допринос познавању савременог стања овог облика породичне организације код Албанаца на Косову.

Конципирање теренског истраживања (избора основног предмета и друштвено-културне средине у којој се врши посматрање: Косово - село), као и сам начин обраде сакупљене грађе произлази из једне шире теоријске оријентације, која је дуго преовлађавала у нашој етнологији, а која као основни задатак поставља "чување од заборав" свих видова традицијске културе. С друге стране, усмеравање пажње искључиво на живот и организацију појединачних савремених задруга, као што је то радио М. Барјактаровић, несумњиво је било од утицаја на валидност сакупљене грађе која је одсликавала саму животну праксу. Значај овог потупка постаје нарочито уочљив при његовом поређењу са уобичајеном праксом изношења грађе о задрузи у облику општих дескриптивних модела који би важили за сваки појединачни случај. Тако приказана етнографска грађа постаје недовољно одређена и беживотна, што смањује могућност њеног коришћења у даљим анализама породичног живота, нарочито кад је реч о истраживању процеса промена и адаптације традицијских социјалних структура и односа на нове услове. Указујући на факторе који доприносе одржавању појединих задруга, Барјактаровић уочава зависност породице од ширих друштвено-економских услова, али се не упушта у детаљнију теоријску разраду те узрочно-функционалне везе. Посебно је значајно што Барјактаровић у скоро боасовском духу упућује и на традицију као чинилац који утиче на обрасце породичног понашања¹¹.

За разлику од Барјактаровића, чије је интересовање усмерено на посматрање појединачних задруга, Марк Краснићи се у раду *Шиптарска породична задруга у Косовско-метохијској области*¹² бавио утврђивањем општих карактеристика арбанашке задруге као "економске заједнице на бази крвног сродства у којој у истом домаћинству живе сви њени чланови..."¹³. Нарочиту вредност овог у основи дескриптивног прилога представља настојање Краснићија да укаже на улогу различитих фактора - економских, историјских,

10 Видети библиографију радова и извора.

11 Сличан став се уочава и у радовима В. Николић и М. Краснићија.

12 М. Краснићи, *Шиптарска породична задруга у Косовско-метохијској области*, Гласник Музеја Косова и Метохије IV-V, Приштина 1950-1960, 137-169.

13 Исто, 168.

демографских и етнопсихолошких, у одржању тог типа породичне организације. Тумачећи последице деловања тих фактора као прилагођавање задруге новим (социјалистичким) друштвено-економским условима, он је утврдио постојање различитих варијетета датог облика породице. На тај начин је, мада без посебне теоријско-методолошке разраде, у проучавање уведен и динамички аспект задружне породице. Сличан приступ проучавању брака и задружне породице код Срба у метохијским селима запажа се и у радовима Видосаве Николић¹⁴. Посматрајући стање задружног живота код Срба у Метохији током три историјска периода, В. Николић је анализирао сам процес прилагођавања различитим политичким и друштвено-економским условима. Истраживање последица тог процеса спроведено је у еволуционистичком духу: "У процесу распадања ове архаичне форме породичног живота метохијских Срба ове промене су довеле до последње етапе њеног развика, до прелазне форме између породичне задруге и индивидуалне породице - до облика у ком живе само родитељи са једним ожењеним сином и његовом малолетном децом..."¹⁵

Може се рећи да је такво схватање, мање или више експлицитно изречено, присутно у свим поменутих радовима. Резултат таквог приступа је крута подела на задружну и инокосну породицу у којој се задруга "механички тумачи као пандан инокосној породици"¹⁶. Занемаривање односа између инокосне и задружне породице и тумачење деобе задруге као нестајања вредности и образаца понашања својствених задружном животу израз је поменуте концепције проучавања породичног живота. Уочавајући зависност породице од ширих друштвено-економских токова, аутори указују на процес индивидуализације нуклеарне породице као показатеља промена облика породичног живота. Међутим, сужавање и промена састава ширих породичних структура и економско осамостаљивање нуклеарне породице не значи аутоматски и стварање новог типа породице. Још је Богишић показао да су принципи економског организовања задруге истовремено и принципи сеоске инокосне породице која представља само једну прелазну фазу у животном циклусу задружне породице - када је она извршила деобу¹⁷. Механичко тумачење деловања економских фактора глобалног друштва доводи до закључка о суштинским променама целокупног породичног живота, не увиђајући да не постоји директна и аутоматска узрочно-последична веза између промена у економској сфери породице и осталим аспектима њеног постојања и функционисања. Такво становиште занемарује посматрање процеса преношења и прилагођавања културних вредности и образаца својствених традицијском друштву и породици новим друштвено-економским условима. Традицијски културни обрасци се постепено трансформишу, напуштају да би прихватили нови си-

14 В. Николић, *Српска породична задруга у метохијским селима*, ГЕИ САНУ књ. VII, Београд 1958, 109-121; иста, *Брак код Срба у Метохији (околина Пећи)*, Етнолошки преглед бр. 3, Београд 1961, 59-103

15 В. Николић, *Српска породична задруга у метохијским селима*, ГЕИ САНУ, књ. VII, Београд 1958, 119.

16 Р. Рак ић, *Заједничка и гранична проблематика етнологије и социологије*, Радови XI саветовања етнолога Југославије, Зеница 1970, 177.

17 В. Богишић, *О облику названом инокоштина у сеоској породици Срба и Хрвата*; Правни чланци и расправе, књ. 1, "Геца Кон", Библиотека за право и друштвене науке, Београд 1927.

стем вредности. Као ни многи облици културе ни они не нестају нагло и коренито. Прихватање става да се функционисање културних вредности и норми не налази под директним и механичким утицајем економског система значи узети у обзир сложенију мрежу друштвене узрочности и културну традицију схватити као један од фактора који утиче на организацију и живот породице.

На основу досадашњег излагања може се запазити да је етнологско истраживање породице на Косову првенствено било усмерено на сеоску средину, и то на један облик традицијске породице - на задругу, да је и сама задруга углавном посматрана статично и ван целокупног друштвено-културног контекста, да је историјски развој породице, када је и био предмет научног интересовања, тумачен еволуционистички. На тај начин су многи облици породичне организације, како у ранијим друштвено-историјским периодима тако и у садашњости, остали непроучени.

Осим специјалистичких радова који су овде укратко приказани, грађе о појединим елементима и аспектима породичног живота има и у прилозима који се у основи баве другим темама¹⁸ и који као такви представљају користан извор података за проучавање породице. Њихова реинтерпретација треба да буде један од основних захтева будућих истраживања породице на Косову.

Ако је уопште могућно у неколико речи оценити проучавање неког друштвено-културног феномена, може се рећи да етнологско истраживање породице у косовско-метохијској области одликује обиље чињеница уз недостатак кохерентне теорије, што је, свакако, последица стања у самој нашој етнологији у којој не постоји теоријско-методолошки утемељен оквир истраживања породице.

С обзиром на то да карактер и обим овог прилога не допушта опширније излагање општих теоријских и методолошких принципа, овде ће бити указано само на неке проблеме који су значајни за проучавање породице уопште, а посебно на Косову.

Породица као "ћелија друштва", као друштвени микросистем представља функционално зависни део глобалног друштва. Обављањем различитих функција неопходних за опстанак друштва, она је повезана са ширим друштвеним системом. Међутим, друштвено-економски токови који првенствено делују на промене у економској сфери породичног живота која је најдиректније изложена утицајима глобалног друштва, не изазивају обавезно непосредне и радикалне промене у свим аспектима породичног живота. Научна литература сугерише да између процеса индустријализације и урбанизације који су у основи савремених друштава и патријархализма у породичном животу постоји директна узрочно-последична веза. Одатле се изводи закључак да традиционалне вредности и облици породичног живота успевају да се одрже првенствено у сеоској средини. Градска породица се посматра као нови тип породице, као "савремена", "демократска" породица, суштински различита од сеоске патријархалне породице. Такве круте типологије не увиђају да промене економских функција и њима изазване промене у структури и саставу породице

18 Видети библиографију радова и извора.

не значе неопходно и нестајање традицијских образаца понашања у породичном животу. Осим тога, индустријализација и урбанизација или, општије речено, модернизација друштва не делују као просторно и временски уједначена константа која производи директно мерљиве промене. Њихово дејство се испољава зависно од историјског и друштвено-економског развојка средњих и културних основа на којима се заснивају. Питање улоге културних корена у процесима мењања друштва и породице не сме бити занемарено, јер њихова интерпретација зависи од њих исто онолико колико и од њихових економских основа.

Кад је реч о друштвима која свој развој изводе из исте традицијске културне основе, као што је то случај са нашим друштвом, најделотворнији пут за објашњавање процеса развоја и промена није поларизација, супротстављање сеоске (традицијске) и урбане (цивилизацијске) културе као одраза два различита друштвена типа који су карактеристични за различита времена. У друштвима у развоју, где је до скоро доминирао традицијски начин живота, па тако и у нашем, однос између сеоске и градске културе је боље обухватити Редфилдовим појмом "сеоско-урбаног континуума"¹⁹. Такво становиште је утолико значајније ако се има на уму географска, економска и културна разноликост појединих области и локалних заједница у нашој земљи у којима ефекти деловања глобалног друштва не производе једнозначне промене. Управо типичан пример је косовско-метохијска област у којој је најучљивија испреплетаност два културна система, традицијског и цивилизацијског.

Због тога, да би се избегле круте класификације на оно што припада традицијској култури и на оно што је својствено савременом друштву, етнолошко истраживање породичног живота захтева научно посматрање и анализу свеукупности односа (унутарпородичних и ванпородичних), активности (радних, обичајних, обредно-религијских, рекреативних) и вредности (нормативних и актуализованих) кроз које се испољава постојање и функционисање породице као јединствене социо-економске и културно детерминисане групе. На тај начин је могућно уочити у којим доменима организације и живота традицијска културно-идеолошка основа и даље регулише породично понашање, а када долази до продора елемената савремене, цивилизацијске културе. Питање које се у том контексту јавља је - да ли и на који начин истовремено постојање тих различитих елемената утиче на функционисање и стабилност како породице као групе тако и њених чланова?

Да би се објаснили механизми који утичу на породично понашање, резултате истраживања је потребно поставити у шири друштвени контекст (уз уочавање локалних специфичности). То значи утврдити да ли је реч о традиционализму, односно аутоматизму традиције или су организација и понашање породице резултат објективних друштвених услова. Такође у посматрање мора бити укључена и индивидуална историја породице, као и субјективни, персонални фактори који у детерминисању понашања породице могу имати важну улогу.

19 Видети: A. Simić, *The Peasant Urbanites - A Study of Rural-Urban Mobility in Serbia*; Seminar Press, New York and London 1973, 18.

На тај начин, испитивањем свеукупног манифестног садржаја преко кога се породица представља у својству посебне организације облика и структуре, могућно је открити стварни карактер и природу породичне групе.

Целовито изучавање породице омогућава и проверу концепта нуклеарне породице као индивидуализоване брачне породице која је ослобођена зависности и принудне солидарности према ширим породичним (сродничким) структурама и за коју индивидуализам и индивидуално постигнуће представљају једну од основних вредности. У нашем друштву су, како у сеоским тако и у градским срединама, чести случајеви да из различитих разлога (економски и психо-емотивни), бар у једној фази свог развоја, нуклеарна породица егзистира у оквиру шире породичне групе. Кад се она и одвоји и економски осамостали у посебном домаћинству, везе са ванпородичним сродницима остају важан део њеног укупног друштвеног живота. Односи са ванпородичним сродницима често функционишу као облик "модификоване проширене породице"²⁰. Дакле, поставља се питање: колико је концепт нуклеарне породице, који је употребљив за многа, у првом реду западна друштва, применљив у нашем друштву, а нарочито у неким његовим срединама, односно каква је стварна природа и степен индивидуализације тог облика породичне организације код нас. Са тим је повезано и питање адаптације и модификације традиционалних породичних структура и односа у новим друштвено-економским условима.

Овде су изложени само неки општи проблеми и питања која треба имати на уму при проучавању породице, нарочито у косовско-метохијској области, чија су основна одлика друштвене и културне противречности.

Из свега до сада реченог намеће се потреба за комплексним и систематским, теоријско-методолошки разрађеним, истраживањем свих облика и варијетета породице, како у сеоским тако и у урбаним срединама Косова. Чини се да савремени социо-културни, па и политички процеси у овој средини и целом друштву још снажније истичу значај етнологског бављења овом проблематиком. Са тим је повезано и питање примењене етнологије. Проучавање породице као једног од основних агенса социјализације омогућава да се открије систем вредности који детерминише понашање појединца у друштву, што је посебно значајно за разумевање друштвеног сукоба и напетости у етнички и конфесионално хетерогеним срединама.

20 Термин "модификована проширена породица" користи Е. Литвак да означи социјални ентитет који стварају односи између нуклеарне породице и ванпородичних сродника. "Модификована проширена породица" се разликује од "класичне" по томе што не захтева професионалну повезаност, просторну близину и што код ње не постоје јаки ауторитарни односи, већ односи једнакости међу нуклеарним породицама; видети: E. Litwak, *Occupational Mobility and Extended Family Cohesion*, *American Sociological Review*, Vol. 25, No. 3, 1960, 9-21

БИБЛИОГРАФИЈА РАДОВА И ИЗВОРА ГРАЊЕ ЗА ИСТРАЖИВАЊЕ ПОРОДИЧНОГ ЖИВОТА НА КОСОВУ

1. БАРИЈАКТАРОВИЋ, М., *О родоској задруги Османај из села Ђураковца*, Социологија 2-3, Београд 1959.
2. Исти, *Породична задруга Бали Ђуке из Ругова*, Гласник Музеја Косова и Метохије, књ. I, Приштина 1956, 275-283.
3. Исти, *Породична задруга Грковића код Призрена*, ГЕМ VIII, Београд 1955, 239-247.
4. Исти, *О једној савременој арбанашкој породичној задрузи*, ГЕМ XXXIX-XL, Београд 1976, 203-216.
5. Исти, *Двојерске шиптарске задруге у Метохији*, Зборник радова ЕИ САНУ, књ. I, Београд 1950, 197-209.
6. Исти, *Традиционалне друштвене заједнице и етничко опредељивање на Косову и Метохији*, Зборник Филозофског факултета, књ. X-1, Београд 1968.
7. Исти, *Свадбени обичаји у Берама*, Зборник Етнографског музеја у Београду, Београд 1953.
8. Исти, *Библиографија радова о породици*, Гласник Музеја Косова и Метохије, књ. I, Приштина 1955.
9. ВЛАХОВИЋ, М., *Етнолошка проучавања на Косову Пољу*, одштампано из Јужног прегледа бр. 10, 11 и 12, Скопље 1930, 3-35.
10. Исти, *Сретачка жупа*, Зборник за етнологију и фолклор Јужне Србије и суседних области I, Скопље 1931, 27-52.
11. ВЛАХОВИЋ, П., *Трагови алукулата у јужнословенској и арбанашкој народној поезији*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, књ. 38, св. 1-2, Београд 1972, 82-91.
12. Исти, *Етнолошко проучавање Косова и Метохије*, Зборник Округлог стола о научном истраживању Косова (Научни скудови САНУ, књ. XLII), Београд 1988, 127-139.
13. ВУКАНОВИЋ, Т., *Срби на Косову*, Врање, 1986.
14. Исти, *Прејици куваде у Косовско-метохијској области*, Гласник Музеја Косова и Метохије, VII-VIII, Приштина 1964, 63-98-134.
15. ДЕВЕЉКОВИЋ, Д., *Обичаји српског народа на Косову Пољу*, Српски етнографски зборник VII, Београд 1907, 173-332.
16. ДРАГИЋ, М., *Породица и новорођенче у обичајима на Косову и Метохији*, Зборник Етнографског музеја у Београду, Београд 1953.
17. ЈАСТРЕБОВ, И.С., *Обичаји и песме турских Србов*, С. Петербург 1886.
18. Исти, *Стара Србија и Албанија*, Споменик САН, књ. XLI, Београд 1904.
19. КОСОВО, НЕКАД И ДАНАС, (монографија), Београд 1973.
20. КРАСНИЋИ, М., *Шиптарска породична задруга у Косовско-метохијској области*, Гласник Музеја Косова и Метохије IV-V, Приштина 1959-1960, 137-171.
21. МИЛОСАВЉЕВИЋ, М., *Прилог проучавању обичаја око новорођенчета*, Гласник Музеја Косова и Метохије IV-V, Приштина 1959-1960, 315-322.
22. МОРИНА, А., *Велике породичне задруге на Косову*, "Земља и људи", Српско географско друштво, св. 24, Београд 1974.
23. НЕДЕЉКОВИЋ, Б., *Канун Леке Дукађина*, Анали Правног факултета у Београду, књ. 4., Београд 1956.
24. НИКОЛИЋ, В., *Српска породична задруга у метохијским селима*, ЕИ САНУ, књ. VII Београд 1958, 109-121.
25. Исти, *Брак код Срба у Метохији (околина Пећи)*, Етнолошки преглед бр. 3., Београд 1961, 59-105.
26. НУШИЋ, Б., *Косово, опис земље и народа*, Нови Сад 1902.
27. РАИЧЕВИЋ, С., *Антропогеографска и етнолошка проучавања метохијског Подгорја и Прекорупља*, Извештаји о проучавањима Јужне Србије на терену, Гласник Скопског научног друштва, књ. XIV, Скопље 1934.
28. СПОМЕНИЦА двадесетпетогодишњице ослобођења Јужне Србије, Скопље 1937.
29. *СР СРБИЈА* (монографија), Београд, 1982.
30. СТАНКОВИЋ, Т., *Путне белешке по Старој Србији 1871-1898*, Београд 1910.
31. ЦВИЛИЋ, Ј., *Основе за географију и геологију Македоније и Старе Србије III*, Београд 1911.
32. Исти, *Балканско полуострво II*, Београд 1931.

Zorica Ivanović

Nevena Ćurčić

CHARACTERISTIC OF THE HITHERTO ETHNOLOGICAL STUDY OF FAMILY IN KOSOVO

In reviewing the basic elements and characteristics of the ethnological study of the family in Kosovo, this contribution indicates that it is necessary to undertake further investigations of the problems related to familial structure and life. Having analysed the works dealing with the stated topics in the given region, it was possible to conclude that the scientific interests were primarily focused on the investigation of a single form of traditional familial organization, that is on *zadruga*, the extended family group. The approach was statical, and the problem of the familial structure and organization were regarded isolated from the entire relevant socio-cultural context, while the historical development, if it were considered at all, was interpreted in terms of the evolutionary theory. Taking into consideration the lack of wider theoretical and methodological framework, as well as the fragmentary character of the hitherto ethnological investigation of family in Kosovo, it is easily perceived that there exists a strong need for more systematic and complex research to be carried out, one of its essential requirements being the study of total relations, activities, and values through which the existence and functioning of a family as a unique socio-economic and culturally determined group is expressed.

Никола Ф. Павковић
Филозофски факултет, Београд

ПРИЛОГ ПРОУЧАВАЊУ ДРУШТВЕНОГ ЖИВОТА НА КОСОВУ И МЕТОХИЈИ: МИРОВНА ВЕЋА

Етнолошка истраживања у Метохији вршио сам 1965-1967. године. Та истраживања су била део научног пројекта о Метохији који је почео да остварује Филозофски факултет у Београду. Руководилац пројекта био је проф. др Иван Божић. Пројектом су била предвиђена истраживања у области историје, етнологије, историје уметности и археологије. На жалост, већ тада су прилике на Косову и Метохији биле такве да су истраживања морала бити прекинута, па тај међудисциплинарни пројект ни до данас није остварен.

После двадесет и више година од недовршених истраживања, може се поставити питање о оправданости враћања проблемима из друштвеног живота који су делимично проучени. Разлога, ипак, има. Први, ондашња истраживања, заснована на аутентичним изворима, ипак представљају вредан синхрони пресек проучаваних појава, и други, те појаве трају и данас, па се ранији резултати могу уклопити у шири дијахронијска истраживања.

Циљеви мојих ондашњих истраживања били су следећи. Прво, проучавање традицијске социјалне културе (или, како се онда говорило, друштвеног живота), односно како су старије друштвене установе функционисале у измењеним социо-економским и политичким околностима, и друго, да проучим настанак и функционисање нових друштвених установа и појава које су плод како савремених околности тако и социјалног синкретизма.

С обзиром на поменуте циљеве, као и на очуваност и разноврсност нарочито арбанашког обичајног права, истраживао сам и упоредио постојање традицијских и савремених установа и појава. Кад су у питању појаве из двају различитих правних система, онда се оне називају правним дуализмом.

Овом приликом говориће се о настанку и функционисању једне нове друштвене установе која није ни судска ни државна, али делимично решава послове из њихове надлежности. То су мировна већа. У званичним изворима и извештајима ССРН и СУП Покрајине, она се дефинишу готово на исти начин: као друштвени органи који својим утицајем доприносе добровољном и споразумном рашчишћавању разних спорова и сукоба ради развијања бољих односа међу људима. Дакле, мировна већа нису никаква судска инстанца иако решавају сукобе који, иначе, спадају у домен суда.

Према расположивим изворима, масовније настајање мировних већа почело је од 1961. године. Оно је у суштини било израз непосредних народних потреба, али је формално започето "одозго". Био је то резултат политичке воље власти која је ту идеју остваривала преко Социјалистичког савеза радног народа. У тој масовној политичкој организацији, мировна већа су се развијала као друштвене установе локалне самоуправе.

Како су код нас деценијама политичке одлуке обавезно попримале и законске облике, то су се и основне идеје о мировним већима нашле у савезном и републичком уставу, односно у статутима Аутономне косовско-метохијске области и њених општина. Разуме се, на нивоу републике и аутономне области уређена су начелна питања њиховог места и улоге у међуљудским односима, док је у општинским статутима ближе одређен њихов положај, територијалност, делокруг и начин рада, а затим састав и избор чланова.

У просторном смислу, мировна већа постоје поглавито у сеоским насељима. Од градова, у то време, имале су их само Пећ и Ђаковица, али се њихова делатност ту слабо осећала. Почетком 1965. године, у читавој Косовско-метохијској области било их је око 450, са приближно 2500 чланова, од којих је око хиљаду било у Савезу комуниста¹. У начелу, по једно мировно веће долазило је на једно веће, односно на два мања села.

Састав мировних већа

Мировна већа се састоје од три до седам чланова и исто толико њихових заменика. У погледу националног састава и политичке припадности познати су нам подаци само за општину Ђаковицу. На том подручју, где је у великој већини шиптарско становништво, 1964. године било је 36 мировних већа, са 157 чланова, од којих су 103 били чланови СК, а национални састав: 145 Шиптара, осам Црногораца и четири Србина.²

Како су мировна већа у надлежности Социјалистичког савеза, упорно се настојало да у њима буде што више чланова Савеза комуниста, односно људи са одређеним, како се то у изворима наглашава, "политичким и моралним квалитетима". Сматрало се да такви људи треба да обезбеде, нејасно и уопштено изражене, "социјалистичке погледе и схватања у решавању спорова". Одређивање подобности избора у мировно веће на основу политичких и моралних квалитета, очигледно, спадало је у надлежност локалних политичких руковођилаца. Чини се да ни то није била довољна гаранција за социјалистичку оријентацију мировних већа, па су им као помоћ одређивани виђенији чланови СК и други људи из општине. На тај начин тежило се подизању угледа и ефикасности мировних већа, тј. да "делују као друштвено-политичке институције". Уз помоћ политички истакнутијих људи желело се успешније сузбијање утицаја шејхова, дервиша, попова и "других непожељних елемената" за чије се деловање предвиђало да би имало "негативних последица".

1 Нека питања из рада мировних већа. СУП АНКМ 05 бр. 5827/7 од 11.2. 1965. Допис је упућен Општинском одбору ССРН Ђаковица 16. III 1965. године.

2 О неким појавама међуљудских односа и раду мировних већа. Општински одбор ССРНС, Комисија за идејно-политичка питања. Ђаковица, март 1966.

И поред сталне тежње да се искључе такозвани негативни елементи, у извештајима Ђаковичког СУП-а и општинске организације Социјалистичког савеза признаје се да су неке тешке сукобе измирили баш "шејхови и аге". Ако је повратак мира и социјалне равнотеже у интересу општег добра, остаје нејасно: зашто би помира, коју је постигао обичајни суд, била мање вредна од помире мировног већа?

Делокруг и метод рада

Делокруг рада мировних већа веома је широк. Пред њима се расправљају многи мањи спорови имовинско-правне природе, сукоби због купо-продаје жена и двоженства, као и кривична дела мање друштвене опасности, која се гоне по приватној тужби. Међутим, у пракси, мировна већа су решавала и много тежа кривична дела, као што су телесне повреде, покушаји убиства и сама убиства.

Делатност мировних већа није само у решавању спорова и њихових негативних последица. Обратно, истиче се и потреба њиховог превентивног деловања у сузбијању узрока сукоба, а посебно у моралној осуди појава двоженства, купо-продаје жена, насилничког понашања и крвне освете. Све те појаве се негативно вреднују и сматрају остатком економске и друштвене неразвијености, као и општим стањем непросвећености.

Последице сукоба, које су у надлежности мировних већа, према обичајном праву, најчешће не застаревају већ трају по десет, двадесет и више година. То су убиства, рањавања и теже увреде. Ту би спадали и поновни сукоби који настају после убициног изласка из затвора. Наиме, бивало је да оштећена страна прибегне самосуду, тј. крвној освети над убицом после издржане казне затвора. Најзад, има радњи које готово циклично изазивају сукобе. То су сезонска наводњавања и пољске штете које чини стока.

У извештају Општинског одбора ССРН у Ђаковици помиње се да су крајем 50-их и почетком 60-их година нагло умножени крвни деликти и да органи гоњења нису у стању да их сами сузбију, па су позиви за помоћ упућени мировним већима и свим "друштвено-политичким организацијама". Ради илустровања таквог стања наводе се следећи

Узроци крвних деликата	1961.	1962.	1963.
1) већ постојеће крвне освете	-	6	-
2) перешени имовински односи	7	8	4
3) љубомора	2	3	3
4) вода, наводњавање	8	4	-

Поред поменутих, наводе се и други стални узроци, који изазивају спорове друге врсте, као: двоженство, малолетнички бракови, купо-продаја жена³.

3 Онеким проблемима крвних освета, туча и другим негативним појавама. Општински одбор ССРН, Ђаковица 21.3. 1964. год., с. 8.

Нешто подробније податке о узроцима и врстама крвних деликата у 1964. и 1965. години даје Секретаријат за унутрашње послове у Ђаковици⁴. Мотиви крвних дела:

а) за убиство	б) за тешке телесне повреде
љубомора 1	свађа 1
користољубље 1	љубомора 2
имовински односи 2	свађе око међа 2
крвне освете 2	

Због наведених разлога извршена су следећа кривична дела	1964.	1965.
убиства, чл. 135 КЗ	4	-
покушаји убиства чл. 135/16 КЗ	4	6
убиства из нехата, чл. 137 КЗ	2	1
убиство детета по чл. 138 КЗ	-	2
недозвољени побачај, чл. 140 КЗ	1	-
тешке телесне повреде, чл. 141 КЗ	5	5
лаке телесне повреде, чл. 142 КЗ	9	7
учешће у тучи, чл. 135 КЗ	-	2
угрожавање опасним оружјем, чл. 144 КЗ	2	1
напуштање нем./оћних/ лица, чл. 181 КЗ	1	3
обљуба са малолетним лицем, чл. 181 КУ	1	3
силовање у покушају, чл. 179/16 КЗ	1	2

У наведеним подацима нема помена о социјалном или етничком саставу лица у сукобу.

Мировна већа бирају се на две године. Њихов рад оцењују зборови бирача и конференције Социјалистичког савеза. Већа се састају на предлог странака у спору, самих чланова већа и других грађана. Састају се најчешће у кућама странака у спору, затим у школи или на самом месту спора. Рад мировног већа је јаван; често му присуствује више грађана, што мирењу даје већи друштвени значај. Ипак, поред наглашавања јавности рада, има примера, чак и званичне препоруке, да мировно веће понекад ради тајно и засебно за поједине случајеве сукоба. Због тога кад се пронесе глас да ће заседати комисије и мировна већа ради мирења, многе се оштећене породице, да би избегле притисак јавног мињења, пожуре да изврше освету. Тако је 1963. године на подручју Ђаковице извршено осам убиства.

Ток рада и одлуке мировног већа се, ако их странке прихвате, записују. Записник потписују чланови већа и странке у сукобу, што доприноси да се одлуке и дата реч више поштују. Одлуке мировног већа, дакле, имају првенствено моралну обавезу. Ако се не реши и пренесе у редовни суд, записник мировног већа је и на суду могао корисно послужити као додатни извор сазнања о спору.

Мањи или већи учинак рада мировних већа непосредно је условљен тежином и сложености спорова које су решавала. То се непосредно види из једног акта покрајинског Секретаријата за унутрашње послове из фебруара

⁴ *Извештај о стању и кретању криминалитета крвних деликата за 1965. годину.* СУП Ђаковица, Одељење за криминалистичку службу, с. 2.

1965. године, где се описују три категорије завађених породица у Покрајини с почетка 1963. године.

У првој, најлакшој категорији било је 446 породица које су живеље под "озбиљном претњом" да дође до извршења кривичног дела. Ти сукоби су настали углавном због нерешених имовинских односа, лакних телесних повреда, клевета и увреда. Највише породица у таквим односима било је у општинама Пећ, Дечани, Клина и Исток. Залагањем мировних већа током 1964. године решено је 250 спорова.

У другој категорији је било 213 крвно завађених породица. Њихови мушкарци су повремено добијали бесу у трајању од 3 до 10 дана. Из те групе, мировна већа су током 1963. године измирила 109 породица.

У трећој, најтежој категорији било је 106 крвно завађених породица које су живеље у кућном затвору и чији мушкарци нису имали бесу. Највише их је било у општинама Призрен, Малишево, Сува Река и Ораховац. Радом мировних већа и Социјалистичког савеза у овој је групи током 1964. године измирено 28 породица, односно најмањи проценат.

Узевши заједно, у све три поменуте групе, са укупно 865 завађених породица, измирено је 389 или 44,9% породица⁵. И подаци из 1976. године потврђују да је крвна освета и даље веома тешко друштвено зло. У то време је у Покрајини било око 1000 породица са приближно 6000 чланова у тзв. кућном затвору. У том погледу је Ђаковица била најугроженије подручје: 107 породица, са око 1200 чланова⁶.

С обзиром на укупну природу мировних већа и тежину спорова које решавају, може се рећи да она у великој мери имају разлоге свога постојања. С друге стране, њихов недовољни углед и поверење у трајност измирења која постижу мировна већа, утичу на даље постојање обичајних судова. У пракси, резултат таквог стања може бити двоструко мирeње у једном истом спору: први пут пред мировним већем, а други пут пред верским достојанствеником шејхом. Чак и сукобљене стране симболички представљају два различита правна система. У селу Еречу, након туче између партијског секретара и барјактара из истог села уследило је измирење пред мировним већем. Ипак, старији људи из секретарове куће нису веровали у помиру пред мировним већем, већ су позвали шејха из села Љубижде те су се и пред њим поново измирили⁷. Примери који указују на напоредо постојање два правна система јесу и сукоби у селу Јабланици које је решио "ага из Рашкоца". Ту несумњиво спада и случај у којем "су дванајест људи из једне породице ишли да се 'куну' у великој тећи у Ђаковици, да нијесу криви"⁸.

Најутицајнији обичајни суд је плећнија, или суд стараца. Она делује упоредо са државним судовима и мировним већима. Нису нам познати прецизнији бројчани подаци о раду плећнија на Косову и Метохији. У изворима којима располажемо само се каже да је рад плећнија у односу на мировна већа

5 Нека питања из рада мировних већа. СУП АПКМ, допис 05, бр. 5827/7 од 11.2. 1965. упућен ООССРП Ђаковица 16.3. 1965, с. 2.

6 М. З у г л, *Krvna osveta u Kosovu*, Zagreb 1978, 267, 274.

7 О неким појавама међуљудских односа и раду мировних већа, с. 3.

8 Наведени извор, с. 3.

рећи. Заузврат, ако се тако може рећи, плећније се ангажују у најтежим крвним преступима: убиствима, рањавањима и покушајима убиства.

У званичним оценама СУП-а и ССРН плећнија има негативни предзнак. Та негативност се означава следећом оценом: "Обичајни судови су добрим делом састављени од назадних елемената, па су као такви и инструмент реакционарног деловања. У мирењу завађених породица обичајни судови не иду линијом стварног решавања спорова у интересу завађених страна, већ се до помирења долази давањем знатних материјалних накнада у новцу или натури". Плећнији се још приписују и пристраност, односно "фисна" и "махалска" политика и подмићивање, затим да ради на "верској основи" и да своје услуге скупо наплаћује (50.000 динара 1961). У негативном смислу наводи се и пример како је плећнија осудила неког убицу, који се вратио са тринаесто-годишње робије, да плати новчану накнаду оштећеној страни у висини од 500.000 динара⁹. Из тих разлога предложена је забрана рада плећније. Међутим, петнаестак година касније, 1976. године, та иста Општинска конференција ССРНЈ у Ђаковици предлаже да се у нови кривични законик Покрајине унесу још драстичније казне за убиство из освете него што их је својевремено примењивала плећнија. Она је предложила низ санкција политичке, друштвене и верске природе према члановима породице која подстиче и врши крвну освету, као што је: одузимање пасоша, укидање стипендија ђацима, отпуштање са посла и конфискацију породичне имовине.¹¹

Из наведеног произилази да је Социјалистички савез имао амбивалентан однос према обичајном суду (плећнији), а то значи и према обичајном праву у целини, као и према преступницима. С једне стране, Социјалистички савез негативно вреднује рад обичајних судова, али и позива "све друштвене снаге" да помогну у решавању најтежих сукоба које не могу решити ни редовни судови ни мировна већа. С друге стране, та друштвено-политичка организација, која је иначе под патронатом Савеза комуниста, резонује и у категоријама родовско-племенског друштва. Она предлаже да се, уз личну, уведе и колективна кривична одговорност, са многим казним санкцијама, од укидања грађанских права (одузимање пасоша) до конфискације породичне имовине и бојкота од стране локалне заједнице.

Мере које изричу мировна већа

Изрицање казни није у надлежности мировног већа. Ипак, оно може да предложи, односно изрекне меру друштвеног, моралног или политичког значаја. Те мере су: искључење из Социјалистичког савеза, уз неке врсте бојкота, затим из Савеза комуниста и из омладинске организације. Одговорни за крвну освету се бојкотују, углавном на традицијски начин - ускраћују им се посете после убиства или издржане казне. Реч је о томе што пријатељи и родбина, у знак солидарности, посећују убицу, односно повратника са издржа-

9 Наведени извор, с. 3.

10 Реферат о делатности мировних већа на подручју општине Ђаковица. Пленум ОО ССРН Ђаковица 9. VI 1961, с. 3.

11 M. Zuri, Наведено дело.

не казне и његову породицу. Циљ таквих посета је честитање и изражавање задовољства због извршеног дела и издржане казне. Тиме се, на симболичан и јаван начин, означава крај маргиналног друштвеног положаја убице и његове породице, односно њихово поновно укључивање у локалну заједницу.

Може се поставити и питање о смислу и учинку изречених мера искључења из политичких организација оних особа које се у суштини понашају у складу с обичајним правом и патријархалним системом вредности. Изгледа да су такве мере знатно испод учинка оних које изричу и примењују обичајни судови (ускраћивање контаката и посета у време жалости и радости).

На крају, може се рећи да су по своме саставу, начину рада и функцији мировна већа блиска традицијским обичајним судовима. Њихов настанак и рад јесу израз савременог друштвеног живота и потреба. Ипак, сама чињеница постојања и релативно успешног деловања мировних већа указује на недовољну ефикасност данашњих државних судова и других органа власти. Упоредно постојање мировних већа и обичајних судова показује да традицијска култура не нестаје сасвим и одједном. Она се прилагођава и преображава, а њени се елементи уграђују и у савремене, "нове" друштвене установе. Најзад, и у овом се случају потврђује позната чињеница да промена економског и политичког система не повлачи аутоматски и корените промене начина решавања друштвених противречности и сукоба, проблеме злочина и казне.

Nikola F. Pavković

A CONTRIBUTION TO THE STUDY OF SOCIAL LIFE IN KOSOVO AND METOHIA: PEACE COUNCILS

In this paper some partial results of ethnological investigations carried out in 1965-1967 are presented. The discussion is based on field research data, but also on information contained in available archival materials. It may be asked whether it is justifiable to publish results twenty years after they had been obtained. There are, however, good reasons for doing so. Firstly, the research is based on authentic material and represents a synchronic cross-section of a social phenomenon, and, secondly, the same phenomenon still exists at present, so that the earlier results allow for diachronic perspective.

The purpose of the original investigations was twofold. The first aim was to study the traditional social life, that is, how the social institutions of older origin functioned within the changed socio-economic context. The second one was to study how are the new social institutions and phenomena, resulting from both contemporary conditions, and social syncretism, being formed and used.

The study focused on the so called peace council, an institution which is neither judicial nor governmental, but which partially resolves the problems that otherwise fall under their authority. Peace councils are supported by the Socialist Alliance of Working People. They began to be formed in greater numbers from the beginning of 1960s, on. Usually one village has one peace council; they are not frequently found in towns or cities. Each peace council consists of 3-7 members of various age and professions; its members are often the so called activists (members of the Socialist Alliance and the League of Communists). The primary function of peace councils is to take preventive measures, but they also perform hearings on disputes concerning property, borders, buying and selling of women, bigamy, as well as many other criminal acts of lesser social danger. Charges brought by a private accuser are sufficient to start a prosecution. In practice, peace councils, as pendants to the courts of common law, prosecuted even more serious criminal acts, such as cases of assault and battery, murder attempts and homicides.

Taking into consideration their structure, operation and functions, peace councils are similar to the common law courts (the so called *plećnia*). Contemporary social needs are, by all means, responsible for their coming into existence and functioning in today's society. However, their very existence and their relative success in settling social disorders indicate that the efficiency of state institutions, courts especially, is inadequate. Co-existence of peace councils and common law courts point out that the traditional culture ceases to exist neither abruptly or completely. It is adapting and transforming itself; its elements are built into contemporary, "new" social institutions. Finally, this case also certifies to the well known fact that changes of the economic and political systems do not automatically induce the radical transformations of the ways of solving social contradictions and conflicts.

Ђурица Крстић
Балканолошки институт САНУ
Београд

САВРЕМЕНЕ ТРАНСФОРМАЦИЈЕ И ИШЧЕЗАВАЊЕ ПРАВНИХ ОБИЧАЈА

Питање трансформације и ишчезавање правних обичаја данас је сложено питање јер, неопходно залази у више грана друштвених наука - право, социологију, психологију, етнологију, историју, антропологију, па чак и политикологију... У његовом изучавању у науци су у савремено доба, а и раније, углавном присутне две опште тенденције, односно концепције. По једној, правни обичаји су ретроградни систем права, карактеристичан само за прошлост, који је превазиђен савременим развојем писаног, то јест званичног или државног права, које право све више тежи - и треба да настоји - да регулише готово све видове људске активности и све односе који могу с тим у вези настати. Та концепција ослања се, разуме се, умногоме, на стварни историјски развој права у већини земаља у свету, који се кретао од неписаног ка писаном праву и ка кодифицирању, што подразумева готово потпуно игнорисање сваке улоге неписаног или обичајног права.

Према тој концепцији, дакле, правне обичаје треба што пре и непрестано укидати писаним законима, и свим другим мерама то нарочито треба да важи у оним областима у којима стварна примена у пракси појединих назадних и заиста превазиђених правних обичаја доводи до непоштовања и кршења позитивног правног система (крвна освета, умир крви и сл. - као најеклатантнији примери, а затим искључивање женске деце из наслеђивања непокретности, одсуство права жене да учествује у одлучивању у јавним, а и породичним пословима итд.).

Према другој концепцији, која је последњих деценија у свету све више уочљива и налази све више аргумената како на националном тако и на међународном плану, савремено право, и поред свог развоја и ширења у све већи број грана људске делатности, још увек треба да тражи извесне позитивне елементе у неписаном, обичајном праву. Оно мора, разуме се, где је то могућно и потребно према све разрађенијим рационалним критеријумима, с обзиром на специфичности региона или односа међу људима који треба да се регулишу (систем народног водног права, на пример - о коме је тако добро писао Сретен Вукосављевић), да на овај или онај погодан начин уклапа неписане норме у писани законски текст и, можда још више, у подзаконске прописе и

судску праксу. Према тој другој концепцији, некадашње обичајно право је нераздвојни део традиционалне културе многих народа - на Балкану посебно, чији су трагови итекако присутни у свести и пракси људи, нарочито у појединим мањим географским целинама које су релативно економски или на други начин изоловане од развијенијих центара. Зато, по угледу на велике југословенске протагонисте обичајног права Валтазара Богишића у XIX и почетком XX века, Сретена Вукосављевића и многих других (Ф. Чулиновић, М. Костреничић) у XX веку, савремени законодавац треба да изнађе савремени начин да у данашњи правни поредак утка и неке позитивне елементе које собом доносе правни народни обичаји (нпр. у области уговорних односа у пољопривреди - као што су моба, давање стоке на љетовиште и многи други, који позитивном праву само могу додати позитиван морални садржај). О томе се у нашој савременој правној и етнологској литератури доста пише, о чему сведоче, поред осталог, радови М. Барјактаровића, Н. Павковића, Р. Ђуровића и других.

Друга концепција - коју у својим радовима и сам заступам, ослања се и на ширу улогу усмених правних регула, које су карактеристичне и за неке најсавременије гране права, а и за правну праксу, која се одвија не само у судовима и арбитражама него и у редовним пословним односима међу партнерима. То се, пре свега, односи на трговачко, односно привредно право, затим на поморско и међународно јавно право, на међународно приватно право, на право организација грађана, спортска друштва и сл. Ту се, наиме, и данас стварају многа нова правна правила која, иако неписана, итекако важе међу пословним странама, а понекад су и "тврђа" од писане норме, јер су резултат ухотане праксе и потребе која се понавља из дана у дан. Такви обичаји, штавише, могу послужити и као основа за измену неодговарајућег писаног законског прописа, који је живот превазишао.

Посебно је значајан проблем савремених трансформација и ишчезавања правних обичаја на Косову и Метохији, али и у Црној Гори. На Косову и Метохији, као што је познато, наиме, у свести људи и у пракси још увек владају поједина правила правне садржине која потичу из прошлости и која се непосредно косе са савременим духом и словом закона и правног система у целини. Потребно је, зато, без обзира на то што је већ речено у вези са другом концепцијом о обичајном праву уопште, том проблему посветити много више пажње него до сада, и то, кад је реч о науци, у облику посебне регионалне мултидисциплинарне и интердисциплинарне студије. Исту пажњу том комплексном проблему назадних правних обичаја у појединим регионима наше земље треба да посвете и законодавац и правни практичар.

Међутим, трајно решење усклађивања превазиђених правних обичаја са савременим развојем права и друштва уопште, на тим и другим просторима није могућно постићи пре него што се стварно достигне виши ниво развоја економских, културних и цивилизацијских односа тих средина, а такође и потребни степен техничког и технолошког развоја који ће, сам по себи, брже и природним путем, учинити да застарели правни обичаји престану да постоје, односно да се трансформишу у друштвено и морално прихватљиве категорије. И у тој сфери, као уосталом и много другде, декретом се на дужи рок ништа не може решавати. Проблем правних обичаја који су застарели посебно

је наглашен на Косову и Метохији, јер делимично залази и у друге значајне проблеме тих области, као што су пренасељеност, етничка искључивост већинског становништва и одређена затвореност према новим цивилизацијским токовима, у које убрајамо и прогресивни развој правног система у нашој земљи уопште на демократским основама.

И поред наведеног, треба бити спреман, приликом даље изградње правног система, и убудуће на спонтаност формирања правних обичаја и трансформирања постојећих, а можда и на стварање једног новог локалног обичајног права по појединим регионима, које неће угрожавати правни систем, јер мислимо да је писаним правом немогуће регулисати све појединости у понашању људи. У томе, међутим, не би требало да буде препрека традиционално обичајно право које, по својој природи, има елемената прилагођавања стварности и животу.

ЛИТЕРАТУРА

Барјактаровић, Мирко Р., *О породичним задругама у Југославији*. Реферат за научни скуп (умножено), 11 страна.

Богишић, Валтазар, *Правни обичаји у Црној Гори, Херцеговини и Албанији*, приредио Томица Никчевић, ЦАНУ, Титоград 1984.

Cront, Gheorghe, *Le droit coutumier des Slaves du Sud - sources et interpretations*, Bulletin, AIESEE, Bucarest, X, 1, 1972, стр. 142 - 150.

Каран, Миленко, *Социолошки и психолошки аспекти етнолошког изучавања крвне освете на централном Балкану*, BALCANICA V, 1974, стр. 345 - 359.

Крстић, Ђурица, *Методе проучавања правних обичаја у прошлости и данас*, Симпозијум о методологији етнолошких наука, ЦАНУ, Одељење друштвених наука, књ. II, стр. 151 - 160.

Крстић, Ђурица, *Правни обичаји код Куча: анализа реликата - методологија - прилози за теорију обичајног права*, Балканолошки институт ЦАНУ, књ. 7, Београд 1979, 234 стране.

Крстић, Ђурица, *Савремени приступ у изучавању реликата обичајног права у неким брдским селима у Црној Гори*, Симпозијум "Сеоски дани Сретенa Вукосављевића", III, Пријепоље 1976, стр. 91 - 98.

Krstić, Đurica, *The use of peace-making procedure to prevent criminal offence of blood feud in the Balkan mountainous areas*, Simpozijum o instituciji kazne kroz istoriju, Societe Jean Bodin pour l'Histoire comparative des Institutions, Congres de Barcelone, 1987, 8 strana.

Павковић, Никола, *Обичајноправни уговори и производни односи у сточарству*, Зборник радова, Одредбе позитивног законодавства и обичајног права, Балканолошки институт ЦАНУ, стр. 133 - 140.

Peschka, Vilmos, *The relation of written and unwritten sources of law in contemporary legal system*, Hungarian Law - Comparative Law, 1970, стр. 13 - 22.

Пуповци, Сурја, *Крвна освета у Албанаца и њен развој*, Југословенска ревија за криминологију и кривично право, IX, 4, 1971, стр. 583 - 603.

Вукосављевић, Сретен, *Скопке уредбе о водама*, Београд 1947.

Vulcanescu, Romulus, *Etnologie juridica*, Bucuresti 1970.

Durica Krstić.

CONTEMPORARY TRANSFORMATIONS AND DISAPPEARANCE OF LEGAL CUSTOMS

The question of transformations and disappearance of legal customs is a composite one and engages several different disciplines, such as law, sociology, psychology, ethnology, cultural anthropology, history, and even political sciences. Two main trends exist in the research of this question. The first one treats legal customs as a surpassed system of law, characteristic only for the past, the primary source of law being the written law. According to the other trend, which gains in importance in recent years, in spite of all developments of written law, there still are some positive elements in the unwritten legal rules, which fill the gaps otherwise not covered by official law. Sreten Vukosavčević is a good example of the author favouring national, or folk law which is particularly apt for practice in some branches of law, such as the law of waters. Another great protagonist of customary law is Valtazar Bogišić, who collected a great number of customs of legal character in some regions of the Balkans. Other names include F. Čulinović, M. Kostrenčić, P. Stojanović, and also M. Barjaktarović and Nikola Pavković, who is developing a specific branch of research in this field - legal ethnology.

The entire complex problem of the old and new customary law should be approached through the overall development of society and its economy, and the raising of the level of legal consciousness which, in the long run, should mean certain narrowing down of written law. Old customary law cannot be simply abolished by decrees, but it should be incorporated, wherever possible, into the existing legal practice, depending on the needs of specific regions.

Љиљана Гавриловић
Етнографски музеј, Београд

МОГУЋНОСТИ ПРИМЕНЕ ИСТРАЖИВАЊА ОБИЧАЈНОГ ПРАВА У УСМЕРАВАЊУ СОЦИЈАЛНИХ ОДНОСА

- на примеру албанског обичајног права -

Испитивање обичајноправног регулисања друштвених односа све је мање заступљено у савременој науци. Основна претпоставка је да је позитивно право потпуно заменило обичајноправну регулативу, која се због тога и не третира као извор права. Став да је значај обичајног права данас само фрагментаран може се усвојити једино ако се прихвати екстензивна дефиниција обичајног права¹, која подразумева само правне норме настале ван било каквог утицаја државне организације. Стриктно прихватање те дефиниције довело би нас и до искључивања регулисања дела традицијских друштвених односа из XIX и са почетка XX века из оквира обичајног права, јер је део норми, које дефинишу те односе настао под утицајем средњовековног права, као и различитих позитивноправних система државног и канонског права².

Обичајно право у том, најужем, смислу, заиста је готово одумрло или се само фрагментарно задржало, али је, учвршћивањем државне власти, а тиме и примене позитивног права, у интеракцији традицијског, обичајног права у ужем смислу и позитивног права, дошло до формирања обичајноправног система који је практично омогућио функционисање позитивноправног система у локалним заједницама. Због тога, ако желимо да посматрамо легитимитет у целини, на свим нивоима деловања, а не само појединачне правне норме, обичајно право се мора узети у обзир, јер пресудно делује на функционисање правног система у локалним заједницама.

Легитимитет морамо посматрати на три нивоа деловања, да бисмо могли да схватимо његово остваривање у читавом друштву:

1. На нивоу глобалног друштва, где је представљен позитивноправним системом заснованим на реално постојећим или само прокламованим вредностима у оквиру друштвеног система. Норме позитивноправног система ут-

1 То подразумева све дефиниције које обичајно право третирају као "народно право", односно оно које је настало и траје без утицаја позитивноправних прописа.

2 На територији Југославије је управо постојање различитих позитивноправних система утицало на формирање разноврсних модела традицијског права, односно скупа правних обичаја којима су током XIX века били регулисани социјални односи у локалним заједницама.

врдио је врховни ауторитет глобалног друштва (државе) и усмерене су на одржавање и репродуковање постојећих или остваривање жељених друштвених односа који још нису успостављени, а одговарају претпостављеном систему вредности глобалног друштва. Легитимитет је, на том нивоу, заштићен ауторитетом глобалног друштва, односно државном принудом.

2. На нивоу локалне заједнице, легитимитет се остварује путем обичајног права. Најшире схваћено, то обичајно право обухвата сегменте позитивног права који су рецепцијом права потпуно прихваћени у локалној заједници, јер одговарају њеној структури, као и маргинална, али друштвено санкционисана правила која постоје упоредо са системом позитивног права. Тај маргинални сегмент права састоји се из норми различитог порекла:

- обичајноправних норми у ужем смислу, односно норми које су настале без утицаја државне власти, независно од било каквог позитивноправног система, које настају у друштвима без развијене државне организације или локалним заједницама које, због удаљености од извора позитивноправног ауторитета, самостално регулишу односе у свом оквиру;

- норми које потичу из делова различитих позитивноправних система (државног или канонског права) другачијих од позитивноправног система важећег у периоду испитивања и потпуно су уклопљене у структуру локалне заједнице;

- норми преузетих из важећег позитивноправног система, тумачених и примењиваних другачије од њихове примене у оквиру позитивног права, односно, примењиваних ради одржања структуре локалне заједнице и традицијских односа унутар ње³.

У локалној заједници, легитимитет се остварује применом права, односно судском праксом⁴. Како између позитивног и обичајног права по правилу постоји колизија, која произлази из разлика у структури глобалног друштва и локалне заједнице, једна од основних функција судске праксе са становишта глобалног друштва је да омогући превазилажење колизије између легитимитета на та два нивоа, што се остварује:

- инкорпорацијом обичајноправног система у систем позитивног права тумачењем права или

- репресијом у корист позитивног права,

што зависи од тога да ли се приоритет даје функционалности на нивоу глобалног друштва или локалне заједнице.

Обичајно право као маргинални правни систем покрива пре свега регулативу у областима значајним за локалну заједницу, за које глобално друштво нема изражен интерес, односно где специфичности друштвене организације локалне заједнице суштински не утичу на стабилност глобалног друштва и његово функционисање у целини. И поред разнородног порекла норми које

3 Пример таквог коришћења позитивноправних норми је функционисање института утврђивања очинства на Сјеничко-нештерској висоравни. Љ. Гавриловић, *Утврђивање очинства - одраз трансформације и континуитета традицијске породице*, саопштење на Научном скупу "Традиција и савременост" одржаном у Београду 1988 (у штампи)

4 Иста, *Судска пракса као начин превазилажења колизије између обичајног и позитивног права*, Етнологичке свеске VIII, Београд-Крушевац 1987, 141-145.

улазе у оквир обичајног права, оно ипак функционише као конзистентан правни систем, комплементаран позитивном праву, чија је основна функција одржавање стабилности унутар локалне заједнице и репродуковање постојећих друштвених односа, који нису обавезно они који постоје, или су пожељни, у оквирима глобалног друштва.

3. На нивоу појединца, легитимитет се остварује применом правних норми из позитивног и обичајног права у свакодневном животу, односно учествовањем појединаца у односима који су регулисани тим правним системима. Однос појединца према општем и локалном легитимитету је креативан и заснива се на селективном прихватању и реализацији правних норми из оба система, што зависи од односа појединца према репресији глобалног друштва и локалне заједнице, а условљено је социјалним и економским разлозима, али и структуром личности. Место појединца у остваривању легитимитета до сада је практично било ван оквира научног интереса, који је скоро искључиво био усмерен на правну норму или, у другој варијанти, на функционисање правног система у ужим и ширим групама.

Однос између легитимитета на нивоу глобалног друштва и на нивоу локалне заједнице зависи од сличности, односно разлика у друштвеној структури на та два нивоа. Структура локалне заједнице произлази из социо-економских и политичких услова и историјског развоја, који одређују степен интегрисаности локалне заједнице у глобално друштво. У случајевима кад се локална заједница дуго налазила ван чврсте државне организације или на њеној периферији, што је онемогућавало остваривање легитимитета глобалног друштва, односно примену позитивноправних прописа на свим нивоима, она у својој структури задржава много елемената самосталног организовања, који не одговарају модерној државној организацији и структури савременог глобалног друштва. Зато се за такве локалне заједнице може рећи да имају очувану традицијску друштвену структуру. Раније укључивање у чврсту државну организацију и већи утицај институционализоване религије, подржане снажним црквеним или државним ауторитетом, делују на смањивање степена самосталности друштвеног организовања у локалној заједници, чиме се убрзава рецепција норми из државног или канонског права и њихово уклапање у обичајноправни систем, при чему се норме из оба правна система мењају и прилагођавају једне другима да би се омогућило остваривање унутрашње равнотеже. Локалне заједнице које су током историје дуго биле ван или на периферији легитимитета глобалног друштва имале су релативно аутономан развој, па су односи у њиховом оквиру регулисани путем норми насталих независно од утицаја позитивноправних система, односно на основу обичајног права у ужем смислу речи. Међутим, чак и у локалним заједницама где на први поглед изгледа да је обичајно право вековима било једини начин регулисања међусобних односа, као што су делови Црне Горе, Метохије и северне Албаније, пажљивијом анализом могу се утврдити утицаји средњовековног или канонског права, који су потпуно усвојени и задржани у оквиру обичајноправног система, тако да се ни у тим случајевима не може говорити о чистом обичајном праву у ужем смислу речи. Међутим, како је структура тих локалних заједница вековима одржавана, и данас се она драстично разликује

од структуре глобалног друштва, па због тога и долази до колизије између легитимитета на нивоу глобалног друштва и локалне заједнице. Колизија произлази из саме структуре правних система: обичајно право је, без обзира на различито порекло норми које улазе у његов оквир, статично, усмерено само на одржавање и репродуковање традицијског идеалног модела социјалних односа, који се, у ствари под утицајем многих различитих чинилаца, мења, док је позитивноправни систем динамичан - релативно се лако мења, а усмерен је како на одржавање постојећег стања тако и на трансформацију социјалних односа у друштвено пожељном правцу.

Основни интерес глобалног друштва је да свим локалним заједницама омогући што безболнију промену социјалних односа у њиховом оквиру, односно промену њихове унутрашње структуре, и тиме обезбеди њихово укључивање у структуру савременог друштва. Културна и социјална интеграција остварује се пре свега утицајем глобалног друштва на појединце, учеснике у односима регулисаним прописима из оквира обичајног и позитивног права. Деловање глобалног друштва може бити репресивно - да понашање које не одговара ставовима глобалног друштва буде санкционисано, чак строже него што је санкционисано у локалним заједницама у којима иста врста нежељеног понашања није заснована на обичајноправним нормама (стандардан пример ове врсте деловања је третман убистава у областима у којима се задржала крвна освета), или стимулативно. У оба случаја циљ глобалног друштва је да што више појединаца из локалне заједнице најпре промени начин понашања и да га усклади са идеалним моделом понашања глобалног друштва, а касније и систем вредности, односно да замени традицијски систем вредности локалне заједнице системом вредности глобалног друштва. Појединци који усвоје нови систем вредности делују на измену односа у својој породици, као основној друштвеној групи, а затим и у читавој локалној заједници. Процеси промене система вредности веома су спори и болни, утолико више уколико се структура локалне заједнице више разликује од структуре глобалног друштва.

