ЕТНОЛОШКЕ СВЕСКЕ VIII

ETHNOLOGICAL PAPERS VIII

Ликовно-графичка опрема
Cover design
Стеван Вујков

Метер
Type-setter
Миленко Ђапић

Коректор
Маја Маршићевић

Издавач
Editor
Етнолошко друштво СР Србије — Београд
Народни музеј — Крушевац

Тираж 1000

Штампа
ГРО „Култура“, ООУР „Штампарија Култура“
Београд, Македонска 4

ЕТНОЛОШКЕ СВЕСКЕ VIII

Зборник радова XII саветовања
Савеза етнолошких друштава Југославије
и XI саветовања етнолога СР Србије
одржаног 29—31. октобра 1987. у Крушевцу

1987
Београд — Крушевац

Садржај
Summary

U ovom broju Etnoloških svezaka objavljeni su referati sa savetovanja Saveza etnoloških društava Jugoslavije održanog u Kruševcu 29—31. X 1987. godine. Zbog nedostatka finansijskih sredstava bili smo prinuđeni da neke od dostavljenih priloga privremeno izostavimo. Reč je o tekstovima koji nisu dostavljeni u dogovorenom roku, zatim onim koji su dobili negativne recenzije ili su im recenzenti stavili ozbiljnije primedbe, ne izjašnjavajući se neposredno o njihovom prihvatanju ili odbijanju. Međutim, pomenute priloge ne smatramo definitivno odbijenim. Želimo da ih — po eventualnom dogovoru autora i recenzenata — objavimo u jednom od narednih brojeva ovog časopisa.

REDAKCIJA

I. Вук Стефановић Караџић и етнологија

UDC 930.85(497.1):886.1/.2(091)

Ранко Баришић

ВУК И ИЛИРСКИ ПОКРЕТ

О Вуку и његовом односу према Хрватима, шире гледајући, има у нашој стручној литератури доста објављених радова. Но та тема, чини се, још није сасвим исцрпљена те се морамо враћати на изворе како бисмо овај проблем сагледали са књижевног-културног и историјско-друштвеног аспекта.

Вук у књижевном и културном стваралаштву израста у време буђења и стварања националне свести и препорода код Јужних Словена. У време Вуковог стварања балкански народи су живели издељени у неколико држава, под јаким страним утицајем с тенденцијом потпуне денационализације

Многи „Илирци" били су присталице Вука и поштоваоци његовог реформаторског и просветитељског рада. Време и простор ми не дозвољавају да их све набројим. Стога ћу се ограничити на оне који су, по мом мишљењу, најважнији, ако не и пресудни за рад и деловање а и схватање великог Вуковог дела.

Вук и Гај, родоначелник „илирског покрета", упознали су се у Бечу 1833. године. О томе сазнајемо из Гајевог писма Драгутину Раковцу.[1] Вероватно су још тада њих двојица расправљали о реформи језика, тј. реформи ћирилице и промени латинице. У првом годишту „Данице Илирске" Гај, као главни уредник, пропагира Вуков рад на сакупљању народних песама. На насловној страни листа Гај је објавио песму „Цар Лазар и царица Милица" с поднасловом „О боју косовском љето 1389".[2] Гај тада упућује позив читаоцима да следе пример Вука С. Караџића. „Из овакових дакле обзиров узбуђава се жеља, да и други учени домородци векивечне славе вредну пелду господина дра. Вука Стефановића Караџића насљеђујући у

[1] *Pismo Dragutina Rakovca 5. juna 1833.*
[2] *Danica Ilirska,* Godište I, Zagreb, 1836.

горњој такођер и средњој Илирији што брже све наравско-народне пјесме марљиво саберу и таквим начином за просвећено потомство од пропасти сачувају".[3]

Гај у „Даници", често објављује песме које је Вук сакупљао. Његов труд је био плодан. У тадашњој Хрватској рад на прикупљању народних песама, тј. народног блага, кренуо је узлазном линијом.

Као што је познато, Вук је у Загребу први пут био 1837. године.[4] Већ следеће године Гајеве новине доносе тачан податак о том боравку, када су „илирци" имали прилику да Вука лично поздраве.[5] У том чланку Гај назива Вука „... Гласовити списатељ илирски, будући овдје од домородцих великом радошћу примит. Он ће путовати кроз горњу хорватску крајину у Далмацију, да тамо сакупи илирске народне пјесме, пословице и да опише народне обичаје." Из овог сазнајемо да је Вуков рад био већ увелико познат, да му је свуда приређивана срдачна добродошлица и да се са великом пажњом пратило сакупљање народног блага. Гај га назива „илирским списатељем" који сакупља „илирске" народне пјесме.

Још много пре него што је и лично упознао Вука Људевиту Гају је био познат Вуков рад на препороду српске књижевности. Гај је пружио велику подршку Вуку и његовом реформаторском делу, док је с друге стране настојао да под именом „Илира" и „Илирије" обједини све Словенске народе на Балкану. Гај се непрекидно залагао за то да се Хрватска културна баштина, највише језичка, користи српским лексичким благом а понајвише да се угледа на народну лексику. У „Краткој основи хорватско-славенског правописања" Гај износи идеју о јединственом књижевном језику Хрвата на бази штокавштине[6], иако у Хрватској нису сви били штокавци. Та „Основа" је била уступак ради уједињења два народа, у постојећој врло развијеној књижевној традицији.

Гај је, такође, покушао да део „Народних новина" штампа ћирилицом. Огледни примерак је објављен 1849. године с прогласом на ћирилици који гласи: „Како су на жалост сви српски листови престали, и народ српски остао без иједног свог органа, то ми сматрамо за нашу свету дужност не пропустити колико је могуће, народ српски, а нашу милу браћу средством нашег листа обрадовати. Текућег мјесеца јулија почет ћемо уз ове наше „Народне новине" сваке седмице по два табака српским словима печатати. Ми ову жртву радосно и драговољно приносимо на олтар српске светиње и југословјанске слоге."[7]

У то време чинили су се разни покушаји да се два језика тј. писма уједине. Још је 1825. г. Вук добио писмо у коме се предлаже промена писма. Аутор тог предлога је био хрватски граматичар Алојз Брлић.[8] Временом Брлић постаје ватрени присталица Вука и ћирилице. Све своје идеје скупља и образлаже у раду познатом под на-

---

[3] *Isto.*

[4] Љ. Стојановић, *Живот и рад Вука Ст. Караџића*, Београд, 1924, 681.

[5] *Исто.*

[6] *Исто*, 678.

[7] Љ. Дурковић, *Гајев покушај да издаје „Народне новине" ћирилицом*, Историјски часопис, Историјски институт САНУ 1954, 95, 128.

зивом „Илирска граматика". У свом делу, између осталог, каже: „Шта нас задржава да се не сагласимо један и исти језик једном и истом азбуком писати? Србо-Илири треба да попусте нешто од ћирилице а илирски католици нешто од латинске азбуке да се обе партије братски сједине у од Вука иствараној средини. Тада и само тада, може се мислити на једну српско-илирску литературу."[9]

Не само Брлић већ и други „илирци" помажу Вуку у његовом мукотрпном раду. Тако Адам Хелденталски сакупља Вуку пренумеранте. Велики Вуков присталица и његов потоњи секретар Фран Курелац је знатно помогао Вуков рад. Курелац је био тада професор књижевности на Ријеци а радио је на сакупљању пренумераната и пропагандиста и народних пјесама. Поред филолошких студија „Рецимо коју",[10] објавио је „Јачке" песме Градишћанских Хрвата, свакако под Вуковим утицајем.[11]

Један од значајнијих из круга „илираца" је Иван Кукуљевић Сакцински, песник и писац, а бавио се и историјом. Кукуљевић се исто интересовао и за усмену народну књижевнот а нарочито ону коју је Вук обрађивао и објављивао. Писао је и на немачком а такође је пратио шта се у страној штампи пише о Вуку и његовој делатности. Значајно је споменути Кукуљевићев приказ талијанског слависте Биндели Бернардина.[12] Од текстова објављених на немачком важан је спис: „Кратак преглед српске историје до пада под Турке".[13]

Кукуљевићев рад се није само исцрпљивао на историјским и књижевним радовима. Основао је друштво за повјесницу југословенску 1850. године. Те исте године је предложио Вука за члана друштва. Неколико месеци после оснивања Вук је примљен за почасног члана друштва. Кукуљевић је био и уредник „Аркива за повјесницу југославенску".

За прославу Вукове стогодишњице рођења Кукуљевић је написао у спомен Вука: „Вук је желио да нам будућност буде једна, као што нам је један језик, иста крв, исти обичаји, исте пјесме, а једно и земљиште на ком наш народ живи. Дао бог да то сваки Србин и Хрват вазда добро памти, па да тежимо сви за једном сврхом, за једном слободом и за једнаким и сложним радом и напретком нашега каснога, али често пута по својој кривици несретнога народа."[14]

Вук и илирци су имали и заједничких подухвата. 1841. године Вук, Људевит Гај и Антун Мажуранић заједно су путовали по Далмацији и Црној Гори.[15] Крајњи циљ тог путовања било је Цетиње у коме је столовао владика Петар Петровић Његош. Иако нам извори не говоре много о томе, цео тај пут је врло вероватно био одређен извесном политичком мисијом. Крајњи циљ тог путовања, пуног неизвесности и под паском полиције, највероватније је био у вези с пла-

---

[8] Љ. Стојановић, *нав. дело*, 678.

[9] *Grammatik der illyrischen Sprache*, Budim, 1833.

[10] Fran Kurelac, *Recimo koju*, Karlovac, 1860.

[11] Fran Kurelac, *„Jačke" Pjesme prostoga i neprestanoga puka Hrvatskog po Župah Šopronjskoj, Mošonjskoj i Željeznoj na Ugrih*, Zagreb, 1871.

[12] Bindelli Bernardino, *Sulla raccolte da Vuk Stephanovic Karadić*, Milano, 1841.

[13] I. K. Sakcinski, *Kratak pregled Srpske istorije do pada pod Turke*, „Adler", Berlin, 1839.

ном о дизању општег устанка народа на Балкану уз помоћ црногорског владике.

За све време другованља са „илирицима“ Вук је водио битку за нову српску књижевност. У тој бици је однео победу као што знамо, али тек 1847. године. Те су године објављене „Песме“ Бранка Радичевића, затим студија „Рат за српски језик и правопис“ Ђуре Даничића и много кођени „Нови Завјет“ у преводу Вука Стефановића Караџића. Овом списку треба додати и Његошев „Горски вијенац“.

После многих расправа, полемика, неспоразума дошло је до књижевног договора у Бечу. Тај књижевни договор дуго прижељкиван и очекиван ипак је потписан 28. марта 1850. године у Бечу. Ево дела тог текста: „...и тако смо једногласице признали да не ваља мијешајући наречја градити ново, којега у народу нема, него да је боље од народнијех нарјечја изабрати једно да буде књижевни језик за то све

А) зато што није могуће писати тако да би сваки могао читати по својем нарјечју,

Б) зато што би свака овакова мјешавина каконоти људско дјело, била гора од којега му драго народнога нарјечја, која су дјела божија а

В) и зато, што ни остали народи као н. п. Нијемци и Талијани, нису од својих нарјечја градили новијех, него су једно од народнијех изабрали, те њиме књиге пишу. Једногласице смо признали да је најправије и најбоље примити јужно нарјечје, да буде књижевно. Ако да бог, те се ове мисли наше у народу приме, ми смо увјерени да ће се велике сметње књижевности нашој с пута уклонити, и да ћемо се к правоме јединству много приближити. То замолимо све књижевнике, који управо желе срећу и напредак народу својему, да би на ове мисли наше пристали, и по њима дјела своја писали.“[16]

Потписници „Књижевног договора“ били су: И. Кукуљевић Сакцински, др Димитрија Деметер, Иван Мажуранић, Вук Стефановић Караџић, Винко Пацел, Фрањо Миклошић, Стјепан Пејаковић и Ђуро Даничић.

Непуних недељу дана касније објављена је 3. априла декларација у „Народним новинама“. Уредник, Људевит Гај, који није био потписник „договора“ у Бечу, дао је свој коментар: „...Времене ће наскоро показати једа ли је овај предлог практичан и води ли у данашњем нашем положају к ожудној слози и једнакости, или пако напротиви још већем циепању и већем књижевном раздору...“[17]

„Бечки договор“ се мукотрпно пробијао и тешко добијао легитимитет. Пут ка јединственом језику је био изузетно бременит. Томе су се нарочито противили Анте Старчевић и Андрија Брлић и писали су правописом од пре „Договора“ и на тај начин га јавно игнорисали.

Не треба заборавити да су године потписивања „Бечког договора“ време противреформације у Хрватској. Укидање урбарских од-

[14] I. K. Sakcinski, *U spomen Vuku*, Zagreb, 1888.
[15] Г. Добрашиновић, *Вукова путовања.*
[16] В. Новак, *Вук и Хрвати*, Научно дело, САНУ, Београд, 1967, 282.
[17] *Narodne novine*, Zagreb, 3. april 1850.

носа као и десетине 1848. г. економски тешко погађа католичку цркву и свештенство као једног од највећих земљопоседника у Хрватској. То је период почетка апсолутизма на чију се страну ставља католичка црква и добар део католичког клера. Црква показује отворено непријатељство слободарском покрету из 1848. године. Црква се обрачунава са свима, па и црквеним великодостојницима који на било који начин одржавају контакте са Србима, или показују иоле различите мисли од владајућих. Тако је, на пример, на бискупа Шрота бачена анатема само зато што се у Хрватском Сабору повољно изјаснио о Србима.[17]

Ни уредници појединих либералнијих издања нису боље пролазили, те су морали на јавна покајања. Андрија Брлић, уредник „Опћег Загребачког коледара", објављује у Католичком листу: „. . . Ја доли подписани, следећ нагон сердца свога и обсведочење своје, пред целим народом с овим исповедам и признајем, да сам верни син свете мајке церкве . . ."[18]

Школе се предају у руке свештеницима. У наставу се постепено уводи немачки језик. Царским решењем, 1854. године, као претежно наставни језик уводи се немачки у свим вишим разредима гимназија на територији Хрватске. Следеће године, 22. августа, већ се наређује да се сви предмети у вишим разредима гимназије предају на немачком.[19] Ово наређење се 29. децембра 1855. године проширује и на све ниже разреде гимназије на територији Хрватске. Ни новине не пролазе боље. Исте те 1855. год. последњи пут, 12. августа, у „Народним новинама" излази рубрика с насловом „Херватска, Славониа, Далмациа и Војводина Сербиа". Неколико месеци доцније поменута рубрика мења назив у „Аустрианска Царевина". Бахов апсолутизам се размахао у време црквеног конкордата. То је покушај ликвидације хрватског народа као нације и насилног кидања свих веза са братским српским народом.

Све то трајало је до пада апсолутисте Александра Баха 1859. године. У школе се поново уводи народни језик. Но време „илираца" је прошло. Људевит Гај умире у својој штампарији приликом припремања великог рада о Илирији. Богослав Шулек, пореклом Чех, илирац и лексикограф написаће о Гају: „С Гајевим именом свезана је непрекидно повест хрватског препорода, којем је он био први и главни покретач. Има томе управо четдесет година, кад се на хрватском небу, застртом тамним облацима, појавио чудан метеор, накан распршити маглуштину, не би ли опет жарко сунце обасјало красну домовину."[20]

Вук, 1861. године, постаје почасни грађанин града Загреба. Из пажње, диплома ће му бити написана ћирилицом. Упркос родољубивим напорима и труду, везама и тесној сарадњи, једних и других, с једним циљем да наши народи брже закораче у европски културни круг, њихове тежње ће остати неостварене због општих политичких,

---

[18] V. Cecić, *Politika Rimokatoličke crkve u Hrvatskoj za vrijeme kontrarevolucije i apsolutizma (1849 — 1860)*, srpanj-kolovoz, Zagreb, 1954.

[19] *Isto.*

[20] B. Šulek, *Posmrtni govor*, Zagreb, 1874.

друштвених прилика и историјског наслеђа. Крајем 19. века искристализовале су се две нације: Срби и Хрвати. Каснији историјски развој демантовао је и Вука и Гаја и „илирски покрет". Ипак, даљи културни развој заснивао се на темељима које је Вук поставио.

Ranko Barišić

VUK AND ILLYRIAN MOVEMENT

— Summary —

Vuk's works have permanent value and as such have become a part of our everyday lives. Many works have been published on the relationship between Vuk and the Illyrian Movement, but that subject has not obviously been exhausted yet. In Vuk's day the Balkan peoples were divided and lived in several states. Vuk's appearance in literary and cultural life coincided with the awakening and creation of national consciousness and renaissance of the South Slavs. The list of the members of the Illyrian Movement who were Vuk's followers is long, but it is clear that Ljudevit Gaj was the originator of the Illyrian Movement and a great follower of Vuk's whome he greatly respected. Gaj, as the editor of Danica Ilirska, promoted Vuk's work on the collecting of folk poems, and published the poems collected by Vuk.

Vuk had had numerous meetings with the members of the Illyrian movement even before he came to Zagreb. He met F. Kurlec, Adam Heldentalski, Alojz Brlić, Ivan Mažuranić, I. K. Sakcinski and many others. The pinacle of that work was the literary agreement in Vienna in 1850. In spite of being hard and toilsome, Vuk's work on the language renaissance was successful and fruitful and we profit from its results even now.

UDC 398.9 (=861/=862) :393.7 (497.1)

Милина Ивановић

НАРИЦАЊЕ У ВУКОВИМ ДЕЛИМА

Читајући Вукова дела, а нарочито његов *Српски рјечник,* читаоцу не може да промакне „жива старина“ записана у њима. У његовим делима назиру се контуре патријархалног друштва XIX века, што се огледа у записаним обичајима, веровањима и предањима српскога народа. Док чита објашњења уз речи записане у *Српском ријечнику* читалац се не мало изненађује сазнањем да је у Вуково време у речнику сељака хришћанске вероисповести већи значај имао симбол круга од симбола крста, како је то луцидно запазио Миодраг Поповић у својој књизи *Pamtivek,* посвећеној Вуковим реченицама. Девојке играју у кругу (колу), виле и вештице се скупљају у кругу, на дући се седи у кругу, итд. Животни циклус сваког човека тече у кругу. Овај круг почиње рађањем, а завршава се смрћу. Из овог круга извући ћемо један његов део да би га приказали и објаснили, користећи се првенствено Вуковим запажањима и описима. У саопштењу биће речи о крају животног циклуса, о смрти, кроз песме које се певају у тим приликама — кроз тужбалице.

Кад пише о самртним обичајима Вук углавном оставља податке о песмама тужбалицама, а мање о посмртним обичајима[1]. Тужбалице су саставни део погребног ритуала. У њима се помиње живот особе за којом се кука. За младим или старим кука више жена заједно као у хору, или се наизменично смењују. Такође могу да кукају и мушкарци, мада много мање и ређе. По садржају и форми тужбалица указује на дубоку старину. Она је „изразита народна песма, везана за најболнији тренутак људског живота, она је певана од памтивека, као и код других народа, по извесном утврђеном церемонијалу, који никад и нипошто није смео ни најмање били нарушен, јер би се тиме довела у питање судбина покојникова.“[2]

Као такве, а и због значаја који им је народ придавао, оне нису могле остати незапажене од сакупљача. Свакако, најзначајнију уло-

[1] О обичајима кад неко умре и после сахране је забележено у: В. С. Караџић, *Црна Гора и Бока Которска,* Сабрана дела, Нолит, Београд, 1969, 99—101; В. С. Караџић, *Етнографски списи,* Сабрана дела, Просвета—Нолит, Београд, 1987, 165.

[2] Војислав М. Ђурић, *Тужбалица у светској књижевности,* Београд, 1940, 21.

ту у томе је имао Вук Караџић који је сакупио већи број тужбалица, а уз поједине дао и неопходна објашњења. Оне су у народу биле познате у оквиру епских и лирских песама у којима се говори или помиње смрт, а испуњавају целу песму или један њен део. Вук је бележио ове песме у Рисну, Каштелима, Боки Которској, Црној Гори (Паштровићима) и Загорју (тзв. Загорске јаукалице).

По народном веровању, у самртним обичајима многе радње чине се због самог покојника. У тим обредима велики значај има и тужилица, јер, грех је отићи на онај свет неоплакан. Због тога у оплакивању покојника учествују осим ближих рођака, пријатељи, а често и плаћене жене, тзв. нарикаче. У Црној Гори оне који кукају зову покајнице. „Осим кућана и оближње родбине покојникове покајнице се зову и његова даља родбина и пријатељи и познаници који из другјех села или први дан на погреб или и други и трећи иду кући његовој на покајање."[3]

Туже углавном жене, мада је Вук оставио података и о мушком нарицању. Вук пише: „кад у Црној Гори пријатељи и познаници долазе к мртвацу, обично иду један за другијем с наопако затуренијем пушкама на рамену,и један за то одређени гласно нариче. А кад се приближе кући или гробљу, потрче сви без реда, и сви гласно закукају. Често се умијешају у ову заједничку кукњаву и туђи људи..."[4] У Загорју је био обичај да кад неко умре прво закукају браћа, па тек после њих мајка и отац.[5]

У женском нарицању најзначајније место свакако заузимају мајка, сестра и ћерка, па тек онда остале жене, међу којима видно место заузимају нарикаче. „У Каштелима, поред мора између Сплита и Трогира, имају нарикаче које пријатељи и познаници покојникови наимљу и шаљу му кући да га жале;..."[6] Мајчино тужење је болно и јако, нарочито ако је за сином јединцем, као у стиховима:

Што сам јадна мајка дочекала
да ја кукам срећу од напретка,
е јаох!
Да ја чиним сину своме,
Што се јадна ја не надах мајка
да ћу ово нигда дочекати
Мили боже, нек је тебе фала,
што м'овако јадну уцвијели,
од напретка, од срца својега![7]

Сестрина жалост проистиче из љубави према брату. Она не траје колико и мајчина туга, али није незнатна. Сестрину жалост најбоље илуструју стихови из песме „Највећа је жалост за братом":

---

[3] В. С. Караџић, *Српски рјечник*, Сабрана дела, Нолит, Београд, 1969, 529.

[4] В. С. Караџић, *Црна Гора и Бока Которска*, Сабрана дела, Нолит, Београд, 1969, 99.

[5] В. С. Караџић, Етнографски списи, Сабрана дела, Нолит, Београд,

[6] В. С. Караџић, *Српске народне пјесме*, I, Сабрана дела, Нолит, Београд, 1969, 69.

[7] В. С. Караџић, *Ковчежић*, Сабрана дела, Нолит, Београд, 1969, 194.

За Ђурђем је косу одрезала,
за ђевером лице изгрдила,
а за братом очи извадила.[8]

Мада Вук бележи да „у садашње вријеме била би срамота ако би жена нарицала за мужем, а још већа ако би вјереница нарицала за својим вјереником...“[9] у песмама које је забележио певало се да жене кукају за мужевима, као и девојке за момцима, као на пр.:

Боже мили чуда великога!
Ко л'је ово кога ожалио?
Ил' је мајка јединога сина?
Ил' сестрица брата рођеногa?
Ил' је снаја ручнога ђевера
Ил' ђевојка првог заручника?[10]

Посебан тип тужбалица које је и Вук забележио је тужење за виђенијим људима, поповима, властелинима и другим значајнијим личностима које су имале значаја у животу одређене заједнице. У ову групу спада и тужбалица сестре Батрићеве коју је Вук у целости преузео из Његошевог „Горског вијенца“.

Нарицање почиње када наступи смрт. Међутим, Вук је забележио тужбалицу једне Кривошијанке која „је свог свекра мало прије него ће умријет' тужила, по наговору свог свекра, и тек што је тужбалицу свршила и исплакала се, почне и он од милине и жалости плакати, и мало ставши за руку стиснувши своју снаху издахне“.[11] Од када почне, нарицање не престаје до сахране, а често се продужава и неколико дана после смрти, па и неколико година. Највише се кука над покојником док је још у кући где наричу ближи рођаци, али и суседи и пријатељи. Вук бележи да „нарицање настаје од часа смрти, прати мртваца до гроба, и траје још дуже времена. Најгласније је кад га понесу од куће и кад га спуштају у гроб, и својту и мушку и женску морају често силом задржавати да и они не скоче за мртвацем у гроб. Најтужније је нарицање мајке за сином и сестре за братом, и кад су саме код куће или у пољу, може се чути и послије двије и три године.“[12] Сем ових забележено је нарицање (тужење) „кад ко умре гдје на путу“. У одељку о Рисанском нарицању за мртвима Вук је забележио да покајници после укопа код куће изнесу покојниково оружје и хаљине и над тим туже.[13]

Осим што се нарицањем објављује смрт суседима, постоји и одређени ред којег се мора придржавати. Прва ће закукати мајка или

---

[8] В. С. Караџић, *Српске народне пјесме,* I, Сабрана дела, Нолит, Београд, 1969, 164.
[9] В. С. Караџић, *Црна Гора и Бока Которска,* Сабрана дела, Нолит, Београд, 1969, 98.
[10] В. С. Караџић, *Српски рјечник,* Сабрана дела, Нолит, Београд, 1969, 754.
[11] В. С. Караџић, *Етнографски списи,* Сабрана дела, Просвета—Нолит, Београд, 1987, 158.
[12] В. С. Караџић, *Црна Гора и Бока Которска,* Сабрана дела, Нолит, Београд, 1969, 98.
[13] *Исто,* 192.

сестра, мада у Загорју, кад неко умре, прво браћа закукају. Углавном кука једна особа али могу и две па и три заједно. Кука се најчешће стојећи, а тужиље могу образовати и коло, као што се то пева у песми „Женидба Милића барјактара“:

наопако копља окренуше,
наопако коло поведоше,
жалостиву пјесму запјеваше.[14]

Кад говори о Паштровском нарицању Вук бележи да они „једини, колико је мени досад познато, имају нешто постојанога нарицања у стиховима, које жене од рода покојникова ухвативши се за руке, као у колу, над њиме поклањајући се запјевају. Сваки се стих запијева по двапут: једна жена, као коловођа, почиње а остале јој помажу, изговарајући за њом кад по други пут стих запијева само последњу стопу од стиха (као што се у Хрватској и Далмацији и у колу пјева). На свршетку свакога стиха додаје се још први пут: ајме, бане! или: куку, бане! или: леле, бане! итд.; а по други пут: е јаок! Да се и ово нарицање овако не може за свакога употребити (нпр.: за дјецу, за жене итд.), то свак може дознати: овако се обично нариче за кућнијем старјешином, који је и у селу био знатан човјек.“[15]

Пажљивим читањем, уочава се да свака тужбалица чини скуп похвала покојнику и истицање оних његових позитивних особина које му нису признате или речене док је био жив. Оне су пре свега похвала покојнику, при чему се наглашава његова лепота, снага, мудрост, способност, и др. што се може видети из следећих примера:

Ђе си ми се опремио?
Свекре бане!
Тако диван и оружан?
Мој витеже!
Што л' с' одјелом наресио,
Дивни боре!
Ал' ћеш јутрос у градове?
Граде свекре!
Да с господом саборишеш,
Мудра главо![16]

или:

Што с' учини, што с' огради
Од сокола попа Марка!
Ко превари тебе, попе,
Мудра главо изабрана,
И наш дивни свештениче,
Врсни бане од крајине,
Оглашени на све стране?[17]

---

[14] В. С. Караџић, *Српске народне пјесме, III,* Сабрана дела, Нолит, Београд, 1969, 344.

[15] Вук С. Караџић, *Српске народне пјесме, I,* Сабрана дела, Нолит, Београд, 1969, 69.

[16] В. С. Караџић, *Етнографски списи,* Сабрана дела, Просвета—Нолит, Београд, 1969, 158—159.

[17] *Исто,* 139.

Осим што се истичу похвале и способности покојника у песмама се указује и на судбину остављених нарочито нејаке деце или самих мајка, као што се да видети из примера:

Када дођем у дом тамни,
тамној мене!
Шта ћу дјеци каживати,
дјеци леле!
Кад ме срету дјеца у пут,
срећо моја!
Е су дјеца мила тебе,
дико мила!
Често плачу, споро расту,
чест мој јаде![18]

Вук, пишући о обичајима у Црној Гори, бележи да рођаке „величају и хвале умрлога, његову храброст, правичност и мудрост, и оплакују јад и жалост онијех који су после њега остали. Чује се нпр., гдје узвикују: Ко ће твога коња јахати?! Ко ће твоје хаљине носити?! Ко твоју мајку хранити?! Ко ће твоју дјецу загрлити?! У кога ће се твоја сестра клети?!"[19]

Већ је реречено да тужбалица има и у епским и у лирским песмама и најчешће немају константну садржину, већ се стварају од случаја до случаја. Вук пише „по свему је народу нашему обичај да се нариче или тужи за мртвима; но нигдје на другом мјесту, осим Паштровића, нијесам дознао да има постојано нарицање у стиховима, већ како ко осјећа и зна — онако и нариче."[20] У *Ковчежићу* бележи „што је у народу нашему мало нарицања на стихове томе је узрок што се и у свакој кући за свакијем мртвацем друкчије нариче, на што данас једна покајница смисли и намјести, оно се сјутра заборави, а слабо ко и мари да памти запијевке у којима нема ништа до тужења и жалости; само се по народу разишло оно што је поред осталијех догађаја ушло у народне пјесме нпр.:

Мој Дамљане, моје јарко сунце,
л'јепо ти ме бјеше обасјало,
ал' ми брже за гориццу зађе![21]

Записане песме су се певале, како то и Вук у једном месту у *Ковчежићу* каже, у стиховима од 10 и од 8 слогова, али је прави њихов размер од 8 слогова и 4 слога као припев.[22] Иначе тужбалица је тужна, дугачка, доста отегнута песма са честим болним узвицима.

На крају свакако треба рећи да је обичај тужења познат код многих народа у свету, да се рано појавио, и да се још задржава и поред многобројних забрана, у разним варијантама. У наших народа

---

[18] *Исто, 139.*

[19] В. С. Караџић, *Црна Гора и Бока Которска,* Сабрана дела, Нолит, Београд, 1969, 69.

[20] В. С. Караџић, *Српске народне пјесме, I,* Сабрана дела, Нолит, Београд, 1969, 69.

[21] В. С. Караџић, *Црна Гора и Бока Которска,* Сабрана дела, Нолит, Београд, 1969, 192.

[22] *Исто,* 193.

обичај тужења је познат од давнина. Тужи се, вероватно, због тога што многе друштвене појаве настају и нестају на одређеном развојном ступњу културе, док за разлику од њих духовне творевине врло тешко нестају, пре свега и због могућности њиховог прилагођавања новим друштвеним процесима.

Тужбалица је свакако један од најстаријих изворних облика народне песме, а уједно и најача реч у погребном ритуалу. У време када се живот блиске особе угаси, једини прави и могући начин обраћања је кроз тужбалицу. То је последња прилика да се каже и оно о чему се до тада није могло или смело говорити. Тужилица се тада може пожалити и на своје тешкоће, али и на тешкоће њених ближих. То је и прилика да изрекне суд о властитој судбини.

Приликом тужења истичу се углавном позитивне тј. највредније и најзначајније особине покојника које су на неки начин и одраз, односно схватање морала у одређеној средини. На тај начин се кроз тужбалицу може сагледати и етика одређене друштвене заједнице. Тужбалице су врло потресне, јер у њима надвладавају лични осећаји. Стога и делују врло потресно и ретко кога могу оставити равнодушним.

Тужилице су углавном старије и искусније жене. Основни задатак сваке од њих је да истакне заслуге покојника, лепоту његовог живота и дела, као и његов статус у друштву. Због тога се тужење често повезивало и са друштвеним збивањима. Величајући покојника уједно се велича и све оно што је у друштву у вези са њим.

На крају тужења, тужилица се присећа и свих ранијих покојника, али најчешће оних који су са сличним особинама, чиме се тужиља, у суштини, враћа у прошлост. Враћање у прошлост, тј. помињање давно умрлих, представља поштовање мртвих, и неговање култа предака који се манифестује на овакав начин. То је и прилика „да се захуктали ток живота тренутно заустави и да се оживе сјећања на прошле животе и прошла настојања.“[23]

Milina Ivanović

LAMENTATION IN VUK'S WORKS

— Summary —

While he was writing down the customs and beliefs of the Serbs, Vuk S. Karadžić collected and recorded a number of laments. Some of them are accompanied by necessary explanations. Laments are an integral part of the funeral ritual. They express in the strongest and the most powerful way the grief and sorrow because of the death of the person that is lamented for. Vuk wrote down those laments in Risan, Kašteli, Montenegro (Paštrovići) and Zagorje (so-called Zagorje dirges).

[23] Твртко Чубелић, *Народна тужбалица — импресивни дио у погребним обичајима и један од најстаријих облика изворне народне пјесме,* Рад XI конгреса савеза фолклориста Југославије, Загреб, 1966.

II. Методологија прикупљања теренске грађе

UDC 39:316

Душан Дрљача

ЗНАЧАЈ ЕТНОЛОШКИХ СТАЦИОНАРНИХ И ПОНОВЉЕНИХ ПРОУЧАВАЊА ЈЕДНОГ НАСЕЉА

Важност и значај етнолошких, стационарних и поновљених, проучавања једног насеља, односно једне проблемски постављене теме карактеристичне за то насеље, толика је па се чини сувишним да се то посебно истиче. Па ипак, неки засада више спорадични резултати таквих подухвата, домаћих или страних истраживача наших земаља, понекад и аматера у нашем послу, подсећају нас на сву незаобилазност ове праксе, која је у неповољној пропорцији с другим видовима теренских проучавања.

У уводу ових излагања, неопходно је подсетити да овде не расправљамо о етнолошкој синтези, већ о методологији прикупљања теренске грађе (тзв. искуствене евиденције), дакле о делу испитивања које Леви Строс сврстава у етнографију.

Није наодмет поменути ни предмет етнолошких истраживања који је у Европи, у последњим деценијама, претрпео знатне измене.

1.

Сваки покушај дефинисања предмета етнолошких проучавања, без дубљег проницања у основна теоријска опредељења наше дисциплине, крије у себи можда и непремостиве замке. Упркос томе, у разматрању методологије прикупљања теренске грађе, незаобилазан је бар летимичан и сажет поглед на расправе у прошлости о оквирима теренских истраживања.

Данас су у многоме превазиђене веома широке дефиниције предмета етнолошких испитивања, што су их дали амерички и совјетски научници. Тако је за Клакона америчка културна антропологија имала да обухвата археологију, лингвистику, етнографију, етнологију,

фолклористику, социјалну антропологију и науку о односима култура,[1] а совјетски научник Дебец под појмом антрополошких и етнолошких наука схватао је „све дисциплине које заједнички раде на *изучавању раса, народа и култура.*"[2] По Леви Стросу наша дисциплина проучава не само сеоске већ и велеградске друштвене заједнице.[3]

У старијој југословенској етнолошкој литератури, за Ђорђевића,[4] Барјактеревића[5] и Братанића[6] предмет етнолошких проучавања је *култура.*

Кад су у европској етнологији чињени покушаји, имајући у виду практичне потребе, да се предмет етнолошких проучавања сузи, добили смо дефиниције које остављају места различитим тумачењима. Мошињски је, примера ради, за предмет етнолошких проучавања издвојио *ниже културе,*[7] а Биркет-Смит *примитивне облике култура* код тзв. природних и „нижег" слоја културних народа осећајући, ипак, да је то ограничавање више практично него принципијелно.[8] Слично овоме је и М. Гушић, педесетих година, изнела став да етнологија треба да проучава *безимене масе* (друштвену класу потчињених и експлоатисаних) у оквиру историјских народа.[9]

У другу групу научника уврстили смо оне у чијим је дефиницијама предмета етнологије *напоредо с културом појам „народ" или епитет „народни".* Тако је за Радића предмет етнологије био проучавање народног живота и мишљења,[10] а за Ердељановића постанак и развитак сваког народа и свих особина које га чине народом.[11] Русић је сматрао да етнологија треба да проучава све народне тековине,[12] а Новак је основни и крајњи предмет етнолошких проучавања видео у испитивању људскости тј. народносних особина[13].

Бавећи се теоријом наше науке, К. Добровољски је истицао да дефинисање предмета и ширине одређене дисциплине може бити: догматско или реалистичко-развојно, при чему ово друго полази од

---

[1] S. Kremenšek, *Težnje v sodobni etnološki znanstveni teoriji,* „Sl. etnograf" 1. XV, Ljubljana, 1962, 20—21.

[2] Г. Ф. Дебец, *О международном конгрессе антропологических и етнографических наук,* „Сов. етнографија", Москва, 1963 (3), 185.

[3] Ш. Кулишић, *Главни правци и нека основна теоријска питања у етнологији,* „Гласник Етн. музеја у Бгд", књ. 24, Београд, 1961, 5—8.

[4] Т. Ђорђевић, *О етнологији,* Српски књижевни гласник, књ. XVIII, Београд, 1906.

[5] М. Барјактаровић, *Мишљења о терминима етнологија, етнографија и фолклор,* „Гласник Етн. музеја у Бгд", Бгд, 1956, 304.

[6] B. Bratanić, *Regionalna ili nacionalna i opća etnologija,* „Slovenski etnograf", 1. X, Ljubljana, 1957, 12.

[7] K. Moszyński *Człowiek, Rozdział II,* Przedmiot, podział i cel nauk etnologicznych, Wrocław—Kraków—Warszawa, 1958, 40.

[8] K. Birket-Smith, *Putovi kulture,* Predmet etnologije, Zgb, 1960, 26—27.

[9] M. Gušić, *Naloge naše etnografije,* „Slovenski etnograf", 1. V, Ljubljana, 1952, 10.