Албанско обичајно право данас је најконзистентнији обичајноправни систем у потпуности супротстављен позитивном праву, а тиме и савременом глобалном друштву. Оно је задржало готово све елементе репродуковања родовско-племенског друштва, чија је интеграција у савремену државну заједницу практично немогућа, јер су им структуре потпуно опречне. Настојање савремене југословенске државе да утиче на измену понашања у албанској локалној заједници кретало се углавном у два правца:

- изузетно оштрим санкционисањем крвне освете, која је најчешће третирана као убиство из нечасних побуда, што је изузетно тешка квалификација и дијаметрално супротна традицијском схватању, настојало се да се прекине ланац крвних освета, чиме би се смањио број крвних деликата и великом броју људи омогућило да, уместо година проведених у кућном притвору због дуга крви, нормално живе и обављају своју привредну делатност;

- инсистирањем на образовању и запошљавању сеоског становништва оба пола, што је требало да утиче на еманципацију жена и младих у албанском друштву, а тиме и на промену његове структуре. Овде је еманципација жена

посебно значајна, јер би промена традицијских односа између полова директно утицала на промену структуре породице, чиме би била нарушена читава структура родовско-племенске друштвене организације.

Сва та настојања, међутим, остала су без видљивијих резултата - број убиства из освете, било да је јавна или прикривена не смањује се, већ се у најновијем периоду чак повећава, што је само делимично последица слабљења државне власти на Косову. Образовање и запошљавање жена спроводи се тешко и споро, нарочито у сеоским срединама, а и тамо где је релативно остварено, у градовима, практично није дало никакве резултате у смислу промене односа у породици или промене вредновања места жене у друштву⁵. Тај неуспех је последица покушаја да се друштвено нежељено понашање измени без дубљег улажења у суштину односа који се кроз такво понашање одражавају, односно без истинског схватања функција нежељеног понашања у оквиру традиционалне албанске заједнице.

Новија истраживања албанског обичајног права, пре свега студије Милутина Ђуричића⁶, показала су нам да су читаве области социоекономских односа у традиционалном албанском родовском друштву, прецизно дефинисане обичајноправним институтима, биле потпуно непознате, па је тако било нејасно и функционисање многих обичајноправних института који их регулишу, као и института који регулишу односе између појединаца или група, проистекле из тих, нама непознатих, друштвених односа. Један од таквих института је и женска беса⁷, чије функционисање подразумева крвну освету као последицу и која произлази из деловања женске супкултуре у албанском родовском друштву. Иако је често истицано да је највећи број убиства из освете последица сукоба око жена, без познавања института женске бесе није било могућно схватање разлога интензитета те везе, јер није постојао увид у деловање женске супкултуре на подривању идеалног модела мушког ауторитета. Самим тим, глобално друштво није имало могућност да делује на искорењивање крвне освете, осим репресијом, што се показало потпуно неделотворним.

Моћ коју женска беса даје женама у албанској родовској заједници, у којој су оне споља посматрано само маргинална, и то подређена група, смешта их у центар социјалних збивања и веома је значајна за функционисање заједнице у целини. Детаљна разрађеност института женске бесе, која омогућава прељубу унутар, или чак ван крвносродничке групе мушкарца и пружа женама могућност за самосталан избор ванбрачног сексуалног партнера, јер подразумева, пре свега, женску иницијативу, као и прецизност утврђивања начина спречавања везивања женске бесе, показује да су мушкарци у локалној заједници принуђени да стално улажу труд и енергију у контролу женског пона-

5 J. Reineck, *Urbanizacija i proces transformacije položaja albanske žene na Kosovu*, Етнолошке свеске VIII, 159-169.

6 M. Đurić, *Arbanaška zakletva* - Beja, ZbNŽiOJSI 46, Zagreb 1975, 5-144; Чувари бесе, САНУ, Посебна издања Одјељења друштвених наука 83, Београд 1979; Господар куће код Албанаца, ЦАНУ, Гласник Одјељења за друштвене науке 3, Титоград 1981, 127-172 и други.

7 Исти, *Женска беса и крвна освета*, ЦАНУ, Гласник Одјељења друштвених наука 4, Титоград 1983, 101-173.

шања, јер је то једини начин да заштите сопствени ауторитет, којим се, поред тога, спречавају сукоби унутар заједнице, а тиме и крвна освета. Очигледно је да је моћ коју женска беса даје женама веома значајна за структуру албанске локалне заједнице, иако се она задржава пре свега на психолошком плану и остаје прикривена, да би се омогућило одржавање традиционалног идеалног модела ауторитарног мушкарца. Повећано образовање и запошљавање жена с једне стране им омогућава нове начине утицаја у оквиру породице које им пружа релативна економска сигурност, али њихово опстајање у пракси у приличној мери је ограничено традицијским схватањима⁸. С друге стране, међутим, излазак жена из куће појачава дејство женске бесе, јер омогућава њено лакше везивање. Последица тога је појачано настојање мушкараца да и у измењеним условима одрже контролу над женама, чиме се интензивира крвна освета, јер традицијски механизми чувања жена изласком жене у јавност губе своју снагу, па освета остаје једини начин успостављања мушке части.

Настојањем глобалног друштва да, извођењем из уског породичног оквира, еманципује што већи број албанских жена, чак и када је делимично, пре свега формално остварено, у суштини је неприхватљиво за саме жене. Смањењем времена проведеног у свом, женском друштву, које женама, на основу женске бесе даје моћ у породици и локалној заједници, оне у суштини губе могућност утицаја на мушкарце, а изложеност погледима читаве заједнице, која је последица запошљавања ван породичног оквира, приморава их да посебно воде рачуна о свом понашању, много више него у традиционалном животном миљеу. Због тога није чудно да се у градским условима повећава значај симболичког понашања којим се истиче потчињеност жена⁹, јер је то логична последица њиховог новог, неодређеног положаја у заједници. С друге стране, мушкарци губе и оно мало сигурности коју им је пружало затварање жена у оквиру кућног огњишта, а растућа несигурност има за последицу повећани број убистава ради одржања идеалног модела части, што проузрокује забележени пораст крвне освете.

Дакле, у овом случају се пред глобално друштво поставља проблем да и код мушкараца и код жена из албанске локалне заједнице измени традицијске ставове о расподели моћи у породици и друштву, као и о начинима њеног остваривања, односно да им пружи нови образац расподеле моћи у коме би се они осећали сигурним и који би, временом, довео до успостављања савременог односа између полова, заснованог на равноправности, који је и мушкарцима и женама у албанској локалној заједници још увек несхватљив и неприхватљив. То би омогућило и постепено одумирање крвне освете, као и разграђивање структуре родовског друштва, а тиме и уклапање локалне заједнице у глобално друштво.

Очигледно је да су истраживања традицијских социјалних односа у албанској локалној заједници, посебно односа између полова, која су још увек ретка и препуштена интересу појединаца, а не заснована на захтевима и

8 J. Reineck, *op. cit.* 167-168.

9 Иста, *op. cit.* 162.

интересу државе као оличења глобалног друштва, једини пут за реално сагледавање могућности да појединци из локалне заједнице замене своје моделе понашања новим и да прихвате ставове глобалног друштва, што би им омогућило интеграцију у ширу заједницу. То се, наравно, односи и на све остале локалне заједнице, што значи да су испитивања свих социјалних односа, а пре свега обичајног права кроз које се ти односи преламају, изузетно значајна, јер је то једини начин на који глобално друштво може да добије релевантне податке о односима у локалним заједницама, на основу којих је могућно изградити стратегију деловања, која би имала реалне шансе да доведе до крајњег циља - интеграције локалних заједница у глобално друштво.

Ljiljana Gavrilović

POSSIBLE APPLICATIONS OF COMMON LAW INQUIRY IN DIRECTING SOCIAL RELATIONS

- An Example of Albanian Common Law -

Investigations of social relations, and first of all, inquiries of common law, through which these relations are reflected, is still extremely significant, for it is the only way in which the global society may attain relevant data on relations within the local community, and on the bases of which it could determine the strategy of action that would have real chances in achieving the ultimate goal - integration of local communities into the global society.

This is also well illustrated by the example of studying gender relations and their common law regulations in an Albanian local community, which was till now motivated only by researcher's personal interest for the subject, and not by the needs of the global society. The latter would be, however, the only proper approach if we are to fully comprehend the ways in which it would be possible for the individual members of a local community to substitute their traditional models of behaviour with the new ones, and to accept the attitudes of the global society which would further enable their integration into wider community.

*Жарко Требјешанин
Дефектолошки факултет, Београд*

ЗНАЧАЈ КОСОВСКОГ МИТА ЗА СОЦИЈАЛИЗАЦИЈУ У СРПСКОЈ ПАТРИЈАРХАЛНОЈ КУЛТУРИ

У српској патријархалној култури усмена књижевност има изузетно значајну улогу у социјализацији појединца. Народна књижевност посредује детету основне етичке вредности, филозофију историје и схватање човека у нашој патријархалној заједници. Посебно, средишње место у целокупној нашој народној књижевности има косовска легенда, која има велики значај за формирање карактера припадника патријархалног друштва. У косовској легенди налазе се идеални ликови српске патријархалне културе који служе као узор за идентификацију деци која одрастају и социјализују се у тој култури. С обзиром на то да наша патријархална култура има различите идеале и читав систем социјализације с обзиром на полну припадност детета, када анализирамо социјализацијски и педагошко-етички значај косовског мита, потребно је раздвојити идеалне, узорне мушке и женске ликове у том митском комплексу.

Два мушка стожерна, позитивна јунака који су носиоци највиших етичких идеја и идеала у косовском миту јесу Милош и Лазар. За социјализацију је значајнији лик Милоша Обилића него кнеза Лазара, јер Милош на конкретан и деци разумљив начин оваплоћује начело узвишеног жртвовања појединца за најсветије идеале заједнице. Узорити женски ликови ове легенде јесу мајка Југовића и Косовка девојка, који такође, на свој начин, представљају основне вредности косовске етике.

Своју пажњу усмерићу на Милоша Обилића, његов подвиг и значај тог јунака за образовање националне свести и националног карактера у нашој патријархалној култури.

На основу анализе не само народних песама већ и предања, легенди и прича о Милошу, можемо да реконструишемо прадавни мит о хероју, са свим његовим битним структуралним карактеристикама. Као и сваки мит те врсте, и овај почиње необичним рођењем Милоша Обилића, који је, пошто је зачет од змаја, већ на рођењу обележен. Њега је, даље, вила задојила, и то је извор Милошеве натприродне, изузетне снаге. Своју надљудску снагу он испољава веома рано, још као дете, када вади секиру забијену у кладу тако чврсто да нико из свите цара Душана не може да је извади. Милош Обилић врши затим славно

- **Јунаштво.** Обилић је симбол јунаштва, неустрашивог борца који усред бројне турске војске, у самом осинјем гнезду убија мрског султана. Особина храбрости једна је од суштинских и неопходних црта које чине склоп националног карактера у нашој култури. Предање о Милошу изграђује и појачава онај борбени, пркосни идеализам који је стуб ратничко-патријархалне етике.

- **Национална свест** (патриотизам). Милош је симбол националног јунака, јер је код њега у највећем степену развијено национално и историјско осећање, као и свест о сопственом узвишеном послању у одбрани националног идентитета и интегритета.

- **Аскетизам.** Култ Обилића је истовремено и култ страдалништва, свесног и намерног жртвовања. У нашој култури постоји једна посебна врста борбеног, ратничког аскетизма, који се знатно разликује од хришћанског или пуританског одрицања и уздржавања. Аскетизам је овде у служби борбе за националне интересе и очување слободе.

Ако се сада запитамо који су корени овог предања и њему одговарајуће традиције, херојске аксиологије, нуде се два одговора. Према првом, корен предања о Милошу налази се у колективном, национално несвесном српском народу. Косовској легенди одговара и уједно је њен последњи и најдубљи извор - косовски архетип. Из тога произлази да у нашем народу као константа вековима траје извесно осећање кривице, и, чак, потреба за казном која из ње произлази. Чини се, међутим, ако трезвено размотримо то "решење" косовске енигме, онда се један тајанствени и недовољно јасан феномен (косовски мит) овде објашњава нечим још нејаснијим и мутнијим (мистични појам "архетипа"). Друго решење, мени ближе, корен косовског мита и косовске легенде тржаи у начину живота, историји (дуготрајни ослободилачки ратови), култури и друштвеној организацији. Вековне борбе за национални опстанак створиле су косовски мит и особену херојску етику, а то предање и систем вредности преносили су се с поколења на поколење као важно културно наслеђе усменим путем, народном књижевношћу, васпитањем и социјализацијом, а не биолошким наслеђем, преко гена.

Социјализацијска функција неговања култа Обилића јесте у формирању и учвршћивању основних компоненти националног карактера, и са њим повезаног система вредности. Овај култ спаја и уцелињује различите кључне сачиниоце у један чврст систем етичких вредности (јунаштво са слободарским духом; колективизам са борбеним идеализмом; аскетизам са националном свешћу итд.).

У процесу социјализације, идентификацијом с родитељским фигурама, усменом књижевношћу и директним моралним поучавањем *спољашњи систем вредности* трансформише се и постаје *унутрашњи морални императив*. Култ добровољне, свесне жртве за образ и слободу - *култ Обилића* током развоја постаје део личности и преображава се у *комплекс Обилића*, који представља усклађен систем емоција, црта личности, ставова и мотива. Усађивањем комплекса Обилића, припаднику наше патријархалне културе обликује се и цементира сама срж херојског стила живота, а то има несумњиву социјалну и психолошку функцију. Са друштвеног становишта посматрано, комплекс Обилића је неопходан да би регулисао понашање појединца у соци-

јално пожељном правцу. Није довољна, а ни ефикасна само спољашња прину- да да би припадник ратничко-патријархалне заједнице одиграо своју друш- твену улогу. Неопходно је да глас заједнице делује изнутра, тако да појединац у одсудном тренутку, кад се нађе пред избором - лична срећа или интерес заједнице, глава или образ, односно јуначка смрт или ропско живљење - да тада, без двоумљења, одлучно и аутоматски поступа у складу са идеалима своје заједнице, не жалећи при томе ни живот. Дакле, социјална функција тог комплекса јесте у томе да мобилише све мушке, за рат способне припаднике ове културе за натчовечанске напоре и подвиге у тешкој и исцрпљујућој борби за очување националног идентитета и слободе. Са психолошке тачке гледиш- та, испуњавање Милошевог подвига, односно понашање по узору на Обилића пружа припаднику патријархалне заједнице осећање поноса и узвишене ра- дости. Добро социјализован мушки припадник патријархалне културе, коме је стало до уважавања заједнице, субјективно снажно жели да понови Мило- шев подвиг, тј. да се влада по оном обрасцу по коме заправо мора да се влада да би његова заједница у физичком и моралном смислу опстала.

Овај коимплекс, посебно са распадањем патријархалне културе и раста- кањем херојског стила живота, очигледно постаје дисфункционалан. Његова тамна страна, његово наличје јесте формирање једног претерано строгог и хипертрофираног Суперега. Аскетизам, култ страдалништва, пренаглашена озбиљност и колективизам гуще и потискују многе индивидуалистичке тежње, потребе и осећања. Многе генерације мушких чланова патријархане културе моделоване су као свети ратници, заточници и осветници Косова. Комплекс Обилића, који по својој унутрашњој социјалној и психолошкој логици баца дугачку сенку на потребе појединца за личном срећом, љубављу, нежношћу, саосећањем, итд., даје колико херојску толико и трагичну ноту српском националном карактеру.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андрић, И., *Његош као трагични јунак хосовске мисли*, у Уметник и његово дело, Просвета, Београд 1977.
2. Васић, Ж. и Б.В. Поповић, *Једна заједница тма - мотив једне легенде*, у Стојановић, М., Живорад-Жижа Васић /Живот и рад. Сећања пријатеља. Изабрани радови/, СДПС, Београд 1989.
3. Геземан, Г., *Чојство и јунаштво старих Црногораца*, Цетиње 1968.
4. Дворниковић, В., *Карактерологија Југословена. Гена Кон*, Београд 1939.
5. Ђурић, В., *Српскохрватска народна епика у Антологија народних јуначких песама*, СКЗ, Београд 1987.
6. Erlich, Vera, *U društvu s čovjekom*, Liber, Zagreb 1978.
7. Елезовић, Г., *Турски извори за историју Југославије*, Братство, 26, Београд 1932.
8. Игњатовић, С., *Народна књижевност у настави и васпитању*, Завод за уџбенике, Београд 1966.
9. Карацић, В.С., *Српски рјечник*, Просвета-Полит, Београд 1987.
10. Карацић, В.С., *Српске народне пјесме, II*, Просвета-Полит, Београд 1987.
11. Карацић, В.С., *Живот и обичаји народа српскога*, Просвета-Полит, Београд 1987.
12. Константин Филозоф, *Живот Деспота Стефана Немањинића*, Просвета СКЗ, Београд 1989.
13. Курипешин, *Кроз Босну, Србију и Румелију 1530*, Сарајево 1950.

14. Кулишић, Ш., П. Ж. Петровић и Н. Пантелић, *Српски митолошки речник*, Нолит, Београд 1970.
15. *** Милош Обилић (Српска народна певанија), I-III, Нови Сад 1882.
16. Миљанов, М., *Примјери чојства и јунаштва*, Рад, Београд
17. Михаиловић, К., *Јаничарево успомење или турска хроника*, Просвета-СКЗ, Београд 1986.
18. Михаљчић, Р., *Јунаци косовске легенде*, БИГЗ, Београд 1989.
19. Ненадовић, Љ., *О Црногорцима*, Цетиње 1975.
20. Новаковић, С., *Народна предања о боју косовском, у Прича о боју косовском*, Просвета, Београд 1989.
21. Нушић, Б., *Косово*, Просвета, Београд 1986.
22. Његош, П.П., *Горски вијенац*, Слово љубве, Београд 1979.
23. Олесницки, А., *Турски извори о косовској бици*, ГСНД, 14, Скопље 1935.
24. Орбин, М., *Краљевство Словена*, Београд 1968.
25. Поповић, М., *Видовдан и часни крст*, Слово љубве, Београд 1976.
26. Пушкар Јергиз Нириберга, *Трактат о Турцима*, у Косово у памћењу и стваралаштву, /ур./ Н. Љубинковић, Библиотека "Расковник", Београд, 1989.
27. Rank, O., *The Myth of the Birth of the Hero*, Vintage Books, New York, 1959.
28. Токарев, С. А. (ред.).
29. Требјешанин, Ж., *Реч у расправи о Антрополошкој димензији косовског мита*, III програм РЕ, мај 1989.
30. Цвијић, Ј., *Балканско полуострво и јужнословенске земље*, II, САНУ, КН и ЗУ, Београд 1987.
31. Чајкановић, В., *Мит и религија у Срба*, СКЗ, Београд 1973.
32. Шмаус, А., *Милош Обилић у народном песништву и код Његоша*, Рад X Конгреса СФЈ, Цетиње 1964.

Žarko Trebješanin

SIGNIFICANCE OF THE KOSOVO MYTH FOR THE SOCIALIZATION IN SERBIAN PATRIARCHAL CULTURE

The legend of Kosovo, especially its parts dedicated to Miloš Obilić since they are the ones that embody the core values, that is the ideas and ideals of the Serbian patriarchal society, are extremely important for the formation of its members' character traits. Miloš and his heroic deed incarnate and support this value/ideal system: collectivism (community togetherness), honour (honour has no price; the given word is a sacred thing), freedom (the highest ideal being national freedom), national consciousness (patriotism), ascetics (the cult of warriors' sufferings).

The heroic ethic, as a cultural heritage of vital importance, was transmitted orally (folk literature, education and socialization) and not biologically as an archetype (genetic heritage). In the process of socialization the external value system (the Obilić cult) is internalized and transformed into the internal moral imperative (the Obilić complex) which has an important socio-psychological function: creating of such a national character (personality complex) who will at a critical moment (jeopardized national freedom) always be ready to defend the national, collective interests, irrelevant of the sacrifice.

Today, in times of peace, the heroic (ascetic) type of personality suffocates and suppresses individuality, personal initiative and striving of an individual towards personal happiness, love and self-affirmation. Under contemporary conditions of life the ascetic personality type becomes dysfunctional, while the type of a cultural hero becomes much more needed and desired.

Ранко Бурић
Земун

КОСОВСКИ ЦИКЛУС

- Између епског и баладног -

Судбоносна, а ипак узвишена косовска трагика, као и читав с њом повезани културни и историјски склоп прегнућа, страдања и надања нашега народа - све је то, рекли бисмо, везано уз саму срж нашег националног идентитета; а собом тај комплекс носи и силне импликације и вредности универзалног значења. Зато је он био, остаје и несумњиво ће бити у самом средишту не само нашег осећања и поимања него и наше хуманистичке науке. Циклус песама о боју на Косову пољу 1389. године и о с тим бојем повезаним догађајима и судбинама свакако је не само бисер наше народне књижевности и саставни део светске књижевне ризнице већ је и у самој жижи сваколиког уметничког израза инспирисаног том, како би то Вук рекао, "великом премјеном", тим за наше народе судбоносним преокретом. Проговорићемо управо о том, дакле Косовском циклусу епских наших народних песама. Покушаћемо, непретенциозно и сумарно, да укажемо на неке недоумице са којима су се одушевљени читаоци и изучаваоци тих красних песама сучељавали описујућих их и класификујућих.

Штедећи поверено нам време и простор, нећемо се овде упуштати у расправу о релативности таквих темрина као што је циклус. Свакако, усмено стваралаштво равна се према специфичним законитостима; усмено преношење с колена на колено, па чак и усмено саопштавање у различитим околностима и пред различитом публиком, условљава недовољну стабилност, нарочито кад је реч о именима ликова, али и недовољну историјску поузданост (проблеми везани за преношење појединих тема и мотива). О тој променљивости, односно неустаљености, писали су такви наши проучаваоци народне књижевности, као што су: Маретић, Ђурић, Мурко и многи други (види Литературу.)

О несталном положају имена ликова у српскохрватским народним баладама добру студију написао је Олинко Делорко, а та појава запажена је и у народним песмама других народа, па се на њу у неколико наврата осврнуо и Чајлд. На неодрживост тога термина у ужем смислу нарочито упозоравају неки хрватски пручаваоци наше народне епике. Ипак, како је показао Радован Самарцић, српске народне јуначке песме дају барем илузију целовите српске

историје од последњих Немањина наовамо. Дакле, ми у овом раду циклус не третирамо као незаобилазан и безусловни брђив термин, већ као погодну ознаку за скуп песама о једном историјском догађају, раздобљу или о некој личности, уз све мањкавости које су досадашња проучавања открила. Напомињемо да се, у том еластичнијем значењу, ова реч користи и у англоамеричкој стручној литератури о народној књижевности.

Песме Косовског циклуса, кад се узму у данас нам доступној укупности, представљају изузетно уметничко остварење, а и појединачно су многе од њих права ремек-дела. Тај циклус јесте циклус епских народних песама, но нарочити тон којим су описани за наш народ судбински веома важни догађаји, сјај ликови и нарација која је сад мирна и пуна оног свечаног и достојанственог што је карактеристично за врхунске песме, сад опет драмски напета, сад права јуначка и динамична, а у неким песмама у исти мах и трагична и узвишена, у понеким чак медитативна, а гдегде духовита и лирска - све су то моменти који показују не само врхунски уметнички домет, и то у различитим регистрима - од хумора, преко јунаштва, па све до трагедије - већ су они и одушевљавали, али унеколико и збуњивали проучавасце. Овим радом, дакако, нећемо побројати све недоумице, али ћемо мало осветлити тај проблем. Дворниковић је, говорећи у својој студији о нашем народном песништву, рекао да је оно "симфонија наше душе", а да је човек на овим просторима склон молексим сазвучјима. Ако то његово поређење прихватимо, онда је у тој симфонији Косовски циклус свакако најупечатљивији, бетовеновски величанствен став, који по значењу за нашу културу надилази наравно, сваку симфонију.

Када Донелд Е. Сенсе¹ говори о томе како енглеске романсе није лако дефинисати, па их пореди са епиком, упозорава да је епика због битака и смрти интонирана трагички и етнички. Тако посматрано, Косовске песме јесу и трагичке и етничке, дакле ваистину епске, премда не ускогрудо етничке, већ и са универзалном поруком.

У свом надахнутом и понесеном раду, Миодраг Поповић истиче да су песме Косовског циклуса заправо својеврсна амалгамизација митско-паганске и хришћанско-феудалне свести. У трећем одељку те своје исте књиге о Видов-дану и Часноме крсту Поповић каже да у нашим епским песмама није битно само наративно већ и хероика; отуда их Вук није ни називао епским, већ јуначким. У њима има и лирике, због утицаја митске свести.

Та мишљења навели смо на почетку тек да покажемо сложеност и несавршеност сваке круте класификације, уз истовремену спознају да је за проучаваоца некаква класификација ипак неопходна. Није ту реч о пуком формалном опредељивању, већ својим уметничким склопом и изнијансираношћу Косовски циклус излази из шаблона! Само о већ назначеним проблемима могла би се и читава студија написати; !Вук, тако, није користио ни термин баладе (иако је с њим морао бити упознат), већ "пјесме на међи"; но, тешко да је могућно потпуно продрети у све кључеве за његову терминологију.

Говорећи о једној књизи партизанских народних песама, издатој раних послератних година, Исидора Секулић је у једном песнички надахнутом есеју

1 D. E. Sense, 1974, 1.

исказала став да баладе не одговарају епској природи нашега народа. На тај њен став покушаћемо да се детаљније осврнемо у једној широј студији на којој радимо. Ипак, круто истицање само епске наше природе (која јесте несумњива, непобитна, заслужује сваку похвалу, но није она једини конституент душевног нам склопа) нанело је доста штете нашој науци. И Радослав Меденица остаје при ставу да ми евентуално можемо говорити само о баладичним песмама, но никако не о народним баладама нашим. Нама се чине ближи ставови Вида Латковића, Владана Недића, Наде Милошевић-Ђорђевић, Хатице Крњевић и других који су достојно место у својим изучавањима посветили српским народним баладама. Николај Кравцов, пак, који је опсежну студију посветио словенским народним баладама, каже да је све наше народне баладе обележила епика. Професор Џ. В. Ентвистл, говорећи у својој занимљивој књизи о европским баладама, између осталог и о баладама балканских земаља, па дакле и о Југославији², каже да наше јуначке народне песме поседују баладну једноставност и да их критичари с тешкоћом разврстају. Даље он каже: "Има тужне, једноставне, но дивне величанствености у Косовском циклусу, која чини да се та група песама истиче као врхунски вредна међу европским баладама". Тај пажљиви проучавалац, који се ослањао и на образоване информанте и саветодавце југословенског порекла, разматра и бугарштице, а зна и за биографију Цара Лазара³, коју је написао Константин Филозоф 1431-1432, а у којој се, како вели, описује исто оно што налазимо у балади *Пропаст царства српскога*.

Овај писац не говори овако о Косовском циклусу само зато што би, према схватању баладе какво се јавља на енглеском говорном подручју, све наше народне јуначке песме могле да се у ширем смислу сврстају у баладе. Премда нагиње темринологији свога језика, он није једини који поменути песму сматра баладом (као што ћемо видети). Он наводи и дирљиву чињеницу⁴ да су српски војници за време првог балканског рата, ступајући тек ослобођеним делом косовске равнице, најпре сви пољубили свету земљу коју су крвљу натопили њини преци који су се са својим Кнезом небескоме царству привољели, који су (како то и у баладама бива), и као поражени остали супериорни. У даљем тексту наводи и песме о Владети војводи, о царици Милици која моли бар једнога брата да остане, па ону о обретенију главе кнеза Лазара, да би закључио да "те баладе не конституишу епику, мада њихова јединствена достојанственост личи на вештину модерне епске поезије."

Пишући седам година пре Ентвистла, др Драгутин Суботић, предавач српскохрватског језика на Лондонском универзитету⁵ упозорава да су српске народне песме у Енглеској још од средине прошлог века превођене као "ballads", дакле као баладе, а ми бисмо додали као баладе у ширем смислу. Због тога се и он у тој својој, тада за упознавање енглеских читалаца са нашом народном књижевношћу значајној књизи, углавном придржава енглеске терминологије.

2 J. W. Enthwistle, 1939, 321.

3 Ibid, 324.

4 Ibid, 326.

5 D. Subotic, 1932, 7.

је и на више места јуначке песме назива час епским, час херојским баладама. Схватајући, међутим, сложеност проблема класификације и не могавши пре-небрегнути нашу ондашњу стручну литературу, он о тим песмама у највећем делу књиге говори као о традиционалном српском песништву. За Косовски циклус он констатује да је трагичан⁶, а праве баладе међу јуначким песмама управо и разликује по томе што се у њима углавном одабирају трагични моменти и мотиви. Неизоставно, и он читаву једну главу своје књиге посвећује песмама о пресудном боју.

Пишући о *Усменој народној књижевности*, а посебно о епским народним песмама, Твртко Чубелић⁷ говори о два екстрема нашег епског народног песништва: о импресивном епском изразу (сличном балади), насупрот десетерачком реферисању. Чубелић у даљем тексту не помиње о којим се то импресивним десетерачким песмама епског карактера, а по изразу сличним балади, заправо ради, али можемо слободно рећи да песме Косовског циклуса управо спадају у ту групу, јер је у истој књизи јдан одељак поглавља о стилским средствима Зденко Шкреб⁸ посветио баш песми *Косовка девојка* (В. Ст. Караџић, 1975, II, 47). Стилско изражајне вредности песама Косовског циклуса једноставно су такве и толике да их није могућно заобићи.

У концизном, али упутном и прегледном зборнику, који је приредио Ненад Љубинковић, у чланку о структури песама дугога стиха налазимо опаску да су бугарштице лирскије и од епског и од лирскоепског десетерца. Не желећи да се сада детаљније упуштамо у то питање, напомињемо тек да четири од тих песама дугога стиха управо припадају Косовском циклусу, а да им се може придружити и пета, која је објављена у најновијем броју "Расковника" до кога, на жалост, у време подношења овог реферата нисмо могли доћи.

Пољски песник романтизма Мицкјевич једино је песме Косовског циклуса сматрао епским, а остале наше народне јуначке песме називао (ваљда не познајући их у пуној мери) тек романсама. Док Миодраг Поповић говори о косовским песмама као о лирској хероизи, дотле руски проучавалац Борис Николајевич Путилов, који се бавио поређењем руских и наших народних епских песама, сматра да је Косовски циклус потпуно баладног карактера, да је лирски елемент пресудан, те да су неке од песама сасвим, а неке највећим својим делом, заправо баладе. С њим се слаже и Миодраг Матицки који у свом чланку *Слепи певачи као редактори епских народних песама*, објављеном у часопису "Народно стваралаштво - фолклор", каже да је Косовски циклус у својој основи баладичан, а да су песме: *Мусић Стеван и Косовка девојка*, праве баладе⁹. Он истиче да су епске песме, чији су редактори били слепи, углавном баладичне - све до Вишњићеве песме *Смрт Марка Краљевића*. Матицки одаје пуно признање слепим певачима, како су то чинили још Вук, а затим Владан Недић и други. Мурко у својој двотомној расправи о нашој народној епизи с прве трећине XX века говори о слепцима-певачима, износи и извесне појединости, али у основи се према њима негативно одређује. Чињеница је да су

6 Ibid, 14.

7 Група аутора, 1969, 166.

8 Ibid, 251. f.

9 В. Ст. Караџић, 1975, II, 46, 47.

слепци као просјаци певали читав низ "слепачких" песама или *преткућница* или *клањалица*, које помиње, осим наравно Вука, још и Светозар Матић у својој знаменитој студији о творцима народног епа. Те песме јесу подилазеће, стереотипне, богорадне, просјачке и слепачке у довољно ружном (па макар и нужном) значењу. Слепце су слепчовођи водили, слепци су торбу носили и за живот просили, с обзиром на то да су били одбачени и неприхваћени од друштвене заједнице. Осим тога, и песме о Косову слепи певачи су еснафски чували и преносили, а за њих је постојао термин "лазарице".

Ипак, знатан број тих слепаца је довољно коректно преносио народне песме и тако чувао традицију. А плејада надарених слепих певача, редактора, па можемо рећи и правих народних песника, дала је изузетан свој допринос српској књижевности и српској култури, на срамоту онима који их, ма колико их било, заобилазе и са гнушањем потцењују. Присетимо се само слепе Живане, која је, свакако, једна од најбољих певачица народних песама. Ту је и слепа Јеца, дакако! Довољно је само погледати Недићеве расправе о њиховој уметности. Филип Вишњић је, међутим, како истиче Радован Самарџић, не само један од првих ратних репортера у Срба већ је у понечему још увек непревазиђени историчар првог српског устанка. Само је тај Вишњић могао и у песми о првом српском устанку да се, кроз речи старца Фоча, у тако целовитом и заокруженом смислу присети цара Мурата који да је (каква величина српског песника!), учио Турке освајаче да према српској раји праведно поступају. Зашто баш о тим слепцима сада говоримо? Зато што су они, ако су били надарени, били у неку руку судбински предодређени да се уживе у трагичне ситуације какве налазимо у баладама и у импресивним епским песмама Косовског циклуса. Како рече Путилов, Косовски циклус је баладичан зато што се у њему износи и национална, и породична и појединачна људска трагедија. Зато није чудно што је управо врхунску песму као што је *Косовка девојка*, са оном дирљивом тужбалицом на крају, са том до бола дирљиво препричаном веридбом и њеним трагичним расплетом, дакле са испреплетеном националном, породичном и личном трагедијом - Вуку у тако дивном облику казала управо злом судбином шибана слепа певачица, али жена са пуном свешћу о најтамнијим дубинама и најужнесенијим висинама у које је овај наш напаћени човек кроз историју доспевао!

У једном од својих прегледа наше, напосе народне књижевности Вукашин Станисављевић истиче да би се (да не припадају утврђеним циклусима), песме као што су: *Зидање Скадра*, *Косовка девојка*, *Смрт Мајке Југовића* и друге - могле сматрати баладама. Војислав Ђурић, међутим, истиче трагичне околности кроз које је наш народ пролазио, па дакле није ни могло без трагично интонираних песама, премда оне нипошто нису песимистичне и мистично-суморне, већ са неком посебном светлошћу - додали бисмо ми. Е, баш такве су песме Косовског циклуса. Павле Поповић каже да је *Смрт Мајке Југовића* израз највише трагичности.

Са некаквог строгог теоријсколитерарног становишта проучавалац би настојао да баладу, или епску песму, ипак некако круто омеђи. То он жели из поштених побуда, наиме, да би избегао флуидност појмова и термилолошку збрку. Класификације, свакако, треба усавршавати, а и изналазити дефиници-

је, иако је мало која савршена. Ми се с правом поносимо нашом борбеношћу, прегнућима и жртвама које смо у наизглед најнепогоднијим историјским тренуцима давали да бисмо у боље, у небеско закорачили. Ипак, наша епика није тек пуко махање сабљама, одсецање глава и крађа невеста. У њој је једна дубока етичка нота. У њој је и једна својеврсна и осебујна трагика, а, осим тога, није мало оних трагичних песама о индивидуалној и породичној судбини које свуда називају баладама. И лириком се наш епски народ може итекако гордити - не смемо ту западати у схеме. Размеђа лирско-епског, ма како их ми називали и разврставали, досежу у нас неретко врхунски домет уметничког стварања. Ми, пак, пишемо о уметничким делима; многи од наших написа су пролазни, уметничка дела (такав је ваистину Косовски циклус), непролазна су. Зато ћу на самоме крају парафразирати великана савремене српске поезије, Васка Попу, који у песми *Косово поље* - уводној песми истоименога циклуса - у првој строфи вели да је Косово поље поље као свако друго - длан и по зеленила, да би у последњој строфи написао:

Косово поље,
Поље као ниједно!
Над њим небо, под њим - небо!

ЛИТЕРАТУРА

1. Grupa autora, *Uvod u književnost*, "Znanje", Zagreb 1969.
2. J. W. Enthwistle, *"European Baladry"*, Oxford, at The Clarendon Press, 1939.
3. Н. Љубинковић, *Усмена књижевност југословенских народа*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд 1981.
4. Св. Матић, *Творци народног епа*, сепарат, одштампан из СК гласника, књ. XXXIII, Београд 1931.
5. М. Murko, *Tragom srpskohrvatske narodne epike*, I-II, JAZU, Zagreb 1951.
6. В. Недић (приређивач), *Народна књижевност*, "Полит", Београд 1972.
7. В. Недић, *О усменом песништву*, СКЗ, Београд 1976.
8. М. Поповић, *Видов-дан и часни крст* - Оглед из књижевне археологије, "Слово љубве", Београд 1976.
9. D. E. Sense (priređivač), *Middle English Verse - Romances*, Reinhardt and Winton, 1974.
10. В. Стефановић Караџић (скупно и на свијет издао), *Српске народне пјесме*, I-IV, "Полит", Београд 1975.
11. D. Subotić, *Yugoslav Popular Ballads*, Cambridge, at The University Press, 1932.
12. F. James Child, *The English and Scottish Popular Ballads*, 0-V, Dover Publications, 1965.

Ranko Burić

THE KOSSOVO CYCLE - BETWEEN THE EPIC AND THE BALLADIC

The topic of this paper is the epic poetry, or, more precisely the ballads of the Kossovo cycle. The author presents views of many native and foreign writers dealing with this problem: V. Djurić, D. Subotić, M. Popović, M. Murko, N. Ljubinković, T. Čubelić, J. W. Enthwistle and others. His own opinion is that the Kossovo cycle poetry contains both the epic and the balladic dimension, that is the moral, tragic dimension, and, at the same time, the lyric one. He is particularly emphasizing the role of the blind, both male and female, in transmitting and promoting folk poetry.

Драган Марковић
Завод за заштиту споменика културе
Ниш

СВЕЧАНОСТИ НА ГАЗИМЕСТАНУ О ВИДОВДАНУ ИЗМЕЂУ ДВА СВЕТСКА РАТА

Народне свечаности у прошлости нашег народа манифестовале су се у различитим видовима окупљања. Сабори приликом верских празника поред манастира и појединих кулtnих места подстицали су веће народне масе да наставе традицију окупљања и да, осим верских обреда, народним весељем изражавају своје одушевљење и етничке особености. Други облик масовнијег народног окупљања где се као учесници могу појавити више етничких група, са поентом привредног карактера и елементима забаве, јесу вашари. Најпознатије и најчешће народне свечаности наших сеоских насеља су сеоске заветине. После верског церемонијала са ношењем литија, настајале су свечане гозбе у портама црква или у сеоским домаћинствима, слеподневни и вечерњи часови били су намењени за песме и игре у којима је узимало учешћа мноштво мештана са својим гостима из суседних насеља.

Окупљање народа којим је изражавана захвалност и сећање на славне изгинуле претке било је нешто ређе, па је то појава новијег датума. Све те народне свечаности и весеља умногом су биле и нека врста смотри народног стваралаштва. Шароликост и богатство народних ношњи са интересантним песмама и играма уз пратњу народних музичких инструмената доприносили су да целокупан утисак са оваквих народних свечаности буде привлачнији, потпунији и пријатнији. Таква народна славља подстицала су појединце и поједине етничке групе на такмичарски дух у више различитих видова народног стваралаштва.

Не само млађи учесници традиционалних народних свечаности него и старији људи и деца настојали су да својим народним оделом са накитом изгледају што свечаније и тиме привуку пажњу многих учесника. Кроз игру, песму и музику многи учесници на саборима, вашарима и заветинама трудили су се да неуморно и са много умешности изразе своја осећања, на задовољство многих посматрача и учесника традиционалних народних свечаности.

У најтежим данима свог страдања под турским игом српски народ није се одрицао својих традиција, него је пуну пажњу посвећивао одржавању својих етничких карактеристика и чувању националног идентитета. Српски народ се више пута налазио у тако неповољним условима када му је претила опасност

да изгуби своје најважније етничке особине и претопи се у народ који га је вековима израбљивао. И поред многих појава прелажења на ислам и поарбанашавања појединих српских породица, већина српског народа је одолевала многим тешкоћама и искушењима и успевала да у вихорима најбујнијих догађаја сачува своја национална осећања, језик, обичаје и веру својих прадедова.

У свести, предањима и митским схватањима српског народа догађаји из прошлости од којих је протекло пуних шест столећа упечатљиво су урезани и преносе се из генерације у генерацију путем усменог народног стваралаштва.

Пијетет према својим јуначким прецима наши народи су са одушевљењем гајили, а најистакнутије место у Пантеону српског народа припада Милошу Обилићу, Југ-Богдану, Кнезу Лазару, Бошку Југовићу, Милану Топлици, Ивану Косанчићу и осталим косовским јунацима и јунакињама, као што су Мајка Југовића и Косовка девојка. Поприште најкрвавијих борби у косовској бици на Газиместану и Мазгит-пољу између Приштине и Вучитрне постало је место ходочашћа како српског народа тако и Турака и Арбанаса који су већим делом прешли на ислам.

На том простору још у току средњег века пре најжешћих пустошења и разарања српских земаља Деспот Стефан Лазаревић подигао је значајан и по веома поетском тексту познат мраморни стуб као обележје највеће трагедије српског народа. Нестанком тог споменика, као и брисањем трагова са места погибије Милоша Обилића и Кнеза Лазара српски народ је остао без значајнијег фонда свог споменичког наслеђа. Ослобођењем Косова и других делова српских земаља које су вековима биле под турским ропством, тек у трећој деценији XX века српски народ гради скроман споменик захвалности косовским јунацима на Газиместану. И тај споменик, који је изграђен у виду обелиска са крстом на врху, неколико степеника испод квадричног постоља и оградом од бетонских стубића, није био дугог века. Убрзо после капитулације Краљевине Југославије припадници фашистичке "Шипније молес" - Велике Албаније минирали су и потпуно разорили тај споменик. На правоугаonoј плочи овог споменика био је урезан ћириличним словима овакав текст:

ЈУНАЦИМА ПАЛИМ ЗА КРСТ ЧАСНИ СЛОБОДУ

И ПРАВО СВОГ НАРОДА

1389

1912

ЗАХВАЛНИ ПОТОМЦИ ГРАЂАНИ И

ВОЈНИЦИ ГРАДА ПРИШТИНЕ

1924

Изградња монументалнијег обележја у виду Видовданског храма, по пројекту Ивана Мештровића, није могла бити остварена.

Схватајући да Видовдански храм неће бити изграђен у скорој будућности, потомци косовских јунака су пре пола века покушали да подигну већи и лепши споменик својим прецима, па је за такав споменик постављен и камен темељац у близини споменика косовским јунацима на Газиместану. Ипак, услед непосредне ратне опасности пред почетак другог светског рата ни тај споменик није изграђен, и поред великог одушевљења српског народа да се што достојније одужи славним косовским јунацима.

Култ Видовдана који је у српском народу сматран као мајка наше заветне мисли најраспрострањенији је култ у свим крајевима где живе Срби. Видовдански култ прихватили су и неки други хришћански народи, а када је Српска православна црква прогласила кнеза или цара Лазара за светитеља, тај празник је обележаван и као дан погибије овог српског владарца крајем XIV века. Осим многих топонима везаних за празник Видовдана, као Видов камен у Топлици, Видово брдо у Боки Которској, подигнуто је више цркава које су посвећене светом Лазару, а многа села су Видовдан узела за своје сеоске славе - заветине.

Осим српских православних храмова у којима су сваког Видовдана обављани помени косовским јунацима, до завршетка првог светског рата није постојало услова ни могућности да се на Газиместану одржавају било какве комеморативне свечаности у част косовских јунака од стране већег броја припадника српског и црногорског народа. Уједињењем Срба, Хрвата и Словенаца у заједничку државу и касније проглашењем Краљевине Југославије стекли су се најповољнији услови да се сваке године о Видовдану окупе велике масе српског и црногорског народа из свих крајева Југославије и Видовдан на Газиместану обележи на најдостојанственији начин као велики народни и државни празник и ода захвалност и почаст косовским јунацима.

Видније и значајније видовданске прославе запажају се на Газиместану тек од 1919. године, затим 1924. године, када је изграђен споменик косовским јунацима и, најзад, пред сам почетак другог светског рата, када је обележено пет и по векова од боја на Косову. Према вестима које је доносио дневни лист "Политика", за Видовдан на Газиместану окупљало се од 20 000 (1925) до око 100 000 учесника не само староседелаца Срба са Косова и из Метохије него и из доста удаљенијих крајева, као из Боке Которске, Далмације, Босне и Црне Горе. Нису ретки били учесници видовданских прослава из Скопља, Загреба, Београда и појединих места из Војводине.

После изградње споменика косовским јунацима 1924. године, наредне године изведени су опсежнији радови на уређењу спомен-парка на Газиместану, са подизањем монументалних врата на улазу у споменичко подручје, као и павиљони за госте. Програм прославе на Газиместану није био уједначен за сваку годину. За поједине године видовданске свечаности, можда и због масовнијих соколских манифестација на соколским слетовима у Београду, Скопљу и Љубљани и када је 1934. године постављан камен темељац за Споменик незнаном јунаку на Авали, Видовдан је на Косову скромније обележаван. Организовање коњичких официрских трка са препонама о Видовдану у Скопљу и Београду постало је традиционална појава, па је 1928. године први коњички пук "Милош Обилић" у Нишу на Видовдан, као успомену на дан јуначке смрти свога заштитника Милоша Обилића, прославио своју славу.

Такви догађаји су вероватно доприносили да сваки Видовдан на Газиместану не буде масовније прослављен.

Програми видовданских прослава на Газиместану обухватили су, од 9 или 10 часова, помен косовским јунацима у Грачаници, Самодрежи и на Газиместану, говоре, предавања, као и паљбу из артиљеријских оруђа преко споменика. У преподневним часовима, за време видовданских свечаности појединих година (нпр. 1935. и 1939) изнад велике масе народа летео је један или више аероплана скопског аероклуба. Из авиона су спуштани венци на споменик косовским јунацима, а затим су авиони пред окупљеним народом изводили неколико акробација.

Делегације разних друштава и других учесника видовданске прославе пристизале су уочи самог Видовдана. Из удаљенијих крајева долазак гостију и делегација био је добро припремљен и организован. После полагања венаца на споменик косовским јунацима, разни родови и јединице југословенске војске приређивали су свечане дефилеје. Одреди коњаника у парадној униформи, митраљеске јединице, соколи и четници са свечаним заставама остављали су на учеснике видовданских свечаности импресивне утиске. На уређеном простору у виду сеница организован је банкет за званике и госте, делегације и све војне старешине и војнике. Кад су те свечаности биле скромније, учесници који су долазили из Скопља и косовских села доносили су храну за један дан. По сведочењу оца Велибора Васића из Ливађа, код Липљана, кад је и он једне године (чини се 1939) присуствовао свечаности на Газиместану, припремљена је већа количина јела и пића за све учеснике.

После заједничког свечаног ручка настављано је са народним весељем. Народ је, играјући и певајући, остајао до неко доба ноћи како су то тада бележили репортери дневног листа "Политика". На пространом платоу око споменика на Газиместану вило се на стотине кола уз пратњу музичких народних инструмената: зурла, бубњева, кларинета, понегде фрула и гајди а врло ретко и уз пратњу хармоника. Приликом помена косовским јунацима у Грачаници, Самодрежи и на Газиместану чинодејствовали су скопско-призренски епископ Михајло, са многим свештеницима, а на јектеније је приликом прославе Видовдана 1926. године одговарало певачко друштво "Невен" из Новог Сада. Позната црква Самодрежа обновљена је 1932. године. Бора Антић, новинар "Политике", забележио је тај догађај који се збио на Видовдан. "Јуче је освећена и обновљена Самодрежа. Освећење је извршио Њ. Св. Патријарх Варнава. Свечаности је присуствовао изасланик Њ. В. Краља и бан Ј. Живановић. Нарочито је карактеристично забележити да је у слављу узео учешћа већи број Арнаута са Косова који као некадашњи хришћани чувају у себи још увек врло живу легенду на средњовековну српску прошлост."

Када су војска и читав народ о Видовдану 1939. године одржали величанствен помен косовским јунацима на Газиместану чинодејствовао је српски патријарх Гаврило, уз асистенцију 50 свештеника. После одржаних помена косовским јунацима у Грачаници и Самодрежи за време обележавања пет и по векова од косовске битке, од Грачанице и Самодреже донете су на Газиместан запаљене бакље.

Једна од запаженијих видовданских прослава одржана је 1925. године. На њој су учествовали командант косовске дивизије генерал Никола Томашевић, епископ Михајило и жупан Савић. После помена у 11 часова узео је реч Глиша Кузмановић, свештеник Банаћанин. Он је у свом дирљивом говору подсетио све присутне на значај тог дана. За време говора артиљерија је отворила учесталу паљбу, а митраљеји су клекотали. Писац белешке о прослави, објављене у "Политици", овако описује ток видовданске свечаности: "После завршеног говора представници разних друштвених корпорација положили су на спомен седам лепих венаца изгинулим. Завршавајући још неколико прикладних говора, гости су затим по народном обичају послужени кољивом, па је настао ручак после кога је отпочело народно весеље".

Исте године глумци Народног позоришта из Скопља припремили су и извели грандиозну представу *Бој на Косову*, на отвореном пољу, којом су одушевили све учеснике видовданске прославе. Врхунац усхићења и радости публике било је када се глумац који је представљао Милоша Обилића на своме Ждралину упутно према месту где су распоређени турски шатори да распори турског цара Мурата. Уз бучно клицање и овације масе српског и црногорског народа дописник "Политике" истиче: "Карактеристично је да су Милошу клицали и сами муслимани којих је било у великом броју".

На Видовдан 1926. године сматрало се да се на простору између Муратовог турбета и Газиместана окупило око 30.000 учесника и да су огромне поворке народа у живописним костимима стизале још од ране зоре. Међу тим учесницима налазила се и делегација из Загреба, која је, после говора инжењера Поштића, положила лаворов венац са златном траком на споменик косовским јунацима, са натписом:

"Za Vidov-dan 1926. Kosovskim junacima

iz 1389. i 1918. godine. Profesori i

studenti agronomije iz Zagreba."

Новинар "Политике" је тада у краћој белешци о прослави напоменуо да су у послеподневним часовима многи учесници који никад нису били на Косову кренули преко Приштине за Грачаницу да посете један од најлепших културноисторијских споменика. Многи учесници видовданске прославе из удаљенијих места посећивали су исламске споменике, као што су Муратово турбе и Барјактарево турбе. Од већег броја хуманих друштава из разних крајева Југославије за видовданске свечаности на Косово је 1934. године први пут стигло и хумано друштво "Косовка девојка". У празничком расположењу то друштво је на Газиместану прославило своју славу Видовдан, придржавајући се свих верских обреда са сечењем славског колача.

Пошто је Видовдан прихваћен и пошто је настављено са прославама на Газиместану, свакако да је овај општенародни празник слављен и 1938. године. Због тога је необично што у дневном листу "Политика" за ову годину не

налазимо ни најлапидарнију белешку или осврт о видовданским свечаностима за ту годину.

Пошто је та година претходила години када су вршене опсежније припреме за свечано обележавање јубиларних пет и по векова од косовске битке, вероватно је видовданска прослава за 1938. годину, у односу на раније прославе, скромније обележена поменима косовским јунацима у црквама.

Незаборавна и јединствена, али величанствена прослава Видовдана, са најживописнијим призорима и присуством огромних маса српског и црногорског народа, одржана је на Газиместану 1939. године. На тој свечаности, према проценама дописника "Политике", учествовало је око 100 000 припадника разних друштава, делегација, војника и сељака из многих села са подручја Косова, Метохије, Топлице, Повардарја и других места Србије и Црне Горе. Дивно је било посматрати људе, девојке и жене у живописним народним ношњама. Шароликост и различитост тих ношњи тада су биле лако уочљиве, јер су староседеоци Срби са Косова имали друкчију народну ношњу од досељених колониста из Црне Горе, Лике, Босне, Херцеговине и Далмације. Репортер "Политике" сликовито је наговештавао учешће људи из разних крајева који у великим поворкама... "промичу једни поред других кршени Далматинци, поносни Босанци, синови равне Војводине, орлови из црногорских гнезда и витези из равних поља мученичке и херојске Шумадије".

Те године и тих дана цела земља славила је веома свечано дан косовских хероја. Југословенска јавност, осим информација у дневним листовима, обавештавана је и посредством радио-таласа. Радио-Београд је веома активно редовно обавештавао своје слушаоце о свим значајнијим догађајима у току видовданске прославе. Емитована су предавања о значају култа везаног за косовске јунаке, о косовској бици, рецитовани су изабрани стихови из епске лирике косовског циклуса и вршен је пренос приликом помена косовским јунацима у Грачаници, и од 9 до 13 часова, вршен је пренос свечаности на Газиместану. Радио-Загреб и Радио-Љубљана преузимали су поједине емисије од Радио-Београда и укључивали их у своје програме.

Уз веома богат и занимљив програм видовданске прославе, са учешћем више јединица и родова тадашње југословенске војске, поворкама многих соколских друштава, четничке гарде Бокелја и Црногораца, четника Косте Пећанца и многих хуманих друштава, та свечаност је заиста била величанствена. Посматрање дефилеа појединих војних јединица привлачило је много пажње многих учесника прославе. Том приликом, Седми коњички пук "Обилић", прослављајући своју славу, обавио је резање славског колача на месту за које се сматра да се налази гроб Милоша Обилића, у непосредној близини Муратовог турбета.

У програму ове видовданске прославе биле су организоване коњичке трке на којима су учествовали одважнији, отреситији млађи људи из сеоских насеља у околини Приштине. Таква тачка програма, који је био обухваћен видовданским свечаностима, била је за многе учеснике са села веома примамљива и занимљива. Најбржим и највештијим коњаницима припадале су поједине награде за учешће у тркама. У селу у коме сам одрастао, под Голешом на Косову и у околини Липљана, касније се дуго препричавало о успеху мог

ујака Ђорђије Вујачића на тим тркама. Са својом кобилем "Мицом" он се нашао међу најспретнијим и најбржим доњаницима, па му је после завршене трке као награда додељена југословенска застава.

У огромној и непрегледној маси народа у току Видовданске прославе 1939. године, када је учињен покушај да се та прослава сними за филм, огласио се мањи број комуниста са Косова и из Метохије, који су истицали поједине пароле и пролагирали комунистичке идеје на Косову и Метохији. Иако је у то време комунистичка пропаганда била строго забрањена, чини се да њихова акција није наишла на значајнији одјек нити је било каквих озбиљнијих неповољних последица од стране власти за организаторе таквих у неком погледу протестних манифестација.

На више места међу учесницима видовданских свечаности могли су се видети, као на вањарима, продавци освежавајућих напитака, прстења, наруквица и другог накита, затим дечијих пиштаљки, играчки и других ситних употребних предмета које су поједини учесници куповали.

Жеља многих учесника видовданских свечаности који су долазили из Боке Которске, Црне Горе и других удаљенијих крајева била је да се још у току доласка, уз пут, негде заједнички фотографишу. Иако је тадашња фото-техника била мање развијена него данас, многи чланови делегација фотографисали су се најрадије у портама манастира Грачанице, Пећке патријаршије и Дечана, а затим у пролазу кроз Пећ, Призрен и Андријевицу. Код потомака тих учесника могу се као драге успомене наћи те старе фотографије које они брижљиво чувају.

Dragan Marković

ST. VITUS' DAY CELEBRATIONS AT GAZIMESTAN BETWEEN THE TWO WORLD WARS

Public celebrations at Gazimestan, the death place of the most prominent Serbian heroes, and at the Mazgit field where the Turkish Sultan Murat was killed, were rather modest in the period before the first world war. Only after the Yugoslav nations were united into one state, the conditions became favourable for the Serbian people to worthily repay its debt to the praised heroes of Kossovo who had perished at the battle of Kossovo on 28th June (St. Vitus' Day) in 1389, and to erect a modest monument in memory of their patriotic deeds.

Between the two world wars, every year on St. Vitus' Day long processions of Serbian people coming from Priština, Vucitrn and other directions gathered at Gazimestan to give requiem mass to the Kossovo heroes. These manifestations were attended not only by common people from Kossovo, Serbia and from other parts of the country as distant as Boka Kotorska (Bay of Kotor), Dalmatia, Skopje and many others, but also by the very high-ranking government and state representatives from the adjoining regional administrative units. Spectators stated that they found the parades and reviews of military units of all branches of service in the Yugoslav Army, and especially of cavalry in their dress uniforms and with sabers, particularly impressive.

Serbian villagers, dressed in their festive costumes, contributed greatly to the beauty and splendor of these public celebrations giving them the character of the greatest folk gatherings. In the richly composed program a prominent place was given to horse races in which courageous village youth riding their best, carefully selected horses took part. The best horsemen were given standards, Yugoslav tricolour, as a prize.

The most magnificent St. Vitus' Day celebration was held in 1939, on the 550 anniversary of the battle of Kossovo. Dancing and singing national songs, the Serbian people expressed their joy that the nation, after many centuries of slavery, finally succeeded in establishing the state in which it could freely and completely develop all its economic and cultural potentials.

*Ранко Баришић
Етнографски музеј
Београд*

ЗАНАТИ КОСОВА У ИСТРАЖИВАЊИМА ЕТНОГРАФСКОГ МУЗЕЈА У БЕОГРАДУ

Од свог оснивања Етнографски музеј у Београду сакупљао је и предмете са Косова. Систематске збирке заната са Косова настале су после рата. У послератним годинама Етнографски музеј, иако у материјалној оскудици, у оквиру својих могућности приступио је систематизованим истраживањима на територији Србије, па самим тим и Косова. Истраживања стручњака су се одвијала у више праваца:

I. систематска истраживања са главним циљем проналажења и откупа предмета за попуну музејских збирки;

II. истраживања чији је циљ био прикупљање података за проучавање и обраду одређених збирки или етнолошких проблема, у конкретном примеру занатске делатности;

III. презентирање јавности резултата истраживања и новонабављених предмета.

После музеолошке обраде, откупљени предмети презентирани су јавности кроз објављене радове у Гласнику Етнографског музеја, као и кроз посебне публикације. Предмети из фондова музеја презентирани су јавности и на повременим и сталним изложбама, како у музеју тако и ван њега, а као резултат константног истраживачког рада на Косову.

Проналажење и набављање предмета, било откупом или поклоном, као један од задатака, обављали су поједини кустоси или мање екипе кустоса. То је истовремено био основни вид истраживачке делатности Етнографског музеја у Београду. Такав методолошки приступ у раду на попуњавању збирки повезиван је са сложенијим облицима истраживања како би се остварили бољи резултати. Вршена су и комплексна етничко-географска истраживања регија и етничких група у којима је сваки истраживач испитивао једну до две теме из области за коју се специјализовао. Захваљујући таквом раду, сачувани су примерци алата и заната које данас више нисмо у могућности да пронађемо или их веома тешко проналазимо на терену.

Збирке музејских предмета, без обзира на њихов систем квалификације, чине основ од кога се полази у свакој стручној и научној обради. Овај обиман научноистраживачки рад праћен је и стручним методолошко-документаци-

оним радом на стварању систематизованих каталога који би омогућили лако и брзо коришћење података и били путоказ за даља истраживања. Ради презентирања истраживања заната на Косову, стручњаци Етнографског музеја до сада су урадили много послова и остварили већи број постављених циљева. Већ 1950. године, екипа Етнографског музеја у Београду откупљује предмете којих није било у збиркама Музеја. Из Пећи, Приштине, Ђаковице, откупљују се делови табачког, берберског, обућарског, кројачког, тј. абацијског, као и ковачко-поткивачког алата. Од занатских радионица са већим бројем предмета откупљују се кујунџијски алат из Призрена, ћулавџијска и нанулџијска радионица из Ђаковице, 1962. године, као и предмети салеџијског заната из Призрена. Седамдесетих година откупљује се дунђерски, дрводељски, коларски и обућарски алат из Призрена и околине. Осамдесетих година значајан је откуп комплетне грнчарске радионице из Ораховца, са више стотина предмета. Затим откуп ножева и авана за обраду дувана села Јуника у околини Пећи. Изузетан је и редак откуп пушкарске радионице из XVIII века из Призрена. Набројане алатке употребљавали су припадници различитих конфесија који су живели или још увек живе на територији САП Косова.

Истраживању заната Косова посветио се и Митар Влаховић и објавио значајан прилог о занатима у Призрену у Зборнику Етнографског музеја из 1953. године. Призрен је био значајан трговачки и занатски центар у коме су се сачували стари балкански занати. Захваљујући одређеном географском положају, историјским околностима и традицији, у том граду дуго су се одржали занати. Аутор је изнео најзанимљивије занате из Призрена, њихову организацију и еснафе, као и историјски развитак. Као најважнији занати описани су: табачки, кујунџијски, пушкарски, ножарски, казанџијски, поткивачки, самарџијски, кондурџијски, сарачки, мутавџијски и терџијски. Поред заната поменуо је и женску домаћу радиност, по чему је Призрен био познат и некад, а унеколико и данас.

О другим занатима важним за етнологску науку дали су прилоге следећи аутори:

1. Загорка Марковић у раду *Опаници на Косову и Метохији*, објављеном у Гласнику Етнографског музеја бр. 16 из 1953. године. Тај прилог је доста значајан јер приказује технологију израде опанака на Косову, заната који је у то време још увек егзистирао на овом терену.

2. Посебно значајна истраживања на Косову остварила је дугогодишњи стручњак у Етнографском музеју, етнолог Персида Томић. Поред већег броја откупљених предмета за разне збирке заната, њен велики допринос је у откупу предмета за збирку керамике. Резултате својих истраживања Персида Томић је објавила у Гласнику Етнографског музеја у Београду. Њена истраживања се односе на типолошко-терминологску класификацију народног грнчарства, као и типове грнчарског кола и керамике у Србији, што се односи и на Косово. Изузетан је допринос на истраживању црне грнчарије у Ђаковици, која је до тада била недовољно позната у етнологској науци. У другим научним и стручним публикацијама у земљи и иностранству објавила је радове о керамици са подручја целе Југославије, у коме се налази и керамика Косова, стављена у исту типолошку класификацију са керамиком Новог Пазара. Круна њеног

истраживачког рада је каталог збирке керамике у Етнографском музеју у Београду, први те врсте, а објављен је 1983. г.

3. Добрила Милојевић-Радовић је у Гласнику музеја Косова IV-V из 1958-1960. године објавила прилог о бритварском занату на Косову, с посебним освртом на Призрен. Тим прегледом је дата свеобухватна технологија заната, с посебним освртом на израду предмета неопходних за обављање тог заната, али и на организацији еснафа који је постојао у Призрену. Овим радом дата је свеобухватна обрада заната, јер бритварски је један од најстаријих заната који су се задржали на овом простору.

4. На подручју Косова је био а и данас је изузетно развијен кујунцилук. Зато је кујунцијски алат могао да се набави у већем броју за збирке Етнографског музеја у Београду. Индиректно, о кујунцијској технологији као прилично сложеној занатској радности, имамо података у раду Леонтија Павловића *О збирци металних икона у Етнографском музеју*, објављеном у Гласнику Етнографског музеја број 17, из 1954. године. Кроз опис збирке металних икона упознајемо се делимично и са кујунцијском занатском делатношћу.

5. Сребрица Кнежевић је такође писала о обради метала на Косову. Рад објављен у Гласнику Етнографског музеја бр. 21 из 1958. године, под насловом *Жене - ковачи* указује на специфичну и ретку појаву, тим пре ако се зна да је реч о занату изузетно тешком и за мушкарце.

Посебан вид презентације научних резултата и теренских истраживања, као и објављеног откупа на теренима Косова, јесу изложбе које је Етнографски музеј организовао на тему заната.

Изложбе приказују разноврсне облике занатске делатности, па и грнчарства. На изложбама грнчарских занатлија заступљени су сви облици и начини укршавања који су примењивани, без обзира на време и место израде. На изложбама је дат преглед традиционалне грнчарске производње, као што су технологија, географска распрострањеност и карактер појединих грнчарских производа. Посебно се приказује керамика антропоморфних и зооморфних облика, која је израђена углавном рукама пиротанских грнчара, али и оних са Косова и из Новог Пазара. Типови изложака су бардаци, штедне касице, саксије и децје играчке, као и керамика коришћена у култовима.

Истраживања о керамици на подручју читаве Југославије показала су да су се до сада одржале три различите технике за израду грнчарских производа. Истовремено егзистирају врло архаичне технике са развијеним технологијама. Према технологији којом су предмети израђивани, позната је грнчарија израђена без кола, грнчарија израђена на ручном колу и она на ножном колу. Осим тих разлика, свака врста се међусобно разликује по фактури, облицима и орнаментици.

Једна од највећих изложби грнчарства и његових производа постављена је 1966. године у просторијама Етнографског музеја у Београду. Аутор је била Персида Томић, а наслов *Народна керамика Југославије*. Из музејских збирки издвојени су предмети који су некада били највише у употреби у свакодневном животу. Издвојени из амбијента и изложени у музеју, деловали су више као стваралачко дело, а мање као грнчарија која је скоро сваки дан употребљавана у домаћинству. Керамика стварана столећима, открила је функци-

оналност, богатство облика и разноврсност украшавања у овој области народног стваралаштва. Изложени предмети су настали у XIX и првој половини XX века. Осим предмета који се чувају у музеју а који су били изложени, презентирана је и збирка керамике академског сликара Александра Томашевића из Београда, у чијој збирци су заступљени предмети из целе Југославије, па и са Косова.

Значајну изложбу о металном посућу поставила је Рабија Хасанбеговић, 1979. године. Њен избор из збирки Етнографског музеја у Београду је само део ибрика, лавора, легена, тањира, сахана, тепсија и другог посућа. Тим избором приказују се производи некада развијеног заната на Косову. Експонираним предметима дат је и пресек рада музеја од његовог настанка.

Изложба *Народна уметност Југославије* из 1980. године, у организацији Етнографског музеја у Београду, показала је разноврсност народних израђевина. Предмети су израђени у најразличитијим материјалима, као што су: дрво, земља, кожа, текстил и метал, а изложеним материјалом обухваћене су културне зоне целе Југославије, поред осталог и Косова и Метохије.

Изложба о керамици Србије, која се чува у Етнографском музеју у Београду, била је постављена у галерији САНУ у Београду 1982. године. Аутор је била Персида Томић. У колекцији косовско-новопазарске керамике био је изложен, поред алата и справа за израду грнчарије, и већи број чанака, ћупова, тестија, бардака, ибрика, кондира и другог.

У садашњој сталној поставци из 1984. године, поред осталих предмета, јавности је презентиран и део збирке керамике Косова и Новог Пазара, која је набављена током 1983. године а чува се у депоима Етнографског музеја у Београду.

Као посебна колекција била је изложена керамика Косова и Новог Пазара. Керамика са тог простора рађена је под снажним утицајем византијске, али и античке керамике, као што су питоси, судови слични амфорама, бардаци - слични античким лампицама и слично. На оријенталну керамику подсећају многи бардаци и ибрици који су израђивани по угледу на керамику из Чанакале у Турској. То су били предмети са Косова свих познатих техника, облика и функција.

ЛИТЕРАТУРА

- Баришић Р., *Керамика Косова и Новог Пазара*, Каталог изложбе, Београд 1988.
- Кнежевић С., *Жене ковачи*, Гласник Етнографског музеја у Београду бр. 21, Београд 1958.
- Марковић З., *О опанцима на Косову и Метохији*, Гласник Етнографског музеја у Београду бр. 16, Београд 1953.
- Милојевић - Радовић Д., *Бритварски занат на Косову*, Гласник музеја Косова и Метохије, бр. IV-V, Приштина 1958-1960.
- Павловић Ј., *Збирка металних икона у Етнографском музеју у Београду*, Гласник Етнографског музеја у Београду, бр. 17, Београд 1954.
- Томић П., *Врчве - велики глинени ћупови*, Гласник Етнографског музеја бр. 17, Београд 1954.
- Томић П., *Црна грнчарија у Ђаковици*, Гласник Етнографског музеја у Београду, бр. 21, Београд 1958.

Т о м и ћ П., *О типовима грнчарског кола и керамике у Србији*, Гласник Етнографског музеја у Београду, бр. 22 - 23, Београд 1960.

Т о м и ћ П., *Народна керамика у Југославији*, Етнолошки преглед бр. 6 - 7, Етнолошко друштво Југославије, Београд 1965.

Т о м и ћ П., *Народна керамика у Југославији*, Каталог изложбе, Етнографски музеј, Београд 1966.

Т о м и ћ П., *Типолошко-термиолошка класификација збирке народног грнчарства*, Гласник Етнографског музеја у Београду бр. 39 - 40, Београд 1970.

Т о м и ћ П., *Грнчарство у Србији*, Галерија САНУ, Каталог изложбе бр. 39, Београд 1982.

Т о м и ћ П., *Каталог збирке грнчарства у Етнографском музеју у Београду* бр. I, Београд 1983.

В л а х о в и ћ М., *Занати у Призрену*, Зборник Етнографског музеја у Београду, 1901-1951, Научна књига, Београд 1953.

Г р у п а а у т о р а, *Народна уметност Југославије*, Београд 1980.

Ranko Barišić

CRAFTS OF KOSOVO IN THE INVESTIGATIONS OF THE ETHNOGRAPHIC MUSEUM IN BELGRADE

Experts of the Ethnographic Museum in Belgrade have taken an active part, ever since 1950, in the all embracing investigations of ethnological problems of Kosovo. Their work evolved into several directions:

I.. A large number of objects, such as tools but also complete work-shops, till then scarce or absent from the Museum collections, had been purchased;

II.. Many papers presenting and analyzing the long forgotten crafts had been published;

III.. Numerous exhibitions displaying crafts of Kosovo and Metchia had been organized. The most common topic, thus occupying a prominent place, were the problems of pottery.

Мина Дармановић

Институт за проучавање културе Срба, Црногораца, Хрвата и Муслимана
Приштина

ЕТНОГРАФСКА ЗБИРКА МУЗЕЈА КОСОВА У ОДНОСУ НА ЕТНИЧКУ ПРИПАДНОСТ

Музеј Косова и Метохије основан је 1949. а отворен 1951. године. Музеј се од првобитне етнографске збирке развио у комплексни музеј, који је јачао, сабирао етнолошку, археолошку, историјску и природњачку грађу.

Музеј Косова и Метохије има и своју публикацију, "Гласник Музеја Косова и Метохије", који је почео да излази 1956. године. До сада је објављено 14 бројева.

У Музеју су као врсни кустоси радили Василије Козарац, који је био и први директор Музеја, затим Татомир Вукановић, који је први у етнолошкој науци у тротомној књизи *Срби на Косову* изложио резултате етнолошких истраживања у свим пределима Косова и Метохије. То Вукановићево дело доноси аутентична сведочанства о традиционалној култури Срба на Косову и Метохији. Затим, ту је и Видосава Милосављевић која је проучавала занате и у току свог радног века прикупила огроман фонд етнографског материјала.

Од свог оснивања до данас, у Етнографском одељењу је сабрано више од 5.600 предмета. На жалост, у последње три године, због недостатка материјалних средстава, откупљено је свега неколико предмета.

Пажња је поклањана сабирању предмета за збирке градског покућства, затим ношње, градског и сеоског веза, ћилимарства, заната, дрвеног покућства, музичких инструмената, грнчарских производа, накита, религијских и магијских предмета. Највише је сакупљан текстил. Предмети су груписани према двоструким критеријумима: њиховој намени у народном животу, као и према материјалу.

Занимљиво је да је у првих 10 година рада Музеја више откупљиван материјал који је припадао градском него сеоском становништву. У наредном периоду тај је однос изједначен, да би се последњих 15 година тај однос променио у корист предмета који су припадали сеоском становништву.

Већина предмета градског покућства и градске ношње припадала је турским и српским градским породицама.

Предмети које су користили Турци, нарочито покућство, карактеристични су и за покућство градског српског и албанског становништва.

Занимљив је податак да је Етнографско одељење, од 1949. до 1956. године, сабрало 2.000 предмета. У том периоду организовано је проучавање и сабирање грађе у следећим областима: Дреници, Ибарском Колашину, Метохијском Подгору, Косову, Пећи, Ђаковици, Хасу, Средачкој Жупи, Призренском Подгору, Призрену, Сиринићу, Средској, Горњој Морави и Лабу.

У периоду од 1949. до 1965. године етнографски предмети, у односу на етничку припадност, сразмерно су сакупљани. Од 1965. тај однос се мења, да би већ 70-тих година имали предност предмети који су припадали албанском становништву, што ће се најбоље видети у хронолошком прегледу теренског рада и откупа материјала:

- 1966-1968: Приштина (од Срба), Призрен, Пећ, Ђаковица, Драгаш, Брод, Сочаница, Тузи, Јабланица;
 1969: Ђиљане (од Срба и од Албанаца), Јањево, Ђаковица;
 1970: Приштина (неколико предмета од Срба), Србица, Косовска Митровица, Призрен;
 1971: Глоговац (Срби), Приштина (од Срба и од Албанаца), Косовска Митровица, Призрен;
 1972: Дреница, Клина, Јабланица;
 1975: Летница, Дечане, Јабланица;
 1976: Ђаковица, Прекорупље, Хас, Пећ;
 1977: Средска, Приштина (Срби и Албанци);
 1978: Чаглавица (Срби), Приштина (Срби), Летница, Ђаковица, Пећ, Средска;
 1979: Лаб, Батлава, Белограце, Вата, Лозица;
 1980: Грнчаре (Срби), Призрен, Ђаковица;
 1981: Витина, Јабланица
 1982: откупљен је 41 предмет од Срба из следећих области: Горња Морава и Глоговац (Доњи Забел), а од Албанаца 353 предмета из Ђиљана, Глоговца, Србице, Слатине, Јабланице, Приштине, Кијева, Игларева, Дрсника и Ђаковице.

Године 1984-1985. откупљено је 137 предмета који су припадали Србима у следећим областима: Витина, Кијево, Долац, Дрсник, Долово, Гребник. Једанаест предмета је откупљено од Албанаца у Приштини и Ђаковици. У том периоду је откупљен и изван број предмета од Горанаца из села Рапче.

Године 1986. откупљено је 719 разноврсних предмета од једног златара из Пећи. Он је годинама сакупљао разноврсни материјал, без обзира на националну, територијалну и верску припадност.

Занимљиво је да се већ од 60-их година, а касније све интензивније, откупљује материјал од Албанаца који живе ван "граница" Косова и Метохије, да би се употпунио фонд. Тако се од 1963. године откупљују предмети, махом делови народне ношње, текстилно покућство и накит, од Албанаца из Јабланице, односно из села Тупале, а од 1966. од Албанаца из Туза у Црној Гори. То је занимљив податак, с обзиром на чињеницу да у музеју важи неписано правило да се не може откупљивати музејски материјал изван територије Косова и Метохије, што у овом случају очигледно није важило.

Осим тога, у 1959. и 1960. години вршена су и истраживања културе Албанаца у Црној Гори, у областима: Штоја, Шестана, Крајине, Анамалије, Груде.

Интересантан је и податак да се од 1964. називи предмета који припадају Албанцима уписују у књигу улаза на албанском језику, а од 1973. и комплетни подаци о предметима уписују се такође на албанском језику. Чак су и картони, нарочито од 1979, писани на албанском. Од 1979. до 1982. године и ретко откупљени предмети од Срба уписују се на албанском језику.

Кустоси Музеја Косова не воде одређене збирке по предметима, већ по одређеним народима и народностима. Тако један кустос проучава материјалну и духовну културу Срба, други проучава материјалну и духовну културу Албанаца и трећи, који проучава материјалну и духовну културу народа оријенталног порекла.

Иначе, садашњи фонд Етнографског одељења Музеја Косова не обухвата све етничке групе које су живеле или још живе на Косову и Метохији.

Као корисници и творци етнографског материјала из фонда музеја помињу се следећи народи и народности: Срби, са 35,3% од укупног фонда; Албанци, муслиманске и католичке вере, са 36,6%; Турци, односно "градско муслиманско становништво" са 23,2%; Црногорци са 0,4%; Хрвати са 2,9% и Горанци са 1,6% од укупног фонда.

Нигде се не помињу Роми, који су се иначе бавили ковачким занатом; Јевреји, познати трговци којих је пре рата на овим просторима било у знатном броју, затим Цинцари, иако су махом србизирани. Нема помена ни о колоницима из Херцеговине и Лике, који су се овде населили између два рата, ни о Черкезима, као и Муслиманима. Занимљиво је да има веома мало података о Црногорцима; заступљени су са свега 23 предмета.

На жалост, општа клима која на Косову и Метохији влада већ више година довела нас је у ситуацију да немоћни гледамо како једна култура, заједно са народом, одумири и како се ништа не чини да се некако заштите и сачувају дух и култура Срба и Црногораца док их још увек има на овим просторима, а то је дужност према нашим прецима и, можда, неким будућим генерацијама.

Mina Darmanović

CONTENTS OF THE MUSEUM OF KOSOVO ETHNOGRAPHIC COLLECTION IN RELATION TO ETHNICITY

Museum of Kosovo and Metohia was founded in 1949 and opened to public in 1951. Since then, the Ethnographic Department of the Museum has collected over 5500 objects, mainly rural and urban home furnishings, costumes, textiles, jewelry, crafts and artisan products, objects of artistic merit as well as those used in religious and magical practices. The gathered objects are grouped into sub-collections according to their function and material they are made of. The present collections do not, however, encompass equally the cultural products of all ethnic groups that had lived or still live in this region. Thus, 35,5% of the material was produced and used by the Serbian population, 36,6% by the Moslem and Catholic Albanians, 23,8% by the Turks, that is by the "urban Moslem population", 0,4% by the Montenegrins, 2,9% by the Croats, and 1,6% by Goranci. There is not a single mention of the Gypsies, Moslems, Jews, Tzintzars, or immigrants from Herzegovina and Lika. It is also interesting to note that there is very little information on the Montenegrins.

In the period between 1949-1965 the ethnographic objects in respect to ethnic affiliation very more evenly collected. From 1965 on, however, the ratio began to change so that, already in the 1970s absolute priority was given to the Albanian cultural products.

*Мирјана Менковић
Етнографски музеј
Београд*

ПРЕГАЧЕ ТИПА СУКЊЕ СРПСКОГ СТАНОВНИШТВА КОСОВА И МЕТОХИЈЕ ИЗ ЗБИРКЕ ЕТНОГРАФСКОГ МУЗЕЈА У БЕОГРАДУ

Вероватно ништа није тако неповратно осуђено на пропаст и удар "зуба времена" као одевни предмети традиционалне материјалне културе. Настали некада давно као израз потреба, заштите, стварне или магијске, или, једноставно, као израз одређених естетских поимања и потребе за креативношћу, данас су фрагментарно сачувани још једино у одређеним културним институцијама и варљивом сећању "старица". Водећи рачуна о обавези проистеклој из рада у једној културној установи посебне намене (Етнографски музеј) и гоњени одређеном професионалном радозналостју, приступили смо реинвентаризацији збирке народних ношњи Косова и Метохије. Сасвим случајно нам је почетни избор пао на прегаче¹. Да би се направио какав-такав ред у раду, што значи и у начину размишљања, било је неопходно на самом почетку на одређен начин систематизовати позамашан број несређене колекције прегача. У маси од 1512 предмета целокупне збирке, број од 375 прегача, што значи 24,7% укупног материјала, не представља незанемарљиву цифру. Више од половине наведених предмета било је потпуно или делимично необрађено, без правих и поузданих података.

Међутим, много већи проблем од избора критеријума за систематизацију чинило нам се налажење разлога за усвајање самог термина прегача за одевне предмете о којима желимо да излажемо. Наиме, о чему је реч. У току рада, консултујући радове аутора који су писали о ношњама тих области, констатовали смо очигледно термилошко размимоилажење у означавању датих предмета, које је могућно сажети у следећем: једна група аутора о одевним предметима означеним као "бокча" или "бошча" (два најраспрострањенија и најчешћа народна назива) говори као о прегачама, друга група аутора се изражава сасвим неодређено у смислу: "бокча" је комад тканине који личи

1 Напомињемо да је ово први рад из области народних ношњи Косова и Метохије, збирке коју смо добили у задужење. Суочавајући се са широким опсегом проблема који захватају изучавање прегача, истичемо да ће се овај рад бавити некаквим почетним питањима. Сходно томе, задржаћемо се само на материјалу Етнографског музеја у Београду, територији Косова и Метохије, без свеобухватнијих широк паралела, генезе или типолошких разматрања. Жеља нам је да у следећим радовима продубимо сазнања и, по могућности, изнађемо праве одговоре на низ питања која ова проблематика намеће.

на..., или, то је само лонгитудинални комад тканине и сл., и трећа група која о тим одевним предметима говори као о сукњама. Карактеристично је и то да нико од аутора не наводи разлоге који су их навели да се одреде за један од термина, па, сходно томе, и за одређени смисао, односно одговарајућу функцију, већ се термини користе као нешто дато по себи и непроблематично. Сматрајући да је необично важно утврдити функцију датог одевног предмета у склопу комплекта женске ношње одговарајуће области, па сходно томе извршити и евентуално редифинисање постојећих типова, ако је могућно, за сам почетак изложићемо наведена различита одређења и, наравно, разлоге који су нас навели да се одредимо за термин прегача. Изнећемо најкарактеристичније описе, полазећи од Метохије, преко Средачке жупе, Сиринића, централног Косова до Ибарског Колашина.

За Метохију је карактеристичан опис аутора Драшкић-Матић, који кажу: "Преко кошуље опасивале су се напред и позади прегаче (тзв. "бокче"). Задња, тзв. "црвенка" откана је од црвене вуне, а извезена белим концем. Предња "бокча" се назива "стрека", јер је откана од разнобојне вуне у уздужне пруге - "стреке" које се добијају техником "топања", вуноном потком на памучној основи². Исти аутори ће, говорећи о Средачкој жупи, о "бокчи", "бошчи" говорити као о "несастављеној сукњи која се око тела обавија позади и саставља спреда, а спреда се припасује предња прегача ("скутача"). О "бошчи" исте области С. Тројановић ће говорити као о одевном предмету "облика чаршава, црвене боје, спреда се преклапа и од појаса доле, до глежања, заогрће задњи део тела, као што чине и обичне сукње, али је спреда трбух остављен непокривен због чега и девојке и удате жене морају да припашу правоугаону прегачу, skutачу... Бошча и skutача су, дакле, то исто што су у Шумадији предња и задња прегача. Негде се skutача зове препасче-препашче."³ О "бошчи" и "препаску" М. Влаховић саопштава следеће: "Бошча", "бокча" је исто што и сукња. Састоји се из две поле које су попреко пришивене и спушта се до изнад колена. Бокче су разнобојне, али преовлађује црвена... "Препашче" је прегача дугачка колико и бошча, само су боје сложеније, а преко средине где се састављају две поле, украшена је белом чипком ("крме")..."⁴ Долазећи до области Косова, прецизније централног дела, ствари се наизглед још више компликују увођењем термина "бојче" за одевни предмет који се углавном описује као нешто неодређено, нешто што личи на кратку сукњицу, која сеже до пола бедара...⁵, или је то лонгитудинални комад платна дугачак око 1,5 m, а широк око 35 cm⁶, или се једноставно констатује да се под појасом убере, те изгледа као "врло кратка сукња"⁷. Карактеристично је да се носе по две "бојче", спреда и позади, тако да им се крајеви на куковима преклапају. Сасвим заокружено мишљење

2 М. Драшкић-М. Матић, *Косово некада и данас*, Београд 1973, 325.

3 С. Тројановић, *Средачка жупа и њена изумрла ношња*, Зборник радова посвећен Ј. Џвијићу, Београд 1924, 414.

4 М. Влаховић, *Средачка жупа*, Зборник за етнографију и фолклор Јужне Србије и суседних области, књ. I, Скопље 1931, 40-41.

5 Т. Вукановић, *Срби на Косову*, књ. 2, Врање 1986, 100.

6 М. Драшкић-М. Матић, нав. дело, 334.

7 Б. Пуш ић, *Косово - опис земље и народа*, Нови Сад 1902, 146.

о "бојчи", "бошчи" или "бокчи" као сукњи представљале би констатације типа да "косовско-метохијска област припада ношњама централно-балканског региона чија је основна карактеристика сукња (бојче, бошча, бокча, вута, фута) састављена попречно из две поле, набране и отворене целом дужином, тако да се дуж отвора ивице додирују а понекад и преклапају"⁸

Кад је реч о тако необјашњеним непрецизностима, кад полазишта нису јасно дефинисана, што је и последица очигледно "несачуване свести" о томе шта су предмети типа "бокче" или "бошче" заиста значили онима који су их користили, сматрамо да би требало поћи од етимологије карактеристичних термина. Нама је то послужило и као прва одредница за приклањање термину прегача.

1) - Разматрали смо два најчешћа термина: "бокча" и "бошча". Обе речи се превасходно објашњавају као: а) кецеља; б) опрегача, опрежина, односно, *Schürze der Frauen*, у значењу - кецеља, прегача, опрегача, односно најопштије да је то нешто у шта се увија, завитак, замотуљак, свежањ⁹.

2) - Поред све терминолошке неодређености, материјал у збирци нас упућује на то да треба правити разлику између предмета означених као "бокча", "бошча", "препасче", "стрека", "скутача", с једне стране и "бојче", с друге. "Бојче" се по фино отканој тканини тамновишњеве, црвене или црне боје, уједначеном и прецизно урађеном орнаменту, потпуном набијању и прикупљању испод појаса и струка, издваја као одевни предмет који би могао бити права кратка сукња или бар прелаз ка сукњи. "Бојче" треба вероватно посматрати у ширем географском миљеу, и сасвим сигурно у контексту више културних зона и утицаја. Према томе, сврставање "бојче" са "бокчом", "бошчом", "стрекком" итд. немогуће је из следећих разлога: а) због терминолошке уједначености; б) због префињености и истоветности у начину израде тканине, орнамента и примењене технике; в) због њене очигледне разлике у начину опасивања у смислу потпуног обавијања око струка и набирања.

Из одредница које по нама дефинишу "бојче" као сукњу, закључујемо да су све остале варијанте одевних предмета типа "бокча", "бошча", "стрека",... у ствари прегаче, које смо условно означили као прегаче типа сукње, подразумевајући под тим одевне елементе који у својој форми само подсећају на сукње. После тако извршеног опредељења, може се приступити систематизацији колекције прегача.

У том смислу, утврдили смо критеријуме који, по нашем мишљењу, на најбољи начин одређују стилску специфичност прегача једне области у односу на суседну област или даље. Критеријуми који су коришћени као јединствене одреднице за класификацију прегача су: 1) облик прегаче, 2) начин

8 Ј. Бјеладновић, *Ношња у Ибарском Колашину, Штавици и околини Новог Пазара*, Гласник Етнографског музеја 43, Београд 1979; *Сеоке ношње и њихова типолошка класификација*, Гласник Етнографског музеја 44, Београд 1980; *Етнографска спомен-збирка Христифора Црниловића*, Београд 1986.

9 В. Стефановић - Караџић, *Српски рјечник*, Беч 1852; Ј. Беловић - Бернадзиковска, *Грађа за технолошки рјечник женског ручног рада*, Сарајево 1898; Р. Скок, *Етимолошки рјечник хрватског или српског језика*, књ. I, Загреб 1971; А. Шкалjić, *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*, Сарајево 1966.

израде, који подразумева: материјал, технику израде и технику украшавања, 3) колорит, 4) орнамент, 5) функција, која би подразумевала да ли се прегача носи као предња или задња, начин ношења, прилика у којој се носи и ко је носи.

Ако је циљ сваке класификације, па верујемо и ове, уношење реда и одређеног система рада и размишљања, а средство за остваривање задатог циља критеријум који ће на врло једноставан и очигледан начин успоставити један логичан поредак ствари, онда се у случају прегача српског становништва Косова и Метохије издваја и намеће један од наведених критеријума: облик прегаче. Под обликом прегаче подразумевамо: 1) димензије, па ћемо сходно димензијама говорити о прегачама као о правоугаоном или квадратном комаду тканине и 2) структуру, форму прегаче, која настаје као последица одређеног начина ношења - што значи да ли је набрана, нафалтана, олабављена, спуштена, па ће, сходно томе, личити на набрану сукњу, олабављену драперију итд.

Полазећи од наведених критеријума, са посебно наглашеним и овако прихваћеним тумачењем облика, а водећи рачуна и о становништву одређених области и типу ношње коме припада дата област, прегаче српског становништва Косова и Метохије поделили смо на:

1) прегаче типа сукње, које изражавају облик набраних, у струку "на-мрешканих" прегача, које се јављају као предње и задње и које представљају основну карактеристику ношњи косовско-метохијске области уопште;

2) тип равних прегача, које се јављају са ресама или без реса и само као предња прегача. То је доминантан облик од 50-тих година наовамо и прегача је заправо најчешће правоугаони комад тканине, затегнут спреда, завезан узицама позади, дужине до колена¹⁰.

Као што смо напоменули, прегаче типа сукње су распрострањене по целом косовско-метохијском басену, па ћемо их посматрати одвојено као прегаче Метохије, области око Призрена (Средачке жупе и Сиринића) и Косова, јер се по свом целокупном стилском обликовању, и поред припадности истом типу, доста и разликују.

МЕТОХИЈА

За Метохију, када је српско становништво у питању, карактеристичне су прегаче Прекорупља, Метохијског Подгора и Хвосна, са гланвим општинским местима: Клина (са местима набавке предмета: Дрсник, Долац, Злокућане), Исток (Мојстир, Синаје, Опрашке, Рудник) и Пећ (Љевоша, Бело Поље, Накла, Брестовик, Ново Село). За старије српско становништво Светозар Раичевић каже да је скоро све исељено, а један део поарбанашен¹¹. Данашње становништво је насељено из динарских области. Прекорупље обухвата леву страну Дрима и допире до реке Мируше, Подгор се пружа од Пећи до села Рудник на

10 Наведену класификацију прегача не треба прихватити као нешто дато и круто везано за одређени тип ношње.

11 С. Раичевић, *Антропоеографска и етнолошка проучавања Метохијског подгора и Прекорупља*, Гласник скопског научног друштва, књ. IV, Скопље 1935, 209-212.

путу Пећ - Титова Митровица, а Хвосно на југоисток од Пећи између Пећке и Дечанске Бистрице.

Као старији тип прегача ове области могућно је издвојити прегаче са следећим карактеристикама:

- у изради преовлађује црвена боја вуне, у комбинацији са белим памуком и златном металном нити;
- димензије: дужина 55 - 95 cm, ширина 90 - 115 cm;
- ткане у две ните: основа бели памук, потка црвена вуна и златне металне нити;

- састављене из две поле спојене попречно, несастављене;

- ношене набране у струку преко кошуље, као задње и предње прегаче, на куковима преклопљене (није поуздано);

- украшене утканим пругама од белог памука и златне металне нити. Орнамент геометријски; куке, ромбови, крстићи или ситан цветни орнамент од разнобојне вуне;

- набављене 1902;

- народни назив *бокча*, *бошча*.

Остале прегаче ове области могућно је сврстати у две групе:

а) светлије, где преовлађује бела боја памука у комбинацији са вуном, металном нити и вуницом;

- димензије: дужина 12 - 30 cm, ширина 65 - 125 cm;

- преовлађује бели памук у комбинацији са вуном, вуницом и златном и сребрном металном нити;

- ткане у две ните;

- састављене из две поле спојене попречно, несастављене;

- ношене набрано у струку као предње и задње прегаче, уз додиривање ивица;

- украс у виду ширих или ужих пруга - "стрека", добијених техником "топања", клечање које се изводи прстима, или тамнијих или светлијих поља, са орнаментом или без њега изведеним у ткању на "штичице". Орнамент геометријски: троуглови, стрелица, путаче, крстови, ромбови ("мајлија") или шаре "жабица", "секирица", "борје", "на колије", "котуриће";

- набављене 1928, '53, '86;

- народни назив *бокча*, *бошча*;

б) на оне тамније, где преовлађује вуна у комбинацији са памуком, металном нити и вуницом или само црна или плава вуна са кукичаном белом или плавом чипком на споју пола;

- димензије: дужина 13 - 28 cm, ширина 65 - 152 cm;

- ткане у две ните, вунене, потпуно црне, или у основи бели памук, а потка разнобојна вуна и памук и златне и сребрне металне нити;

- састављене из две поле спојене попречно, несастављене;

- ношене преко кошуље, набрано као предња прегача;

- украшене утканим пругама од разнобојне вуне, памука и металних нити, са или без геометријских орнамената између пруга или, ако су једнобојне, украс је од беле или плаве памучне чипке пришивене на споју пола;

- набављене 1902-1904, 1953, 1983;

- народни називи: *бокча, стрека или бокча црвенка* за прегачу црне боје.
Околина Призрена (Средачка жупа, Сиринић)

Средачка жупа, заједно са Призренским Подгором, у неку руку чини прелазне области Метохије и Косова. На том подручју је нарочито карактеристична женска српска ношња Средачке жупе. Жупа је иначе издужена котлина око горњег тока Призренске Бистрице. Са севера је насељена Србима из Сиринића и Подгора, а са запада належе албанска струја Опоља. Средачка ношња је јединствена по свом свеукупном изразу, а у погледу прегача још је једна потврда о постојању прегача типа сукње, карактеристичних за целокупну косовско-метохијску област. Основне карактеристике прегача Средачке жупе су:

- израђене су од разнобојне вуне, памука и златне и сребрне нити;
 - димензије: дужина 15 - 55 cm, ширина 95 - 285 cm;
 - ткане у две ните;
 - састављене из две поле спојене попречно, ношене набрано, сасвим олабављено преко кукова као предња и задња прегача;
 - украс изведен у ткању од разнобојних пруга, памучне чипке, кићанки.
- Орнамент геометријски или цветни;
- набављене 1902, 1927, 1983;
 - народни назив: *бошча, препашче*.

КОСОВО

Косово поље и само централно Косово, у етничком смислу чине целину, иако је становништво по пореклу различито. Прегаче се јављају из две предене целине: централног Косова и Ибарског Колашина. Основне карактеристике су:

- израђене од белог памука, црвене вуне, разнобојне вунице и златне и сребрне металне нити;
- димензије: дужина 13 - 33 cm, ширина 40 - 350 cm;
- ткане у две ните;
- састављене из две поле спојене попречно, ношене преко кошуље, набрано, нафалтано;
- украс од уских утканих пруга са ситним орнаментом (ромбови, крстићи) од разнобојне вунице, вуне и металних нити;
- набављене 1906, 1925, 1928, 1948;
- народни назив: *бошча, запрега, прегљача*.

ЗАВРШНА РАЗМАТРАЊА

Основне карактеристике наведеног типа прегача Косова и Метохије су:

- 1) набране, нафалтане форме, скупљене у струку и карактеристичне за српско становништво;
- 2) састављене из две поле спојене попречно, несастављене, дужине најчешће до пола бедара, па и до колена; ношене преко кошуље, најчешће доста олабављено, преко кукова, мало преклоњене на додиру ивица или не;

3) израђене у комбинацији памука и вуне, ређе само једног или другог, ткине у две ните;

4) ношене као предње и задње прегаче;

5) у погледу орнаментике доминира геометријски орнамент;

6) у погледу колорита доминира бела боја памука и црна, црвена, жута, зелена, браон и плава боја вуне;

7) одевни предмет, како девојака тако и удатих жена;

8) распрострањеност овога типа прегаче ван Косова и Метохије тек је потребно утврдити, као и његово прерастање у одевни предмет какав је сукња. Сматрамо да је распрострањење неопходно посматрати знатно шире, у сучељавању различитих културних зона и међусобних утицаја. Да ли ће истраживање у том правцу неминовно наметнути и обавезу редефинисања постојећих типова ношње, остаје да се утврди. Једно је сасвим сигурно: тако постављен проблем и даље остаје отворен.

Mirjana Menković

SKIRT-TYPE APRONS OF THE KOSOVO AND METOHIA SERBIAN POPULATION FROM THE COLLECTION OF THE ETHNOGRAPHIC MUSEUM IN BELGRADE

Aprons from Kosovo and Metohia have been classified according to several criteria. Those are: 1. the apron shape, that is its dimensions and its structure determining its form, 2. its construction which includes the material, technique of making and decorating, 3. colouring, 4. ornamentation, 5. its function under which we understand the following: whether it is worn as a front or a back apron, who is to wear it, on what occasions and in what style. Criteria listed under 1-4 may be conditionally assigned as the formal characteristics. Using the suggested criteria, aprons were classified into:

1. skirt-type aprons which have folds arranged at the waist line, worn both as a front and a back apron and which are the most typical kind of aprons found in the costumes of this region;

2. plane or flat type, with or without a fringe, worn only as a front apron.

There are several characteristics that could be pointed out regarding the folded or the skirt-like apron, but it seems that, in order to understand it fully, its distribution must be regarded within a wider context, as a consequence of different cultural zones contacts and mutual influences. It is yet to be ascertained how this type of apron became transformed into proper skirt. One issue is, however, absolutely positive: the folk costumes of Kosovo and Metohia still offer challenge in solving the yet unresolved problems.

*Милина Ивановић-Баришић
Београд*

ОСВРТ НА САДАШЊУ КОСОВСКУ НОШЊУ

Ако пођемо од дефиниције ношње да је то, у ширем смислу посматрано, особеност народа у одевању, а у ужем смислу, начин на који се облачи, онда ју је врло занимљиво посматрати на Косову, првенствено због различитог етничког састава становништва. Занимљиво је посматрати избор одеће, начин облачења, избор и врсту материјала за поједине делове одеће, начин украшавања и сл., што је одређено не само начином живота већ и схватањима условљеним одређеним религијским правилима.

Историја облачења је уједно и историја развоја друштва, јер кроз еволуцију ношње у целини или појединих њених делова могу се пратити и одређене економске па и политичке промене у друштву или појединим његовим сегментима.

Област Косова, у овом случају се првенствено мисли на косовску котлину, односно слив реке Ситнице, веома је специфична у свом историјском погледу. То је област у којој су се смењивале власти и друштвена уређења, али истовремено и простор у коме су се преплитали и различити политички интереси. Свакако највећег утицаја и највише последица на одређена данашња збивања учинили су Турци током своје вишевековне владавине.

Етничких мешања на овој територији било је и пре продора Турака, што је последица експлоатације рудника још у време српске средњовековне државе (нпр. Саси који су радили на ископавању руде у Јањеву, Новом Брду, Кишници и другим местима). Међутим, најјача етничка померања на том простору догодила су се током XVII века, када продиру албанска племена и временом се све више везују за њих.

Српска мушка ношња

Насељавање албанских племена довело је не само до изразите промене етничке слике већ и до одређених промена у животу и обичајима затеченог становништва. Последица таквих друштвених догађања, али и одређених историјских околности, било је и то да се српска и албанска ношња нису скоро уопште међусобно разликовале до ослободилачких ратова од Турака (1912. г). Прихватањем старије албанске ношње разлике међу становништвом биле су знатно мање, а, самим, тим, и сигурност израженија.

Поред белих сукнених чакшира са плитким туром и љурке, Срби су прихватили и *кече* за покривање главе, али нешто дубље у односу на албанско. Љурка је била веома карактеристичан део горње мушке одеће. Ношена је на широком простору западног дела Косова, средишне и Северне Албаније. Израђивана је од мрког изваљаног вуненог материјала, *сукна*, дужине до струка. Имала је кратке рукаве и позади малу капуљачу ("кукуљицу") за покривање главе по киши и снегу.

Током, а нарочито после ослободилачких ратова од Турака, пређашња одећа се напушта и прихвата нова која је била под знатним утицајем ношње северних крајева Србије или, пак, војничког начина одевања. Кече на глави замењује шубара или шајкача која се набавља код занатлија. Љурку потискује шумадијска *антерија* или капут класичног кроја. Антерија је врста горње кратке одеће, шивене од пунијег *сукна* и на грудима преклопљене. Белу боју чакшира замењују тамномрка или црна, а промењен је и крој који је сада најчешће по узору на војничке панталоне. На ногама су ношене црне вунене чарапе, које се између два рата украшаване везом, и кожни опанци.

Поменути делови одеће могу се и данас понегде видети на терену, али су ван употребе. Потискује их конфекцијска одећа која је лакша и прикладнија за ношење. Чак и старији становници који су конзервативнији у погледу традиције одевања све више уступају пред конфекцијском одећом, па се стога старија традицијска ношња све теже и мање виђа на терену (фот. 1).

Српска женска ношња

За разлику од мушке ношње, женска српска ношња се развијала много самосталније, без прихватања утицаја албанске женске ношње, што је и разумљиво ако се има на уму чињеница да су се оне знатно мање кретале ван сеоског атара. После ослободилачких ратова (1912. г.), међутим, и женска ношња постепено поприма утицаје са стране.

До балканских ратова жене су на глави носиле *отоз* који се у периоду између два рата поступно изобичајава. Био је обележје удатих жена. *Отоз* је, у ствари, био врста подметка који је стављан на главу преко марама и *саплетака* сличних *трвељу* у источној Србији. Могао се украшавати везом и накитом. Кад је изобичајен, на глави се носила куповна *шампија* или марама.

На телу је ношена дугачка кошуља, од домаћег платна тканог од мешавине памука и конопље. Кошуље су биле доста широке, што се постизало убацивањем већег броја клинова са стране. И мада су старије кошуље биле изузетно лепе због обиља веза на њима, између два рата, а нарочито у послератном периоду, оне су постале знатно једноставније, скоро су без украсних детаља, осим венчаних кошуља, које се везу златном или сребрном срменом жицом (скица 1).

Старији чохани јелек заменио је новији тип, по кроју сличан, али шивен од тамнијег платна, а закопчава се с предње стране. Ти новији јелеци били су постављени памуком и светлијим памучним платном, а куповани су у граду.

Ранију, кратку, задњу кецељу *футарку*, која је по изгледу више подсећала на сукњицу потисла је дужа набрана сукња налик оној која се носи у северним деловима Шумадије. *Футарка*, или како се још називала *бојча*, прекривала је

доњи део тела, од струка до бедара, целим обимом, а била је састављена из две уже хоризонталне поле, углавном црвене боје, са ужим уздужним пругама беле, модре и жуте боје. Садашња сукња, у струку сложена у ситне фалтице, углавном је тамних боја, ткана је од тање вуне и напред несастављена. Изгледа да је са примањем тог дела одеће прихваћено и ношење предње прегаче којом је скривен предњи несастављени део сукње (фот. 2).

На ногама су ношене црне вунене или памучне чарапе које се после другог светског рата све мање украшавају везом, и преко њих кожни опанци које у послератном периоду све више замењују куповне ципеле *кондуре*.

Као и мушка, и женска ношња убрзано нестаје, нарочито последњих деценија, тако да је све теже пронаћи старије делове одеће.

Албанска мушка ношња

До педесетих година овога века албанска ношња на Косову није се разликовала од ношње у Метохији. Кошуља је била од памука, а горњи делови одеће претежно од изваљаног вуненог материјала, најчешће беле боје. Од педесетих година и ова ношња почиње да се мења под утицајем градског начина одевања, у коме преовлађују фабрички материјали или готова конфекцијска одећа. Како су мушкарци били знатно више у покрету и у много већим контактима од женског дела становништва, то се њихова ношња и знатно брже унифицирала, па делове старије одеће носе ретко, и то махом старији. Од традиционалне одеће могу се видети чакшире од мрког сукна, ређе појас и вунене чарапе. Део одеће који се још увек одржава јесте бела плитка капица која се врло често омотава пешкиром или вуненим дугим шалом, различитих боја. Ту капицу, коју називају *плис*, носе припадници скоро свих генерација, мада је старији најчешће обавијају шалом или пешкиром. Старији се још увек држе традицијског начела да је "срамота ићи без капе" (фот. 3).

Албанска женска ношња

Женска ношња Албанки, по досељавању из матице, није се много разликовала од ношње у Подриму и Дреници, али је већ била захваћена извесном "оријентализацијом", тј. садржавала је и делове турске ношње (антерија и јелек). Осим поменутих делова, ношена је дуга бела памучна кошуља са предњом и задњом прегачом, а на ногама назувице, чарапе и опанци. Ношња Албанки коју данас срећемо на већем делу косовског терена посве је различита од оне коју смо поменули, извршена је њена скоро потпуна исламизација. Зар и фереџа, као карактеристични елементи исламске ношње, престали су да се носе педесетих година овог века као последица законске забране.

Данас Албанке носе димије, доста широке, сашивене од фабричких, углавном памучних материјала, са изразитим цветним узорком. Старије жене комбинују димије са блузама фабричке израде. На глави је куповна марама "шамиија" везана на потиљку (*подвезана*). На ногама су обично папуче или ципеле ако се излази ван дворишта. Млађе жене такође носе димије, које се за свечаности врло често комбинују са кратком кошуљом која је од тањег памучног платна са узводом. На грудима и рукавима оперважене су ужом чипком.

Преко кошуље се облачи кратак минтан са дугим, при дну покупљеним рукавима. Минтан и димије не морају бити од исте врсте материјала (фот. 4). Приликом изласка из дворишта жене увек носе мантил, а на глави шамију којом дубоко покривају лице.

Женска ношња у Јањеvu

За етнологе, али и друге стручњаке, становници Јањева су због своје историјске прошлости врло занимљиви. Јањево је познато рударско место још у средњем веку. Већину становника у етничком погледу чине Хрвати.

Ношња Јањеваца данас се махом не разликује од ношње у осталим крајевима Косова, па и у самој Приштини. Међутим, један део женског становништва, махом средње и старије генерације, носи ношњу сличну оној коју носе Албанке у суседним областима, с том разликом што се преко димија опасује прегача. Ткана је од тање вуне, претежно црвене боје, састављена из две уже попречне поле, а украшена утканом геометријском и цветном орнаментиком.

Свечану и венчану ношњу чине изузетно широке димије, кратка кошуља ткани од танког белог памука и проткана свилом, кратак минтан са рукавима, прегача од врло танких памучних нити и украшена утканом цветном орнаментиком, беле памучне чарапе и папуче. Димије и минтан најчешће су од сивкастобелог бруката са цветним узорком (фот. 5).

Закључак

Садашња ношња на Косову све се мање разликује од ношње осталих крајева, нарочито код млађих генерација. То је и разумљиво ако се зна да се одећа набавља у градским центрима или се израђује од фабричких материјала. Постоје, међутим, и извесни континуитети у ношњи, као на пример код Албанки (ношење димија, шамије...). Због тога би будућа истраживања на овом простору требало да употпуне слику о традиционалној материјалној култури, а у њеним оквирима и ношњи, тим пре што се она из дана у дан све више мења и нестаје.

ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Драшкић Мирослав, *Косово-Косова*, Београд 1973, 333-336; 346-349.
2. Ивановић - Баришић Милина, Грађа прикупљена у Приштини, Јањеvu, Доњем Гадимљу и Добротину, у оквиру пројекта Српске академије наука и уметности - Проучавање Срба на Косову и личних истраживања обављених током 1987. и 1988. године.
3. Матић Милица, *Косово-Косова*, Београд 1973, 333-336; 346-349.
4. Нушић Бранислав, *Косово*, I, Нови Сад 1902, библиотека "Баштина", Београд 1986.
5. Влаховић С. Митар, *Етнолошка проматрања по Косову Пољу*, "Јужна Србија", Скопје 1930.

НАПОМЕНА:

Приложене фотографије на таблама I-III снимио је аутор приликом боравка на терену 1988. године

Milina Ivanović-Barišić

SOME REMARKS ON THE CONTEMPORARY KOSOVO FOLK COSTUME

Folk costume in the region of Kosovo (the Sitnica river basin) has gone through considerable changes over time, induced by economic but also historical and social circumstances. The greatest and the most through impact on the styles of clothing was invoked by the Turks and their influences are still felt today, especially in Albanian women's costume (baggy trousers-dimije, short jacket-mintan, and the like). The way in which other inhabitants of the region dress does not differ from the costumes in the adjacent areas.



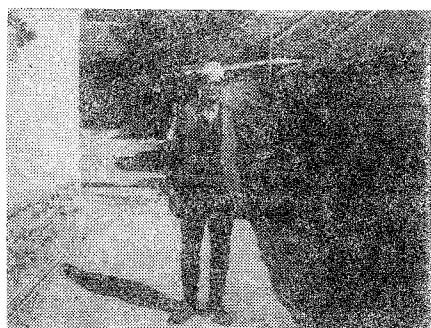
Табла I Фот. бр. 1.

Мушка ношња, Добротин



Табла I Фот. бр. 2.

Женска ношња, Добротин



Табла II Фот. бр. 3.

Мушка ношња Доње Гадимље



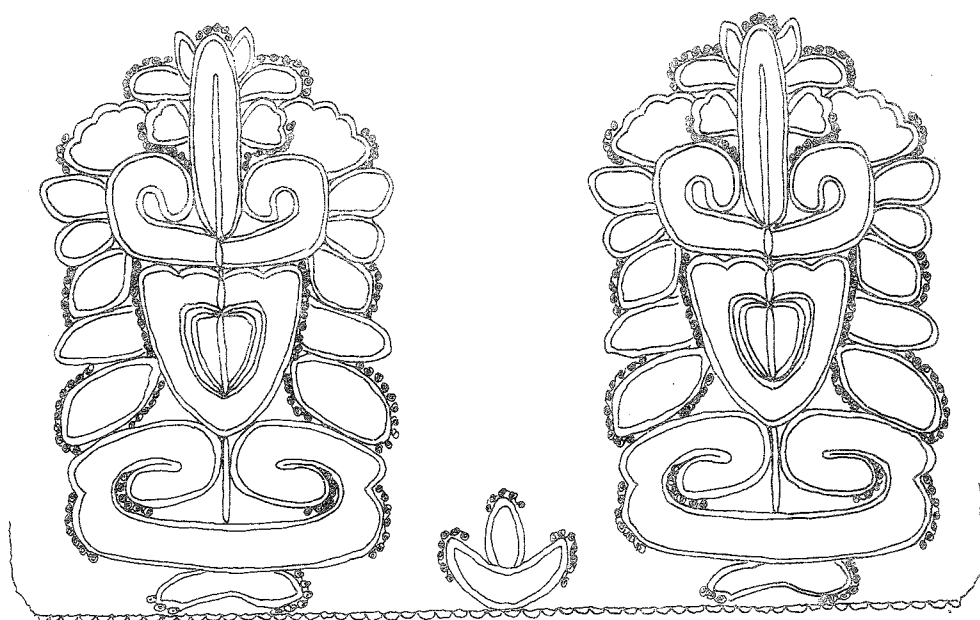
Табла II Фот. бр. 4.

Женска ношња Доње Гадимље



Табла III Фот. бр. 5.

Женска ношња, Јањево



VEZ SA ŽENSKE KOŠUICE (ZADNJI DEO SKUTA)
CRTEŽ - M. I. BARIŠIĆ

Слободна тема

ОРИГИНАЛНИ НАУЧНИ ЧЛАНАК

UDC 394

Добрила Брагић
Етнографски институт САНУ
Београд

СУСРЕТИ У ЗЛО ДОБА И НА СТРАШНОМ МЕСТУ

Око нас луњају привиђења, сваки тренутак живота хоће да нам нешто каже, али ми не желимо да слушамо те тајанствене гласове. Плашимо се, када будемо сами и у тишини, да ће нам нешто шапнути на ухо, и зато мрзимо тишину и ошамућује нас општење с људима.

Фридрих Ниче

У неприступачним и тешко схватљивим просторима натприродног света, "с оне стране" човековог познатог окружења, живи читав један мали космос разнородних оностраних бића, створених неуморним радом колективне уобразиље. То шаролико богатство митских творевина српске и уопште јужнословенске традиције као да се уротило против истраживача жељних да ову област наше духовне културе сагледају у каквој-таквој јединствености, која се несумњиво крије иза богато и маштовито креираних појединачних митских ликова¹. Намах се чини готово немогућно завирити иза тог збуњујућег шаренила натприродних створова и допрети до неких општијих идеја којима се "хране" сва та, наизглед хаотична, па и међусобно контрадикторна веровања.

Да би се бар мало "завирило" иза баријере коју постављају разноврсност форме и богатство садржаја појединачних митских ликова, неопходно је поћи од најопштијих идеја по којима се становници оностраних света ипак "мере" људским мерилима и, сходно томе, смештају у одговарајуће координате просторно-временске условљености. Традиционална мисао је тако натприродним бићима "доделила" оне сегменте простора и времена који су трајно или привремено остали ван домета друштвене делатности и контроле; активност

1 Као кратак увод у досадашња истраживања митских бића јужнословенске традиције видети: Т. Ђорђевић, *Вештина и вила у нашем народном веровању и предању*, СЕЗБ LXVI, Београд 1953; Исти, *Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању*, СЕЗБ LXVI, Београд 1953; И. Нодило, *Стара вјера Срба и Хрвата*, Сплит 1981; С. Зечевић, *Митска бића српских предања*, Београд 1981; Д. Бандић, *Вампир у религијским схватањима југословенских народа*, Култура бр. 50, Београд 1980.

оностраних створења условљена је активношћу друштва, па је зато ноћ, као прекид у социјалном протицању времена, период изразитог и снажног даловања оностраних бића, која, охрабрена привременим одсуством успаване људске заједнице, измиле из својих чудних, непознатих боравишта. Али, друштвена делатност није ограничена само у времену него и у простору, јер друштво не успева контролисати свеколики простор ни "у сред бела дана". Ту су, пре свега, велика пространства природе, само делимично доступна човеку и због тога "насељена" разноразним митским створовима, за које се у етнолошкој литератури усталио назив - демони природе². Пошто симболишу онемогућеност друштва у простору, та митска бића се светом "ерзмају" и дању па их човек може сresti ако се нађе усамљен у пустоши какве планине или шуме; у току ноћи њихова супротивна снага се само повећава, јер им социјално невреме омогућава ширење и на иначе недоступна пространства, заузима дневним деловањем људи³.

Све то дозвољава нам да закључимо да се онострани и онострани свет међусобно искључују у простору и времену, па само пасивност једног подразумева активно деловање другог. Они се у извесном смислу односе као равноправни ривали на успостављање сопствене стварности. То истовремено значи да друштво у целини може само посредно, путем ритуала, ступати у контакт с митским створовима, док непосредни, директни сусрети са тим застрашујућим бићима остају "резервисани" за појединце који су се стицањем околности нашли на просторно-временској "пукотини" између два опонентна, неспојива света. Тако се испитивање митских бића у ужем смислу може схватити као посматрање појединца који је "искочио" из познатог, тоглог окружења које за њега гради колектив и нашао се у непознатом свету друштвене не-стварности.