[10] A. Radić, *Osnova za sabiranje i proučavanje građe o narodnom životu,* „Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena" sv. II, Zagreb 1897, 13.

[11] J. Ердељановић, *О почецима вере и другим етнолошким проблемима,* Посебна издања СКА, Београд, 1938, 229.

[12] Б. Русић, *Етнографија или етнологија,* Зборник Матице српске, Серија друштвених наука, Нови Сад, 1954, 65.

[13] V. Novak, *O bistvu etnografije i njeni metodi,* „Slovenski etnograf" 1. IX, Ljubljana, 1956, 11.

релативности ширине и метода дате науке, а узима у обзир фазе научне спознаје и променљивост веза дате дисциплине с потребама друштвеног живота. Доборовољски и многи други научници у Пољској и другим европским зељама били су присталице овог другог тј. *реалистичко-развојног дефинисања предмета етнологије*.[14] У сличном духу, писала је Б. Филова о појму народ, наглашавајући да ту категорију није могуће одредити једном за свагда, па сходно томе, не може бити непроменљив ни методолошки оквир етнологије, односно тематске области њених проучавања.[15] „Савршено је јасно" — писала је почетком шездесетих совјетска ауторка Крупјанска — „да је проучавање било које области живота и културе народа могуће вршити једино *откривајући улогу и значај радничке класе* у историји друштва."[6] Том разложном пледоајеу мора се додати ограда: не запостављајући, наравно, ни улоге других класа и друштвених група.

Што се тиче одређивања *оквира тематске области проучавања*, југословенски етнолози имали су у прошлости прилично уједначен став. Тако је још пре другог светског рата, Ј. Ердељановић предвидео да се етнолошка проучавања врше *и код народа високе културе*, видевши у испитивањима примитивнијих људских заједница врло корисну припрему за одговорнији и сложенији задатак.[17] Након револуције и промена у области производних снага и друштвене структуре у нашој земљи, М. Филиповић се залагао за *проматрање савремених појава* у народном животу[18], а В. Новак за проширивање поља интересовања етнологије и на *градска насеља*.[19] Мада је као први задатак европске етнологије сматрао истраживање сељачких култура, Б. Братанић је налазио оправдања за проширивање етнолошких проучавања *и на друге слојеве становништва*.[20] Ту потребу истакао је својевремено и иницијативни одбор наше струковне организације, приликом оснивања ЕДЈ.[21]

Очито је да су традиционалне границе етнолошког интересовања проширене укључивањем димензије савремености.[22]. У истраживачкој пракси се, међутим, етнолошка проучавања поларизују у два основна вида: а) као проучавање и објашњавање традиционалних облика народног живота, и б) праћење промена и тумачење животних појава у савременим друштвеним условима,[23] а ређе комбиновањем ова два приступа. У праву су они који тврде да дисциплина са стогодишњим искуством нити сме да се ограничи да буде енциклопедија знања о

---

[14] K. Dobrowolski, *Drogi razwoju etnografii polskiej, jej obecne zadania, metody i zwiazki z innymi naukami*, „Etnografia polska" I, Wrocław, 1958, 72. i dalje.

[15] B. Filova, *K niektorým aktuálnym metodologickým otázkam národopisnej vedy*, „Slovenský národopis" r. VIII, č. 2, Bratislava, 1960, 180.

[16] В. Ю. Крупјанскаја, *Проблеми изученија современој културе и битурабочих СССР*, „Советскаја етнографија" 1963(4), Москва, 1963, 29.

[17] J. Ердељановић, *наведено дело*, 230.

[18] М. С. Филиповић, *Етнолошки (етнографски) рад у Босни и Херцеговини*, „Преглед" 10, г. VII, књ. II, Сарајево, 1955, 213—214.

[19] V. Novak, *Na navedenom mestu.*

[20] B. Bratanić, *navedeno delo*, 13.

[21] Bilten EDJ, g. I, br. 1, Beograd, 1958, 2.

[22] W. Dynowski, *Slowo Wstepne*, Kurpie — Puszcza Zielona, Wroclaw — Krakow — Warszawa, 1962, 15.

[23] A. Kutrzeba-Pojnarowa, *Organizacja pracy etnograficznej w Polsce Instytucje i wydawnictwa naukowe*, Etnografia Polska II, Wroclaw, 1959, 21.

различитим облицима примитивних алатки и оруђа, посуђа, ношње, обичаја, регионалних игара, нити је препоручљиво да се деценијама таложено искуство наше науке користи само и искључиво за проучавање савременог, односно претежно у примењене сврхе.

Сасвим сажето подсећање на прве кораке у промени предмета истраживања намеће једну тврдњу и оставља нас пред питањем. Тврдња је да, услед измењене стварности, радништво настањено у селу морају да проучавају чак и они који су се својевремено определили за испитивање целокупне сеоске културе у њеном историјском развоју.[24] Питање је: колико и како смо успели да разрадимо методе и приступе етнолошког проучавања радничке класе, индустријских и градских насеља.

Наводећи једну од могућих дефиниција предмета етнолошких проучавања, формулисану пре четврт века за практичне потребе, подсећам истовремено на недавно преминулог врсног етнолога и пријатеља Југославије, З. Бјалог: „Савремена етнографија својим проучавањима обухвата културу пољопривредних произвођача, занатлија, радника и посредних група на селу, у насељу и малом месту, као и онај део културе већих места која је на известан начин продужетак културе поменутих група[25].“

2.

Пишући пре три деценије о техници етнолошких теренских испитивања, К. Завистович Адамска је извела следећу поделу тих истраживања: 1. оријентациона (тј. рекогносцирање), 2. стационарна — за проблемску монографију или у проучавању комплекса културних појава, и 3. инвентаризацијска — ради утврђивања граница културних појава.[26] Стационарни приступ погодан је за проблемске (једно питање) и сложене монографије (комплекс народне културе). И. К. Мошињски се у том погледу слаже кад пише: „Најбоље теренске резултате даје, очигледно, стационарна метода тј. таква кад експлоратор дуже времена станује међу испитиваним становништвом, делећи с њим колико је то могуће, његов начин живота, саживљавајући се у сваком случају до тог степена, који омогућује успешно истраживање“, и додаје: „Неопходан услов потпуног коришћења те методе представља темељно владање језиком испитиваног становништва.“[27]

У погледу испитиване јединице, и проблемске и сложене етнолошке обраде могу бити монографије једног насеља или читавог региона. По мишљењу професор Адамске, проблемска монографија методски је значајнија: средишњи проблем осветљава се на тлу осталих односа, док у монографији целокупне народне културе (села или региона) многа питања другостепене важности добијају прворазредни значај.

---

[24] K. Dobrowolski, *nav. delo*, 70.

[25] Z. Bialy, *Etnografia pożyteczna*, „Polityka“ 49/301/,Warszawa, 1962, 11.

[26] K. Zawistowicz-Adamska, *Technika etnograficznych badan terenowych w swietle doswiadczen osrodka lodzkiego*. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Lodzkiego, Nauki humanistyczno-spoleczne, Seria I, z. 3, Lodz, 1956, 155—194.

[27] K. Moszynski, *Glavni pravci i metode etnoloških nauka*, Beograd, 65.

Одлучивши се за проблемску монографију, морамо за свако питање да изаберемо репрезентативно насеље. Ово ограничење на стационарни рад у једном насељу није само техничко питање, већ има, као што ће даља излагања показати, и методске предности. Испитивачу рад у једном насељу омогућује, готово увек, да у право време буде на правом месту где се радња збива. Тематско проучавање у само једном насељу обезбеђује релативну свеобухватност сагледавања појаве. У овој врсти испитивања полази се од претпоставке да се друштвена збиља регије и шире заједнице довољно изразито прелама и рефлектује на живот насеља уколико је оно као такво репрезентативно. Писац је не само проматрач и учесник, већ је у прилици да неким појавама више пута присуствује, да буде сведок „поновљеног опита" и да све упореди с претходно виђеним. Основна поставка стационарне методе и јесте најпотпуније могуће опажање целокупног живота мештана (дневног и ноћног, свакодневног и празничног) као и најдубље понирање у свет њихових осећања и мисли, одгонетање стварних повода који условљавају овакво или друкчије поступање, проницање у мотиве којима мештани сами себи објашњавају поједине своје поступке итд.

Руковођени овим, поједини пољски истраживачки центри (Лођ, Краков) своја испитивања појединих проблема вршили су, у начелу, у свим домаћинствима једног насеља. Када је запис рађен са неколико укућана једног домаћинства, постајао је својеврстан историјски документ, а опремљен истраживачевом опсервацијом и илустративним материјалом чинио је једну архивску инвентарску позицију.

Ефикасан, овај вид теренског рада је спор и скуп, Зато је и разумљиво што се многи истраживачи опредељују за невелики узорак а затим пишу о „моделу" створеном на основу 3—4 записа појаве, истина доживљене, али најчешће у субјективној интерпретацији казивача. Кад би се таквим „моделима" обавезно додавао истраживачев субјективни доживљај виђеног било би јасније да ли је испитивач и колико пута присуствовао појави о којој пише.

Обрада сложене монографије од стране индивидуалног истраживача, по мишљењу К. Завистович-Адамске, изневерава циљ. „Унапред се може претпоставити да ће поједина поглавља бити неравномерно обрађена, с обзиром да један испитивач није у стању да с подједнаким интензитетом простудира целокупну етнолошку проблематику." Опис читавог региона, попут књига из глобалне повести, често се заснива на уопштавајућем и општеважећем, клонећи се и избегавајући рогобатне а драгоцене појединости итекако присутне у практичном животу. На пример, из послератних етнолошких монографија појединих области мало шта дознајемо о колективизацији пољопривреде на селу. Међутим, из етнолошке монографије једног војвођанског насеља сазнајемо да је она узрок повратка безмало једне четвртине колонистичких породица у завичаје[28], а из монографије једног црноречког села да је колективизацијом било обухваћено само десет домаћинства.[29] Глобални резултати за регију били су, дакако, друкчији.

[28] Др Б. Ђупурдија, *Суботица и околина*, Нови сад, 1987, 30—31.

[29] М. Милосављевић, *Планиница — историјска збивања и етнографски записи/рукопис монографије/*, поглавље: *Подруштвљавање пољопривредне производње.*

3.

И док се у неким етнологијама, на Западу и Истоку, истакнути истраживачи након теоријске припреме све доследније опредељују за стационарна и поновљена испитивања у једном насељу, настојећи да преко минуциозне спознаје суштине појаве, у њеном контексту и окружењу, дођу до теоријског уоптавања, дотле је код нас пропорционално више регионалних пролаза, према одабраном узорку. У том погледу као да робујемо извесном географизму.

Помало заборављен, али у пракси потиснут први вид истраживања има своје врле заговорнике и следбенике од којих ћемо поменути само неке. Пре свега М. Макарович, чији се приступ очитује и у насловима њених радова.[30] И за XXII саветовање СЕДЈ пријављено је неколико радова сличног приступа[31]. Простор нам не дозвољава да поменемо и неке друге истраживаче.

С обзиром на малобројност дуготрајних стационарних испитивања наши радови се, сем ретких изузетака, не одликују ни оним карактеристичним исказима казивача датим у наводницима, без којих је тешко или немогуће уочити испитивачеву дистанцу према забележеном. Изостаје и дневник истраживача као допуна испитивању по упитнику што је иначе незамисливо, на пример, у археолошким ископавањима.

Продужена стационарна испитивања су предуслов и претпоставка да истраживач научи језик средине (у Србији: влашки, ромски, албански). Ту претпоставку успешног рада, које се иначе држе страни испитивачи наших земаља ми смо изгледа занемарили. Јер, за више од четврт века ђердапских проучавања ниједан од наших истраживача није научио влашки.

Било би свакако малициозно тврдити да је продужених стационарних испитивања код нас све мање откако су материјалне погодности за теренски рад боље. Можда је у нама више опредељености за комодитет и конфор, него правог истраживачког жара и самопрегора.

Сврха ових излагања ни у ком случају није да се стационарна теренска испитивања једног насеља прогласе једино исправним, већ је основни циљ настојање да се она реафирмишу и заузму значајније место у нашој теренској пракси. Колико упутна и често једино остварљива за неке теме (у насељима која се измештају, међу исељеништвом — услед ограничености средстава), стационарна испитивања појединих етнолошких проблема су непотребна или чак неизводљива (народног епског стваралаштва у селу где живи само 1 гуслар и сл.). Пожељно би било да стационарна теренска проучавања

---

[30] M. Makarovič, *Medsebojna pomoč na slovenskej vasi/ na primeru Predgrade v Poljanskej dolini ob Kropi /*, Slovenski etnograf , Ljubljana , ; J. Вукмановић, *Методе етнолошких испитивања у Конавлима;* D. Rihtman — Auguštin, *Vrednote kao predmet etnološkog istraživanja* М. Драгић, *Методологија етномедицинских испитивања* — ова три рада на Симпозијуму о проблемима савремене методологије етнолошких наука, Одељење друштвених наука САНУ, Београд, 1972.

[31] J. Lulić, *Svadba kod ateista — na primjeru jednog otočkog sela blizu Zadra;* E. Petrović, *Kompleks posmrtnih običaja kod crnogorskih kolonista u Lovćencu;* V. Dušković, *Svadba u Sjenici* — sve prema Programu XXII savetovanja SED Jugoslavije, Kruševac, 1987.

у једном насељу предузмемо увек када само за добро проучаване појаве усложњавамо истраживачке пролазе, не напуштајући конкретну средину и интегрално праћење, а зарад добијања што једноставнијег одговора на задату тему.

4.

Методолошки би било исправно наведене уопштене ставове покушати доказати резултатима појединих истраживања стационарног типа. Упоредио сам зато неке резултате до којих је дошао староседелац аматер пишући монографију свога црноречког села и резултате изнете у тимски рађеној етнолошкој монографији Зајечара и околине коју је писало 11 наших колега.[32] Прва и најважнија констатација је да се ове две монографије допуњују. У односу на колективно дело, појединац који је свој животни и радни век провео у селу (он је стационарном методом радио заиста продужено!), које су разумљиво измакле пажњи иначе одличних познавалаца, стручњака за поједина питања. Поменућемо само неке од њих: топоними специфичних језичких облика — Спасићим падина, Рачићим падина; вишегодишњи боравак у селу, за време последње окупације, Далматинаца из Македоније; појава у селу малих ручних вршалица и и геплара још крајем прошлог века; терач на гумну с кантом у руци, приправан кад стока почне да балега; оснивање у селу земљорадничке кредитне задруге 1897. године; кресање лисника и крчевина (трша) као опасни и изузетно напорни послови; отварање млекаре — „мандре“ и израда качкаваља за време бугарске окупације у првом светском рату; касније постојање 2 приватне млекаре у селу; разрез обавезног откупа и неуспех у организовању сељачке радне задруге („Напред, у ново доба“) и подруштвљавање пољопривредне производње; методски изванредно је дато поглавље о лечењу сточних болести: надуна, бољева, подударштине, устобоље, власа; поменути су сезонски доласци у село ћерамицијa и качкаваџија из пиротског краја и њихов рад; на периферији села је печен креч, а на реци су радиле резнице (стругаре), као допунска делатност израђивани су глогови крстови; уместо сапуна употребљавана је земља (ума), описана је борба против штеточина и гамади, начини одржавања чистоће до подизања јавног купатила у селу 1929. године; у селу се веровало у магичну моћ „цврканьа“ за пораст кукуруза, али и новорођенчади; за људског положајника пожељно је да то буде лења особа; о Младенцима се пали велика ватра — рана; међу мерама помињу се мала и велика икиндија — као делови дана; у народном прозном стваралаштву забележена је прича о супституцији људске жртве животињском; писац и сам музичар дао је хронолошки преглед појаве појединих инструмената у селу: гајди, фруле (дудук), гусала (само 1 гуслар у селу), хармонике, виолине; игара: кекернек, тројанац, Моравка; дечјих игара: клис и попац, свињица, „јаницајес“ и др.; запажа се, на пример, да су клетве у селу бројније од благослова.

[32] *Зајечар и околина,* Гласник етнографског музеја у Београду 42, Београд, 1978.

Упадљива разлика је и у резултатима које је странац истраживач постигао проучавајући стационарно у трајању од четири месеца једно село надомак Кладова[33] од скромних запажања нашег ескплоратора који је у истом насељу боравио 2—3 пута по два дана.[34]

Најзад, за резултате који се постижу стационарном методом повољни су понекад „бистри и интелигентни посматрачи"[35] који се у једном насељу задрже довољно дуго за шта је речит пример књига Лујзе Рајнер.[36]

Dušan Drljača

THE IMPORTANCE OF ETHNOLOGICAL STATIONARY AND REPEATED INVESTIGATIONS OF A SETTLEMENT

— Summary —

The significance and importance of ethnological, stationary and repeated, investigations of a settlement, i.e. a problem subject which is put forward and is characteristic of that settlement, is so great that it seems unnecessary to point it out separately. However, some mainly sporadic results of such undertakings by local or foreign investigators of our countries, sometimes also amateurs in this line of work, remind us of the inavoidability of this practice, which is not as common as the other methods of field investigation.

The introductory notes deal with the subject of enthological study which, in the last few decades, has underwent considerable changes in Europe. Then, the methodical values of problem monograph of a settlement, worked out by the stationary method, are treated, while the central problem is illuminated on the grounds of other relationships. It is clear that the author insists that they should be reasserted in our investigatory practice. Finally, some results from the same area, which were reached by the stationary or other methods are mentioned.

---

[33] K. U. Schierup, *Houses, tractors, golden ducats. Prestige game and migration.* A study of migrations to Denmark from Yugoslav village. Field report. Arhus, 1973.

[34] Д. Дрљача,, *Село Љубичевац у дунавском Кључу,* Развитак 4—5, Зајечар, 1975, 51—57.

[35] K. Moszynski, *nav. delo,* 69.

[36] L. Rajner, *Žene u selu,* Beograd, 1985.

UDC 392.3 (=919.83:497,16)

Милица Живановић

НЕКИ МЕТОДОЛОШКИ ПРОБЛЕМИ ПРОУЧАВАЊА ТРАНСФОРМАЦИЈА ТРАДИЦИОНАЛНЕ ПОРОДИЦЕ

Проучавање сложених промена традиционалне породице, које настају под утицајем индустријализације, урбанизације и других процеса карактеристичних за наше савремено друштво, у етнолошким истраживањима требало би да подразумева коришћење комбинованих начина истраживања, а што, опет, поставља неке битне методолошке захтеве.

Такво истраживање спровели смо у Анамалима (општина Улциња), међу породицама Албанаца муслимана које су, као и породице у другим нашим крајевима у послератном периоду изложене снажном процесу промена[1]. Истраживањем је требало установити у којој мери породице (и чланови породица) као активни учесници друштвених промена, следе ове промене у свом начину живота, напуштајући традиционалне обрасце живљења, под којим условима се ти процеси дешавају и какав је њихов учинак. Другим речима, наш циљ је био праћење континуитета и дисконтинуитета традиционалних образаца у животу сеоске породице у процесу социоекономске изградње наше земље у послератном периоду.

Постављени циљ условио је избор просторног оквира нашег истраживања: истраживање је требало вршити у средини за коју се претпоставља да поседује довољно специфичности традиционалног породичног живота и услова да традиција траје, а да се та средина, као заједница, налази у суседству градских насеља у којима се динамично и интензивно остварују промене које обележавају послератни развој наше земље. Стога смо се определили за Анамале, лоциране у Црној Гори између Приморја и Скадарског језера, заједницу затворену и компактну у етничком, економском, друштвеном па и географском смислу. Породична аутархичност у Анамалима трајала је све до другог светског рата а патријархални начин породичног живота све

[1] Део материјала прикупљеног овим истраживањем анализирали смо у: *Породични живот Албанаца — муслимана на подручју Црногорског приморја у XX веку,* докторска дисертација у рукопису, с. р. (Библиотека Одељења за етнологију Филозофског факултета у Београду, инв. бр. 1); слично концепцију применили смо и у истраживању сеоске породице у западној Србији које је у току (пројекат Етнографског института САНУ).

до шездесетих година. Истраживања су спроведена у више наврата (од 1974. до 1980. год.) у двадесет сеоских насеља, а продубљено истраживање, непрекидно током шест месеци 1980. године, у насељу Владимир, централном насељу ове области, у 157 домаћинстава од укупно 171 која чине ово насеље.

Из досадашњих проучавања породице познато је да промене у породици настају деловањем ширих друштвених заједница и то пошав од ширих ка ужим као и да друштвене акције и токови модернизације наилазе на постојеће, затечене, обрасце породичног живљења који се одупиру мењању или га следе у мањој или већој мери при чему се морају имати у виду деловања локалних чинилаца, односно ужих друштвених целина локалних заједница различитих нивоа[2].

Сходно томе, наше основно полазиште је да се трансформације у породици одвијају под утицајем промена у глобалном друштву, које се различито испољавају на различитим нивоима — регионалном, насеобном и породичном. Према томе, у нашем истраживању требало је обухватити, у погледу нивоа и обима, разна територијално-друштвена заједништва: први, шири ниво заједништва односи се на Анамале као друштвено-територијалну заједницу с већим бројем сеоских насеља; други, ужи ниво истраживања односи се на појединачна насеља, села, као друштвене целине породица у насељу, и најзад појединачним испитивањем свих породица у истом насељу, остварује се крајњи циљ истраживања.

Полазећи са становишта да се утицаји глобалног друштва испољавају пре свега на релацији град-село, то је у праћењу промена на сва три нивоа требало разматрати утицаје града али и оне који преко елемената глобалног друштва продиру у породицу непосредно.

Истраживањем је, дакле, према овако конципираном методолошком оквиру, требало обухватити саму породицу, динамику породичног живљења и трансформације — њихов садржај, интензитет и динамику. Истраживање породице и промена може се уклопити у различите тематске оквире.[3] У нашем истраживању, које је само један од могућих приступа том проблему, определили смо се за оне чиниоце који утичу на садржаје промена у сфери структура породице (сродничких, економских, биолошких) улога, положаја и односа у породици и са другима ван породице, понашања, ставова и схватања као и функција (биолошко-репродуктивна, заштитна и васпитно-образовна).

Пошто се радило о истраживању трансформације породице у смислу временских (када и како) промена према савременим начинима живота, то је избор временске димензије истраживања био од битног значаја не само по дужини временског обухвата него и по периодизацији унутар временских континуума, јер је само кроз компарације више временских пресека могуће сагледати и динамику и интензитет трансформације. Временска компонента компарације одређена је у следећим временсим сегментима:

---

[2] Види: А. Милић, *Преображај сродничког састава породице и положај планова*, у: *Домаћинство породица и брак у Југославији*, Београд 1981, 136—137; З. Пешић-Голубовић, *промене у структури породице у Србији посматрање у контексту друштвено-културне средине*, Социологија, 3—4, 1976, 297—316.

[3] Види: З. Голубовић, *Породица као људска заједница*, Загреб 1981.

— непосредно пред други светски рат
— непосредно после рата (педесете)
— 1960—1970 (шездесете)
— 1970—1980 (седамдесете)

У послератном раздобљу одабране су декадне тачке временских сегмената пресека с почецима на почетку декада. То је учињено из следећих разлога: сматрало се да ће декадни сегменти и декадне разлике бити довољно дискриминаторни временски помаци за јасно сагледавање промена; да се кроз једнаке временске сегменте (деценије) компарација могу поуздано идентификовати интензитети промена; да је статистичка грађа, пре свега она из пописа становништва и домаћинстава, такође декадно спровођена па је и из тог разлога, јер се ради о значајном извору података, тачке временских пресека нашега истраживања требало ускладити.

Могућност долажења до поузданих информација о више различитих јединица истраживања различито се рефлектовала у односу на основну јединицу истраживања — породицу, као предмет истраживања. Учесталост породица које су имале континуитет трајања у дугом периоду прошлости, опадала је прогресивно због одвајања, гашења или одсељавања породице. У последњој деценији постао је преовладавајући скуп новоформираних породица насталих деобама или одсељавањем, јер су процеси трансформације и модернизације седамдесетих година били најинтензивнији.

То је уједно представљало један од битних методолошких проблема. Фактичка ситуација на терену диктирала је да се оквир сагледавања породица сведе на скуп тадашњих постојећих породица (пресек 1980. год.). За породице које су раније постојале, али су престале да постоје у време истраживања — због деобе, издвајања и преласка чланова породице у друге породице или због стварања нових породица — реконструкција је вршена путем одговора њихових бивших чланова који су се у моменту нашег истраживања налазили у другим породицама у истом насељу или у околним насељима. У том случају испитаници су давали за исте садржаје истраживања традиције и трансформације у ствари две врсте података: о својој ранијој породици и о својој садашњој породици. Приликом оваквих испитивања показало се да подаци на основу исказа о прошлости (када не постоје други извори информација) за цео узорак не могу бити прецизно сакупљени за период више од двадесет година уназад, јер пролазе кроз филтер сећања. При томе је, када се ради о сродничким и брачним везама, посебну тешкоћу представљало то што патрилинеарност сродничког система проузрокује непрецизност и оскудност у прикупљању података о женским члановима. С друге стране, предност испитивања оваквих затворених средина представљала је чињеница да је број сасвим изчезлих породица које не могу бити реконструисане у посматраном периоду јер њихови чланови нису могли бити пронађени, мали, и обухвата само неколико таквих породица.

Методолошки сложен проблем у нашем истраживању произилазио је из специфичности породице као јединице истраживања. Ради се о колективу који чини више индивидуа различитих својстава:

по полу, старости, образовању, положају, улози у породичној структури и другим својствима. Сваки од чланова породице само је део заједнице с тога сви њихови појединачни одговори о истим садржајима трансформације, заједно употребљени за закључивање о породици као колективу само су ближа или даља апроксимација стварне трансформације породице као појаве sui generis, колективу који, како истиче З. Голубовић, није прост збир својих чланова, већ један колективно самосвојни ентитет.[4] Ради тога појединачни одговори чланова породице о истој појави испитивања не могу једноставно да се збарајају, а из збира садржаја трансформисаног и трансформација да се изводе релевантни квалитети који заиста одликују породицу као целину.

Да би се овај методолошки проблем решио, операционализован је како начин тако и сам инструмент истраживања, као и избор информативног приступа у односу на више различитих поступака прикупљања података и више различитих извора података. Компаративност разноврсних приступа остварује се идентичношћу могућих садржаја и облика трансформације породичног живота по истој схеми садржаја која је примењена у различитим поступцима прикупљања података и за различите изворе података.

Пре свега, сваки одрасли члан породице (старији од 15 година) испитан је идентичним упитником независно од других чланова породице. На тај начин од сваког члана породице добијени су одговори о садржајима и облицима трансформације који су релевантни за њега лично и за породицу у целини: као индивидуални лични исказ. Упитник за члана породице који чини основу испитивања због великог броја јединица које је требало испитати морао је да буде у великој мери формализован кроз могуће алтернативе одговора. Само тако могла је да се оствари неопходна економичносст прикупљања одговора и њихове даље обраде за велику популацију испитаника — чланова породице. На мањи број питања, због самог садржаја појава на које су се односила, дозвољен је такозвани слободни одговор. Испитивач је постављао питање према формулацији у упитнику па је према исказу добијеног одговора од испитаника одређивао којој од предвиђених алтернатива припада добијени одговор. У случају сумње да питање није схваћено истраживач је тражио детаљнији одговор на постављено питање у смислу разјашњења или се одустајало од конкретног питања. Такве ситуације мање су произилазиле из садржаја питања, одговор или не-одговор, односно разумевање или неразумевање питања, зависило је у највећој мери од својстава испитаника пре свега од старости, образованости, навикнутости на овакве комуникације и слично. Међутим, примећено је да су могућности добијања одговора биле боље ако је разговор могао да буде обављен ван домаћинства (на радном месту, у школи и слично). Наиме, у време наших истраживања патријархални односи и морал као модел понашања у породици били су преовлађујући, а индивидуализација понашања, ставова и односа ван породичног круга и „своје средине" (родбинске, насељске) показивала је амбивалентност, посебно код

[4] *Теоријско-методолошки проблеми и искуства у истраживању породице као тоталитета,* Социологија села, 40—42, Загреб 1973, 23.

младих (по старости, али и по положају у домаћинству без обзира на старост). Стога су одговори били искренији и мање уздржани ако су добијени ван породице. Издвајање млађих ради испитивања у породици је изазивало узнемиреност посебно у домаћина — он је по правилу инсистирао на контроли одговора присуством још неког од чланова домаћинства.

Поред испитивања сваког одраслог члана породице, на описан начин, примењен је и посебан упитник претежно идентичног садржаја као и за члана породице допуњен мањим бројем питања која су се односила на породицу као целину (укупан број чланова, сродничка структура, колективна имовина). Сврха овог, породичног упитника, била је да се добију одговори о истим појавама традиције и трансформације породице али на једном колективном нивоу, о породици као целини. То је остваривано тако што је старешина породице на питање из овог упитника одговарао у присуству и у сарадњи са осталим члановима породице. Овај упитник осим алтернативних одговора тражио је за највећи део питања детаљније образложење одговора, мерио конфронтацију или сагласност присутних чланова око одговора. Само испитивање по овом упитнику вршено је у облику слободног разговора, у облику усмереног разговора, углавном поштујући редослед питања али не инсистирајући на алтернативама одговара, већ на ширем одговору из којег би испитивач извлачио бит одговора и околности под којима се до истог дошло. Трећи приступ и начин прикупљања података односио се на идентичну схему садржаја као и претходна два упитника, али га је давао сам истраживач као резултат свог дужег и вишекратног боравка у истој породици, на основу властитог посматрања.

О појединим садржајима традиционалног и трансформисаног подаци су сакупљени независно, од такозваних квалификованих информатора, обавештавањем о стању у насељу у целини: за образовање и школовање испитивано је наставно особље; за здравствено и хигијенско стање испитивани су здравствени радници као и они који се у насељу неквалификовано баве лечењем; за међусобне односе међу породицама и међу становништвом целог насеља — поједини староседеоци са посебним угледом у насељу као и социјални радник; за религијско-обредну праксу они који обављају функције у верским заједницама; за предмет потрошних добара и добара животног стандарда, трговачко особље; за друштвени живот на јавним местима они који тај живот организују и реализују.

Имајући тако о истим појавама више извора података по истој садржајној схеми, добијени подаци су обрађени на следећи начин:

а. Индивидуални одговори чланова породице нумерички су обрађени по учесталости као учесталост одговора у истој породици. Ово је омогућило да се за сваку породицу добије увид о степену слагања у одговорима на исто питање међу члановима исте породице и долажење до закључака о мери слагања у одговорима за породицу у целини. Сами резултати нису интерпретирани нумерички него квалитативно и то: као потпуно слагање, као већинско, односно мањинско слагање, или пак као подељеност у мишљењу.

б. Чланови породица дистрибуирани су у различите подскупове по полу, по старосним групама, према радној активности. Ова дистрибутивна анализа омогућила је увид о слагањима у одговорима карактеристичним за одређене подскупове. Ови резултати по подскуповима користили су се, осим за закључивање на нивоу исте породице, као и основ за квалитативну и квантитативну анализу за цео подскуп испитаника у истом насељу.

ц. Емпиријски материјал подвргнут је типолошкој анализи на тај начин што је за ово истраживање извршена релевантна типологија домаћинства према начину привређивања а домаћинства разврстана у одређене групе са стањем у 1960, 1970. и 1980. години. Упоређивање промена у временском низу омогућило је сагледавање друштвено-економских промена у датој средини.

Подаци добијени од квалификованих информатора интегрисани су у фази анализе и закључивања за ниво насеља, као квалитативне врсте информација. Треба напоменути да су информације наведених информатора показале висок степен слагања с подацима који су добијени на основу прикупљених одговора од чланова породице и за породицу у целини. С друге стране, подаци документарног карактера такозване матичне евиденције, пре свега књиге рођених, умрлих и закључених бракова, коришћени као извор података о породицама, показали су се мање поуздани. Разлике су запажене у неколико случајева у погледу брачног стања и то: због присуства друге жене у породици, или фактичног брака који је склопљен а није легализован, као и у случају фактичког развода, затим рођења ванбрачног детета, усвајања и слично, укратко све оно што је као одступање значајно за испитивање породице било као показатељ традиције или промена. Остале евиденције које се за различите друге намене воде за поједина домаћинства на нивоу месних заједница, односно општина (о земљишном поседу, пореским обвезницима и друго) показују такође мања или већа одступања у различитим смеровима од случаја до случаја код појединих породица и њихових чланова. Углавном је томе разлог неажурност ових евиденција, као и стога што фактички остварене промене нису легализоване (продаја и куповина земљишта и тако даље). Чињеница је, а то се често потврђивало, да су квалификовани појединци у насељу, обично они у месним канцеларијама, адекватније познавали фактичко стање у насељу и породицама за највећи број случајева, као и историје промена различитих статуса породица и њихових чланова. У нашем истраживању такве информације показале су се потпуно поузданим, поузданијим него званична евиденција.

Осврнули бисмо се и на статистичку грађу из пописа о становништву и домаћинствима која је коришћена у оквирима садржаја нашег истраживања за такозвана објективна обележја: број становника, домаћинстава и породица, за радну активност (занимање, делатност у којој се обавља занимање, место рада), школску спрему, досељавање, земљишни посед, пољопривреду, зграде и станови. При упоређивању тих података са подацима истог садржаја које смо сами прику-

пили у оквиру истраживања у свакој породици запазили смо да се појављују разлике нарочито у подацима о којима би статистика и попис требало да буду поуздан извор. То су пре свега подаци о популацији: број чланова у домаћинству, односно у породици, њихова присутност или одсутност из места сталног становања и о величини земљишног поседа. Специфичност појава у испитиваној популацији (прикривање појединих чланова због крвне освете и другог), већи број малих насеља као и чињеница да се ради о пограничној области, вероватно доприносе појави значајне статистичке грешке посебно изражене на нивоу домаћинства. Корисност статистичких података умањује и дихотомна класификација на екстреме, као на пример на пољопривредна и непољопривредна домаћинства, на шта су етнолози већ више пута скретали пажњу.[5] Наиме, у самом процесу трансформације све се више јављају промене чије је уочавање значајно за праћење процеса и анализу садржаја. У нашем истраживању наметнула се стога потреба за разређенијом класификацијом домаћинстава пошто се осим чистих типова јављају и три типа мешовитих: претежно пољопривредна, пољопривредно-непољопривредна и претежно непољопривредна (на основу извора прихода и активности чланова домаћинства).[6] Потврдило се да је, што је процес изразитији, оваква разрађена класификација нужнија, мада је по нашем схватању она потребна и за сагледавање тенденција у случају тек настајућих мењања.

На крају нашег излагања истакли би следеће:

а. Проучавању породичног живота у етнолошким истраживањима често се приступало фрагментарно. Како истиче Хамел „постоје многа мишљења и неодређене карактеризације преовлађујућих ставова, али врло мало тога је квантитативније природе што би могло да послужи за прецизно упоређивање.“[7] Стога се, са методолошког становишта, залажемо за такозвано „тотално испитивање“ као најобухватнији приступ проучавању породичног живота, погодан и за квантитативну анализу садржаја.

б. Примена различитих поступака и техника истраживања неопходна је са гледишта веродостојности података, јер ниједан од извора и начина прикупљања података није потпуно поуздан. Тек је суочавањем и поређењем података о истој појави за исту јединицу истраживања могуће доћи до истинитог податка. Међутим, примена више различитих поступака истраживања на већем броју извора података јесте у колизији са економијом истраживања, продужује теренски рад и повећава трошкове истраживања али је неопходна ако се

---

[5] Види: Р. Ракић. дискусија у *Криза или трансформација породице,* Гледишта, 3, Београд, 1974, 340.

[6] Слична класификација коришћена је и у другим истраживањима, упор. М. Штамбук, *Бисоцијална и социоекономска обележја анкетираних домаћинстава и сељака радника,* Мешовита домаћинства и сељаци радници у Југославији, Загреб 1980, 43.

[7] E. A. Hammel, *Društvena i prostorna pokretljivost i stabilnost srodničkih sistema,* Etnološki pregled, 22, Beograd, 1986, 77.

жели доћи до поузданих података о појавама које се истражују, чак и о таквим које се уобичајено сматрају објективним, материјалним и видљивим. Коришћење само једног извора података, макако било методолошки разрађено, не обезбеђује довољну поузданост података.

Milica Živanović

SOME METHODOLOGICAL PROBLEMS OF STUDYING THE TRANSFORMATIONS OF TRADITIONAL FAMILY

— Summary —

In this work, on the basis of the investigation of family life and changes in the families of Albanian Muslims in Anamali (the Montenegrian coast), the author points to some methodological problems which come up in such investigations. Promoting the integral approach in the study of family life, he underlined the advantages of so-called »total research«, as well as the necessity of the application of various methods and techniques of investigation.

UDC 39.001

Mladen Tomljenović

METODOLOGIJA PRIKUPLJANJA GRAĐE O TRADICIONALNOM GRADITELJSTVU U SESVETSKOM PRIGORJU

U Sesvetima kraj Zagreba osnovan je Muzej 1977. godine. Već prvi obilasci terena ukazali su na potrebu da se sakupi građa o tradicionalnom narodnom graditeljstvu ovog područja, kako bi se mnoge zgrade sačuvale barem u muzejskoj dokumentaciji, jer ih je nemoguće sve staviti pod zaštitu i sačuvati za buduća pokoljenja. Na inicijativu direktora Muzeja prof. Vladimira Sokola 1981. godine započeto je sistematsko prikupljanje građe na terenu o tradicionalnom graditeljstvu na području općine Sesvete.