Ти усамљени сусрети на самој граници два света могу бити погубни по човека, па чак и кад не заврше трагично и даље остају ризични и опасни, због чега традиционална зоровања добронамерно саветују избегавање самотних ноћних излета и уопште непотребних искорака из благотворног хука друштвених догађања⁴. Али ни табу ноћног кретања није довољан да заштити човека, јер је глуво доба са својим пакетом оностраних чудеса застрашујуће свеприсутно, спремно да насели сваку оазу људске самоће. Разумљиво је да никакве браве ни катанци не могу спречити оностране пакоснике да се повремено ушуњају и у релативну сигурност људских настамби. Вампири, на пример, гоњени жељом да нађу сексуалне партнере "с ове стране", радо упадају у куће и људе узнемиравају на "њиховом терену"⁵. Ипак, ту свеприсутност оностраних изненађења глувог доба можда још боље илуструје посебна врста

2. С. Зечевић, *op. cit.*, 13-67.

3. Опширније о томе видети: Д. Братић, *Ко су ноћнице и где могу предахнути*, Гласник Етнографског института САНУ XXXVI, Београд 1987.

4. О томе видети: М. Милићевић, *Живот Срба сељака*, СЕЗБ I, Београд 1894, 177; С. Тановић, *Српски народни обичаји у Њефелиској Хази*, СЕЗБ XIV, Београд 1937, 10; С. Милосављевић, *Српски народни обичаји из среза комољског*, СЕЗБ XIX, Београд 1914, 294; С. Грбић, *Српски народни обичаји из среза бољевачког*, СЕЗБ XIV, Београд 1909, 7.

5. Т. Ђорђевић, *Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању*, 174, 177.

вампира, такозвани некрштенци. Та бића спретно користе тишину коју за собом оставља успавани колектив и испуњавају ноћ претећим звуцима "другог света" од којих труднице побацују плод а мала деца се разболевају и умиру⁶.

Довољно је, дакле, да несрећна жртва услед *несанице* чује немиле гласове опаких створова који невидљиви трају негде у тами, па су они већ испунили своје злокобне оностране циљеве. Социјални мир ноћи сам је по себи опасан и претећи, а свако кретање у невреме само је додатна искра која сваког часа може упалити *нагомилане потенцијале глувог доба*, који ће експлодирати у какав невероватан, па често и трагичан доживљај.

Читаву галерију најразноврснијих ликова с "другог света" чине прави онострани пакосници, који као да немају другог посла него да пресрећу усамљене ноћне путнике и шокирају их својом појавом и деловањем, који човеку не обећавају никакво добро. Јахање несретне жртве је тако омиљена "забава" неких створења, нарочито злих ноћних бића која се називају караконцуле, али се и ђаволи радо служе тим опробаним средством да би кињили човека и довели га до крајњих граница физичке издржљивости, па и до смрти⁷. Међу омиљене пакости натприродних зловника спадају и различите врсте *завођења с правог пута* усамљених злосретника који су се због каквог неодложног посла нашли ван главног тока друштвених збивања. Ђаволи, на пример, никад не мирују, стално су на путу и кад желе негде стићи, увребају каквог путника, попну му се на леђа, "обрлате га" и окрену на ону страну куд су и сами намерили; зато се верује да је човека који је залутао, заправо јахао ђаво подредивши га својој вољи и намерама⁸.

У јужним деловима наше земље позната су посебна бића, такозване *опсене или омаје*, чији је главни интерес збуњивање усамљених ноћних путника, у чему им помаже *способност трансформације* у људски и животињски лик⁹. Тако човек у ситуацији потпуне "препуштености себи" не може поуздано знати одакле долази непознати створ кога случајно сретне на путу, да ли заиста припада "овом свету" (као што се чини на први поглед) или је, напротив, вешто маскирана ујдурма оностраног. У свом "мрачном котлу" ноћ немилосрдно *растапа чврсту извесност о идентитету* бића и ствари коју човек иначе, у пуној светлости дана, тако поуздано поседује и тако угодно дели с другим људима из своје непосредне социјалне околине.

Такве оностране маскарade, међутим, могу бити и знатно комплексније, нарочито смишљене да усамљено људско биће обману и у (не)стварност "оног света" увуку опонашањем суштинских социјалних догађања - ритуала. Симулирање свадбе је тако омиљена смицалица неких натприродних бића, нарочи-

6 Опширно о томе видети: Д. Б р а т и ћ, *Бучна бића ноћне тишине*, Етнолошке свеске IX, Београд-Нови Пазар 1988

7 С. З е ч е в и ћ, *op. cit.*, 169; П. Ж. П е т р о в и ћ, *Живот и обичаји народни у Грузи*, СЕЗБ LVIII, Београд 1948, 343; Д. Ђ о р ђ е в и ћ, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, СЕЗБ LXX, Београд 1958, 561; III. К у л и ш и ћ, П. Ж. П е т р о в и ћ, Н. П а н т е л и ћ, *Српски митолошки речник*, Београд 1970, s. v. караконцула.

8 С. М и л о с а в л е в и ћ, *op. cit.*, 297.

9 Д. Ђ о р ђ е в и ћ, *op. cit.*, 562; С. З е ч е в и ћ, *op. cit.*, 163-164.

то олалија, али и ђавола који су заиста спремни на све врсте ђаволија¹⁰. Уосталом, ако се усамљени ноћни путник може нечему заиста обрадовати, онда је то свакако бучни и весели скуп људи који му долази у сусрет и типичним, препознатљивим жагором разлама сабласну тишину глувог доба. Та радост нагло прелази у велики страх и збуњеност оног часа кад гласови првих петлова беселу ноћну дружину одједанпут претворе у ништавило, а несрећни човек се нађе сам на непознатом простору, са коњском лобањом уместо свадбарске чутуре у рукама¹¹.

Тако натприродни чудотворци покушавају темељито уздрмати извесност човековог доживљаја "овог света" стварањем *илузије друштвеног догађања*, у којој он активно учествује без свести о томе да је опасно прекорачио границу овостраног. Све до првих петлова човек може бити права играчка оностраних сила јер му је одузета чак и могућност да се брани страхом и тако у себи сачува драгоцену дистанцу која још увек преостаје оном чији ноћни доживљај одмах и несумњиво указује на (над)природу читаве ствари. Онострана бића се, очигледно, служе ритуалом као *врхунским социјалним оружјем* да би несретном појединцу "пољуљала тло под ногама" и довела у питање његово осећање за стварност, пажљиво и мукотрпно грађено у колективу.

Сви ти примери само малим делом илуструју лична страдања појединца који се без своје воље обрео у неравноправној борби с непознатим и несхватљивим силама "оног света". Његову унапред изгубљену битку могу прекинути гласови првих петлова, пред којима се бића ноћи неопозиво и тренутно повлаче¹². Другим речима, такво незаштићено и у друштвеној стварности изгубљено људско биће може евентуално спасити колектив који се управо буди и успоставља једину стварност којој је појединац дорастао и у којој може опстати. Кажем евентуално, јер последице сусрета човека с оностраним могу бити трајне, односно његова загађеност ноћним привидима тако озбиљна да више никад не може потпуно прихватити друштвену стварност и њену моћну, благотворну заштиту.

Човек који уопште преживи сусрет с ноћним приказима може на разне начине накнадно страдати од последица нежељеног контакта. У Грузи се, на пример, верује за болести које се појаве "на здраво", тј. без видљивих узрока (епидемије, падавица и сл.), да су изазване нападом ноћница, како се у том крају називају сва натприродна бића, очито према времену у коме развијају своју мрачну делатност¹³. Зато се само такве необјашњиве болести "бају", док се бајање никад не користи за болести које су узроковане видљивим разлозима (посекотине, сломљене кости, ране нанете оружјем и сл.). Нападом ноћница

10 Р. Казимировић, *Тајанствене појаве у нашем народу*, Београд 1940, 408-410; М. Филиповић - П. Томић, *Горна Пчиња*, СЕЗБ I.XVIII, Београд 1955, 104; Д. Ђорђевић, *op. cit.*, 561; *Српски митолошки речник*, s. v. олалија, привиђење.

11 Ibid.

12 Видети: Т. Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашег народа*, књ. II, СЕЗБ LXXII, Београд 1958, 66-68; Д. Братић, *Певање петлова*, Гласник Етнографског института САНУ XXXIV, Београд 1985, 87-93.

13 П. Ж. Петровић, *op. cit.*, 352, 337.

објашњавају се и ментални поремећаји или тек нека индивидуална одступања од уобичајеног, већини прихватљивог понашања¹⁴. Јер, ноћна не-стварност може се увући и у човека и ту наћи своје трајно боравиште. То је готово дословно речено у веровању да је у ментално поремећене појединце "ушао" неки зао дух који говори и делује из њих¹⁵. У таковским селима се за таквог човека каже да има прикојасу, што је заправо термин којим се означавају сва визуелна и акустичка привиђења¹⁶.

У сваком случају, непосредан контакт с оностраним изузетно је опасан; ако и сачува "голи живот", човек може лако изгубити благодати "овог света", пре свега могућност активног учешћа у друштву, што онемогућава свака озбиљна болест, а ментална поготову. Сусрети у граничној зони могу човека потпуно збунити и приморати га да до краја живота тавори на размеђу два света, без могућности да се и у једном од њих сналази како ваља.

Предање је препуно таквих прича о људима које је зла коб намерила на неко натприродно чудовиште и тако их скренула са утабаних и сигурних стаза које је за човека "прокрчио" колектив, упорним настојањима многих поколења. Та казивања која голицају машту и потенцирају човеку својствен страх од непознатог, уједно представљају и врсту упозорења, јер указују на страхоте и опасности од појединачних застрањења и могућних скретања са (друштвено) понуђене колотечине. Али, и поред великих опасности и свакојаких ризика, човек се никад не може потпуно отети "зову непознатог", јер се међу његовим тајнама увек крију велики потенцијали и нове могућности које (joш увек) измичу друштву, па се њима несметано користи "супротни табор". Управо зато предање оставља "одшкринута врата" и другачијој врсти иницијативе, која више није само битка за очување постојећег већ својеврсни рат за освајање новог и непознатог; својим херметичким језиком предање говори и о сусретима с натприродним из којих човек не само да излази "читав" већ се у заједницу враћа обogaћен неким новим и друштву дотад непознатим знањима и моћима.

Можда је овде најбоље поћи од самог почетка, па рећи како су, према традиционалним веровањима, неки људи *рођењем предодређени* да на овај или онај начин буду у контакту с оностраним, јер се од осталих смртника разликују по томе што су рођени у плаценти и тиме на неки начин посебно обележени. Они постају здухаћи, вештице, море или аловити људи¹⁷. То су особе које неким чудом припадају и свету људи и натприродном свету, сналазе се и у једном и у другом, некад на задовољство колектива, некад управо супротно, на несрећу и јад целе заједнице.

Из различитих сексуалних веза које се, по предању, остварују преко граничне линије два света, такође се рађају људи оспособљени и предодређени за контакт с оностраним. Из таквих тајних ноћних сретања често се рађају

14 Ibid.

15 Српски митолошки речник, s. v. дух.

16 М. Филиповић, *Таковци, Етнолошка посматрања*, СЕ36 LXXXIV, Београд 1972, 209.

17 Т. Ђорђевић, *Деца у веровањима и обичајима нашег народа*, Београд 1941, 89-93.

велики јунаци и, уопште изузетне, снажне личности. Змајеви су, на пример, велики љубавници. Њихови љубавни заноси су тако страсни да заборављају да на време обезбеде кишу, па тако наступају дуготрајне летње суше¹⁸. За многе епске јунаке се сматра да су потомци страсних ноћних срастања смртних жена са змајем. Змај-Огњени Вук је само један од многих таквих делија¹⁹.

Виле су такође велике заводнице. Остварују везе са снажним, младим и лепим мушкарцима, а често им рађају и децу²⁰. Оне уопште имају бројне и разноврсне контакте на "овом свету". Истина, човек може страдати под налетом њиховог оностраниг беса и непријатељства (умрети или повилени, нпр.)²¹, али такође може постати и њихов штићеник и побратим, коме оне онда здружено помажу и обезбеђују му моћи и знања недоступне обичним људим. "Само редки, крепосни људи, који или по случају или од самих Вилах позвани дођу у вилинско коло, могу без погубељи обћити с Вилами. Такова чељад, била мушког или женског пола, научи од вилах свакојаке науке, и премда јој Виле само један дио својих знаностих приобћују, постане ипак веома мудра и вешта. Тко се с вилама побрати или посестри може свакога у свачем надвладати, јер му је посестрима Вила увек у помоћи. Народ приповеда да је некада Краљевић Марко био особити љубимац Вилах."²² Те натприродне лепотице имају још једну врсту штићеника међу људима, који се у нашој традицији називају виљенаци и који су, милошћу својих оностраних покровитељки, нарочито упућени у лечење и познавање тајних својстава биља²³.

Људи, дакле, могу имати непосредне, чак врло блиске контакте с натприродним створовима, а да при том не изгубе везу са друштвеном стварношћу, него напротив, њихов социјални живот може постати снажнији, интензивнији од живота просечног појединца, који без опасности по лични интегритет не може "завирити с оне друге стране". Свако одступање, искорак из просечног, уобичајеног објашњава се контактом човека с натприродним светом, било да то одступање води у лудило и болест, било да је реч о афирмацији појединца у друштву. Наиме, појединац, коме је у принципу дата могућност да ступи у непосредан контакт с натприродним, ако је у стању "сам на страшном месту постојати", може досећи моћи и знања која су недоступна обичном човеку, па и самом колективу. То је заправо једина могућност да се сазна (не)стварност оностраниг и тако прошире границе друштвеног. Колектив чува и афирмише постојеће, појединац трага за новим, још неосвојеним потенцијалима знања и моћи, која, као таква, спадају у подручје оностраниг. Зато само изузетан човек може, без опасности по сопствени интегритет, да се креће самим границама друштвених могућности, он може "изнаћи" нове начине лечења, разоткрити љубоморно чуване тајне природе, победити дотад непобедивог непријатеља. Онај ко је од сусрета с вилом "повиленио", креће се

18 С. Зечевић, *op. cit.*, 69.

19 *Ibid.*, 70; *Српски митолошки речник*, с. в. Змај Огњени Вук.

20 Т. Ђорђевић, *Вештица и вила у нашем народном веровању и предању*, 73-74.

21 П. Ж. Петровић, *op. cit.*, 347.

22 I. Kukuljević-Sakcinski, *Bajosloviје i crkva*, Arkiv za povestnicu jugoslavensku, knj. I, Zagreb 1851, 87.

23 *Ibid.*, 89-90; Т. Ђорђевић, *op. cit.*, 117-118.

"доњим" границама друштвеног; онај ко је услед таквог контакта постао велики, непобедиви јунак креће се горњим границама друштвених могућности, увек у ситуацији да их још мало прошири.

Било да се крећу на "доле" или на "горе", такви људи увек додирују замишљене границе друштвених могућности и захтевају посебан однос колектива који у свакој прилици мора чувати свој интегритет. Разумљиво да су опаснији они који се самостално носе с (друштвено) непознатим, јер појединачни циљеви нису увек срећно усклађени с колективним тежњама. Највећа претња колективу су заправо појединци који се крећу на "горњој" граници друштвених могућности, а своје натпросечне способности не користе у складу са циљевима и потребама друштва. Они су "канал" кроз који оностраност опасно продире у језгро друштва, па се чак замишљају као оностраност сама која у виду људских бића активно учествује у животу колектива.

Вештица и мора, на пример, живе на два "колосека"; дању се понашају као људска бића, ноћу живе непознату, недруштвену сварност²⁴. Па опет, те натприродним "настањене" припаднице друштва никад не угрожавају колектив у целини, већ га посредно подривају, користећи се, наравно, социјалним затишјем ноћног доба. Своје натпросечне моћи траће на ситне, овоземаљске страсти; вештица најрадије пакости припадницима своје најуже социјалне околине - члановима породице, рођацима, пријатељима²⁵, вртећи се тако у затвореном кругу личне нетрпељивости. Очигледно, користећи велику емоционалну тензију и можда потиснуту агресију жена у патријархалним породицама, "зао дух" заузима простор "разривен" социјалним конфликтима. А жене се, изгледа (чак и кад су наоружане натприродним моћима), не могу макнути даље од граница сопствене породице, јер "куд ће вештица него у свој род?"²⁶.

*

*

*

Предање се, очигледно, много бави питањем односа човека с оностраним бићима, налазећи многа и значењски сложена решења, по којима је човек најчешће губитник, јер су само они изузетни и највећи међу људима у стању да на необјашњив начин оностране странпутице претворе у путеве сопствених могућности. Али, друштво које у свакој прилици мора тежити осмишљавању и испуњавању читавог космоса појединца, остаје резервисано и сумњичаво према тим мрачним стазама индивидуалних могућности; снажна индивидуалност своје корене увек пружа преко граница "овог света" и тако неминовно "изазива колектив", јер задире у непријатељску и друштву супротстављену зону оностраног. Појединац коме успе да превазиђе искључивост "овог" и "оног" света и на тај начин у себи споји неспојиво, остаје крајње сумњив и опасан члан колектива све док знања стечена од својих "оностраних пријатеља" не изнесе на пуну светлост дана. Другим речима, своје индивидуалне могућности човек мора ставити у службу заједнице да би "оправдао" опасни, самостални искорак из граница друштвено датог. Кроз ту игру колек-

24 Т. Ђорђевић, *op. cit.*, 6-9.

25 *Ibid.*, 21-22.

26 *Српски митолошки речник*, s.v. вештица.

тивног и индивидуалног традиционално друштво разрешава многа питања свог функционисања и опстанка, "градећи" чак и "мале прозоре" кроз које ће изабрани, надмоћни појединац завирити у непознате лавиринте "оног света" у којима се крију свеколике немогућности друштва.

Могло би се рећи да друштво на два посредна начина може ступати у контакт са себи супротстављеним светом натприродног; један од посредника је ритуал, односно симболичке форме понашања утврђене у заједници, док други, околични пут за контакт између два искључива света може трасирати појединац који се у зло доба и на страшном месту суочио са друштву недоступним становницима "оног света". Док ритуал по правилу служи очувању и учвршћивању постојећих позиција друштва, ова друга врста посредне комуникације пружа и могућност социјалног помака, односно могућност постепеног освајања иначе недоступних беспућа натприродног света.

На тај начин се богатство и разноврсност митских ликова на читавој једној значењској равни може "читати" као структурирана разноврсност човековог доживљаја ноћи, односно сваке ситуације која подразумева издвојеност појединца из буке друштвених догађања и опасну, ризичну "препуштеност себи". Из "мрачног котла" оностраним свако ће захватити према сопственој мери и тако сазнати да ли уопште може "изаћи на крај" са страшним бауком празнине која прети да се свом силином обруши на човека чим изостане непосредна заштита социјалне машинерије и моћног, чудноватог света који му је она понудила.

Dobrila Bratić

ENCOUNTERS AT A BAD TIME AND AT A BAD PLACE

It may be said that a society can establish contacts with the opposing world of the supernatural in two indirect ways; one way is through the ritual as the mediator, that is through the symbolic forms of behaviour determined by the community; the other roundabout way of establishing contact of the two mutually exclusive worlds may be traced by an individual who, at a bad (evil) time and at a bad (dreadful) place, encounters with the "otherworldly", generally inaccessible to the society. While the ritual, as a rule, serves to preserve and reaffirm the existing positions of the society, the latter form of indirect communication also opens up a possibility for the society to move on, that is a possibility to conquer the otherwise inaccessible, impassable supernatural world. In this paper, taking into consideration the selected examples from the traditional Serbian religion, direct contacts of the humans with the supernatural beings are discussed, showing that a man usually comes out of these mysterious encounters as a loser, for only the exceptional and the greatest among the humans are able to, in inexplicable manner, transform the "otherworldly" evil courses into their own potentiality.

*Весна Катић, Институт за економику пољопривреде и социологију села,
Нови Сад*

*Зоја Карановић, Институт за југословенске књижевности и општу
књижевност, Нови Сад*

РИТУАЛ И ПОЕЗИЈА У ШАЈКАШКИМ СВАТОВИМА¹

Према сведочењу казивача у периоду који се односи на прве деценије двадесетог века и доцније, у Шајкашкој² су се девојке најчешће удавале "одбегавањем" - "с ћошка, мање трошка", а није редак случај био ни "бацање у кола", односно насилно одвођење, што указује на постојање институције отмице. Такви видови добровољног или насилног одвођења будуће младе, мада су били чести, у основи нису били одобравани. С друге стране, склапање брака "лепим" и "онако како ваља" било је најчешће недостижно сиромашном шајкашком сељаку који је, можда управо због тога, сачувао представу како "права" свадба треба да изгледа.

У идеализованој слици наших казивача, свадбени обичаји, иначе знатно комплекснији и богатији, најопштије садрже следеће фазе: *провођање, гледање куће, јабуку, уговарање, позивање у сватове, сватове* (одлазак по кума, одлазак по младу, венчање, весеље у младожењиној кући), *погачаре, ракију, велике госте*. Све поменуте фазе прате одређени знаци обележавања и реквизити, специфично понашање и вербалне манифестације. Свдба о којој су нам говорили казивачи, у свим својим детаљима, вероватно се никада није десила. Али, сељаци у Шајкашкој је чувају у свести, па и данас је репродукују, наравно никад сасвим у целини, кад желе да приреде "праву сељачку" свдбу.³

Посматрано шире, женидбени обреди и обичаји уопште, у својим различитим видовима - кроз које се симболички представљају догађаји који се односе на промену места, стања и друштвеног положаја појединца (у које је такође активно укључена заједница) већ дуже време се посматрају у светлу обреда прелаза, па је и код нас познато неколико таквих занимљивих покуша-

1 Овај рад је настао као резултат истраживања која су вршена у шајкашким селима у оквиру пројекта Матице српске под називом *НАРОДНА УМЕТНОСТ НА ТЛУ ВОЈВОДИНЕ - СИНХРОНИЈА И ДИЈАХРОНИЈА*, којим руководи др Марија Клеут.

2 Шајкашка обухвата област југоисточне Бачке између Дунава, Тисе и Великог канала. Сачињавају је дванаест сеоских (Надаљ, Госпођинци, Каћ, Будисава, Ковил, Шајкаш, Чурут, Вилово, Ђурђево, Лок, Гардиновци, Мошорин) и два градска насеља (Жабал и Тител).

3 У поменутим селима теренска истраживања су вршена у периоду од 1986. до 1989. године. Веома обимна грађа која је служила као основа у овоме раду чува се у архиву пројекта и биће ускоро објављена.

ја.⁴ Нико до сада, међутим, у озбиљније анализе није укључио комплекс вербалних манифестација обичаја, посебно песме, мада је јасно да су оне сасвим пригодног карактера, односно да су његов неодвојиви део, те да се само у оквирима тог обичаја могу правилно разумети. Ако је тако, песме би требало да потпомогну тумачењу ритуалног контекста свдбе, а сам тај контекст, опет, да појасни њихова значења. Управо зато бисмо покушале да то илуструјемо низом примера забележених у шајкашким селима.

Песме о којима је реч везују се пре свега за централни догађај у оквиру овог веома сложеног обичаја, за *сватове*.

Прва фаза сепарације у којој се девојка (као главни ритуални субјекат) помера према новом статусу започиње већ јабуком, односно просидбом, а завршава се извођењем младе из родитељске куће. Тај завршни део манифестује се и у песмама, нарочито оним ситховима у којима се потенцира присуство одређених ритуалних реквизита. *Кад сватови иду по девојку* они, на пример, певају песму у којој се стиховима:

Овамо, свати моји,
Ово су двори моји.
Ја сам девојка вашег момка,
Прстенована, а невенчана.
Прстен ми дајте, па ме венчајте.

на томе инсистира. (Стихови забележени од Смиљке Новков у Госпођинцима).

У песмама забележеним у шајкашким селима даље се посебно наглашава постојање ритуалног преоблачења - почевши од невестиног венца до обуће, које јој дарује момкова страна. То је најдиректније илустровано стиховима који се изводе кад девер снаху обува. Тада се пева:

Мајкино руво свлачи,
Наше облачи!
Наше је руво ново,
Ваше половно!

(Казвала Љубица Лазарчев из Гардиноваца)

Поменутом песмом у антитезама *ново/половно* инсистира се на природи одеће коју девојки даје момкова фамилија. Толико колико је она нова, односно другачија, по принципу имитативне магије биће и особа којој се облачи. А исто се потенцира и појмовима који означавају радњу која се паралелно обавља - *свлачи/облачи*. И даље, такође у антитезама *мајкино/наше, наше/ваше*, као и истовременим поступком нагомилавања, инсистира се на симболици размене између две заједнице⁵. Њен симболички смисао на вербалном плану, у ствари, непрестано се потенцира контрастима.

4 И. Ковачевић, *Разбијање предмета као граница појединих фаза свадбеног ритуала*, Симпозијум "Сеоски дани Сретена Вукосављевића", VII, Пријепоље 1979; В. Катић, *Свадбени обичаји у светлу обреда прелаза*, Зборник радова са XXXI конгреса Савеза удружења фолклориста Југославије, Радовиш 1984, Скопље 1986; З. Карановић, *Женидбени обичаји и Вукова збирка сватовских песама*, Научни састанак слависта у Вукове дане, IX, бр. 17, 1987.

5 О симболичкој функцији даривања у сватовским обичајима видети код М. Мај, *Прилог анализи обредног дара*, Етноантрополошки проблеми 2, Проблеми етничке дистанце, Београд 1987.

У шајкашким селима у протеклом периоду забележени су, затим, и иначе омиљени стихови песама у којима се говори о стављању венца и обувању ципела будућој невести. И они имају сличан смисао. У првој песми, која у једном од својих варијантних записа гласи овако:

Долети бео цветак
Из равна поља,
И паде лепој Фемки
На русу косу.
Лепа га Фемка смеће,
Он се намеће.
Смећ' га не смећи, Фемко,
Сметут' га нећеш.

(Певала Мирослава Зличих из Ђурђева)

у игри речи и њеним понављањима и варирањима тих понављања, опет са супротним смислом - смеће/намеће, смећ' га/не смећ' га/сметут' га нећеш - као и ритмичким варирањима одређене групе сугласника, песма, а самим тим и ситуација о којој она пева, затвара се. Тиме се потврђује и извесност и неминовност промене која следи у овом кризном тренутку за појединца и заједницу. Осим тога, све то укупно добија метафоричан смисао будућег положаја невестиног, односно њене везаности и неслободе. Уобичајена слика цвета уместо венца несумњиво има функцију подизања ритуалног субјекта⁶, али такође упућује на венац као новији обредни реквизит. Уосталом, стварну замену цвета венцем потврђују и варијанте ове песме у којима се, за разлику од прве, пева:

Долети бео венац

Обување и даривање обуће, која у патријархалној култури иначе има значење преминације мушког, у сватовским обичајима бачких шајкаша понегде се задржало и данас. Песма која га прати:

Девер снаји ципеле обува,
Сна' деверу кошуљу везива!

не илуструје само поменути обичај већ у паралелизмима датих радњи указује и на, у оквиру обичаја, непрестано размењивање дарова између две заједнице, које овде репрезентују главни ритуални субјекат и један од њему свакако најближих помагача. Међусобно даривање сватова, којим се симболички изражава везивање и интеграција двеју заједница, уосталом, заузима важно место у свадбеним обичајима и уобичајено се практикује и данас.

Извођење младе, које следи и означава крај сепарационе фазе, такође представља одређену етапу у међусобној размени две фамилије. Основно осећање песама које га прате је ритуално жаљење, најчешће мајке и брата. Кад брат изводи сестру, пева се:

Брат сеју за руку води:
"Ој, брате, да ли ти је жао,
Што си сеју нама дао?"

(Казивала Зора Добрић из Вилова).

Брат је свакако заступник постојеће конвенције и главни ритуални помагач, али се овде реторским питањем и деминутивом у првом и трећем стиху -

сеја - истиче и/емотивна веза. Омиљени мотив братовог туговања видан је, уосталом, и у стиховима:

Изведи, брате сестру,
За руку десну;
"Ја би' је изво,
Ал' ми је жао.
Да сам ја знао,
Да ми је жао,
Не би је дао."

(Казивала Дева Добановачки из Госпођинаца).

Римованим стиховима на крају песме акценат свакако пада на речи којима се изражава основно осећање жалости и сазнања о коначности растанка, као и свест о међусобном даривању, односно размени заогрнутој обредним радњама. Исто тако, омиљени су и описи растанка с мајком:

Дели се зора с данком,
И Ката с мајком:
"Ово је, мајко, моје
И Стеве мога.
А ово друго твоје
И браће моје."

(Казивала Милосава Отић из Ђурђева).

И ту се изнова антитезом наше/твоје, Стеве мога/браће моје, инсистира на природи размене, али се, истовремено, стрепњом да је растанак дефинитиван отвара могућност тумачења тих стихова као припреме за симболичку смрт кћерке и сестре. То јасно потврђују стихови који се певају кад се креће из невестине куће:

Не плачи, лепа Смиљо,
Не рони суза.
Твоја ће мајка доста плакати,
Кад твоје друге на воду поћу,
На воду поћу, под прозор стану:
"Хајде, по воду, Смиљо девојко."
Твоја ће мајка онда плакати,
Другарицама она ће казати:
"Моја је Смиља пре уранила,
Пре уранила, воде донела,
Воде донела, ал' туђој мајки,
Туђој туђинки, Јовиној мајки."

(Казивала Дева Добановачки из Госпођинаца)

Овим се, опет антитезом, представљају одређене ситуације. Говори се о замишљеним догађајима пројектованим у будућност, и то о присуству - одсуству девојке на води. Вода је иначе била уобичајено место окупљања женских чланова заједнице истог статуса, и управо присуство, односно одсуство у групи, конвенционално представља социјалну смрт (живот). И ту изгледа, и поред осталог, треба тражити разлоге жаљењу. Да је о томе заиста реч, потврђује и песма која се пева кад девојку изводе и она тражи мајчин благослов:

Опроштај ниште Смиља од мајке,
Од миле мајке и браће драге:
Опрости, мајко, мени на томе дару,
А ја ћу теби на неговању.

(Казивала Милина Марић из Јока)

Наравно, тренутак растанка за неке је жалост, а за друге радост. И управо је контраст због тога основно средство израза у овим песмама. Радње раздвајања на тај начин симболички се представљају и стиховима:

Плачи Смиљо, плачи сјао,
Знам да те је мајке жао,
Нашем Јови рекла,
Да иш за њега поћи,
А сад суза сузу вија,
Ал' нема помоћи.

(Казивала Дева Добановачки из Госпођинаца)

Младожења иначе не представља главни ритуални субјекат, али у сватовским обичајима у Шајкашкој, одређеним стиховима који се певају уочи свадбе, такође се истиче његово издвајање из досадашњег друштва и напуштање статуса момка:

Савио се рузмарин, па виси,
Ао Радо, више момак ниси!

(Певали свирци на свадби Раде Бабића из Мошорина).

Саставни део његовог припремања за будућу улогу је мајчино световање:

Ди нам сву ноћ прегореле свече? -
У Периној соби до сокака.
Ту је мајка световала Перу:
"Чедо моје, младожења Перо,
Кад ти поћеш сутра по девојку,
Не гледај јој злата око врата,
Нит' јој гледај везени' рукава,
Већ јој гледај ода и погледа -
Како ода и како погледа,
'Оће л' твојој уговети мајци."

Постепеност младожењиног обучавања за нову улогу која га чека илуструје се и стиховима које мајка упућује куму:

Молила мајка, мајка,
Чувај ми, куме, мога Раду,
Од сунца жарка и ветра јака.
Чувај ми, куме, од зли' очију,
Од зли' очију, Јелкиних чију,
Јелкина стрина зле очи има.

(Певао Гена Бабић на свадби Раде Бабића из Мошорина)

Или:

Кума дворила Јовина мајка,
Кума дворила, па га молила:
"Куме мој, мили куме,
Чувај ми Јову,
Од ветра јака и од облака,
И од зли' очију, од девојака.

(Казивала Зора Добрић из Вилова)

Истовремено, кум се ту показује и као заштитник и као чувар.

Једна од основних момкових особина која се овом приликом истиче је његов стид:

Село се перје кити,
Јова се стиди.
А што се Јова стиди,
Њему се кити.

(Казивала Љубица Лазарчев из Гардиноваца)

Или:

Бело се перје вија,
 Јова се крије.
 Не криј се, лени Јово,
 Твоје је перје -
 Твоје је перје,
 Наше весеље.

(Казивала Доса Добановачки из Госпођинаца)

Ритуално осећање стида, иначе манифестно у овој фази, и код девојке и код момка обележава их као "недозреле", "непунолетне" чланове заједнице којима помагачи упућују хвале и на тај начин стид се превазилази. Наравно, тиме се функција хваљења не исцрпљује. Биљни и астрални атрибути и племенити метали, овде веома омиљени у описивању младе и младожење, свакако су у вези са култом плодности као њиховим имплицитно присутним обележјима:

Поран' куме, поран' стари свате,
 Зорано ми снаву доведите.
 Нек' донесе сунце у нсдрима,
 А месец у десном рукаву.

(Казивала Мара Степанов из Чуруга)

Занимљив је податак да је у песмама прикупљеним у шајкашким селима, према броју примера и квалитетима атрибута којима се описују млада и младожења, њихов положај готово равноправан. У Вуковим збиркама које су сачињене према бележењима углавном у патријархалној зони, ситуација је другачија. У њима се много више пажње поклања млади⁷. Наравно, судећи по томе не може се тврдити да је положај жене у тим селима бивше Војне границе био, или временом постао, битно другачији, али је свакако индикативан податак који не треба занемаривати.

Посебно место и истакнуту улогу у сватовском весељу у представи казивача, затим, има кум. Он је свакако заштитник и чувар поретка, али и посредник између људског и божанског. Зато је његова улога - у отклањању кризне ситуације у којој се нашла заједница - важна, што се види и у песмама. Већ сам кумов долазак изражава се хиперболично:

Кум се куми, сва се земља тресе!

Узајамно даривање са кумом, затим, има исту функцију уздизања и прати одређене фазе обреда, наравно предочавајући и мрежу сложених односа у заједници који се успостављају даривањем⁸:

Је л' те срамота, Јовина мајко,
 Што ти кумовски вранац пред кућом зебе?
 Или га покри, или га одби,
 Или га покри платном, ил' сувим златом!

(Казивала Љубица Стамарац из Гардиноваца)

Хиперболом на крају песме у којој се говори о покривању коња златом свакако се, у ритуалу уобичајеној инверзији, изражава богатство оних који дарују кума. Та слика, међутим, потенцира и стално присуство космичких снага плодности и раста, које се, поред осталог, у традицији представљају и

7 З. Карановић, види белешку бр. 3.

8 О функцији дара којом се указује на значај друштвене, односно обредне улоге, видети посебно код А. Z a t b r e z y s k e - K u p a c h o w i c z, *Културна функција дара*, Етноантрополошки проблеми 2, Проблеми етничке дистанце, Београд 1987.

племенитим металима. Да то није случајно казују и стихови песме у којима се апострофира обрнут поступак, кумово даривање младенаца:

Кум се куми, сва се земља тресе!
Имаш, куме, венце за младенце
Ако немаш венце за младенце,
Терај коња око винограда -
И набери винове лозице,
И набери стручак рузмарина,
И набери струк румене руже -
То су куме венци за младенце.

(Казивала Дева Добановачки из Госпођинаца)

Овде се већ у самој природи дарова - биље и цвеће - очитује присуство снага плодности у ритуалу. Оно је, наравно, интензивирано фигурама понављања, као и сталним набрајањима појединих биљних врста.

Поред песама које репродукују свечано и озбиљно, у сватовским обичајима поменутих села итекако је важан и смеховни, карневалски део. Изругивању и унижавању овде не измиче ни кум, па чак ни младожења. У тој димензији лиминалне зоне весеље прате углавном бећарци, који тематски више нису везани искључиво за главне учеснике, као сватовци, већ се обраћају различитим сватовима. У њима се уобичајено наглашава присуство телесног, често само у наговештајима:

Волим прију гаравих очију,
Прија мене, а ја очи њене.

Понекад је све у алузијама, као у примеру:

Ала прија ситно намигива,
Оће прија, зашто не би и ја..

Али, телесно не измиче ни скарадном и социјалном конвекцијом недо-
звољеном:

Шалили се пријатељ и прија,
Па у шали ноге помешали.

(Ови бећарци певани су на свадби Раде и Јеле Бабић у Мошорину)

Исто тако, у бећарцима који се изводе у тој фази свадбеног весеља уоби-
чајени поступак је унижавања, посебно иначе угледних чланова заједнице и
учесника свадбе:

Играј свекре око дуда,
И код нас је било чуда!

(Казивала Маца Савин из Надаља).

Или:

Свекрвице, ти ћеш знати права,
Кад те буде снајка рашупала!

(Казивала Мара Степанов из Чуруга)

У бећарцима уобичајеним у новије време на шајкашкој свадби уочавају
се и различита претеривања у вези са материјалним:

Жени сина ко новца има,
А ко нема, тај седи, па дрема!
Лепа снајка, па лепа и блуза,
Оде свекру чардак кукуруза!
Ала свира ова жица танка,
А кум плаћа као Инвест банка!
Пуштај Маро свилу нек' се каља,
Та ти ниси било чија снаја!
(Певано на свадби Раде и Јеле Бабић)

А све то, наравно, омогућава да се кроз кризни простор лимена прође лакше и што безболније, мада свакако илуструје и психолошку потребу да се кроз материјално изрази сигурност, што једно са другим није у супротности.

Следећи даље утврђене норме понашања, посебан круг песама прати улазак младе у младожењину кућу, а, самим тим, и промену њеног статуса од девојке до удате жене.

На шајкашкој свадби, као и иначе у традицији утврђеним правилима понашања, младу је раније с кола скидао свекар, а затим би она, све до прага ишла по поставу који јој простира свекрва:

Плаћај свекре, па скидај девојку,
Је л' је плаћај, је л' је натраг враћај.
Нема свекар снаву да иплати.
(Певала Мара Степанов из Чуруга)
Шири, платно, лепог Цвете мајко
Платно ткала кад си га родила,
А ширила, кад си га женила.

(Казивала Милица Добановачки из Госпођинаца)

Такво понашање, праћено песмом, такође има вишезначан смисао. С једне стране, оно је илустрација инвертног понашања у фази социјалне ан-тиструктуре и наговештава невестин будући положај у њој. С друге стране, међутим, потреба да будућа невеста не крочи на земљу пре него што уђе у дом, јасно упућује на њене потенцијалне оплодне моћи. И у том смислу, ове радње се врше и песме певају да се нешто од тих снага не би узалудно "расуло". Наравно, и у том тренутку свадбе поступак је реципрочан. Кад младенци улазе у двориште, мајка их посипа житом, пиринчом и шећером и тада се пева:

Сад ће мати децу дочекати,
Са шећером и принчом белом!

На тај начин она им симболички, магијским путем предаје нешто од својих већ остварених и потврђених снага.

Следи, затим, даривање младенаца и песма:

Изиђи, пред двор, Јовина мајко,
И изнеси хваљену кошуљу -
Што си прела, кад си га носила,
Што си ткала кад си га љуљала,
Што си шила, кад си га женила.

(Казивала Дева Добановачки из Госпођинаца)

У танано ткиво кошуље, у њен деликатни вез, у дуге године настајања, уплетена је сва мајчинска брига, стрепња и љубав утрошене да постане човек. Колико разлике и истовремено парадоксалне сличности у самом поступку даривања на свадби Раде и Јеле Бабић овог пролећа у Мошорину. Тамо, наравно, кошуљи из песме није било ни трага - мати, а затим и остале старије жене из родбине набацивале су на рамена младенаца велике комаде различитих тканина, све док они, с муком се крећући, нису били готово сасвим покривени. Било је у тој слици свакако демонстрирања богатства и престижа фамилије. Уз све то, а можда и пре свега, у овом завршном чину даривања - најпре у бацању привеза код невестине куће, затим и стављању домаћинског, деверског и кумовског привеза, на исти начин као после тога у дому, на рамена младенаца, и коначно, трећи пут код куће - симболички се везују и младенци

као залог за стварни будући заједнички живот. И, још једном понављамо, у свему овом није било поезије, али је било снаге потребне за њено настајање.

Vesna Katić

Zoja Karanović

RITUAL AND SONGS IN ŠAJKAŠI'S⁹ WEDDINGS

According to the informants' idealized image, the šajkaši's wedding rituals, in very general terms, consist of different phases each being well marked out, each bearing its own, properties, and each being characterized by specific behaviour and verbal manifestations. Although, for some time now, our ethnologists have approached the study of wedding customs in the light of rites of passage, none of them have, so far, paid any significant attention to analysing the verbal complex that is its integral part. This particularly refers to the text of wedding songs, although it is clear, first of all, that they are the inseparable part of the ritual, and, further, that the songs can be fully understood only within the wedding ritual context. If that is so, then songs should help in interpreting the wedding ritual context, and the context itself, on the other hand, should clarify the meaning of songs. In this paper we illustrate our point with a number of examples taken from the Šajkaška villages.

9 Šajkaši (Shaykashi) are the inhabitants of Šajkaška, that is of several villages in Bačka (Bachka), Vojvodina. Their name is derived from šajka (boat) and šajkaš (boatman, rower), formerly forming the Austrian naval battalion on the Tisa and Danube (1763-1873).

Јадран Кале
Загреб

ОБИЉЕЖЈА ПОИМАЊА ПРОСТОРА КОД ПРОКЛЕТИЈСКИХ СТОЧАРА

До сада расположива грађа о динаридским сточарима разноврсна је и знатна. Надовезујући се на студије о овој проблематици, потребно је истаћи заслуге Јована Цвијића, Милисава Лутовца, Бранимира Гушића и Мирка Марковића, зауставивши се већ на почетку подулег низа. На овом мјесту ћемо доприносе ових истраживача, прикупљане од самог почетка нашег стољећа, захватити тек дјелићем, више пажње посвећујући спознајама блиских дисциплина не би ли на тај начин промотрили одабрани проблем у отклону који може скривати нов резултат.

Смјер којим ћемо се запутити овим прилогом јест трајан споменик људском бивању у простору - именујуће одреднице мјеста. Давно је примјећен значај ономастичких категорија у разумијевању човјековог живљења и кориштења простора. Низ радова Светозара Георгијевића о топонимима проистеклим из сточарског господарења високим земљиштима, из којег овдје издвајамо разматрања посебно примјенљива за одабрани просторни узорак, пружа заокружен предложак за етнологово бављење простором у традицијском животу сточара.

По Георгијевићевим запажањима, поједина се планинска земљишта могу разврстати по употребним значењима која су им била придавана од времена доласка сточарских популација и њихових именовања таквих, специфичних мјеста. Узрок оваквим разврстаним именовањима кориштених земљишта по њему треба тражити у уређењу основне сточне јединице сточарских популација, стада, које се у годишњем циклусу размнажања дијели у засебне скупине. То је већ познато и при формирању поворке у издигу¹, као и при грађењу склоништа и торова за чување стада². Говорећи о романовлашким стадима оваца и коза, Георгијевић наводи: "Они су на њима (теренима, оп.) држали три

1 F. N i m a c, *Čobanovanje, Život i tradicije pastira Dalmatinske Zagore na bosanskim planinama*, poseban otisak iz II knjige "Etnografskih istraživanja i grade", Zagreb 1940, 103, 109.

2 Већ познати прикази могу се употпунити поменом укрштања одијеливања простора за овце, произашлим из особено сточарске привреде, са традицијом грађења техником неправог свода. Кратко извјешће о вишепросторној буњи в. у "Етнолошкој трибини" 12 (током писања ових редова у пријелому).

врсте стоке ситног зуба: овце са јагањцима, овце одлучене за посек и места на којима су држали овнове и јарце." Овако одијељеним стадима придружује и особене топониме, етимологијски везане за карактеристику дијела стада који се, током дневне испаше, смјешта на тим топонимом означено земљиште. Међу осталима, ријеч је и о топонимима са основама *копил-* и *копиљ-*, односно *кобил-* и *кобиљ-*, који "представљају орониме, и то врхове брда, (и) земљиште одмах испод њих, на њиховим падинама." Топоним копито, и његове изведенице, односи се на "планине (...), брда, врхове, дакле чисте орониме, али коришћене да се нагласи да су погодни за расплођивање и хранење оваца кад су са јагањцима". Коњи, пак, узгајани су на вишим теренима од ових, обиљеженим топонимима *плана, плајна, планина*. "То су били пашњаци најчешће по плећима брда"³.

Топоними којима се сточарско исходиште може одгонетнути већ и у њиховим данас живим значењима бројни су на подручју сјевероисточних Проклетија. Неки од њих упућују на мјеста одређених сточарских радњи (попут: Солила, Струг) или творевина сточара (Торине, Застан, Бачије). Дио топонима неселективно упућује на боравак стоке (Јаловак, Планишта), док се други односи на засебне сточне категорије (Говећак, Волујак, Јарчица, Козара). У овом ширем просторном узорку чести су и топоними на које Георгијевић наводи пажњу, међу њима и неколико топонима Плана, или Планиница и Планина, те Кобиља⁴.

Посебно занимљиво за нашу даљњу пажњу показује се стање у подножју врха Крш Богићевце. У непосредном побрђу, над појасом шуме, смјештени су пашњаци звани Плана, те Солила, док су наредне површи називане Копиљача (Кофиљача), уз Копиљан. За сточарске је потребе вода трајно осигурана присутношћу Великог и Малог Ридског језера, те оближњег извора⁵. На овом, ужем просторном узорку може се, у релативно густом размјештају, реконструирати употребно именовање земљишта од стране сточара, те тиме и значења која су им придавали. Успостављањем имена констатирана је карактеристична важност ових простора током љетне испаше. На тај начин сточар *селективно интервенира у простору*, истичући мјеста која су важна за његову специфичну господарску дјелатност. Именовањем и кориштењем одијељени простори важношћу се постављају пред околне, мање важне просторе, кроз које тек треба стићи до сочније траве, непресахле воде или мјеста погодног за давање соли или хлада за подневно пландовање.

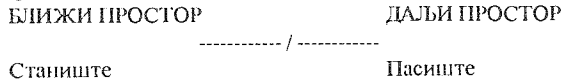
По таквом сагледавању поимања широког, отвореног простора, могућно је уопћити и аналогну људску интервенцију уређивањем простора, но у мањем мјерилу - на примјеру сточарског насеља. Унутар њега, сточарске су

3 S. Georgijević, *Prvobitna stočarska terminologija i toponimika*, "Onomastica Jugoslavica" 11; Zagreb, 1984, 97, 100, 106; Опћи преглед и различито тумачење прве категорије налази се у: О. Н. Т р у б а ч е в (ур.), *Етимологическиј словарь славјанских јазиков*, "Праславјанскиј лексическиј фонд", 11; Москва 1984., 30-34.

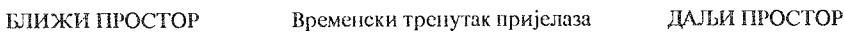
4 Забиљежени топоними објављени су под лингвистичком редакцијом Алије Цоговића. В. *Топонимија југословенског дела Проклетија*, I део, "Ономатолошки прилози", 4, Београд 1983.

5 Језеро и непосредну околину прати и исцрпна усмена предаја, док је оближња зараван (Тепијица) мјесто одржавања сабора о Петровдану и Илијиндану.

настамбе смјештене уз торове, раздијељене попут планинских простора код којих смо то утврдили њиховим именовањима. Утврдивши за заједничку особину овим двама просторним размјерима селективни приступ (услијед корисности), те и одијељивање простора, сликовно се ово уопћење може изнијети на слиједећи начин:



Наредни корак у разумијевању проматраног проблема је придруживање и временске одреднице овим просторним одредницама. Тиме уопћена дихотомија добија и јаснију контуру:



Пријелаз међу овим раздвојеним просторима збива се иступањем сточара у климатски повољном тренутку на љетна пасишта. Ријеч је о здигу стада, који се врши углавном током свибња и липња (маја, јуна), након што пасишта озелене. У овом се подручју "на стан" креће почетком липња надаље. Светковина за које се врше припремне радње за овај чин свакако је Јурјевдан (Ђурђевдан): одијељивање јагањаца, прва мужња и почетак сирења. Пригоди су придружени и снажни обредни моменти (први годишњи месни оброк, од којег сви укућани морају кушати дио, и др.), о чему је уопће у традицијском животу писано исцрпно на другом мјесту⁶. На основи грађе коју је прикупио за боравка око највиших проклетијских врхова, 1947. године, Гушић пише: "Највећи благодан је Јурјевдан, "Shëngjergj"... слави (се) три дана, дан прије и дан послје Јурјева".

Значајном збивању по господарско устројство заједнице, здигу, очито је асоциран и примјерено значајан датум, основица за раније увријежено рачунање календара⁷. Приступ и располагање корисним простором измјењује се у годишњем слиједу путем упоришне временске тачке, значајне светковине која слиједи по равнодневици асоцираном Ускрсу.

Уопћењем које смо пратили, утврдили смо уређење и придружену ритуализираност што прате кретање трансхумантног сточара у простору. Непосредну важност по заједницу моћи ћемо прочитати и из предаје која прати наредно, још недоступније просторно окружје људског дома - звјездано небо.

Наиме, пословица којом руговски сточари осликавају важност поштења кумова има облик: "As wë fije të kashës prej kumbare nik duhet ta kesh" ("Ни једну сламку од кумове сламе не требаш имати"). Пословица је очито везана за најраспрострањенију међу јужнословенским предајама о звјезданом небу, о крадљивцу Кумове сламе. Будући да је у Ругови кумство сматрано крвним сродством⁸, а да важност управо те успоредбе наглашава и исказ из блиског,

6 И. П р и ц а, *Ђурђевдан*, Посебни отисак из "Зборника радова Етнографског института", књ. 19, Београд 1986.

7 В. Г у ш и ć, *Kalendar prokletijskih pastira*, Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena, 40, Zagreb 1962.

8 М. Р. Б а р ј а к т а р о в и ћ, *Ругова*, Српски етнографски зборник, серија "Насеља и порекло становништва" 36, Београд 1960, 163.

гусињског подручја: "Мучијо сџм се од кџд зџзна зџ себе да чија сламка не запријене зџ мене"⁹, може се наслутити значај који је изворно дан овој пословици.¹⁰

Чињење лекције из понашања у заједници очитом на тај начин да је предаја којом је преношена дио тумачења сталног природног околиша, у овом примјеру Кумове сламе (*Via Lactea*, Млијечни пут), интерпретира и актуализира простор за који би се могло рећи и да је уистину недоступан, за разлику од још дохватних планинских врхунаца и њихових искористивих падина. Међутим, и међу тешко доступним, па и у потпуно недоступном простору издвајају се мјеста истицана услјед своје корисности по материјално устројавање заједнице и обнављање израза норми којим уређује свој унутрашњи живот. У првом просторном саставу са овим поимањем испреплиће се и предодба годишњег слиједа, на тај начин остварујући кохерентан когнитивни склоп. Тек је потребно просудити ради ли се о особено трансхумантном поимању.

Jadran Kale

CONCEPTUALIZATION OF SPACE AMONG THE PROKLETJE MOUNTAINS LIVESTOCK-BREEDERS

In the introductory part of the paper which deals with the ways of conceptualizing space among the Prokletije mountains livestock-breeders, a short review of the authors and their works on the Dinaric region sheep-graziers, such as J. Cvijić, M. Lutovac, B. Gušić, M. Marković, S. Georgijević, and others, has been given. The main purpose of the paper was to decipher the significance of onomastic categories used in the conceptualization of space sheep-breeder lives in. In this sense, that is with this idea in mind, toponyms and some celestial constellations (*Milky Way/Via Lactea*) have been analyzed.

⁹ М. Р. Барјактаровић, *Прилог пручавању тобелија (заветованих ленојака)*, Зборник Филозофског факултета у Београду, I, Београд 1948, 349.

¹⁰ На истанчаније повезивање предаја ове популације са ликовима звјезданог неба упућује и назив "Кери и Настрадаинит" за звијезде Великог Медвједа. Предаја описује кућу на котачима, коју је Насредин-хоца окретао сваком знатижељнику по вољи, што се поклапа са блиским положајем овог звијезда сјеверном небеском полу, услјед чега на нашим географским ширинама никад не залази за хоризонт, окрећући се непрестано у кругу.

Гордана Љубоја
Етнографски музеј
Београд

НАРОДНА МЕДИЦИНА КАО СИМБОЛ И ПОТВРДА ЛОКАЛНЕ ПРИПАДНОСТИ

Приликом спомена народне медицине, у свести искрсава представа о нечем прадавном и заосталом, што је имало своју улогу пре него што су савремена открића изменила слику света и знатно утицала на општи однос према здрављу и болести. Народна медицина дочарава мистично поље празноверица, које ће бити заборављено чим се на предности официјелне медицинске праксе довољно јасно укаже свима који нису имали услова за делотворније научно лечење. Таквим размишљањем, међутим, олако се поједностављује однос између постојећих медицинских система а они, издвојени из укупне целине стварности, неоправдано свде на уско ограничене оперативне технике. Компаративна етнолошка истраживања система и пракси народне медицине пружају нам сасвим другачију слику о тим појавама. Она говоре о прожимању и испреплетености свих нити које чине једну културу, па, самим тим и медицинских веровања, која не представљају прост збир магијских радњи већ заокружен филозофски систем погледа на живот, болест и смрт. Тај филозофски систем укоренен је у култури и традицији једног народа и подложан променама које неминовно доносе разна повесна струјања. Представе о узроцима болести не могу се одвојити од целокупног културног контекста у коме су настале. Оне одражавају околни свет како га схватају и кроз своје специфично искуство доживљавају чланови једне културне заједнице¹. Без обзира на то да ли су систематизована у кодекс медицинских правила или су само овлаш нагомилана веровања преношена са генерације на генерацију, та гледишта сведоче о културним чињеницама, о осетљивим и кризним моментима који прете да угрозе дату културу. Дијагноза болести и методи лечења представљају културни и симболични одговор на вечите, свим људима заједничке проблеме и страхове, али и на више специфичне, појединачне проблеме кроз које пролазе припадници културне заједнице. Зато, неочекивана постојаност народне медицине и њено споро узмицање пред налетом модер-

1 R. W. Lieban, *The Field of Medical Anthropology*, u D. Landy (prir.), *Culture, Disease and Healing*, Studies in Medical Anthropology, Macmillan Publishin Co, New York 1977, 24.

них медицинских правила захтевају сложеније објашњење и један дубљи и свеобухватнији поглед на постављена питања.

"Када садашњост нуди велики конфликт, разумљиво је често враћање на старе ставове и традиционално понашање."² Ова позната и проста истина налази своју потврду нарочито у сфери болести и човековог страха за сопствени живот. Стални смо сведоци његовог упорног трагања за леком у свему што га окружује и у оквирима различитих медицинских система. Ако се средства модерне медицине покажу неуспешним, човек прибегава старинским облицима лечења. У ситуацији кад предности савремене медицине нису баш сасвим очигледне, традиционална медицинска средства и веровања пружају му већ готов референтни оквир³. Многи слични примери из етнолошке литературе потврђују универзалност таквог типа понашања. У свету који је подељен на два дела - онај у коме развијена технологија, наука и модернизација представљају темељне одреднице и вредносне оријентације, и други, који још чува самосвојност својих посебних традиција - већина људи живи у сталном или повременом осцилирању између датих крајности. Неоствареност и неуспех на једној страни аутоматски доводе до нових покушаја на другој страни. Паралелно коришћење два медицинска система - званичног и традиционалног - такође омогућава да се установи класификација болести на оне које ефикасно лечи један систем и болести које боље лечи други систем. Наравно, искуство увек утиче на то да подела не буде стриктна и да границе формираних група остану пропустљиве за разне измене⁴.

Али, конфликт о коме је реч не односи се искључиво на проблеме телесног здравља и питање избора између два понуђена система. Веома често тај конфликт узима обличје сукоба различитих култура и начина живота. У данашње време мноштво људи принуђено је да напусти средину у којој су рођени и социјализовани да би се укључили у нове, туђе обрасце живота. Ту наилазе на проблеме прилагођавања који погађају саму суштину њиховог бића и од њих захтевају радикалну промену у погледу на сопствену личност и идентитет. И у тим веома сложеним ситуацијама народна медицина пружа неопходни вентил и лако приступачан референтни оквир којим се на симболичан начин може оснажити осећање личног и заједничког идентитета. Тај мање упадљив аспект народне медицине можда је и најзаслужнији за њено непрекинуто одржавање. Резултати наших теренских истраживања пружају неке доказе за постављену тезу⁵.

Сјеничко-пештерска висораван једна је од ретких преосталих оаза у којима се још релативно добро чувају остаци традиционалног начина живота. Захваљујући специфичним историјским, географским, економским и културним условима, ту су се задржале неке особености традиционалне културе, али

2 E. J. Stekert, *Focus for Conflict: Southern Mountain Medical Beliefs in Detroit*, u A. Paredes, E. J. Stekert (prir.), *The Urban Experience and Folk Tradition*, The University of Texas Press, Austin, London 1971, 103.

3 R. W. Lieban, и. д., 30.

4 Исто, 28.