Posao je organiziran tako da se sakupi što više podataka o graditeljstvu u svakom selu i to na taj način da se obrade sve zgrade u pojedinom selu (stambene i gospodarske), bez obzira da li su još u upotrebi ili su napuštene ,a čak možda i poluruševine, kako bi se sakupilo što više podataka i dobila što potpunija slika o tradicionalnom graditeljstvu ovog kraja. Tu su puno pomogli dobri kazivači koji su bili spremni odgovarati na sva postavljena pitanja i dati obilje korisnih podataka bez kojih se ovaj posao nikada u potpunosti ne bi mogao obaviti. To su uvijek bili stariji ljudi koji su suvremenici mnogih zgrada građenih u ovom stoljeću, a o onima sagrađenim prije 1900. godine slušali su od svojih starijih.

Pri sakupljanju podataka o pojedinim zgradama svrha je bila da se dobiju sljedeći podaci: kada je dotična zgrada građena, tko ju je gradio (ime majstora i odakle je bio), te da li je možda seljena (iz kojeg sela, ili unutar samog sela, tj. s kojeg je mjesta preseljena na današnje mjesto), a bilo ih je moguće seliti jer su građene od drveta. Uz te podatke svaka je zgrada i fotografirana, da bi dokumentacija bila potpunija. Na terenu se uvijek snima s dva fotoaparata — paralelno se snima s crno-bijelim negativom i kolor diapozitivom. Kao što se nastojalo da se dobije što više zanimljivih podataka vezanih uz pojedine zgrade, tako se nastojalo da se o pojedinoj zgradi stvori što obilnija foto-dokumentacija (više totala i što više interesantnih detalja).

Na terenu se radi veoma sistematski. U svako se selo ide i više puta (ovisno o broju zgrada tradicionalnog graditeljstva). Sistem rada je takav da se prvo obiđe cijelo selo, kako bi se dobila slika o njemu, a tada se

kreće na sakupljanje građe o pojedinim starim zgradama. Svaka stambena ili gospodarska zgrada, bez obzira na stanje očuvnosti i estetske vrijednosti, uzima se kao zasebna cjelina, te se obrađuje do u detalje. Nastoje se dobiti svi podaci vezani uz njen nastanak i trajanje. Sakupljaju se svi podaci o njenoj povijesti, gradnji, materijalu koji se upotrebljava za gradnju, običajinma vezanim uz gradnju, a zapisuju se i nazivi pojedinih dijelova kuća i gospodarskih zgrada od temelja do krova. Za svaku zgradu tražimo podatke i od više kazivača, kako bi opis bio što potpuniji. Prilikom ispitivanja često se zna sakupiti i više ljudi, stanara tih starih zdanja, koji se u kazivanju međusobno nadopunjavaju. Svi gotovo uvijek znaju najvažnije podatke o gradnji pojedine zgrade, a nadopunjavaju se kada su u pitanju detalji. Kada su sve stare zgrade u pojedinom selu obrađene, odmah se sistematiziraju svi podaci o jednom selu, kako bi se dobila cjelovita slika o graditeljstvu toga sela.

Rad na terenu tekao je prema unapred napravljenom planu i programu. Prvo su obrađivana sela u neposrednoj blizini Sesveta (prema Zagrebu i prema Dugom Selu). U toj prvoj fazi rada obrađeno je tradicionalno graditeljstvo u petnaestak sela (u vremenskom razdoblju od 1981. do 1983). Od 1984. do 1986. godine sakupljena je građa o narodnom graditeljstvu u narednih petnaestak sela (uz cestu za Varaždin, u selima lijevo od ceste za Varaždin i u selima između ceste za Varaždin i ceste za Dugo Selo). Tako je do sada obrađeno tradicionalno graditeljstvo u tridesetak sela, što predstavlja 3/5 ukupnog broja sela na području općine Sesvete. U tih tridesetak sela obrađeno je oko 1500 zgrada tradicionalnog graditeljstva. Predviđeno je da se u toku ove i sljedeće godine obradi graditeljstvo u dvadesetak preostalih sela na području općine. To su sela na obroncima Zagrebačke Gore. Prema nekim podacima pretpostavlja se da u njima ima još oko 1000 zgrada tradicionalnog graditeljstva. Kada akcijom bude obuhvaćeno cijelo područje općine, bit će obrađeno oko 2500 zgrada (oko 1000 kuća i oko 1500 gospodarskih).

Za većinu obrađenih zgrada tradicionalnog graditeljstva uspjeli smo dobiti podatke o gradnji, graditeljima, mjestu gradnje i eventualnoj seobi. Međutim, ima i određeni broj zgrada za koje u pojedinom selu nitko ne zna kada su nastale niti tko ih je gradio. Za neke od njih ljudi tvrde da su najstarije u selu, stare i više od 300 godina. Međutim, te podatke moramo uzeti s dozom rezerve, jer nemamo pisanih podataka o njihovoj gradnji, te je veliko pitanje da li njihov nastanak možemo staviti u tako davna vremena. Tu nam puno pomažu najstarije katastarske mape ovoga područja, a one su iz 1867. godine. Pomoću njih dolazimo do podataka da su mnoge zgrade sagrađene prije 1867. godine. Velik broj obrađenih zgrada ima urezanu godinu gradnje (uglavnom s kraja prošlog i iz prvih desetljeća ovog stoljeća). Najstarija do sada datirana zgrada, na obrađenom području, je jedna kuća iz sela Drenčec, sagrađena 1843. godine.

Zgrade (stambene i gospodarske), u do sada obrađenom području, građene su od drvene, tj. hrastove građe. Kuće su prizemne, uglavnom troprostorne s dvoslivnim krovom pokrivenim crijepom. Većina ih je jednostavna bez ukrasa, a neke su ukrašene rezbarenim i crtanim geometrijskim i biljnim motivima.

Dosad obavljena istraživanja daju nam obilje podataka o graditeljima. Često su, kao graditelji, u ove krajeve dolazili majstori iz Posavine. Sačuvane kuće koje su oni gradili potječu iz pravih desetljeća ovog stoljeća. One se uvijek ističu lijepim ukrasima, uglavnom na zabatnoj strani između i iznad prozora i po dužini kuće iznad prozora. Bila je dosta jaka i aktivnost domaćih graditelja (npr. ističe se obitelj Stančir iz Budenca, koja je sagradila mnoge kuće u samom Budencu i okolnim selima). Značajna je na ovom području i aktivnost obitelji Bastalić iz Belovara. Oni su bili poznati majstori za seobe kuća na valjcima, tj. za seobu cijele (nerastavljene) kuće. Još je i danas živ jedan član te obitelji, koji je i sam selio kuće i koji još ima sačuvan sav starinski alat neophodno potreban za taj posao. U selima na obroncima Zagrebačke Gore, u kojima još treba sakupiti podatke o tradicionalnom graditeljstvu, uz drvo, javlja se i kamen kao građevni materijal. Tu se pojavljuju kuće građene na kat i kod njih je donji podrumski dio sagrađen od kamena. Od kamene građe sagrađene su i pojedine gospodarske zgrade (npr. štale). Uz daljnji rad na terenu paralelno se radi i na obradi prikupljene građe. Svi sakupljeni podaci unose se u kartoteku o tradicionalnom graditeljstvu. Svaka zgrada ima svoj list u toj kartoteci. Na njemu su zapisani svi podaci o pojedinoj zgradi, a priložena je i fotografija. Također se sistematski radi i na inventiranju snimljenih negativa i diapozitiva. Tako je do sada snimljeno i inventirano oko 3000 crno-bijelih negativa i oko 800 kolor diapozitiva kuća i gospodarskih zgrada tradicionalnog narodnog graditeljstva ovog područja. U jesen 1983. g. Muzej je organizirao izložbu o tradicionalnom graditeljstvu ovog područja, a početkom 1984. g. »okrugli stol« na istu temu, na kojem su bili prezentirani rezultati dotadašnjih istraživanja. Kada budu prikupljeni podaci o tradicionalnom graditeljstvu u svim selima na području općine Sesvete i kada budu kompletno muzeološki obrađeni, Muzej će nastojati ovu obilnu i vrijednu građu publicirati, kako bi bila dostupna i široj javnosti. Nužnost jedne ovakve akcije vidi se već i danas, iako je ona još u toku, jer mnoge stare zgrade obrađene u proteklom periodu danas više ne postoje. Srušene su, ustupivši mjesto novoj, modernoj gradnji.

Mladen Tomljenović

METODOLOGY OF COLLECTING MATERIAL ON TRADITIONAL ARCHITECTURE OF SESVETSKO PRIGORJE

— Summary —

The museum in Sesvete near Zagreb started the systematic collecting of material in 1981. The work was organized so that as much material as possible on each building with numerous photographs would be gathered. By the end of 1988 the traditional architecture in all villages in the district will be treated and this will be published as valuable material.

UDC 82—94.09:39.001

Мирјана Прошић-Дворнић

ИСТРАЖИВАЊЕ ПРОШЛОСТИ И ПИТАЊЕ ИЗВОРА У ЕТНОЛОГИЈИ — МЕМОРИЈАЛНА И ПУТОПИСНА ГРАЂА —

Циљ сваке науке, па тиме и етнологије, је да стално проширује границе сазнања о оним деловима реалности који су у домену њених истраживања, и то не само простом акумулацијом појединачних знања, већ и њиховим сталним сучељавањем и обједињавањем у потрази за што свеобухватнијим разумевањем појава и процеса, прерастањем квантитета у нови квалитет. Да би тај континуирани процес уопште био могућан, нужно је стално преиспитивање постојећих и стварање нових теоријских система, методологија и техника који би у датом тренутку развоја једне науке могли боље да одговоре њеним захтевима и потребама. Свака, пак, промена теоријско-методолошке оријентације и концепције намеће реинтерпретацију постојећих знања, чињеница, појмова, система класификација, а често када су у питању друштвене науке, и ревалоризацију, односно откривање нових углова гледања и „читања" расположивих извора података. Етнологија у том погледу не представља никакав изузетак, и једино тако схваћена, уместо доследног праћења једном утабаног пута, може дати значајан научни и друштвени допринос у вечитом трагању за истином. У југословенским оквирима чини се да се већ може рећи да је у етнологији остварен приметан квалитативан скок откако је, током 70-их и 80-их година успостављена тешња веза између теоријских концепата и истраживачке праксе. Чини се, такође, да је данас и код нас све распрострањеније схватање да „научник који верује да ради без теорије у ствари ради са лошом теоријом" (H. Glassie, 1975, 9). Стога се тај период може означити и као време преиспитивања и тражења нових путева, при чему се већ назире настајање неколико различитих оријентација, концепција и предмета истраживања.

Једно од питања које је захтевало помно преиспитивање, с једне стране због тога што се наша традиционална етнологија чврсто и безмало искључиво заснивала на културно-историјском приступу, а с друге као одраз размишљања у светској антропологији уопште, било је питање етнологије и историје, односно историјских истраживања. Не улазећи дубље у поменути проблем, довољно је навести да

етнологија, под условом да се не упушта у спекулативна тражења „извора", „старина", „прапочетака" који се само хипотетички могу пронаћи треба да има и историјску димензију, наиме, да поред структурално-функционалних анализа односа на синхронијском плану укључује и дијахронијску перспективу, да прати њихов развој и трансформације, да изгради генетско-структурални приступ (упор. D. Rihtman-Auguštin, 1976, 10—14; O. Supek-Zupan, 1976, 66). Схватање да етнологија/антропологија може бити и историјски оријентисана стекло је своју пуну легитимност у већини владајућих теоријских праваца, као и то да познавање прошлости има значајних импликација на спознају о друштвеним и културним процесима уопште.

Оријентацијом ка проучавању прошлости, међутим, поготову уколико је она временски толико удаљена од доба када истраживач спроводи своја истраживања да више нема ни живих учесника који би могли да послуже као информатори, етнолог је приморан да се одрекне једне од најизразитијих карактеристика своје науке, да сазнања о једној култури стиче *in situ,* путем посматрања и учествовања и кроз разговоре с њеним творцима и носиоцима. Уместо класичних метода теренских истраживања усмерених ка непосредном утврђивању релевантних чињеница, до неопходног чињеничног материјала може се доћи углавном само анализом историјских извора, односно расположивих остатака и сведочанстава о појавама догађајима, делатностима и процесима битним за одабрану тему, „који су или од почетка одређени за спознају и за доказ повјесних чињеница, или су, пак, својим постојањем, настанком и другим околностима посебно подесни за то... и који постоје у предметном, ликовном, писменом или усменом облику" (M. Gross, 1976, 243). Процес добијања података из извора је, опет, посебност историје, тако да однос и међусобни допринос ове две науке, етнологије и историје, постаје поново актуелан, и то, у овом случају конкретно, на плану хеуристике, критике извора и правилног тумачења њиховог смисла.

Прва асоцијација која се јавља при помену историје и њених извора су писана документа која су дуго у традиционалној, „догађајној" историји схватана као поуздана складишта полуготових чињеница. Наиме, позитивистичко схватање је полазило од тога да се чињенице „налазе у ‚полуготовом' стању у самом документу и да их треба само извући методама хисторијске критике... Довољно је било сакупити одређену множину добро документованих чињеница из којих хисторијска знаност настаје тобоже сама од себе .. у свом ‚фетишизму' документа одбацује теоријски приступ и своди улогу хисторичарева ума на пасивну регистрацију, на ‚одраз' непоновљивих појединачних повјесних чињеница" (Ibid., 241).

Међутим на прелому XIX у XX век историја је, с променом предмета истраживања и померањем од проучавања појединачних догађаја ка анализи економских и друштвених система у њиховом тоталитету и при томе нужном преласку са описа емпиријских чињеница разврстаних на временској оси на теоријска уопштавања, почела да напушта традицијске оквире историзма и да се конституише као друштвена наука. Тај процес који је започео „спором око метода",

развојем француске структуралне историје, нове историје у Сједињеним америчким државама, и посебно, марксизмом, био је дуготрајан и обележен борбом за савлађавање многих отпора али је, почетком 60-их година, напокон тријумфовао, задржавајући при том низ особености у теоријским поставкама у различитим научним срединама. На путу теоријско-методолошког усавршавања историја је позајмљивала концепте од других наука, добрим делом и од културне или социјалне антропологије, почев од Емила Диркема и његове школе (Мосова „тотална друштвена чињеница", на пример), па све до представника савремене симболичке антропологије као што су М. Даглас, В. Тарнер и К. Гирц (B. C. Cohn, 1982, 242—244; J. W. Adams, 1982, 253—265).

С променом предмета истраживања и приступа проблему нужно се наметнуло и преиспитивање значаја извора. Велика заслуга на том пољу припада француским структуралним историчарима (M. Bloch, L. Febvre, G. Lefebvre, F. Braudel и др.) из чијих се дела може извући неколико кључних поставки:

1. Мада су документарност и подробна критика извора неопходни предуслови за истраживање, они су ипак само средство а никако циљ, и њиме се не исцрпљује методолошка проблематика историје или историјски оријентисаних истраживања уопште.

2. Не могу се узимати готово чињенице из извора, јер оне не постоје у таквом облику већ их је нужно конструисати, доследно поштујући односе који су између њих постојали у реалности; другим речима потребне су апстракције и уопштавања.

3. Ниједан извор није искључиво подесан за одређену тему, већ се до чињеница о сложеним појавама и процесима може доћи једино коришћењем свих расположивих извора информација који могу бити у садржинском и формалном погледу врло различити, па и противуречни. Тиме је указано да за историчаре нису релевантна само писана документа, којима се и данас, додуше, понекад придаје највећи значај (B. Grafenauer, 1960, 250), већ и сви други трагови људске делатности као што су усмена предаја, архитектура и организација простора, сећања појединаца, еколошке промене, фотографије и многи други (упор. P. Thompson, 1978, 91—137; Б. Ђурђев, 196[2], 21—45; M. Gross, 1976 ,241, 243), што су уједно и много ближа подручја етнолошког рада.

Идентичан став према изворима има и антропологија када проучава временски или просторно удаљене културе, дакле оне које нису доступне непосредном посматрању и учествовању. Како су то истакле М. Мид и Р. Метро у свом приручнику о проучавању култура „са даљине" (1971, 353, 345), сваки извор информација са свог аспекта, битно условљеним начином и сврхом настанка, као и пројекцијом личности, жеља и намера њиховог творца или твораца, пружа само одређене врсте обавештења, али углавном са више слојева значења, и осветљава само поједине специфичне углове проблема. Другим речима, сваки од њих има своје несумњиве предности али и недостатке који се могу превазићи укрштањем и конфронтирањем информација различитих структура и садржаја, да би се, пажљивом реконструкцијом бројних и хетерогених остатака прошлости, стекла што

потпунија и прецизнија слика не само о истраживаном проблему већ и о целокупном друштвено-културном контексту без кога није могућно разумети значење појединачних делова.

Тако, на пример, архивски документи у модерно уређеним државама пружиће масу података о различитим институцијама, о токовима привредног, друштвеног и културног развоја, о промету робе, друштвеном положају, социјалној и спацијалној покретљивости становништва и многим другим питањима која су врло важна за општи ниво спознаје о глобалним кретањима и структурама, али ће у њима бити врло мало информација о свакодневном животу, навикама, могућностима и потребама обичних људи, о њиховом односу према прокламованом од стране званичних и водећих слојева друштва. Тај недостатак унеколико надокнађују породичне и личне збирке у којима се чувају приватна кореспонденција, дипломе, лична документа, позивнице за различите скупове и забаве, фотографије и слично али је то увек заоставштина одабраних појединаца који су у свом времену имали важну улогу у друштву, тако да се и у овом случају ради о траговима делатности представника одређених сегмената друштва, док о многобројном анонимном становништву и даље нема помена. У том погледу се архивски фондови модерних друштава умногоме разликују од средњовековних, на пример Дубровачког историјског архива, који, услед сасвим другачијих услова управљања, представљају неисцрпан извор података за проучавање низа културних процеса, комплекса елемената и појединачних творевина свих друштвених категорија, континуирано кроз више векова (упор. Ђ. Петровић: 1979, 157—161). Исто тако се може рећи да су документа из Србије кнеза Милоша која су била далеко мање специјализована и више окренута појавама из свакодневног живота разноврсније и богатија за етнолошка проучавања од оних која су настајала у последњим деценијама XIX века надаље. То наравно не значи да ови последњи немају вредност за проучавање културних процеса, већ напротив (упор. Д. Николић, 1974, 181—192) али је важно знати коју врсту информација нуде и на која питања истраживача могу да пруже задовољавајуће одговоре.

Аргументи *pro et contra* се могу навести и за све остале врсте извора — на пример, за фотографију да је од изузетног значаја за визуелно дочаравање живота у ранијим временима (од половине XIX века када настаје надаље) да верно приказује реалност неког тренутка али да је, због самих услова и разлога настајања, репрезентативна, селективна и намештена тако да је посебно корисна за проницање у идејни ниво културе, у сферу онога што се сматрало лепим, вредним пожељним (М. Прошић-Дворнић, 1982, 94—108). Новински огласи и рекламне поруке имају такође велику вредност за проучавање разних аспеката свакодневног живљења и у њима се могу пронаћи подаци који сликају „атмосферу живот и прилике... објективније и документованије од било које историје“ (З. Јанц, 1977, 13), али се и ту мора водити рачуна о различитим врстама и слојевима информације: о непосредним подацима о забавном и уметничком животу, о понуди и потражњи радних места или станова, о одевању, исхрани, саобраћају, књигама, затим о онима које дозвола-

вају конструкцију односа међу људима, културне ситуације и целокупне друштвене и духовне климе посматраног времена и на крају о ономе што понуђену услугу или робу може што успешније да пласира на тржишту, а што уједно открива психологију потрошача.

Наведени примери такође показују да извори, иако не могу да одговоре, сваки за себе, на сва питања, нуде различите могућности уколико смо спремни да у њима откријемо и правилно протумачимо све што нам пружају. Ту се нужно намеће питање још једне уобичајене класификације извора према њиховој вредности за сазнање на такозване примарне и секундарне, при чему већ само рангирање указује да се први сматрају вреднијим. У савременој науци све више преовлађује схватање да је корисније да се не полази од унапред дате категоризације већ да се њихова вредност процењује у сваком појединачном случају, зависно од теме истраживања, његовог циља и врсте података који се из извора могу извући. Наиме, непосредни трагови, или примарни извор, неке појаве, догађаја, процеса су несумњиво једино поуздани за реконструкцију неких њихових аспеката, али ће их, исто тако добро осветлити и посредни помени који о њима говоре и пружају додатна објашњења (Б. Ђурђев, 1962, 43; M. Gross, 1976, 246, посебно нап. 21). На пример, утврђена је чињеница да су народне јуначке песме преткосовског и косовског циклуса забележене у XIX веку сасвим непоуздан извор информација за реконструкцију одеће или оружја јунака времена о коме певају (упор. М. С. Филиповић, 1969, 37—49), али зато могу бити од прворазредног значаја за упознавања психологије, потреба и стремљења генерација које су је изводиле (упор. Р. Самарџић, 1978). Слично је и са осталим творевинама усмене књижевности.

Према утврђеним класификацијама мемоари и путописи припадају категорији наративних извора, а као такви групи секундарних јер они, будући да им је творац човек-појединац, не представљају непосредан одраз објективно постојеће стварности већ њену искривљену слику преломљену кроз призму личног виђења аутора, а често, уколико је имао уметничких претензија, његово дело подвргнуто је и законима естетике. То их, према томе, чини већ двоструко сложеним и удаљеним од пуког регистровања стварности и аутентичне документарности, ка изражавању личне перцепције и разумевања света и уметничком уобличавању текста. То је несумњиво тачно, али се можда управо у тим особинама крије и њихова највећа вредност.

Наиме, у савременим теоријским оријентацијама, захваљујући првенствено формулацијама основних научних задатака у структурализму и марксизму, позитивистичко начело о потреби проучавања објективно постојећих ентитета, као јединог научног приступа, све се више допуњава схватањем да је исто тако важно испитати и појединачне вредносне ставове, осећања, идеје и значења којима се „мери“ и процењује објективни свет, као и однос између њих, јер они сачињавају јединствен процес и суштину културе (W. H. Goodenough, 1957, 167). Човек и његов свакодневни живот, алтернативе које се пред њим постављају, избори и одлуке које може да донесе и тиме утиче на своју „судбину“, његова специфична варијанта културног мишљења и дејствовања, његов став према општој култури, битно

условљен положајем у оквиру друштвено-културног система, однос између појединачног и општег, речју његова свакодневица према глобалном стању и процесима (упор. D. Rihtman-Auguštin, 1976, 13—18; O. Supek-Zupan, 1976, 61 и д.).

За истраживање временски удаљених култура, немогућност да се са људима непосредно разговара о њиховом личном животу може у многоме да надокнади „разговор" са подацима забележеним у путописној и мемоарској литератури (уз биографску), наравно уз доследно спровођење ригорозних критеријума критике извора. Свакако да ни ови извори нису без својих недостатака. Путописци су често некритички преузимали податке из старијих дела, не испитујући да ли је некада забележени податак доиста веродостојан или још актуелан. Осим тога, писали су и о појавама које нису довољно разумели, па су и њихова навођења погрешна. Били су склони претеривањима и егзотици да би своје штиво учинили занимљивијим, или су пак, неке битне појаве, са становишта данашњих истраживачких захтева, помињали сасвим узгред и површно. Потребно је посебно водити рачуна да су углавном настајали из различитих потреба (најчешће политичке и привредне природе) наручиоца путовања и извештаја тако да су информације њима прилагођене и, према томе, селективне (упор. Р. Самарџић, 1961; М. Шамић, 1966). Ипак, и у путописима најсумњивије аутентичности и објективности, могу се пронаћи и оне информације које су драгоцене као лични искази странаца о једној другачијој средини, онако како су је они видели и доживели и то, поред осталог, и свакодневицу и обичне људе у њој.

Мемоаре, пак, углавном пишу истакнуте и важне личности неке епохе, најчешће о великим и судбоносним догађајима с намером да посебно истакну своју улогу и заслуге у њима. У томе они могу бити сасвим пристрасни и искривљени, али и у њима се увек могу наћи вредна сведочанства о не тако судбоносном, лична схватања и виђења, макар да су само успут забележена.

Но, забележена и од заборава сачувана сећања појединаца о некадашњим приликама могу да настану и из сасвим различитих разлога, да буду управо окренута свакодневном и обичном. Примери те врсте настали су као резултат две програмске иницијативе у Београду: једне у оквиру акције Историјског архива Београда да се у послератним годинама прикупи мемоарска грађа о привредној и културној историји Београда XIX и XX века; и друге у оквиру издавачког подухвата Српске књижевне задруге који је резултирао настанком тротомног дела „Београд у сећањима" у периоду од 1900. до 1941. године. Та „сећања на свој начин обнављају живот у прошлости, али упоредо с тим, она бацају и светлост на историју, показују које је облике имала у стварности обичних људи, односно откривају обиље подробности живота без којих се историја иначе приказује исувише једноставно и неоправдано одвојено од стварног човека" (А. Митровић, 1983, 8).

Посебна вредност им је у томе што су сакупљена виђења различитих појединаца (по полу, схватањима, положају, имовинском стању) о једном истом простору у једном истом времену.

Шта у ствари конкретно нуде подаци из путописних и мемоарских дела? Пре свега, из њих се могу „извлачити“ појединачна обавештења уколико циљ истраживања или одређени тип анализе то захтевају. Међутим, чини се да они много више говоре уколико се задржи интегрална целина исказа, јер тек тако добијају свој пуни смисао, а то је да истраживачу омогуће да сагледа, кроз казивања очевидаца и актера, дакле кроз њихово лично искуство, како су некада у стварном животу заиста биле повезане те силне чињенице сакупљене из различитих извора, па се тако стиче комплетнија и комплекснија, вишезначна и динамична, визија реалности. На пример, када је у питању Београд, његов урбанистички, просторни и друштвени раст у XIX и почетком XX века било је могућно реконструисати помоћу проучавања званичних планова изградње, картографских извора, многобројних аката о његовом изграђивању, пописа становништва, података о условима становања, али су управо описи у путописима и мемоарима највише допринели да се проникне у „мирисе и боје“ стварног живота, у уличну вреву, саобраћајне прилике када су трамваји били спорији од пешака, кафане и њихове посетиоце, дневни ритам активности, смену уличних продаваца, у току дана и у сезонама, правила одевања и социјалне разлике исказане кроз могућности њихове реализације, односе између послодаваца и запослених, обичајима и сукобима, о сучељавању старог и новог, речју о људима у једном граду. Нека као илустрација наведене тврдње послужи само један пример:

„У то време, па све до краја првог светског рата, Молерова улица као да је представљала границу између градског и паланачког дела Београда у овом крају, а та граница ишла је средином улице. На једној, непарној страни, налазило се доста солидних, високопартерних, „господских“ кућа, међу које се посрамљено увлачио понеки кућерак, понеко дуго, узано двориште, са безброј малих станова и шупа, и који је, по свему, припадао другој, паланачкој страни улице...

Када зађе сунце... када је све готово, у кући све сређено, улица почишћена, онда жене изнесу столичице или шамлице и поседају испред својих кућа или се придруже некој комшиници... Плетући чарапе, или бавећи се којим било ручним радом, тек да им руке не буду сасвим беспослене, започињу увек исту врсту ћаскања, оговарања, препричавања у пола гласа уличних скандалчића, а сасвим гласно скандале ван наше улице“ (М. Милошевић, 1977, 153—154, 159).

Конфронтирање, пак, информација из путописне и мемоарске грађе је нарочито занимљиво и корисно јер се заправо ради о сучељавању два различита погледа, у овом случају на Београд и његове становнике, на њихов начин, или, прецизније речено, начине живота, о доживљавању, стицању утисака и описивања исте средине сагледане из перспективе странаца (Ж. Ренак, А. Шћепански, Х. Вивијен, Ф. Ф. Каниц и други) који су долазили из другачијих, европских, напреднијих и културнијих поднебља, с једне, и виђене очима житеља главног града, с друге стране. Први су били у ситуацији да Београд пореде са својим срединама, да у њему јасно уочавају све оно што је представљало остатке недавне оријенталне прошлости, у свим сферама живота, али и да запажају његове напоре да постане

модерна, европска урбана средина. Другима је он опет био, мада не и једина културна средина коју су познавали, простор из кога су потекли и у коме су одрасли, дом у правом смислу речи, тако да њихова сећања, као „поглед изнутра", изванредно допуњују слику странаца о њему, њихово „виђење споља".

Најзад, не представља ли и „усмени извор" како се он донедавно углавном схватао у нашој етнологији, када се, наиме, ишло за тим да се у сарадњи истраживач-казивач реконструише нека прошла културна ситуација и када су питања више била формулисана у прошлом него у садашњем времену („како је било?", а не „како јесте") неку врсту „усмених мемоара", пре него „етнографски извор" као бележење актуелног стања како се он схвата у западној антропологији већ од краја XIX века? Ти „усмени мемоари" имају и својих несумњивих предности у односу на писане. Живој особи с којом се разговара могу се увек постављати додатна питања или се њено приповедање може скренути у жељеном правцу, док је са фиксираним, записаним мемоаром то наравно, немогуће.

ЛИТЕРАТУРА

Adams, J. W.
1982: *Consensus: Community, and Exoticism*, u: *The New History, The 1980s and Beyond*, Studies in Interdisciplinary History, (ured. T. K. Rabb i R. I. Rotberg), Princeton University Press, 253—265.

1977, 1980, 1983:
Београд у сећањима I (1900—1918), II (1919—1929), III (1930—1941), Српска књижевна задруга, Београд.

Cohn, B. C.
1982: *Towards a Rapprochement*, u: *The New History*, The 1980s and Beyond ... 227—252.

Đurđev, B.
1962: *Esej o istorijskim izvorima*, Godišnjak društva istoričara Bosne i Hercegovine God. XII, Sarajevo, 7—48.

Филиповић, М. С.
1969: *Народна песма и народни живот*, Етнолошки преглед 8—9, Београд, 37—49.

Glassie, H.
1975: *Folk Housing in Middle Virginia*, A Structural Analysis of Historic Artefacts, The University of Tennessee Press.

Goodenough, W.
1957: *Cultural Anthropology and Linguistics*, Georgetown University Monographs, Series on Language and Linguistics 9.

Grafenauer, B.
1960: *Struktura in tehnike zgodovinske vede*, Ljubljana.

Gross, M.
1976: *Historijska znanost*, Zagreb.

Историјски архив Београда
Збирка мемоарске грађе за културну и привредну историју Београда XIX и XX века.

Јанц, З.
1977: *Огласи у старој српској штампи,* 1834—1915, Музеј примењене уметности, Београд.

Mead, M., Métraux, R. (ured.)
1971: *The Study of Culture at a Distance,* The University of Chicago Press.

Митровић, А.
1983: *Сведочанства о свакодневници,* предговор, *Београд у сећањима III,* Београд.

Николић, Д.
1974: *Значај архивских извора из XIX века за етнолошка проучавања,* у: *Симпозијум о методологији етнолошких наука,* Београд, 181—192.

Petrović, Đ.
1979: *Dubrovački arhiv kao izvor za etnologiju,* Zbornik Historijskog arhiva u Dubrovniku, Arhivist 1—2, Dubrovnik, 157—162.

Prošić-Dvornić, M.
1982: *Mogućnosti korišćenja fotografije u proučavanju materijalne kulture,* Etnološke sveske V, Beograd, 94—108.

Rihtman-Auguštin, D.
1976: *Pretpostavke suvremenog etnološkog istraživanja,* Narodna umjetnost XIII, Zagreb, 1—25.

Самарџић, Р.
1961: *Београд и Србија у списима француских савременика,* XVI—XVII век, Грађа за историју Београда, Историјски архив, Београд.
1978: *Усмена народна хроника,* Нови Сад.

Supek-Zupan, O.
1976: *Od teorije do prakse i nazad,* Mogućnosti marksističkog shvaćanja u etnologiji, Narodna umjetnost XIII, Zagreb, 57—76.

Šamić, M.
1966: *Francuski putopisci u Bosni na pragu XIX stoljeća* i *njihovi utisci o njoj,* Sarajevo.

Thompson, P.
1978: *The Voice of the Past,* Oral History, Oxford University Press.

Mirjana Prošić-Dvornić

THE PROBLEM OF HISTORICAL SOURCES IN ETHNOLOGIC RESEARCH — MEMOIRS AND TRAVEL ACCOUNTS

The author emphasizes that it is a well established fact that ethnology/anthropology should, for many scientific reasons, also include the studying of the past in its research. Decision to study cultures at a time distance, however, brings up the question of sources that could be used as a data base, since the past is not accessible to classic ethnographic field research methods. New (not by origin but by the time of acceptance) theoretical approaches to history, as in French structural history or in the New History as developed in the USA, among other novelties, also initiated the re-evaluation of historical sources, that is their usefulness for the research. It has been established that no a priori rigid qualification of sources as primary and secondary ones, with all the implications that spring from it, should be considered appropriate. Instead, is necessary to consult and study all kinds of sources, since none are complete and self-sufficient, but rather complementary one to another. Each one can successfully answer one set of questions. Its value depends on the questions it can answer.

Finally the author treats memoirs and books of travel as two complementary views of the same reality, from the emic and the ethic perceptions.

UDC 391 (497.16)

Душанка Огар

НАРОДНА НОШЊА БИЈЕЛОГ ПОЉА

Осврт на методологију прикупљања грађе на терену

У вези с пројектом Одбора Црногорске академије наука и умјетности за проучавање „Етнолошких одлика СР Црне Горе" учествовала сам, од 9 до 15. октобра 1986. године у научноистраживачком раду на подручју бјелопољске општине. Задатак ми је био да проучавам народну ношњу православног и муслиманског живља. Обишла сам шест села (Павино Поље, Сутиван, Равну Ријеку, Бистрицу, Лозну и катун Корита) прикупљајући податке о народним ношњама *методом усмене анкете-интервјуом и директним непосредним посматрањем.* Казивачи су ми биле старије особе које данас носе делове ношње или су до скоро носиле. Ради проверавања чињеница настојала сам да групно испитујем више казивача. Имала сам око 25 казивача. У овом чланку је углавном теренска грађа.

Географско подручје Бијелог Поља чини планинско земљиште у које се усекао средњи ток реке Лима, правећи пространу и плодну бијелопољску котлину. Природа земљишта, са богатим и сочним планинским пашњацима, омогућила је развитак сточарства које је од старине основно занимање сеоског становништва. Вуна и кожа, као основне сировине за израду ношње и обуће, још у XVII веку[1] су караванима извожене преко Новог Пазара за Дубровник и Млетке.

Бијело Поље са шест проучаваних села представља етнички мешовиту област са богатом и свежом етнографском грађом. У њој се запажају различити културни утицаји који су изражени и у народној ношњи. У граду су преовлађивали муслимански културни утицаји, а у селу су ти утицаји били мањи, јер је било више православног живља пореклом из разних црногорских и брђанских племена.

Бјелопољско подручје је неиспитано у погледу народне ношње. Испитивала сам ношњу с краја XIX и почетком XX века. Карактери-

---

[1] Милисав Лутовац, Бихор и Корита-антропогеографска испитивања, САНУ, СЕЗб књ. LXXXI, Одељ. друшт. наук. Насеља и порекло станов. књ. 40, Београд, 1967, 32, 33, 63 . . .

стична је *сукнена-пртена ношња,* прављена од вуне, конопље, лана, памука и у новије време од свиле. Жене су ткале вунену рашу, узину и сукно као и ланено, конопљано и мешано платно у две и четири нити. Саме су кројиле и шиле све до појаве сеоских терзија. Од конопље, лана и памука су прављени хаљеци који се носе до тела (кошуља, гаће „свитице", сукња...), а горњи хаљеци су од вунених тканина — сукна и узине. Сукно се морало и „уступати" и од њега се кројило мушко одело, кабанице и пољаве за покривање.[2] Осим жена одећу су израђивале и сеоске терзије. У Павином Пољу[3] терзије су били Милисав Шарчевић-Шарац, Ђорђе Лековић, Петра Перишић, Аница Петра Кнежевића и Радомир Перунчић из Граба и данас шије. Кнежевић Јаков у Ораховици[4] је шио на руке мушко одело (копоран сукнени капут, гаће...). Радош Јеремић[5] из Мајсторовине под Бјеласицом кроји и шије „за дан" чакшире. Позната ткаља и „шваља" у области Бистрице је „најбоља дјевојка" Дрануна Станишић. Ношњу су шили и Душан Маслак из села Црвско (пут Сјенице), Анто Гребовић из селаРгаје (пут Сјенице) и Јефто Ђаловић из Корита (код Бијелог Поља).[6]

Осим вунених тканина муслиманке су ткале позната памучна, свилена и ланена платна од куповног конца: „малтез" бели конац у тубе 1—3 кг, „крмез" црвени конац за чаршаве, таваје и бошче и „ћенар" бели „као снег" конац за кошуље. Платно „без" су куповале у продавницама у Бистрици, Бијелом Пољу, Новом Пазару, Сарајеву и Дубровнику. Кошуља „безана" се прво и више користила код муслимана него код православних. Познате сеоске терзије за муслиманску ношњу су били: Сермо Ћоровић из Ивања-Лозна, Хајро Шахман из Лозне, Хемдо Длакић из Бијелог Поља (шио мушко одело, капуте) и Суљо Кајић из Иванграда (правио фермене).[7]

Жене су саме бојиле сукно, узину и платно у куповној „карабоји" и у природним биљним бојама. Прво би се растопила карабоја-зелена галица и у том раствору је стајао материјал 24. часа, да би се после тога сушио, па онда бојао. Карабоја је служила да би се боље примила боја. Најчешће се користила црна боја, а правила се од листа и коре јове, јасена и руја. Од ораховог листа се добијала мрка боја, па отуда и народни назив за бојење „мрчено".[8]

---

[2] Позната је била ступа за ваљање сукна код СИМОВИЋА у Стијене-Лијеска код Томашева... податак добила од Полексић Миродије, Павино Поље.

[3] Податак добила од Полексић Миродије, Тадише Лековића, Пунише Смиљанића из Павиног Поља.

[4] Податак добила од Руже Радевић, Кнежевићи-Луке, Сутиван.

[5] 1985. године је за 1000. динара сашио чакшире са гушама Жељку Минићу из Равне Ријеке. За чакшире је коришћено сукно његове бабе Новке Мимић, која је ткала сукно пре педесет година (она је стара око 90 г.). Чакшире смо откупили за Етнографски музеј СР Црне Горе (први примерак таквих).

[6] Податке добила од Бандић Синана, Чиндрак Заима и Ђаловић Саве из Бистрице.

[7] Податке добијала од Чебе Кајић из Лозне, Косе Бандовић из Лозне...

[8] О бојењу највише су ми казивали Петар Јуришевић и Драго Адамовић из Бистрица.

Женска народна ношња и украшавање

Код православних девојаке и жене су мазале лице и косу маслом, скорупом, киселим млеком и медом.[9] Косу су девојке чешљале у две плетенице и омотавале их око главе од потиљка ка челу. На глави се носила *бела марама* (са и без реса) или *шарена куповна*. На дан венчања девојка косу обрће напред и омотава је од чела ка потиљку. У плетенице се уплитала црна или мрка вунена узица. *Црна или мрка марама-крпа* се носила од дана венчања па до смрти[10], а у селу Бистрици у зимском периоду „преко свих крпа"[11] се носила *платнена марама-кушак и шал* од разнобојне вуне (1 × 1 м).

Код муслимана девојка је чешљала косу на криви раздељак — на десно, а плетенице су падале низ леђа. Невеста и удата жена се чешљала на прави раздељак — по средини главе, а изнад ушију коса се секла у „золуфе" који су допирали до пола образа. Плетенице су падале низ леђа као и код девојака. Девојке и млађе жене су носиле *шамију са ојама* од белога платна „малтеза" или *ткану ишарану-балучену мараму* (80 × 80 цм), а везивала се испод плетеница на леђима. Украсне ојице чине руб марами, а хеклане су од разнобојне свиле у виду цветића и листића.[12] Старије жене носе белу шамију са црним ружама и завијају је преко браде, а у кући крајеве мараме пребацивају на теме главе. Невеста је на дан удаје морала обојити косу каном као и нокте. Коса се бојила још и са „прављеником" од орахове коре. Невеста и жена је носила на глави *тепелук-мали фес* од црвене чохе, поткићен дукатима. На врху феса је *сребрни соргуч* богато украшен и урезан, са крацима на којима су ситни трептали *златни новчићи урубије*. Најчешће их је девет комада. Испод новчића-дуката на челу је био *велики златни новац махмудија* или *златна петолирка*, што је зависило од могућности породица.[13] На тепелуку су још и *сиљани*-украсни вез од перлице и стаклића у боји. Тепелук се везивао за главу врпцом од платна испод плетеница на потиљку. Преко тепелука и преко лица се носила *црвена, свилена шамија или дувак* од црвене свиле украшен златом, шљокицама и невеста га је морала стално да носи[14]. *Металном иглом* дужине 7—8 цм се придржавала шамија за тепелук. Игла је имала главу од стакла или

---

[9] Од Тадише Лековића из Павиног Поља

[10] Добила податак да су „црне крпе" прихваћене од Црногорки, а да је раније жена из Санџака носила белу мараму, а само старе жене су носиле црну . . . Ружа Радевић из Сутивана.

[11] Податак добила од Саве Ђеловић из Бистрице

[12] Шамија са ојама под утицајем града, а балучена је ткана на селу . . . од Бандић Синана и Чиндрак Заима из Бистрице. Оје-„паланте" је доносила невеста са спремом, комором, бошчалуком; позната је Хава Мустајбашић из Лозне по ткању „фистанлука"-дарови за мужа и његову кућу . . . Чеба Кајић из Лозне

[13] Невеста је морала у бошчалуку да донесе 1—3 махмудије, које су могле бити од 10 милиграма до 8 грама, а и момак је поклањао девојци дволирке и петолирке . . . Изет Кајабеговић из Бијелог Поља, Бандић Синан и Чиндрак Заим из Бистрице

[14] Тепелук је морала да носи „од ујутро до увече, од увече до ујутро" од једне до две и више године после удаје . . . Чеба Кајић из Лозне.

Ђука Ракоњац у народној ношњи

ћилибара. Од накита муслиманке су носиле око врата *ђердан* урађен *сиљанима* (у граду богатије жене су имале „ниске" од злата-дуката *шогована* и *петолирки* и носиле се преко прсију), у ушима *„менђуше"* златне, на рукама *наруквице* и *прстење* (у граду од злата, а на селу најчешће од сребра)[15].

До тела се носила дуга *кошуља* од конопље, памука, лана и куповног беза. Кошуља је кројена изједна или две поле са клиновима, који се протежу од пазуха до дна кошуље. Дуги рукави равно израстају из кошуље и завршавају се „наруквицом". Православни кошуљу украшавају везом на колијеру, дуж прсију[16] и на крају рукава. Вез је рађен у црном, црвеном и зеленом памучном концу, а понекад и у разнобојним ђинђувама. Кошуља муслимана је имала овалан изрез за врат и осим дуге кошуље користила се *кошуља свиленица* дужине до струка, кројена од памучног и свиленог ћенара, а украшена везом и златовезом око изреза за врат и на рукавима. Испод кошуље су се носиле *гаће* или се ишло без њих[17]. Дуге гаће су биле од лана или конопље до колена, испод колена до чланка од беза, а на дну ногавица (посебно муслиманска) била је хеклана чипка од памука у ширини „три прста". Православни су место гаћа носили *подсукњу* од истих материјала као гаће са хекланом чипком (решпа, ршма) по дну и увек је била беле боје[18].

Преко кошуље су носиле *јелек* и православке и муслиманке. Био је од црног сукна, код православних украшен уплетеним, црним гајтанима око изреза за врат, око изреза за руке, низ прси и по дну а муслиманке су јелек украшавале апликацијама од чохе и везом поред дугмади. Свилени-мерџали јелек га је заменио у градској муслиманској ношњи. Муслиманке су носиле *ђечерму* као свечани хаљетак и *џемадан* за сваки дан, а оба хаљетка су замењивала јелек. Ђечерма се израђивала од чохе и свиле (харе-тафта) и могла је бити богато украшена срмом и златовезом. Састојала се од леђа, двеју предњица и великог овалног крагна од кога се нису потпуно виделе предњице. Око струка се носио *ткани појас* ишаран вуном до два м, ширине до 15 цм. Муслиманке су користиле и појас од лана и свиле са ресама на крајевима (дуж. 10 цм — носи се са димијама). *Сукња* код православки је од тањег сукна-узине, а код муслиманки од конопље, лана или памука и позната под именом *фистан.* Девојка је носила шарену или црну сукњу као жена, а састојала се од 4—7 пола, тако да је била богато намрскана у струку и везивала се везицом-учкуром.[19] Преко јелека код православки се носио *зубун* од црног, бордо и тегет сукна украшен црвеним гајтанима или *капут* од црног

---

[15] Накит је био различите величине и дебљине . . . Изет Кајабеговић из Бијелог Поља

[16] Код православки сам нашла да се вез на прсима зове „оплећак" (у Бистрици и Сутивану) и „ошвице" (У Павином Пољу и Равној Ријеци).

[17] Да се ишло и без дугих гаћа добила сам податке у Бистрици и Павином Пољу.

[18] У Павином Пољу . . . од Миродије Полексић

[19] У Павином Пољу се носила и плетена сукња-котула-џупа од црне и зелене вуне . . . Миродија Полексић и Јулка Бараћа из Павиног Поља.

сукна.[20] *Запрега-кецељa* се носила преко фистана[21] и састојала се од две поле ткане од беле и црне вуне. Ткање кецеље је било двојако: или је била ишарана по целој површини или једнобојно са шарама на крајевима. Кецеља је имала украсне вунене *ките-ћубице* величине ораха и налазиле су се на средини бочних ивица.

Жена се код православних огртала (преко све одеће) *чурдијом* од црног сукна, шивеном конопљиним концем и била је без поставе, а код муслиманки је огртач *хрка-чохана црвена кабаница* са рукавима до лаката и постављена памуком[22].

На ногама су се носиле вунене *чарапе, назувци, натикачи* и *опанци*. Млађе жене код православних су носиле ишаране чарапе-доколенице, а најчешће су биле од црне вуне. Назувци (наглавци, приглавци) су од црне вуне са црвеним поплетом (Бистрица) или ишарани на горњој страни (Павино Поље, Равна Ријека), а натикачи су били од било које вуне. Муслиманске чарапе су везене на чукљевима шаром цветића и плетеном шаром „гредом" од беле, црвене и зелене боје. Чарапе су биле до средине листова. Назувци су шарени, а место натикача носили су обојке. Преко вунене обуће носиле су и православне и муслиманске жене опанке „чекркаше" или „са кајасима".

У периоду између два светска рата,[23] под утицајем градске муслиманске ношње, носили су се *димије, фереџа* и *зар*. Димије су кројене од 5—12 метара свиле (куповни тафт, атлас). Испод њих се носила кошуља од домаћег платна или гаће. Са димијама улазе у употребу памучне чарапе и хулахопке, а носиле су се и ципеле и папуче. Фереџа је била од црвене чохе или од црног и мрког куповног материјала. Састојала се из два дела: доњег који је у виду сукње-фистана и горњег који се носио преко главе, рамена и преклапао се тако да је падао низ рамена, а позади се везивао за доњи део. Фереџа се облачила преко све робе. На лицу се носио зар-печа од тамне свиле или од црног и браон провидног платна. Величине је био 30 × 30 цм и покривао је чело и лице. Носио се са фереџом. Зар је штитио, крио жену од погледа мушкарца и странца. По кући се није носило.

Женска народна ношња с краја XIX и почетком XX века у изучаваним селима, код православних и код муслиманских, је иста или слична. Те сличности се огледају у материјалу, крају, боји и називу (гаће, марама, кецеља, сукња, јелек, ткани појас, обућа). Муслиманке су се много више украшавале и китиле од православних жена. Поједини муслимански хаљеци су богатије извезени (јелек, чарапе), а под

[20] Капут је могао бити и плетен. Имао је дуге рукаве, на предњицама ревере и џепове... Ружа Радевић из Сутивана

[21] За кецељу (запреге-ирами) код православки сам нашла само у Бистрици, исто је ткана од шарене вуне и покривала је жену до кукова и до ивице сукње ...а кецељу-травезу су носиле само старије жене у Павином Пољу и била је од куповног, црног материјала...

[22] Хрку-кабаницу код муслимана је добијала девојка на поклон од момковог оца... то су били ретки случајеви... Бандић Синан и Чиндрак Заим из Бистрице.

[23] Од 1900. године, а највише између два светска рата... Бандић Синан и Чиндрак Заим из Бистрице.

утицајем града на селу су се носили ђечерма, памуклија[24], џемадан, хрка-кабаница, димије, фереџа и зар. Од 1912. године на женској православној ношњи се осећа утицај црногорске народне ношње. Користили су се поједини хаљеци (корет од чохе, бустић од беза, блуза са рукавима, јакета, долактица, црни вел и веома ретко појас ћемер) са сукненом народном ношњом, јер ретко је ко имао комплетну црногорску ношњу.

Мушка народна ношња

Момци су се шишали до главе, само би остављали ћубу више чела, ожењени и старији су редовно шишали косу, а чешљали су је највише од чела ка потиљку. Срамота је било да мушкарац буде без капе[25]. Православни су носили на глави *„турску“ капу ћулаф*[26] начињену од уваљене беле вуне. Од 1912. године носила се *шајкача* од маслинастог или црног сукна и *шишак црногорски* — капа (около црна, озго везена).[27] Око капе се обвијао *шал-завијуша* плетен или ткан од вуне са извученим жицама и са ресама. Био је дужине 1—1,5 м и омотавао би уши, браду, главу и чело; носио се само зими. *Јакуљача* изједна капа и шал, плетена на две или пет игала са изрезом за лице, носила се у Павином Пољу. Досезала је до рамена, а данас је носе старци.[28]

Муслимани су такође носили на глави вунени бели *ћулаф*, који су куповали у Новом Пазару, и *фес* од црвене чохе. На врху феса се налазила богата *кићанка пухћула (пушћула)* са црним, свиленим ресама. И муслимани обавијају *бели, ткани шал* око капе, само је дужине 4—5 метара. Омотај око главе се звао *чалма* и данас планинци омотавају шал око ћулафа и феса.[29] Старији људи су за шал користили и ткани, ланени, вишебојни појас дужине до 10 м, ширине до 15 цм.[30]

Кошуља се најчешће носила до тела[31]. Била је дужине до колена, кројена „из цијела“ из једног комада леђа и предњице са бочним клиновима. Рукави су били из једног комада, дуги и широки са „таслицама“ при дну. Кошуља је без крагне са малим „руским“ колијером и копчањем дуж прсију. Иста је била и код једних и код других, најчешће од конопље док нису ушле у употребу и ланене, памучне и

---

[24] Памуклија је била од куповне мрке тканине са поставом од памука. Имала је дуге рукаве и њу су носиле старе жене . . . Чеба Кајић из Лозне.

[25] Податак забележила у Бистрици . . . Тофил Ђаловић и Петар Јуришевић.

[26] Новка Минић из Равне Ријеке

[27] Муслимани описују ношњу православних као „ношњу између српске и црногорске“ . . . Бандић Синан и Чиндрак Заим из Бистрице.

За вез на црногорској капи сам забележила два тумачења: „само слога Србина спашава“ и „Србин Србина сјекиром сјече“ — податке добила од Тофила Ђаловића из Бистрице. Прво тумачење је православних а друго муслимана.

[28] Тадиша Лековић из Павиног Поља

[29] Чеба Кајић из Лозне, и Бандић Синан и Чиндрак Заим из Бистрице.

[30] Шела Бећировић и Лале Халиловић из Сутивана.

[31] Плетену вунену поткошуљу беле боје носили су мушкарци у Павином Пољу, изузетно коротници у црној вуни.

Миле Ковачевић из Ораховца у црногорској народној ношњи коју израђује Радмила Ракочевић из Бијелог Поља — ношња израђена 1986.

куповне. Муслиманске су богатије везене око изреза и на таслицама или је уместо веза, нашивана чипка.

До тела су ношене и *дугачке гаће* од конопље, лана и беза, исте код православних и муслимана само се код православних још зову гаће „свитице". Увек су код православних биле од домаћег платна и свака је жена кројила и шила гаће својим укућанима. Кројене су из три дела и с прорезом. *Чакшире* су се носиле преко гаћа,[32] исте код православних и код муслимана. То су *чакшире са гушама* (пантоле) од црног сукна, француског кроја — уз тело — са бочним испупчењима на висини колена. Испод колена су уз ногу и копчане дугмадима. Идентичне су и *чакшире (панталоне-рајтозне)* од сукна (код православних) и црне чохе (код муслимана), равно кројене са дужином до чланака. Муслимани су некад носили, а и данас их носе планинци, *сукнене беле чакшире са црним гајтанима.* Сви типови чакшира имају унутарње џепове на боковима петље за каиш на струку и напред разрез са копчањем на дугмад.

На ногама им је истоветна обућа. Носили су беле *плетене чарапе* „бјелаче" до чланака, *назувке* (приглавци, наглавци; позувак) од црне вуне са црвеним поплетом, *натикаче* од шарене или црне вуне (досезале су до средине стопала и штитиле су врх прстију), *обојке-подметаче* од белог сукна или од старих чарапа (у зиму стављани у опанке и ципеле) и *опанке*[33].

Преко кошуље православни су носили *копоран са рукавима* од црног сукна, са „V" изрезом на преклоп и копчањем са „пуљкама" — дугмадима. Украшаван је гајтанима. Уместо копорана користио се и црни, платнени *џемпер-прслук.* Муслимани су носили *џамадан са рукавима* од уваљаног белог и црног сукна истог кроја као копоран. Под утицајем градске ношње џамадан замењује *минтан* од црног или белог сукна, чохе или памука, а преко минтана се носио *фермен-прслук* занатске израде од црне, тегет и браон чохе или сомота. Спреда је био сасвим отворен и није се закопчавао. Муслимани су преко кошуље носили и прслук од црног сукна и без рукава. Дужи или краћи *капут* од црног или сигавог сукна су носили мушкарци обе религије, само су га муслимани касније почели носити. Истог је кроја као и женски: са дугим рукавима и са џеповима на боковима. Леђа су од две поле, рукави и предњице из једне поле са наглашеним реверима и без поставе. Веома ретко капут је имао са унутрашње стране џеп[34]. Слични или истоветни су још били ткани појас, талаган, а специфичности су биле ћурак код муслимана и плетене рукавице код православних. *Ткани појас-пас* од разнобојне вуне дужине од 3 до 6 метара, ширине до 25 цм носио се преко кошуље, а понекад и преко џемпера, а имао је и ресе дужине до 25 цм. Муслимани су носили и *памучни појас* дужине до 15 м, ширине до 15 цм. *Талаган-чобанска кабаница са капуљачом* је била од црног или белог сукна. Био је различите дужине и ширине са рукавима до лакта или шаке. Талаган се

[32] Доње гаће плетене од вуне су носили старији људи у Павином Пољу.

[33] Православни су осим чарапа носили и гете-докољенице плетене од црне вуне са шаром на врху.

[34] Од свих казивача сам добијала податке о капуту, али најсликовитије од Чебе Кајић из Лозне.

украшавао црним, зеленим или белим тракама-гајтанима. У селу Сутиван капуљача се звала „ћуралица“[35]. „Без капуљаче нико није градио кабаницу“[36].

Ћурак мушки муслимански капут од зелене чохе постављен крзном од лисице. Под утицајем града носили само богатији људи. Православни су у зимском периоду носили богато исплетене и украшене рукавице од разнобојне пређе. Плеле су се на пет или на једну иглу и то два типа: рукавице са пет прстију и рукавице посебно палац, посебно шака.[37]

Из изложеног се види да се мушка народна ношња у проучаваним селима крајем XIX и почетком XX века безмало није разликовала, ако изузмемо понеки хаљетак, крој или вез и украс. Између два светска рата, код православних ретко је ко имао комплет црногорску ношњу, а само су имућнији и сахрањивани у црногорској ношњи[38].

Дечија народна ношња се није много разликовала од одраслих. За сасвим малу децу жене обе вероисповести су ткале *пелене* од тање пређе, конопље, лана и памука. Пелене су биле величине један метар са један и по метар и са њима су повијана деца, а и од њих су шивене кошуље, сукње, гаће за децу. Поред пелена користиле су подмечић (подметак дуж. 50 × 50 цм) од домаћег сукна и конопље, а са тканом, шареном, памучном *струком* се покривало дете у колевци или бешики. За повијање се користио плетени или ткани *повој* дужине до 10 м ширине до 15 цм.

Код православних су се једнако облачила и шишала мушка и женска деца (као и код муслимана) све до 10 године. Носила се *кошуља* од конопље и лана. *Ђудица-ђуде* је изједна сашивен хаљетак (и кошуља и гаће) и носила су је сва деца само је код мушке деце била раскројена, рашивена између ногу, тако да се није скидала приликом вршења нужде[39]. Од 10. године девојчици се пуштала коса, уплитала у плетенице као код девојке, а и почињала је да носи мараму.

Код муслимана девојчици, осим *кошуље, чарапа и опанака,* везивали су *кецељу-опрегљачу* ткану од вуне или конопље[40] Дечак је од 10. нодине носио хаљетке одраслог мушкарца (плетену капицу од беле вуне, ћулаф, конопљану кошуљу, црне или беле гаће од конопље, минтаниħ, џемпер, прслук-пуловер, беле чарапе, наглавке, опанке од говеђе коже с овчијом опутом).[41]

---

[35] Ружа Радевић из Сутивана.

[36] „Без капуљаче нико није градио кабаницу“ рече 90 година стара Новка Минић из Равне Ријеке (умрла 1987. г.).

[37] Рукавицу са два палца и шаком добио је на поклон Етног. муз. СРЦИ-е од учитеља Смиљанић Пунише. Позната је и под именом „рукавица напалац“, а приликом рада се могла користити и на левој и на десној руци. Служила је и за игру у зимским, дугим ноћима — деци се показивао зец (рука, рукавица и сенка). Таква рукавица је први примерак у нашем музеју.

[38] Познато је у Павином Пољу да је Манојло Зековић имао црногорску ношњу кад се женио (димије, џамадан, докољенице су биле мушке чарапе „подвођице“ и кожне ципеле. Тадиша Лековић, учитељ из Павина Поља).

[39] Код православних у Павином Пољу. Постоји и изрека „док је срао; није прао“ — мисли се на ђудицу код дечака.

[40] Бандић Синан и Чиндрак Заим из Бистрице.

Муслиманска свакидашња народна ношња у кући Караметовића из Прушке — Бијело Поље

Опанци су обућа и православних и муслимана у проучаваним селима бјелопољске општине. Правили су се од сирове и сушене коже, као и од штављене коже. За опанке су користили свињску (православни), коњску, говеђу кожу, а од овчије и козије се резала опута.

Сирова кожа овце или говечета се стављала 8—10. дана *у со и трице-мекиње.* После тога кожа се ширила на 3—4 дрвета, шипке и постепено се сушила на сунцу, испод стрехе. Сирова кожа се сушила и на тавану на диму без штављења.

Просушена кожа се мерила *чапицом од дрвета* и са њом се одређивала величина коже за опанке. Тада се секла у *фаше или шните* које би се сквасиле у води, да би се скружио облик опанка за стопало детета или одраслог. Опанак се стављао на калуп „опанчар" тек кад би се на скруженој кожи начиниле рупице *(зумбаном, чивијом, набојцем или бритвом)* кроз које се провлачила „околоматила" опута. Поплет опанка се прво радио од *носа* опанка, па *врнчанице* (фрнчанице) —хоризонталне линије опанка (по ширини), па *поплет* од носа према

чланку-вертикалне линије, које су се радиле од четири, шест или осам нити. На задњем делу опанка, изнад пета, стављане су „жабице“ — парчад коже уметнута кроз поплет у облику листића, троуглова и дрвећа. Такви опанци — богато урађени — познати су као опанци „чекркаши“ код православног живља. За везивање опанка служила је опута (1—3 струка) која се провлачила кроз цели поплет опанка, ивицом. Та опута је позната под именом „обувача“ или „кајаси“.

Опута се правила од коже и црева овце и козе. Кожа се ножем секла у ширини од 0,5 до 1 цм. Тако уско исечена кожа се киселила у води, после чега се сукала и упредала на дрво-даску и остављала да се суши 1—5 дана. Са даске се намотавала у клупко и као таква користила се за опанке.

Опанке су правили и жене и мушкарци. Баба Чеба Кајић из Лозне је правила 7—8 пари опанака за једну ноћ. Безмало сви мушкарци су умели да праве опанке. Кнежевић Јеврем из Сутивана је правио опанке за своју жену и децу, а исто и Ћамил Бандић и Зито Чиндрак из Бистрице. *Лека Чачак* је био чувени опутар у Бијелом Пољу. Ибрахим Фетаховић у Бистрици је држао дућан и продавао опуту на метре и растегљаје (1,5 м). Један растегљај је коштао круну, а за динар се добијало четири растегљаја (шест метара).

Између два светска рата осим опанака носили су се и гумени опанци, ципеле (кондуре-кондре) и чизме. Смајо Ћустендић је био познати кондурџија-обућар у Бијелом Пољу и околини.[41]

*
* *

Савремене промене у друштвеном животу одразиле су се и на ношњу у бјелопољској области. Данас је конфекцијска одећа завладала на сваком кораку. Имамо и комбинације хаљетака из ношње и хаљетака конфекцијске робе. Једино старије особе носе, као за пример, ношњу. Оне се најчешће срећу у неприступачним планинским селима као и данас веома ретке народне терзије (сеоске).

Данас у Бијелом Пољу, што никад није био случај, ради се новија-свитна црногорска ношња у РО „Бјеласица“ — Домаћа радиност једино у Црној Гори. Са њима сарађујемо и утичемо да се обнавља ношња што вернија оригиналу. Њихов сарадник је вредна црногорка Радмила Ракочевић која беспрекорно ради хаљетке црногорске народне ношње. Такав рад би требало и друштво да више подстиче.[42]

---

[41] Од свих наведених казивача у овом чланку добила сам податке о опанцима.

[42] Прилажем три фотографије Батрић-Баћа Ракочевића, фотографа из Бијелог Поља: :

Dušanka Ogar

THE FOLK COSTUME OF BIJELO POLJE

(referring to the methodology of collecting material in field)

— Summary —

This work deals with the traditional costume of Orthodox and Muslim population of Bijelo Polje area in Montenegro.

The main parts of woman's and man's costume of population of both religions are described in detail, after the previous presentation of the geographical and economic situation in the area, the material and making of the costume.

The author concludes that the social changes have resulted in the changes in the traditional costume and its replacement by readymade clothes.

This ethnographic material, which is a result of fieldwork, was gathered by the methods of observation and interview.

III. Етнологија у свету и ми: утицај, контакти, заједнички пројекти

UDC 39 (100:497.1)

Olga Supek

ETNOLOGIJA U SVIJETU I MI: POGLED S PERIFERIJE

Naslov ovog kratkog teksta je namjerno provokativan, iako će u prvom trenutku potaknuti asocijacije posve drugačije usmjerene od obrazloženja koje slijedi. Namjera mi je da ukažem na neke najnovije tendencije u etnološkoj teoriji i da ih dovedem u vezu sa praksom ili mogućnostima etnologije kod nas. Na sažet način želim izvijestiti o problemu kojim se trenutno bavim i koji će, nadam se, s vremenom biti prezentiran u jednoj studiji šireg opsega.

Putem najneposrednijeg vlastitog iskustva sve lakše uočavamo da živimo u jednom malom i intenzivno međuzavisnom svijetu: ekološke poremetnje na jednom dijelu planete pogađaju i sve ostale dijelove; masovni komunikacijski sistemi čine mnoga kulturna dobra zajedničkim, ili barem općepoznatim i poželjnim; dugovi siromašnih na jednoj strani, a bogaćenje bogatih na drugoj izazivaju poremetnje globalnih razmjera; na rad se putuje ne samo iz zemlje u zemlju, nego i sa kontinenta na kontinent; napetosti zbog neravnopravne raspodjele političke moći osjećaju i svi »obični« ljudi u svojim svakodnevnim životima...

Etnologija kao društvena znanost nije mogla ostati gluha i slijepa na životna iskustva današnjih ljudi u kojima se globalni aspekti prepliću sa lokalnim, javnopolitički sa najintimnijima, a simboličko-ritualni sa krutim činjenicama političke ekonomije. U poslednjih desetak godina upravo su ekonomske teorije neravnomjernog globalnog razvoja umnogome utjecale na koncepcije i istraživačke pristupe u kulturnoj antropologija. Tako je Immanuel Wallerstein (1974) — čija je knjiga nedavno prevedena kod nas — ustvrdio da je razvoj kapitalističke ekonomije u zapadnoj Evropi od 16. stoljeća nadalje uslovljavao nejednaku međuzavisnost svih dijelova svijeta do kojih je dopirao, razvivši se konačno u svjetski sistem. Nema »prirodno zaostalih« naroda i kultura koji bi se svi trebali postepeno popeti po istoj ljestvici razvoja, nego ekspanzija

kapitalističkih središta *stvara* nerazvijenost. Prema Wallersteinu, taj se svjetski sistem sastoji od središnjih područja razvijene ekonomije, od periferija na čiji se račun putem kolonijalnih odnosa središta razvijaju, te poluperiferija sa mješavinom razvijenih i nerazvijenih ekonomskih aktivnosti. Uz određene ograde i kritike, koncepciju globalnog ekonomskog sistema preuzeli su i primijenili na svoje discipline historičari koji se bave razvojem modernih nacija (npr. Tilly 1975) te brojni kulturni antropolozi (npr. Schneider i Schneider 1976, Wolf 1982).

Kada se koncepcija globalnog ekonomskog sistema prenese na teoriju kulture, suština je da se kulturni oblici, odnosi i procesi nužno promatraju u svom konkretnom — historijskom — ekonomskom i političkom kontekstu. Wolf posebno ističe da su etnolozi i kulturni antropolozi slabo opremljeni, kako konceptualno tako i metodski, da kulturne pojave povežu sa *odnosima moći* (Wolf 1987). Skloni su da kulturne pojave promatraju odvojeno od ekonomsko/političkih određenja, prisila i ograničenja, u vakuumu ahistorijskog ili socijalno nestrukturiranog prostora. A na taj način ih ostavljaju neobjašnjenima jer kultura je proizvod i izraz društvene prakse.

Ako se sada vratimo na naslov ovog izlaganja, vjerojatno će smisao u kojem upotrebljavam riječ »periferija« biti jasniji: ne radi se, dakle, o uobičajenom svakodnevnom vrijednosnom određenju, nego o pojmu koji je blizak Wallersteinovom, ali je i širi od njegova. Moj pogled na etnologiju u svijetu nužno je određen perspektivom iz jednog kuta koji je historijski u ekonomskom smislu predstavljao eksploatiranu periferiju, u političkom smislu kasno zadržavanje feudalizma i kasni razvoj nacionalne države, a u kulturnom smislu mozaik heterogenih tradicija karakterističan za rubna područja. Svijest o takvom određenju ne treba izazvati očajanje zbog gorke povijesne sudbine. Naprotiv.

S jedne strane, neki teoretičari globalnog ekonomskog sistema dokazuju da je socijalizam u istočnoj Evropi, bez obzira na njegove uspone i padove, u stvari povijesno uspješni pokušaj da se jedno svjetsko ekonomsko područje planski prevede iz statusa periferije u status poluperiferije i s vremenom ekonomskog središta, odnosno da se ukine zavisnost o kapitalističkim središtima svjetske moći. (Pitanje kulture, odnosno kvalitete svakodnevnog života koja je dio tog procesa sada ne mogu načimati.) Smatra se također, da navedem još jedan primjer, da su i tekući konzervativni procesi i pokreti u islamskim zemljama jedan od načina da se izmjeni struktura međuzavisnosti tako da arapske zemlje dokinu svoju poziciju periferije.

S druge strane, suvremene društvene znanosti na temelju svijesti o globalnoj međuzavisnosti razvijaju kritiku dosadašnjih načela po kojima su razvijeni bili istraživači, a nerazvijeni objekti istraživanja. Ovo se posebno očituje u etnologiji gdje nekadašnji domoroci studiraju na univerzitetima i od »objekata su postali govoreći subjekti sa svojim vlastitim mišljenjem« pa »postaje teško učiti ljude antropologiju« (Wolf 1987. 117). Slika takve predavaonice slika je svijeta u malom, gdje nerazvijeni preuzimaju diskurs i znanja razvijenih pa su u stanju da im se suprotstave i »odgovaraju« njihovim vlastitim »jezikom«. U procesu kritičke revalorizacije društvenih znanosti i znanstvenik sa periferije ima dakle šansu da bude kritički subjekt. U preostalom dijelu izla-

ganja zadržati ću se na posljedicama koje ove promjene izazivaju u kulturnoj antropologiji.

Ako se, dakle, o antropologiji više ne može govoriti kao o znanosti koja proučava neke *druge* ljude da bi artikulirala njihova mišljenja, viđenja i djelovanja jer oni sami za to nisu sposobni, koja je onda svrha etnološkog istraživanja? Kome ono služi? Odgovor na zbunjujuću i kriznu situaciju traženja novog znanstvenog identiteta neki su pronašli u tvrdnji da su etnolozi danas prevodioci i prenosioci ideja i znanja o kulturnim pojavama. Budući da su obrazovani tako da osim svoje kulturne sredine moraju razumjeti barem još jednu drugu, oni u ovom čvrsto povezanom, a ipak oštro suprotstavljenom i heterogenom svijetu omogućuju »kulturni dijalog«. Njihova uloga nije da išta objašnjavaju, nego da samo interpretiraju. Unutar ove paradigme *interpretacija* je ključna riječ, a istraživanje kulture u suštini je nalik interpretaciji umjetničkog djela koja se izražava »gustom deskripcijom« (Geertz 1973).

Paradigmi interpretativne antropologije suprotstavljaju se oni koji smatraju da je još svrha znanosti da pojave *objasni*. A objašnjenje kulturnih pojava traži se, kako je već ranije spomenuto, u procesu njihove proizvodnje (u širokom smislu) unutar historijskih polit-ekonomskih okvira (Wolf 1982, 1987).

Konačno, u tekućoj praksi etnoloških istraživanja većina ipak smatra da treba naći najbolji način kako bogate opise lokalnih kulturnih sredina uklopiti u široke, nepersonalne sisteme političke ekonomije. A da je nužno potrebno kulturne pojave povezati sa obrascima podjele političke i ekonomske moći nije više sporno. Etnografski opis ne smije se iscrpljivati u registriranju kulturne mijene unutar homogenih, samodovoljnih i uglavnom ahistoričnih kulturnih zajednica — kažu Marcus i Fischer u nedavno objavljenoj knjizi (1986. 78) — nego treba dati sliku neprestanog otpora i prilagođavanja kulturne zajednice na utjecaje izvan i unutar lokalnog konteksta. Širi sistem nije samo pozadina događanja u lokalnoj zajednici; on konstituira način života u toj zajednici. Takav pristup naročito je pogodan za istraživanje seljačke kulture jer je ova po definiciji dio šire zajednice.

Prema tome, sintetičari interpretativnog i polit-ekonomskog pristupa zalažu se da se simbolički kulturni sistemi kreativno interpretiraju unutar konkretnog historijskog polit-ekonomskog okvira, a potonji treba objasniti distribuciju moći u svjetskom sistemu. Distinkcija subjekt-objekt više nema značenja; distinkcija globalnog i lokalnog dobiva novi smisao po kojem je globalna razina inherentna lokalnoj; historičnost ima dva značenja: ona je povijest »dugog trajanja« kada se radi o analizi polit-ekonomskih situacija; no ona je povijest samo jednog fiksiranog trenutka kada se vrši sinhronično terensko istraživanje (Marcus i Fischer 1986. 95—97). U naporu da se u kriznoj situaciji za identitet kulturne antropologije ponovo odredi njena znanstvena specifičnost, neki autori ističu posebnost »praseće perspektive« koju ima istraživač načina života. Naime, on »valjajući se u blatu« nastoji kroz razumijevanje personaliziranih odnosa neke male zajednice konstruirati svoje holističko viđenje čitave zajednice, odozdo prema gore. Znanstvenici iz drugih društvenih disciplina, naprotiv, barataju zbirnim podacima i ljudske za-

jednice proučavaju više u odnosu na elite i usmjeravanje odozgo prema dolje (Beck 1985. 9).

U zaključku, samo nekoliko napomena o odnosu naše etnologije i navedenih događanja u kulturnoj antropologiji:

Prvo, etnologija u našoj zemlji, kao i drugdje u Evropi, radi svojeg specifičnog utemeljenja u 19. stoljeću nacionalna je po predmetu istraživanja. Na prste se mogu pobrojati istraživački projekti koji uključuju cjelovitu komparaciju različitih kulturnih sredina ili sustavno prate neki kompleksniji aspekt svakodnevnog života u različitim kulturnim sredinama. Prema Tamasu Hoferu, ipak se primjećuje da se evropska etnologija izvlači iz nacionalnih granica (1985. 20—21), ako ne po sadržaju istraživanja, onda sigurno po objavljivanju na ne-nacionalnom jeziku, regionalnim tematskim konferencijama i internacionalnim časopisima. Međutim, što se tiče teorijskih usmjerenja, koliko je meni poznato, perspektivi svjetskog sistema u teoriji kulture nema ni traga. U Mađarskoj, međutim, postoje istraživanja koja lokalne kulturne pojave analitički povezuju sa širim ciklusima istorodnih pojava u Evropi.

Drugo, iako su kolegiji o kulturi naroda drugih kontinenata, pogotovo tzv. Trećeg svijeta, već odavno dio etnološkog *curriculum*-a na našim univerzitetima, jedva ponegdje postoje napori da se na temelju suvremene literature i novih spoznaja dade realna slika o kulturi i ulozi tih naroda u svjetskom sistemu. Čak niti činjenica da je Jugoslavija s mnogima povezana kroz politički pokret nesvrstavanja ne pomaže mnogo jer je etnologija u našoj sredini društveno posve neangažirana. Valja napomenuti da se u okviru teorije svjetskog sistema javljaju i nova objašnjenja etničkog identiteta i odnosa etničkih zajednica, a to je goruće pitanje čijem rješavanju bi etnolozi trebali dati trezveni znanstveni doprinos.

Konačno, historijska dimenzija se u etnološkom istraživanju kod nas (a prema T. Hoferu — i u Mađarskoj) tretira na način koji je teorijski neopravdan. Sadašnjost se odvaja od prošlosti (!) jer istraživanje kulturne sadašnjosti zahtijeva drugačije metode od istraživanja kulturne prošlosti. Simbolički sustavi (vjerovanja, rituali i sl.) ne stavljaju se u povijesni društveni, pogotovo ne političko-ekonomski kontekst, koji bi inače mogao dobro osvijetliti kome, kako i zašto služe simbolički sustavi. Iako su metode istraživanja kulturne suvremenosti zaista drugačije od onih kojima istražujemo prošlost, ta je suvremenost nerazumljiva bez poznavanja prethodnih stanja. A pitanja koja postavljamo o kulturnim pojavama i ciljevi istraživanja načina života isti su bez obzira o kojem se vremenskom periodu radilo. Drugim riječima, etnologija kao znanost uključuje odnos prema vremenu i na neki ga način teorijski eksplicira — a ne obratno: da vremenski period koji istražujemo određuje njena teorijska polazišta.