5 Теренска истраживања вршена су у периоду од 1983. до 1989. године у оквиру пројекта *Етнолошка монографија Сјеничко-пештерске висоравни* Етнографског музеја у Београду.

не окамењене у свом изворном облику, већ измењене и прилагођене новим токовима. Велика висина, планинска конфигурација терена, слаба економска развијеност и мешовит национални састав довели су до знатног одлива људи из сјеничко-пештерских села у развијене равничарске центре Србије и Босне и Херцеговине. Стални или повремени мигранти из тих области сусрећу се са непознатим урбаним миљеом, законима и правилима понашања на које нису навикли. Један део нових искустава они сами преносе у своју средину, док други допиру осталим уобичајеним путевима модернизације. Ипак, у поређењу са низинским селима, која сва инклинирају оближњим градовима и по својим културним и економским одликама улазе у категорију приградских села, насеља на Висоравни и даље задржавају специфични облик функционисања типичне руралне заједнице. Зато њихови становници, интензивније него други рурално-урбани мигранти, осећају своју културну раздвојеност и потребу да помоћу различитих средстава олакшају уклапање у нову или повратак у стару средину. Зависно од тога где тренутно бораве, они примењују одговарајућа правила понашања. До међусобних прожимања, међутим, долази на свим плановима, а старе структуре и форме обогаћују се и испуњавају новим садржајима.

Тако, на пример, продирање савремених цивилизацијских струјања у традиционалну структуру медицинских веровања одражава се на измену идеја о узроцима појаве болести. Према садашњем схватању људи који живе на Сјеничко-пештерској висоравни, болест настаје услед загађености природне средине: ваздуха, воде и хране, затим услед стреса који прати данашњи урбани начин живота, честе промене места боравка и интензивно мешање људи. Као патогени фактори обично се помињу одлазак на рад у стране земље, забринутост за будућност деце, претерани рад, нервоза и сл. Дакле, све типичне лоше стране цивилизације и модерног стила живота наводе се као кривци за појаву болести. У свести људи, који су и сами искусили те лоше стране, уобличио се један нов концепт којим су замењене некадашње традиционалне представе о настанку болести. С друге стране, прошлост се увек улепшава на рачун садашњости, заборављају се непријатне ствари, а памте само добре. У сфери народне медицине то правило налази потврду у чувању идеализоване слике о непомућеном здрављу и снази народа. "Данас је све боно" - обичавају да кажу Пештерци. У тој жалби може се наслутити горчина и дезоријентисаност људи који су заувек изгубили склад функционисања заједнице, у великој мери заштићене од спољних утицаја. Нерешени конфликти, тешкоће прилагођавања и сналажења у превише динамичном урбаном свету, замор од сталних напора које изискује савремени начин живота, стварају и сасвим одређене психосоматске поремећаје који су културно дефинисани и изражени у стереотипним формулацијама народне медицине. Овде већ стоје на располагању средства да се предочи проблем који још није довољно схватљив. У номенклатури традиционалне народне медицине на Сјеничко-пештерској висоравни може се наћи велики број болести које би се могле подвести под сметње психичке и психосоматске природе. Те болести, наравно, нису прецизно дефинисане, али су симптоми описно утврђени и на неки начин систематизовани. Крију се под различитим називима: ветар, добарац, страва, болести од

урока, мађије итд. За њих су развијени и одговарајући начини лечења. Колико је бављење психолошким поремећајима значајан аспект деловања данашње народне медицине, сведочи и њено идентификовање с том посебном граном. У колективној представи и колективној меморији, народна медицина обично се изједначава са старијим женама и њиховом праксом сливања страве, гашења угљевља, бајања против болести од урока. То су истовремено и најчешће и одговори на неодређено постављено питање којим се жели добити општа информација о народној медицини. Много ређе од информатора се може чути о траварима, чије су технике егзактније и стога сличније систему званичне медицине.

Народна и званична медицина нису на тај начин супротстављене само због потребе што јаснијег утврђивања њиховог особеног идентитета. Магијски, неегзактни елементи народне медицине имају функцију управо у оном простору који не попуњава такозвана научна медицина. Узнемиреност, страх и потреба за индивидуалним људским приступом нису проблеми којима би та рационална грана посветила више пажње и времена. А у немирном и несигурном савременом свету, где се све ускомешало, психолошке тегобе веома су актуелне и уобичајене. Немајући других могућности да реше своје проблеме, људи посежу за оним што им већ стоји при руци и чини део система коме и сами припадају. Коришћење традиционалних средстава не може се приписати незнању и примитивизму, јер су они добро упознати са начелима, средствима и начинима лечења савремене медицине. Готово да нема ниједног становника Сјеничко-пештерске висоравни који већ није стекао сопствено искуство на том пољу. У већини, чак и најзабаченијих села, подигнуте су здравствене станице у којима ради школовано медицинско особље. За разне озбиљније интервенције одлазе у Сјеницу, у којој постоје дом здравља и болница, или, још даље, по потреби и до Београда. Људи углавном сасвим добро повлаче границу између болести које могу сами да лече и оних због којих морају да траже помоћ стручних лекара. Па ипак, гашење угљевља, сливање страве и бајање против главобоље веома су распрострањени. И школовани људи, који су се одавно преселили у неки од великих градова, подвргавају се наведеним поступцима приликом својих повремених долазака у родни крај. Тако, на пример, човек који у Београду лечи главобољу таблетама, кад дође у своје село на Пештер, тражи да му се баја. "Навадио се да му се гаси угљевље" - каже његова мајка. Студенткиња медицине, чија је мајка чувена "гаталица", за време боравка код куће лечи се истим "ненаучним" методима које и сама одлично познаје. Сличних примера има много. Можда поменуто понашање намах може да изгледа противречно. С обзиром на то да у наведеним случајевима очигледно није реч о празноверицама услед непознавања ствари, узроке таквом понашању треба тражити на другој страни.

Јасно је да народна медицина још увек задовољава неке људске потребе које на други начин не могу бити задовољене. Те потребе су двојаке: с једне стране, крећу се у сфери незадовољства постојећом медицинском праксом званичне медицине, а, с друге стране, у оквирима неопипљивих веза припадности локалној култури и традицији. Обе те улоге народне медицине остварују се на индивидуалном а не на колективном плану. Бајања, гашења

угљевља, сливање страве, писање записа и др. догађају се у интимном кругу који чине пацијент и исцелитељ, ретко уз присуство неких других особа.

Рутинске, технички веома усавршене процедуре за утврђивање дијагнозе и лечење болести, којима располаже такозвана научна медицина, не остављају много места за посматрање човека као засебне индивидуе са особеном личношћу, проблемима и страховима. Човек је само безлични предмет лечења чији је циљ да поново успостави поремећену равнотежу функционисања организма. Његово психолошко стање није много битан чинилац у том технички сложенем процесу. Болест у животу човека, међутим, представља озбиљну кризу, која га из темеља потреса и избацује из свакодневног животног ритма и средине која га окружује. Суочен са својим страхом и незаинтересованошћу званичног система, он у сигурности познатих и по природи сасвим супротних магијских средстава покушава да олакша повратак у нормалан живот. После изласка из болнице и хируршких интервенција, домаћи људи траже помоћ од "видарица", "гаталица" или просто "жена" да би се слободили "страха од ножа". Осим тога, свој пољубљани идентитет обнављају у равноправном односу са тим изабраним представницима сеоске заједнице. За разлику од изразито хијерархијског система званичне медицине, у коме су строго ранжирани положаји и улоге како лекарског особља тако и пацијената (они су на дну лествице и имају дужност да се дисциплиновано повинују реду и понашању које се од њих захтева), народни исцелитељи се ни по чему не издвајају из своје заједнице, толико да чак не представљају ни социјално видљиву професионалну групу. Народни лекари су само преносиоци корисног и езотеричног знања и са својим пацијентима деле исти друштвени и културни образац. У познатом и блиском амбијенту они заједно пролазе кроз ритуал реинтеграције и обнављања поремећених животних токова.

Природно окружење у коме се одвијају поменуте радње, а за које су тесно везани и они егзактнији методи народне медицине, има посебан значај за формирање симболичних представа, које чине основни разлог њеног континуираног одржавања. Еколошка средина у којој је настала народна медицина даје јој аутентичан и јединствен карактер, без кога се не може ни замислити њен опстанак. Међузависност тог односа чини немогућим пресађивање народне медицине у урбану средину. Поступци лечења и њена лековита средства поникла су из природе и усклађена су са променама годишњег природног и астралног циклуса. Траве неопходне за справљање разних мелема и еликсира сабирају се по шумама и ливадама у одређено доба године, или чак дана, а лечење уз помоћ магије у вези је са дневним и месечним ротацијама Сунца и Месеца. Не само да резултат лечења зависи од поштовања за то најпогоднијег временског интервала већ и од других, тачно прописаних правила везаних за локалну средину. Све набројано представља озбиљне ограничавајуће факторе који спречавају да се народна медицина, макар и у трансформисаном облику, пренесе у високоурбанизовани град. У градским центрима, као и у приградским селима, пре ће се наићи на различите облике надрилекарства, што као појаву треба разграничити од народне медицине.

Из наведених разлога народна медицина пружа најприступачније поље симбола који се баш односе на специфичну руралну традицију и културу.

Насупрот традиционалним обичајима везаним за годишњи или животни циклус, који се лакше прилагођавају новим условима и имају изразито национални карактер, ритуализоване медицинске радње потпуно су лишене етничких својстава и зато не могу послужити као симболи националне идентификације. И Муслимани и Срби који живе на Сјеничко-пештерској висоравни подједнако користе исте симболичне радње, магијске формуле и лековите траве за лечење. Они деле један медицински кодекс и заједничке етичке погледе на лекарски позив, здравље и болест. Штавише, у тој области пожељно је међунационално укрштање, због веровања да је исцелитељски дар изван граница овоземаљског и да представља производ необјашњивих мистичних сила. Зато су припадници друге вере, која је увек обавијена ауром тајанственог и недопуштеног, много погоднији за лечење болести. Ако се муслиманске "жене" и хоџини записи покажу неуспешним у лечењу, уобичајено је да се помоћ тражи од православних видарица и попа. И обратно. Још чешће се болесници без одлагања упућују чувеним видарима друге вере, који из познатих разлога имају бољу репутацију и поклоњено поверење. Дакле, народна медицина обавља интегративну функцију у вишенационалној сеоској заједници. Због свог неетничког карактера и своје органске повезаности са сеоском културом, она обезбеђује заједнички извор симбола, преко којих људи могу да осете и изразе локалну припадност завичају. Постојање већ готових симбола веома је важно ако су људи принуђени да се суоче са великим бројем својих различитих идентитета. Према потреби и захтевима ситуације, они истичу један од могућних идентитета као доминантан, користећи слободу избора најповољније од понуђених опција⁶. У случају миграната који се враћају натраг у село, или болесника које је болест избацила из нормалног социјалног функционисања, срећемо се са потребом да се оснажи њихов локални идентитет. Урбани досељеници желе да током свог боравка у селу забораве новостечени идентитет градских становника и ојачају везе припадности са људима и локалном средином. За кратко они поново постају "Сјеничаци", домаћи људи за које је све остало споредно. Поједина средства и симболи народне медицине изнова их уводе у стари, потиснути систем значења и ослобађају других нагомиланих слојева. Они се укључују у знане токове заједнице, са којом и нису покидали чврсте унутрашње везе. Зато се неки поступци народне медицине преносе и преносиће се све док буде било људи који осећају своју укорененост и посебност припадања руралној култури, и док процеси модернизације не избришу њену самосвојност и разлике. А та самосвојност и чини основу на којој почива свеколико етнолошко интересовање. Јер, како то лепо формулише Ентони Коен (Anthony Cohen): "Постоје (дакле) неухватљиве нити које пролазе кроз живот једне културе, које се осећају, доживљавају, разумеју, али се скоро никад експлицитно не изражавају. Оне пружају исподповршински слој значења, који није лако доступан културном аутсајдеру. Те нити чине саму срж припадности. Оне откривају колико је лажно и само привидно познавање структуралних облика те културе

6 S. Wallman, *Identity Options* u C. Fried (prir.), *Minorities: Community and Identity*, Dahlem Konferenzen, Berlin, Heidelberg, New York, Tokyo 1983, 69-78.

људи изван. Оне су "то што за чланове значи да припадају" и због чега су за антрополога једини појмови у којима се припадност на прави начин може разумети. Оне су блиска спона, из које припадници културе преузимају средства којима ће свет учинити себи знаним, а у исто време и себе познатим том свету"⁷.

Gordana Ljuboja

FOLK MEDICINE AS A SYMBOL AND CONFIRMATION OF BELONGING TO A LOCAL COMMUNITY

In this paper the author is trying to find an answer to the question of why is it, contrary to all expectations, that folk medical practice is still in full sway in some parts of the country, in spite of the obvious dominance of the so called scientific medicine. Taking the example of the Sjenica-Pešter Plateau, the author demonstrates how it is possible, through the study of some contemporary concepts, to perceive the critical moments which endanger the existing traditional forms of culture. One of the consequences of great changes that are taking place, and of living within the two different cultural systems, the rural and the urban one, is a certain psychological insecurity, and persons who have thus been effected seek help from the suggestive curing folk medical techniques. The unique feature of these symbolical acts offers the basic element of identification with the indigenous rural culture, especially at times of equilibrium disturbances caused by an illness, or, which occurs - and this is a more frequent case - upon occasional and temporary urban migrants' returns to their village setting who feel a strong need to confirm their ties and the sense of local belonging anew.

⁷ A. P. Cohen (prir.), *Belonging, Identity and Social Organisation in British Rural Cultures*, Manchester University Press 1981, 11.

*Гордана Живковић, Народни музеј, Зајечар
Софија Костић, Етнографски музеј, Београд*

ХАМАЈЛИЈЕ У НАРОДНОМ ЛЕЧЕЊУ У ТИМОЧКОЈ КРАЈИНИ

Назив хамајлија потиче од латинске речи *amuletum* и одомаћен је за оне предмете којима се приписује магична моћ да штите од урока, болести и других негативних утицаја. Тај појам су прихватили Арапи као "хималет", а преко Турака се појавио и у нашем језику као "хамајлија"¹. Сама употреба тих предмета потиче из најстаријих периода, када је магија била један од основних извора којима је човек задовољавао своје потребе за сазнањем узрока многих појава. У инстинктивној тежњи да заштити себе од негативних утицаја, као и да на неки начин не само предвиди него и утиче на судбину, примитивни човек је користио хамајлије које су му, како је веровао, помагале у добијању жељеног потомства, стицању снаге за борбу против разних тешкоћа, у заштити од невидљивих сила, урокљивих очију...

Широм света људи су приликом припремања драгоцених хамајлија чинили исте ствари, али свака нова генерација носила је и неке промене, док је и даље позајмљивала по нешто од својих претходника. Нарочито је прихватан материјал од кога су прављене, као и веровање у њихова посебна својства. Поред значаја који је приписиван материјалу од кога су израђиване, јавило се и уверење да одређени записи и моћне речи појачавају снагу хамајлије. Као надградња њеном јачању додата је чињеница да је веома важно од кога се и са колико љубави и воље добија.

Хамајлија почиње да делује тек у спрези са вером власника у њена својства. Додавање свему томе чини пагана у ранијим и молитве хришћана у каснијим временима доводило је до својеврсних позитивних ефеката хамајлија и у најневероватнијим ситуацијама. Значај вере је у овом случају примаран, а моћ сугестије је њен најјачи елемент. О важности сугестије савремена медицина открива све више аргумената захваљујући којима је већ нашла практичну примену у лечењу².

Посматрано кроз историју, хамајлије је једно време осуђивала црква, али, без обзира на то, људи су их и даље упорно неговали. Зато није необично што

1 С. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник*, Београд 1970 (в.с. хамајлија).

2 П. Ј. Станковић, *Божанствена медицина*, Београд 1988, 60-64.

се одржала до данас (примајући уз пут и нове форме) у свим крајевима света, и то како у примитивним тако и у интелектуалним срединама. О прастарој употреби тих предмета говоре археолошки налази, што доказује да су људи који су их правили веровали у магију. Употреба хамајлија није ограничена ни просторно ни временски. Она је општа и поклапа се са постојањем хомо сапиенса на Земљи³. Све болести и несреће које су га сустизале приписивао је злим духовима и уроку. Данас, кад се догоди да ни наука нема решење за излас из неке тешке здравствене ситуације или ако је човеку потребна било каква подршка у смислу јачања воље и снаге да се бори са тешкоћама, он се, у жељи за самоодржањем, враћа већ опробаним народним методама, па и хамајлији, која, судећи по свему, има тенденцију да траје.

Веровање у зле очи познато је одавнина свим народима света, а посебно онима на Блиском истоку и око Средоземног мора. Било је распрострањено и код Срба, што се сматра последицом турске окупације и продора исламске културе. Тај утицај је најочљивији на разним оријенталним елементима, терминологији, лековима и средствима за заштиту. Од свих могућих средстава за заштиту најбоља и најзначајнија била је хамајлија⁴.

На основу грађе која је прикупљена у оквиру пројекта Етномедицинска истраживања источне Србије у периоду од 1985. до 1989. године, могућно је издвојити хамајлије по пореклу и у основним цртама сагледати њихову функцију, начин употребе и значај у Тимочној крајини, која је у том погледу захваљан терен за даља проучавања. Народ у тим крајевима и данас верује у моћ традиционалних хамајлија, односно белега, ушивака и урочица како их још називају⁵.

У Тимочној крајини кажу да је "уречен" човек кога је стигла последница злих очију, а уроци су сматрани главним узроком разних болести⁶. По народном веровању, могу да урекну људи и неке животиње, на пример мачка. Између њиховог урицања постоји разлика. Људи могу урећи не само жива бића него и билке и мртве предмете, док животиње могу урећи само жива бића. У том смислу се од злих очију штити све што им је подложно. У овом реферату биће речи само о заштити људи.

Хамајлије у Тимочној крајини носе сви, без обзира на пол и узраст. Обично се носе у коси, око врата, на грудима, у капи, марами, цепу, појасу, кошуљи, под мишком, на рамену или непосредно на болном месту. Носе се само до појаса, на горњем делу тела, јер се верује да би биле оскрнављене ако би се поставиле ниже. Зато се обично пре употребе стављају у чисту крпу како до њих не би дошла нечистоћа⁷.

Хамајлије праве углавном видовите жене, нарочито оне које се баве магијом, затим попови, хоце, ковачи и савим обични људи, по старим са-

3 Е. А. Волис Бац, *Амајлије и талисмани*, Београд 1988, 11-33.

4 Т. Ђорђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, Српски етнографски зборник, књига 28, Београд 1938, 142.

5 Г. Живковић, грађа прикупљена у оквиру пројекта *Етномедицинска истраживања источне Србије у периоду од 1985. до 1989. године*, Народни музеј у Зајечару.

6 Т. Ђорђевић, наведено дело, 7.

7 Г. Живковић, наведена грађа.

знањима и устаљеним ритуалима. Не израђују се све хамајлије на исти начин. Неке је довољно носити уз себе у њиховом природном облику, друге захтевају посебан магијски поступак како би попримиле одређена заштитна својства, а неке треба уобличити.

Оне које се носе у природном, затеченом облику, без икаквих додатних интервенција, могу бити минералног, биљног и животињског порекла. Такве хамајлије већ својим својствима указују на велику заштитну моћ коју поседују. Ако се умотавају у комад тканине или стављају у специјално за њих начињену кесу, ушивају за део одеће саме или комбиноване једне са другима, онда се може рећи да је на њих већ деловано људском руком и, самим тим, представљају творевине изникле из традиционалног уверења о неопходности таквих поступака да би хамајлија не само практичније ношена и штићена него и да би деловала како треба. Међутим, сложенији облици хамајлија захтевају одређене магијске радње приликом израде, као и посебне облике (на пример круг и троугао) јер, у противном, немају вредност.

Велики значај придаје се хамајлијама људског порекла, верским и разним употребним предметима од метала.

Од хамајлија минералног порекла најчешће су речни камен "белутак" и со, сама или у оквиру комбинованих хамајлија. Употреба биља у заштитне сврхе распрострањена је и веома разнолика. Многе од њих забележио је веселин Чајкановић. Бели лук (*Allium sativum*) једна је од најснажнијих биљних хамајлија. Коришћен је као заштита од разних болести, међу којима је најстрашнија "чума", куга⁸.

Гранчице врбе Тимочани беру на Цвети уочи Ускрса јер тада имају највећу моћ да заштите од болести оног ко их носи⁹, а веровање у њихову снагу као симбол живота веома је старо и, највероватније, повезано са лаким примањем у земљу приликом сађења и брзим бујањем. Гранчице дрена (*Cornus mas*), корен омана (*Jaula helenium*), црни глог (*Prunus spinosa*), тисовина (*Taxus baccata*) и пелин (*Artemisia absinthum*) такође су штитили од разних болести, као и корен траве "одољен" (*Valeriana officinalis*), који је пришиван деци на капу и стављан у колевку¹⁰. Од осталог биља веома цењен био је босиљак¹¹.

Од хамајлија животињског порекла употребљавани су речне шкољке и пужићи, сами или у комбинацији са другим елементима, и оклоп мале корњаче као гаранција за здравље. Вучја чељуст ("зев") стављана трудницама испод главе имала је улогу да штити нерођену децу од болести.¹² За чување здравља носило се, а и данас се носи, крило слепог миша.¹³ У исту сврху служила је канца птице ћук, зечји реп, медвеђа и вучја длака, шапа кртице, рог јелена, орлове канце и зуб дивљега вепра¹⁴. Пошто се у реферату разматра само

8 В. Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*, Београд 1985 (в. бели лук).

9 Г. Живковић, забележено у селу Лукову 1983.

10 Г. Живковић, наведена грађа.

11 Исто.

12 Исто.

13 Исто.

14 Исто.

значај хамајлија у народном лечењу, неће бити речи о осталим њиховим заштитним својствима. Кад су у питању болести, свака од поменутих хамајлија има широк спектар дејства, па се углавном каже да се носи за здравље и против болести, а тек понекад нагласи која би то болест могла да буде. Велику магијску моћ имале су и нарочито прављене комбиноване хамајлије. Њихов број је велики. Најчешћи састав чинили су: а) бели лук, тамјан и со, б) крстић, угљен и тамјан, в) кремен, тамјан, земља, восак, жито и дукат¹⁵. Комбиноване хамајлије су садржале од два до неколико различитих састојака једнако важних за одбрану од различитих обољења.

Од хамајлија људског порекла у Тимочкој крајини најпознатије су мајчино млеко, људска кост и кошуљица у којој се дете роди. Постоје и друге, оне о којима народ нерадо говори углавном из страха од осуде. Људско тело, чак и после смрти ужива одређено поштовање па свако скрнављење може да повуче одређену санкцију. Међутим, као веома стари прежитак, највероватније старији од сваке "организоване" религије чије порекло допире до најмрачнијих почетака људске цивилизације, имају изузетну "цену" као хамајлије многи његови делови.

Мајчино млеко се користи у разним ситуацијама и као лек (код инфекције ока), али ако се догоди да мајка и кћерка истовремено доје, њиховим млеком се замеси и испече мали хлеб који се затим носи умотан у горњим деловима одеће као хамајлија за здравље.

Људска кост је веома цењена. Тимочани придају посебан значај кошчици ископаном из гроба "копилчета" (незаконито рођеног детета) која се ушива у одећу и на тај начин представља сигурну заштиту од болести¹⁶.

Као хамајлија користи се и кошуљица у којој се дете роди. С обзиром на то да штити дете још у мајчиној утроби, сматра се ефикасном заштитом и у каснијим периодима. Зато је, по народном веровању, треба сачувати да би дете постало снажно и здраво.

Од верских хамајлија највише се користе крстићи, иконе, тамјан и цвеће из манастира и цркве, као и славска свећа. Верује се и у велику моћ записа које исписују муслиманске хоце. Ти записи се носе савијени у облику троугла и углавном ушивени за неки део одеће са унутрашње стране¹⁷.

Од металних хамајлија ношене су златна и сребрна пара, олово у виду зрна или плочице, прстен и минђуше. Звук нанизаних аспри - ситног турског новца - растеривао је зле духове и болести, а сам дукат у врећици од јагњеће или овчје коже био је поуздана заштита.

Разни предмети од метала, мала бритва са црним корицама или ножић ушивани су у тканицу или неки други део одеће и тако ношени понекад до смрти¹⁸. Посебно је занимљива хамајлија начињена од шиваће игле која се загревањем на ватри омекша тако да се може савити у круг тако да врх игле уђе у ушицу. Тако начињен и у тканицу ушивен магични круг, са асоцијацијом на

15 Исто.

16 Исто.

17 Исто.

18 Исто.

везу мушко (врх игле) - женско (ушица), представљао је ефикасно средство за заштиту од свих болести¹⁹.

Веровање у магијска својства "једноданке кошуље" веома је распрострањено на потезу Зајечар, Бољевац, Неготин. Такву кошуљу у неколико верзија израђивало је три, шест, седам па и девет жена, чија је обавеза била да све време ћуте, почев од припреме пређе, па до ткања и шивења кошуље²⁰. Кроз овако начињену кошуљу нормалне величине провлаче се сви којима је намењена. На крају се искида, па свако добије по један делић који носи уза се као хамајлију за здравље. На исти начин се израђују и минијатурне кошуље које се ушивају за одећу или узиђују у кућу да штите од чуме (куге)²¹.

У народу Тимочке крајине хамајлија живи и данас. Мада модеран и образован човек упорно покушава да пронађе рационално решење за све појаве које га још увек збуњују, плашећи се да због свог сујеверја не буде исмејан, он прикрива чињеницу да као и његови преци пре много хиљада година чува по неку ситницу за коју верује да га штити и да му доноси срећу. Такав предмет, како наводи др мед. Петар Ј. Станковић у својој књизи *Божанствена медицина*, и најкултурнији човек би тешко одбацио јер би тиме могао да навуче на себе баксуз, лишшавајући се важног заштитника. Школовани људи се труде да сузбију таква сујеверја доказујући да је званична наука свемоћна. Истина је само оно што се непосредно може доказати. Све остало сврстава се у област незнања, непросвећености и празноверја. Упућени, међутим, само се сажаливо смешкају таквом наивном схватању, и то с пуно права²².

Gordana Živković

Sofija Kostić

AMULETS USED IN FOLK HEALING IN TIMOČKA KRAJINA

While conducting ethnographic field research for the project "Ethno-medical investigations in Eastern Serbia", in the period between 1985-1989, we collected also numerous data on amulets and their use in folk medical treatments. In this paper we present some of them, covering especially data from the Timočka Krajina region (north-eastern Serbia). We have classified the amulets according to the material they are made of, techniques used in their making, as well as according to the variety of shapes and uses.

19 Г. Живковић, забележено у селу Велики Извор 1987.

20 С. Костић, забележено у Лубинци 1988.

21 Г. Живковић, наведена грађа.

22 П. Ј. Станковић, н.д., 128.

Живка Ромелић, Народни музеј Крушевац
Марко Стојановић, Београд

НЕКИ ЕЛЕМЕНТИ КУЛТУРЕ ГАСТАРБАЈТЕРА ЋЕРДАПСКИХ НАСЕЉА

У оквиру вишегодишњих истраживања ћердапских насеља¹ испитивана је и појава масовног одласка на рад у иностранство становништва из ових крајева. Доступна социолошка и етнолошка литература показује како је проблем измена елемената културе у животу тих људи (тзв. гастарбајтера) разматран са више аспеката: професионална миграција, процеси трансформација у култури, а посебно у материјалној сфери и др.² Зато овај рад представља прилог досадашњим истраживањима, са циљем да укаже на нове моменте у процесу настанка "културе" гастарбајтера.

Почев од 60-их година овог века одлазак на привремени рад у иностранство чини изразиту појаву привредних промена и друштвених процеса у источној Србији. Подаци говоре о више од 6000 радника у иностранству само из ћердапских насеља (Кључ и делимично Неготинска крајина). Из те вишенационалне средине већину радника у иностранству чине Власи. Образовни ниво тих људи је низак јер 80% има завршену основну или непотпуну основну школу, а 90% потиче са села³. Основни узрок миграције, како сами наводе, јесте решавање egzистенцијалних потреба домаћинства, што поткрепљују немогућношћу запошљавања код нас у друштвеном сектору. Чињеница је, међутим, да само 10% повратника тражи посао у друштвеном сектору, што указује да је прави разлог одласка у иностранство велика зарада⁴.

- 1 Рад је део пројекта *Трансформације културе у измештеним ћердапским насељима*, који заједно спроводе Народни музеј и Етнографски институт Српске академије наука и уметности из Београда.
- 2 Д. Дрљача, *Село Љубичевац у Дунавском кључу*, "Развитак" 4-5, Зајечар 1975; Исти, *Запажања о браку и свадби у кључким селима*, "Развитак" 4-5, Зајечар 1979; Исти, *Нека етнолошка запажања о становништву кључких села у последњој деценији*, "Развитак" 3, Зајечар 1982; *Houses, tractors, golden ducats prestige game and migrations*, A study of migrants to Denmark from Yugoslav village, Field report C. U. Schierup, Institut for etnografii of socialantropologi Moegard, Arhus Universitet december 1973/1974; Д. Братић и М. Малешевих, *Кућа као статусни симбол*, Етнолошке свеске IV, Београд 1982; М. Марјановић, *Друштвене и културне промене у селима алашке етничке заједнице Неготинске крајине*, ЕИ САНУ, Београд 1981.
- 3 Д. Дрљача, *Нека етнолошка запажања...*, 29.
- 4 Т. Радић, *Одлазак радника са подручја Тимочке крајине у иностранство ради привременог запошљавања*, "Развитак" 6, Зајечар 1971, 22.

Немогуће је реално утврдити категорије послова које ти гастарбајтери обављају осим (по саопштењу казивача) да су то "сви они послови који могу донети највећу зараду". Новац зарађен у иностранству гастарбајтери су, у првом периоду (60-их година), најчешће улагали у куповину некретнина: обрадиве земље, пољопривредних машина, изградњу стамбених и привредних објеката и сл.⁵

Одлазак на рад у иностранство утиче на промене у ђердапским насељима. Мења се структура привређивања напуштањем традиционалних облика земљорадње и сточарства⁶. Гастарбајтерима је земља коју су куповали представљала симбол благостања јер су све мање обрађивали те површине. У последње време, међутим, постоји тенденција да се обрадиве површине не купују, већ их гастарбајтери чак продају. Уз земљу су у почетку куповани трактори и пољопривредне алатке⁷, што се данас замењује куповином комбајна. У селу Љубичевац, на пример, 217 домаћинстава поседује 167 комбајна (претежно иностране производње, макар половни).

Изградња кућа као статусног симбола позната је у етнологији и чини одлику гастарбајтера овог краја⁸. Навешћемо због тога само неке појединости које употпуњују раније истраживање. Фасада многих кућа је "украшена" камином, што прелази у екстрем код оних где се камин налази на сваком спрату. Унутрашње уређење куће одликује скупи намештај који често није функционалан. Апарати за домаћинство купљени су у иностранству, не користе се, припремање хране и прање се обавља најчешће традиционалним средствима. Понеки детаљ указује на земљу у којој домаћин ради. Често су увозне лутке постављене у ентеријеру на местима која би требало да користе власници кућа. У тим кућама једино деца гастарбајтера употребљавају своје просторије.

Трансформације у друштвеним односима умногоме зависе од интензитета и правца миграције (Западна Европа, Скандинавија). Уочљиве су по томе што је све више деце гастарбајтера крштено обредом земље у којој родитељи раде⁹. У новије време деца се дају имена која потичу из земље у којој родитељи раде, а најновији период карактеришу "медијска" имена (личности из стрипа, јунаци "соар опера", медијске личности). Такође постаје евидентно како се одржава вишебрачност и малолетнички бракови¹⁰. Домазетство данас постаје начин добијања радне визе за иностранство (најчешће је у питању фиктивни брак пред законом). Повећава се процент развода код гастарбајтера.

Генерације које су раније отишле на рад у иностранство имале су много мање контакта са домаћим становништвом земље у којој бораве. Већина их је задржала начин живота из домовине, одржава традицију породичних ритуала (слава, Божић, Ускрс...). Старије жене и данас носе "народно одело", па информатори тврде. "Можеш Влајну познати усред Хамбурга". Под императивом побољшања материјалног статуса старије генерације остају до пензије на

5 Исто, 21-30.

6 Д. Дрљача, *Нека етнолошка запажања...*, 30 - 37.

7 М. Марјановић: н. д., 94; Д. Дрљача, исто.

8 Д. Братић и М. Малешевић, н. д., 149.

9 Д. Дрљача, *Нека етнолошка запажања...*, 35-37.

10 Исти, *Запажања о браку и свадби...*, исто.

раду у иностранству. Стечени новац не троше тамо где бораве, већ живе на животном минимуму због става да се "тамо" стиче а "овде" показује стечено. Свадбе су данас због гастарбајтера измештене, одржавају се лети кад су годишњи одмори, раскошне су до неслућених размера а чест је случај да сватови плаћају надокнаду за учешће на свадби (свадба је добра зарада па је организују и парови после неколико година заједничког живота, што је раније било незамисливо). Исказивање благостања и престижа огледа се организовањем великих свечаности приликом крштења јер се данас крштавају и одрасли гастарбајтери, потом при давању помена покојницима где свако присутан добија богате дарове.

Насупрот наведеном, гастарбајтери се не либе да признају какве тешке послове обављају да би постигли што већи девизни приход. Став њихове заједнице је да "што више девиза имаш то више вредиш". Новац је постао замена недостатку образовања, па чак и физичким недостацима, приликом склапања брака. Они који су остали на селу ипак негативно оцењују гастарбајтере и њихов статус јер, по њиховом мишљењу, гастарбајтери непримерено истичу страни стандард насупрот оном одраније.

Млађе генерације гастарбајтера - они рођени тамо, као и они који су касније отишли на рад, неколико мењају своје понашање драстичније него старији гастарбајтери. Ближи контакти са средином у којој живе и раде омогућавају лакше културне утицаје. Уз императив стицања материјалних добара данас млади теже да себи учине живот лагоднијим уз помоћ стеченог новца па га све више троше тамо где бораве. На одмору у домовини, који су старије генерације проводиле у раду на имању, млади се чешће забављају. Слободно време организују на "западни" начин, одласком у дискотеку или кафану где и обедују уместо у кући. Престижно је отићи на море, што је било непознато у традиционалном начину живота; треба навести место летовања и колико новца је потрошено. Свој другачији статус од вршњака у домовини гастарбајтери исказују начином одевања, понашања, употребом страних речи у међусобном говору.

Економска независност млађих гастарбајтера узрокује неке промене у њиховом понашању. Како војни рок у Југославији пада у време када би требало да почну са радом, младићи све чешће одлажу служење у ЈНА. Постоји и екстреман пример потпуног одбијања служења војног рока. Како код оних које родитељи гастарбајтери издржавају у домовини још увек постоји велики утицај старијих на понашање (родитељи једини могу да одобре склапање брака) гастарбајтери потенцирано имају много већу самосталност. Осим избора брачног партнера, младожења данас самостално бира кума, најчешће свог друга гастарбајтера, а стара кумства престају да се поштују. Млађи гастарбајтери такође све чешће престају да одржавају породичне ритуале (слава, божић, Ускрс...) не само у иностранству већ и кад бораве у домовини.

Трансформацијама које смо досад навели подложнија су села у Доњем Кључу, која су претежно равничарска, а по етничкој припадности подложнији су гастарбајтери Власи, за које смо већ навели да чине гро радника у иностран-

сву¹¹. У оквиру тих трансформација највише промена трпи сфера тзв. "народне културе", где новац и исказивање статуса њим постаје примарни друштвени чинилац. Такво понашање гастарбајтера овог краја најбоље је објаснио Данац К. У. Шјеруп, назвавши га својеврсном "игром престижа"¹², а која евидентно и данас траје променивши унеколико форму.

Динамика промена у начину живота гастарбајтера очигледно показује како "игре престижа" не престају. Обрадиве површине престају да буду симбол имућности јер се све мање обрађују. Иако продају земљу, гастарбајтери настављају куповину пољопривредних алатки које не користе, па комбајни преузимају улогу симбола престижа. С друге страна, свака новоизграђена кућа гастарбајтера има уграђен камин. Тај камин се не употребљава, али треба запазити да је некада свака кућа имала хлебну пећ - камин која је служила при припремању хране за велике породичне свечаности. Оба наведена елемента материјалне културе изгубила су своју основну, употребну функцију и манифестно постају симболи у играма престижа. Међутим, управо зато што такве дуго опстају у култури гастарбајтера, повезани су са обрадом земље и културом становања одраније, што је део традиционалне културе. Ти "комбајни и камини"¹³ можда имају још једно симболично значење. На латентном нивоу они представљају тежњу гастарбајтера да покажу заједници из које потичу како су још увек део ње. То је битно јер се данас гастарбајтери налазе у раскораку између традиционалне заједнице коју су напустили и нове културе којој не припадају.

Промене у материјалној култури одраз су промена начина мишљења. Услед тога појава да лутке у кућама "украшавају" скуп наменштај који се не користи можда има одређено значење за власнике кућа. Лутке се налазе на местима у ентеријеру која би требало да користе власници, куће су обично уређене по моделу виђеном у иностраној земљи, па претпостављамо да су лутке замена за своје власнике. Тада оне говоре о несвесној тежњи да се постане део другог културног миљеа који за гастарбајтере представља страна земља у којој бораве. Лутке само потенцирају улогу куће као статусног симбола, којим се жели несвесно приближити жељеном моделу начина живота. Исто тако, још увек постоји свест о томе да се том жељеном моделу не припада, јер гастарбајтери не користе куће. Процес промена огледа се и у томе што деца гастарбајтера која имају мању дистанцу према новом, прихватајући само оно што је боље, користећи функционално своје просторије у "кућама статуса" показују да се лакше уклапају у страну средину чијем су утицају изложена и, самим тим, унеколико губе однос према матичној култури својих родитеља.

Старије генерације гастарбајтера покушавале су да свој идентитет у иностраној земљи одрже начином живота из домовине, традиционалним породичним ритуалима, исхраном и одевањем. Препознавањем и прихватањем тих

11 М. Марјановић, и. д., 94-96.

12 Д. Дрљача, Данац К. У. Шјеруп о вредносном систему Љубичеваца, Етнолошке свеске IV, Београд 1982, 167-175.

13 Поређење исродних (наизглед) појава извршено је на основу тога што заједно одражавају начин мишљења гастарбајтера. Данац К. У. Шјеруп такође самим насловом рада, да су "куће, трактори и златни дукати" целокупан вредносни систем гастарбајтера села Љубичевац.

етничких симбола идентитета страна средина повратно делује на гастарбајтере и учвршћује њихову етничку свест о припадности култури из које потичу. Насупрот томе, гастарбајтери у домовини разметањем материјалним добрима, начином понашања по страном моделу, истицањем новог статуса показују да не припадају потпуно традиционалном обрасцу своје заједнице. То све говори да постоји двојни однос гастарбајтера према сопственом идентитету, да се они налазе у процесу промена које их одвајају од сеоске заједнице и традиционалне културе, али, исто тако, још нису прихватили нови културни модел.

Социјални ритуали које гастарбајтери наглашено раскошно одржавају (свадба, сахрана, крштење и др.) до данас имају функцију показивања стечених материјалних добара. Међутим, како је њихова основна намена стицање нових и одржавање старих социјалних веза, ти ритуали за гастарбајтере несвесно постају средством којим желе да помире две тежње. То су жеља за компензацијом ранијег недостатка пожељног статуса према тежњи одржавања кохезионих веза са заједницом путем традиционалних ритуала.

Породични ритуали (славе, Божић, Ускрс...) којима не присуствује много људи, гастарбајтери и данас одржавају традиционално, без сувишног разметања. Исто тако један нови обичај, "испраћај у војску", који не постоји у традиционалном начину живота, већ је новији бриколаж, организује се скромније. Ти ритуали показују да су у другом плану јер не омогућавају гастарбајтерима да искажу обе наведене тежње: исказивање престижа и везе са заједницом. Породични ритуали јесу традиционални, али не исказују престиж домаћина, а "испраћај у војску", и када је организован раскошно, не може повезати гастарбајтере са традиционалном културом јер у њој не постоји. Према томе, социјални ритуали које гастарбајтери одржавају поново говоре о томе да су они на пола пута између две културе, а да више ниједној потпуно не припадају.

Млађе генерације гастарбајтера, као што смо већ навели, показују склоност ка учествовању у социјалним ритуалима јер се свадбе увек одржавају у домовини, сви се сахрањују у родном месту. Процент бракова оних који су се упознали у иностранству, а из истог су краја, већи је него код осталих бракова. То говори да измењени услови живота код млађих гастарбајтера најмање мењају сферу социјалних веза са традиционалном културом. С друге стране, као пример треба навести промену односа према куму, који је "духовни отац". Све више младића одбацује стара кумства и бира свог пријатеља из иностранства за кума. Такође није реткост да ако кум нема довољно новаца да би се показао достојан статуса домаћина свадбе, овај му тајно додаје девизе. Нова кумства на тај начин потврђују како улазе у "игре престижа" и социјалним везама мењају начин схватања духовне културе код гастарбајтера Влаха, чија је заједница позната као духовно најчвршћа, без могућности утицаја на њу.

Тенденција одласка на рад у иностранство једне генерације док следећа користи "плодове рада" и остаје на селу док не одрасте може навести на помисао да постоји одређени прекид континуитета преношења традиционалних образаца, ставова или вредности на млађе. За децу гастарбајтера "иностранство" означава само представу о изобиљу, што је основа за некритичко

прихватање елемената друге културе. Кад и сами пођу на рад у иностранство, ти људи немају правог начина за потпуно поређење култура (из које потичу и у које одлазе). Навели смо да тада млађи гастарбајтери напуштају одржавање породичних ритуала (слава, Божић, Ускрс), чиме слабе њихове духовне везе са традицијом, а томе више подлежу они који су рођени у иностранству јер у домовини такође не одржавају поменуте ритуале.

Поредећи измењен однос према кумству са одбацивањем традиционалних породичних ритуала можемо говорити о томе да сужене везе са традиционалном културом, кроз неколико генерација гастарбајтера, доводе до тога да социјалне везе однесу превагу над духовним вредностима културе. Нови услови живота истичу тежњу за престижом над свим осталим, тако да се на неки начин престиж може сматрати цром менталитета гастарбајтера, самосталним културним елементом.

Појава страних имена деде гастарбајтера у последњој деценији модификује се "медијским именима" са ТВ програма. Ако знамо све претходно наведено, наиме да су процесом промена гастарбајтери дошли на пола пута између супротстављених културних образаца, таква имена могу бити индикатор да гастарбајтери у ствари постају део једног ширег процеса културних промена који води ка масовној култури као светском културном феномену.

Основна порука тих процеса трансформације, под условом да су задовољене егзистенцијалне потребе домаћинства, јесте "успео сам", али и "погледајте, успео сам". На путу промене свести човека који је до пре тридесетак година живео сасвим другачијим животом и имао други систем вредности, можда су неминовне фазе "показивања и приказивања". Квантитет и комплексност промена културе становништва ових крајева услед њиховог рада у иностранству велики су изазов за даља истраживања.

Živka Romelić

Marko Stojanović

SOME ELEMENTS OF THE GASTARBEITER CULTURE OF THE IRON GATE SETTLEMENTS

In this paper the authors deal with the processes of culture transformations in the Danubian Iron Gate region, caused by professional emigration of its inhabitants to the western countries. It is stated that the time span alone, since their initial departure, enabled these processes to attain definite form, inducing deep transformations in all aspects of their traditional culture. Gastarbeiters (guest workers) of this region find themselves today split between the traditional community culture of their origin and the influences of the new operating in the countries they are employed in.

Сенко Рашљанин
Музеј "Рас", Нови Пазар

ШЕРИЈАТСКОПРАВНО РЕГУЛИСАЊЕ ПОРЕСКИХ ОБАВЕЗА НА ОСНОВУ ПРОУЧАВАЊА НОВОПАЗАРСКИХ СИЦИЛА ИЗ XVIII ВЕКА

Новопазарски сицили из 1766, 1767. и 1768. године пронађени су, пре двадесет година, на тавану зграде у којој је некад био смештен Окружни суд у Новом Пазару. Њихови преводи, а и оригинали, данас се чувају у Музеју "Рас" у Новом Пазару¹. Ти зборници судских записника с краја XVIII века карактеристични су за правни систем Турског Царства и представљају веома вредну грађу. Превео их је Ахмед Аличић из Сарајева и сабрао у две свеске; број преведених сицила је 58 у првој свесци и 39 у другој.

Анализом тих докумената може се, поред осталог, доћи и до веома занимљивих појединости везаних за регулисање пореских обавеза у бившем новопазарском санџаку, територијално-административној јединици босанског пашалука, који су карактеристични за читаво Турско Царство тога доба.

Као што се из тих докумената види, регулисање имовинских односа, како на релацији појединац - појединац тако и на релацији појединац - држава, вршило се преко Кадијског суда у Новом Пазару, а као виша инстанца фигурира шеријатски суд у Сарајеву, на основу прописа којим су регулисани ти односи, а посебно систем пореза и намета које је прописивала држава.

Већ на први поглед, а с обзиром на правну нарав, могућно је уочити две врсте пореза који фигурирају у новопазарским сицилима:

I порези који се заснивају на принципима шеријатског права;

II порези који су прописивани нарочитим законским одредбама².

Због ограниченог простора, за ову прилику биће обухваћене само обавезе појединца према држави, и то само обавезе које су проистикале из шеријатског права, такозване шеријатске даће. То ће нам бити разумљивије ако имамо на уму да су ова разматрања рађена на основу поменутих сицила у којима су претежно заступљени проблеми везани за ту врсту односа.

1 Е. М у ш о в и ћ, *Ферман о постављању новопазарског митрополита 1766. године*, Градска култура на Балкану, Зборник радова, посебна издања 36, САНУ, Балканолошки институт, Београд 1988.

2 Више о врстама пореза видети: Х. Х а џ и б е г и ћ, *Гласариња у османској држави*, Оријентални институт у Сарајеву, посебна издања IV, Сарајево 1966.

Узроке за постојање поменуте две врсте пореза треба тражити још у самом процесу настајања исламске религије, а и каснијим формирањима држава на чијим принципима су оне биле засноване. Тек преласком Мухамедовим из Меке у Медину, такозване Хиџре, створени су услови за уређивање државе и могућности за уређивање друштвених односа. Због тога треба имати на уму да су прописи курана објављивани постепено, једни у Меки а други у Медини. Већина прописа из Меке говори о веровању и моралу, а само мали број односи се на право и уређење друштвених односа. Тек су у Медини објављени прописи правне природе који говоре о организацији државе, правима и дужностима поданика, међуверским односима, рату и миру, породици, наслеђивању, суду, кривицама и казнама, стварном и тражбеном праву и слично. Већ тада су уведене шеријатске даће, у то време вероватно и једине врсте пореза. Тек каснијим политичким импликацијама долази до увођења разних законских пореза којима се регулишу нови намети. Могућност за то остављена је и у самом курану, као и у другим изворима шеријатског права³, што је зависило од финансијске ситуације саме државе, која је свако погоршање те ситуације увек пратила увођењем нових намета.

Као што је већ речено, овде ће бити третиране шеријатске даће које се у овим документима помињу под називима *џизија* и *испенца*.

џизија је шеријатски порез који плаћају пунолетни мушкарци немуслиmani, чиме стичу слободу вероисповести и заштиту живота и иметка, како за себе тако и за чланове своје породице. Плаћањем тог пореза они ослобађају себе служења војске.

Испенца је такође шеријатски порез који плаћају одрасли и за рад способни мушкарци немуслиmani, али, за разлику од *џизије* која се плаћала држави, тај порез се даје феудалцу. Плаћањем испенце не стиче се ослобађање од војне службе, али ступањем у војску та обавеза се искључује⁴.

Већ на самом почетку потребно је разјаснити појам личног шеријатског пореза *џизије*, који се у многим делима меша са појмом *харача*. То су, у ствари, два сасвим различита пореза, не само по садржини већ и по примени. *џизија* је искључиво порез за немуслиmane, њу не дају муслиmani, док *харач* значи порез на земљу који мора давати свако, био њен поседник муслиман или не. Треба нагласити да примањем ислама отпада само обавеза плаћања *џизије*, а и испенце, док примањем ислама од стране поседника земље не значи ништа; он и даље мора плаћати *харач* на своју земљу. Мешања та два термина нису само термилошке природе. Она се преплићу и у стварности, што се може лако уочити и у новопазарским *сицилима*. У њима срећемо судске спорове о тим проблемима, а посебно код исламизираниог становништва које се, сматрајући да примањем ислама ослобађа себе обавезе плаћања *харача*, обраћало суду на различитим инстанцама, али су спорови увек решавани негативно по њих⁵. Суду су се обраћали и муслиmani - купци земље која је раније била у власништ-

3 Више о томе видети: М. Беговић, *Настајак и развјатак шеријатског права*, *Balkanica XV*, Београд 1984, 83.

4 В. Новопазарски *сицили* (даље НПС) св. I, 33, стр. 27.

5 НПС, св. I, 26, 27, 28, стр. 19, 20, 21 и НПС св. II, 15, 16, 17, стр. 21, 22 и 23.

тву хришћанина, сматрајући да је од тог тренутка та земља ослобођена харача, али ни у том случају спорови нису решавани у њихову корист⁶.

Та два пореза, *џизија* и *испенца*, била су обавезна за телесно и душевно здраве пунолетне мушкарце немуслимане. Међутим, неке околности и прописи су дозвољавали могућност ослобађања од тих обавеза. Таква ослобађања заснована су на различитим принципима - ослобађање по шеријатском праву, ослобађање по основу ступања у војну службу и ослобађање на основу посебних законских одредаби⁷.

По шеријатском праву, ослобођени од тих обавеза били су: жене, деца, слеп човек, старац, сиромаш, луд и слабоуман, као и свештена лица у манастирима. По шеријатском праву изузимање жена и деце од тих обавеза је унеколико апсолутно и категорично, а као образложење за то у документима, поред осталог, узима се и чињеница да жене и деца не спадају у војнике, али да се не би стекао утисак да су то само ратни порези, наводи се и да се такво изузимање заснива на самом шеријатском праву које женама треба да омогући заштиту са становишта ислама⁸.

Изузимање малолетне деце се посебно истиче како би се сузбиле неке неправилности. Али како се по шеријатском праву пунолетство повезује са полном зрелошћу, то је ипак омогућавало многе неправилности, мада се обично 15 година живота сматрало временом кад је дете сматрано пунолетним.

Поједине жене су ипак плаћале те врсте пореза. То се односи на тобелије, које су самим тим што су продужавале лозу у породици без мушког потомства, преузимале обавезе пунолетног мушкарца па су и плаћале ове дажбине⁹.

Осим жена и деце, било је и пунолетних мушкараца који су, по шеријатском праву, изузимани и ослобођени тих пореза. То се односи на "слепог човека, болесног и изнемоглог" који није способан за рад већи део године, као и за ступање у војну службу у било ком виду. Године старости нису давале, што је опет омогућавало различите манипулације. Каткада се дешавало да је и од таквих лица наплаћивана *џизија*, а посебно *испенца*, што је доводило до честих спорова¹⁰.

Кад је у питању сиромашни човек, каже се да те порезе не треба узимати од оних који примају милостињу, мада је и то повезивано са способношћу за рад и војну службу, па су они који су могли испуњавати те обавезе, а узимали су милостињу да би их избегли, били на различите начине кажњавани.

џизија и *испенца* нису тражене од "лудих и слабоумних". Међутим, ако су имали породицу, она је била дужна да плаћа посебан порез, такозвани *бенак*. На тај начин породица је надомештала неспособност свога члана било за рад или војну службу.

6 НПС, св. I, 10, 11, 12, 13, стр. 8, 9, 10, 11 и 12.

7 Е. Ковачевић, *Мухиме дефтери*, Оријентални институт у Сарајеву, Сарајево 1985, 6.

8 НПС, св. I, 5, 6, стр. 3, 4 и 5.

9 НПС, св. II, 8, стр. 6.

10 НПС, св. II, 5, 6, стр. 7.

Свештена лица у манастирима такође су, по основама шеријатског права, била ослобођена од давања тих пореза, али су њихове старешине биле дужне да дају годишње поклоне - "пешкеше", којима су надомештале изузимање од тих обавеза¹¹.

Као што је већ речено, осим ослобађања по принципима шеријатског права било је и ослобађања по основу ступања у поједине војне службе.

Тако су од тих обавеза били ослобађани: акинције - лака коњица која је упадала у непријатељску земљу да би главној војсци олакшала продирање; војнуци; кнезови као нахијске и примићури као сеоске старишине, који су вршили посредничку службу између раје и турских власти и помагали прикупљање разних пореза. Због тога су били ослобођени тих пореза, у шта су били укључени и њихови синови; мартолови, који су у Турској Царевини чинили војну организацију састављену углавном од хришћана, која је деловала на Балканском полуострву од XV до XIX века, а служили су за одржавање реда, осигурање прикупљања пореза и обезбеђење преноса хране и опреме, па су због тога и уживали одређене бенефиције; муселеми - хришћани, који су служили у турским тврђавама и који су били, зависно од важности посла који су обављали, потпуно или делимично ослобађани давања ових пореза; осим њих, од шеријатских даћа били су ослобођени тобције и пушкари због значаја посла којим су се бавили, као и везе са војном службом.

У новопазарским сицилима помињу се и друга ослобађања по основама посебних законских одредби. Она се односе, пре свега, на рударе. Мада се у документима не конкретизује, вероватно се односи на рударе рудника гвожђа Глухавица, односно Демирци базар, како је у том периоду називан и коме су Турци придавали велики значај, а опет у вези са војном службом. Осим њих, посебним законским одредбама ослобађани су и дербенције, односно чувари путева, а нарочито у време немира и побуна¹².

Обавезе странаца у погледу плаћања шеријатских даћа вршене су на следећи начин: ако у земљу допутује немуслиман из државе са којом постоје нормални односи, он ужива заштиту своје личности и имовине, али ако се у њој непрекидно задржи дуже од годину дана, онда је дужан да плати цизију¹³.

Због значаја путева који су у то време пролазили кроз Нови Пазар и многих трговачких веза до замирања старих друмова, у њему је број странаца био веома велики, а посебно дубровачких трговаца, па су и они, као и остали дубровачки трговци на територији Турске Царевине, били ослобођени давања шеријатских даћа, јер је Дубровачка република плаћала данак који је представљао колективну цизију за све Дубровчане¹⁴.

Сва та ослобађања треба условно схватати и смештати у дати друштвено-историјски контекст, јер, зависно од ситуације како у самој Царевини тако и на спољно политичком плану, она су упражњавана или ускраћивана. За разлику од шеријатских даћа, то је посебно уочљиво да су ванредни порези у

11 Е. Мушовић, н. д., 142.

12 НПС, св. II, 10, 11, 12, 13, стр. 10-20.

13 Л. Кнез Војновић, *Дубровник и Османско царство*, Српска краљевска академија, Београд 1898, 10.

14 Х. Хацибегић, н. д., 36.

отежаним финансијским и другим околностима готово увек увођени, што може бити предмет даљих проучавања.

Senko Rašljanin

MOSLIM RELIGIOUS LAW AND REGULATION OF PROPRIETARY RELATIONS BASED ON
THE STUDY OF XVIII TH CENTURY NOVI PAZAR COURT RECORDS

The Novi Pazar court protocols (sicil), dating from the 18th century, collected and translated by Ahmed Aličić from Sarajevo, represent a very important source for the study of history of the former Novi Pazar Sandžak, the administrative and territorial unit of the Ottoman Empire. Their originals and translations are kept in the "Ras" Museum in Novi Pazar.

The analysis of these documents may reveal some very interesting data, among others those concerning common law practiced in the region, and particularly, norms of the Moslem system of religious law (seriat) regulating proprietary relations both between individuals and between an individual and the state.

These documents enable us to study the institution of the seriat tributes which have greatly influenced the social relations and movements, but which were, at the same time, also conditioned by them.

*Мира Орлић-Пешић
Завод за заштиту споменика културе
Сремска Митровица*

РУРАЛНА АРХИТЕКТУРА АМБАРА И КОТОБАЊА У СРЕМУ

У селима Срема, на окућници поред зграде за становање налазе се и зграде разних намена, за економске потребе пољопривредних домаћинстава. Сличних економских зграда има и у другим местима САП Војводине, али се она међусобно разликују. Те разлике се испољавају у називима, начину градње, врсти употребљеног грађевинског материјала, начину и сврси употребе.

У својим истраживањима посебно сам обратила пажњу на економске зграде старијег порекла (најстарији амбар са уклесаном годином градње, нашла сам у Карловчићу. Тај амбар је саграђен 1809. године) које се разликују, поред осталог, и по врсти природног грађевинског материјала од ког су саграђене, зависно од природно-географских карактеристика зоне у којој се налазе. На подручју Срема истичу се три географске целине: предео око Саве, предео око Дунава и горњи Срем у предлу Фрушке горе. Планински предео Фрушке горе богат је шумом, крај река су бујни врбаџи, а у водоплавној равници расту трска, рогож и шевар. Све то је био материјал за градњу старих економских зграда. Нагласак је на објектима који служе за складиштење и чување вишка зрнасте хране, то јест амбара и котобања.

Дуга је традиција гајења жита на овом подручју. То потврђују и археолошка истраживања. За чување вишкова хране у римском периоду употребљавани су питоси, велике керамичке посуде (О. Брукнер: 1981, 109, 127 и 128). Велики број питоса нађен је приликом откопавања и истраживања старог града Сирмијума (Сремска Митровица), Гомолаве и других локалитета (П. Милошевић: 1985, 69. и 70).

Следећа развојна етапа у начину чувања жита су житне јаме; "за храну нису подизани амбари и кошеви, него је храна сипана у житне јаме. Таквих јама је било по целој Хунгарији" (В. Стајић: 1941, 221). Прве економске зграде у селима Срема граде се после одласка Турака (почетак XVIII века). Тада су створени услови за сигурнији и бољи живот, као и за производњу вишкова хране. Летина се смешта у амбаре и котобање.

Амбари су грађевине од дрвета, саграђене у дворишту наспрам куће за смештај жита (јечма, хлебног жита, ражи и проса). Има их на целом подручју Срема. Они су допадљиве конструкције и богато украшени резбаријом у

дрвету. Својом лепотом и декоративношћу посебно се истичу амбари из Голубинаца, Карловчића, Доњег Товарника, Ашање и Пећинаца. Најстарији типови амбара су грађени на основи од храстових греда уздигнутих од тла на четири цигле, без малог трема или са њим, што је зависило од жеље власника. Те амбаре градили су народни градитељи - цимермани (Љ. Радуловачки: 1971). Њихову градњу су наручивали богати домаћини. Имати амбар од храстових греда, лепо и богато украшен, значило је богатство и престиж у селу. Амбари су грађени у дворишту наспрам куће (старији тип градње), да својим положајем кућно двориште (авлију) одвоји од "гувна" или у продужетку куће (новији тип градње), што је последица деоба кућних задруга, ушоравања села, смањивања окућнице по урбанистичким захтевима тог времена, то јест по законским одредбама Марије Терезије.

Амбари се стилски разликују од места до места, па чак и унутар једног места. У Доњем Товарнику, Беркасову, Брестачу и Ашањи стубови и ограде на трему и гонку украшени су биљним и геометријским мотивима. Забати су такође украшени, и то сплетом летвица - крстастих, ромбоидних, троугластих целина попут Сунчевих зрака, што им даје посебну лепоту и драж. Амбари су у XVIII веку били прекривени шиндром, а проналаском црепа - црепом. Сво до данас се покривају бибер-црепом, док су на споју рогова обрубљени поклопцима од шиндре, печене земље (цигле) или лима. Многи амбари и котобање су приликом деобе браће преношени из дворишта у двориште или, чак, у друго село. Често су давани у мираз кћеркама као знак богатства девојчаних родитеља, на пример, у Голубинцима (Љ. Радуловачки: 1971).

Амбари су грађени на четири начина:

први начин градње се заснивао на основи од храстових греда и подзидом од цигли (у висини од 10 до 15 cm), без трема или са малим тремом који је служио за остављање мањих алатки (сл. 1);

други начин градње амбара оствариван је подизањем на соклу од 0,5 m. У том подзидном простору обично је смештен свињац или кокошињац, а у продужетку крова често се налази шупа за смештај запрежних кола и пољопривредних алатки;

трећи начин градње је подизање амбара над оставом за зимницу (која је негде укопана до 0,5 m у земљу, као у Голубинцима, Ашањи и Доњем Товарнику) или над подрумом (сл. 2);

четврти тип градње амбара је над летњом кухињом.

Амбари над летњом кухињом имају тремих испред гонка, на који се долази помоћу фиксних или покретних мердевина. Преко тремих се улази у гонак, а из њега у амбар. Ти амбари доминирају доњим Сремом а најлепши и најбројнији су у селу Голубинцима (сл. 3). Сви амбари су саграђени од храстовог дрвета. Зидови су спојени техником ужљебљивања, а основне и носеће греде спајане су у жлеб и закивани (окивани) дрвеним клинцима. Амбари имају двосливни кров, покривени су бибер-црепом и опшивени су поклопцима од црепа или лима. Унутрашњост амбара састоји се из окана и ходника, у коме се налази сандук за брашно и наћве. Број окана зависи од врста засејаног жита, јер се у свако окно сипа само једна врста жита, на пример: оvas, јечам, раж, хлебно жито итд.

Старији тип амбара од храстових дасака и подзиди постоје у селу Сот. Он је и данас у употреби и добро је очуван (сл. 1). Издељен је на два окна са попречним ходником у коме се и данас налази сандук за брашно са нађвама за мешање хлеба. Та врста амбара заступљена је у шидској општини, у селима Сот, Шид и Беркасово.

Друга група амбара новијег порекла, са посебним карактеристикама, среће се у Доњем Срему. Ти амбари су најдекоративнији. Орнаменти на њима су права мала уметничка дела народног неимарства. Дрво је обрађено тесањем и урезивањем геометријских и биљних орнамената (најчешће је то лала). Посебно се украшавају третићи и гонак на сваком амбару и котобањи. Осим њих, украшавани су забати као и дрвене шипке које повезују амбар са котобањом; они се међусобно природно надовезују или спајају помоћу настрешнице која служи за смештај кола или пољопривредних машина и алата.

Котобање - спремишта за кукуруз у клипу подижу се упоредо са амбарима и представљају органску целину. Њихов развој текао је као и развој амбара.

Котобања се разликује од амбара по томе што је много пространија и што има много више декоративних елемената. Саграђена је такође од храстовог дрвета, с том разлком што су даске међусобно правилно раздвојене да би ваздух што правилније продирао кроз класове кукуруза и равномерно га сушио.

Све чешће се на терену налази на покретне отворе у крову котобања, што је утицај савремене технологије и машина у сремским селима. Ти отвори служе за убацивање клипова кукуруза у котобању помоћу елеватора. На већем делу котобања налазимо по два третића китњасто украшена; преко њих се долази до гонка, који се протеже дуж целе котобање. На оба та дела надовезује се орнаментика изнад прелазног свода, испод кога је најчешће смештено оруђе за рад или кола. Сваки детаљ те орнаментике сведочи о вештини и умешности народног ствараоца. Најпознатији градитељи амбара и котобања у Срему били су браћа Дешићи (Љ. Радуловачки: 1971, 10), који су по селима доњег равног Срема градили те економске зграде у три генерације.

Амбари и котобање почели су се интензивно градити у Срему од друге половине XVIII века. Као такви или са мањим променама задржали су се до данас (Д. Ст. Павловић: 1987, 36). У силосима су амбари добили природне наследнике, с обзиром на високу технологију, производњу и принос жита код нас и у свету.

ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

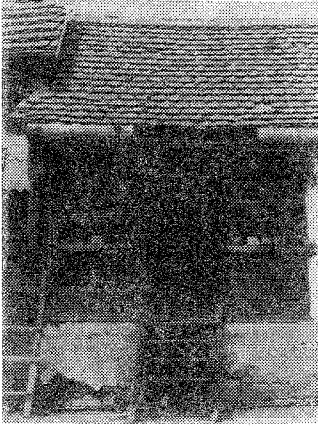
1. О. Брукнер, *Римска керамика у југословенском делу провинције доње Паноније*, Београд 1981.
2. Б. Којић, *Стара градска и сеоска архитектура у Србији*, Београд 1940.
3. П. Недовић, *Насеља старијег гвозденог доба у југословенском Подунављу*, Београд 1919.
4. П. Милошевић, *Сирмијум, панорама панонске престонице*, Сремска Митровица 1985.
5. Д. Ст. Павловић у делу: *Народно градитељство на Балкану* (Југославија), Београд 1987.
6. В. Стајић, *Грађанско друштво и сељаци*, Војводина II, Нови Сад 1941.
7. Љ. Радуловачки, *Магацини села Голубинци*, Београд 1971.

Mira Orlić-Pešić

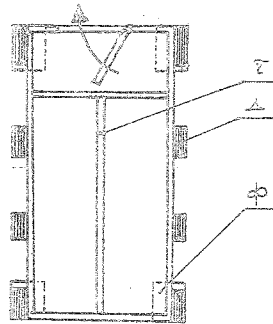
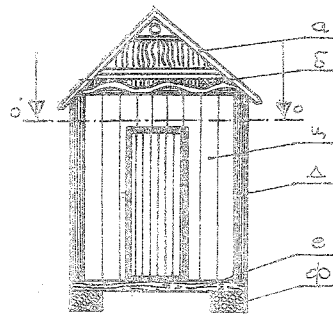
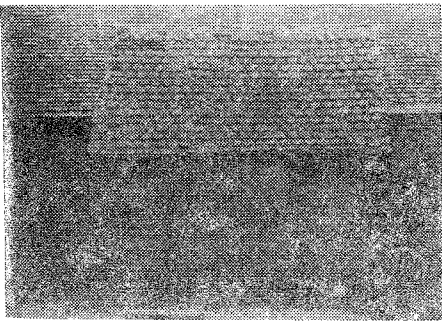
RURAL ARCHITECTURE OF GRANARIES AND MAIZE-CRIBS IN SREM

Granaries and maize-cribs, examples of rural architecture of exceptionally great cultural value, have been preserved till nowadays in Srem, Vojvodina. Recognized as important elements of our cultural tradition, and as significant cultural monuments of the past times, measures of conservation have been undertaken and these storage objects have either already been placed under the protection of the state, or are waiting for the legal procedures to be completed.

In this paper a survey of other rural architectural objects constructed of wood, mainly those used for storing different kinds of grain, are also given. A typology according to their shapes, modes of construction and functions is suggested, as well.



Сл. бр. 1. Први облик амбара са орнаментико
у забатном делу

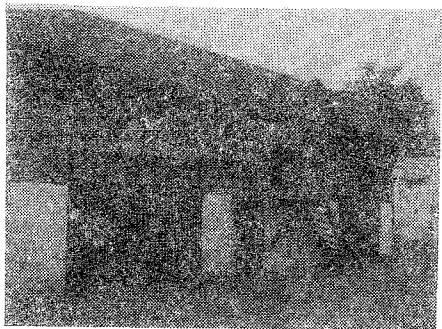


Сл. бр. 2. Старији тип амбара од храстових

дасака и подзида од цигала:

пресек у висини "0 - 0"

а) кров, б) забат, в) предња страна, д) носећа греда, е) основна храстова греда,
ф) ослонци од цигле, г) храстова преградна даска.



Сл. бр. 3. Богато украшени амбар над подрумом
из Голубинца

Младена Прелић
Београд

СРБИ У ЛОВРИ НА ЧЕПЕЛСКОМ ОСТРВУ КОД БУДИМПЕШТЕ 1896-1989.

- Дилеме истраживача после уводних истраживања -

Село Ловра на Чепелском острву, четрдесет километара јужно од Будимпеште, последње је од насеља у НР Мађарској у коме преовлађује српско становништво и које се најдуже одржало као етнички "чисто"¹. Због тога, као и због чињенице да је стицајем околности то село до скора остало релативно изоловано од утицаја града и индустријализације, па је традиционални живот или бар сећање на њега у већој мери очувано него у другим местима око Будимпеште где још има српског живља, Ловра се чинила најпогоднијом за монографско истраживање једног српског насеља у дијаспори, у оквиру пројекта Етнографског института САНУ *Етнолошко истраживање исељеништва из Србије*. Теренска истраживања која сам започела у Ловри октобра 1988. године још су у току, па овде не може бити речи о неким коначним резултатима, него о уводном прегледу проблема који тек треба да буду обрађени.

Комплексну етнолошку грађу о животу једног села могућно је презентирати на разне начине. Ја сам се овде определила да нагласак ставим на проблеме чувања и губљења етничког идентитета мале српске групе у дијаспори.

1 На територију данашње Мађарске, у дужем периоду и у различитом интензитету, досељавало се српско становништво из разних крајева. Свакако је најважнији прилив српског становништва везан за сеобу са патријархом Арсенијем Чарнојевићем, 1690. године, али то досељавање није било ни прво нити је досељено становништво било пореклом само са Косова, како се најчешће популарно сматра. Колико се тачно Срба током времена доселило на територију данашње Мађарске немогуће је поуздано тврдити, али се може рећи да је њихово порекло било хетерогено и да су се Срби на тој територији насељавали раширено, већином по селима, али и по градовима, где су током XVIII и XIX века успели да се уздигну богатством и културом. Срби из Будима и његове околине предњачили су над целим српским народом тог доба (Т. Ђорђевић, 1984, 247-252). Током тог времена, Срби који живе у данашњој Мађарској проређивани су процесима даљег исељавања, у XVIII веку у Русију (Р. Самарцић, и др., 1986, 214), у XIX у Војводину, после првог светског рата у Краљевину СХС (Ј. Трњегорски, 1938, 84), процесима спонтане или планиране асимилације - ова друга била је нарочито изражена у другој половини XIX века (Д. Кривош, 1935), тако да су они данас мала заједница, која по процени Демократског савеза Јужних Словена броји нешто више од 5 000 људи. У већем броју Срби данас живе у Будимпешти и њеној околини (Помаз, Калаз, Чобанац, Сент Андреја, Бата, Ћип, Српски Ковин, Ловра) и у селима у пограничној области (Херцег Сантово, Деска, Сент Иван, Мађарчазад, Батања) (Клунски живот, бр. 9, 1986, 108-138).

Оквирно питање које сам себи на почетку рада поставила је да утврдим како су ловрански Срби, доселивши се, претпостављам, у различито време из разних крајева², током неколико стотина година живота на новом тлу, окружени другачијом културом, формирали своју супкултуру и како је она изгледала у посматраном периоду: какав је био њихов материјални, социјални и духовни живот, какве су односе успоставили са околном мађарском средином, градским средиштима, пре свега са Будимпештом, суседним селима, као и осталим српским насељима. Као становници и грађани државе Мађарске, Срби су у великој мери делили судбину свих других тамошњих народа, али су као припадници етничке и верске мањине, као Срби православци, имали увек одређених културних и историјских посебности. Нагласак истраживања је управо на тим посебностима, при чему нисам трагала само за евентуалним очуваним архаичним елементима српске традиционалне културе него сам настојала да Ловране посматрам као живу групу, која чува, али и мења, преузима или ствара нове облике културе, и чији се етнички идентитет током времена такође мења и прилагођава различитим условима у којима та група живи.

Одлучила сам се да живот села посматрам током XX века, тачније у периоду од 1896. до 1989. године, за који могу да добијем податке не само на основу казивања садашњих житеља села - што је првенствени и уобичајени извор за израду етнолошких монографија³ - него и на основу црквених матица рођених, венчаних и умрлих, које се за тај период чувају у ловранској цркви. Такође сам до сада настојала да будем присутна у селу у току свих значајнијих празника у току годишњег циклуса. Претпостављам да ће архивски материјал, пре свега пописи становника који су од краја XVII века повремено вођени у Угарској, односно Мађарској⁴ као и документација Српске православне цркве у Мађарској⁵ омогућити да се у уводном делу обради порекло и кретање становника, и, евентуално, историјат села.

Потребно је, наравно, поменути да о Србима у Угарској, односно Мађарској, па и посебно Ловри, постоји много историјских, филолошких, етнолош-

2 О настањивању српског живља у самој Ловри за сада још немам прецизне податке, али је острво Чепел, односно Српски Ковин настањен Србима још у XV веку, после првог пада Смедерева под турску власт, 1439. године (Т. Ђорђевић, 1984, 247-248). Данас на Чепелу, осим у Ловри, Срба има у мањој мери још у Српском Ковину (Ráckeve) и Чипу (Szigetcsép), а остало становништво острва је мађарско (католичко и протестантско), немачко (католичко) и хрватско.

3 Од 356 становника Ловре, 202 је Срба, а 154 Мађара. Од 118 домаћинстава, 71 је чисто српско, 9 је мешовитих, а 38 мађарских.

4 После ослобођења од Турака, у Угарској су обављани пописи становника (1696, 1717, 1720. године), али они садрже само податке о имовинском стању домаћинстава која су била дужна да плаћају порез. Први поуздан и потпун попис становника у Угарској вршен је 1784-1787. године. Пописи вршени у неколико махова у XIX веку такође су потпуни и дају велики број података, а најобухватнији је вршен 1828. године. Током XX века у Мађарској се становништво пописује сваких 10 година, а резултати тих пописа се публикују.

5 Црквене матице у православним црквама будимске епархије воде се од половине XVIII века. У Ловри се матица венчаних води од 1771, крштених од 1778, а умрлих од 1781. године. Те матице чувају се у Епархијској библиотеци у Сент Андреји, али тренутно нису доступне. Ловранске матице од 1896. године до данас чувају се у ловранској цркви. Први Шематизам Православне српске епархије будимске издат је 1896. године.

ких и музиколошких радова који доносе значајну грађу, дају корисне смернице за рад и могућности за упоређења.⁶

Целокупна грађа о животу села у посматраном периоду још није обрађена, па ћу овде само укратко изложити најважније чињенице које сам уочила већ после уводних истраживања, а које се пре свега односе на етнички састав села, кретање становника, промене у глобалном друштвеном систему, употребу матерњег језика. Двадесети век и иначе карактеришу корените промене народног живота, па се поставља питање које су године карактеристичне за мењање живота у Ловри у том периоду? На основу до сада сакупљених података, усвојила сам периодизацију 1896 - 1924 - 1945 - 1960 - 1989. година, па ћу овде навести по чему су те године значајне и како су се оне могле евентуално одразити на етнолошке карактеристике села.

Крајем XIX и почетком XX века Ловра је имала око 600 становника, који су се бавили традиционалном земљорадњом и сточарством (пре свега коњарством) и убрајали се у ред средње имућних сељака. Осим српских, у селу су живеле само две мађарске и једна јеврејска породица, а значајно је поменути да је у том периоду заједница Срба у Ловри, склапањем домазетских бракова, асимиловала једну групу Бугара (22). И данас у селу постоји двадесет једно домаћинство са бугарским презименима (Алексов, Гергев, Христов, Иванов, Митев, Славев, Димитров). Захваљујући великом проценту етничке и верске чистоте и релативној изолованости, село је одржавало своју традицију, успевајући да се штити од процеса мађаризације и асимилације. Бракови су у огромној већини (преко 90%) склапани у оквиру сопствене етничке и верске заједнице, пре свега између самих Ловрана, али унеколико (око трећине) са житељима других српских села из околине Будимпеште. Ловра је имала (и данас има) цркву и школу, која је до 1945. године припадала цркви као Српска православна вероисповедна школа и у којој су службовали српски учитељи школовани у сомборској Препарандији. У Угарској је још од 1879. године у

6 Од великог броја публикованих историјских студија и изворне архивске грађе, овде бих издвојила само неке: Д. Ј. Поповић, *Срби у Будиму*, Београд 1953; исти, *Велика сеоба Срба 1690*, Београд 1954; И. Јакшић, К. Јенси, *Грађа за историју Срба у Угарској после Сеобе 1690. године*, Београд 1981; С. Гавриловић, И. Јакшић, *Извори о Србима у Угарској с краја XVII и почетка XVIII века*, књига I, Београд 1987. Од радова филолога и лингвиста издвојила бих опсежну студију о штокавском дијалекту код Срба и Хрвата у Мађарској, коју је урадио П. Степановић у *A Taxonomic Description of the Dialects of Serbs and Croats in Hungary - The Stokavian Dialect*, Budapest 1986; постоје, међутим, и радови који посебно обрађују говор села Ловра; П. Ивић, *О српском говору у селу Ловри*, у *Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungariae, Akademiai Kiado, Budapest 1966, tomus XII, fasciculi 1-4* и Ј. Мијатовић, *Прилог познавању лексице српских говора у Мађарској* у *Прилози проучавању језика*, књ. XIX, Нови Сад 1983. Од музиколошких студија свакако је најзначајнији, мада незавршен, рад Т. Вујићића *Музичке традиције Јужних Словена у Мађарској*, Будимпешта 1978. Етнолошким проучавањима Срба у Мађарској бавили су се како мађарски тако и наши научници. Пошто ми радови на мађарском пису доступни због непознавања језика, овде бих поменула само часопис "Етнографија Јужних Словена у Мађарској", који од 1975. излази сваке друге године у Будимпешти на нашем језику и објављује стручне или аматерске радове о јужнословенским мањинама у Мађарској. У бројевима 4 и 5 тог часописа, у чланку *Из историје етнографског истраживања Срба и Хрвата из околине Будима I и II*, Марија Киш је објавила библиографију радова југословенских и мађарских аутора са овом проблематиком.

свим школама, па и народносним, мађарски језик био обавезан (Д. К и р и л о в и ћ, 1935, 39), али, пошто су се у свом свакодневном животу користили само својим матерњим језиком, многи Срби у Ловри нису добро владали мађарским нити је за тим било потреба. И у сеоску управу бирани су Срби из села, па су Ловрани и административне послове могли да обављају на свом матерњем језику, а Срби - представници села пред вишим властима могли су да штите своја народносна права.

Прекретницу у животу села представља 1924. година, када је око 150 од тадашњих 600 становника села оптирало, а затим се одселило у Краљевину СХС (Б. Ч о б а н, 1981, 22-23). У периоду после првог светског рата, од 17 000 Срба који су тада живели на територији Мађарске, по неким проценама 7 000, а по неким и 10 000 Срба се одселило претежно у Војводину (Л. Т р њ е г о р с к и, 1938, 84). То смањење броја становника можда се пресудно одразило на могућности оних Срба који су остали у Мађарској да чувају свој етнички идентитет, јер се њихов већ тада мали број драстично смањис и од тада непрестано постепено опада. Узрок томе чини се да је тај што су одсељене породице биле претежно младе, са доста деце, па становници који су остали да живе у Мађарској нису били у стању да надокнаде изгубљену таласу генерацију. И у Ловри се, прегледом матица рођених и умрлих, може установити то опадање: до 1924. године наталитет је готово редовно већи од морталитета, а после те године, са неким занемарљивим изузецима - мањи. Последнице тог смањивања броја становника ипак нису се могле аутоматски одразити на живот села (оне се више осећају данас, и то у веома неповољној старосној структури становника Ловре), па је у наредном периоду, до 1945. године, село успевало да живи на дотадашњи начин. Вероисповедна школа је радила на матерњем језику, у село се доселило само три-четири мађарске породице, бракови су претежно склапани у оквиру српске заједнице, у свакодневном животу Ловрани су користили матерњи језик. Мађарска администрација у том периоду у личним документима и пописима становника често је мађаризовала српска имена, али су црквене матице чувале њихове оригиналне облике. Важно је приметити да после селидбе 1924. године готово сви Ловрани имају рођаке у Југославији са којима су се бар по једном узајамно посетили, и до данас одржавају везе.

Година 1945. представља прекретницу у погледу друштвеног система у земљи; поред осталог, донесени су закони који потпуно гарантују права мањина у Мађарској. Међутим, упркос позитивним законским решењима, послератне промене које су се у селу одиграле (миграција село - град, већи број мешовитих бракова, касније и досељавање већег броја Мађара у село), отежале су могућности за чување етничког идентитета Срба у Ловри. За разлику од других села око Будимпеште која према том центру гравитирају још од почетка XX века, Ловра, до које ни данас не стиже приградска железница изграђена пре првог светског рата, а до које је асфалтни пут до Српског Ковина изграђен тек 1949. године, остала је по страни од тог процеса. Међутим, по завршетку другог светског рата, кад нова социјалистичка држава настоји на што бржој индустријализацији, водећи политику неповољну по село, од тадашњих нешто више од триста становника Ловре, око 10% се одселило у град, пре свега у

Пешту, с тим што је миграција била израженија четрдесетих и педесетих година него после тога. Карактеристично је и то да је после 1945. године чак 39% бракова које су Ловрани склопили у свом селу или ван њега, мешовито, пре свега са Мађарима (31%), а у мањој мери са Хрватима, Немцима и Јеврејима. У самој Ловри данас има девет мешовитих домаћинстава (11%). За тај период значајно је и то да је, слично другим социјалистичким земљама, закон ограничио деловање цркве у друштву. Школа је постала државна, али је наставни језик остао српскохрватски. У Ловри је, иначе, у годинама после рата основана и библиотека, која данас има око 800 књига, од чега половину на српскохрватском језику, а 1958. године задружно је изграђен Дом културе "Бранко Радичевић". Године 1954. основана је фолклорна група.

Шездесете године карактеристичне су по општој колективизацији земљишних поседа у Мађарској и стварању земљорадничких задруга, што се односи и на Ловру, по досељавању великог броја Мађара у село, и по неким изменама закона који се односе на употребу матерњег језика у школама на језицима мањинских етничких група. Године 1960. сви сељаци у Мађарској били су принуђени да дају своју земљу у државне задруге, а у приватном поседу и до данас могу да имају само један хектар. Постојање задруге и државно власништво над земљом узроковало је да се изгубе неки колективни обичаји, као што је свећење жита на Марковдан или додоле, који су упражњавани и док је земља била приватна, а да почињу да се празнују државни празници, 8. март, Дан задруге. Такође су обавезе у задрузи током радне седмице делимично пореметиле обредни календар. Значајно је и да се због потреба рада у задрузи у том периоду у село досељава више од тридесет мађарских породица. Мађари су тако присутни у новије време у животу села, као комшије, сарадници на послу, па и чланови породице, јер припадници младе генерације склапају мешовите бракове. Због повољније старосне структуре, број Мађара у селу се повећава, а досељавају се и нове породице. У ловранској основној школи, која обухвата само четири нижа разреда, од 1960. године обим наставе на матерњем језику смањен је на часове историје, географије, и, наравно, српскохрватског језика. Од 1972. године у Ловри поново ради фолклорна група, а 1982. основан је Клуб за неговање матерњег језика.

Пошто још не може бити речи о неким коначним закључцима, овде ћу навести проблеме који ми се чине занимљивим за даљу анализу и који намећу одређене дилеме.

Прво питање је да ли ће се и у чему огледати хетерогено порекло Срба у Ловри, односно да ли је у селу, од различитих група досељеника икад формирана хомогена култура? За сада су се различитости између појединих породица показале у божићним обичајима, нарочито кад су у питању печење божићног колача и терминологија сродства, а није искључено да ће их бити још. Ипак, глобалније посматрано, чини се да су се хетерогени становници Ловре током дугог периода заједничког живота знатно хомогенизовали.

Свакако је занимљиво и питање асимилације склапањем домазетских бракова групе бугарских баштована, у почетку вероватно сезонских миграната, који су крајем XIX и почетком XX века долазили да се баве повртарством и насељавали се по целој Мађарској, нарочито око Пеште, где су биле велике

баште, али нигде нису били толико бројни да би основали сопствено насеље. Због сличности језика и вере било им је лакше да се прикључе српским насељима, а највише их се настанило у Ловри и Бати, у чијој су непосредној близини биле велике баште. Долазећи да живе у српским кућама, Бугари су се прилагођавали ловранском животу, прихватили су српске обичаје и језик. Славе су узимали на два начина: или ону коју је славила женина породица, или, ако су били у могућности да купе кућу, ону коју је славио бивши власник. Показало се, међутим, да тај процес асимилације није текао без икаквих проблема, као што су казивачи приказивали у првим контактима; мало по мало, показала се и друга страна тог процеса. Почели су да излазе на видело погрдни етнички стереотипи као "црни", "неверни", "гадни" Бугарин, испоставило се да су се за Бугаре удавале сиромашне девојке без мпраза, и да се "чисти" Срби ни у следећој генерацији нису радо венчавали са потомцима Бугара, сматрајући их нижима од себе! Данас потомци Бугара у селу сами себе сматрају а и остали Ловрани их сматрају Србима и потпуно су интегрисани у заједницу, јер су већ у првој генерацији по женској линији укључени у систем сродничких односа у селу, а матерњи језик им је био српскохрватски, мада нико од њих не пориче бугарску компоненту свог порекла. За сада остаје отворено питање да ли ће породице бугарског порекла које данас живе у селу ипак показати неке посебности у обичајима, менталитету и фолклору, односно да ли су бугарски досељеници донели неке елементе које су прихватили Срби у селу (нпр. "бугарска мотика" за рад у башти, "бугарско коло"). Занимљиво је да ни сама група бугарских досељеника није била етнички хомогена - неки од њих били су Шопови.

У вези са хетерогеношћу становништва у селу поставља се питање и да ли ће мешовита српско-мађарска домаћинства показивати неке посебне карактеристике.

Пошто је реч о селу које је изолат у односу на матицу, намеће се питање колико су ту очувани архаични елементи народне традиције Срба. За сада ми се чини да у обичајима који су сачувани постоји тенденција саобраћавања хришћанству, односно да се чувају и добијају на значају они обичаји за које казивачи могу да нађу објашњења у хришћанској традицији, као што је, на пример, обичај стављања ивањског венчића на кућу или уношење божићне сламе. С друге стране, губе се или су већ изгубљени чак и обичаји веома карактеристични за традиционалну културу Срба, као што је печење славског колача, о коме нема чак ни сећања, или уношење бадњака, које показује тенденцију ка губљењу. У Ловри ни у сећањима најстаријих житеља нема обредних поворки (коледа, краљица, лазарица) нити обредних ватри у годишњем циклусу. Ни у Ловри ни уопште код Срба у Мађарској Видовдан се не сматра значајнијим празником. Осим тога, јављају се и неки обичаји који немају никакв ослонац у српској традицији, на пример избор сродника по женској линији за кума (то се може запазити од двадесетих година овог века). Систем сродства је уопште доживео велике рестрикције, вероватно због тога што је реч о малој етничкој заједници која је до скора била сасвим затворена у погледу избора брачног партнера, па је то ограничавање, с једне стране,

омогућило повећавање круга потенцијалних изабраника, с друге стране⁷. Вероватно се из истих разлога потпуно изгубило побратимство. Материјал који буде сакупљен у Ловри свакако би било потребно упоредити са етнолошким подацима о Србима у Војводини, осталим Србима у Мађарској, и евентуално, ако буде могуће да буду утврђени у оним крајевима из којих су се доселили данашњи становници Ловре.

Значајно питање везано за посматрање изолата је и то на које све начине и у ком интензитету Ловра одржава везе са матицом, као и у којим све приликама и на које начине комуницира са другим супкултурама и са глобалном културом.

Свакако да проучавање једне заједнице у дијаспори намеће и проблем акултурације. Тај процес је, чини ми се, и то је сасвим разумљиво, био већи у области материјалне, па и социјалне, него духовне културе. Овде бих само напоменула да један број елемената других култура на српско село и није дошао директним контактом са припадницима тих култура, него посредством Срба - грађана, који су много брже губили свој етнички идентитет у новој средини⁸. Могу да претпоставим да су Срби - сељаци имали мање отпора према преузимању елемената других култура кад је до тога долазило посредством припадника исте етничке групе него од других етничких група директно и да су на тај начин несвесно били изложени акултурацији.

Посебно питање је и асимилација, али тај процес, чини ми се, није везан толико за саму Ловру колико за Ловране у градовима, у мешовитим браковима и за децу из таквих бракова. Асимиловани Срби свакако су занимљиви за упоређивање као пандан онима који настоје да чувају свој етнички идентитет.

Насупрот процесима акултурације и асимилације стоји и најважније питање које би овај рад требало да расветли - питање дефинисања и чувања етничког идентитета Срба у Ловри и његово прилагођавање променама услова у којима Ловрани живе у посматраном периоду. И том питању тек предстоји опсежнија и озбиљнија анализа, а овде ћу се само задржати на томе како казивачи сами себе дефинишу, односно на вербалном манифестном нивоу њиховог етничког идентитета и на чиниоцима који у садашњем тренутку утичу на структурирање и даље чување или губљење етничке посебности ловранских Срба.

Казивачи етнички себе одређују као Србе, а кад говоре о томе шта то значи бити Србин, истичу припадност српској православној вери, поштовање обичаја и употребу српскохрватског матерњег језика и ћирилице, при чему се у великој већини слажу да је у очувању таквог етничког идентитета током

7 Сродство се рачуна до трећег колена, а после тога могућно је склапати брак. Са дозволом цркве и сродници у трећем колену могу да ступе у брак; у посматраном периоду било је неколико таквих случајева. Таквих случајева има и у осталим српским селима око Пеште. Претпостављам да је узрок том ограничавању броја сродника тежиња да се склапањем етнички чистих бракова очува етничка чистота групе, али је веома занимљива чињеница да по целој Мађарској постоје мађарска села која карактерише сеоска ендогамија.

8 У Српском Ковину, седам километара удаљеном од Ловре, на пример, живи двадесетак потомака старих српских трговачких породица, које већ две-три генерације не говоре свој матерњи језик, дакле, скоро су сасвим асимиловане, али себе још увек сматрају Србима на основу припадности православној вери.

живота Срба у Мађарској, па и у Ловри, пресудну улогу имала православна црква. Међу старијим казивачима може се чути назив "прави" Србин у смислу православног Србина. Повезаност вере и етноса карактеристична је, чини ми се, уопште за Србе у бившој Хабзбуршкој Монархији и може се објаснити низом историјских околности у које се сада не бих детаљније упуштала. Група је, дакле, своју етничку посебност свесно дефинисала у оквиру духовне културе, у чему су у конкретним условима велику улогу имали локални свештеници.

Кад је реч о данашњем животу у селу и могућностима за одржавање етничког идентитета, село се, могло би се рећи, налази на прекретници. У овом тренутку, чини се, да снажније него до сада делују чиниоци који воде асимилацији, али су снажни и они који се томе одупиру. Подсећајући на већ наведене податке о становништву села, може се констатовати да је српска заједница пре свега физички угрожена малим бројем припадника, чистим наталитетом, неповољном старосном структуром, одласком једног броја младих људи у градску средину где је теже чувати етнички идентитет, досељавањем на село све већег броја Мађара, са којима казивачи, према сопственим речима, тешко успостављају добре односе. Мешовити бракови, чији је процент после рата заиста велики, изазивају негативне реакције средине и сукобе у породици и потребан је дуг период да српска породица прихвати зета или снаху из друге етничке групе, пре свега мађарске, што указује на то да се заједница не осећа више сигурном и снажном. Црква, иако је и млади казивачи истичу као значајну компоненту свог етничког идентитета, нема у савременом друштву ни приближно онакав утицај какав је имала на старије генерације. Језик има све више мађарских примеса, нарочито техничких, политичких и медицинских термина. Чистота матерњег језика нарочито је угрожена откако свака кућа има телевизор. (Мађарска телевизија, иначе, на језицима народности емитује само вести, пет минута дневно.) Етнички идентитет који је до сада налазио упориште пре свега у православној вери и традиционалној култури, у савременим условима не може више на тај начин да функционише, па је потребно проналазити нове путеве. Млада генерација често је скептична у погледу таквих могућности, па се може чути и: "Ми смо још Срби, али ко зна да ли ће то наша деца бити".

С друге стране су чиниоци који, ипак, иду у прилог одржавању српског етничког идентитета, пре свега велика самосвест српске мањине, израженија него код неких бројнијих етничких група и њихово свесно настојање да чувају језик и обичаје. У последње време се чак настоји да се у Ловри обнове неки традиционални обичаји који су се били изгубили, као што су вертер или свећење жита на Марковдан (заветина). Такође, мешовити бракови не воде обавезно до асимилације, јер многи чланови заједнице који су склопили такве бракове управо због тога осећају потребу да покажу да су још увек Срби, а и њихова средина то најчешће од њих изричито захтева, па се дешава да децу одгајају и са већом свешћу о српској етничкој припадности него родитељи у етнички чистим браковима; каткада чак та деца боље говоре српскохрватски језик него деца из етнички чистих бракова. Томе треба додати и залагање чланова Демократског савеза Јужних Словена, пре свега једног броја српских

интелектуалаца, нарочито у погледу чувања матерњег језика и културних веза са матицом. Такође, и демократски процеси у последње време у Мађарској одражавају се врло повољно на статус мањина и поштовање њихових права, која се данас са званичних места проглашавају мерилом мађарске демократије, а повећан је и интерес матице за своје мањине у иностранству. За малу заједницу Срба, међутим, најважније питање и није како, него дали ће уопште успети физички да се одржи у једној другачијој култури којом је окружена. То треба да покаже време, а мој даљи рад на овој теми, конкретизованој на примеру села Ловра, надам се да ће представљати прилог расветљавању начина на који је ова заједница у једном периоду чувала односно губила своју етничку посебност, интегришући се у исто време у културу глобалног друштва.

ЛИТЕРАТУРА

- Ђорђевић, Тихомир, 1984, *Српске колоније у Будиму и околини*, Наш народни живот, 3, Београд, 247 - 261.
- Кириловић, др Димитрије, 1935, *Помађаривање у бившој Угарској - прилог историји српских школа*, Нови Сад.
- "КЛУПСКИ ЖИВОТ", *Издање Демократског савеза Јужних Словена*, број 9, Будимпешта 1986.
- Самарић, Радован, и др., 1984, *Историја српског народа*, IV-1, Београд.
- Трњегорски, Др Лазар, 1938, *Југословенске мањине у иностранству*, Београд.
- Чобан, Бојана, 1981, *Српске основне школе у Мађарској између два рата*, Из наше прошлости, 3, Будимпешта, 21-41.

Mladena Prelić

THE SERBS IN LOVRA ON CZEPEL ISLAND NEAR BUDAPEST

- Researcher's Dilemmas After Initial Investigations -

The monographic investigations of Lovra, a Serbian village in Hungary, the last one in line of the formerly Serbian settlements, where the Serbs still represent the majority of the inhabitants (60%), were initiated in October 1988. Since the research is still underway, the aim of this paper was to present not the final results, but the problems that are yet to be studied and solved. The research plan encompasses all the usual topics of the monographic investigations (population origin, immigration, history of the settlement, cultural contents and its transformation in time). However, the specific problems of an ethnic group in diaspora, such as processes of acculturation, assimilation, cultural homogenization of the heterogeneous immigrants in Lovra itself, and further, the ways of maintaining contacts with the home land, and, especially, of defining, preserving and losing ethnic identity of the group in different ethnic and cultural surroundings, are particularly emphasized. The research, time wise, focuses on the 20th century and draws data primarily from oral sources (more precisely, the data corpus is constructed on the information collected in the process of ethnographic field work), but also from written documents - church record books covering vital statistics and censuses. The Serbs in Hungary represent today only a very small ethnic community, the number not exceeding 5000 members, which is besides effected by the low natality rate, spontaneous assimilation, and overall modernization endangering the former strongholds of ethnic identity - traditional culture and the Serbian Orthodox religion. All these processes can be observed in Lovra as well, so that it may be stated that its inhabitants are definitely at the turning point in respect to their future maintaining of ethnic identity. Therefore, it is highly probable that it was the last moment when the researches of the kind were at all possible and worthwhile.

*Гавра Будишин
Градски музеј, Суботица*

ПРЕДЛОГ ПЛАНА ЕТНОЛОШКОГ ДЕЛА СТАЛНЕ ПОСТАВКЕ
ГРАДСКОГ МУЗЕЈА У СУБОТИЦИ

"По сећању се хода као по месечини"
(М. Црњански, 1987, 217)

Приликом израде сталне поставке постоје два основна начина излагања: по етничким целинама и по збиркама. Етнологији је примеренији принцип излагања по етничким целинама (М. Ф и л и п о в и ћ, 1951, 7).

Прва стална поставка Градског музеја отворена је за јавност 29. новембра 1948. године. Аутор поставке је био Имре Шулман (Imre Schulmann), а етнолошки материјал приказан је по збиркама: текстил, ношња, покућство, пољопривреда и занатство (грнчарија). Од народа приказани су Мађари, као национална мањина у Југославији, а као најбројнији народ у суботичкој општини, и етничка група Буњевци (Архив Градског музеја у Суботици број 37 - 13. фебруара 1948, бр. 61 - 11. фебруара 1949, и бр. 20/19 - 25. октобра 1957). Главна карактеристика збирке је локална, а предмети су већином из XIX века (Архив Градског музеја у Суботици бр. 361 - 21. марта 1951). Позитивне стране изложбе биле би приказ ентеријера: кухиња, сељачка пећ ("бања пећ"), банак, греда ("слеме") и са луткама манекенима у природној ситуацији. На тај начин је оживљена атмосфера из прошлих времена. У мађарској соби је жена у ношњи намештала сат, а у буњевачкој је деда седео на столици и пушио на лулу; у левој руци је држао дуванкесу, док је жена стајала поред сељачке пећи и прела вуну на преслици. Главе лутака урадио је академски вајар на основу слика старинаца (Архив Градског музеја у Суботици бр. 228 - 10. септембра 1948). Слабости те поставке су у томе што нису приказани остали народи и што је у први план истакнут текстил. Заблуда је да етнографски музеји треба да прикажу народе и етничке групе само преко народних ношњи и текстила, а то је и слабост етнографских музеја, јер половину музејских предмета у депоима сачињава текстил.

Аутор друге сталне поставке, која је отворена за јавност 29. новембра 1969. године, била је Милка Мукушка. Етнолошки материјал такође је приказан по збиркама: пољопривреда, занатство, покућство, текстил. Од народа приказани су Мађари и етничка група Буњевци, док су Срби приказани само преко народне ношње, и то позајмицом из музеја у Сомбору (*Водич кроз музеј у Суботици*, 1972, 45-60). Позитивне стране изложбе су што је у први план истакнута пољопривреда и занатство. Слабости те поставке су у томе што нису

приказани остали народи и што је покућство непримерено изложено. Оно што је било предност прве поставке, у другој се јавља као мама, а то је да у ентеријеру није приказана кухиња, сељачка пећ, греда и лутке манекени. Покућство је изложено на паркету, мада се у природној ситуацији налазило на поду од жуте земље, а изложбена просторија је била висока 4 m, док је у стварности соба висока до 2 m, и, на крају, нису изложене лутке манекени у природној ситуацији, чији би лик урадио академски вајар на основу слика старинаца.

Прва стална поставка била је изложена на 143 m², друга на површини која је била већа од претходне, а трећа би требало да буде на приближно 205 m². Циљ будуће изложбе у музеју не сме бити да покаже шта све има у музеју у депонима, и то не треба изложити као у некој робној кући, него треба да покаже живот народа, односно човека на одређеној територији, какав је он данас, а какав је био некада (М. Филиповић, 1951, 6). Сматрам да је задатак етнолога да прикаже живот народа у XVIII, XIX и XX веку. За стварање етничке слике Војводине, која је данас присутна, значајни су догађаји који су се одвијали после великог, или бечког рата 1683-1699. године. Мир између Хабзбуршке Монархије и Турске склопљен је 1699. године у Сремским Карловцима и по одлукама тог мира, Бачка и Срем су припали Хабзбуршкој Монархији. Сви народи који су у XVIII веку присутни у Војводини и данас су ту, осим Немаца и Јевреја. Немци су се иселили из Војводине после другог светског рата, а Јевреји су страдали за време тог истог рата као жртве фашистичког геноцида; преживели су се већином иселили пошто је основана држава Израел 1948. године. За настанак етнологских предмета значајни су утицаји који делују на материјалну културу, а то су природна средина, утицаји суседних народа, утицај власти, припадност одређеном друштвеном слоју, верски чиниоци и утицаји стилова високе уметности. Као пример утицаја власти навешћемо да је у XVIII веку присутна политика меркантилизма за коју се Беч залагао, а то је да окосница привреде на пустарама треба да буде сточарство, док је крајем века то било ратарство. Окосница народне економије може да буде пчеларство, а у градовима - занатство и трговина. Народни живот треба приказати и поново оживети путем предмета, јер су они одраз материјализације психологије једнога народа. Он се може приказати преко привреде, као основе живота, што је у складу са марксистичким виђењем друштва, а и са савременим струјањима у етнологској науци, као што је економска антропологија. У етнологском делу сталне поставке треба да се прикажу народи: Мађари, Хрвати (етничка група Буњевци), Срби (староседеоци и колонисти после два светска рата), Словаци, Јевреји, Роми и Немци. Циљ сталне поставке требало би да буде да се установи однос са прошлошћу и особинама свога народа и да упознају стваралачке способности народа из којег су пореклом. Музеј може допринети јачању народне самосвести и развоју патриотизма. Задатак етнологије је да прикаже прожимање народа, њихову симбиозу, али и њихове карактеристике у оквиру органске целине (М. Ф и л и п о в и ћ, 1951, 10).

Према статуту "Међународног савеза за музеје" (International Council of Museums), чије је седиште у Паризу, музеј је установа без сврхе за зарадом на службу друштва, која материјална добра развоја природе и човека набавља,

чува и преноси и нарочито излаже у сврху проучавања, подучавања и уживања (М. Јовановић, 1982, 5). У складу са том дефиницијом музеја треба водити рачуна које су то биле кључне фазе у развоју овога краја у последња три века. Ако посматрамо којим су се пословима бавили људи у овом делу Панонске низије, видећемо да су се бавили сакупљачком привредом, сточарством, ратарством, виноградарством, занатством и трговином. У складу са својим занимањем, становали су у привременим стаништима док су били номади, док су граничари за време трајања Војне крајине живели у земунцима, ратари и виноградарци су становали у зградама од набоја, а занатлије и трговци у зградама од опеке.

Музеј треба да буде антрополошки, али и да је повезан са екологијом. Да бисмо човека посматрали као дете природе, морамо се користити искуством етнометодолога, који су у разговору са људима настојали да допру до самосвести о природи. Етнолошки део сталне поставке морао би да следи и личну историју појединца, како би се људи сетили својих игара у прашњавим улицама, гледања уличних мечкара, копања тунела под земљом, градње кула уз песму. Било би добро да стална поставка прати ход човека од детињства до старости и да одговори на питање Сфинге: "Ко је то ко ујутро хода на четири ноге, у подне на две, а увече на три ноге".

Да би се начинила ваљана изложба, неопходно је закупити пажњу посетилаца, и то тако што би се деловало на сва чула. Жан Жак Русо (J. J. Rousseau) је рекао: "Сво знање примамо помоћу чула". Људи имају пет чула. Мозак човека 83% информација прима преко чула вида у току једног дана, 14% преко чула слуха, а преостала 3% преко чула мириса, додира и укуса. Значи, да би музејска изложба била добро постављена, треба пре свега изложити тродимензионалне предмете и деловати на чула слуха путем музике са касетофона. Џон Лок (John Locke) је записао: "Ништа није у нашем разуму што није било већ пре у нашим чулима".

На сталној поставци у својој основи треба да буде шест "слика", које ће дочарати аутентични живот људи током минула три века. Ваљало би приказати чергаре, граничаре, земљораднике, виноградаре, занатлије и трговце. Уласком у први простор палило би се светло, које би осветљавало прву причу, а преко озвучења чула би се песма Цигана, док би из вентилационих уређаја излазили мириси природе у пролеће, мириси природе која се буди. Прелазом у други простор, први се враћа у таму, у мировање и престаје да функционише, а појављује се слика граничара, који пију ракију, који имају читаве шуме шљива, који су ратовали у XVIII и XIX веку све до 1849. године у приближно двадесет ратова, а да је сваки од тих ратова трајао по неколико година, који чисте оружје, спавају, пуше и пију, који су имали неколико неродних, гладних година, које је куга проредила (Д. Поповић, 1954, 183-195). Преко озвучења чуле би се песме у облику питања и одговора, које су пораз на Косову правдале издајом и претварале га у победу. Следећи простор приказује ентеријер земљорадничке зграде од набоја, чују се звуци тамбурашког оркестра и осећа мирис лета. Виноградарци оживљавају мирис јесени, а занатлије и трговци - мирис зиме.

Будући музеј треба да буде "хладан", да омогући партиципацију, комуникацију, креативност, да прикаже услове настанка етнологичких предмета и да омогући активан однос публике према изложбеном простору (Ж. Глусбер, 1983, 17). Он би морао да омогући културну иницијативу, а да посетиоца стави у позицију да може све да додирне. Пожељно је да буде тајанствен, као из бајки, да код посетиоца изазове емоције у распону од среће до туге (Ј. Шаулић, 1975, 51).

Друштвени карактер се може оживети реконструкцијом аутентичне атмосфере. Публику треба разнежити контрастима сукоба карактерних црта. Неопходно је да се у будућој поставци користе записи савременика и да натписи буду неупадљиви. Посетиоци се морају увести у креативну ситуацију и то тако што би дошли до спознаје услова настанка етнологичких предмета.

Добро би било да се посетиоци поставе у демократску ситуацију, да им је све доступно. Техничком опремом у музеју стварају се жељени ефекти. Активирање светла, тона и вентилационих уређаја могућно је путем фотоћелија. Етнологички предмети сами по себи немају велику материјалну вредност, осим ношње и накита (М. Филиповић, 1956, 58), па би се једино они морали посебно заштитити. Сви изложени предмети имали би утиснуте металне магнетне кодове као инвентарске бројеве. Ако би неко покушао да отуђи предмет, постојала би врата за декодирање, која би служби за обезбеђење јављала да је извршен покушај отуђивања предмета. Ноћни режим заштите музејског простора био би путем ултразвука, који би вршио тродимензионалну заштиту (Д. Ржехак, 1975, 89-100).

Недостаци музејске изложбе могу се надокнадити путем ТВ и видео рекордера, на крају поставке. Путем ТВ предмети би се приказали у природној ситуацији, како су функционисали, а било би омогућено да се прикажу и народни обичаји и веровања. Филмски језик је ближи посетиоцима од језика музејске изложбе, јер сажето понавља виђено, и систематизује новостечено знање (Ј. Југ, 1974, 113).

На крају поставке, поред ТВ, могао би се налазити простор где би се посетиоци могли упознати са дечијим играчкама и играма, са техникама домаће радиности, а налазиле би се новине, те би посетиоци сами могли да израђују играчке, као што су авион, брод, сланик, капа, пуцаљка и слично.

На самој изложби биле би приказане и макете, које би представљале село из XVIII века (Г. Улмер, 1986), пољопривредно газдинство из XIX века (Д. Бошковић, 1959, 61). Све што је речено имало би за циљ да допринесе да се посетилац у музеју осећа пријатно, опуштено, да се разоноди, ужива, да има активан однос, да што више информација трајно задржи, као и да се више заинтересује за етнологију и музеологију.

ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

- Архив Градског музеја у Суботици, бр. 37 - 13. II 1948, бр. 61 - 11. II 1949, бр. 361 - 21. III 1951, бр. 20/19 - 25. X 1957, бр. 228 - 10. IX 1948.
- Бошковић, Д.
1959: *Израда макета и рељефа-учила*, Савремена школа, Београд
- Водич кроз музеј у Суботици
1972: Градски музеј у Суботици, 45-60.
- Глусбер Ж. (Jorge Glusberg)
1983: "Hladni" i "vrući" muzeji, Muzejski dokumentacioni centar, Muzeologija 23, Zagreb
- Јовановић, М.
1982: *Музеологија, скрипта*, Београд
- Југ, Ј.
1974: Funkcija tehničkih i specijalnih muzeja u obrazovanju odraslih u SFRJ, MDC, Muzeologija 16, Zagreb
- Поповић, Д.
1954: *Велика сеоба Срба 1690*, Српска књижевна задруга поучник XIV, Београд
- Реџаk, Д.
1975: Signalno-alarmini uređaji za zaštitu muzeja i galerija, MDC, Muzeologija 17, Zagreb, 89-100
- Улмер, Г.
1986: *Посед Бајша, спахије и кметови 1751-1849*, Филозофски факултет у Новом Саду,
- Институт за историју, Монографије књ. 30, Нови Сад
- Филиповић, М.
1951: *Постављање изложбе у Етнографском музеју*, Музеји 6, Београд, 6-15.
1956: *Етнологија (етнографија) у завичајним музејима*, Музеји 11-12, Загреб 1956-1957, 55-62.
- Црњански, М.
1987: *Сеобе, књ. 2*, БИГЗ, Београд
- Шаулић, Ј.
1975: *О меморијалним музејима у Србији и потреби оснивања нових уз примену искустава неких страних*, МДЦ, Музеологија 18, Загреб, 49-68.

Gavra Budišin

SUGGESTIONS FOR THE ETHNOLOGICAL MATERIAL DISPLAY AT THE PERMANENT EXHIBITION IN THE SUBOTICA CITY MUSEUM

The first permanent exhibition in the City Museum of Subotica, conceived by Imre Šulman, was opened to public on 29th November 1948. Ethnological material was displayed as it is classified in museum's various collections: textile, costumes, household furnishing, agriculture, and crafts, although a more adequate way of presentation would be according to ethnic affiliations. The main characteristic of the ethnographic collection is that it is comprised of local cultural products dating mostly from the 19th century.

The second permanent exhibition was opened on 29th November 1969. This time, its author was Milka Mikuska. Again, the material was presented through representative samples taken from the existing collections: agriculture, craftsmanship, furnishing and textiles. In the author's opinion the future exhibition should represent folk life in the 18th, 19th and 20th centuries, but the cultural products should not be displayed classified according to the material they are made of, or their function, but according to the ethnic affiliation of their makers and users: the Hungarians, the Croats (Bunjevci ethnic group), the Serbs (both indigenes and colonists settled after the first and the second world wars), the Slovaks, and the Jewish, Gypsy and German peoples. Their life could be represented by displaying material concerning their economies, which are the bases of both their subsistence and construction of the superstructure. Objects used in gathering, livestock breeding, agriculture, viticulture, crafts and trade should find their place at the exhibition. The aim of the exhibition would be to revive the atmosphere with the help of models of the former interiors and exteriors.

Сенка Ковач
Филозофски факултет, Београд

КАРАКТЕРИСТИКЕ КАСТИНСКИХ ОДНОСА У ЗАПАДНОЈ АФРИЦИ

Касте (португалска реч *casta* значи род, порекло, а латинска *castus* - чисти) јесу ендогамне групе људи које имају нарочиту традицију, занимање и место у социјалној хијерархији. Социјално-професионалне и етносоцијалне групе кастинског типа постоје на широј територији Африке: у унутрашњости Северне Африке, Сахари, Западној Африци, источним областима Судана, делу Источне Африке, на Мадагаскару и Коморским острвима. Генеза кастинских односа повезана је са развитком раног феудализма, држава и религије. Ширењу каста допринеле су миграције или насилна пресељавања већих или мањих група људи¹.

У доколонијалној Африци касте су постојале само међу слободним члановима заједнице. Робови су чинили посебну групу, која је имала строго утврђена права и обавезе. Људи који су се бавили земљорадњом у Сенегалу образовали су касту "гер", која је била виша каста, јер је земљорадња била свето занимање. У Сенегалу је постојао другачији однос међу кастама. За разлику од односа сениор - вазал у средњовековној Европи, или браман и остале касте у Индији, "гер" нису могли економски да експлоатишу нижу касту; чак су били дужни да им помажу иако ни сами нису били богати. Истраживачи истичу да су касте у Африци економска појава, мада у неким племенима оне имају и социјалну и религиозну функцију. Одиже пише да је друштво Волоф подељено на групе из којих један човек не може добровољно изаћи, као ни придружити се било којој од њих. Француски истраживачи који су вршили теренска истраживања у долини реке Сенегал и у Мауританији током 1957-1958. године истичу да постоје два облика кастинских односа:

- 1) кастинске везе на основу професионалне припадности;
- 2) кастинске везе по сродничком својству.

Од рођења, свако припада касте којој је припадао његов отац, преци уопште. Брак је склапан унутар касте и нарушавање ендогамије могућно је само у кастама занатлија. Припадност одређеној касте повезана је са специ-

1 *Африка*, Енциклопедически справочник, Том први, Москва 1986, s. v. Касте, 634.

јализацијом која се преноси наслеђем и на коју дата каста има монопол. Француски етнолог Ж. Апиа истиче да постоје ниже и више касте. За разлику од Индије и осталих азијских земаља, касте у Африци су економска појава и настале су као специфичан облик друштвене поделе рада².

У Сенегалу је друштво Волоф било подељено на:

- слободне људе, међу којима су биле породице: владара "гарами", богатих "диамбур" и сељака "бадоло";
- занатлије "нуе нуе" образују посебну касту, међу којима су они који обрађују дрво, предмете од коже, ковачи, ткачи, певачи и музичари "грио";
- бивше робове "диаме", који су и у савремено доба везани за породице бивших господара³.

Тукулер у Сенегалу су имали изражену социјалну стратификацију. Издвајала се група богатих "римбе", каста занатлија "ниениебе" и бивши робови "римайбе"⁴. Социолог Abdoulaye Bara Diop изнео је податак у својој студији о мигрантима Тукулер у Дакару да међу анкетираним особама преовлађује став да су сви они једнаки међу собом и да међу Тукулер у Дакару не постоји подела на касте⁵.

Код Серер касте су настале под утицајем Волоф и Тукулер. Друштво Серер састојало се од:

- аристократије "гуловар", богатих сопственика земље "бадоло";
- занатлија "нуени", који су подељени у неколико каста: обућари, ковачи, бојације, ткачи и певачи и музичари "грио";
- бивших робова⁶.

Код Диола не постоје касте, јер је југ Сенегала, где живе Диола, био центар снажне мисионарске делатности и Диола су католици. Занатима се баве друге групе (Волоф, Малинке, Диалонке). Нека племена имају своје краљеве и краљице, савет старих и старешине села, који имају арбитражну улогу. Села су била подељена у фамилијарне квартове "банк"⁷.

Међу Пел, који воде седелачки начин живота, постојала је строга социјална подвојеност. Издвајали су се слободни и богати људи, занатлије и бивши робови⁸.