LITERATURA

Beck, Sam
1985: *Toward an International Ethnology.* Newsletter of the East European Anthropology Group, vol. 4, br. 2, Ann Arbor.

Geertz, Clifford
1973: *The Interpretation of Cultures.* New York: Basic Books.

Hofer, Tamas
1985: *Interview with Sam Beck.* Newsletter of the East European Anthropology Group, vol. 4, br. 2, Ann Arbor.

Marcus G. E. i M. M. J. Fischer
1986: *Anthropology as Cultural Critique.* Chicago: University of Chicago Press.

Schneider, Jane i Peter Schneider
1976: *Culture and Political Economy in Western Sicily.* New York: Academic Press.

Tilly, Charles
1975: *The Formation of National States in Western Europe.* Princeton: Princeton University Press.

Wallerstein, Immanuel
1974: *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the 16th Century.* New York: Academic Press.

Wolf, Eric R.
1982: *Europe and People Without History.* Berkeley: University of California Press.
1987: *An Interview with E. Wolf* (J. Friedman). *Current Anthropology,* vol. 28, br. 1.

Olga Supek

ETHNOLOGY IN THE WORLD AND US: A VIEW FROM A PERIPHERY

Summary

We experience the world in which we live today as increasingly small and limited: mass media with numerous common visual goods; rapid transportation systems; wide-ranging ecological disasters; the power of the rich and desperation of those in debt; the migration of workforce from country to country and, indeed, from continent to continent; everyday tensions stemming from asymmetrical distribution of political/economic power — all have become part of »ordinary« people's lives. Ethnology as a social science must develop conceptual tools in order to understand such world where global phenomena are interwined with local ones, public/political aspects with the most intimate ones, and symbolic expressions with the crudest facts of political economy. Influenced by theories of unequal (capitalist) development, some anthropologists have developed conceptions about a world cultural system.

From our corner of the Balkans, we could try to contribute to current studies of world culture(s) by developing our own perspective on how the constellation of political/economic world power has shaped our culture(s) in the past and in the present. We could also critically revise what was written about us »from the outside«, thus joining many efforts in reexamination and redefinition of the subject/ /object relationship in ethnology. As in many other European countries, ethnology in this country is of national orientation; attempts at international cooperation in research and publication are few. University courses on peoples and cultures of developing countries are taught in indequate way, using inadequate and outdated literature — thus, the role of these peoples in the system of world culture(s) re-

mains obscure to the students of ethnology. Furthermore, historical studies of culture are often unjustifiably seen as very different from those on contemporary culture because they use different methods. In a wide sense of the term, ethnology is always historical and the questions it endeavors to answer pertain to all time periods. Being a social science, ethnology makes its relation to time theoretically explicit. The case cannot be reverse: that the period of time under study would define the theoretical standpoint and goals of the discipline.

UDC 316.334.55:312 (497.13—2)

Jasna Čapo

ZAJEDNIČKI AMERIČKO-HRVATSKI PROJEKT

Općenito o projektu

Od jeseni 1984. godine traje suradnja između Kalifornijskoga sveučilišta u Berkeleyu, napose jednoga njegovog uglednog profesora, Eugenea A. Hammela, antropologa i demografa, i Zavoda za istraživanje folklora u Zagrebu, na projektu povijesnoga, demografskoga i etnografskoga istraživanja hrvatskoga sela (na području mjesta Cernik kod Nove Gradiške i okolnih sela).

Uz pokretača projekta i njegova glavnog koordinatora s američke strane, E. Hammela, u projektu sudjeluju na američkoj strani jedan profesionalni informatičar i nekoliko Hammelovih postdiplomskih studenata što se, prema potrebi, uključuju u pojedine faze analitičke obradbe građe što je u Zagrebu već četvrtu godinu marljivo prikuplja grupa studenata zagrebačkoga sveučilišta.

U Hrvatskoj je osim Dubravke Minđek koja je usklađivala rad studenata i o tome izvještavala američkog suradnika, najzauzetija oko projekta u početnoj fazi bila dr Olga Supek, znanstvena suradnica ZIF-a. Prikupljala je etnografsku građu za osamnaesto i devetnaesto stoljeće, osobito iz književnih djela suvremenika. Nakon što je u ZIF-u 1985. godine i službeno prihvaćen projekt folklorističke i etnološke monografske obradbe mjesta Cernik i okolice u slijedećem planskom razdoblju, na njemu su se angažirali i drugi suradnici ZIF-a. U sklopu je projekta i rad na jednoj doktorskoj disertaciji.

Zašto zajedničko povijesno-demografsko-etnografsko istraživanje?

Nakon mnogih priloga u literaturi o potrebi povijesne perspektive u etnologiji i folkloristici zbog povijesnosti etnoloških i folklorističkih pojava, te priloga o preklapanju područja zanimanja etnologije i povijesti, osobito novije, društvene povijesti (navodim samo neke od suvremenijih prinosa toj problematici u etnologiji i društvenoj povijesti — B. Cohn, M. Gross, E. Hammel, Lévi Strauss, E. P. Thompson) ne bih izlagala

metodološke, teorijske ni filozofske pretpostavke zbog kojih je ovomu istraživanju data povijesna dimenzija.

Ali bi, mislim, trebalo objasniti kako su se u zajedničkome projektu našle demografija i etnologija. Pretpostavka je njihova povezivanja mišljenje da će praćenje demografskih parametara pomoći da se dade opća slika *preduvijeta* društvenoga i kulturnoga života kojima se bavi etnologija (Hammel 1984a:83). Proučavanje demografskih kretanja u njihovoj isprepletenosti s ekonomskim i političkim momentima pružit će dublje razumijevanje njihove uloge u oblikovanju društva i kulture seljaka u konkretnome slučaju, a na širemu teorijskom planu i bolje razumijevanje interakcije kulturnih tradicija i stavova i promijenjivih životnih uvjeta (demografskih, ekoloških, ekonomskih i političkih).

Time ne mislimo da možemo zamijeniti etnološku interpretaciju demografskom ili gospodarskom. Etnološke su pojave *ireducibilne,* tj. ne mogu se objasniti pojavama drugoga reda — demografskima, gospodarskima i inima. Ipak, etnološke su pojave dio životnoga konteksta, koji su kontekst stariji etnolozi često zanemarivali na račun istraživanja idealnih modela tradicijske kulture. Naše će istraživanje gospodarskih i demografskih čimbenika što tvore pozadinu etnoloških pojava dati obuhniju sliku konkretnoga životnog konteksta, a povijesna će dimenzija postati bitna sastavnica etnološkoga rada.

Primjena demografskih i uopće kvantitativnih metoda, druga je korist povezivanja demografije i etnologije na zajedničkome projektu. Po naravi svoje metodologije etnolog raspolaže s relativno malim brojem opisa što ih može sakupiti za vrijeme svojih kratkih boravaka na terenu. Zbog toga njegovi zaključci često počivaju na impresijama i preuveličavaju (ili umanjuju) važnost nekog običaja, institucije ili tehnike u nekome društvu. Korištenjem građe što je tradicionalno ne-etnološka jer je struka svojim načinom rada nije mogla svladati, i njezinom obradom demografskim tehnikama, neki se od tih impresionističkih zaključaka etnologa mogu potvrditi a drugi dovesti u pitanje. Demografija to postiže kvantitativnom obradbom velikoga broja slučajeva. Moguće ju je primjeniti samo u nekim područjima etnoloških istraživanja, primjerice društvenih odnosa, tj. onima za koje postoji odgovarajuća vrsta građe.

Konačno, i demografi će iskoristiti suradnju s etnolozima, posebice pri interpretaciji demografskih procesa (nataliteta, mortaliteta, nupcijaliteta i migracija) jer teorija demografije u užem smislu što bi objasnila demografsko ponašanje ne postoji. Folkloristička će i etnografska građa osvijetliti, koliko je to moguće, dokumentarnu povijesno-gospodarsku i demografsku analizu. Korist će suradnje biti obostrana. Povijesno znanje pomoći će etnologu da ne pogriješi misleći kako je sve što je vidio i zabilježio rezultat nepromjenjive tradicije. Povjesničar i demograf moći će bolje razumjeti i lakše interpretirati svoju građu, što je zbog malenoga broja, nekad i vrlo šturih dokumenata često nepouzdana i zagonetna. Marc Bloch je takovu suradnju povijesti i etnologije nazvao »reading history in reverse«, a Stahl, radeći na sličan način u Rumunjskoj, »social archeology«. Ta se suradnja temelji na pretpostavci da su nedavna prošlost i sadašnjost osnov svekolike povijesne rekonstrukcije (Stahl, 1980:8).

Područja zanimanja suradnika na projektu

Dva su problema navela E. Hammela da pokrene zajedničko, hrvatsko-američko istraživanje. Jedan je problem osvjetljavanje neobično ranoga pada nataliteta u Hrvatskoj u prvoj polovici devetnaestoga stoljeća. Drugi je problem učinka određenoga političkog sistema, u ovome slučaju posebnoga tipa vojnoga feudalizma, na demografsko ponašanje stanovništva.

U Evropi, osim Francuske i nekih drugih krajeva u kojima je ograničen na više društvene slojeve i u kojima počinje ranije, sveopći pad nataliteta nailazi u posljednjoj četvrtini devetnaestog stoljeća. Povezuje ga se s opadanjem mortaliteta, s društvenim i ekonomskim razvojem, s kulturološkim osobinama područja na kojemu se pojavljuje (Van de Walle i Knodel, 1980). No, u Hrvatskoj — u Varaždinskom generalatu i u Slavoniji (kako u civilnoj tako i vojnoj) uočen je već tridesetih godina devetnaestoga stoljeća pa i ranije (Krivošić, 1983. i Hammel 1985:267). Poznato je da je natalitet veoma nizak u Slavoniji od druge polovice devetnaestoga stoljeća. Hammelova je nakana istražiti korijene ranoga pada nataliteta u Hrvatskoj, u uvjetima (vojno) feudalne uprave, zaostaloga, ekstenzivnog gospodarenja visokoga mortaliteta, nerazvijenoga prometa, trgovine i industrije i tradicijskih okvira života.

Drugo je područje Hammelova zanimanja razlika između demogafskih parametara vojne i civilne Hrvatske. Pretpostavka je istraživanja da je relativno viši natalitet u Krajini rezultat potražnje za vojnom snagom i, s time u vezi, poticanjem države za stvaranjem i održavanjem zadružne obitelji, ustanove što može utjecati na smanjenje mortaliteta i povećanje nataliteta (Hammel, 1984b:6).

Ova će pitanja Hammel istražiti usporedbom rekonstruiranih obitelji iz ekološki, gospodarski i kulturološki sličnih susjednih župa (skupina sela za koja se u župnoj crkvi vodi evidencija o krštenjima, vjenčanjima i smrtima, događajima što se približno podudaraju s vitalnim događajima što ih demografija uzima za svoj predmet) u vojnoj i civilnoj Hrvatskoj u području oko Nove Gradiške i Slavonskoga Broda. Pored osvjetljavanja ova dva pitanja, građa će omogućiti i obradbu niza srodnih tema. primjerice, proučavanje standarda života seljaka i reakcija demografskih parametara (natalitet, mortalitet i nupcijalitet) na lokalne i globalne gospodarske, društvene i političke promjene.

Dio je prikupljene građe obrađen s posljednjega aspekta u magistarskome radu J. Čapo (1986). Autornca je pokazala da postoji relativna neovisnost demografskih procesa od gospodarskih kretanja, tj. da postoje izvesni zakoni kretanja *inherentni* demografskim procesima. Zastupala je tezu da se, kad se pojavljuje, gospodarska uvjetovanost demografskih procesa odvija posredstvom kulture i tradicije. Pokazala je i da društveno-kulturološki čimbenici mogu neposredno djelovati na reprodukcijske čimbenike. Primjerice, čini se da su kratkoročne oscilacije u stopi nupcijaliteta u znatnoj mjeri uvjetovane mortalitetom kojega se djelovanje prelomilo kroz kulturološke momente, kao što su poštivanje tradicijski preskribiranoga razdoblja žaljenja (odgađao je sklapanje brakova za neko vrijeme, obično za jednu godinu) i zadružni tip obitelji (uopće smatra se da je zadruga poticala rano sklapanje braka, naročito u slučaju smrti

jednoga ili više svojih članova). U radu je posebna pažnja posvećena obrani hipoteze da je u Cerniku, što može značiti i općenitije u Slavoniji, već u devetnaestome stoljeću postojala svijesna, tradicijom sankcionirana kontrola nataliteta.

Planirano je da autorica nastavi rad na proučavanju suodnosa demogafskih, gospodarskih i kulturoloških čimbenika u Centru osamnaestoga i devetnaesetoga stoljeća u sklopu disertacije. Faza je prikupljanja građe za demografsku povijest mjesta uglavnom dovršena. Sakupljeni su i podaci za društvenu i gospodarsku povijest cerničkog vlastelinstva, a u toku je upis građe za proučavanje obiteljskih struktura u ranome devetnaestom stoljeću. Predstoji faza prikupljanja etnološke i folklorističke građe, suvremene i koliko je to moguće i povijesne.

Drugi će suradnici ZIF-a, već prema odsjecima i interesima suradnika, istražiti različite oblike folklora (usmena i pučka književnost, teatar, glazbeni oblici, ples, životni običaji vezani uz neki datum ili događaj) danas i nekad, koliko to dozvoljava sjećanje kazivača. Svaka će tema biti obrađena na način na koji je osmisli pojedini suradnik tako da će se, primjerice, o običajima uz rad čitati u sklopu analize muških i ženskih odnosa; o prijelaznome dobu života obilježavanom različitim *rites de passage* u okviru teme o omladinskim sastajalištima, o plesu u kontekstu rituala, o obitelji kao o produkcijskoj, reprodukcijskoj i ideološkoj zajednici u sklopu širih, društvenih struktura, itd. Suradnici će iz odsjeka za usmenu književnost i glazbu nadovezati svoja istraživanja na već postojeće rukopisne zbirke folklorne građe iz okolice Cernika i Nove Gradiške. Istodobno proučavat će suvremene oblike folklornih pojava. Pripremni su radovi — sastavljanje bibliografije, pregled postojećih rukopisnih zbirki što se čuvaju u ZIF-u i izrada istraživanja — u toku.

Vidovi suradnje i razvoj projekta

Iako je Hammel još u jesen 1983. godine u Zagrebu održao predavanje o historijskoj demografiji u toku kojega je izložio rezultate istraživanja krajiške građe iz austrijskih arhiva, te iste godine angažirao je jednu studenticu da prepisuje građu o vitalnim događajima u župi Cernik kraj Nove Gradiške, odabranoj zbog kvalitete, obima i vremenskog raspona njezinih matičnih knjiga, od jeseni 1984. godine možemo s pravom govoriti o suradnji između University of California iz Berkeleya i ZIF-a. Tada se građa iz matičnih knjiga počinje upisivati u kompjutor (Apple — Macintosh 512 k) kojega je Hammel pribavio za potrebe projekta i smjestio ga u prostorije ZIF-a na raspolaganje i svim suradnicima. Posebnim odobrenjem Arhiva Hrvatske omogućena je posudba matičnih knjiga iz osamnaestog i devetnaestog stoljeća, te temeljne građe za povijesna i demografska istraživanja, zbog njezina upisa u kompjutor. Nakon što je proširena kompjutorska oprema u Zavodu, 1986. godine, znatno se povećava mogućnost brzoga upisa građe. Prijepis je matičnih knjiga cerničke župe završen još 1985. godine, a do danas raspolaže se s cjelokupnom građom okolnih župa (Nova Gradiška, Staro Petrovo Selo, Štivica, Vrbje, Bogičevci i Oriovac). Diskete ispunjene građom redovito

se šalju na Berkeley na daljnju kompjutorsku obradu što je mnogo složenija od one koju bismo mogli provesti s raspoloživom tehnikom u Zavodu. Iz Berkeleya pak periodički pristižu izvještaji o saznanjima što ih daje njezina strojna obrada.

Osim ovih vidova suradnje, organizirana su i predavanja, kako u Berkeleyu, tako i u Zagrebu, na kojima se izvješćuje o napredovanju projekta (Hammel u jesen 1986, Supek i Čapo u proljeće 1987). 1985. godine održana je i zajednička razmjena iskustava i rezultata istraživanja u sklopu »Skupa o historijskoj demografiji sjeverozapadnoga Balkana« (23. V — 4. VI 1985) što je okupio povjesničare, etnologe, demografe i ekonomiste iz Austrije, Madžarske i Jugoslavije. Skup je organizirao E. Hammel, a sufinancirali su ga Wenner-Gren Foundation, Institute of International Studies — Berkeley, JAZU i austrijska akademija. Sudionici skupa upoznali su se s arhivskom građom i istraživanjima iz područja historijske demografije, sociologije i etnologije u svakoj zemlji. U Zagrebu je demonstrirana i upotreba mikrokompjutora za unošenje podataka. Od naših su znanstvenika u skupu sudjelovali A. Wertheimer-Baletić, V. Stipetić, J. Gelo, S. Krivošić (ekonomisti i demografi), J. Kolanović i I. Karaman (povjesničari) te D. Rihtman-Auguštin, O. Supek i J. Čapo (etnolozi).

Zajedničko je istraživanje do sada dalo nekoliko demografskih radova. Hammel je 1984. godine objavio širu, a 1986. godine skraćenu verziju analize bečkih arhivskih izvora. Godine 1986. završena je spomenuta magistarska radnja na cerničkome materijalu — dijelovi koji su predati za tisak. E. Hammel je napisao i neke vrsti programatorskoga članka o potrebi suradnje etnologa, demografa i povjesničara (1984), a J. Čapo je u referatu na godišnjoj skupštini Hrvtskoga etnološkoga društva u Zagrebu 1987. godine govorila o dodirnim točkama triju disciplina.

Planirano je da se do kraja ovoga desetljeća završi povijesno-demografski dio projekta, te da se obave etnološki tereni i započnu pripreme za objavljivanje monografije o Cerniku.

NAVEDENA LITERATURA

Cohn, Bernard S. *History and Anthropology: The State of Play.* Comparative Studies in Society and History 22, 1980, 2, 198—221.

Čapo, Jasna *Annual fluctuations in births, marriages and deaths* in *Cernik, Slavonia from 1755 to 1855.* Magistarska radnja, University of California, Berkeley, 1986.

Etnologija između demografije i socijalne historije. Referat održan na godišnjoj skupštini HED-a u Zagrebu, 1. i 2. VI 1987.

Gross, Mirjana, *Historijska znanost.* Zagreb, Liber, 1980.

Socijalna historija i istraživanja Vojne Krajine. Naše teme, Zagreb, 1982, 11, 1886—1889.

Hammel, Eugene A. *Odnosi među etnografijom, etnologijom, povijesti i demografijom,* Narodna umjetnost, Zagreb, 1984(a), 21, 77—84.

Short Term Demographic Fluctuations in the Croatian and Banat Military Border 1830—1847. Program in Population Research Working Paper no 13. University of California, Berkeley, 1984 (b).
Short term demographic fluctuations in the Croatian Military Border of Austria, 1830—1847. The European Journal of Population, Amsterdam, 1, 1985, 2/3, 265—290.
Krivošić, Stjepan *Stanovništvo i demografske prilike u sjeverno-zapadnoj Hrvatskoj u XVIII i u prvoj polovini XIX stoljeća.* Doktorska disertacija, Ekonomski fakultet, Zagreb, 1983.
Lévi-Strauss, Claude *Strukturalna antropologija.* Zagreb, Stvarnost, 1977. prijevod s francuskog 1958.
Stahl, Henri H. *Traditional Romanian village communities.* Cambridge, 1980.
Thompson, E. P. *Folklore, anthropology, and social history.* A Studies in Labour History pamphlet. 1979, 22.
Van de Walle, Etienne i John Knodel *Europe's Fertilitu Transition: New Evidence and Lessons for Today's Developing World.* Population Bulletin. 34, 1980, 6.

Jasna Capo

A JOINT CROATO-AMERICAN PROJECT

— Summary —

The cooperation between the University of California, Berkeley and the Institute of Folklore Research, Zagreb on a project of historical demographic and etnographic study of Croatian village was agreed upon in 1984. The hypothesis which underlies the linkage of demography and ethnology in a joint project is our conviction that the study of demographic parameters will give a more general picture of conditions of everyday life which is the subject matter of ethnology. Ethnological interpretation cannot be substituted by demographic or economic inerpretation. Still, ethnological phenomena are part of a wider living context, which has frequently been neglected by older ethnology focusing on ideal models of traditional culture isolated from their historical context. The joint research is of mutual benefit to both disciplines. The project has various facets and applies different techniques and kinds of documentation. It will result in studies narrowly demographic and ethnographic in nature but will also endeavour to bring the two aspects together in an interdisciplinary approach.

UDC 304—053.2:316.334.34

Desanka Nikolić

KA PROBLEMU ETNOLOŠKOG PROUČAVANJA SOCIJALIZACIJE

Saradnja Etnografskog instituta Srpske akademije nauka i umetnosti sa Etnografskim institutom Slovačke akademije nauka

Saopštenje je nastalo iz želje da se širem auditorijumu etnologa pruži informacija o saradnji između Etnografskog instituta SANU iz Beograda i Etnografskog instituta Slovačke akademije nauka iz Bratislave na zajedničkim ispitivanjima iz oblasti etnokulturnih i etnosocijalnih procesa u savremenosti Slovaka i Srba.

Saradnja je započeta krajem 1982. godine, a do 1985. godine uvršćena je u problemsko-tematski plan naučne saradnje Saveta akademija SFRJ i Akademije ČSSR. Ciljevi saradnje predviđeni zajedničkim programom jesu: da se ličnim kontaktima, saopštavanjima rezultata istraživanja i njihovim objavljivanjima u zajedničkim publikacijama, kao i u publikacijama obeju ustanova, doprinese unapređivanju međusobne razmene naučnih iskustava, podstaknu svestranija naučna objašnjenja savremenih tendencija u kulturama Slovaka i Srba, a samim tim i da se etnološka nauka obogati novim saznanjima u teorijskom i metodološkom smislu.[1]

Sadržinski program saradnje obuhvata istraživanja dve veće tematske celine. To su:

Savremeni obrasci ritualnog ponašanja sa podtemama: a) Obrasci ritualnog ponašanja u radnoj organizaciji, i b) Obrasci ritualnog ponašanja u braku.

---

[1] Dopisom Srpske akademije nauka i umetnosti br. 363/15 od 8. decembra 1982. godine Etnografskom institutu SANU ponuđena je saradnja sa Etnografskim institutom Slovačke akademije nauka iz Bratislave. Na sednici Naučnog veća Etnografskog instituta SANU data je preporuka da se saradnja prihvati, što je odlučeno na Zboru radnika ovoga Instituta 21. decembra 1982. godine. Između instituta, učesnika saradnje, usledila su međusobna usaglašavanja istraživačkih zadataka. Određeni su: tematika i ciljevi istraživanja, kao i forme saradnje, što je naznačeno u protokolima Etnografskog instituta SANU 1984. godine i Etnografskog instituta SAN 1985. godine, kojim se predviđa da se saradnja nastavi do 1990. godine.

Savremeni kulturni obrasci socijalizacije sa podtemama: a) Kulturni obrasci socijalizacije u porodici, i b) Kulturni obrasci socijalizacije u naselju.

Ovom prilikom ćemo se osvrnuti na neka teorijsko-metodološka pitanja pri izradi koncepcije proučavanja druge podteme, socijalizacije dece u porodici, a zatim ćemo izneti svoja zapažanja na osnovu rezultata početnih terenskih istraživanja, koja smo obavili tokom 1986. i 1987. godine.

Materija o kojoj je reč, detinjstvo u porodici, nije izostavljena iz etnološke bibliografije. Osim, koliko nam je poznata, jedne posebne publikacije na tu temu iz pera Tihomira Đorđevića, mnogi autori monografsko-tematskih ispitivanja kulture seoskog stanovništva u Srbiji od kraja XIX veka naovamo, skretali su pažnju na status deteta u porodici, opisujući ritualne postupke okoline oko njegovog rođenja i prihvatanja, očuvanja zdravlja i uključivanja u svet odraslih. U radovima novijeg datuma, u kojima se više insistira na porodici kao instituciji, tematika detinjstva našla je mesta u raspravljanjima o međugeneracijskim odnosima, kao i u odeljcima ovih tekstova koji govore o funkcijama porodice, među kojima je i vaspitna, namenjena osposobljavanju njenih mlađih članova za uloge koje će vršiti u životu.[2]

Ovaj aspekt proučavanja porodične ustanove dobija još jednu dimenziju ako se posmatraju postignuti efekti porodičnog vaspitanja u procesu forminanja onih crta ličnosti koje odgovaraju tipskim odlikama vladajućeg kolektivnog ponašanja, ili kako bi rekao E. From: »Karakter pojedinca se u odnosu na grupni karakter posredstvom porodice uobličava tako da se pojedinačne želje podudare sa potrebama njegove društvene sredine.«[3] U tom kontekstu se može shvatiti i sama definicija pojma socijalizacije deteta u porodici, pod kojim se podrazumeva proces transformisanja (u smislu izrastanja) individue u društvenu ličnost, poželjnu određenom tipu društva.[4]

Ovako postavljen problem socijalizacije deteta u porodici prelazi okvire ovog saopštenja, pa ćemo se zadržati na nekim njegovim pretpostavkama relevantnim za tematski okvir i pristup ovim istraživanjima.

Izvesno je da je socijalizacija, kao društveni proces, uslovljena unutrašnjim i spoljnim faktorima. U prve se ubrajaju urođeni, psihogeni

---

[2] Т. Ђорђевић, *Деца у веровањима и обичајима нашега народа,* Зборник здравствених проучавања и испитивања села и народног живота IX, Библиотека Централног хигијенског завода 46, Београд, 1941.; С. Тројановић, *Главни српски жртвени обичаји,* СКА, СЕЗб књ. XVII, Етнографска грађа и расправе, Београд, 1911, 73—78.; П. Ж. Петровић, *Живот и обичаји народни у Гружи,* САН, СЕЗб књ. LXVIII, Друго одељење књ. 26, Београд, 1948, 183, 257—267.; Д. Милојевић-Радовић, *Обичаји о рођењу и одгоју деце у Поречу,* ГЕМ XXI, Београд, 1958, 241—253.; В. Николић-Стојанчевић, *Врањско Поморавље,* САНУ, СЕЗб књ. LXXXVI, Одељење друштв. наука, *Живот и обичаји народни,* књ. 36, Београд, 1974, 331, 337 и др; R. First, *Seoska porodica danas,* Zagreb 1981, 119, 122, 126. З. Дивац, *Трансформације сеоске породице у савременим условима (истраживања у Доњему Увцу),* Зборник радова ЕИ САНУ, књ. 17—18, Београд, 1985, 73—76. итд.

[3] E. From, *Bekstvo od slobode,* Beograd, 1983, 246—247.

[4] *Dicttionnaire Quillet de Langue Francaise,* Paris, VII, 1948, kod: »Socialization.; M. Bosanac, O. Mandić, S. Petković, *Rječnik sociologije i socijalne psihologije,* Zagreb, 1977, kod: »Socijalizacija«.; *Sociološki leksikon,* Beograd 1982, kod: »Socijalizacija ličnosti«.

činioci iz domena biološkog sazrevanja pojedinca, dok spoljne treba potraživati u kriterijumima koje postavlja društveno-kulturna sredina čiji je predstavnik, u našem slučaju, porodica.

Što se tiče prvog preduslova, zahvaljujući istraživanjima na polju psihijatrije, psihoanalize, socijalne psihologije, pedagogije i drugih nauka utvrđena je stupnjevitost psihološke evolucije deteta, koja obuhvata nekoliko stadija (stupnjeva).[5] Svi ti stupnjevi tokom detinjeg rašćenja odražavaju njegove, uzrastom određene sposobnosti da prima uticaje iz spoljne sredine.

Drugi preduslov socijalizacije proističe iz vrednosnog sistema kulture čije obrasce ponašanja porodica »utiskuje« u psihički svet deteta, uključujući i njegovo aktivno sudelovanje. Porodica u tu svrhu koristi nekoliko instrumenata, a to su: identifikacija, poistovećenje deteta sa roditeljima i ostalim članovima porodice, zatim imitacija, oponašanje postupaka starijih (učenje po uzoru), i najzad, organizovani sistem vaspitnih mera koje porodica primenjuje u procesu učenja, odnosno edukacije i vaspitanja dece.

Ako bi to bile forme interakcije između deteta i spoljne sredine, koju nazivamo socijalizacijom, njegovu suštinu čine složeniji i dinamičniji odnosi iz sfere intelektualnog (na primer savlađivanje govora i obrazaca mišljenja) i emocionalnog razvitka deteta, u koje spada i oblast morala. To bi bili putevi kojima porodica svom novom članu prenosi »vrednosti, stavove, norme, a i šire društveno iskustvo prethodnih generacija«.[6] Sve te kategorije delovanja na dete tokom socijalizacije se međusobno prepliću zavisno od nivoa dečjeg uzrasta i od nivoa kulture.

Govoreći o prevazi genetskog ili kulturnog u ovom procesu, o čemu u nauci ima neslaganja, izdvojićemo gledište po kome je red smenjivanja stadija psihogenetskog razvitka deteta konstantan, dok hronologija tog smenjivanja, odnosno vreme prelaženja iz jednog u drugi stadij, može da se menja, ne samo u zavisnosti od unutarnje organskog sazrevanja deteta, već i od sredinskih uslova koji variraju od kulture do kulture. Saobrazno tome sazrevanje ličnosti može da usledi ranije ili kasnije.[7]

Tako postavljen problem socijalizacije pojačava interes za etnološkim proučavanjima ove vrste. Sistematska antropološka izučavanja na ovu temu vršena još 30-ih godina XX veka ukazala su na značajne razlike u ponašanju pripadnika različitih društava i kultura.[8]

I Etnografski institut Srpske akademije nauka i umetnosti započinjući sa kolegama iz Bratislave istraživanja porodične socijalizacije u tri područja uže Srbije (užičkom, kruševačkom i šabačkom) ima u vidu prvenstveno etnološki aspekt tih istraživanja. Mada se u našem slučaju u osnovi radi o homogenoj kulturi, postoje i lokalna odstupanja. Ona se umnogome mogu objasniti neujednačenostima prirodne sredine

---

[5] R. Supek, *Psihologija i antropologija*, Beograd, 1981, 41,118 i dr. Б. Малиновски, *Магија, наука и религија*, Београд, 1971, 143—169 223.; Н. Рот, *Психологија личности*, Београд, 1981, 154—161.

[6] *Sociološki leksikon*, op. cit., kod: »Socijalizacija ličnosti«.

[7] J. Piaget, *Problemi psihologije detinjstva*, Sociologija II, Zagreb, 1946—1966, 243—270.

[8] M. Mid, *Spol i temperament u tri primitivna društva*, Zagreb, 1968, Isti pisac, *Sazrevanje na Samoi*, Beograd, 1978.

i etnodemografske strukture stanovnika, a zatim i kao posledica različitih etnosocijalnih procesa koji su se na tim područjima dešavali tokom proteklih vekova bezmalo do danas. Stoga bi bilo zanimljivo utvrditi da li i u kojoj meri te etnokulturne specifičnosti deluju na proces porodičnog učenja i osposobljavanja za život najmlađih stanovnika tih naselja?

S obzirom na obimnost samog predmeta ispitivanja , tematski smo se usmerili na rad, kao primarnu kulturnu vrednost, koja ima više funkcija: egzistencijalnu, sa ciljem da održi i sačuva život pojedinca, društvenu, jer proizvodi dobra koja okolina vrednuje i najzad psihološku, pružajući zadovoljstvo bavljenja poslom.

Vremenski, ispitivanja fiksiraju današnje stanje socijalizacije u porodici motivisane radom. Međutim, treba naglasiti da na socijalizaciju gledamo kao na dinamični proces, umnogome zavistan od ritma kojim se menja kultura čije obrasce porodične socijalizacije posmatramo. Otuda je naš zadatak da unutar današnje seoske porodice u ova tri područja, uz savremene obrasce socijalizacije, ispitamo i one normative koji su regulisali odnose između roditelja i dece u tradicijskoj patrijarhalnoj porodici, a sačuvali se do današnjeg dana. Da bismo to postigli opredelili smo se za različito strukturirane porodice: od dvogeneracijske, radničko-službeničke, nastanjene u prigradskim zonama sva tri gradska centra (Titovo Užice, Šabac, Kruševac), do proširene, višegeneracijske porodice iz udaljenih, manje pristupačnih naselja područja čiji su članovi pretežno vezani za poljoprivredu.

Tako koncipirana ova proučavanja nameću potrebu za interdisciplinarnim pristupom i korišćenjem više različitih izvora i tehnika ispitivanja.

Pri rekonstruisanju tradicijskog modela međusobnog ponašanja odraslih i dece od velike je važnosti ranije pomenuta bogata deskriptivna etnografska građa monografskog karaktera objavljena do 20-ih godina ovoga veka, odnosno do početka jačeg delovanja uticaja modernizacije tadašnjih srpskih varoši. Nezaobilazni su i podaci iz folklornog književnog stvaralaštva. Iz tog kruga izvorne građe posebno pominjemo tzv. uspavanke, od značaja za utvrđivanje emotivne komunikacije između starijih i dece, ili zagonetke, pomoću kojih je tradicijska porodica svoje najmlađe članove učila govoru i načinu mišljenja, i najzad poslovice, poznate po svojoj pragmatičnosti i mudrosti, izražavajući pogled na svet zajednice koja vrši porodičnu edukaciju. Evo nekoliko primera poslovica koje se mogu povezati sa našom temom, a zabeležili smo ih u zlatiborskom selu. To su: »Iver ne pada daleko od klade«, »Nema zrna bez pleve«, »Kako poseješ onako ćeš i požnjeti«, »Mator se konj ne uči rzati«, drugim rečima, »Mlado se drvo savija«, »Ko leti laduje zimi gladuje« itd.

Za sticanje celovitije slike o načinima socijalizacije u današnjoj seoskoj porodici od neprocenjive vrednosti je uobičajena, a neprevaziđena metoda opservacije sa stacioniranjem u odabranim porodicama. Radi obezbeđivanja veće egzaktnosti terenskog rada nastojimo i na izgradnji instrumentarija, namenjenog posebno deci do 10 godina starosti, a posebno roditeljima i ostalim članovima porodice. U upitniku koji se odnosi na roditelje insistira se na tipu i strukturi porodice, a

unutar nje na diferenciranim ulogama oca, majke i ostalih subjekata porodične socijalizacije, što je sve od važnosti kako za utvrđivanje materijalnog i društvenog statusa porodice, tako i za bolje razumevanje emotivne povezanosti između njenih članova. Upitnik za decu omogućava da se njihov položaj sagleda ne samo u okviru porodice, već i u odnosu na školu i vršnjake.

Mada u ovom trenutku nismo za preciznija zaključivanja, ipak su neka uvodna uopštavanja moguća. Tako se već u ovoj prvoj fazi istraživanja prilično jasno izdvajaju savremeni obrasci porodične socijalizacije od onih pravila ponašanja u kući koja znamo iz tradicijskog porodičnog nasljeđa.

U savremene obrasce ponašanja prema deci, nastale u transformisanoj seoskoj porodici ubrajamo: civilizacijske standarde higijenskog prihvatanja i nege odojčeta, zatim kraći period dojenja, te hranjenje deteta prerađenom, konzerviranom hranom, izdvajanje dečje sobe u okviru stanbenog prostora, dečju odeću i opremu, kao i igračke industrijske izrade, proslavljanje rođendana, relativno rano suočavanje deteta sa sredstvima javnog informisanja (stripovi, televizija, videorekorderi itd.).

Ispod toga sloja izranjaju tradicijski elementi ponašanja koji uglavnom pripadaju ritualima oko samog rođenja, zaustavljanja dečjeg plača, obezbeđivanja zdravlja deteta (običaji babinje, krštenje, kravaj i dr.) a odnose se i na postupke porodice prilikom prvih dečjih koraka i izgovorenih reči.

Komentarišući deo terenskih podataka o socijalizaciji školske dece evidentno je da je edukativnu ulogu porodice uglavnom preuzela društvena zajednica, odnosno škola. Za razliku od ranije seoske porodice, koja je prema školovanju dece pružala otpor, i uključivala ih rano u radne procese domaćinstva, pozivajući se na autoritet oca, današnji roditelji, motivisani perspektivama koje pruža obrazovanje, potstiču decu, na račun kućnih poslova, prvenstveno na savlađivanje školskog gradiva. Zabeležili smo više takvih iskaza kao što su na primer ovi: »Prvo učenje pa sve ostalo«, ili »škola je najvažnija«, itd.

Posledica takvog stava starijih prema deci jeste da se između roditelja i dece pojačavaju razlike u znanju, što takođe može da se ilustruje primerima. To kod dece, rekli bismo, stvara izvestan osećaj superiornosti, a pre svega sigurnosti, a kod nekih roditelja divljenje, ali i izvesnu zbunjenost. Evidentno je i to da se roditelji, u nedostatku dečje pomoći u radu kako kažu »žrtvuju za svoje đake«, a šta ovi sami i uviđaju, pa se kod izvesnog broja dečaka i devojčica javljaju znaci razumevanja, delom i sažaljevanja roditelja«. Ja vidim da oni mnogo rade da bismo mi imali«, izjavljuje o svojim roditeljima osmogodišnjak iz Velikog Šiljegovca. Sve ovo navodi na razmišljanje o jačem ispoljavanju individualiteta kod dece, njihovog samostalnijeg i slobodnijeg izražavanja misli i osećanja, čak i u sferi pripadanja svome polu.

Na kraju bismo postavili pitanje: nije li tradicijska porodica svojom edukativno-vaspitnom ulogom insistirala na dužem trajanju dečjeg mentaliteta ličnosti, što je pretpostavljeno veću zavisnost od starijih, i poštovanje porodične hijerarhije, pa je zato i razvijala osobine trpeljivosti, stidljivosti i poslušnosti, dok današnja porodica savremenijim na-

činima podizanja i obuke svoga podmlatka, uz delovanja društvene zajednice skraćuje taj period u korist slobodnije i zrelije ličnosti?

Odgovori na takva i slična pitanja zahtevaju bogatiju empirijsku osnovu i preciznije komparativne analize. Međutim, nagoveštavanja ove vrste indikativna su ne samo za proučavanje porodične socijalizacije, već i za određivanje uloge naselja, kao društvene zajednice, u socijalizaciji odraslih, a što predstavlja drugi deo tematskog kompleksa zajedničkog istraživanja Etnografskog instituta iz Bratislave i Etnografsog instituta iz Beograda, o čemu je ovom prilikom i bilo reči.

Desanka Nikolić

ON THE PROBLEM OF ETHNOLOGICAL STUDY OF SOCIALIZATION

(Cooperation of Ethnographic Institute of Serbian Academy of Arts and Sciences with Ethnographic Institute of Slovak Academy of Sciences)

— Summary —

This work deals with the problem of ethnological study of child socialization in family, which is one of the subjects of joint investigations by Ethnographic Institute of Slovak Academy of Sciences from Bratislava and Ethnographic Institute of Serbian Academy of Arts and Sciences from Belgrade.

The author presents the theoretic and methodological framework of the survey, explains the subject and the sources in detail, and concentrates particularly on the techniques of fieldwork.

At the end he mentions the initial results of his field investigations in villages of West and Central Serbia. He points out that they have perceived certain differences in family socialization of preschool and school children in traditional and modern villages which are important for the investigation of the consequences of that process on a personality.

UDC 39:930.2

Гордана Љубоја

УЛОГА ИСТОРИЈЕ У ЗАПАДНОЈ И ДОМАЋОЈ ЕТНОЛОГИЈИ

Више него било која друга научна дисциплина антропологија поставља захтев за стално преиспитивање својих основних начела, предмета истраживања, могућности и постављених циљева. По потреби да се увек изнова враћа на почетак, да одгонета питања о сопственом смислу и суштини, ова наука је апсолутно јединствена. Зависно од схватања, поменута особеност антропологије може да се тумачи као слабост, али и као њена предност у односу на дисциплине које су постављене на чвршћим и стабилнијим научним темељима. Бављење епистемолошким проблемима значи усмеравање пажње на време прошло и време садашње, на испитивање услова који омогућавају развој једних, док у исто време делују на одумирање других идеја. Зато, и када разматра уско стручне проблеме дисциплине, антрополог остаје у ширим оквирима и размишља о перспективи друштвених и културних односа који га окружују.

У светлу оваквих поставки ваљало би поставити питање о савременом тренутку антропологије код нас и у свету. Који је специфичан допринос антропологије укупној суми научног знања и које се нове мисаоне и теоријске тенденције данас могу издвојити као водеће? На почетку осамдесетих изгледа као да су се стишале пређашње буре око превласти ове или оне теоријске концепције. Антропологија је коначно заузела релативно сигурно место међу осталим признатим друштвеним наукама. Уминуо је жар старих непомирљивости и распри, а уместо доказивања примарности једног појма у поређењу са другим, радије се бира мање амбициозан пут који прати линију појединачних интересовања ужег опсега. Чини се да су постали равноправни и међу собом изједначени сви главни теоријски правци у антрополошкој мисли. У научним разматрањима подједнаку легитимност имају и структурализам и функционализам, структурални марксизам, правци симболичног интеракционизма, трансакционизма, културне екологије и симболичне антропологије. Из ових разлога, један број антрополога у свету узбуђено доказује да је дисциплина изгубила заједнички дискурс, те да то води тоталном распаду антропологије као јединствене и целовите науке. Данашњу ситуацију они виде

као стање опште дезоријентисаности, без много наде да се у будућности промени набоље.

Међутим, толерантан однос према свим до сада важећим теоријским приступима у антропологији не мора одмах да се схвати као губитак правца и перспективе развоја. Ако се посматра из другог угла, то може да значи и достизање зрелости коју антропологија није раније имала. Прилично обимно искуство, које је за релативно кратко време свог постојања прикупила ова дисциплина, налаже да се одбаци искључивост. Не може се афирмисати само један приступ у проучавању друштвених појава када се зна да сваки од постојећих приступа покрива само један делић стварности. Тек сви заједно они указују на богатство и многостраност видова у којима се испољавају друштвене и културне појаве.

Ипак, вољно или невољно признање једнаке вредности и релевантности дијаметрално различитих начина проучавања стварности, као и крајње либералан однос према питању који је то део стварности којим се бави ова специфична дисциплина поново су ставили под сумњу основну идеју о научности антропологије. Оптужба о губитку кохерентности у овом смислу извлачи из прошлости много осетљивије и критичније питање о научној заснованости дисциплине. Од њене појаве до данашњег дана то представља кључно место, болно полазиште безброј дискусија и свађа. Да ли антропологија има или нема право на назив науке? И као и увек до сада када се питање заоштри до крајњих граница, на сцену излази проблем историје. Дилема о научном или само хуманитарном карактеру антропологије исказује се кроз антагонистички однос социологије и историје. Током дугог периода постепеног развоја антропологије проблем узајамног односа ове две дисциплине остао је споран извор недоумица, од чијег решења зависи заузимање свих осталих ставова у науци. Када идеја о антропологији као науци заснованој на егзактним, позитивистичким принципима однесе победу, потпуно се одриче њена било каква веза са историјом. Такво становиште заузели су представници структурално-функционалистичког правца у британској социјалној антропологији, за које социологија већ по традицији представља једину признату и компетентну науку о друштвеним феноменима. По њиховом схватању, антропологија има смисла само ако може да сазна и успостави опште законе по којима функционишу друштвени системи. Њено место налази се раме уз раме са осталим природним наукама које задовољавају строге захтеве научне проверљивости, експериментисања и доказа. С овим поставкама наравно, коси се идеја о историји схваћеној као неповезани ни атипичних, непоновљивих догађаја који се без посебне сврхе ређају један за другим и измичу могућности систематизовања и тумачења. Историја се посматра као временски континуум испуњен различитим, појединачним догађајима, чија појава није предодређена никаквим смисленим принципима нити законима. Историјски догађаји, дакле, не могу се искористити за постављање социолошких закона. Такво гледање на историју допринело је њеној одлучној и тоталној дисквалификацији.

С друге стране, они антрополози који радије сматрају да је задатак антропологије да објашњава и интерпретира, а не да утврђује

законе, признају вредност историјског приступа, нарочито у проучавању генезе појединих друштвених појава. И у британској антропологији било је заговорника умеренијег става и према историји и према антропологији. Свакако најистакнутији међу њима је Еванс-Причард, који је своје схватање дисциплине формулисао кроз идеју да је „антропологија заинтересована пре за састав него за процес, те да зато трага за обрасцима, а не за научним законима, и да пре тумачи него што објашњава"[1]. Ипак, у доба снажног полета социјалне антропологије ови гласови су остали у мањини.

Али, на прагу осамдесетих година сведоци смо поновног ревалоризовања историје у антрополошким размишљањима. Иако се историја никада није могла потпуно искључити из антрополошких оквира, у последњем периоду постаје сасвим очигледно да се повратак историји уобличава као јасно препознатљива тенденција која даје можда једино заједничко обележје данашњем разједињеном и шареном пољу антропологије. Потврда за ово запажање може се наћи у великом броју написа који су се појавили у стручним часописима на енглеском језику а који се позивају на обе дисциплине. После дужег времена наново се успоставља деликатна веза која је у једном моменту прекинута, мада, овога пута, на нешто измењеним основама. Приближавање антропологије историји Шери Ортнер проглашава изузетно важним за целокупни развој антропологије.[2] Изгледа као да се од историје очекује да на неки начин обједини методолошки и теоријски различите приступе, да представља неки основни заједнички именилац иначе неповезаних и расцепканих делова. Да би се потпомогла и олакшала оваква функција историје, мења се и претходно изграђен однос према њој. Уместо у сваком погледу ограниченог схватања историје које негира њену сазнајну улогу, развија се једно много шире поимање њене општости и свеобухватности.

Карактеристично Вајтово гледиште о историји као збиру нерекурентних догађаја губи на утицајности у име оних мишљења која указују на отворене могућности историје у проучавању и праћењу промена. „Историја је забележена промена кроз време и простор" — каже Данкан Стронг.[3] А истраживање промена чини већ доста дуго једну од важнијих преокупација антропологије. Још од времена када су антрополози постали свесни лаганог изумирања примитивних племена, а с тим у вези и специфичног предмета истраживања своје струке промене су ушле у жижу њиховог интересовања. Оне су постале једно од главних средишта око којих се креће проучавање великог броја различитих тема. Пред очима антрополога неповратно се мења и ишчезава свет који су открили, претвара се у нешто друго, што више личи на свет из којег сами долазе. Ови процеси непосредно су утицали и на то да се прошири предмет антрополошких истраживања са малих, егзотичних група на неупоредиво веће и комплексније средине, делове развијених друштава, урбане целине итд.

---

[1] E. Evans-Pričard, *Socijalna antropologija*, Beograd, 1983, 61.

[2] S. Ortner, *Theory in Anthropology since the Sixties*, Comparative Studies in Society and History 26, 1984, 159.

[3] D. Strong, *Istorijski pristup u antropologiji*, u zb. *Antropologija danas*, Beograd 1972, 346.

У антрополошкој науци јавља се обиље нових тема и проблема, па домен њених интересовања далеко превазилази на почетку забележене оквире. Наглашавање значаја промене морало је да доведе до померања анализе од уобичајене синхронијске на дијахронијску, а сходно томе, и до померања тежишта ка историјском приступу. Да би се омогућила ова проучавања, требало је историји поново признати сазнајну вредност. Тумачећи свој став о стању дисциплине у последњој деценији, Шери Ортнер наводи: „Ја сам одабрала праксу као кључни симбол осамдесетих. Ипак, свесна сам чињенице" — каже она — „да би многи изабрали другачији кључни симбол — историју. Око овог појма групишу се идеје времена, процеса, трајања, репродукције, промене, развоја, еволуције и трансформације. Тако би се овај теоријски помак могао схватити као прелаз од статичних синхронијских анализа ка дијахронијским процесуалним, пре него прелаз од структура и система ка појединцима и праксама."[4]

Међутим, када се размишља о главним токовима антрополошке мисли у осамдесетим, не можемо се зауставити само на запажању да се теоријска оријентација преусмерава од синхронијске на дијахронијску анализу. Потребно је видети у којим оквирима се креће ова анализа, то јест утврдити ширину постављених амбиција и захтева историјском приступу. На ком нивоу се врши уопштавање историјских анализа? Важно је приметити да у овом периоду долази до промене сензибилитета уопште, као одраз кретања времена у којем живимо. Појачава се осетљивост за неке појаве које су и до сада биле присутне, мада не у првом плану. Интензитет промена поприма размере без преседана у досадашњој историји човечанства, тако да се може очекивати да ће сваки човек током свог дужег или краћег живота бити сведоком не једне, већ низа крупних, тако рећи епохалних промена. Сталност промене постала је прихваћена чињеница којој се прилагођавају како појединци, тако друштво у целини. Друштво је, пак, сегментаризовано на велики број различитих делова. И сама реч промена већ добија конотацију нечег фрагментарног, сегментаризованог. Повезани свет данашњег „глобалног села" уједињен је само добрим протоком информација, а разједињен свим врстама подела које у себи носе сијасет несравњивих тежњи и интереса. Све те поделе изборили су равноправно право на постојање. Данашњи свет није свет крупних, заједничких идеја и покрета, већ свет тактизирања којим свака група за себе покушава да оствари узане и ограничене циљеве. Ове разједињене групе ипак су повезане везама узајамне зависности, иако тај аспект односа најчешће остаје потиснут у други план.

Од вајкада је антропологија проучавала мале скупине људи. Али, одлучујући се и данас за такав избор, она прати општи дух времена и одустаје од широких захвата и покушаја да уопшти принципе глобалног развоја и функционисања друштва. Своју пажњу савремена антропологија усмерава на микро процесе, на све оно што се збива унутар микро оквира оваквих група. Њу занимају они ситни механизми који у одређеном временском раздобљу ипак доводе до некакве промене постојећег стања. Носиоци тих процеса су људи који

[4] S. Ortner, *nav. delo*, 158.

активно учествују у свему што их окружује, користе могућности које им стоје на располагању и доносе одлуке у вези са тим. У таквом склопу социјалних односа, савремена антропологија све чешће бира приступ који истиче практичну страну људске делатности. У оквиру постојећих ограничења, људи се одлучују за акције које имају циљ да побољшају њихову ситуацију и да им буду на корист. Не умањујући значај споља наметнутих околности, које условљавају и предодређују људску егзистенцију, антропологија осамдесетих истиче промену са становишта организованог деловања појединаца а не са становишта система. Она жели да види како се у стварности, на нивоу индивидуе или неформалним везама повезане групе људи, одвијају неки општи процеси и како се прилагођава функционисање формалног система. Другим речима, антропологију више не занима прављење и проучавање идеалних модела, већ, напротив, одступање од ових шаблона до којих у стварности увек долази. У складу с поменутим теоријским помаком додаје се једна нова димензија поимању историје. Она више није спољна сила, нешто што се дешава људима и на шта они могу само пасивно да реагују, јер немају сопственог удела у њој. Сада се улога људи у историјским догађајима представља као знатно активнија. „Одговорити на ова питања речју историја значи избећи их, ако се под историјом углавном мисли на ланац спољних догађаја на које људи реагују. Историја није нешто што се људима само дешава, већ нешто што они граде, разуме се, унутар врло моћних ограничења система у оквиру којег делују. Приступ праксе покушава да посматра то што се чини било у прошлости, било у садашњости, било у стварању нових или у репродуковању истих старих ствари. Радије него да фетишизује историју, приступ праксе нуди, или бар обећава, модел који имплицитно уједињује историјске и антрополошке студије“[5] — каже Шери Ортнер.

Декларисани стваралачки поглед на историју приближава савремено западно схватање историје марксистичком. Мада се то нигде отворено не спомиње, јасно је да је овако формулисан појам праксе Шери Ортнер морала да преузме из марксистичке филозофије. Међутим, за разлику од марксистичког схватања које наглашава делатну, стваралачку страну, ово схватање историје више истиче просту прагматичност као подлогу људске акције. Све што људи раде има за циљ да се оствари нека конкретна корист. Основна мотивација за сваку акцију је уско схваћен и ограничен интерес. А како се борба за интересе најпре остварује на политичком плану, то се и проблем проучавања људске акције уопште своди на праћење политичке акције. На сличан начин појам праксе објашњава и Шери Ортнер: „Шта је пракса?“ — поставља питање и затим даје одговор — „У принципу одговор на ово питање скоро да нема ограничења: било шта што људи раде. Ипак, имајући у виду суштинску важност доминације у том моделу, може се рећи да су најзначајнији облици праксе они са хотимичним и нехотичним политичким импликацијама. Опет, све што људи раде има импликације. Зато је студија праксе, на крају крајева, студија свих облика људске акције, али из посебног, политичког угла.“[6]

---

[5] *Isto*, 159.
[6] *Isto*, 149.

На овај начин, појам сврхе људске активности своди се на сужено поље политичког. У науци, као и у текућем животу, домен политичког избио је у први план. Уситњен свет политички подвојених и интересима супротстављених група нашао је свој одраз и у антрополошким истраживањима и антрополошком погледу на стварност. Ипак, то не значи да је ова дисциплина запловила у воде примењене антропологије, у служби средства за постизање некаквих парцијалних циљева. Средиште свих њених интересовања и даље остаје човек. Она посматра како обични људи заиста живе, како прилагођавају систем својим потребама, користе свој делокруг слободе, уносе ситне промене и скоро неприметно покрећу ствари напред. Под рефлекторе се ставља човек и начин на који се он сналази у оквиру ограничења која му поставља систем. Као у документарном филму бележи се животна прича протагониста, верно и са јасним социјалним значењем. То није појединац издвојен сам за себе, већ организована, социјалним односима повезана мала група људи која је вођена заједничком акцијом и која већ има развијене механизме при руци за решавање различитих ситуација. Ова неформална акција води се свакодневно, из дана у дан, међутим, промене се могу уочити тек на дуге стазе.

Тај свакодневни живот који пулсира, микро кретања, узајамно повезане акције и реакције, обично су измицали научној пажњи, или су сматрани као безначајни да би им се посветио научни труд. Овај домен је радије препуштан токовима уметничке а не научне интерпретације. Ипак, данашњи антрополози мисле да им припада право и да им је обавеза да се позабаве тим проблемима. Специфичан начин рада на терену оспособио их је и квалификовао за овај изузетно осетљив начин посматрања. Више него било ко други из домена друштвених наука, антрополози су изоштрили своја чула за разумевање особене перспективе људи које проучавају. Дуготрајан боравак у њиховој непосредној близини, као и основни постулат теренског истраживања да се не сме пропустити ниједан детаљ, ма како безначајно изгледао у први мах, развили су њихову способност систематског посматрања. Било да се у фокусу нађе живот примитивног племена, или неког од слојева стратификованог западног друштва, угао посматрања остаје исти — ништа што је изложено погледу антрополога није очигледно нити само по себи разумљиво. Дакле, сва антрополошка искуства и јесу сакупљена из пажљивог посматрања свакодневног живота, с том разликом што су у непознатим културама она користила као грађа за уобличавање непознатог обрасца, док их је у условима проучавања познатих, домаћих система делотворније користити за сагледавање неке базичне ситуације. Нормално, са овим премештањем редукован је и ниво општости у схватању историје. Она више није широка лавина која собом носи крупне, револуционарне промене, него скуп безброј различитих струјања, ситних међудејстава из којих се временом могу издвојити унапред непредвидљиве промене.

Поменуте главне тенденције у савременој антрополошкој мисли нису остале без свог одјека и у домаћој етнолошкој науци. Доскора сасвим отворено опредељена историјска дисциплина са примарним задатком бележења народног живота, да би се сачувао од заборава, етнологија није поштеђена оних истих дилема које потресају социјал-

ну и културну антропологију. Као што се губи стандардни објект антрополошких истраживања, једнако тако нестаје и основно упориште етнолошког рада, а то је традиционално село. За разлику од антропологије, етнологија се никада није много бавила теоријским и епистемолошким питањима. Њен задатак изгледао је као довољно оправдан и сам по себи јасан, а њена категоризација у ред историјских дисциплина недвојбена. Међутим, захваљујући солидној грађи која је до сада сакупљена, променама које се дешавају пред нашим очима, као и продору утицаја из света, и етнолози су почели да се питају о перспективи развоја своје дисциплине. Постало је неопходно да се одреди шта су предмет и њен главни задатак. Да проблем буде компликованији, етнологија са својим специфичним историјатом сврстана је у исти ред са осталим друштвеним наукама и то у ситуацији много израженије конкуренције него што је то случај на Западу. Из тог разлога, потреба разграничења интересних сфера поставља се као један од доминантних захтева. Будући да се и једна и друга наука баве широко схваћеним друштвеним проблемима, сматра се да би највећа опасност за етнологију била њена претерана социологизација. Чини се да пут од класичне историјске дисциплине води право у социологију, сасвим обрнут процес од оног у западној антропологији. У својим домишљањима етнолози трагају за неким специфичним међупростором, на подједнакој удаљености од обе дисциплине, а који би сачувао легитимност етнологије као науке. Из гомиле најчешће немушто формулисаних идеја или слепог прихватања појединих антрополошких правца, изгледа да се у последње време издвојило једно мишљење које етнологију декларише као дисциплину чији је предмет проучавања свакодневни живот. То би могло да значи да се глобални друштвени процеси остављају социологији, док они други, специфични микро процеси улазе у домен етнолошких интересовања. Сличну поделу неки заговарају и у односу на историју. Етнологија проучава свакодневни живот, без обзира на историјску епоху, а историја као научна дисциплина прати крупне политичке, економске и социјалне токове кроз време и простор.[7]

Међутим, претерано инсистирање на крутој подели међу наукама може да има и своје негативне последице. Оваквом артикулацијом односа између историје и етнологије, или етнологије и социологије неоправдано се и унапред сужава поље интересовања свих наведених дисциплина. Јасно је да се никада не може избећи преплитање сродних дисциплина. Без обзира на све покушаје, развој науке иде спонтано и надовезује се на претходно сакупљено искуство. Тако се и најновије тенденције у етнологији развијају спонтано, и у правцима на које указује садашња ситуација и већ стечено искуство. И у етнологији, као и у антропологији, очигледно је да данас преовладава тежња, или можда пре потреба, да се проучава, најшире речено, свакодневни живот, а то значи све оне бројне манифестације типичне за живот људи који су из неког разлога повезани и обједињени у групу. На том нивоу, изблиза, етнолози и антрополози могу да посматрају

[7] *Razmerja med etnologijo in zgodovino,* Glasnik Slovenskega etnološkega društva 3—4, 26/1986, 164—166.

друштвена и историјска кретања и да нађу онај неопходни међупростор где ће се најбоље исказати.

Можда овакво данашње опредељење може да изгледа као напуштање великих амбиција постављених у доба најсјајнијег развоја антропологије и залажење у простор тривијалности. Тај аргумент носи одређену тежину, јер недостатак јаке интелектуалне стимулације, коју подстичу велике идеје, отежава крупне помаке унапред. До данас остаје отворено да ли је највећи допринос антропологије откривање примитивног света или то што је све велике идеје које су се појавиле у западном свету ставила на пробу, испитујући их у контексту сасвим другачијих социјалних система и односа. Ипак, чини се да нема разлога за претерану неповерљивост и скепсу. Искуство показује да су у данашњој науци, и у данашњем свету, итекако потребни здрав разум и разумевање онога што се дешава непосредно око нас. У том смислу се и размишљање о стању дисциплине у осамдесетим годинама овога века приближило становишту пољског филозофа Лешека Колаковког, за кога је „антропологија опште знање које би било свима приступачно."[8] Било би веома погрешно помислити да ова констатација лишава антропологију/етнологију научности а да оне који се тим дисциплинама баве ослобађа одговорности. Напротив.

Gordana Ljuboja

THE ROLE OF HISTORY IN WESTERN AND YUGOSLAV ANTHROPOLOGY

— Summary —

The paper deals with the notion and the role of history in the Western and Yugoslav anthropology. The stress is put on the anthropology of the eighties. With the recognition of the diversification in the field and the eclipse of the crude scientific positivism the idea of history recaptured its significance once again. In accordance to the general world-view and the predominance of politics in contemporary life the content of the notion of history has been changed. These tendencies are tightly linked with the broad discussions and necessity to redefine the standard subject-matter of this specific discipline. Although the past processes were somewhat different, new developments in Yugoslav anthropology show the shared concern for diverse aspects of everyday's life.

[8] L. Kolakovski, *Filozofski eseji*, Beograd 1964, uvod S. Lukića, 20.

UDC 930.2 (075) (497.1) (091)

Nina Seferović

NEKOLIKO ZAPAŽANJA O EVROCENTRIZMU U UDŽBENICIMA ISTORIJE

Mislim da je svima dobro poznato, već davno izraženo mišljenje, da je etnologija »kći imperijalizma«. Na taj način koncipirana etnologija je i pored svih negativnosti koje nosi u svom *praxisu* proširila naše horizonte van uskog područja zapadnoevropske kulture uvođenjem ne samo novih iskustava u nauku uopšte, već i kompleksnijim i humanijim pogledom na čoveka i svet što, nesumnjivo, predstavlja njen najveći i najpozitivniji doprinos. Da napomenem, ovde imam u vidu prevashodno onu etnologiju koja se razvijala i koja se razvija na Zapadu a koja je još dominantna u našoj nauci. No, koliko su taj »vanevropejac« i njegov svet koji su predmetom istraživanja zapadnoevropske etnologije — a koga i sad najčešće određujemo pojmom »primitivan čovek«, pa i »divljak« — postali bliski običnom, svakodnevnom zapadnoevropskom čoveku? Izvesne sumnje su se javile kod jednog broja naučnika i naprednih intelektualaca različitih profila. Tako je još 1959. godine, veliki severnoamerički esejista, romansijer i književni kritičar *Edmund Wilson,* angažujući se u borbi za prava američkih Indijanaca, u svom već klasičnom tekstu *Apologies to the Iroquois,* sa žaljenjem konstatovao da je gotovo ceo vek nakon Morganovih prvih istraživanja među Irokezima — o kojima je napisano više no o bilo kojoj drugoj indijanskoj populaciji Sjedinjenih Država — žalosna istina izbila na videlo: o njima je običan građanin još premalo znao.[1]

Zanimalo me je da napravim pokusno istraživanje o stavu domaće, jugoslovenske javnosti o tom vanevropskom čoveku i njegovoj kulturi. Na to me je, između ostalog, ponukala opštepoznata miroljubiva spoljna politika SFR Jugoslavije koja se decenijama bori za konačno oslobođenje podjarmljenih naroda, imajući pri tom istaknutu ulogu u pokretu tih, da se poslužim *Fanonovim* izrazom, »*damnés de la terre*« koji su bili, a i danas su to, predmetom klasičnog zapadnjačkog proučavanja. Zanimalo me je, dakle, da saznam koliko naš mladi čovek može da sazna o tim narodima za koje je kao građanin ove zemlje opšteproklamovanim političkim opredeljenjima stvarno vezan.

---

[1] Citirano prema francuskom izdanju: Edmund Wilson, *Pardon aux Iroquois,* Pariz, 1976, 192.

U ovoj krajnje sumarnoj analizi školskih udžbenika istorije obratiću pažnju samo na one partije koje se odnose na tzv. »novi svet«, na kontinente i narode kojih je Evropa zapravo postala svesna tek sa epohom velikih geografskih otkrića u drugoj polovini XIV i tokom XV veka. Da bi se ta ideja sprovela u delo valjalo je pronaći odgovarajući modus. Povodeći se za jednim francuskim istraživanjem sličnog tipa[2] — čije bi rezultate bilo interesantno uporediti sa rezultatima do kojih bi se u jednoj našoj produbljenoj analizi došlo — opredelila sam se za pregled programa udžbeničke literature iz istorije na srpskohrvatskom jeziku sa isključivim osvrtom na vanevropske narode u njima. Za ovu analizu korišćeni su udžbenici istorije koji pripadaju onome što se u »novoj školi« naziva »zajedničkim osnovama«.[3] Zapravo, stavljeni su pod lupu, po principu »slučajnog uzroka«, oni udžbenici istorije koje jedan đak »mora da preturi preko glave« tokom svog obaveznog dvanaestogodišnjeg školovanja. Pri tome se ovom prilikom, nije težilo ka dijahronijskom produbljivanju niti proširivanju polja istraživanja na pomoćnu školsku građu (istorijske čitanke i atlasi) s jedne strane, te na bliske discipline (geografiju) s druge strane. Takav pristup svakako bi dao još interesantnije i pouzdanije rezultate. Ali za jedno ovakvo, pokusno, istraživanje, bolje reći rekognosciranje, i ovih šest udžbenika (na koje se svodi izučavanje istorije tokom obaveznog dvanaestogodišnjeg školovanja) činilo se dovoljnim. Ono što će nas, dakle, u toj udžbeničkoj literaturi prevashodno zanimati to su ti novootkriveni svetovi posmatrani, na žalost, prevashodno kroz političku istoriju, koja nam je u ovoj školskoj građi prezentirana. Istina, i politička istorija je deo opšte sudbine jednog naroda i svakako i za etnologiju relevantna. No, već i sam taj postupak nam nešto kazuje, daje delimičan odgovor na osnovno pitanje koje postavljamo: *koliko su znanja koja se ulivaju u svest mladog čoveka/učenika obojena ideologijom evrocentrizma?*

Mada su mesta u kojima se reprodukuju ideologije mnogobrojna, kao i *Jacques Anel* mišljenja sam da škola ipak predstavlja najpogodnije tlo za jedno takvo istraživanje pošto je ona »privilegovano mesto te /ideološke/ reprodukcije« jer je »svako prinuđen da u njoj na sasvim legalan način provede dvanaestak godina« i to upravo u onom dobu kada se »izgrađuju strukture i koncepti mišljenja čovekovog mladunčeta na Zapadu«.[4] S druge strane, istorija kao jedna od najopštijih društvenih nauka istovremeno je i najpozvanija da pruži uvid u prošlost ljudskog društva, te da objasni i prenese na nova pokolenja osnovne elemente

---

[2] Jacques Aniel, *L'Ethnologie dans l'enseignement secondaire,* U *»Voyages ethnologiques«,* Cahiers Jussieu, n° 1, Université de Paris VII, Pariz, 1976, 327—379.

[3] Иван Божић, *Историја за V разред основне школе,* Девето издање, Адаптацију извршио Љубо Спаравало, Београд, 1985; Isti, *Историја за VI разред основне школе,* Љубо Спаравало и Никола Гаћеша, Београд, 1986; Јован Милићевић и Миодраг Драгулиновић, *Историја за VII разред основне школе,* Шесто издање. Београд, 1986; Славољуб Цветковић, Ђорђе Грубач и Бранислава Ковачевић, *Историја са основама социјалистичког самоуправљања за VIII разред основне школе,* Треће издање, Београд, 1985; Милутин Перовић, Раде Михаљић и Богдан Смиљевић, *Историја са елементима историјског атласа за први разред средњег усмереног образовања,* Четврто издање, Београд, 1983; Ђорђе Кнежевић, Зоран Перић и Богдан Смиљевић, *Историја са елементима историјског атласа за други разред усмереног образовања,* Пето издање, Београд, 1986.

[4] *Jacques Aniel, n. d.,* 329.

svih strana složenog društveno-istorijskog procesa: ekonomije, politike, kulture...

Ostaje da se potvrdi teza o eminentno etnocidarnim i evrocentrističkim idejama koje pisci udžbenika (čitaj: naše društvo) ulivaju u svest učenika, nesvesno reprodukujući ideologiju koju prethodno javno odbacuju. Prvo i najopštije zapažanje (pored onog o neverovatnim greškama iz nemara)[5] jeste da je, u već inače okrnjenim programima nastave istorije, dat minimalan prostor informacijama o vanevropskim narodima i njihovim kulturama. Pisci većine udžbenika istorije za osnovnu školu i prva dva razreda srednjeg usmerenog obrazovanja suštinski su se držali stare, jednostrane evrocentrističke šeme. Kroz preglede istorijskih zbivanja u svetu prikazivali su zapravo širenje kolonijalizma velikih evropskih država izvan geo-kulturnih granica Evrope. Istina, potrebno je istaći činjenicu koju će na najsažetiji način izraziti tuniski esejista Hišam Džait kazavši da je Evropa »jednako matica i historijska uporedna tačka kako za Ameriku, tako i za Australiju, ili Rusiju. Na planu naučne i tehničke civilizacije njeni izumi i dostignuća podudaraju se sa nivoom savremenih aktivnosti svih modernih društava. Tome nasuprot, u političkom pogledu, ona se nadvija nad svojim zapadno-evropskim jezgrom, nastojeći da izgradi jedan novi identitet, skučen i poseban, na onim specifičnostima kojima bi je odvojile od svega onoga što je projicirala izvan svojih granica, i onoga što je prevladala i negirala«.[6] Zamerka je, dakle, u tome da se ne radi o pukom negiranju kulturnog doprinosa Evrope, već o korekciji negativnih nus-produkata na tom putu i negiranju Drugog. Evrocentristički diskurs ove Evrope istovetan je diskursu pisaca naših udžbenika iz istorije. Suštinsko diferenciranje *Mi/Oni* ovde će najjasnije biti izraženo kroz paradigmu *narodi sa istorijom/narodi bez istorije*. Jer u tim će se udžbenicima već kod praistorije vešto izbeći da kaže, recimo, da su najstariji fosilni ostaci prvobitnog čoveka nađeni na tlu Afrike, kao i da su tek kasnije seobe ove prve ljude povele put Evrope i Azije. Ali će se zato Kromanjonac (Evropljanin = ?) jedini tretirati kao već razumno ljudsko biće.[7] Suprotno odomaćenom mišljenju u zapadnoevropskom svetu da sve u kulturi (široko uzev) počinje sa Starom Grčkom, stari će Heleni »retko zaboravljati svoj materijalni, duhovni i umetnički dug narodima Istoka«.[8]

---

[5] Navešću samo nekoliko eklatantnih primera: Ad 1: Na političkoj karti Južne Amerike iz prve polovine XIX veka (Милутин Перовић, Раде Михаљчић и Богдан Смиљевић, *n. d.*, 200) ucrtana je Brazilija, grad o čijem se budućem postojanju tada nije ni sanjalo i kojeg je tek 1960. godine tadašnji brazilski predsednik republike *Kubitschek* proglasio prestonicom Brazila; Ad 2: Na jednoj drugoj karti (Славољуб Цветковић, Ђорђе Грубач и Бранислава Ковачевић, *n. d.*, 158) teorija današnjeg Alžira predstavljena je kao integralni deo Francuske, upravo onako kako su u kolonijalnoj metropoli i mislili — da je Alžir samo jedan prekomorski departman Francuske; Ad 3: Na karti na kojoj su prikazane »Evropa i Afrika u drugom svetskom ratu 1941—1942. godine (*Isto*, 167) teorija današnje Etiopije obeležena je bojama sila osovine, mada je dobro poznato da je ova istočno-afrička država već u aprilu—maju te iste 1941. godine bila oslobođena od italijanskog fašističkog jarma zajedničkim etiopsko-britanskim vojnim snagama postavši tako prvom zemljom koja je tokom drugog svetskog rata oslobođena od fašističke okupacije, itd. itd...

[6] Hišam Džait, *Evropa i Islam*, Sarajevo, 1985, 9.

[7] Милутин Перовић, Раде Михаљчић и Богдан Смиљевић, *n. d.*, 12.

[8] Х. Д. Ф. Кито, *Грци*, Нови Сад, 1963, 6.

Novovekovna Evropa sinkretizam tog nasleđa nonšalantno prisvaja pretapajući ga u domete starih kultura Istoka čija je dostignuća asimilirala prisvajajući ih. Tako je i najstariju civilizaciju Sredozemlja, Egipat, proglasila drevnom kulturom Istoka[9], zaboravljajući pri tom da se ona zapravo rađa na tlu Afrike. I celokupnu potonju istoriju Afrike, one samosvojne, dokolonijalne, bogate osebujnim kulturama i specifičnim formama državnosti svešće na samo jednu rečenicu: »Iako se misli da je na tlu Afrike postojala samo Etiopija kao nezavisna država, bilo ih je još, kao što su: Kongo, Mali, Benin, Dahomej, itd.«[10] I dok o nekim narodima (kao recimo narodima Okeanije) ne saznajemo ništa, istorija civilizacije starosedelačkih naroda Amerike započeće ali i završiti, jednom godinom — 1492.[11] O visokim kulturama koje su prethodile Actekima, Majama i Inkama — ni reči! I dok se o napredovanju evropskih kolonijalnih sila precizno navode datumi osvajačkih poduhvata,[12], o periodu kada bude došlo do rađanja oslobodilačkih pokreta, te njihove eskalacije nakon drugog svetskog rata do nezavisnosti kolonizovanih i konačnog sloma kolonijalnog sistema, neće više biti tako skrupuloznog nabrajanja značajnih datuma ovog (obrnutog) procesa. O tome, zaista, proporcionalno malo saznajemo iz udžbenika.[13]

Možda je ograničeni prostor koji im je pružen ali ponekad i nemar (u širokom značenju tog pojma) doveo neke naše pisce udžbenika istorije do ambivalentnosti, do nesklada između deklarativnog stava i realnosti, a vanevropljanina, u krajnjoj konsekvenci do svođenja na evrocentričko Drugo redukovano na puki objekt. Finalnu potvrdu ovoga mišljenja pronalazimo u detinjasto nostalgičnom izražavanju radosti ponovo pronađenog Raja. Ne gubeći nevinost svog romantičnog zanosa Evropa iznova pronalazi svoj raj među onim istim amerindijanskim populacijama koje bez stida i dalje podvrgava sve suptilnijem genocidu i etnocidu. Terminologiju i ideologiju *cowboya* iz starih *westerna* srećemo kod pisaca naših udžbenika istorije: »Na »Divljem zapadu«[14] i dalje opstaju »crvenokošci« kako ih »često nazivamo... pogrešno« jer »Indijanci su narodi žute rase«.[15] Ovo preživljavanje pojma rase — gotovo

---

[9] Videti kod: Иван Божић, *Историја за V разред основне школе,* Девето издање, Адаптацију извршио Љубо Спаравало, Београд, 1985, 15, 16—24; Милутин Перовић, Раде Михаљчић и Богдан Смиљевић, *n. d.,* 18—24.

[10] *Isto,* 139.

[11] Иван Божић, *Историја за VI разред основне школе.* Седмо измењено и допуњено издање. Допунили Раде Михаљчић, Лазар Ракић, Љубо Спаравало и Никола Гаћеша, Београд, 1986, 91—92; Милутин Перовић, Раде Михаљчић и Богдан Смиљевић, *n, d.,* 135.