За разлику од шумске зоне од Обале Слоноваче до Конга где се не јављају касте, у целој суданској зони професионалне касте постоје и данас у Сенегалу, Малију и Гвинеји. Каста представља и групу индивидуа које су повезане истим претком. Сви чланови исте касте сматрају се браћом. Међу њима постоји професионална солидарност, а сматрају се посебним групама. На селу је јака веза сељака и религиозних ритуала који су посвећени плодности земље и стоке и култа предака. Он верује да људи из каста, ковачи на пример, имају

2 С. Д. Зак, И. П. Воронина, *Зарубежние учение о роли племени, общини, касты в жизни савременој Африки*, Актуалние проблеми етнографии и савременаја зарубежнаја наука, Лењинград 1979, 121-123.

3 Jacques Anquetil, *Senegal, L'artisanat createur*, Paris 1979, 38.

4 Исто, 79.

5 Abdoulaye Bara Diop, *Societe Toucouleur et migration*, Dakar 1965, 109.

6 Jacques Anquetil, *navedeno delo*, 45-46.

7 Исто, 49-50.

8 Исто, 69.

способност да владају нечистим силама. Човек из касте је веза између света живих и предака. Он штити групу од невидљивих сила. Њима приноси жртве, а дарује занатлије приликом рођења детета, свадбе и традиционалних празника. *Bokar N'Diauc* објашњава због чега су људи из каста на моменте страшни, презрени или пак, вољени. Страшни су јер, према веровању, поседују моћ којом успостављају контакт са невидљивим светом. Они су представници одређених натприродних сила на земљи. Презрени су јер виши слојеви сматрају мануелни рад мање вредним. Насупрот томе, вољени су због тога што имају значајну улогу у земљорадничким друштвима јер израђују предмете који су потребни за свакодневни живот. Свако занимање резервисано је за ту касту. Свака каста има одређене табуе "taḡa", који се разликују зависно од професије. У целини, све касте су ендогамне. Систем професионалних каста повезан је с етничком специјализацијом. На пример, у области Фута Дјалон, коју насељавају Пел, обућари су више Малинке него Пел; код Сенуфо ткањем се баве Диула. Социјалне прилике занатлија, њихов статут, услови рада и креативне могућности су различити зависно од тога да ли припадају затвореном или отвореном друштву, да ли раде у селу или у граду и да ли су номади или воде седелачки начин живота⁹.

Још једну карактеристику каста у Африци издвајају истраживачи Бутилие, Дипир Одиже и неки други, а то је да се она јавља у општини услед унутрашње поделе рада. Узрок тесне везе касте и општине је недовољно развијена друштвена подела рада код афричких народа¹⁰.

Ту констатацију најбоље илуструју односи који постоје код Волоф који се баве земљорадњом. Сеоска општина састојала се од неколико великих породица - "кер". Породица која је населила одређену територију имала је предност, пошто је из њених редова биран "ламан" (на језику Серер - владар, домаћин земље), старешина села. Основно је то да Волоф и неки други народи у том региону нису одређеним лицима признавали право на поседовање земље. Сматрали су да су власници земље духови који су предавали право на коришћење земље човеку. Он је био дужан да склопи споразум са духом и после тога он руководи свим религиозним церемонијама. С друге стране, "ламан" је глава новог домаћинства. Дужност и право ламана предаје се наслеђем најстаријем мушкарцу у породици бившег ламана. Сеоска општина била је основно језгро. У њу су улазиле породице првих досељеника и оних који су на ту територију дошли касније. Крвног сродства међу тим породицама није било. Њихово јединство било је социјално-економско. Заједница је имала веома изражен хијерархијски карактер. Водећу улогу у њој имале су старешине великих породица. Сви су били слободни "гер". Нижи положај имале су занатлије које су биле слободне, они су се делили на касте. У тим групама запажа се професионална затвореност која се предаје наслеђем, као и ендогамија. Односи међу тим групама имали су хијерархијски карактер: кова-

9 Исто, 21.

10 С. Д. Зак, И. П. Вороница, наведено дело, 123.

чи су били на врху лествице, а каста музичара и певача грио-гевел на последњем месту. Посебну категорију у тој заједници чинили су робови¹¹

Иако на последњем месту међу кастама, народни певачи и музичари грио¹² имали су значајну улогу у животу заједнице, а захваљујући њима сачувана је успомена на важне историјске догађаје и личности Африке. Из манденшког јуначког пева *Сундјата*, захваљујући гриоу, сазнајемо о подвизима афричког владара Сундјате.

Каста грио постоји код свих група. Код Волоф постоји назив за ту касту "sab-lekk" и "gewel" (на књижевном језику значи онај који живи од своје песме). Они су "занатлије речи", али и певачи, музичари и приповедачи¹³.

Пуковник Фреџ помиње да су крајем XIX века у Сенегалу грио били музичари и састављачи херојских песама. Старешина је позивао гриоа да пева о подвизима и велича његову славу. Обично су ишли од села до села као њихова пратња, примајући милостињу¹⁴. Грио је позиван на све свечаности у породици (рођење, свадба, муслимански празници), али кад један грио умре, уместо да га сахране, носе га далеко од села и остављају у шупљем дрвету, најчешће у баобабу¹⁵.

О себи грио говори да је торбак речи, али да је пред учитељима положио заклетву да говори другима оно што је за говор, а да ћути о оном што је за ћутање.

И код сточара постоји одређена хијерархија. У Сахари су пастири "иклани" били нижа каста, насупрот касте "имгада" и "имхара", које су биле више касте. Међу трговцима у земљама некадашњег Западног Судана још у средњем веку су се појавиле касте трговаца муслимана Вангара, а у новије време - Диула. Код Фулбе постоји каста трговаца стоком "дјавамбе", која заузима низак положај у социјалној хијерархији¹⁶.

За разлику од Индије и осталих азијских земаља, касте у Африци су економска појава, настала услед потребе за друштвеном поделом рада. У политичком и социјалном животу заједнице већу улогу имају општине и племенски савези, за разлику од Индије где значајну улогу у социјалном животу заједнице имају кастинске везе¹⁷.

Из изложене грађе произлази да су касте имале значајну улогу у функционисању заједнице. Ипак, осим економске улоге, значајно би било показати и остале функције у друштву које су условљене њиховим положајем. Међу самим кастама уочена је слојевитост. У касту се улазило рођењем и остајало целог живота. Сви слојеви су ендогамни, односно свако се мора женити у

11 Е. Н. К а л њ и к о в, *Основне етапе поземљних односени и их влияние на социјалнују организацију Волофов Сенегала*, Советскаја етнографија, 3, 1973, Москва 1973, 72-74.

12 О касте грио опширније у раду *Грио-чувари и преносиоци афричке традиције*, Етноантрополошки проблеми, 3, Београд 1988, 42-45.

13 Abdoulaye Bara Diop, *La societe Wolof*, Tradition et changement, Paris 1981, 34.

14 Colonel Frey, *Cote Occidentale d'Afrique*, Paris 1980, 128-129.

15 Исто, 131-133.

16 Африка... s. v. Касте, 634-635.

17 С. Д. З а к, И. П. В о р о н и н а, наведено дело, 123.

оквиру своје касте, а постоји строга подвојеност у друштвеним активностима (нпр. не играју заједно и не једу заједно)¹⁸.

Иако су многа друштва претрпела знатне промене, касте постоје и у савремено доба у целој сахелској зони, па односи унутар каста како у сеоској тако и у урбаној средини представљају важно питање у етнологској науци.

Senka Kovač

CHARACTERISTICS OF CASTE RELATIONS IN WESTERN AFRICA

In western Africa castes appeared in the early Middle Ages as a specific form of social labour division. They are distinguished from other layers of free people by their rules of endogamy and occupational specialization. The position and status of caste members depend on the social surroundings they live in and upon the caste itself. There also exists a well-defined and pronounced stratification of members belonging to different castes. Thus the highest status is assigned to blacksmiths, while the castes of musicians and griote narrators occupy the lowest ranks. The specific feature of African caste system derives from the fact that they are economic categories, the creation of which was induced by the necessity of social labour division.

¹⁸ *Dictionnaire des civilisations africaines*, Paris 1968, s. v. Caste, 88.

Копаоник и околина

ПРЕГЛЕДНИ РАД

UDC 380.8:312(497.11)

Ратомир Н. Ђуровић
Generalexport, Београд

УТИЦАЈ САВРЕМЕНОГ ТУРИЗМА НА КУЛТУРНА И ДЕМОГРАФСКА КРЕТАЊА КОПАОНИКА И ОКОЛИНЕ

Копаоник се налази у југозападном делу Србије, 270 km јужно од Београда. Његов масив захвата простор од 2756 km² и пружа се правцем северозапад-југоисток; његова дужина износи 83 km, а ширина 63 km. Он се простире између реке Ибра, Јошанице, горњег тока Расине, Топлице, Лаба и Косовско-метохијске котлине.

Копаоничко подручје једна је од богатијих планинских регија не само у СР Србији већ у Југославији са аспекта природних и људских потенцијала. Отуда је у историји овог подручја експлоатација природних ресурса основни мотив збивања у њему и око њега још од античког периода, када Рим почиње са експлоатацијом копаоничких руда (о чему сведочи "муниципијум ДД" у Сочаници - општина Лепосавић), преко рударства за време српске средњовековне државе (о чему сведоче многа шљакишта по целој територији високопланинске зоне Копаоник), па преко турског периода (када је збеговима извршено значајно насељавање висинских зона планине), до периода новије историје, када је од 1920. до 1940. експлоатација руда путем концесија препуштена Енглезима (Трепча, Бело брдо и др.), а експлоатација шума домаћим капиталистима (Јеличићи, Брус). У целом том раздобљу истовремено са експлоатацијом природних богатстава, експлоатисано је и становништво Копаоника обезређивањем његовог рада и производа.

Ожиљке ранијих периода експлоатације Копаоник и данас носи и лако их је уочити. Ни једна привредна активност, међутим, није подстакла укупни развој територије, јер су то увек били појединачни програми усмерени само на искоришћење природних богатстава планине, а никада комплексне акције развоја.

Наука похађа Копаоник 60-их година прошлог века у лику Јосифа Панчића и плејаде научних и стручних радника који проучавају ову планину до данашњег дана. Резултати рада ових прегалаца омогућују данас брже и ефикасније акције на развоју овог простора.

Туризам стидљиво куца на врата Копаоника од 30-их година овог века. Преко чланова Српског планинарског друштва и са променљивом срећом опстаје на овој планини, у веома скромном облику са скоро безначајним

ефектима до 70-их година, када започиње ширира друштвена акција на комплексном сагледавању могућности развоја ове области, на чему се посебно ангажују Заједница за унапређивање развоја подручја Копаоник, Регионална привредна комора Краљево и ЈНА.

Нагли развој туризма почиње 80-их година ангажовањем РО Genera-lexpog, уз подршку Републике, СО Рашка и СО Брус, која дефинише програме и започиње изградњу комплексног савременог туристичког центра, чија је реализација још у току.

Земљотреси који су почели да погађају ову планину од 1980. године отворили су широј јавности, посредством телевизије, гудуре и беспућа Копаоника, да би се тек тада схватило у којим условима и изолацији живи део нашег народа, заборављен и препуштен самом себи и природној стихији.

Таква катастрофа и тако укупно стање ставили су пред друштво непосредне задатке на санацији, обнови и развоју овог угроженог и привредно заосталог подручја.

Основни проблеми неразвијености становништва, привреде и друштвеног стандарда на Копаонику су у следећем:

- на овом простору је много старачких домаћинстава, мада је то често привид, јер су млади на привременом раду у иностранству или су на раду у градовима, али би се под одређеним побољшаним животним условима радо вратили;

- повратници из иностранства (углавном млади људи) враћају се или су вољни да се врате, са знатним личним средствима, али им се не нуде готово никакви програми за улагање тих средстава, осим да направе "велику кућу" у свом селу. Проблем је што женска омладина не жели да се удаје на селу, па чак ни у "нову велику кућу";

- запослени ван свог села такође би се радо вратили кад би могли да обезбеде егзистенцију од рада у пољопривреди, што у садашњим условима није могућно. Зато се радије опредељују да буду лоше плаћени радници са минималним стандардом у граду него пољопривредници у нестабилним условима производње и пласмана;

- наравно, свему томе треба додати недостатак друштвеног, забавног и културног живота на селу што је уз уобичајене мотиве за одлазак младе генерације у град или иностранство, битан разлог што млади напуштају село;

- не треба посебно истицати шта значи задржавање младих на селу, а посебно шта би у процесу обнове и развоја значило задржавање људи који су стекли квалификације, радне и културне навике на раду у иностранству и колико би њихово знање светских језика допринело даљем развоју иностраног туризма на копаоничком подручју.

Какви су реални изгледи и могућности за отклањање таквог стања, шта може представљати реалну основу развоја копаоничког подручја, посебно са аспекта задржавања, па и повратка становништва на ову територију?

Једна од делатности која свакако може комплексно деловати на реализацију тог циља јесте туризам. Да бисмо сагледали основе за такву тврдњу, потребно је да се укратко осврнемо на најзначајније квалитете подручја са аспекта туризма, што су:

- висинска зона изнад 1000 m надморске висине до 2000 m надморске висине представља снежни појас са три до пет месеци снега годишње, која је значајан спортско-рекреативни полигон Србије. Капацитети те зоне износе преко 35.000 једновременних смучара;

- значајне шумске и пашњачке области очуване у изворном стању омогућиле су проглашење Националног парка Копаоник са већим бројем природних резервата и других објеката природних вредности;

- обиље термоминералних вода (Јошаничка бања, Куршумлијска бања, Пролом-бања, Брус итд.) значајни су здравствени али и термоенергетски потенцијали;

- значајни културни и историјски споменици и енергетско наслеђе у великом броју су заступљени на целој територији (Студеница итд.);

- погодна клима са више комплементарних климатских зона (медитеранске оазе у околини Ибра, брдска, планинска, субпланинска) са знатним бројем сунчаних дана (више од 200) и изузетним потенцијалом соларне енергије допуњује то богатство туристичких мотива.

Материјалну основу туризма на подручју Копаоника представљају појединачни угоститељски, леčiliшни и одмаралишни објекти у општинским и бањским местима, а у новије време Genex Hoteli, туристички центар "Копаоник", чија је изградња још у току, а који се налази у централној планинској зони Копаоника на висини од 1700 до 1850 m и са снежним покривачем од децембра до краја априла.

Природно је да је основна мотивација организације Genex Копаоника заснована на економској заинтересованости пословања и даљег развоја туристичког центра и укупног туризма на копаоничком подручју. Тај интерес огледа се, поред осталог, у:

- стабилизацији становништва на територији, као основног носиоца свих радних и других активности, уз смањење и потпуно елиминисање емиграционих процеса у целини, а посебно смањење осипања радне снаге потребне туризму;

- стварању "амортизер" туристичких капацитета у селима која могу примити вишак тражње у сезони, уз довољну рентабилност сопственог пословања;

- заштити природне средине, а посебно територије Националног парка Копаоник, као битног ресурса туризма у целини.

Имајући на уму наведене интересе, јасно је да Genex има основа за директно ангажовање и укључивање у све акције које ће се водити у смислу задржавања становништва на овој територији и економског јачања села.

Кад је реч о конкретном питању развоја сеоске економије, онда је приступ Genexа усаглашен са циљевима које треба остварити у склопу развоја туризма. Зато циљ није у томе да се са што мање људи производе што већа количина хране, већ стварање стимулативних услова за живот и рад што већег броја људи, уз производњу хране и других производа високог квалитета, који ће афирмисати живот и рад у овој области и производе са овог подручја.

Производи народне радиности заснивали би се на сировинама са овог простора, у вези са природним условима и афинитетима становништва.

Туризам у селу одвијао би се смештајем у сопственом домаћинству, у пансиону или у одмаралиштима, а подразумевао би развој трговине, угоститељства и других пратећих служби у селу. При том би се отворио одговарајући број радних места или би се радило у сопственим објектима, а део становништва је већ запослен и запошљаваће се у туристичком центру као стални и сезонски радници (970).

Ако је лепота природе непресушни извор туризма, а развој села вакцина против депопулације, онда је тај спој лепоте и лека велика нада за Копаоник и његово подручје да поред лепоте поврати и очува своју младост.

На подручју Копаоника нагомилали су се демографски проблеми, који су до те мере велики да ће бити потребни изузетни напори друштва да се почну ефикасно решавати.

На првом су месту проблеми недовољног рађања. Они се намећу као врло тешки, јер је ниво репродукције далеко испод потребе замене становништва.

Ако би се постојеће тенденције наставиле, оне би угрозиле и онемогућиле виталне функције становништва у економској и социјалној сфери, а тиме би угрозиле и друштвену репродукцију у целини.

Миграција становништва је други важан демографски проблем. Она траје већ дуже од 20 година. Јавља се у свим општинама и на нивоу који знатно слаби снагу највиталнијих елемената популационог фактора. Миграција, каква је на подручју Копаоника, оштро деформише популациони развитак, који се нужно одражава на све друштвене области у којима постоји демографски фактор.

Недовољно рађање и миграција становништва, кад се истовремено јаве, као што је то случај на подручју Копаоника, представљају најнеповољнији варијетет демографског развитака. Он не само што проузрокује депопулацију и прекомерно старење становништва већ насталим поремећајима у старосној структури дугорочно делује на демографски развитак.

Чак и под најповољнијим околностима које претпостављају пораст рађања деце до нивоа просте репродукције становништва, као и заустављање миграција у свим општинама, а у појединим појаву миграције становништва, укупан број становника у 2015. години износио би 146.710, што би било приближно броју становника из 1981. године, када их је било 147.914. Дугогодишња демографска ерозија, коју су изазвали ниска плодност и велика миграција становништва, створила је изузетно неповољне услове у којима ће се остваривати демографски развитак у будућности.

Познато је да демографски развој у било којој регији подразумева и присуство женске радне снаге. Присуство женске радне снаге захтева да се поштују менталитет и психолошко опредељење жене у изради предмета народне радиности, којој је жена са села још увек окренута, а код које до пуног изражаја долази неколико фактора, који иначе нису важни у другим врстама производње. Ти фактори су историјски, културни и етнологијски, а у складу са примењеном етиком регије.

Искуства са подручја Копаоника су веома оскудна, али се може констатovati да постоји велики број антиквитета дрвених предмета који се користе у домаћинству. Значи, постоји већ нека традиција коју би требало анализирати

и усмерити према тржишту, које можемо пронаћи не само на Копаонику већ и у целој земљи, као и ван ње, у иностранству.

Развој туризма и његов евидентан утицај на село мора се посматрати као компонента свеукупног друштвено-економског развоја Србије и копаоничке регије, што је од посебног интереса не само због објективних могућности да селско домаћинство оствари веће допунске приходе, већ, пре свега, због његовог много ширег социо-културног, цивилизацијског, демографског и антропо-еколошког значаја.

"Сспсх" чини све да, у оквиру онога што може бити његов допринос у развоју подручја Копаоника, научно, стручно и друштвено верификује и да на основу тога уради један део обимног посла који стоји пред нашим друштвом и привредом, у вези са копаоничким подручјем. Сспсх зна шта може да прати, да иницира и шта може да ефектира кроз пласман и кроз остваривање основног стратешког циља. То је у овом случају задржавање дела становништва на копаоничком подручју. Сспсх је до сада, за протеклих неколико година, створио услове да непрекидно запосли више од 1000 људи са Копаоника. То је, с обзиром на то да су запослени млади људи, 1000 породица које egzистенцију остварују радом у Сспсху.

Природне вредности Копаоника биле су довољне да се он прогласи Националним парком и да то постане једна нова и веома значајна туристичка зона. Међутим, поред природних вредности које ту постоје, на друштвеној заједници је да створи и неке допунске садржаје који би, с једне стране, сачували те природне вредности, а, са друге стране, створили нове мотиве који би привукли туристе и задржали их на овом простору.

Завршићу овај реферат са неколико реченица из властитог извештаја о Копаонику саопштеног на XXV међународном скупу туристичких новинара целог света: "Раскош Копаоника... је непоновљива. То је планина која љубитељима висина нуди обиље дарова природе:

- благе падине и сурове стрмине;
- бескрајне пашњаке и вечито зелене шуме, бистре потоке и лековите изворе, издашно сунце и дуготрајни снег. Подједнако је привлачан у бојама бујног пролећа, благог лета, шарене јесени или успаване зиме. Такав Копаоник постаје све ближи и приступачнији човеку.

Ова планина сунца и снега, са својим "конацима" и хотелима, жичарама и ски-лифтовима представља најлепши вид поштовања уметника према природним лепотама које га окружују.

Туризам као фактор повезивања југословенске па и светске привреде представља својеврсну дијалектику ових односа.

Та борба природе и привреде, тј. како сачувати еколошку равнотежу позитивно је разрешена на овом простору. Т. Ц. Копаоник је по цену скупе енергије (електричне) осигурао стабилну еколошку равнотежу, па се туризам у овом крају све више развија по мери човека.

Архитекте овог бисера у туризму Србије смишљено су поштовали еколошке законитости, просторну равнотежу и хармонију у односу на природу па је тако створена "нит" која развој туризма и екологију не супротставља, већ их повезује у настојању за укупно бољи живот човека".

ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Група аутора, *Копоник, Туристички савез Србије - Туристичка штампа*, Београд 1982.
2. Т. Д. Ђорђевић, *Рашка и околина*, Рашка 1987.
3. Р. Н. Ђуровић, *Један крај од Србије свету на длану*, Genex - Информатор Но 66, Београд 1987.
4. С. Илић, *Копоник, и могућности и перспективе развоја туризма*, Краљево 1984.
5. Kopaonik Mountain Resort, Published by Genex Public Relations, Beograd 1988.
6. *Просторни план подручја Копоник*, Атеље за архитектуру и урбанизам, Београд 1968.
7. В. Смодлака, *Копоник, људи и природа у нашим планинама*, Београд 1955.
8. *Туризам у развоју села Копоника, Зборник саопштења и дискусија*, Београд 1986.
9. Усмена саопштења дипломираног инжењера архитектуре Слободана Митровића, директора Радне организације у оснивању Genex-Копоник.

Ratomir N. Đurović

INFLUENCE OF CONTEMPORARY TOURISM ON FOLK CULTURE AND DEMOGRAPHIC
STRUCTURE OF KOPAONIK AND ITS SURROUNDING

The aim of the author was to demonstrate that the development of contemporary tourism on Kopaonik may have positive effects both on preserving its traditional culture, and on detaining demographic erosion started about two decades ago in all underdeveloped regions of Serbia.

Providing employment in its Tourist Centre for more than a thousand young people of the Kopaonik region, Genex has thus enabled them to support their families with what they earn at home, and consequently eliminated the need of emigrating abroad in search of work.

Through the ever increasing offer of cultural programs of the Tourist Centre, Genex has also brought about the revival of many autochthonous cultural forms, which certifies to the fact that modern tourism may influence directly both the development of the village economy and the preservation of the local traditional culture.

Снежана Шапоњић
Чачак

ЕТНОЛОШКА ИСТРАЖИВАЊА РАШКЕ И ОКОЛИНЕ

Културу сваког краја, па и овога о коме ће овде бити речи, морамо посматрати у њеној како просторној тако и временској димензији. Рад ће садржати податке етнолошких истраживања града Рашке, западних падина Копаоника, левог и десног дела долине Ибра, као и део горњег тока реке Рашке. Имајући у виду појаву мешања и прожимања културних елемената, догодиће се да територија о којој је реч буде за тренутак проширена. Временска, односно историјска димензија биће заступљена од најранијег периода до наших дана.

О становништву у праисторијском периоду на територији данашње Рашке и њене околине немамо сигурних доказа и сведочења. О животу у време најраније људске историје на тим просторима сазнајемо захваљујући праисторијским налазима у областима које се додирују са Ибарском долином. Пре свега, мисли се на налазишта у Краљеву и околини, Новом Пазару, Трстенику и на Косову. Долина Ибра била је лонгитудинални пут¹ струјања две праисторијске културне групе, винчанске са југа на север и старчевачке са севера на југ. Та културна струјања трајала су вековима и, без сумње, оставила су дубок траг на становништво овог краја током многих векова. Захваљујући погодној клими Ибарске долине и околних мањих речних долина, богатој флори и фауни и повољним условима за развој пољопривреде и сточарства, праисторијском човеку није било тешко опстати на тим просторима. На жалост, осим неких записа енглеског археолога Еванса² и путописца Феликса Каница, немамо поузданијих и свеобухватнијих записа на основу којих би савременој науци живот праисторијског човека са ових простора био ближи.

Више је него сигурно, међутим, да је долина Ибра још у најранијем периоду људске заједнице била један од најважнијих путева, било ка северу или ка југу. Живот праисторијских етничких група у долини Ибра, па самим тим и Рашке, био је номадски.

Први подаци о животу конкретне етничке групе на овим просторима односе се на период 800 - 300. године пре нове ере. Били су то Дарданци,

1 Т. Д. Ђорђевић, *Рашка и околина*, Рашка 1987, 49.

2 Исто, 49.

илирско племе, са богатом сточарском производњом, земуницом и кућом брвнаром, познати по песми, нераду и ратоборном духу³. Прихватањем грчке културе, њихова светилишта настају око река. Сахрањивани су у лежећем ставу, а гробља су обележавали тумулама. Жртвовали су прве класове жита и неке животиње. Још пре доласка Словена на Балкан, примили су хришћанство⁴. Осим Дарданаца, на територији данашње Рашке и у њеној околини, у краћем или дужем временском размаку, боравила су и нека друга илирска племена (Аутаријати, Адријери, Ибријани).

Са нешто више сигурности, мада ипак непотпуно, можемо говорити о животу човека у Рашком Ибру тек из античке и римске епохе. У томе нам помажу неки археолошки налази, као што су они у Гњилици, у Брвеници код Рашке и у селу Рватска. Град Носољин код Рашке и налазишта у Баљевцу потичу из рановизантијског периода⁵.

Према Радославу Павловићу, поуздани траг из римског периода представља мраморна плоча са латинским натписом из Грачаца⁶. Има и остатака који подсећају на средњовековне сточаре Влахе, а, ослањајући се на нека народна предања, можемо рећи да су на простору данашњег Рашког Ибра живели Јевреји, Грци, Власи, Латини, Турци и многи други.

Досељавање Словена на Балканско полуострво, а самим тим и у област Рашког Ибра било је крупан догађај на тим просторима. Настала је етничка смена становништва. Словени су на територију данашње Рашке и у долину реке Ибра стизали из правца Дукље, Травуније, Босне, из Хума, преко Новог Пазара, и из долине Западне Мораве, затичући малобројне и романизоване староседеоце⁷. Адаптирање новој средини било је брзо и успешно. Сукоб са затченим становништвом на овом простору је непознат. Период доласка Словена на територију Рашке и у њену околину Тихомир Р. Ђорђевић доводи у везу са подизањем неких ибарских цркава, пре свега Кончулске цркве у Никољачи и старе Павличке цркве⁸. И поред те чињенице, треба нагласити да су Словени на овим просторима пружили велики отпор примању хришћанства.

Долазак Немањића на чело српске државе био је крупан корак и значајан догађај у историји овог краја. У Немањиној повељи у манастиру Студеница налазимо прве помене у вези са географском топографијом Ибра. У том периоду хришћанство је, уз очуване елементе паганства, било главна и једина религија. Култ Стефана Немање у Рашком Ибру био је веома распрострањен.

На овим просторима, као што је истакао Јован Цвијић, најзначајније промене су се догодиле на почетку и на крају средњег века⁹. Наиме, реч је о досељавању Словена са севера и инвазији Турака са југа. Та два догађаја

3 Исто, 51.

4 Исто, 51.

5 Исто, 53.

6 Р. Павловић, *Подибар и Гокчаница*, СЕЗб., бр. LVI, Београд 1948, 248.

7 Т. Д. Ђорђевић, н. д., 58.

8 Исто, 59.

9 Ј. Цвијић, *Балканско полуострво, Сабрана дела*, књ. 2, Београд 1987, 107.

оставила су неизбрисиве трагове у животу и култури људске групе која је насељавала ове крајеве. Продор Турака на српску територију није заобишао ни Рашку. Овај догађај умногоме се одражавао на етнички састав становништва ових области. Створена је такозвана колашинска и новопазарска струја, чији су правац биле долине река Рашке и Ибра и, даље на север, долина Груже. Српско становништво је бежало на север. За овај крај значајно је досељавање становништва из Вasoјевића, Доњег Колашина, Пазара, Дежеве и Старог Влаха¹⁰. Преко Копаоника у Жупу, па даље долином Западне Мораве, силазила је једна грана динарске струје¹¹, док је вардарско-моравска струја у овом крају незнатно заступљена¹². Струјање становништва из Метохије, Пећи и Рожаја одиграло се већ поменутиm колашинским и новопазарским правцем. Становништво Сјеничке и Пештерске висоравни имало је још један разлог за своја миграциона кретања ка северу, долином Ибра. Била је то потрага за богатијом и плоднијом земљом. Међутим, у односу на претходно поменута струјања, миграције Сјеничака у област Рашке и Подибра новијег су датума. За овај крај карактеристична је и емиграција и имиграција, а све зависно, пре свега, од конкретнoг историјског тренутка. Бежећи од Турака, највише су насељавали суседну Гружу и градове: Чачак, Краљево, Крагујевац, Трстеник и околна места, бавећи се највише занатима и трговином. Измичући турској најезди, становништво овог краја насељавало је и неке друге северније и западније области, као што су Ваљево и околина. Претпоставља се да су стизали и до хрватских области, што може посведочити постојање села Хрвати (Рвати), код Рашке, које помиње Јован Цвијић у Балканском полуострву¹³. Многи исељеници су се после ослобођења Србије враћали у Рашку и околна места, доносећи културне вредности средине у којој су провели краће или дуже време. На жалост, нека детаљнија истраживања у том погледу нису нам позната. На основу штампаних споменика из Будимске архиве, Тихомир Д. Ђорђевић помиње извесног Срећка Бабала с краја XVIII века, који је, заједно са још неколико својих Рашчана, Новопазараца и житеља манастира Студеница, досељен у Будим¹⁴. У то време у Будиму је било доста исељеника и из других српских земаља.

Осим политичких разлога, миграциона кретања становништва у Рашком Ибру имала су и економски карактер. Сточари и ратари су своје производе одвозили коњском запрегом на пијаче широм Србије. Било је и трговаца, поготову оних из Дубровника који су у ове крајеве доносили робу, углавном занатску, а нешто касније и индустријску. Трговина је углавном имала пијачни и кирицијски карактер. На њено богатство, посебно је утицала богата путна мрежа. За време турске владавине, главни тржни центар становника данашње Рашке и околине био је Нови Пазар. У то време Рашка као варошица

10 Р. Павловић, н. д., 264.

11 Исто, 265.

12 Исто, 266.

13 Ј. Цвијић, н. д., 139.

14 Т. Р. Ђорђевић, *Наш народни живот*, књ. 4, Београд 1931, 116.

још није ни постојала. На њено оснивање од огромног, рекла бих пресудног значаја било је ослобођење ових простора од турске окупације и њено присаједињење већ ослобођеној Србији. Становници Ибарске долине одсечени су од Новог Пазара, свог тржног центра, који је и даље остао под турском управом. Оснивање вароши Рашке постало је неминовност. Иако постоји више различитих мишљења, Боровоје Дробњаковић као време оснивања вароши Рашке узима 1846. годину¹⁵. Ушће Рашке у Ибар било је веома погодно за новоосновану варошицу као нови трговачки центар и важно стратегијско место нове слободне територије.

Веома погодан географски положај вароши Рашке и њене околине условио је развијену путну мрежу још од најранијих времена. У средњем веку посебно значајни су били: Римски, Краљев, Дубровачки и Ибарски пут. Тихомир Д. Ђорђевић је постојање Дубровачког пута довео у везу са утврђењима која су чувала пут на Звечану, Галичу, Брвенику, Магличу и Јаноки¹⁶. Та утврђења Словени су прихватили, обнављали и користили. Овај пут се преко Краљева и Трстеника повезивао са Цариградским друмом, а преко Титове Митровице са Скопљем, Призреном и Лешом¹⁷. Ка северу рашки пут се пружао десном обалом Ибра и преко Жиче, Рудника и Барајева стизао до Београда¹⁸.

Као и Дубровачки, тако је и Краљев пут, пратио ток реке Ибра, пружајући се њеном левом обалом. Овај пут који је спајао Рашку са Моравом и Шумадијом био је плод некадашњег културног развоја на овим просторима и како истиче А. Алексић, градитељством је надвисио све друге путеве из тог периода¹⁹. Поред економског значаја који се огледао у размени производа између области у долини Ибра и северних земаља, овај пут је имао и војнички и политички карактер, јер је повезивао Пећ са Жичом.

Постојање и функционисање Дубровачког пута везано је за процват дубровачке трговине у Новом Пазару. То је период од XVI до XVIII века.

Ибарски пут је новијег датума. Настао је у другој половини XIX века, као плод државне интервенције, повезујући Рашку са Краљевом. За изградњу пута умногоме је коришћена траса старог Београдског пута, који је преко Ибарске долине повезивао Београд са Призреном. О постојању насеља поред тог пута у XV веку сведочи град Маглич, који је био утврђење²⁰. Ст. Грујић, као једно од најважнијих утврђења поред Ибарског пута, сматра Галице²¹.

Веома значајан био је и један стари пут који је, како истиче Петар Ж. Петровић, обновљен 1834. године и који је полазио од Варева код Рашке и

15 Б. Д р о б њ а к о в и ћ, *Рашка, варошица у Србији*, Народна енциклопедија Станоја Станојевића, књ. III, Београд 1928, 726.

16 Т. Д. Ђ о р ђ е в и ћ, н. д., 16.

17 Исто, 11.

18 Исто, 11.

19 А. А л е к с и ћ, *Ибар од Рашке до Карановца*, Годишњица Николе Чупића, књ. III, Београд 1879, 26.

20 Р. П а в л о в и ћ, н. д., 311.

21 Ст. Г р у ј и ћ, *Рашка и њено непосредно суседство узето са географскога и војнога гледишта*, Београд 1886, 43.

долином Трнавске реке допирао до Голије, где се рачвао у два правца: један за Ивањицу а други за Чачак²².

Поред ових путева, који су имали шири, па и међународни значај, на простору Рашког Ибра постајало је много путева локалног карактера, који су повезивали околна села са варошицом Рашком, као и села међусобно. Посебно значајне биле су оне саобраћајнице које су повезивале рударска насеља, а познато је да их је на овом простору током дуге историје било заиста много.

Још су се стари Римљани у околини Новог Пазара бавили рударством²³. Њихова насеља налазила су се у долини реке Рашке. Према народном казивању, у овим крајевима живели су и Латини, који су се бавили рударством. Називани су "старим мајданџијама". Условљен развојем рударства, у то време нарочито жив саобраћај је био између Плане и Гокчанице²⁴. Имајући на уму Студеничку повељу, Петар Ж. Петровић истиче да су се Срби бавили рударством знатно пре подизања манастира Студеница²⁵. У копаоничком крају рударство је у средњем веку било веома развијено²⁶, о чему сведоче многи писани споменици, као и бројне рударске речи и називи, као што су Сребренац, Гвоздац, Рудно, Рудиште и разни материјални остаци. На основу старих турских и италијанских записа сазнајемо да је на Копаонику највише било сребрне руде. У долини Ибра живело је доста Саса, што представља још један прилог тврдњи о развијености рударства на овом простору.

Осим рударством, становништво овог краја бавило се још и земљорадњом и сточарством. Природни услови за земљорадњу нису били погодни, тако да је земљорадња била сведена углавном у области поред река, где се највише гаји кукуруз и мало поврћа. У високим селима земљорадња је сведена на најмању меру. Сточарство у овом крају знатно је развијеније. Неки су се бавили ловом и риболовом, док су пчеларство и занатство слабо развијени.

Од начина привређивања, као и од природних и историјских услова зависио је тип насеља. Овом простору је одговарао ибарски тип села, који Ј. Цвијић назива цематски тип²⁷. Имајући на уму вековно ропство народа овога краја под Турцима, лако је закључити зашто су куће за становање и читава насеља углавном подизани у брдима, а ређе у долинама. Сваки цемат је припадао једној породици и држао једно брдо. Цемати су међусобно удаљени, док су куће у једном цемату збијене²⁸. Један заселак често насељава једна породица, по чијем презимену он добија име.

Насеља су углавном подизана око извора, док су ветровита места и места у осоју избежавана. За разлику од насеља која су подизана што даље од путева, народ овог краја је за гробља бирао отворене положаје поред путева. На про-

22 Ж. Петровић, *Рашка - антропогеографска проучавања*, Београд 1984, 57-58.

23 Н. Вуловић, *Наше земље у старо доба*, Братство, бр. XV, Београд 1922, 37.

24 Р. Павловић, н. д., 249.

25 П. Ж. Петровић, н. д., 37.

26 Р. Илић, *Ибар - антропогеографска проучавања*, СЕЗБ, бр. VI, Београд 1905.

27 Ј. Цвијић, н. д., 149.

28 Исто, 249.

стору Рашког Ибра, Плани и Гокчанице има доста остатака јеврејских и грчких гробова, док су српска гробља очувана тек из турског периода²⁹.

На овим просторима домаћи живот био је једноставан, а исхрана, ношња и типови кућа такође. Исхрана је била једнолична, састављена углавном од хлеба, кромпира и белог мрса. Одело је такође било просто, углавном настало као плод домаће радиности. Од материјала су коришћени сукно, платно, вуна, лан и конопља. Мушкарци носе чакшире, зубун, гуњче и џамадан. Уз мушку одећу обавезно је ишао појас, а често носе и оружје, поготову о неким светковинама. Жене носе дуге ткане кошуље и сукње и беле и кратке зубуне. И мушка и женска ношња, поготову она свакодневна, нема украса. Први индустријски комад одеће који су становници овога краја куповали биле су мараме. Касније, најпре у вароши а затим у селу, све се више почиње избацивати традиционална ношња, док савремени начин одевања постаје све заступљенији.

Ако се има на уму бурна историја овога краја, није ни чудно што се народ дичи јунаштвом и оружјем. У народу се још увек чувају предања о хајдучима. И називи многих места воде порекло из тог периода. Национално осећање је веома живо. Највероватније је да је приватна својина земље раније била недовољно развијена. Једино је земља око куће била у приватном власништу. Сва остала земља била је заједничка. Тек са развојем српске државе, приватна својина све више добија на значају³⁰. Задружног облика живота било је незнатно, док је инокоштина, а посебно у првој половини XIX века, била веома честа појава³¹, што је умногоме погоршавало ионако тешке услове живота.

Помоћ инокосним породицама, удруживање у раду, мобе и позајмице познате су све до наших дана. У бачије се удруживало више породица истог или различитог рода. Та летовалишта углавном су се налазила у атару сопственог села³².

У овом крају посебно се цени гостопримство, породични морал, кумство и патријархални однос у породици. Разликују сродство по крви и сродство по млеку, посебно ценећи крвно сродство. Жена, посебно у брдовитим крајевима, била је потчињена мужу и осталим старијим члановима у породици. Поштовали су је једино као мајку и носиоца породичних функција.

За разлику од материјалне и социјалне културе, духовна култура на овом простору веома је развијена. У оскудним природним условима, човек рашког поднебља је развијао своје духовне вредности. Воле игре и народне песме, нарочито оне херојског порекла и садржаја. Од инструмената су најраспрострањенији гусле и свирала, док је хармоника релативно новијег датума. Играју разне игре - рвања, клиса, трче, скачу и бацају камен с рамена³³. Народно стваралаштво је заступљено у облику песама, легенди и прича. Богатство народних обичаја, прожето дубоком симболиком, може се видети о рођењу, свадбама, славама, сахранама и другим мањим или већим скуповима. Народ је

29 Р. Павловић, н. д., 249.

30 Р. Илић, н. д., 256.

31 Исто, 568.

32 Р. Павловић, н. д., 240.

33 Т. Д. Ђорђевић, н. д., 214.

побожан. Њихова веровања представљају комбинацију паганске религије Словена и балканских табуа и многобоштва³⁴. Заступљено је веровање у небеска тела. Култ мртвих је јако развијен. Али и поред присуства елемената тих старих религија, које вуку доста дубоке и јаке корене, пуне симбола, већина становништва Рашке припада хришћанској православној вери. То потврђује велики број цркава и манастира у самој Рашкој и њеној околини. Поменућу само Стару и Нову Павлицу, цркву св. Николе у Баљевцу, цркву св. Николе у Брвенику и цркву св. Петке у Трнави.

Већина породица слави св. Николу³⁵. Од сеоских слава славе црквену славу, заветину и саборе. Цркве и манастири славе свеца коме су повећени, када се народ окупља, игра, пева и жали мртве³⁶.

Као и целокупна култура тако и антрополошке особине рашког човека условљене су низом миграционих кретања, међусобних прожимања и природним условима. Тако је народ овог краја сачувао неке динарске антрополошке особине, као што су: висок раст, корпуленција, долихокефалија, развијеност мишића и костију, масивна брада, широка уста, тамнозелене очи и тамна или смеђа коса³⁷. Жене су средњег раста.

Посматрајући, у временским оквирима, културу рашког поднебља не можемо а да не приметимо њену динамичност. Током многих векова, бурних и мирних периода, култура се непрестано мењала, неки њени елементи су се губили, а нови стварали. Све што се догодило на овом простору оставило је видљиви или невидљиви траг. Нарочите промене у животу, обичајима и веровањима догодиле су се у последње време. Нагла индустријализација, модернизација и миграције из села у град довеле су до тога да се традиционални начин живота губи, готово преко ноћи, и да на његову сцену ступа живот налик на онај у урбаним срединама. Та појава нарочито је карактеристична за варош Рашку, док традиционалну културу, вековима дограђивану, у сеоским срединама чувају још једино старачка домаћинства. Имајући на уму чињеницу да је Рашка недовољно етнологски обрађена, можемо поуздано рећи да је сада последње време да се традиционалне културне вредности овог краја спасу од заборавља. У том погледу је Етнографски институт САНУ у Београду предузео прве кораке. Управо је у току пројект Етнологика истраживања доње Груже, западног Поморавља и долине Ибра, који обухвата варош Рашку и њену околину.

34 Исто, 215.

35 Р. Павловић, н. д. 287.

36 Р. Илић, н. д. 557.

37 Т. Д. Ђорђевић, н. д. 212.

Snežana Šaponjić

ETHNOLOGICAL INVESTIGATIONS OF RAŠKA AND ITS SURROUNDING

Facts about the earliest ways of life in Raška and its surrounding can be learnt thanks to the prehistoric archaeological findings in the regions adjacent to the river Ibar valley. It is known that the first inhabitants of the region were the Dardanians. The Slav settlement represented the major event in the history of Raška. Road network was very well developed in the past, and there were many migrational movements to and from the region, responsible for its population structure. The main occupations of the inhabitants were mining, livestock-breeding, and agriculture. Social and material culture were less developed in comparison to the spiritual life which, in time, became even more complemented and perfected. Nowadays, the old culture and tradition are on the wane.

*Мирјана Ивезић
Дом културе, Брус*

НАРОДНА НОШЊА ИСТОЧНОГ КОПАОНИКА

Приликом монотематских етнолошких истраживања народног живота и културе источног Копаоника, 1982-1983. године, прикупила сам и обимну грађу о народној ношњи у двадесет села: Жиљци, Кочине, Грашевци, Влајковци, Паљевштица, Ливађе, Радманово, Брзеће, Шошићи, Блажево, Градац, Домишевина, Ђерекаре, Радуње, Иричићи, Горње и Доње Левиће, Стануловићи, Боранце и Витоше. Сва наведена села припадају СО Брус.

Због недостатка литературе (веома је оскудна када је у питању подручје Бруса, односно његова околина која претежно захвата огранке источног Копаоника), циљ овог рада није да прикаже и расправи сва питања која се могу поставити у вези с народном ношњом овог подручја, већ да се, преко описаних свих врста одеће, кројева, материјала и боја, систематски и исцрпно прикаже данашње стање народне ношње на наведеном подручју и укаже на значај природне околине, привредних услова и етничке структуре становништва за развој, мењање, замену или нестајање појединих одевних предмета али и за даље чување народне ношње. Надам се да ће овако приказани материјал користити у даљим истраживањима ношњи па и целокупне културе Копаоника.

І. Предео Копаоника и његово становништво

Планина Копаоник пружа се меридијанским правцем (С-Ј) на дужини од 120 km, између Крушевачке, Краљевачке, Косовско-метохијске и Топличке котлине¹, и у овом делу наше земље представља највећи планински масив. Читав Копаоник је велики хорст испресецан многим раседима, због чега се на њему истичу, као посебне целине, планински масиви: Жељин, Столови и Гоч. Највећи врх је Панчићев врх, висок 2017 m.

1 В. Секуловић, *Крушевачки крај јуче и данас*, Крушевац 1961, 10.

Копаоник је потпуно насељена планина и у том погледу спада у најпитомије планине. Добро је саобраћајно повезан са околином, па је посећен и лети и зими.

Клима је планинска, са дугим и оштрим зимама и кратким летима; зима траје и по шест месеци, богата је снегом, а његова висина досеже и до једног и по метра.

Копаоник је добио име "од тога што су у њој (планини) од вајкада копане руде"² (руда је експлоатисана још у римском периоду).

У прошлости Копаоник је био покривен густим шумама које су на многим местима искрчене и претворене у њиве и пашњаке. У подножју преовлађују жита и воће, а нешто више је листопадна вегетација, изнад које се јављају четинари, а још више планинске сувати - ливаде.

Сеоска насеља су разбијеног (ибарског) типа. Заузимају велику површину (више брда), смештена на планинским странама. Куће су удаљене једна од друге, без неког реда, заузимајући простор и до шест километара. Села се деле на мање засеокe који су један од другог удаљени један до два километра. Положај сеоских насеља тесно је повезан са рељефом земљишта.

Етничку структуру чини српско становништво које је највећим делом досељено из Црне Горе и с Пештера, а мањи део су Срби досељени са Косова (динарска и косовска струја)³. Насељавали су овај крај бежећи од Турака, у XIX веку, и, са незнатним бројем староседелца, сачињавају данашње становништво.

Привреда се заснива на сточарству у вишим пределима и земљорадњи у нижим, а задовољава, како у прошлости тако и данас, углавном, домаће потребе⁴. Осим сточарства и земљорадње, становништво се бави и осталим допунским делатностима и активностима, као што су: домаћа радиност, занатство, пчеларство, унеколико и виноградарство. Данас се становништво много мање бави тим делатностима, примењује нове начине захваљујући новим условима развитка овог подручја, подизањем разних, како индустријских тако и пољопривредних објеката.

II. Сировине за израду одеће и њихова прерада

Како је област планинска и претежно овчарска, то је и вуна основна сировина за израду одеће, па је највећи број одевних предмета израђен од вуне, односно сукна. Гајењем конопље и лана (памук се куповао у дућанима) обезбеђиване су сировине за израду летње одеће. Међутим, не постоји нека строга подела одеће на летњу и зимску, јер су врло често и лети ношени топли, вунени одевни елементи, што је захтевала клима, а зими су испод вунених,

² М. Ђ. Милићевић, *Кнежевина Србија*, Београд 1867, 703-770.

³ В. Стојанчевић, *Становништво и обичаји крушевачког краја у 19. веку*, Крушевац кроз векове, Крушевац 1971, 143-166.

⁴ Од стоке највише има оваца, затим крава и свиња (некада и коња). Од житарица најзаступљенија је пшеница, затим кукуруз, јечам, раж и овас (некада хељда-"ељда").

ношени и летњи (тежани и памучни) делови одеће. Сав посао око прераде тих сировина обављале су жене: оне су прерађивале конопљу, лан⁵ и вуну, а ткањем на хоризонталном разбоју добијале тежано, ланено и сукнено платно. Поред ткања и плетења, жене су кројиле и шиле одевне предмете од лакшег материјала (од вунених - шиле су сукње). Жене су биле веома веште у бојењу⁶ тканина. Боје које преовлађују су: црна, мрка, тамноплава, плава, затим црвена, жутозелена ("зејтињава") и ружичаста ("пемба"); светлије нијансе користе се веома мало, само при украшавању одеће везом.

Одећу од сукна шили су мајстори - *терзије*, који су посао обављали идући од куће до куће (на под би прострли тзв. *јалунце* и на њему седели док би шили капуте, чакшире или јелеке). Скројене делове спајали су конопљиним концем.

Материјали који су добијани од вуне су *сукно* и *шајак* (који се од сукна разликује само по вертикалним пругама мрке боје - фарбано у ораховини). Основа и потка су вунени, а ткање је двонитно и четворонитно. После ткања, сукно се *ваља у ваљалици*⁷. Тежано, односно *кудељно* платно било је основни материјал за израду летње одеће, док је памучно и ланено било ређе и карактеристично за имуњнији свет, односно свечане прилике. Ткало се у две, а ређе четири нити, са тежаном основом и потком. Памучно платно је двонитно, са памучном основом и потком. *Мелезно* платно је оно код кога је основа од памучних, а потка од тежаних нити.

Поред поменутих, као сировина за израду одређених одевних предмета користило се и овчје крзно (за израду шубара и кожуха), козја кожа и длака, тзв. *кострут* (за израду чобанских торби и назувака), свињска и говеђа кожа (за израду обуће - опанака).

Заједнички назив за сву одећу је *ђеке*.

III. Основни делови женске и мушке народне ношње

A. Женска народна ношња

1. Опрема главе (начин чешљања и покривала за главу)

- 5 Прерада конопље и лана обавља се на исти начин: кад се убере конопља, одсеку јој се дршке и врхови, па се веже у снопове ("ручице") при врху и при дну. Ручице се, потом, потопе у воду где, притистнуте камењем, стоје двадесет дана. После ове фазе у којој се конопља кисели, добро се опере, а затим суши. Осушена конопља се "трли" (*трлицом*), тако да се *поздер* (отпадни материјал) одваја, а остаје чиста конопља. Добро се истресе, па се завеже при врху. Следи фаза рашчешљавања *тараком*, *па гребенима*, све док се не добију ситна, фина влакна. Тако припремљено кудељно влакно спремно је за прећу *кудељом* и *врстеном* (преслицом). Испредена "прећа" мота се на *мотовило*, како би се добиле кануре које се затим вежу и добро натопе водом и пепелом. Потом се смештају у јаму ископану у земљи, која је покривена сламом, па се преко њих стави доста пепела, покрије сламом и притисне камењем. Прелива се водом девет пута: први пут хладном, па све топлијом, до последње вреле. Прекрије се даском и тако остави 24 сата. Сутрадан се добро опере и осуши, смота на *коленике* и снује. Тако припремљене нити носе се на навој и навијају на вратило од разбоја.
- 6 Бојење се назива и *врањење*. Фарба се бојама биљног порекла (нарочито у ораховини), као и *чивитом* (тежано платно), *вешиплавом* (памучно) и *карабсјом* (сукно).
- 7 У селу Жиљни, на Грашавачкој реци, поред воденице, налази се једна *ваљалица*, једина у овом крају. Припадала је М. Татићу. Данас се не користи.

У свим селима жене су се чешљале на исти начин: имале су дугу косу, коју су плеле у једну, чешље у две плетенице, а носиле су их тако што би их, укрстивши на потиљку, обавијале око главе и повезале на темену концем у боји. У косу, с леве и десне стране, уметале су укоснице, често као украс. Жене су, нарочито старије, главу обавезно покривале марамом; девојчице, девојке и младе жене - *снаше*, нису биле обавезне да је носе, но ако су је носиле, везивале су је испод браде. Мараме везиване под брадом називају се *јаглуци* или *калемчарке*⁸. Старије жене носиле су и мараме везиване на врх главе: то су *шамиије* (таб. I, 1) или, ређе, *мазеви*. Оне су једнобојне (беле или жуте, у жалости црне), само по рубовима украшене цветовима. У жалости, жене су до четрдесет дана носиле плетенице - перчине пуштене низ леђа.

2. Кошуља

Израђиване су од двонитног, тежаног (првенствено), памучног, ланеног и мелезног платна. Шивене су из две и три поле. Облачиле су их на голо тело и увлачиле у сукњу. Дужина платна за кошуље мерила се *растљигама* - распонном руку, па је тако за једну женску кошуљу потребно три растљиге платна. Зависно од врсте материјала и кроја, постоје три типа кошуље: а) *тежана* (односно памучна), са неколико варијанти, б) *мелезна* и в) *ланена* (јавља се у новије време - послератни период, и ретка је). Тежана кошуља карактеристична је за сва села, с тим што постоје одређене разлике од једне до друге групе села, које се огледају у дужини кошуље, у *пребирцима* (наборима) (који јесу или нису пришивени), дужини бочних клинова - троугластих проширења. Кроји се из две поле, и то тако да је предња страна мало шири од задње, па су бочни шавови померени на леђа. Изрез око врата је округлао, ширине око 2 см, и назива се *колир*. На средини предње стране је разрез који допире до испод груди и закопчава се најчешће са три дугмета. У раменом пределу је правоугаono парче платна - *рамењача*, од које, с леве и десне предње стране, полази по неколико *пребирака* који могу бити пришивени дужином разреза до дна разреза или да слободно падају од рамењаче⁹. Рукави су равно кројени и широки, а под пазухом је уметак за проширење - клин, односно *подмишица*, као и по бочним странама дужином¹⁰. Дужина кошуље је до колена или до половине листава¹¹. Беле је боје, или су по њој уздужне и попречне плаве пруге које чине не баш правилне квадратиће (таб. I, 2, 3). Увек је закопчана до грла. *Мелезна* кошуља карактеристична је за одређену групу села¹²; кроји се из три поле, од памучног и мелезног платна. Од мелезног платна кроји се: предњи

8 Назив *калемчарка* карактеристичан је за села: Блажево, Г. и Д. Левиће, Градац, Домишевину, Ђерекаре и Стануловиће.

9 У селима: Жиљци, Грашевци, Кочине, Влајковци, Паљевштица, Ливађе, Брзеће, Радманово и Шошићи. На леђној страни, од рамењаче, такође полази по неколико пребирака с леве и десне стране, али није обавезно.

10 Бочни клинови су троугласти умети који полазе од дна кошуље, а завршавају се под пазухом, или на тридесетак центиметара од дна, као што је случај у већини села, осим села: Радуње, Иричићи, Боранце и Витоше.

11 У селима Жиљци, Кочине, Грашевци, Влајковци, Паљевштица, Ливађе, Брзеће, Радманово и Шошићи.

12 Радуње, Боранце, Иричићи и Витоше.

део кошуље од струка до дна, задњи део од струка до дна и *ребранци* - клинови који иду од пазуха до дна кошуље. У раменом делу, али само на леђној страни, јесте платнени правоугаони уметак. Оковратник је округао, а закопчавање је на предњој, левој страни до струка. Рукави су равни и широки све до зглоба шаке, где се набирају и завршавају манжетом - *наруквицом*. Та кошуља украшена је везом, и то на колиру, попрсју, при дну рукава и наруквицама које се често завршавају чипком. Везе се памучним, разнобојним концем, бодом покрстице, а мотив је цветни; дуновале су се и готове траке (*везићи*) које су се пришивале на поменута места кошуље. Дужина те кошуље је до колена. *Ланена* кошуља шивена је од две поље и једноставног је кроја. Предња и задња страна исте су ширине, рукави су равни и широки, а израз за главу је округао и шири, тако да се кошуља не закопчава, већ се навлачи преко главе хоризонтално, по средини предње стране, кошуља је сечена и ту постоји мал изнак кога се, по попрсју, највише вез са цветним и гранчастим мотивом. Кошуља је широка, допира до бедара, а нога се увучена у сукњу.

3. Појас

Преко кошуље, а изнад сукње, на које шири 2 до 3 см, носила се, зависно од старости три пута око струка - *платница*. Појасице да се носи од десете године живота. Израђује се од вуне, двонитним и четворонитним ткањем. Ширине је око 10 см, а притезала се везом, ређе хапшем. Шарена је, боје су јаке и најчешће их је девет. Труднице су, такође, носиле тканицу, само много шири (25 - 30 см), која је притезана хапшем (таб. 1, 5).

4. Прегача

Док се у једној групи села прегача, односно *кецеља* више или мање носила, у другој је била елемент свакодневне одеће, чак и празничне¹². Назива се *испредњача*, јер се носи само с предње стране. Најчешће је сшивена од куповног црног сатина; полукружног је облика, нешто краћа од сукње, са по једним делом на левој и десној страни, а носи се равно пуштена низ тело тако што је у струку везивана на леђима траком од истог материјала. Украшена је везом по рубу и око полова (покрстице разних боја). Ако кецеља има првенствено улогу да заштити осталу одећу приликом обављања различитих послова у кући и ван ње, онда је то прерађена стара сукња.

5. Сукња

Зависно од врсте материјала и начина кроја, постоји неколико типова сукње. По врсти материјала и начину ткања, постоје: *мелескиња*, *изливарка* и *четворак*. *Мелескиња* је летња сукња, ткана у две нити, са памучном основом и тежаном потком или са памучном основом и ланеном потком. *Изливарка* је и летња и зимска сукња, двонитног ткања, са тежаном основом и вуненом потком. *Четворак* је зимска сукња ткана у четири нити, са основом и потком од вуне. Све сукње кројене су из две поље, осим мелескиње од лана и памука

¹² Исто.

која је састављена од седам вертикално постављених пола¹⁴. Према кроју, постоје две врсте сукње: *плисирка* и *низалка*; мелескиња је *плисирка*, а изливарка и четворак - *низалка*.