[12] Primera radi pogledati: Иван Божић *н. д.,* 91—92; Јован Милићевић и Миодраг Драгутиновић, *n. d.,* 6, 10, 11, 19, 93, 107—111; Славољуб Цветковић, Ђорђе Грубач и Бранислава Ковачевић, *n. d.,* 23, 31; Милутин Перовић, Раде Михаљчић и Богдан Смиљевић, *n. d.,* 131, 134—135, 137—139, 199, 200, 201, 202; Ђорђе Кнежевић, Зоран Перић и Богдан Смиљевић, *n. d.,* 4—6, 19—21, 22, 24—27, 49—50, 52, 53, 87, 90, 91, 160—163.

[13] Pogledati primera radi: Иван Божић, *n. d.,* 9, Славољуб Цветковић, Ђорђе Грубач и Бранислава Ковачевић, *n. d.,* 23, 24, 115, 116—117; илутин Перовић, Раде Михаљчић и Богдан Смиљевић, *n. d.,* 135—136, 139—140, 199, 200; Ђорђе Кнежевић, Зоран Перић и Богдан Смиљевић, *n. d.,* 4, 23, 51, 52, 53, 54, 61—67, 73, 91, 92, 124—131, 160, 163, 170, 171.

[14] Јован Милићевић и Миодраг Драгутиновић, *n. d.,* 13.

[15] Милутин Перовић, Раде Михаљчић и оБгдан Смиљевић, *n. d.,* 135.

da je izlišno i napominjati — sadrži u sebi negativne konotacije te za njim retko ko u svetu danas i poseže. Upotreba termina »rasa« — pogotovu ako je bez neophodnog objašnjenja[16] neminovno priziva u sećanje evoluciju ideja grofa *Gobineaua* (i njegov traktat iz 1853—1857. *Essai sur l'inégalité des races humaines)* koje su, kao što znamo, skončale u nacističkim logorima smrti. Progresivna Evropa odbacila je taj koncept rasne nejednakosti ljudi. Ona je rečima (između ostalih) *Claude Lévi-Straussa* formulisala svoje odbijanje svođenja kulturne različitosti na nejednakost rasa. Jer danas, kako kaže *Lévi-Strauss* u svom čuvenom eseju iz 1952. godine *Race et Histoire*, »bilo bi žalosno govoriti o rasi pošto je toliko talenata i napora uloženo da bi se dokazalo da ništa, pri sadašnjem stanju nauke, ne dopušta tvrdnju o intelektualnoj superiornosti ili inferiornosti jedne rase u odnosu na drugu...«[17]

Nina Seferović

QUELQUES REMARQUES SUR L'EUROCENTRISME DANS LES MANUELS D'HISTOIRE

Résumé

En se rapprochant des positions critiques des ethnologues militant contre l'ethnocide que la société européenne fait subir aux peuples extra-européens — qu'on persiste à nommer les peuples «primitifs» et «sauvages» — l'auteur de ce texte désir avant tout d'évaluer l'impact de cette attitude ethnocidaire qui donne la primauté au complexe civilisateur européen et qui influence la société contemporaine yougoslave.

L'analyse sommaire de ces attitudes eurocentristes est faite d'après les manuels d'histoire pour les élèves des écoles primaires et secondaires en Yougoslavie. L'auteur justifie son choix par le fait que l'école, ici comme ailleur, reste le lieu privilégié de la reproduction idéologique d'un côté et de l'autre, l'histoire en tant qu'une des sciences sociales fondamentales fournie les connaissances de base sur l'histoire et civilisation de ces peuples qui sont traditionnellement l'objet principal des recherches ethnologiques.

Les resultats de cette analyse sommaire confirment, à grand regret de l'auteur, que l'homme extra-européen reste pour les auteurs de ces manuels d'histoire — et par conséquent pour les générations futures — l'Autre réduit à l'objet.

---

[16] Samo se u udžbeniku za drugi razred usmerenog obrazovanja u „Речнику непознатих речи и појмова" određuje pojam *„rasizam"* kao „назадно учење о неједнакости људи разних раса, покрет за уздизање и очување чистоте неке расе" (Ђорђе Кнежевић, Зоран Перић и Богдан Смиљевић, *n. d.*, 167).

[17] Овде цитирано према: Claude Lévi — Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Pariz, 1973, 376.

IV. Етнологија и масовне комуникације

UDC 392.31 (457.1):396

Мирослава Малешевић

У ПОСЕТИ „СРЕЋНОЈ ПОРОДИЦИ“ С ЧАСОПИСОМ *НАДА*

Са страница штампе смеше се успешни, познати, признати, обожавани глумци и глумице, певачи, спортски шампиони, хероји које је створила масовна култура. Стварајући их, она им је наменила двоструку природу: божанску и људску. Митолошку по улогама које остварују, људску по приватном животу којим живе. „Том двоструком природом“, писао је Едгар Морен, (они) „групишу снажан комплекс пројекције-идентификације. Остварују неостварљивости које обични смртници не могу да реализују, али подстичу смртнике да остваре имагинарно. У овом својству олимпијци су енергетски кондензатори масовне културе. Њихова друга природа, путем које свако може да буде у вези с њиховом божанском природом, утиче да они учествују у животу свакога. Спајајући свакодневни живот са олимпијским, олимпијци постају *узори културе* у етнографском смислу овога израза, односно узори живота. То су хероји-узори. Они отелотворују митове о самоостварењу личног живота.“[1]

Говорећи Мореновим терминима, живот ових звезда представља за обичне људе слику жељеног живота, остварење сна о постигнућу личног успеха и среће. Својом специфичном природом, масовни хероји пружају многобројне узоре понашања, од начина одевања, држања, шминкања до укључивања у „општи снажни узор, узор стила живота“.[2] Тиме, без сумње, посредством средстава информисања, снажно утичу на обликовање укуса, вредности, интереса и ставова публике која им је наклоњена. Али, да би публика могла да се идентификује са својим обожаваним јунаком, он мора да се спусти међу обичне смртнике, у његовом животу свако мора да пронађе елементе сопственог живота. Потребу да се завири у њихов интимни

[1] Moren, E., *Duh vremena*, Beograd, 1967, 127.
[2] *Isto*, 128.

живот да би се ту пронашла садржина која омогућава идентификацију задовољава штампа посредством које живот „олимпијаца“ постаје део свакодневног живота обичних људи.

*
* *

Примат међу домаћим часописима масовне штампе, са тиражом од 350.000 примерака, држи ревија *Нада,* која припада категорији листова за жену и породицу. Кад се броју продатих примерака дода број потенцијалних читалаца, цифра се пење на вртоглавих осам или девет стотина хиљада, што говори о заиста масовној публици свих узраста и профила којој се овај часопис обраћа. Од почетка излажења, 1976. године, *Нада* без прекида објављује рубрику *Личности* која ће овде бити предмет разматрања, а у којој се, кроз разговоре са најпопуларнијим личностима домаће естрадне и уметничке сцене, махом мушкараца, износе занимљивости везане за њихову приватну личност.

Коначни профил рубрика добија 1978. године, када отпочиње стална пракса интервјуа у стану популарне личности, у који се укључују и остали чланови породице, а првенствено брачни партнер. Интервју обавезно прати и пет-шест фотографија снимљених „на лицу места“ које треба да употпуне утисак о атмосфери. Брачни или породични портрет излази од тада на насловној страни и временом постаје *Надин* заштитни знак. У неизмењеном облику ова рубрика излази девет година и несумњиво је један од најважнијих чинилаца изузетне популарности часописа, о чему сведочи чињеница да су у последње време и други листови масовне штампе почели да копирају ту праксу *(Сабор, Новости 8; Сабор* објављује чак два породична интервјуа у сваком броју).

Рубрика *Личности* специјализовала се за упознавање јавности о породичном животу наших звезда.[3] Породица је једини оквир из кога се црпу детаљи о њиховом интимном лику, што значи да у обзир за гостовање на страницама ове рубрике долазе само породични људи, и првенствено они који живе у срећном браку.[4] Ако тај услов звезда не испуњава у потпуности, што је мање пожељно (премлада, па још није заснована породицу, разведена а са дететом/децом), онда је присуство њене примарне породице (родитељског пара) обавезно, или се бар кроз изјаве славних домаћина препоручује њи-

[3] Испитан је трогодишњи узорак, и то годишта: 1978 (прва година излажења рубрике у садашњем облику), 1982. и 1986, како би равномерно била покривена сва годишта и што такође омогућава одређена поређења. Битних, садржинских разлика међу овим годиштима нема, осим што се може констатовати стално повећање броја женских главних ликова (углавном на рачун смањења броја интервјуа са паровима слвних личности).

[4] У три поменута годишта прегледано је укупно 68 интервјуа. Од тога броја, у 58 случајева звезда је срећно удата или ожењена, пет интервјуа је са неудатим славним женама (махом младим девојкама), у четири случаја разговор је вођен са разведеним женама и у једном случају то је била славна удовица.

хова опредељеност за породични живот. Алтернативних облика индивидуалног или заједничког живота на овим страницама нема.

Осим што је увек у питању породица, то је и обавезно примерна грађанска породица: сви су ту обични, скромни, просечни, „живе као и сви други људи“, нема ексцентричних ликова, нема одступања од стандарда. Ту свако од почетка зна шта сме и колико се може и не упиње се да досегне немогуће. Захтеви су им скромни, потребе у складу са могућностима. Имају исте проблеме као и већина обичних људи, исте жеље и потребе. Само, за разлику од већине сличних породица, ова која је изложена као пример за углед живи „необично срећно и хармонично“. Сви се међусобно воле и уважавају, подржавају и поштују. Деца су им, без изузетка, добра, непроблематична, скромна, добри ђаци. Обожавају своје родитеље, друже се с њима, поверавају им се. Сукоба нема, чак ни у анегдотама.

> **„С њима ми је најлепше проведено време. Најсрећнији сам тада. Ми се грлимо и љубимо у кући. И деца су нам срећна кад виде да смо ми срећни. И сви смо срећни.“ 58/III**[5]
>
> **„Затекли смо идиличну слику праве породичне среће и мира.“ 70/III**
> **„Човек је радостан док их гледа онако симпатичне, насмејане, како зраче љубављу и међусобним поштовањем, и не може да их замисли љуте, намргођене.“ 156/VII**
>
> **„И кад се шале, и кад су озбиљни... искре светлуцају. Повезани су неким лепим флуидом који чак и странац мора да примети.“ 260/XI**
>
> **„Спокој и хармонија владају у пријатном дому породице Р. Млади, срећни, задовољни... живе готово идеално безбрижно.“ 261/XI**
> **„Приврженост, склад, разумевање, партнерство, љубав — све то карактерише њихов брак.“ 276/XI**

Утисак о примерној хармонији, дабоме, није произвољан и проистиче из података које о себи дају на увид јавности наши олимпијци. Јасно је да оваква показивања „стана и намештаја“ спадају на неки начин у део посла, у цену славе, и популарни људи су свакако свесни одјека који свако њихово појављивање у медијима (па и у овом контексту) изазива. Стога је разумно претпоставити да ће цела породица настојати да се покаже у најбољем светлу, у свом најлепшем издању. То што се увек ради о стандардним питањима на која се унапред лако могу припремити одговори, што постоји могућност да се цела атмосфера изрежира по жељи, не умањује веродостојност ове грађе. Напротив управо је *утисак*, па ма он био и потпуно намештено „најбоље издање“, који популарна особа изабере да остави на публику (или на који пристане), та слика о себи, релевантан параметар. Тај „утисак“, посредством часописа, препоручује се као образац за постигнуће личне и породичне среће, као узор који треба следити. Очигледно је, међутим, да је тај образац изграђен на основу доминирајућих жеља, потреба и укуса публике којој је намењен. Колико ова штампа, посредством својих звезда, поред осталог, утиче на формирање свести широке публике толико је исто и

---

[5] *Nada*, br. 58, god. III, 1978. Izdavač »Borba«, Beograd. У даљем тексту ће поред цитата узетих из појединих бројева *Наде* бити назначен само број и годиште.

сама израз и пројекција њених интереса и укуса. Она прати, препознаје, разуме и поштује жеље и потребе „просечног" човека, угађа им и не ремети их. Отуда и приватни живот јунака-узора треба у свему да личи на живот сваког просечног грађанина, само одевен у празнично рухо, обојен ружичасто. Ефикасност изложених узора долази од тога што су они пројекција истих жеља и потреба које својим примером треба да обликују и развијају. Њихово *препознавање* у домену који ови интервјуи покривају, скромни је циљ овог прилога.

*
* *

Текст рубрике је увек стандардан. Најпре се укратко објасни зашто је избор за посету пао управо на личност о којој је реч (то је по правилу неки актуелни разлог, награда, хит-плоча, најуспешнији филм сезоне), што је прилика да се читаоци подсете на најсветлије тренутке из каријере те звезде. Следи опис стана и кућне атмосфере (увек пријатна, топла) и представљање чланова породице и њихових занимања. Мањи део разговора, и не обавезно, односи се на посао резултате и планове познате особе/брачног пара, јер је циљ сазнавање детаља из њиховог приватног живота. Теме које дотичу приватност крећу се од најопштијих, типа: породица и каријера, жена и породични живот, расподела ауторитета, деца, до сасвим конкретних, као што су: подела послова у кући, љубав и љубомора, доколица. Нема изненађења, неочекиваних, провокативних питања. Она су увек иста општа места на која славни домаћини одговарају опет истим, општим местима.

Према заступљености, могу се издвојити три основне категорије домаћина.[6] Најбројнија је варијанта мушкарац звезда у браку са анонимном женом. Следи популарни брачни пар, а у трећој групи се налазе жене звезде, удате за широј јавности непознатог мушкарца, или неудате. Мушкарац који живи сам, са децом или без њих, заступљен је у целом узорку само с једним примером, па као изузетак није ни узет у разматрање. Мало је вероватно да нема више таквих популарних мушкараца. Пре ће бити да се ради о таквој уређивачкој политици часописа која првенствено рачуна на женску читалачку публику, односно на женски лик као идентификаторски узор (било да се ради о славној жени или о жени у сенци славног мушкарца). Исто тако, мушкарац у улози домаћице сувише одудара

[6] У 1978. години, од 22 прегледана броја, у девет су интервјуи са славним мушкарцем, у 12 случајева реч је о брачном пару звезда, и само у једном случају разговор је вођен са популарном женом која живи као удовица. У 1982. години било је 13 интервјуа са славним мушкарцима, седам са паровима звезда и један са разведеном славном женом (две поп групе, породица земљорадника и унука председника Тита с којима су такође вођени интервјуи, нису узети у разматрање). У протеклој, 1986. години, разговор је вођен са десет славних мушкараца, два популарна брачна пара и 13 славних жена (од тога пет удатих, пет неудатих и три разведене).

од стереотипа и као такав вређа „мужевност“ и сујету нашег мушкарца, па према томе и не може бити пожељан узор за идентификацију.

Славни мушкарац — анонимна жена

Популарни јунак је обавезно тек ту, у окриљу своје породице, „онај прави“ — још пријатнији, шармантнији, духовитији него што га знамо са сцене, узоран супруг и отац, љубазан домаћин. Живи у „пријатном, лепо уређеном“ дому, окружен љубављу и пажњом своје жене и деце. Децу обожава, у просеку их има двоје, а волео би да их има и више. Срећно је ожењен женом која у више од 60 одсто случајева[7] није „запослена“ него се определила за живот искључиво посвећен њему, кући и деци, због чега су обоје подједнако задовољни: он, јер је тако могао у потпуности да се посвети својој каријери, и да има породицу, она јер је породица за њу увек била примарни интерес, њена „света дужност“. Напустила је посао или студије,

> **„јер је схватила да само тако може породицу да одржи на окупу.“ 67/III**
>
> **„Намерно је подредила каријеру породици да би породица имала свој ред.“ 64/III**
>
> **„Напустила је студије да би у сваком тренутку могла да буде поред њега.“ 273/XI**

Други могући разлози за претпостављање домаћичког ангажовања каријери и ангажовању ван куће се не помињу (сем у једном случају — болест), па таква одлука у овом контексту поприма значење узвишене жртве достојне сваког поштовања, што се у новинарском коментару обавезно и експлицира. Потпуно одрицање у име „узвишеног циља“ представља се тако као сама по себи разумљива врлина сваке „праве“ жене. Њене сопствене жеље и потребе, ако их и има, нигде се не помињу, света дужност је брига за добробит њеног животног сапутника, и довољна сатисфакција породица коју држи на окупу и мужевљев успех (кроз који је стекла одговарајући друштвени положај):

> **„Сада сви морамо да помогнемо Б.-у да нешто уради. За мене има времена.“ 273/XI**
>
> **„Л. је од оних жена које су као богомодне да буду добре супруге, мајке и домаћице, спремне увек на све жртве у име каријере свог супруга.“ 159/VII**

---

[7] Од укупно 32 интервјуа са славним мушкарцима, у 18 случајева њихове жене су домаћице по занимању. Уочљиве су разлике по годиштима. Док 1978. године у седам од девет случајева жена није запослена, у протеклој години тај се проценат смањује (од десет интервјуа из ове категорије, у пет је реч о жени домаћици, а у два случаја супруге су домаћице само „привремено“, јер користе неплаћено одсуство да би могле да подижу децу).

Разговор за новине постаје прилика да јо муж јавно захвали за сва одрицања која је учинила да би у његовом животу све „штимало". И он не штеди речи:

> **„Никада не бих успео толико да урадим да нисам имао Л. која је бринула о кући, деци и мени." 73/III**
> **„Она је права жена. Уме да распореди снаге и на породицу и на посао и на себе и да нико ни у једном тренутку не буде прикраћен. За то треба имати енергију и урођени таленат." 276/XI**
> **„Увек је мислила више на мене него на себе. Можда сам јој тиме и нашкодио, али је то сама изабрала." 296/XII**

Због природе посла којим се бави, славни мушкарац је често одсутан од куће, с породицом је увек мало заједно, па је због тога његов статус у кући у ствари статус најдражег, увек жељно ишчекиваног госта. Према његовим одласцима и повратцима одређује се ритам породичног живота, све се уређује тако да му боравак у кући буде пријатан одмор, топли угођај:

> **„Његов дом је за њега права оаза мира у коју дотрчи да се одмори и опусти, па поново на посао у Радио или на концерт." 162/VII**
> **„Кад дође кући трудимо се да му буде угодно и све време проводимо скупа. Једноставно, он је наша маза." 172/VII**
> **„Њих три су пријатељице међу којима постоји разговор искрен и другарски. Зато је и природно да када Н. дође с пута нема драма и он може да ужива у свом 'рају на земљи'." 172/VII**

Стављајући се у потпуности у службу успеха свог мужа, његова жена, као брижна мати, стара се да ништа не поремети његове навике, његов домаћи мир. Поред других задатака, она по правилу преузима и улогу његове личне секретарице. Телефонски разговори, пословне поруке, заказивање састанака, „одбрана" његовог достојанства од насртљивих обожавательки спадају у тај домен стварања топлог угођаја пажње и бриге која је „уморном ратнику" потребна да би се код куће осећао „као у рају". Она заправо наставља исти однос какав је он имао у кући своје мајке, на исти начин брижно бди над његовим потребама и жељама: кува му, одева га, дочекује и испраћа, саветује. Славни мужеви поверавају јавности да њихове жене имају одлучујућу реч кад се ради о избору њихове гардеробе, фризуре, њиховог медијског „имица". Она помно прати сваки његов јавни наступ и обоје признају да је „веома строга критичарка" (што је врлина која краси и друге, запослене и славне жене, такође).

Мада предодређена на стално „паковање и распакивање" његових кофера, на стално чекање, већ по карактеру своје улоге, и стално суочена са искушењима која доноси њему његова популарност (забава, друге жене), изјављује да је растерећена и примисли о љубомори, јер „има пуно разумевање за његов посао", што као и у сваком правом патријархалном односу подразумева пуну слободу мужа на излете пред којима узорна жена треба да затвори очи.

> **„Не питам га куда иде и када ће се вратити." 157/VII**
> **„Таман посла. Ја сам оперисана од тога. Ја га дотерам, испратим и останем мирна. Осим тога, моје је мишљење да и слобода обавезује." 162/VII**
> **„Од деце не стигнем да будем љубоморна." 74/III**

Додуше:

> **„Није лако. Трпи се због популарности. Обожаватељке телефонирају, прете.“ 261/XI**
>
> **„У почетку ми је сметало што не долази кући одмах после представе, али после сам на то навикла.“ 70/III**
>
> **„Било је момената кад ми је било тешко, кад сам патила. Телефонирали су ми да се М. налази на пример ту и ту, а он је на сасвим другом месту. Било је смицалица. И дан данас.“ 159/VII**

Са искушењима која вребају њеног мужа на сваком кораку она се бори својим „женским“ оружјем: не пита много и уме да чека:

> **„Зар је потребно да ми говори волим те ако је свако вече, враћајући се кући, затичем на прозору.“ 68/III**
>
> **„Она је имала доста стрпљења, неговала децу, никад ми није забрањивала да одем с пријатељима, да пролумпујемо, запевамо.“176/VII**

И обрнуто, искушења „природно“ не постоје за жену која остаје да чека, па према томе ни питања која би вређала њен морал и његову „мужевност“.

Потпуно усвајање мушко-женских стереотипа очитује се још наметљивије на плану организације кућних послова. Изузимајући три случаја (жене запослене), где се истиче како у кући нема поделе на мушке и женске послове и како сви раде све, и четири интервјуа у којима ово није био предмет разговора, у свим осталим славни мушкарац је једноставно повлашћена маза која, иако повремено показује добру вољу да помогне, једноставно за ту врсту делатности нема талента. Све послове, од набавке до пеглања, било да је и сама запослена ван куће или домаћица, ради жена сама. Његов домен су веће набавке, све око аутомобила, неки груби послови кад се укаже потреба (дакле, у оквиру улоге). Па и у она четири случаја у којима се помиње институција кућне помоћнице јасно је да сву организацију посла води домаћица. Одговори мушкараца на ово питање варирају од иронично „мушких“:

> **„Не бих желио да своју жену навикавам на помоћ у кући. Она је брза и вична томе и зашто бих јој сметао. Кад сам у Сплиту одем да играм билијар или шетам сина — зар то није довољно?“ 74/III**

преко толерантнијих, који уважавају напор потребан да све функционише без њиховог посебног учешћа:

> **„Признајем да је то напоран посао, али ја за њега једноставно немам талента.“ 71/III**
>
> **„Морам још само да додам, без икаквог претеривања, она носи целу кућу на својој грбачи.“ 157/VII**
>
> **„Женама је тешко. Разумем своје колегинице. Осећам се безграничко привилегованим.“ 62/III**

до „еманципаторских“:

> **„Моја жена је 'мрак' за кување. Али да се не схвати погрешно, ипак не бих волео да у кући имам 'судоперу'.“ 259/XI**

Сама жена констатује да јој муж не помаже или то чини ретко, и више из задовољства, кад хоће и колико може. И изјављује да јој то не пада тешко, да би јој као потпуна шепртља и „аматер" само одмагао:

> **„Једанпут је скувао кафу и после сам три сата чистила... Знате, ја нисам запослена и заиста би ми било непријатно да он, толико презаузет, узме да пере судове или нешто кува". 162/VII**
> **„Боље је да ми не помаже јер направи такав дар-мар да после треба да поспремам за њим." 74/III**
> **„Обавља само послове који се њега тичу, иначе ни сијалицу не уме да промени." 166/VII**
> **„Можда би све било другачије да он није такав, али тада нам, вероватно, не би било лепо." 157/VII**

Мада има и „савременијих" мужева:

> **„Уме он много да ми помогне. Води дете у вртић, а није му страно ни да нешто припреми за ручак." 157/VII**

Занимљиво је да се та „савременост" зове увек *помоћ жени* у кући, при чему и у његовој, и у њеној, и у новинаревој свести, изван сваке упитаности, остаје уверење да је кућа њој припадајуће подручје делатности у које мушкарац повремено, добром вољом, улази да би помогао. Па и када децидирано изјављује да је за жену важно да буде запослена „због своје сигурности" (11 жена сматра то, у принципу, важним), своје кухињске обавезе ничим не доводи у питање. Економска независност као да ничим не угрожава дубоко усвојени концепт „нормалних" подручја деловања мушкараца и жена. Навешћу једну карактеристичну изјаву која ово илуструје:

> **„Породица је н а р а в н о (подвукла М. М.) на првом месту, али жена мора да има свој посао кроз који ће се доказати и исказати. Сад кад не радим морам грчевито да се борим за свој статус у кући, а раније, док сам била запослена, није ми било тешко да обављам кућне послове и до три ујутру."**

На исти начин муж „помаже" и кад је реч о васпитању деце и бризи о њима. Кад отац већ није редовно код куће, јасно је да највећи део времена с децом проводи мајка па је према томе и главни васпитач. Отац, иако попустљив, јавља се углавном онда кад је потребно да се наступи са ауторитетом:

> **„Ја сам попустљивији са синовима. Али кад подигнем глас — мрак." 58/III**
> **„Кад Б. дође кући сви спустимо за октаву. Али он је предобар родитељ." 265/XI**

„Помоћ" у подизању деце само привидно указује на промену традиционалног обрасца, у суштини и даље је реч о јасно разграниченим улогама и задацима, подвојеним световима: деца су мајчина брига, а отац се јавља као додатак, као драгоцена испомоћ, за игру, у *слободном* времену, за савет. Не више као некадашњи строги ауторитет, али свакако као лик достојан пуног поштовања:

> **„Мајка се дружи с децом, док је отац аутотритет. Строгост је на његовој страни, али и одговорност." (sic!) 53/III**

Само у три случаја муж и жена су представљени у заједничкој, равноправној и свакодневној улози родитеља.

Идеологија која у суштини заговара исто, наслеђено и непромењено стање у односима између полова, намеће се, можда и снажније него у првој категорији, у интервјуима у којима је саговорник

Брачни пар медијских звезда

Заправо, једини битан параметар који овај тип породице издваја од првог је чињеница да је и жена, колико и супруг, па и више, популарна особа, да је изградила сопствену каријеру, јавни лик, има своје обожаваоце, публику, ангажована је послом мање-више колико и муж. Природно је очекивати да се ту, међу људима који су, бар формално, прихватили другачије могућности живљења, сретну нови, битно другачији модели брачног и породичног односа, с ону страну патријархалне свести и система вредности.

На једном плану заиста се и ради о преображају културе људских односа — на плану јавног ангажовања животне сапутнице, не само у смислу запослења изван куће, већ јавног у правом смислу, који подразумева публику и обожаваоце, свет спектакла и забаве, у истој мери у којој су то чињенице везане уз живот њеног мужа. И ту заиста више нема места темама жртвовања, чекања, пасивне женствености која не излази из видокруга породичне егзистенције. Подразумева се да оба партнера имају разумевање за посао оног другог, јер се углавном сви интервјуисани парови баве истом или сродном професијом, па разговори с њима најчешће и не дотичу та питања, већ више простор кућне свакодневице.

Насупрот очекивању, славни муж и славна жена у својој кући престају да буду сарадници на заједничком послу, њихове улоге се раздвајају свака у своју „припадајућу“ област. Ту опет срећемо задовољну, способну, вредну домаћицу и супругу која воли и води кућу, брине о деци ако их имају (у просеку једно дете, девет парова без деце, и мада се не помиње, може се претпоставити да је томе у доброј мери разлог женина амбиција), и о мужу, и поред ње „типичног“, „немарног“, „лежерног“ и „лењог“ мушкарца за било какав кућни посао.

> **„Ја сам неспособан за ишта кућанско. Не знам променити осигурач. Нисам никад у животу скухао каву, разбио јаје. Ако нема ко да ми скуха не једем или отворим конзерву. Ако нема нема.“ 64/III**
> **„Не састоји се равноправност у томе што ћу ја опрати судове или поспремити кућу. Ја то хоћу да урадим, али С. је умешнија и брже и боље то чини од мене и једноставно не да ми да се мешам у те послове.“ 61/III**

Само један часни изузетак сматра беспредметним свако такво питање, јер:

> **„Па то је и моја кућа.“167/VII**

Славна жена не протествује, не проблематизује, не негира такав поредак ствари. Напротив:

„Волим да се бавим кућом.“ 61/III

„Нисам га од почетка навикла да ради.“ 283/XI

„Против тога сам да се мушкарац меша у послове жене. То је смешно.“ 64/III

„Све ради сама. Сама купује, сама кува. Она и пере и чисти.“ 54/III

И што је атрактивнији њен сценски лик, тим је веће настојање да се покаже како је то „обична“ жена, према томе домаћица по вокацији, да се јавни лик потисне у други план као сувише велики искорак из улоге „праве“ жене. У таквом распореду домаћичке врлине намећу се као најважније, „природне“ и саморазумљиве, а све остало као мање важно, успутно и упоредно, и просто механички придодато традиционалним знањима и вештинама наслеђеним од мајке и бабе.

Образац мишљења и живљења по стереотипу који препоручују звезде-узори исказује се и на плану њиховог слободног времена. Уколико муж има неки хоби, онда је то обавезно типично „мушки“, који валоризује мушке вредности: лов, пецање, билијар (осам од 12 примера) и спорт уопште ако се узму у обзир и мушкарци којима је спорт основно занимање (четири примера); за разлику од њега, жена негује своју „женственост“ и када се одмара. Њен хоби је аранжирање цвећа (2), кување као посебна страст (2), вез и шивење (5)

„Она послује по кући. Кад све поспреми седне и везе. Свој вез носи и на турнеје да прекрати време између концерата.“ 58/III

Само на једном месту помиње се читање као њен хоби, док се мушкарац за читање опредељује у четири случаја, а много чешће снимљен је како чита на фотографијама које бележе атмосферу у њиховом стану.

Уопште, фотографија, са изузетком индивидуалног или породичног портрета, као саставни део интервјуа, има посебну идеолошку функцију визуелне пропаганде „проверене“ и по природи ствари разумљиве доминације „јачег“ мушкарца у односу на „слабију“ жену, њихових неравноправних положаја и улога. Ево неколико примера:

1. Муж седи у фотељи и чита новине, жена му приноси кафу. Она ставља цвеће у вазу, он чисти пушку. 51/III

2. Он седи, она стоји поред њега и припаљује му лулу. Он чита (снимљен поред своје богате библиотеке), она у другом углу седи и везе. Она залива цвеће. 54/III

3. Она са кецељом и кухињском крпом на свом „свакодневном“ задатку (како пише испод фотографије) 56/III

4. Он чита, завађен у фотељи, она везе. 58/III

5. Он за радним столом спрема улогу, она (такође глумица) дотерује се пред огледалом. 60/III

Жена звезда у браку са анонимним мужем

Запажа се несразмерно мали број ових ликова. У сва три испитивана годишта укупно их је пет, а од тога истински само у два случаја ради се о браковима у којима се супруг бави професијом која није блиско повезана са уметничком или са естрадном сценом. У друга три мужеви су такође медијске личности, само мање познате широкој публици. Недостатак грађе не дозвољава да се издвоје неке значајније одлике помоћу којих се јавности презентира овакав тип брачно/породичног односа. Али управо неприсуство, односно занемарљиво мала заступљеност ове комбинације важан је показатељ који говори о границама толеранције поимања „природних“ и друштвено прихватљивих модела понашања. Владајуће поимање „нормалних“ односа међу половима заснива се на начелу „иза сваког успешног мушкарца стоји једна жена“. Све што излази изван оквира овог концепта изгледа „неприродно“, „претерано“ и друштвено неприхватљиво. Успешна жена, у обрнутом следу, иза које би стајао, макар не мање успешан, али свакако широкој јавности непознат мушкарац, сувише дира у темеље традицијом установљених односа и вредност и логично је да се у часопису који угађа укусу и интересима најшире публике овакви ликови јаве само спорадично, јер не могу бити узор за идентификацију, па и тада је евидентно настојање да медијска презентација овог лика ничим не доведе у питање концепт „праве“ (пасивне) женствености.

У свим овим интервјуима читаоцу се даје до знања да је жена медијска звезда у сталном конфликту између традиционалног идентитета и нове улоге јавног ангажовања, и да је за решење сукоба у сваком тренутку спремна да се одрекне овог другог. Стиче се утисак да истрајава на оба „фронта“ више захваљујући толеранцији мужа и његовој моралној подршци, него сопственој одлуци да тако буде.

> **„Због детета бих била у стању да се потпуно одрекнем певања“, каже популарна певачица. Али муж сматра да треба да истраје и да због публике која је цени не треба да се повуче. 260/XI**

> **„Муж ми је помогао да напустим посао правника и пређем у естраду“. И даље, говорећи о тежини тога посла каже: „Одустала бих да ме муж и деца нису гурали и подржавали. Јер ја сам и супруга и мајка и звезда.“ 279/XI**

Осим мужевљеве моралне подршке веома је важна и практична подршка коју славној жени пружа њена шира породица (родитељи), а пре свега мајка, која у њеном одсуству преузима бригу о деци и кући. Мајка практично замењује кћер у свим домаћичким обавезама које ова, заокупљена послом изван куће, није у стању у потпуности и успешно да обавља (због чега осећа кривицу и јавно је признаје). И поред моралне подршке, значи, разумевања за природу посла који жена ради, муж се несметано, мање или више успешно, небитно је, али свакако независно од тога што је супруга медијска звезда, бави својим послом. Мотив „жртвовања“ каријере зарад каријере своје жене, или барем компромиса (као у претходним случајевима) при-

родно, не појављује се. У ситуацији која као ова може да угрози устаљене принципе функционисања породичне заједнице (жена више није доминантно оријентисана на кућу) и до доведе или до успостављања битно другачијих људских односа услед изласка и мушкарца и жене из својих „припадајућих" сфера, што би се дало очекивати, или до распада породице, јавља се институција таште (увек таште, јер је ваљда разумљиво да је амбиција њене кћери угрожавајући фактор) да очува недотакнутим вредности патријархалног устројства. Таштa/мајка јавља се ту као продужена рука жене домаћице или њено додатно домаћинско „ја", не само као стварна испомоћ у кући, већ првенствено у функцији очувања патријархалног модела породице, односно породичног статуса свог зета.

Разведена жена звезда

„Бака-сервис" још је присутнији у породици разведене популарне жене којој је после развода припало дете. Ова жена очигледно није успела да на оба плана функционише савршено, па се брак, најчешће под теретом њених професионалних обавеза, распао. У просеку има један неуспели брак иза себе, о новом не размишља, има једно дете из тог брака и успешну каријеру, после развода још успешнију, јер како сама признаје, „сада успева више да уради на професионалном плану": „Док сам била удата имала сам двоје деце, сада само једно", (27/XI) духовито сумира мишљења ових жена, о разлозима свог професионалног успона после развода, популарна глумица.

По правилу живи са својим родитељима у чији стан се вратила после развода. Родитељи, односно њена мајка, воде домаћинство и брину о детету у њеном одсуству. Сматра себе успешним родитељем, мада осећа кривицу према свом детету јер није у стању да му посвети *све* своје време (кривицу вероватно и за губитак оца), осећа се ускраћеном за неке лепе тренутке које друге, „обичне" жене имају (родитељски састанци, испраћање у школу), али настоји да све пропуштено надокнади кад се врати кући, свесна да свом успеху мора да плати извесну цену. Не помишља да се одрекне посла и каријере јер они омогућавају да она и њена породица живе удобније од других, просечних. Стално распета између посла који је одводи од куће и детета које јој недостаје, осећа „хронични" умор, иако највећи део кућних обавеза носи њена мајка. Управо зато се осећа ускраћеном за неке типично женске улоге и задатке (плетење, шивење, кување), па настоји да их не заборави у слободном времену.

„Хоби ми је кување. Једва чекам да добијем свој стан па да позивам пријатеље на специјалитете из моје кухиње." 275/XI

„Ниједан кућни посао није ми стран. Волим да кувам, знам да шијем, плетем, да читам, волим добре филмове." 155/VII

Мада сама не доводи у непосредну везу једно с другим, из њених размишљања о каријери и породици произлази недвосмислено

да је ова жена свој професионални успех платила промашајима на личном плану:

> **„Жена сам као и све друге. Али се нећу помирити с тим да су порази које сам имала у приватном животу искључиво везани за моју професију. Нисам нашла на правог човека или на оног ко би разумео и мене и оно чиме се бавим. То наравно не значи да се и даље нећу борити да остварим свој сан који свака нормална жена сања.“ 272/XI**

За разлику од ње, њени родитељи деценијама живе у стабилном, хармоничном браку, њена мајка је цео живот посветила најпре деци, а потом унуцима. Она има успешан брак, своје животне амбиције свела је на оквире своје породице, добра је домаћица и брижна мајка која је своје врлине с успехом пренела на децу и унуке.

Међутим, по самој природи ствари, кућа и домаћичке обавезе нису примарни фокус интереса њене кћери (иако она настоји да их не занемари), а како су то у патријархалној свести одлучујући чиниоци деловања, понашања и реализације жене, јавља се „празнина“ у њеном „женском“ лику, коју својом особинама, ставовима и понашањем допуњава њена мајка. Колико је кћи успешна у јавној, патријархалној жени непримереној сфери, толико је мајка успешна у свом, кућном простору. Колико је прва осујећена због тога као жена (развод, неразумевање), толико је друга „потпуна“, интегрисана и задовољна жена. Порука је савршено јасна. Рецепт за „праву“ срећу проверен је много пута у претходним генерацијама и преношен васпитањем. Уопште, патријархални одгој је незаобилазна тема која се среће у свим интервјуима са женом-медијском звездом, било да се ради о разведеној или не (још) удатој. О овој другој биће касније говора.