Плисирка је ситно набрана у струку, а наборе држи појас (ширине око 2 см), који се назива *венац*. С леве стране на сукњи је прорез са копчом, а од прореза, дужином бочне стране, налази се шав. Та сукња светлијих је боја (плава, светлоплава, црвена), а њеном дужином протежу се танке линије, најчешће у белој боји. Украс на сукњи је трака од црног санина пришивена на дну сукње, хоризонтално по рубу; имућније жене стављају још једну такву траку, на десетак центиметра од прве (таб. II, 6, 7).

Низалка је у струку *пребирана* ("низана на дасци"), а пребирке држи *венац*. Пребирци су добро препеглани, тако да "стоје". На левој страни сукње, где се закопчава једним дугметом или копчом, налази се мањи прорез од којег иде шав до дна сукње. На предњој страни, ближе левом боку, један део сукње од двадесетак центиметара није набран. Преовлађује тамна боја као подлога, а по њој су вертикалне пруге, најчешће у плавој, зеленој, мркој и жутој боји (таб. II, 8).

Дужина обе сукње прелази колена.

6. Горњи одевни предмети (без рукава)

Преко кошуље облачио се прслук *јелек*, *грудњак* или *сајче*, сваки карактеристичан за одређену групу села¹⁵.

Јелек, односно *грудњак* израђен је од сукна, тамне (црне, мрке) боје, а допире до кукова или је мало краћи (грудњак). Напред се закопчава *пуљама* (3 до 4); са реверима је, заобљеним и пришивеним само с предње стране, обрубљеним црним паспулом и украшеним штепом. У висини струка, на предњој страни су два џепа са косим прорезима, такође украшена штеповима, а у висини груди, с леве стране је још један мањи џеп са хоризонталним прорезом, који није обавезан. Саставци на раменима и по боку померени су мало на леђа, тако да се виде са задње стране; украшени су штеповима. На дну леђа, на средини, убачен је клин, тако да се прслук шири према дну, или су леђа сечена вертикално по средини (грудњак); код грудњака, по бочним странама (више према леђима) су правоугаони умети - *подмишица* или *подпазув*. Јелеци, односно грудњаци код имућнијих људи украшени су црним гајтанима. *Сајче* је кратак прслук (допире до дна ребара), од тањег материјала (платно, плиш у новије време), тамне, најчешће црне боје, са закопчавањем на предњој страни унутрашњим копчама (3 до 4) и дубоким деколтеом "срцоликог" облика. Израђује се и од вуне иглом "на кукицу"; ако је од платна, налази се "боцка" иглом са кукицом тако да на "лицу" остају петљице, а ако је од плиша - богато је украшено везом или гајтанима. *Сајче* је скоро обавезан део свакодневне ношње (таб. I, 4), који има естетску функцију.

¹⁴ Радуље, Иричићи, Боранце и Витоше.

¹⁵ *Јелек*: Блажево, Г. и Д. Левиће, Градац, Домишевина, Ђерекаре и Стануловићи; *грудњак*: Жилићи, Грашевци, Влајковци, Кочине, Паљевштица, Ливађе, Радманово, Брзеће и Шошићи; *сајче*: Радуље, Иричићи, Боранце и Витоше.

Зими су се носили кожуси од овчје коже, са крзном окренутим унутра, и плетени прслуци од домаће, овчје вуне, да би до данас преовладали.

7. Горњи одевни предмети (са рукавима)

Преко грудњака носило се гуњче - зимски одевни предмет од сукна; допире до кукова, а закопчава се вертикално средином предње стране; без крагне је, са округлим изрезом око врата, дугих и равних рукава. Зими су се носили и џемпери од вуне тамних боја.

Од другог светског рата до данас носи се такозвано *рекло*, летњи одевни предмет од куповног материјала (фланел, циц или жерсе са цветним мотивом); без крагне је, са округлим изрезом сасвим уз врат и закопчавањем до грла целом дужином или краће. Рукави су дуги, равни или набрани у манжетну, са рамењачом од које полази по неколико *дребирака* са леве и десне предње и задње стране. Допире до кукова и носи се увучено у сукњу.

8. Обућа

а) Чарапе су од вуне (плетене на пет игала), црне, односно моке боје, допиру до колена, а при врху имају узицу од вуне којом се привезују (не увек). Украс на чарапама за свечаније прилике изведен је везом од разнобојне вуне. Преовлађује црвена боја а налази се на наглавку и око чланка ноге. Шару ретко налазимо на целој површини (таб. III, 11); мотив је цветни и у виду гранчица.

Преко чарапа, зими, носе се *назуве* (или "назувци"), исплетени од козје длаке, а покривали су стопало до корена ноге (део који покрива стопало назива се *наглавак*, а врх је *навршак* или *вр*).

б) Опанци су обућа за све прилике. Од пресне су свињске коже - за сваки дан, а од штављене говеђе коже - за празнике и свечаности. Пресне опанке¹⁶ израђивали су, углавном, старији људи, обично на Бадњи дан. Штављене опанке израђивали су искључиво мајстори - опанчари, а познати су под називом *наврчени* или *грађени* опанци. Горњи део опанка чинио је преплет од трака говеђе коже. Опанке са ситним преплетом носили су имућнији људи.

Да би било топлије, зими се у опанак стављао *обојак* - парче сукна величине стопала.

Тек у послератном периоду почињу да се носе *гумени* опанци, да би до данас преовладали, а у последње време јављају се и ципеле и сандале, једноставног облика, које се купују, а обувају их приликом одласка у град.

Б. Мушка народна ношња

1. Опрема главе

Кратко подшишану косу мушкарци су чешљали уназад, ређе са стране. Бркове нису носили, осим старијих којима је дужина бркова служила за понос.

¹⁶ Израђују на следећи начин: од осушене свињске коже секу се комади у облику правоугаоника, величине стопала; тај исечени комад назива се *ваша*. Предњи део ваше пресавије се тако да се углови додирују, а добијене две ивице опоје се каналом или траком од овчје коже - *одутом*. Преостале три ивице сплићвају се опутом, при чему се савијају наизменице ("опанци са плетом"). Кроз петље добијене сплићивањем, прослави се "*обува*" - комад којим је опанак везиван за ногу.

У жалости за умрлим нису се бријали четрдесет дана, а само на сахрани нису носили капе *шајкаче*. Куповане су и само за празнике биле нове. Зимом су носили *шубаре* од јагњеће коже, купастог облика, са врхом увученим у средину.

Капе данас нису обавезан део одеће. Носе се само кад то временске прилике захтевају, а веома ретко као некадашњи свакодневни обичај. Под утицајем града, јављају се, у најновије време, и други типови капа као што су шешери, берете и качкети.

2. Кошуље

Израђиване су од тежаног, двонитног платна, а допирале су до бедара, односно колена. Шивене су од две поле, а закопчавале се спреда, вертикално по средини, са три - четири дугмета. Увек су закопчане до грла и увучене у панталоне, осим летње кошуље која се носи раскопчана и преко панталона. Изрез око врата је округао (колир, ширине око 3 cm), а у раменом појасу је рамењача правоугаоног облика од које, са предње стране, лево и десно од разреза, полази по неколико *пребирака* који слободно падају или су пришивени до краја разреза (до струка)¹⁷. Под пазухом је троугласто проширење - клин који се назива полка¹⁸, а рукави су широки, дугачки, у зглобу шаке набрани у манжету. Код поменутих кошуља са пришивеним пребирцима, рукави су проширени правоугаоним уметком платна од пазуха до краја рукава на његовој задњој страни, а пошто се од описане кошуље разликује и по хоризонталном рубу преко средине предње стране (сечена је у струку) и с обзиром на то да је карактеристична за одређену групу села, та кошуља могла би да представља посебан, односно други тип.

Кошуље у послератном периоду уместо колира имају крагну, по угледу на конфекцијске. Предње поле су им шире од задњих, тако да су бочни рубови на леђној страни.

Преко кошуље ношена је *тканица*, која је, за разлику од женске, нешто тамнијих боја.

3. Гаће и чакшире

Мушке *гаће* имају двојаку улогу: лети се носе као панталоне, а зими испод сукнених чакшира. Од конопљиног су двонитног платна, а кроја су двојаког: а) широких су ногавица, а у струку се везују "појасом" од тежине - *учкур*ом, и б) уских су ногавица, које се при дну, са спољашње стране, закопчавају дугмадима (2 до 3). Имају шири појас са гајкама за каиш - *сицимку* - испреден од конопље, а на предњој страни су два цепа са косим прорезима уз саме рубове на боковима (таб. II, 10).

Зими су се носиле *чакшире* од сукна, односно шајка (за израду чакшира коришћено је и четворонитно тежано платно). "Француског" су кроја: ногавице су од чланка до колена кројене уз ногу, па се зато при дну са спољашње,

17 Карактеристично за села: Радуње, Иричићи, Боранице и Витоше; та кошуља носи се лети, раскопчана и преко панталона. У поменутих селима чешћи је вез на кошуљама: везу се прса, колир и "паруквице", бодом покретице, а мотви је цветни.

18 У селима: Блажево, Горње и Доње Левиће, Градан, Доминсвина, Борекаре и Стануловићи.

бочне станае закопчавају са два, чешће три дугмета (предњи део *потколенице* посебно је кројен и, хоризонталним рубом испод колена, спојен с горњим делом панталона). У висини колена, на бочној страни је нагло проширење које носи назив "цак", "штрукс", "брич" или "гуша", а до врха су, даље, равне. Појас је посебно кројен и на њему су гајке за кожни или тежани каиш. На предњој страни је шлиц - *аркњача* - који се закопчава дугмадима и два цепа са косим прорезима, поред бочних шавова; на задњој страни панталона (*погузници*), на левој страни, налази се још један мањи цеп са хоризонталним прорезом.

4. Горњи одевни предмети (без рукава)

Преко кошуље носио се прслук *грудњак* односно *зубун*, од сукна или шајка, који је допирао до појаса (или кукова - *зубун*), а закопчавао се спреда на два реда дугмади, с преклопом на десној страни. Ревери су пришивени за предњу страну, а два цепа са косим прорезима налазе се у висини струка (украшена штепом, као и ревери, рубови и саставци) и, често, један мањи цеп у висини груди, на левој страни. Леђа су сечена вертикално по средини (таб. II, 9). У новије време (послератни период), ти прслуци се израђују и од тамне чохе, а тада се у овом крају појављује и *ферман* од плаве или мрке чохе, украшен црним гајтанима, који се носио преко *антерије* с дугим рукавима.

5. Горњи одевни предмети (са рукавима)

Зимски предмети који се носе преко прслука су *гуњ* и *капут* од сукна. Гуњ је допирао незнатно испод кукова. Има већу крагну која се назива *јака*, а закопчава се напред једним редом дугмади (обично их је четири). Рукави су равни, са уметнутим клином од пазуха до дна рукава према предњој страни. Леђа су сечена вертикално по средини и од пазуха косо према средини доње ивице, што је утицало на благо струкирање гуња. У висини струка су два коса цепа, а у висини груди, с леве стране, један мањи, с хоризонталним прорезом. Саставци и рубови гуња украшени су штепом. *Капут* је нешто дужи од гуња, а закопчава се дугмадима у пару (има их седам, јер под грлом је само једно дугме). Крагна је обична, као код данашњих кошуља, а целови су са хоризонталним прорезима, у висини струка. Рукави су проширени клиновима под пазухом. Леђа су сечена вертикално по средини, а с леве и десне стране уметнут је по комад сукна, лучно савијен у горњем делу, а до доње ивице прав (лучно се савија од саставка с рукавом, одакле полази). Као и гуњ, капут је украшен паралелним штеповима.

6. Обућа

а) *Чарапе* су од вуне црне боје или у комбинацији с црвеном. Допиру до листова - за сваки дан, и до колена - за свечане прилике. Украшене су везом од разнобојне вуне, нарочито ове друге, и то при врху чарапе (*нагрљине*), а мотив је цветни венац (таб. III, 12).

б) *Опанци* се разликују од женских опанака по томе што мушки штављени опанци на врху имају *кљун* или *кљунац* - навише повијен врх коже у облику луле (таб. III, 13).

Осим опанака, лети су често носили *кломпе*, код којих је доњи део израђен од дрвета, а горњи се састоји од сукнене траке прикуцане крајевима за дрвени део. Међутим, лети су најрадије ишли боси.

* * *

Ношња *младина* и *младожењина* није се битно разликовала од ношње за свечане прилике. Дакле, било је то само новије одело, ретко шивено за ту рпилику, јер врло је често млада, односно младожења позајмљивао комплетну ношњу, па се тако дешавало да једну ношњу користи више девојака, односно младића за венчање. Једино обележје *младе* је *фал*, бели вео од танког, памучног материјала који је досезао до струка, колена или још ниже. Преко њега стављан је на главу венац од белог цвећа који су куповали. Сукња *вистана*, коју је млада облачила, јесте низаљка, само шивена од лакшег, памучног материјала.

* * *

Накит је разноврстан, а носиле су га само (или углавном) жене, и то нарочито о празницима и свечаностима. Мушкарци носе прстен, односно бурму само на дан венчања и веома кратко време после, за разлику од жена које је обавезно носе до краја живота. Најчешћи накит, како млађих тако и старијих жена, јесу *врсте*, које су носиле око врата, а низане су од ђинђува различитих величина и боја. На врстама су се често носили метални привесци - *ђердани* и металне (сребрне) *паре* са ликовима краљева, познате као *наполеони*. *Дукати* су низани на црни конац или су ушивани на црну сатенску траку. Носили су се и на ланчићима од ситних ђинђува, као и на нискама бисера. На ушима су минђуше од танке жице, обичног метала или сребра, само понекад од злата. Најчешће су минђуше од ситних пара, обично сребрних. *Витице* су паре које су украшавале косу, а везивале су се за плетеницу која обавија главу. Изнад чела, у косу су стављане траке од ђинђувица - *врстице*. *Бушица* је игла са украшеном главом, којом се марама причвршћује за косу. Коса је украшавана укосницама, чешљевима и разним, шареним цвећем. *Асприце*, ситне, округле плочице, сјајне, у боји сребра и злата, пришиване су на кошуље, јелеке и кецеље, веома често у комбинацији са ђинђувама. Наруквице су плетене од ђинђувица и више пута су омотаване око руке, а називане су *роске*; *гривне* су наруквице од савитљиве пластике, такође више пута омотаване око руке. На прстима је разноврсно прстење, и то пре удаје на левој, а после удаје на обе руке. Крупно је и широко, од обичног метала, сребра, и, ређе, злата. У жалости за умрлим накит није ношен годину дана.

В. Дечја ношња и ношња чобана

До шесте, односно десете године, када деца почињу да се облаче као одрасли, одећа мушке и женске деце није се разликовала: сви су носили кошуље од тежаног платна чија је дужина допирала до колена, а закопчавала се на рамену. Позната је под називом *саја*. Осим те кошуље, ношена је *сукњица* од тежаног платна, у струку везивана *сицимком*, у комбинацији са *реклицом*

- кошуљом-блузом новијег датума, која допире до струка. Лети су деца ишла боса, а зими су обувала вунене чарапе, назувке и пресне опанке. Као зимски одевни предмети јављају се цемпери, вунене капе и рукавице.

Чобани су, углавном, били деца. Носили су свакодневну одећу, а као додатак - торбу од кострети *јанцик*, која је служила за ношење хране. Израђивана је од остружене козје коже (спољна страна торбе), правоугаоног облика, са преклопом који се закопчава дугметом и петљом или се не закопчава. Имала је *поврез*, врпцу испредену од вуне која је пришивана на торбу, а носила се преко левог рамена и десног кука, како би руке биле слободне. Делови торбе спајани су *опутом*. Као обавезан део опреме чобана јавља се *мочуга*, дрвени штап. За време кишних и хладних дана били су огрнути *ћубом*. Она је од сукна, правоугаоног облика, са мало краћом горњом ивицом која се пришивала тако да добије облик капуљаче. У исте сврхе служило је и *јапунце*, од сукна, такође црвене боје, дуго до колена. У погледу кроја постоје две варијанте: а) струкиран је, са рукавима и капуљачом, и б) кројен је "у глож", са капуљачом и огрће се, дакле, без рукава. Мада се користи и у друге сврхе, *јапунце* је првенствено ношња чобана.

Могло би се рећи да се ношња испитиваног подручја, у целини, одликује једноставношћу, јер превасходно има заштитну функцију и практичну примену, што је, с обзиром на природне и економске услове живота, сасвим разумљиво. Зато је мало украсних детаља и они, углавном, припадају ношњи намењеној свечаним приликама, која се, опет, једино по томе разликује од свакодневне ношње. Међутим, постоје одређене разлике у одевању од једне до друге групе села, а оне се, као што смо видели, изражавају у врсти материјала, начину кроја, украсним детаљима и сл.

Последњих пола века, услед промењених економских прилика, места боравка, додира са другима, општег пораста нивоа културе, долази до промене у одевању, односно изједначавању ношњи разних крајева. Тако се на овом подручју осећа утицај шумадијског типа ношње: све више пажње посвећује се украшавању одевних предмета. Женске кошуље се украшавају везом на прсима и по ивици рукава где се, не ретко, појављује и чипка. Везу се чарапе, мушке при врху, а женске при чланку ноге. Појављује се мушки прслук од чохе украшен гајтанима - *ферман*, као и одевни предмет са дугим рукавима, такође од чохе и украшен гајтанима - *антерија*.

Може се закључити да трајност народне ношње није вечита. "Ни наша народна ношња није остала онаква каква је била у далекој старини ни у најодстрањенијим планинским крајевима, само што су те промене настајале постепено и много спорије него што је то случај у центрима културног живота и у крајевима изложеним јаким културним утицајима."¹⁹

У савремено доба, када долази до све већег изједначавања у одевању и украшавању, губе се оне бројне специфичности и разлике у ношњи појединих група, као и различите намене одевања и кићења, каквих је било у прошлости.

19 Т. Ђорђевић, *Наш народни живот*, књига I, Београд 1984, 60.

Истина је, међутим, и то да многе појаве које нам се чине тековином нашег времена и наше цивилизације, у основи нису ништа друго до оно старо, мање или више измењено.

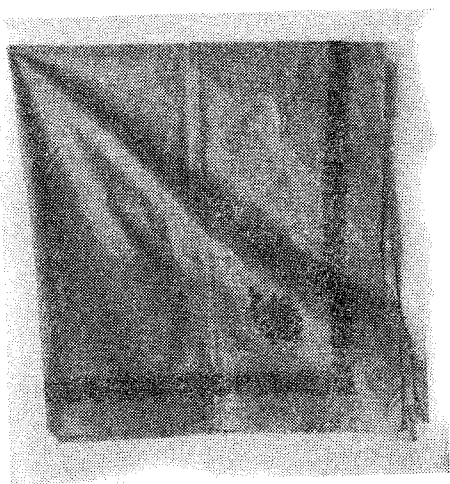
Mirjana Ivezić

FOLK COSTUME OF EASTERN KOPAONIK

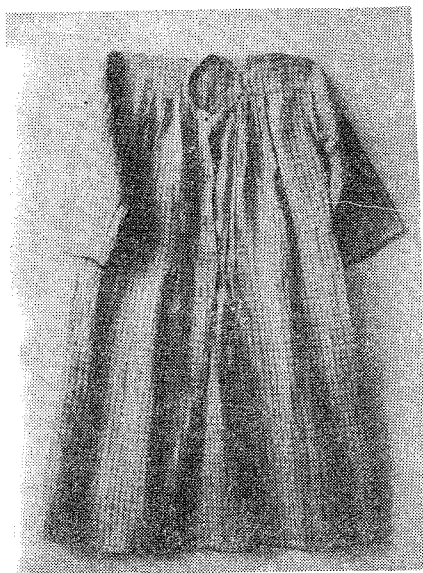
In this paper data concerning folk costume, collected in 20 villages situated on the eastern side of the Kopaonik mountain (Žiljci, Kočine, Graševci, Vlakovci, Paljevstica, Livade, Radmanovo, Brzeće, Šošići, Blaževo, Gradac, Domišečina, Đerekare, Radunje, Gornje Levice, Donje Levice, Stanulović, Iričić, Borance and Vitoše) are presented. The field work was conducted in 1982 and 1983.

Each of the many various garments, worn in the period from the end of the 19th and throughout the 20th century, has been described in detail, including its cut and the material it was made of. At the same time, the author wished to emphasize the importance of the natural environment (mountainous region, soil, climate), further of economic conditions (livestock-breeding, agriculture, industry), and of ethnic structure (immigrants from the Dinaric region and from Kosovo), which have had decisive influences on the development and transformation (disappearance) of particular garments, but also on the preservation of folk costume.

All garments that have been described (material, cut, colouring) reveal a process which has led to the formation of today's dress style in the eastern Kopaonik villages.



Табла I Фот. бр. 1.



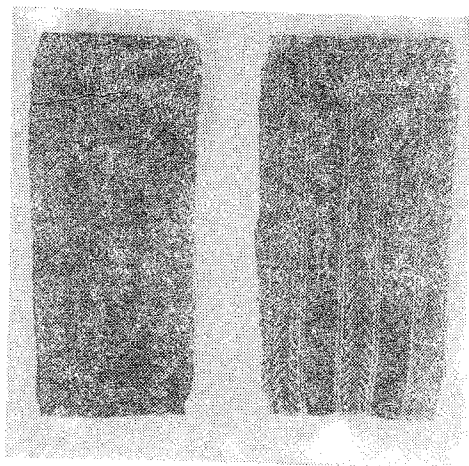
Табла I Фот. бр. 2.



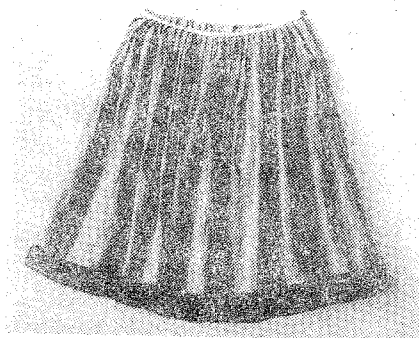
Табла I Фот. бр. 3.



Табла I Фот. бр. 4.



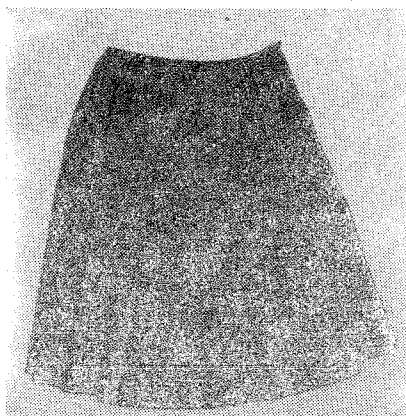
Табла I Фот. бр. 5.



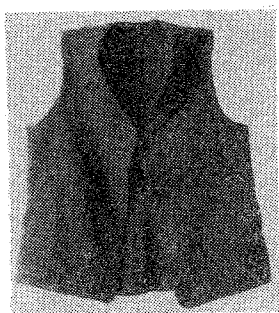
Табла II Фот. бр. 6.



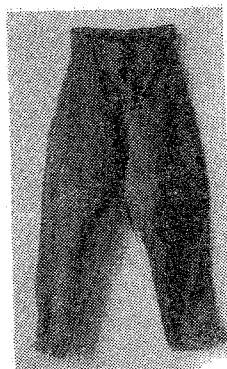
Табла III Фот. бр. 7.



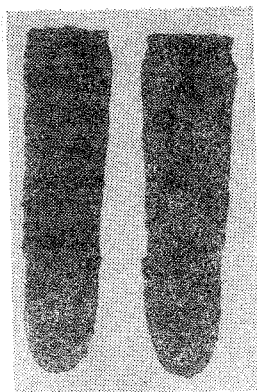
Табла IV Фот. бр. 8.



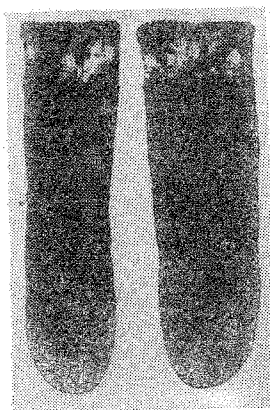
Табла II Фот. бр. 9.



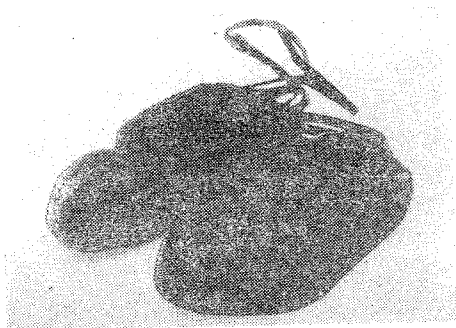
Табла II Фот. бр. 10.



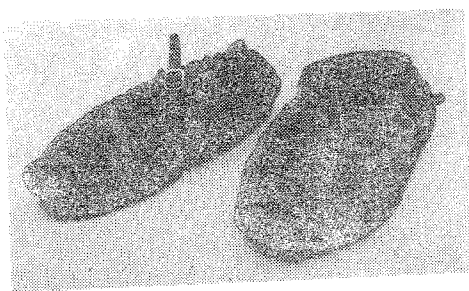
Табла III Фот. бр. 11.



Табла III Фот. бр. 12.



Табла III Фот. бр. 13.



Табла III Фот. бр. 14.

Прикази

UDC 398.2(497.11)

Драгана Стојковић
Београд

КОСОВСКА ЛЕГЕНДА У НАРОДНОМ СТВАРАЛАШТВУ

Изложба под овим називом аутора Љубомира Рељића отворена је у Етнографском музеју у Београду 22. јуна и трајала до 15. септембра 1989. године. Она се заснива на експонатима из Етнографског музеја и других музеја из Београда¹ и СР Србије². Изложени предмети настали су у периоду од друге половине XIX века па до седамдесетих година нашег века, а израдили су их самоуки уметници из Србије, Босне и Херцеговине и Црне Горе.

У поставци изложбе аутор полази од мита и легенде косовског боја, при чему свесно запоставља историјске и друге чињенице. Он се није усредсредио, како се могло очекивати, на сам косовски бој, већ је своју пажњу усмерио на личности из историје и мита, представе и симболе везане за тај годаћај од огромног значаја у историји српског народа. Анализирајући поједине мотиве и ликовне представе на предметима традиционалне народне културе, аутор указује на њихово порекло, развој и улогу коју су имали током векова, а где је могућно, проналази узор. Уместо легенди, коришћени су стихови народних и уметничких песама и одломци из предања, а само неопходне информације дате су на већ уобичајен начин.

Предмети поткрепљени легендама воде нас кроз причу о косовском боју на посве неуобичајен и занимљив начин. Аутор ставља тежиште на неколико, по њему, најзанимљивијих аспеката и сврстава их у седам поглавља: *Кнез Лазар, Кнежева вечера, Милош Обилић, Знамење, Барјактар, Кукавица, Косовка девојка и Божур*.

У време и догађаје уводи нас добро позната условна клетва кнеза Лазара *Ко не дође на бој на Косово*, исписана на величанственом црвеном барјаку. Карта српских земаља и ратници са фреске су једино "историјско штиво" на изложби и у довољној мери враћају посетиоца у време пре трагичног боја.

Прво поглавље изложбе посвећено је кнезу Лазару, централној личности косовског боја. Култ кнеза Лазара и мотив његове мученичке смрти снажни су

1 Музеј града Београда, Галерија фресака и Војни музеј.

2 Војвођански музеј; Музеј града Новог Сада; Галерија наизвне уметности - Светозарево; завичајни музеји: Светозарево и Књажевац; народни музеји: Кикинда, Чачак, Крагујевац, Ниш, Зајечар, Крушевац, Лесковац, Прокупље, Пожаревац, Шабац.

у свести српског народа. Иако није био потомак "свете лозе Немањића", као изабраник српске цркве, кнез Лазар је носилац једног духовног а не само државноправног легитимитета. У народном стваралаштву јавља се као узвишени краљ са свим епитетима царског достојанства, а често и са ореолом свеца. Ипак, у суштини, и поред круне коју носи на глави, кнез Лазар представља човека из народа - борца и војсковођу. Портрети кнеза Лазара и кнегиње Милице представљени су на уљаним сликама аутора Владислава Тителбаха, поред фотографија са њиховим ликовима на гуслама и калупу за пресликавање.

На фотографијама уметничких дела Кнежеве вечере упадљиве су различите уметничке визије у њеном дочаравању. Када су српски сликари XIX века сликали Кнежеву вечеру, вероватно су то радили под утицајем Тајне вечере, а са њихових дела она се преносила у народну уметност. То показује и дозидница из Сремских Карловаца, израђена на основу литографије Адама Стефаноновића.

Није учињен покушај да се истакне сличност Кнежеве вечере са Светом Тајном вечером, као и неких других елемената из косовског мита са библијским текстовима. Симболичне сличности има и у причешћу косовских ратника код цркве Самодрже које је на неки начин припрема за страдање и васкрсење. Страдање на Косову и крштење у својој крви слично је проливању Христове крви на Голготи и Великомученик кнез Лазар опредељује се за "небеско царство" и попут Христа креће на Голготу страдања. У народној машти чак и издајник Јуда појављује се у личности Вука Бранковића. Такође, за трпезом у обе драме уочљиви су одређени распоред и хијерархија.

На вечери се испија здравица од великог култног значаја у српском народу. Она је нека врста прећутне заклетве да ће се говорити истина. Она је кнезу Лазару требало да покаже "ко му је вјера, а ко невјера". Здравница на кнежевој вечери је слична здравицама које се испијају у разним приликама у српској патријархалној кући, што се види у легендама у прилогу. Та сличност се запажа и у култним посудама од злата, сребра, алуминијума, дрвета, глине из којих се испија, као и у посудама за ношење и држање вина и ракије.

Самом косовском боју на изложби није посвећена већа пажња. Велика уљана слика *Косовски бој* самоуког сликара Јанка Брашића, једини је експонат који о томе говори. Јасно је да је аутор то свесно избегао, вероватно сматрајући да је то више домен историјских, а не етнографских изложби.

Најупечатљивији део изложбе је поглавље посвећено Милошу Обилићу. С разлогом му је дат велики значај, јер је његов култ веома снажан у српском народу. С једне стране, Милош представља симбол високе витешке части и јуначког подвига, а, с друге стране, с обзиром на штуре историјске податке, у обликовање његове личности уграђене су многе особине, као што су храброст и оданост, али и дрскост и плаховитост. Приписују му се и натприродна својства, па у народном предању добија назив и врлине змаја. Лик Милоша Обилића се равноправно са српским грбом појављује на изрезбареним странама буклија. То није ни најмање необично с обзиром на то да је Србија у многим ратовима била напаћена и обезглављена: били су јој потребни велики јунаци, често натприродне моћи, који би је водили ка слободи. Стварањем

Милошевог лика бавили су се многи сликари прошлог века: Павле Чортановић, Адам Стефановић, Анастас Јовановић, Самуел Ленхарт... Посредством њихових дела народни уметник је даље, уз помоћ сопствене маште, креирао Милошев лик. Тако је Милош на гулама из Лесковца представљен дирљиво наивно, док је на гулама из Шапца и Чачка војник са шлемом и панциром, по узору на дело Самуела Ленхарта. Исто дело утицало је на настанак фирме кафане "Милош Обилић", пре 120 година у Кикинди.

Следе експонати: гусле, пафте, преслице, текстилни предмети са мотивима змаја, орла и двоглавог орла. Аутор се не упушта у дубља објашњења порекла саме орнаментике, већ истражује њихову заједничку улогу у народном предању, а то је, пре свега, улога заштитника. Змај има способност метаморфозе, па се може претворити у човека или у орла кад се бори са алом. На преслици из Књажевца представљена је борба између доброг митског бића - змаја (Срби) и опаке але (Турци), што одражава вечиту борбу супротности, борбу добра и зла.

У наредном поглављу представљени су неки основни симболи који се јављају на знамењу код Срба, а који, поред употребе у државним обележјима, налазе примену на разним предметима ручне, занатске и индустријске израде од дрвета, глине, текстила и других материјала.

Крст - симбол хришћанства близак је и чест мотив на предметима за свакодневну употребу, тј. на преслицама, посудама, везу, шаралицама... Он се ретко јавља самостално, већ са осталим геометријским, биљним и животињским мотивима. Српска војска се на Косову борила за "крст часни и слободу златну", а вијорио се барјак са орнаментом удвојеног крста. Много касније, за време првог српског устанка, народ се окупља под крсташ-барјак, тзв. Карађорђеву заставу на којој се поред крста појављују и мотиви: рука с мачем, полумесец и круг.

Крст или асоцијација на њега, у комбинацији са другим симболима, јавља се као обавезан орнамент у српској хералдици, која се по много чему развијала под византијским утицајем. На средњовековне облике српске хералдике надовезују се касније грбови Кнежевине и Краљевине Србије. Нарочиту популарност и широку примену а разним предметима доживљава грб Краљевине Србије са двоглавим орлом, чиме се Србија симболично ослонила на средњовековну немањинку традицију. Од изложених предмета посебну пажњу скрећу пешкири и марамица са златовезом и ћилим са Косова.

Посебно поглавље посвећено је барјактарима, али и свим борцима за слободу, којима је, по народном веровању, обезбеђено место у рају. Бошко Југовић, свакако најславнији барјактар из косовског мита, представљен је на слици Ђоке Путника, а са ње је пренесен на гоблен из збирке Етнографског музеја. Изузетно занимљив је и пешкир из Сремске Митровице са извезеним фигурама Југ Богдана и Југовића, по узору на дело Павла Чортановића и Адама Стефановића. Пажњу скреће и уљана слика на сомоту на којој главе Југовића израњају из божура.

У легенду су ушле и кћери кнеза Лазара, које су се од жалости за палим јунацима претвориле у птице кукавице. Дрвене кукавице се и дан-данас постављају на надгробне споменике у Црној Гори. Такође, обичај постављања

застава на гробове задржао се до данашњих дана. Он сеже у далеку прошлост, вероватно проистекао из тотемистичких веровања. На Косову, по народном предању, Турци су на гробове палих ратника поболи заставе.

Косовка девојка је симбол жене видарице која у рату лечи и крепи рањене, а мртве сахрањује и оплакује. По узору на слику Уроша Предића, представљена је на пешкиру и надзидници. Она је једини женски лик који се уопште јавља на гуслама.

Цвет божур је симбол Косова. Расте једино на том простору, а, по легенди, био је најпре беле боје, да би после косовске битке поцрвенео од силне проливане јуначке крви. Најлепши примери божура извезени су на текстилним предметима, од којих се истичу зубуни - женски свечани одевни предмети. Божури су често опточени црним нитима, чиме везиља изражава жалост и одаје пошту палим косовским, али и свим осталим јунацима палим за слободу.

Посматрана у целини, изложба, пре свега, захваљујући изузетно занимљивом приступу овој теми, али и другим квалитетима: репрезентативним предметима, ликовној поставци, изузетном каталогу, представља изванредан допринос обележавању јубилеја и поред мањих недостатака видљивих у неједначености појединих поглавља. До тога је дошло, претпостављамо, због њене наменске припреме, односно коришћења искључиво постојећег фонда експоната, пошто друкчије и није било могућно: многи предмети, можда, пригоднији за ову врсту изложбе, сигурно су из различитих разлога уништени или нестали.

ПРЕГЛЕД САДРЖАЈА: "ЕТНОЛОШКЕ СВЕСКЕ" I-IX

"Etnološke sveske" I, Београд 1978, формат В4, стране 1-188
(Уредник проф. др Петар ВЛАХОВИЋ)

Uz prvi broj časopisa "Etnološke sveske" (Redakcija)	1
Dušan BANDIĆ: Primena dijalektske dihotomije u analizi obreda	3
Ivan KOVAČEVIĆ: Semiološki pristup proučavanju obreda - na primeru obreda o svetom Andreji-	23
Mirjana PROŠIĆ: Teorijsko-hipotetički okvir za proučavanje poklada kao obreda prelaza	33
Nikola F. PAVKOVIĆ: Selo kao obredno-religijska zajednica - Balkanski Sloveni	51
Branko ĆUPURDIJA: Agrarna magija kao oblik obredne prakse u Srba	66
Petar VLAHOVIĆ: Neke životinje u obrednoj praksi kod srpskog naroda (Prilog razmatranju)	77
Dobrila BRATIĆ: Žrtvovanje pijetla i pileta u đurdevdanskim obredima obilaženja i oboravanja sela	100
Slobodan ZEČEVIĆ: Grejanje pokojnika	109
Srebrica KNEŽEVIĆ: Alkoholna pića i obredna praksa - prethodno saopštenje-	114
Ivan KOVAČEVIĆ: Socijalni sadržaj običaja o Lazarevoj suboti	123
Ljiljana GAVRILOVIĆ: Struktura i funkcije obrednog šišanja (strizbe)	132
Zorica DIVAC: Prilog proučavanju savremenih promena u porodičnim obredima (Ispitivanja u Donjem Uvcu)	142
Vilma NIŠKANOVIĆ: Neke karakteristike svadbenih običaja u Beogradu. Na primerima opština Stari grad i Novi Beograd	153
Tomislav Ž. ŽIVKOVIĆ: Običaj darovanja o sahranama u okolini Smederevske Palanke i nekim drugim krajevima Donje Šumadije	168
Ljubica MARINKOVIĆ: Obredni hlebovi u smederevskom kraju kao odraz društveno-ekonomskih uslova	176

"Etnološke sveske" II, Београд 1980, формат 8°, стране 3-122
(Уредник проф. др Петар ВЛАХОВИЋ)

Uvodna reč (Redakcija)	3
Bratislava VLADIĆ-KRSTIĆ: O ulozi trgovina u proizvodnji i prodaji platna u okolini Dervente u Bosanskoj Posavini	5
Dr Slobodan ZEČEVIĆ: Rad na proučavanju srpskih narodnih običaja i verovanja	11
Dr Dragoslav ANTONIJEVIĆ: Folkloristika u Srbiji	15
Ivan KOVAČEVIĆ: Etnološka proučavanja psihičkih pojava	23
Andrijana GOJKOVIĆ: Rezultati dosadašnjih ispitivanja narodnih muzičkih instrumenata u SR Srbiji	34
Dušan DRLJAČA: Problemi i perspektive stvaranja etno-parkova u Srbiji	40

Marija BANSKI: Etnološka ispitivanja Mađara u Vojvodini	44
Ljubomir MEDEŠI: Etnološki rad kod Rusina u SAP Vojvodini	48
Mr Dušan BANDIĆ i mr Radomir RAKIĆ: Rad Istraživačke zajednice studenata etnologije Filozofskog fakulteta u Beogradu	57
Gradimir ALEKSIĆ, Jovan BACKOVIĆ, Jovan POPOVIĆ i Dušan STOJANOVIĆ: Etnološka ispitivanja u selu Bačevcima (okolina Valjeva)	62
Dr Desanka NIKOLIĆ: Uloga tradicijske nošnje u savremenom životu crnogorskih kolonista u Vojvodini (istraživanja u Bačkom Dobrom Polju)	66
Jelena ARANDELOVIĆ-LAZIĆ: Socijalno-klasne odlike i promene u narodnim nošnjama Srbije u XIX veku	74
Marija MAKAROVIĆ: Medsebojni vplivi mesta in vasi pri oblikovanju oblačenja v Sloveniji	83
Tomislav Ž. ŽIVKOVIĆ: Medusobni uticaji grada i sela u odevanju na primeru Smederevske Palanke i okoline	88
Ivan KOVAČEVIĆ: Blue jeans kao elemenat masovne kulture	93
Mirjana PROŠIĆ: Savremeni način odevanja - indikator unificiranja kulture (na primeru Prijepoljskog kraja)	100
Jasna BIJELADINOVIĆ: Uloga folklornih grupa u očuvanju narodne nošnje u savremenim uslovima	108
Emilija V. CEROVIĆ: Osvrt na dosadašnja proučavanja ornamentike seoskih nošnji u Srbiji	114

*"Etnološke sveske" III, Београд 1980, формат 8°, стране 3-86
(Уредник проф. др Петар ВЛАХОВИЋ)*

Dr Srebrica KNEŽEVIĆ: Teorijsko metodološki pristup proučavanju ishrane	3
Dr Slobodan ZEČEVIĆ: Projekt Etnografskog muzeja u Beogradu na istraživanju tradicionalne materijalne kulture u Srbiji	18
Dr Dušan BANDIĆ: Značenje jednog sistema agrarnih tabua	21
Tomislav ŽIVKOVIĆ: Vinogradarstvo u selu Goloboku	30
Ljubica MARINKOVIĆ: Sprave za ribolov na Dunavu u smederevskom kraju	36
Dr Petar VLAHOVIĆ: Razvoj i tipovi staništa u jugozapadnoj Srbiji - Prilog za diskusiju -	43
Mr Milan JEFTIĆ: Okućnica, kuća i sporedne zgrade u Posavotamnavi	48
Senka KOVAČ: Primena etnoloških istraživanja materijalne kulture u savremenom društvu	54
Dušan DRLJAČA i arh. Ranko FINDRIK: Etnografski ambijent u Sirogojnu - spoj privrednih i muzeoloških interesa	60
Mr Branka JAKOVLJEVIĆ: Vukova spomen-kuća u Tršiću kao kulturno-istorijski spomenik i turistički motiv	67
Ivan JOVIĆ: Zaštita kulturnih dobara radnih organizacija udruženog rada materijalne proizvodnje	75

"Етнoлoшкe сvesкe" IV, Београд 1982, формат Б4, стране 7-175
(Уредник Душан БАНДИЋ)

/Блок:/ ČOVEK, DRUŠTVO, KULTURA - ETNOLOŠKI PRISTUP	
Ivan KOVAČEVIĆ: Strategije etnoloških istraživanja	7
Nikola F. PAVKOVIĆ: Etnološka koncepcija nasleđivanja	25
Dušan BANDIĆ: Etnos	40
Petar VLAHOVIĆ: Etnološki pristup proučavanju etnogeneze - prilog diskusiji -	58
Nevenka NEDELJKOVIĆ: Genealoški metod u izučavanju porekla i	
kretanja stanovništva	73
Miodrag NEDELJKOVIĆ: Značaj mikrotoponimije u izučavanjima razvitka naselja	80
Mirjana PROŠIĆ-DVORNIĆ: Mogućnost korišćenja fotografije u proučavanju	
materijalne kulture	94
Srebrica KNEŽEVIĆ: Zvučno i filmsko registrovanje u etnološkim istraživanjima	109
Nikola PANTELIĆ: Komunikacijska uloga narodne umetnosti	126
Ivan ČOLOVIĆ: Nove narodne pesme i porodica	133
Dobrića BRATIĆ i Miroslava MALEŠEVIĆ: Kuća kao statusni simbol	144
/Блок:/ INFORMATIVNI PRILOZI O ISTRAŽIVANJU ZAVIČAJA	
Gordana ŽIVKOVIĆ: Kriminalni pobačaj u etnomedicini regiona Zaječar	153
Slobodan ZEČEVIĆ: Prilog Etnografskog muzeja u Београду istraživanju	
tradicionalne kulture Тимоčke Крајине	162
Dušan DRLJAČA: Danac K. U. Šjerup o vrednosnom sistemu Ljubičevčana	167

"Етнoлoшкe сvesкe" V, Београд 1984, формат 8°, стране 5-182
(Уредник Душан БАНДИЋ)

**ЗБОРНИК РАДОВА VIII САВЕТОВАЊА ЕТНОЛОШКОГ ДРУШТВА СР
СРБИЈЕ ОДРЖАНОГ АПРИЛА 1984. ГОДИНЕ У СМЕДЕРЕВУ**

/Блок:/ УРБАНА ЕТНОЛОГИЈА	
Гордана ЉУБОЈА: Правци урбане антропологије	5
Невенка НЕДЕЉКОВИЋ: Значај и потреба изучавања породице у	
савременој градској средини	11
Душан ДРЉАЧА: Учесничко посматрање као вид проучавања	
брака и породице у граду	19
Мирјана ПРОШИЋ-ДВОРНИЋ: Вечерње забаве (балови) у Београду	
крајем XIX и почетком XX века	23
Љиљана ГАВРИЛОВИЋ: Корзо - исказивање генерацијске	
поларизације у структури града	33
Весна ДУШКОВИЋ: Кафићи као место друштвеног окупљања у граду	39
Иван КОВАЧЕВИЋ: Приче о добитницима	45
Иван ЧОЛОВИЋ: Значења новинских тужбалица	49
Иван КОВАЧЕВИЋ: Венецијанска гондола од пластике	57
Софија РАДОНИЋ и Ранко БАРИШИЋ: Наркоманија у Београду	
виђена очима етнолога	61
/Блок:/ НОВИ ОБИЧАЈИ	
Мироslава МАЛЕШЕВИЋ: Пријем у пионирску организацију	73
Никола ПАВКОВИЋ: "Нови" обичаји - стари "bricolage"	83

Едит ПЕТРОВИЋ: Прослава испраћаја жена у војску	91
Добрила БРАТИЋ: Церемонија испраћаја радника у пензију	99
Нина СЕФЕРОВИЋ: Игра фота	105
/Блок:/ ЕТНОЛОШКА ПРОУЧАВАЊА СМЕДЕРЕВА И ОКОЛИНЕ	
Миле НЕДЕЉКОВИЋ: Смедеревска нахија у Деловодном протоколу Карађорђа Петровића	111
Љубица МАРИНКОВИЋ: Воћарство у смедеревском крају	119
Јадранка НИЧИН: Дочек Нове 1984. године у хотелу "Смедерево"	133
Елена ГРЕГОВИЋ: Прослава Осмог марта	137
Љубица МАРИНКОВИЋ: Један обичај из народне медицине у селу Осипаоници крај Смедерева	141
Новак ЈОЦОВИЋ: Народно градитељство Подунавског региона и проблем његове заштите	143
М. ЦУЊАК, Д. НИКОЛИЋ, В. РАНКОВИЋ: Сакралне грађевине Подунавског региона настале у духу народног градитељства	147
<i>"Етнолошке свеске" VI, Београд - Светозарево 1985, формат 8°, стране 5-113 (Уредник Душан БАНДИЋ)</i>	
ЗБОРНИК РАДОВА IX САВЕТОВАЊА ЕТНОЛОШКОГ ДРУШТВА СР СРБИЈЕ ОДРЖАНОГ МАЈА 1985. ГОДИНЕ У СВЕТОЗАРЕВУ	
/Блок:/ ЖЕНА И КУЛТУРА	
Гордана ЉУБОЈА: Неке социо-културне одреднице положаја жене у урбаном суседству	5
Љиљана ГАВРИЛОВИЋ: Додељивање деце после развода брака као показатељ положаја жене у друштву	11
Душан ДРЉАЧА: Утицај става и назора средине на социјални положај Пољакиња досељених у југословенске земље	17
Душан БАНДИЋ: Ка опозицији мушки пол - женски пол у религији Срба	23
Мирослава МАЛЕШЕВИЋ: Обрасци ритуалног понашања уз полно сазревање девојака	33
Добрила БРАТИЋ: Поновно сахрањивање убијеног ванбрачног дјетета - ритуална контрола културе над природом	41
Ласта ЂАПОВИЋ: Покушај објашњења једног ритуала	47
Едит ПЕТРОВИЋ: "Култура женствености"	51
Драгана АНТОНИЈЕВИЋ-ПАЈИЋ: Семантика жаргонских израза о жени	57
Анђелка МИЛОЈКОВИЋ: Савремена бајка за одрасле девојчице	61
Гордана ЖИВКОВИЋ: О положају жене у традиционалној породици	67
/Блок:/ СМРТ И КУЛТУРА	
Софија РАДОНИЋ: Приступ смрти	73
Иван КОВАЧЕВИЋ: Социјално-емфатичка функција монументалних гробница	81
Мила БОСИЋ: Архаични елементи у погребним обичајима Срба у Војводини	89
/Блок:/ ЕТНОЛОШКА ПРОУЧАВАЊА СВЕТОЗАРЕВА И ОКОЛИНЕ	

Милорад СТОЈИЋ: Утицај економских и друштвено-историјских фактора на дистрибуцију и топографију праисторијских насеља	95
Миодраг АЛЕКСИЋ: Поштански саобраћај у Јагодини у првој половини XIX века	103
Ранко БАРИШИЋ: Асурцијски занат у Ланишту	111

*"Етнолошке свеске" VII, Београд - Топола 1986, формат 8°, стране 5-155
(Главни и одговорни уредник Др Душан БАНДИЋ)*

ЗБОРНИК РАДОВА ДЕСЕТОГ САВЕТОВАЊА ЕТНОЛОШКОГ ДРУШТВА СР СРБИЈЕ ОДРЖАНОГ 6 - 8. ЈУНА 1986. ГОДИНЕ У ТОПОЛИ
/Блок:/ I, КУЛТУРА РАДНИЧКЕ КЛАСЕ
WORKING CLASS CULTURE

Др Мирјана ПРОШИЋ-ДВОРНИЋ: "Једнакост" - гласило жена социјалдемократа (Београд, 1910-1912, 1914. године) и раднички покрет за еманципацију жена	7
Мр Божидар ЈЕЗЕРНИК: Конспирација у КПЈ и СКОЈ и њезин етнолошки аспект	22
Др Драгослав АНТОНИЈЕВИЋ: Репертоар Богдана Баштовановића радника - певача епских песама	30
Јован СТОЈКОВИЋ: Прослава Дана предузећа	33
Драгана АНТОНИЈЕВИЋ: Ритуал пуштања монтажне траке у погон у производњи "југа 55GV"	39
/Блок:/ II, СЛОБОДНА ТЕМА CHOICE TOPICS	
Мр Љубинко РАДЕНКОВИЋ: Чудотворна лоза хилендарска	47
Др Велимир МИХАЈЛОВИЋ: Из наше митологије	53
Љиљана ГАВРИЛОВИЋ: Научна фантастика - митологија технолошког друштва	58
Иван КОВАЧЕВИЋ: Одлазак у војску	64
Мр Едит ПЕТРОВИЋ: Брак и свадба Италијана у Копру	71
Др Бранко ЋУПУРДИЈА: Настанак, развитак и функција трема матичног облика панонске куће	77
Љубица МАРИНКОВИЋ: Народно лечење рака у неким селима смедеревског краја	82

/Блок:/ III, ТОПОЛА И ОКОЛИНА
TOPOLA AND SURROUNDINGS

Др Петар ВЛАХОВИЋ: Значај Раса, Студенице и Тополе у етничкој историји Срба	85
Др Ејуп МУШОВИЋ: Становништво Рудника у XV и XVI веку	96
Миле НЕДЕЉКОВИЋ: Задруга у Опленачком крају до овог века	103
Томислав Ж. ЖИВКОВИЋ: Вођарство у околини Смедеревске Паланке	126
Невенка НЕДЕЉКОВИЋ: Карађење свебра и свебрве у тополском засеоку Љубесалу	134
Барбара КЕРЕВСКИ-ХАЛПЕРН - Џејл М. ХАЛПЕРН (Barbara KERESKY-HALPERN - Joel M. HALPERN):	

Трећина века у проучавању српског села: Зашто?	144
Избор из библиографије аутора о Орашцу и српском селу (Abstract from bibliography of Authors dealing with Orašac and Serbian villages)	155
<i>"Етнолошке свеске" VIII, Београд - Крушевац 1987, формат 8°, стране 5-232 (Главни и одговорни уредник Др Душан БАНДИЋ)</i>	
ЗБОРНИК РАДОВА XII САВЕТОВАЊА САВЕЗА ЕТНОЛОШКИХ ДРУШТАВА ЈУГОСЛАВИЈЕ И XI САВЕТОВАЊА ЕТНОЛОГА СР СРБИЈЕ ОД-РЖАНОГ 29 - 31. ОКТОБРА 1987. У КРУШЕВЦУ	
/Блок:/ I. ВУК СТЕФАНОВИЋ КАРАЦИЋ И ЕТНОЛОГИЈА	
Ранко БАРИШИЋ: Вук и Илирски покрет	9
Милина ИВАНОВИЋ: Наричање у Вуковим делима	15
/Блок:/ II. МЕТОДОЛОГИЈА ПРИКУПЉАЊА ТЕРЕНСКЕ ГРАЂЕ METHODOLOGY OF ACQUIRING THE FIELD MATERIALS	
Душан ДРЉАЧА: Значај етнолошких стационарних и поновљених проучавања једног насеља	21
Милица ЖИВАНОВИЋ: Неки методолошки проблеми проучавања трансформација традиционалне породице	29
Mladen TOMLJENOVIC: Metodologija prikupljanja grade o tradicionalnom graditeljstvu u Scesvetskom prigorju	37
Мирјана ПРОШИЋ-ДВОРНИЋ: Истраживање прошлости и питање извора у етнологији - меморијална и путописна грађа	41
Душанка ОГАР: Народна ношња Бијелог Поља (с освртом на методологију прикупљања грађе на терену)	51
/Блок:/ III. ЕТНОЛОГИЈА У СВЕТУ И МИ: УТИЦАЈИ, КОНТАКТИ, ЗАЈЕДНИЧКИ ПРОЈЕКТИ ETHNOLOGY IN THE WORLD AND YUGOSLAVIA: INFLUENCES CONTACTS AND JOINT PROJECTS	
Olga SUPEK: Etnologija u svijetu i mi: pogled s periferije	65
Jasna ČARO: Zajednički američko-hrvatski projekt	71
Десанка НИКОЛИЋ: Ка проблему етнолошког проучавања социјализације (сарадња Етнографског института САНУ са Етнографским институтом Словачке академије наука)	77
Гордана ЉУБОЈА: Улога историје у западној и домаћој етнологији	83
Nina SEFEROVIC: Nekoliko zapazanja o evrocentrizmu u udžbenicima istorije	91
/Блок:/ IV. ЕТНОЛОГИЈА И МАСОВНЕ КОМУНИКАЦИЈЕ ETHNOLOGY AND MASS COMUNICATIONS	
Мирослава МАЛЕШЕВИЋ: У посети "срећној породици" с часописом "Нада"	97
Jadran KALE: Vizualna antropologija na primjeru produkcije TV Zagreb	117
Маја ПОВРЗАНОВИЋ: Огледало на екрану: примјер турчишких поклада	121
/Блок:/ V. ПРОУЧАВАЊЕ ПАТРИЈАРХАЛНОГ ДРУШТВА STUDYING OF PATRIARCHAL SOCIETY	
Silvio BRAICA: Patrijarhat kao ideologija	131
Љиљана ГАВРИЛОВИЋ: Судска пракса као начин превазилажења	

колизије између обичајног и позитивног права	141
Јован ВУКМАНОВИЋ: Етничко сродство између Црногораца и Шумадинаца	147
Милина ИВАНОВИЋ: Сеоска кућа у Крајишту	153
Jenet REINECK: Urbanizacija i proces transformacije položaja albanske žene na Kosovu	159
Jasenska LULIĆ: Svadba kod ateista na primjeru jednog otočkog sela blizu Zadra	171
Едит ПЕТРОВИЋ: Посмртни обичаји код атеиста	179
/Блок:/ VI. МУЗЕЈИ И ЗАШТИТА MUSEUMS AND CONSERVATION	
Живка ВОЈИНОВИЋ-РОМЕЛИЋ: Етнологија у Музеју рударства и металургије у Бору	187
Dragica CVETAN: Tradicijski zanati Jastrebarskog i okolice	191
Lidija NIKOŠEVIĆ: Muzejska djelatnost i turistička ponuda na primjeru etnografske zbirke u Mošćenicama	205
Zvezdana KOŽELJ: Vrednotenje nepremične etnološke dediščine	211
/Блок:/ VII. КРУШЕВАЦ И ОКОЛИНА KRUŠEVAC AND ITS ROUNDBOUTS	
Драгана САВКОВИЋ: Етнографске карактеристике крушевачког краја	217
Миле НЕДЕЉКОВИЋ: Крушевачка нахија у првом устанку	227

*"Етнолошке свеске" IX, Београд - Нови Пазар 1988, формат 8°, стране 5-180
(Главни и одговорни уредник Др Бранко ЋУПУРДИЈА)*

ЗБОРНИК РАДОВА ДВАНАЕСТОГ САВЕТОВАЊА ЕТНОЛОШКОГ ДРУШТВА СР СРБИЈЕ ОДРЖАНОГ 30. IX - 2. X 1988. У НОВОМ ПАЗАРУ

/Блок:/ НОВИ ПАЗАР И ОКОЛИНА
NOVI PAZAR AND SURROUNDINGS

Петар ВЛАХОВИЋ: Значај новопазарског краја за проучавање народних обичаја	7
Бреда ВЛАХОВИЋ: Етничка обележја у култури становања новопазарског краја	15
/Блок:/ ДУХОВНА КУЛТУРА SPIRITUAL CULTURE	
Добрила БРАТИЋ: Бучна бића ноћне тишине	21
Гордана ЖИВКОВИЋ: Веровања о народном лечењу алкохолизма код рудара тимочког региона	29
Јованка СЕЧАНСКИ: Традицијски погребни обреди код муслимана исељених из Југославије у Аустралију	35
Бранко ЋУПУРДИЈА: Настанак, развитак и функције Смотре аматерских хорова и оркестара суботичког среза шездесетих година XX века	43
Марко СТОЈАНОВИЋ: Промене статуса кроз мит о певачу новокомпоноване народне музике	49
Иван ЧОЛОВИЋ: Преображај новинске тужбалице	59
/Блок:/ ЕТНИЧКИ ИДЕНТИТЕТ	