Оба типа карактерише то што потичу из складних, узорних породица из којих су „понеле патријархално васпитање“. Инсистирање на патријархалној задојености, што је чињеница која важи за сваког ко потиче из патријархалне цивилизације, поприма тако додатна значења, ако се има у виду шта конотира синтагма *патријархално васпитање* кад се говори о жени. У првом случају, наглашавање да жена успешна, али разведена, потиче из патријархалне породице, мора се схватити једино као извињење за искорак у „погрешан“, „мушки“, за жену недоличан и неприпадајући животни простор, с једне стране и с друге стране, за личне промашаје који из тога следе, односно неиспуњавање „природних“, за жену „нормалних“ улога и дужности, на начин на који то налажу традиционални/патријархални обрасци мишљења и понашања.

Неудата жена звезда

Овај тип успешне популарне жене сразмерно је чешћи од остала два. Прво, вероватно зато што је лик лепе, младе, познате жене на насловној страни гаранција за висок тираж часописа, а друго због саме чињенице да она своје највеће професионалне успехе најчешће и остварује пре удаје.

Будући да још није засновала сопствену породицу, она обично живи са родитељима или, ако то није случај, користи „сваки тренутак“ да дође кући и обиђе их. „Необично“ је привржена кући, што наглашавају и њени родитељи и она сама. По правилу, одрасла је у складној, хармоничној заједници у којој се сви међусобно воле, поштују и уважавају. Мајка је, као и остале, свој живот посветила деци и њена је најбоља пријатељица. Отац је такође нежан родитељ и у свему је подржава, мада се у „почетку“ није слагао са избором професије своје кћери.

„Није лако путовати ноћу, дању радити, стално бити међу мушкарцима, а не знаш ни какви су.“ 271/XI

Овај мотив се сразмерно често среће и у осталим категоријама успешних жена — отац се најпре противи, неће ни да чује за њу, а после њених првих успеха, или кад схвати да је то „јаче од ње“, мири се са чињеницама и даље својој кћери представља важан ослонац и подршку.

„Тата је умро пре осам година и жао ми је што је касно схватио да сам ја увек била добро дете и да живот на естради није изменио схватања која сам стекла у кући својих родитеља.“ 157/VII

Млада звезда је узорна кћи, послушно, непроблематично дете с којим, како изјављују родитељи, никад нису имали брига. Њих воли и поштује па и материјално помаже. Себе у свему сматра обичном и настоји да се у приватном животу ни по чему не разликује од других девојака из своје генерације, да ничим не иритира, да се не издваја. Њена патријархална породица у којој, додуше, не влада закон „чврсте руке“, али у којој свако од почетка зна шта се и колико сме, довољно су чврста препорука да се ради о смерној, моралној и лепо васпитаној девојци којој слава „није ударила у главу“ и која у сваком тренутку зна своје основне дужности и обавезе — попут препоруке за добру удавачу. У плановима за будућност, ова жена себе види првенствено у свом дому и са дететом о коме сања, али за које „још има времена“, пошто је свесна да су „за жену“ породица и каријера два тешко ускладива подручја.

Ту жену коју на сцени обично красе све привлачне особине једне лепотице, жену увек дотерану, утегнуту, нашминкану, разголићену, која добар део свог професионалног успеха дугује управо својој физичкој привлачности, према којој публика није равнодушна и чија се медијска презентација темељи на имицу заводљиве жене, у њеном „кућном издању“ красе сасвим другачији епитети. Она је и даље лепа и млада, чак

„делује нежније, суптилније, млађе него на екрану“-278/XI

али њена лепота не конотира више еротичну привлачност и заводничке дражи. Те особине односе се искључиво на њен јавни лик. Иза сцене то је обавезно једно неупадљиво, обично, просечно, *next door girl* лице, и то се правило односи како на ову последњу категорију интервјуисаних жена тако и на остале две.

„У том тренутку готово непрепознатљива, одисала је неком другом лепотом, једноставношћу и материнским изразом.“ 155/VII
„Дотерана, смирена, пријатног гласа, С. плени и приватно. Увек је елегантна, у хаљинама које истичу њену женственост.“ 264/XI

„Дочекала нас је босонога, у широкој мушкој кошуљи и панталонама. Ни налик на ону Б. коју смо навикли да гледамо на ТВ, утегнуту, разголићених груди „а ла Анита Егберг из Фелинијевог „Слатког живота“. У приватном животу изгледа *другачије* (подвукла М. М.), млађе, одмах се види да није све онако како се прича.“ 271/XI

Популарна жена приватно представљена је као „ведра, непосредна, пријатна“, сасвим обично обучена млада или младолика жена, и н е н а ш м и н к а н а. Тај мотив се јавља у безмало сваком другом опису популарне жене, било да се ради о удатој или неудатој особи. На пример:

„Иако је популарна манекенка слабо се шминка. Природност је њен најјачи адут. Само руке редовно маже јер страдају од прања.“ 283/XI

Било би логично претпоставити да једна жена чији посао захтева стално дотеривање, показивање, шминкање, има повремено потребу да предахне, да се опусти, као што је логично да то буде код куће, изван погледа јавности. Али овде се ради о још једном „јавном наступу“, какав интервју за новине јесте. Ради се очигледно о потреби да се њен приватни лик, онакав какав се он представља јавности, потпуно одвоји и чак супротстави по значењу јавном лику, при чему се инсистира (што је спрега интереса звезде, публике и уређивачке концепције часописа) на томе да је онај први стварни, прави. За сцену је, дакле, пожељно, и чак веома битно да то буде привлачна, дотерана, заводљива жена. Шминкање и улепшавање, с друге стране, подразумевају освајање, завођење мушкараца, стални „позив на љубав“, а ове особине неспојиве су с традиционалним, у крајњој линији хришћанским поимањем узорне жене-мајке, носе у себи негативно обележје „лоше жене“. Отуда потреба да се приватни лик „очисти“ од свих негативних значења која медијска појава конотира, да јој се скине шминка („маска““), обуче „складна“, али неизазовна одећа, и онда додају особине које једино иду уз владајуће, патријархално поимање „добре“ жене. Тек тако „чедна“ може да постане „непроблематична“ кћи привржена родитељима, смерна девојка која, без обзира што страсно воли посао којим се бави, приватно сања свој будући дом и породицу своју најважнију и најдражу улогу.

*
* *

На основу претходне анализе јавно деловање популарних личности може се посматрати из бар два аспекта. Први се реализује на принципу „различитости“ звезде од осталог, „обичног“ света — то је професионално подручје у оквиру кога је звезда и стекла попу-

ларност и славу. Други вид била би „приватна“ сфера јавног живота звезда. Јасно је да ту није реч о стварној приватности, већ о медијски изграђеном моделу који се темељи на принципу „истости“ — у том „приватном“ домену, како је он формулисан у часопису о коме је овде било речи, разлике између звезде и њених обожавалаца практично и не постоје. Њихов „приватни“ живот у свему подсећа на живот сваког „просечног“ човека. Ја сам се овде бавила тим аспектом присуства популарних личности у јавности, њиховом *јавном „приватношћу“*.

Како је на претходним странама показано, медијска презентација приватног живота наших звезда потпуно је једнообразна, једна прича готово ни у чему се не разликује од друге; слика коју они о себи дају јавности на увид изграђена је према јединственом обрасцу и на чврстим идеолошким основама. Два су најјаснија показатеља идеолошке оријентације коју заговарају домаће звезде преко централне рубрике најтиражнијег женског часописа у земљи. Први је дефинитивна опредељеност за породични живот који се препоручује као кључ за постигнуће личне среће, спокојства и задовољства. Наше звезде су срећне не због тога што су славне (тај моменат остаје по страни само као повод за разговор), већ што имају своју породицу, нису саме и што се већ по томе *не* разликују од већине других људи. Са тим неподељеним уверењем природно иде и њихова срећа која проистиче из топле, породичне идиле и разумевања, пажње и љубави којом звезду обасипају чланови њене породице. Други показатељ је начин на који та идеална породица функционише. Напред је јасно показано да укупним обрасцем брачног и породичног живота који се нуди јавности као пример за углед, доминира патријархални однос. Није, дакле, у питању само породица као неопходни услов потпуног личног остварења, већ породица утемељена на принципима патријархалног поретка.

Због чега се тако упорно инсистира на конвенционалним вредностима традиционалне породице и то на начин који те вредности глорификује до неопходности и претпоставља сваком другом облику остварења личног и породичног живота? Истина је да патријархални односи и патријархална, претежно рурална вредносна оријентација представљају читаву културну прошлост овог поднебља и да су они још и данас, ако не једини а оно сигурно доминантни регулатив нашег индивидуалног и друштвеног понашања. Али је исто тако чињеница да се снага патријархалне свести лагано, али упорно осипа и да је патријархат као културни систем уздрман у својим темељни принципима: жена стиче економску независност образовањем, запошљавањем, правом на наследство, што је први, неопходан (додуше не и довољан) услов за стицање стварне људске слободе и независности осваја простор јавног деловања, традицијом „резервисан“ само за мушкарца. И формално, у законима и документима ово друштво се опредељује за пуну равноправност полова, за давање једнаких могућности и мушкарцима и женама. Патријархални културни систем није, наравно, тиме ни превазиђен ни нестао, али је сигурно да због тога није више једини важећи, једини признати модели живљења.

Та чињеница се овде, међутим, готово ни на који начин не узима у обзир. Модел медијске „приватности“ звезда изграђен је по узору на модел породице који доминира друштвеном стварношћу којој припадају и часопис који објављује ове текстове, и публика којој је то омиљено штиво и звезде које учествују у интервјуу, и то је без сумње у интересу сва три учесника у комуникацији.

Стратезима уређивачке политике часописа од примарне важности је обезбеђивање што боље продаје. Ако друштвеним животом доминира патријархални систем вредности, јасно је да ће лист који је намењен масовној публици инсистирати на тој и таквој оријентацији, прилагодити се укусу и потребама најширег аудиторијума, угађати му. Непосредна последица је подизање тиража. Таква оријентација препознаје се не само у рубрици о којој је овде реч, већ у целокупном профилу масовне, и посебно такозване женске штампе.[8] У овом посебном случају то се испољава већ на плану идеје да се покрене рубрика у којој се говори о темама блиским сваком човеку, а посебно удатој жени којој је *Нада* првенствено и намењена, и на начин препознатљив „просечном“ читаоцу. Атрактивност изабраних личности за насловну страну и интервју, концепција рубрике (презентација „приватности“), пажљива селекција звезда (у обзир долазе само оне које се уклапају у образац)[9] а потом и својеврсно морализирање кроз новински коментар који прати изјаве славних („ублажавање“ радикалнијих погледа, афирмисање вредности типичних за традиционално поимање места и улоге жене),[10] убедљиво показују да је основни импулс који покреће уређивачку политику — тржишни импулс. У том контексту нема места ризику с покушајима представљања другачијих културних образаца с којима се најшира публика не може сродити и препознати. Са становишта часописа, ова рубрика је, дакле, првенствено у функцији омасовљавања тиража.

Читалац с друге стране, налази у овом штиву елементе сопственог живота, односе у браку и породици који личе на његове, с којима се може поистоветити, улепшане да у њима може да ужива, и представљене тако да ничим не ремете њему близак поредак ствари. Осим тога, задовољава своју радозналост тиме што је у могућности да завири у њему недоступан „интимни“ свет славних и обожаваних и да тамо открије како су они „само људи“, као и он. Вредности које

---

[8] Uporedi: Milanović, Đ., *Jezik ženske štampe*, »Delo«, 4, april 1981.

[9] Из разговора са једним познатим београдским глумцем сазнала сам да је из редакције *Наде* био позван да да интервју за ову рубрику, и да је као „немогућ“ случај отпао пошто: није у браку него је разведен, дете с којим би се евентуално сликао живи с мајком у другом граду, он не жели да се слика са својим родитељима како му је предложено, и коначно, жена с којом тренутно има љубавну везу удата је и не долази у обзир да се појави јавно поред њега.

[10] Симптоматично је да се, на пример, одрицање од каријере у име породичног мира, увек у коментару похваљује; да се духовито и увек с благонаклоношћу истиче како домаћин, рецимо, уме само кафу да скува; новинар породицу с којом је разговарао обавезно назива по презимену мушкарца иако је жена публици позната по свом презимену; истиче се као изузетно похвалан пример ако је жена „само формално“, због популарности, задржала своје девојачко презиме, а „у ствари“, „званично“, прихватила је мужевљево (што је потпуни апсурд), итд., итд.

они афирмишу његове су вредности, а оно што је блиско, разумљиво је, лакше се прихвата и опонаша. Осим што су забавни и информативни, ови текстови за публику испуњавају и функцију „учења по моделу".

Као и часопис, потребом да се што боље „прода", несумњиво се руководи и медијска звезда која се и појављује у њему. Већ сам говорила о томе да је за славну личност важан сваки медијски наступ, јер обезбеђује пажњу јавности, публику, поклонике. Звезде пристају да посредством часописа отворе врата свог стана практично сваком знатижељнику, да говоре о свом приватном животу, својој деци, супружницима, поред осталог и зато што је то захтев који проистиче из популарности једна од законитости медијског иступања. Како смо видели, овај аспект јавног деловања, ова јавна „приватност", брижљиво се усклађује с клишеом који прописује часопис, модел живљења који звезде афирмишу одговара моделу који преовлађује у друштву које их је начинило звездама. Из потребе за популарношћу, славом, обожаваоцима, бар делом проистиче начин на који звезде своје „приватно" презентирају у јавности. Таквом „истошћу" оне ту потребу несумњиво задовољавају.

Међутим, када би понашање по патријархалној норми, какво у овом контексту славне личности заговарају, била законитост на којој почива медијска популарност, онда је сигурно да већина најпопуларнијих звезда не би могла да опстане на звезданом небу, јер се својим животом истински не уклапа у такав образац. Од звезда се некако природно очекује неконвенционалност, неконформизам, непристајање на традиционалне вредности. Судећи према многобројним таквим познатим примерима може се рећи да публика такво понашање не само прихвата, него чак и захтева од својих љубимаца. С друге стране, довољно је, на пример, да се присетимо неких других написа те штампе, рубрика које читалачку знатижељу задовољавају другом врстом података: трачом, скандалима, аферама везаним за такозвани свет шоу бизниса, па да буде јасно да евентуално компромитујући детаљи ту изнети ништа не умањују славу славних и обожаваних. Напротив, скандалозно понашање повећава популарност бар колико и ово „умивено". Важно је само да подручја остану строго одвојена. Док је у простору њиховог јавног деловања које је изграђено на „различитости" прихватљиво практично све, дотле у сфери јавне „приватности", која постоји на принципу „истости", звезда мора доследно да поштује владајући образац. Једино у домену који је читаоцу близак и из кога црпе елементе за идентификацију са „људским" ликом свог јунака, „различитост" није прихватљива.

Узор-личности „живе" свој „приватни" живот на страницама овог часописа онако како налажу „правила игре", како то одговара и њима и медију и публици која то чита, а с обзиром да је модел породице заснован на строго утврђеним правилима, од којих је одступање готово табу, може се рећи да одговара и глобалном друштвеном систему. Тешко је предвидети могућне последице до којих би, на пример, довела темељна трансформација породице као „основне ћелије друштва" (један вид утицаја могао би бити посредством дру-

гачијег „узора стила живота“ који би нудили јунаци масовне штампе), али је сасвим извесно да би преображај доминантног типа породице, а тиме и традиционалних односа полова задирао у саме темеље постојећег друштвеног система. Ово друштво, без обзира на прокламована начела и законске норме (промене у људској свести и понашању не дешавају се аутоматски), на степену развоја на коме се налази, није спремно да се суочи с теретом таквих могућних промена. Очување постојеће консталације потребно је систему да би се одржао. Својим примером који препоручују и другима звезде заправо „раде“ за потребе друштвеног поретка, чине му „услугу“ помажући оним што афирмишу да се преображај бар у једном сегменту стварности успори или одгоди. Тачније речено, звезде своју мотивацију за овакво медијско иступање усаглашавају са потребама глобалног система да би у њему уопште могле да функционишу. То недвосмислено показује податак да су „најубеђеније“ заговорнице патријархалне идеологије управо јунакиње масовне штампе, дакле жене које су већ самом чињеницом што су славне, превазишле модел који пропагирају. Штавише, оним што чине — грађењем каријере, славом, популарношћу коју су стекле, напуштањем традиционалне улоге, с једне стране, а с друге, што су *због тога* идентификаторски узори другим женама, жене звезде су заправо те које суштински нарушавају устаљени поредак: од односа на релацији жена—муж, до другачијег избора самореализације какав не признаје патријархална културна норма. Између реалног живота (стварне приватности) којим живе и модела жене који пропагирају очигледна је противуречност. Ако је разумљиво да мушкарац који се бави истим послом не стиже, чак и када то жели, да се у потпуности, редовно и успешно, посвећује породици због саме природе свог посла онда та чињеница мора да важи и за његову колегиницу. Колико је он „гост“ у сопственој кући толико то, природно, мора бити и она у својој. То се, међутим, видели смо, брижљиво прикрива као да се ради о неком битном недостатку њеног лика „праве“ жене. Док његово „гостовање“ не подлеже испитивању јер се сматра нормалним, њено се, напротив, очигледно доживљава као прекорачење „нормалног“. У том домену „истост“ је нарушена и ту чињеницу потребно је потиснути (мушкарац, за разлику, ни у једном аспекту своје медијске појаве не нарушава образац) пренаглашавањем онога што је пожељно и прихватљиво — њених кућних улога. Тиме се раскорак између старе представе о узорној жени и нових могућности за које се она опредељује смањује до нивоа толеранције патријархале свести која жени дозвољава освајање јавне сфере само под условом да не напусти приватну и да ни у једном тренутку не изгуби из вида своју основну. „природну“ функцију.

Може се слободно рећи да се са овим културним захтевом сусреће готово свака жена која се определила за она подручја сопствене реализације која излазе из оквира њене традиционалне улоге, као и то да се такво схватање већином доживљава као потпуно нормално и једино могуће. Славне жене тај захтев доследно поштују, руковођене, како је речено, потребом за стицањем популарности. Осим ових, тржишних разлога, у избору начина освајања жена̂ „без

каријере", могућно је претпоставити још један, рекла бих, морални разлог којим се руководе славне жене кад се представљају јавности као типичне патријархалне супруге и мајке — тај разлог је врста делатности којом се оне баве. Без обзира на повлашћено место у друштву глумице, певачице, забављачице су код „поштеног" света одувек изазивале подозрење, а ова занимања сматрана недоличним и недостојним „узорне" жене, у даљој прошлости чак примером неморала.[11] Траг тога схватања несумњиво је присутан и у свести

[11] De Bovoar, Simon, *Drugi pol,* knj. II, Beograd 1982, 576.

свих жена — тим веће настојање да се јавност увери да предрасудама везаним за њихов посао нема места, да су оне „као и остале, обичне жене" (што значи часне, одане супруге и мајке), а да је све остало део игре у којој су се стицајем околности нашле. Један стереотип прекрива се другим, онаквим какав одговара нивоу свести културне средине која је те звезде и створила. С тим потребама медијских звезда које су, како смо видели, другачије мотивисане, „рачуна" шири друштвени систем, користећи своје, условно речено, противнице као средство којим штити сопствене интересе. Спрега интереса система и звезде, које иако су различито мотивисане погађају заједнички циљ, омогућава конзервисање постојећег стања, његово стално обнављање, свођење узора понашања на један, јединствени и општеважећи, а тиме, у крајњој линији онемогућавање потенцијално разорних промена по систем у целини.

Miroslava Malešević

VISITING »HAPPY FAMILY« WITH THE MAGAZINE »NADA«

— Summary —

By analysing the contents of the central column of one of the magazines with the highest circulation among the so-called »women's press«, the specific methods of promoting patriarchal patterns of family life through media are established. On the pages of the popular magazine, public figures »live« their private lives, which are presented as a modified and partly concealed variation of patriarchal family idyll. In that way, the dominant patterns of thought and behaviour which are familiar to all »average« families are being promoted »from the top«, and at the same time the process of bringing closer media stars and »common« people takes place. By propagating patriarchal values, in some aspects of its essence shaken by the appearance of new, more humane, alternative values, these texts perform the homogenization of consciousness, preservation of conservative views on the position and the role of woman in family and society and, thus, cause the postponement or prevention of potentially destructive changes in the prevailing cultural system.

UDC 39:7.096 (497.13)

Jadran Kale

VIZUALNA ANTROPOLOGIJA NA PRIMJERU PRODUKCIJE TV ZAGREB

Pripremajući ovaj rad u Dokumentacijskom odjelu TV Zagreb svoju potragu za vizualnim sadržajima koji se dotiču etnologije nisam ogranično na kataloške natuknice koje registriraju ovu disciplinu u svojim klasičnim okvirima, poput: »narodni ples«, »narodna svadba«, »običajna arhitektura« i sl. i na dio interferirajućih sadržaja, sakrivenih pod karticama »zabava«, »turizam«, »festival« i sl. Kako ove ključne riječi ne čine strogo definiran skup, te je obim istraživanja ovisio prije o mogućnostima korištenja dokumentacijskog arhiva, ovaj se rad treba smatrati početkom osobnog rada na ovoj problematici u okviru još uvijek ne striktno domišljenog modela. Stoga je i sugeriran naslov ovom širem polju interesa: vizualna antropologija umjesto vizualne etnologije.

1.1. Potrebno je u nekoliko rekapitulacijskih rečenica obratiti pažnju na dosadašnja kretanja unutar promatrane problematike. Važno je, već kod samih kronofotografskih korijena, da Muybridge 1887. pred objektive svojih kamera postavlja, nakon utilitarnog galopirajućeg konja, i nagog čovjeka u hodu. Poticaj nije slučajan: samo osam godina poslije F. L. Regnault sličnom opremom snima ženu iz plemena Wolf u pokretu za lončarskim kolom. B. Spencer je autor prvog pravog filmskog zapisa, birajući za svoj motiv klokanov ples iz obreda za kišu. Filmski dokumentarizam kao stil utemeljuje Flahertyjeva »Nanook sa sjevera« iz 1922, postajući bukvar narednim radovima ove vrste, među ostalima zasigurno i M. Badjuri sa premijernim jugoslovenskim etnografskim filmom »Biološki smučariji« 1932.

Pojava novog vizualnog medija, TV, unosi višestrane promjene. Promatrati ćemo osobene sadržaje od početka 70-ih godina, sa emitiranjem serije radova »Svjetovi u nestajanju« britanske TV-kuće »Granada«. U ovim radovima sudjeluje antropološkinja Llewelyn — Davies, primjerice, u »Masajskoj ženi« i »Masajskoj muževnosti«, emitiranih 1974, ili »Marakešu« iz 1975. Ovu seriju obilježava dokumentarno — realistički filmski pristup, gdje je narativna okosnica život manjeg broja izabranih lica u zajednici. Materijal je u montaži popraćen minimumom komentara. Mjenu interesa u novom desetljeću oslikati ćemo sadržajem jedne epizode iz recentne serije kuće BBC »40 minuta«, gdje se film-

skim poigravanjem premisama dokumentarnog izraza (mjesta zbivanja, prilazi akterima) prati događanje izabira Miss Poljske 1985.

Sličan aktuelni interes za današnjicu pokazuje i Institut für Wissenschaftlichen Film u Göttingenu, koji u nedostatku poticaja TV-kuća pokriva financiranjem i arhiviranjem kompleksno polje humanističkih nauka. Radeći od kraja prošlog svjetskog rata, posebno dobija na značaju projektom »Encyclopaedia Cinematographica« 1952.

Suvremeni trend etnologa odn. antropologa koji ujedno i sami snimaju svoje filmske radove nastavlja se radovima studenata J. Roucha, autora »Kronike proljeća 1960.« i rodonačelnika »cinéma — vérité« (»filma — istine«), bliskog zamislima Dz. Vertova. J. Gaye, primjerice, u duhu ovih načela snima za nigerijsku TV-kuću rad o obredu zazivanja kiše »Baw-Naan«. Sve ove radove obilježava nastojanje za promatranjem sadašnjih, događajnih sadržaja, bez upliva povijesnih rekonstrukcija.

1.2. Šest godina nakon početka emitiranja TV Zagreb kreće i rad »Lončari« (1962). Slijede »Baukači iz Turčišća« Z. Ljevakovića, »Korantija« iz okolice Ptuja, rad V. Belaja, »Kastavski zvončari« B. G. Pavlovsky, »Narodni običaji otoka Korčule« I. Michielija i drugi radovi tokom 1968. i 1969. Način snimanja je filmski, koristi se crno-bijela 16 mm vrpca, a uobičajeno je trajanje rada 30 minuta. (Trajanje se u sedamdesetim skraćuje na 20, a sredinom osmadesetih produžuje na 45 minuta, označavajući na taj način pokušaj cjelovitijeg, zaokruženijeg prikazivanja.)

Uz ove produkcijske početke, M. Gavazzi zaokružuje vlastiti snimateljski rad na etnografskim istraživanjima člankom u »Slovenskom etnografu«, 1964. Istovremeno se i uspostavljaju veze sa svjetskom produkcijskom scenom na ovom polju djelovanja, redovnim učestvovanjem na svjetskom festivalu TV-emisija vezanih uz folklor, »Zlatnoj harfi« u Irskoj. Na ovaj način se stiču kvalitativni preduvjeti za redovnu emisiju radova ove vrste tokom sedamdesetim godina. Produkcija dostiže 26 emisija godišnje isključivo vezanih za etnološke sadržaje. U protekloj godini radi se o 1400 minuta emitiranih sadržaja samo u uredništvu Redakcije za narodnu glazbu i običaje, u okviru Zabavnog programa. Ovih 40 emisija još ne predstavlja svu produkciju koja je interes ovog rada. Kvantitativno, dakle, radi se o dominirajućoj produkciji vizualnih sadržaja vezanih za etnologiju.

2.0. Slikovno sadržaje ovog i drugih dijelova produkcije TVZ možemo prikazati na slijedeći način:

Kako nam ni ovakav prikaz ne mora mnogo govoriti sam za sebe, uporediti ćemo ga sa rezultatima rada D. Drljače »Juslovenski dokumentarni film na etnografske teme«, sa nužnim opaskama da je riječ o donekle raznorodnom, isključivo etnografskom području interesa, dok je obim toleriranih sadržaja u ovom radu širi, te da je D. Drljača radio ovaj prikaz za produkciju u vremenu od početaka kinematografije do osamdesetih, dok ovdje baratam sa vremenom od 1962. do recentnih granica ažurnosti Dokumentacijskog odjela TVZ, tj. do oko 1985. Uz sve ove napomene, upotrebimo spomenuti rad kao približan referentni oslonac pri promatranju TV-produkcije.

Primjenjena kategorizacija je »etnološka sistematika« N. Križnara, upotrijebljena u »Filmografiji slovenskog etnološkog filma 1905—1980.«. Radi se opet o radu različito postavljenih polazišta, o čemu svjedoči i naslov rada. Naime, početkom se produkcije smatra K. Grossman i 1905; poimanje etnološkog filma se razlikuje od onog primjenjenog ovdje, no ova »sistematika« nudi najprecizniju razdiobu sadržaja unutar produkcijskog spektra.

2.1. Zanimljivo je da socijalna i duhovna kultura tvore gotovo 4/5 interesa u produkciji TVZ, naspram polovice od svih filmskih sadržaja. Očita je težnja prikazivanja neobičnosti, različitosti u snimanim sredinama, čemu se više podliježe oslikavanjem osobenosti koje same od sebe nisu vidljive, primjerice glazbe, toka pokladnih ili svadbenih svečanosti. Na drugoj strani ostaju vizualno definirane osobenosti neke zajednice — njena materijalna kultura, na koju TV-stvaraoci obraćaju pažnju u osnovnim sadržajima svojih radova tek u nešto više od desetine ukupne produkcije.

2.2. Primjetna je i osobina TV-produkcije da pokriva manje raznorodnih cjelina običajne kulture: socijalna kultura u filmskoj produkciji pokriva tek polovicu omjera njene zastupljenosti u TV-programima. Zahvaljujući tome u filmskoj se produkciji izdvajaju i kategorije monografskih prikaza krajeva i društvenih zajednica.

3.1. Pri kvalitativnom, sadržajnom razmatranju jasna je opreka nastojanja da snimak odrazi znanstvenu metodologiju i dokumentarna stremljenja svog etnološkog stvaraoca, služeći mu u budućim analizama i kao podsjetnik, te zanatske težnje snimatelja za korektnim filmskim postupkom. Iako je živa tendencija za redovnim sudjelovanjem stručnog lica za promatrane sadržaje u filmskim ekipama, prevladava potonja karakteristika.

Primjer ovom pristupu je serija radova o Cetini I. Michielija iz 1979, ili dvodijelni rad »More, vrijeme i Vis« iz 1982. Obraća se pažnja na mnoštvo raznorodnih pojava, zadržava na pojavnom uz istovremen korektno izveden snimateljski i režijski dio posla. Koriste se stariji dokumentarni materijali, česti su neposredni govorni iskazi, građa se pojašnjava grafičkim prikazima.

Bolji je rad I. Michielija iz 1975. »Zač nismo od včera«, serija zapisa sa otoka Krka (»Miholja«, »Koledva«, »Razgon«, »Nabodnji« i »Jurjevo).

3.2. Sa druge strane kod radova gdje su savjetnici, pa i scenaristi etnolozi, medijske mogućnosti u pravilu ostaju neiskorištene. Npr., serija radova pod skupnim naslovom »Živjeti uz Savu«, scenarista R. Jenya i etnološkinja — suradnica J. Andrić i M. Svirac, koristi sliku kao puku ilustraciju iscrpnom tekstu koji se prekida tek na mjestima glazbenih primjera. Pristup običajnoj kulturi je neelastičan: seljaci su pred kamerama u svečanim nošnjama kako pri ribolovu, tako i pri plesu.

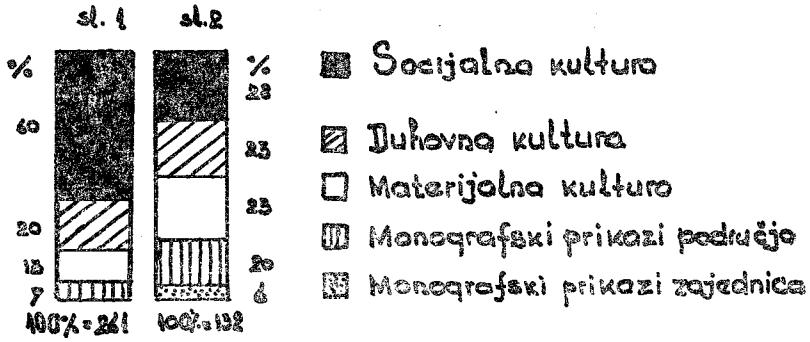
Radi se o općenitoj značajci edukativnih radova, posebno onih koji su namjenski rađeni za školski program. »Kažuni u južnoj Istri« Lj. Jankovića i V. Klarića, na primjer, komentar osim govornog dijela sadrži i grafičke šeme koje znatno pomažu praćenje. Radnja se odvija stepenovano.

3.3. Od drugih zanimljivih pristupa valja izdvojiti i tretman usmene povijesti interviewom kazivača, ocrtavajući na taj način život zajednice kroz osobno iskustvo, kao kod rada Z. Rajković »Zlarin« iz 1982, ili »Miškovog vremena« Lj. Danojević iz 1984.

3.4. Suvremene se običajne teme obrađuju vrlo rijetko. Izuzetak je serija »Smjerom putokaza« M. Brajevića i T. Jovića, koja je za sadržaj uzimala gradska zbivanja

Još se uvijek neiskorištava minijaturizirana snimateljska oprema primjerenim učestvujućim promatranjem, naglašavanim u metodologiji etnološkog istraživanja kao i u teoriji filmskog pristupa.

4. Mogućnosti TV-medija, u svom filmskom-izražajnom dijelu, kao i u svojoj emotivnoj moći, nude prostore za akciju etnološki obrazovanih ljudi, u isti trenutak svjesnih premisa filmskog jezika. Kao što smo sa nekoliko gledišta mogli promotriti, udio stručnog etnološkog suradnika se može oplemeniti i značajnim novostima, i dosljednjim ostvarenjima unutar prisutnih pristupa.



Jadran Kale

VISUAL ANTHROPOLOGY BASED ON TV ZAGREB PRODUCTION

— Summary —

On the basis of 261 broadcasts with anthropological subjects from the production of several programmes of TVZ, their quantitative and qualitative characteristics were examined. The obtained results were compared with similar analyses of film production of ethnological subjects and show the prevailing interest of TV producers for the subjects from the area of social traditional culture, while spiritual and material traditional culture, and especially monographic presentations, are very rare. At the same time, the inflexible approach of ethnologists — expert advisors to traditional culture, as well as the fact that comparative advantages of TV as a media are not sufficiently used, can be observed.

Living and involved observation of tradition by humanists — experts as well as technicians — cammeramen and others could have a decisive influence on better TV production of the subjects under examination.

UDC 398.332.1 (497.13)

Maja Povrzanović

OGLEDALO NA EKRANU: PRIMJER TURČIŠKIH POKLADA

Razmatranje odnosa etnologije i sredstava masovnog komuniciranja trebalo bi biti stalno prisutno u stručnim razgovorima jugoslavenskih etnologa. Radi se naime o temi koja nije samo zanimljiva, već je i višestruko značajna.[1]

Značajna je u kontekstu metoda etnološkog terenskog rada i prezentacije dokumentiranih pojava. Pokreće u nas rijetko javno promišljana pitanja o znanjima i kreativnosti etnologa, te o materijalnim uvjetima etnološkog rada. S druge strane, razgovor o odnosu etnologije i sredstava masovnog komuniciranja razgovor je o odnosu etnologije i društva, o društvenim ulogama etnologa u Jugoslaviji danas, o zamišljenim i ostvarenim ciljevima stručnog rada i njegovoj popularizaciji, o potrebi i mogućnostima aktivnog sudjelovanja etnologa u svakodnevici jugoslavenskog društva. A takvo je sudjelovanje po mom sudu do danas nedovoljno, iako je potrebno. Ne samo u smislu znanstveno-popularnih istupa u javnost kojima bi se nestručnjaci upućivali u etnologiju kao znanstvenu disciplinu, nego i u smislu postizanja svijesti o tome da su rezultati rada etnologa koji istražuju i suvremene i nekadašnje oblike kulturnih pojava društva u kome žive tome društvu potrebni da bi bolje razumjelo samo sebe, pa tako i lakše rješavalo probleme s kojima se suočava.

Odnos etnologije i sredstava masovnog komuniciranja veoma je obuhvatna tema koju je moguće razmatrati na mnogo načina, s različito određenim težištem interesa. U ovom ću radu govoriti o odnosu etnologije i vizualnih sredstava masovnog komuniciranja. Na tri pri-

[1] Upozoravam ovdje na nekoliko novijih radova suradnika Zavoda za istraživanje folklora iz Zagreba o toj temi. To su zajednički radovi Tanje Perić-Polonijo i Ivana Lozice: *An Approach to the Research of Oral Literature Today.* Referat na 5. Balkanološkom kongresu, Beograd, 1984; *On Filming TV Series »Oral Literature Today«.* Referat na 5. Balkanološkom kongresu, Beograd, 1984; *Zahtjevi medija i zahtjevi znanosti.* Tekst pročitan na 2. međunarodnom festivalu etnološkog i ekološkog filma, Kranj, 1985; *O televizijskom zapisu usmenoknjiževnog procesa.* Zbornik radova 32. kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije, Sombor, 1985, 185—190.; Three Contexts and a Lullabay. »Narodna umjetnost«, vanredni svezak 9, 1988 (u tisku). O foto, video i filmskom mediju u antropološkim istraživanjima pisala je Snježana Zorić: *Vizuelni medij u antropologiji.* »Kulture Istoka« 7, 1986, 48—50.

mjera filmskog snimanja pokladnih običaja[2] u međimurskom selu Turčišće razmotrit ću obilježja koja filmski dokument čine ili mogu činiti etnološkim dokumentarcem.

Turčišće je malo selo petnaestak kilometara udaljeno od Čakovca, bez pošte i telefona, s jednom gostionicom, jednom trgovinom, jednim malim tvorničkim pogonom, Zadružnim domom i osnovnom školom za djecu do petog razreda.[3] U Turčišću i danas svakih nekoliko dana bubnja dobošar izvikujući na svakom uglu obavijesti Mjesne zajednice ili 'male oglase' pojedinaca. Električna struja dovedena je u selo 1956; nedugo zatim stigli su i prvi televizori. Danas ih imaju sve obitelji.

Pokladni su običaji najživlji i najkoherentniji skup folklornih tradicija koje Turčišćani kreativno i spontano održavaju (nemaju kulturno-umjetničkog društva). Oko njih su koncentrirana za selo najznačajnija i u godini najintenzivnija društvena događanja. Prihvatimo li postavku o »folkloru kao ogledalu kulture« (Dundes 1980, VIII) koje pokazuje kako ljudi sami sebe vide (ili — u slučaju PRIKAZIVANJA[4] svoga folklora — kako se žele vidjeti), pokladni običaji u Turčišću pružaju uvid u način života njegovih stanovnika i osnovne vrednote koje ga kulturno određuju. Danas oni prije svega izražavaju odnos sela prema globalnom društvu (ili vanjskom svijetu).[5]

Historijski je istinito da se male seoske zajednice obilježene tradicijama iz predindustrijskog doba danas sve brže društveno, a napose kulturno razgrađuju. Ovo drugo je u neposrednoj vezi upravo sa prisutnošću i snagom utjecaja sredstava masovnog komuniciranja, prvenstveno televizije. Turčiška je situacija samo jedan u nizu primjera toga procesa, dakle ni po čemu specifična. Specifičan je međutim odgovor na tu situaciju. Kako se radi o kulturnom odgovoru, opravdan je etnološki interes za suvremene Turčišćane — i to upravo za pokladne običaje. No, nisu samo etnolozi prepoznali draž i značaj specifičnosti tog kulturnog odgovora. Organizatori turističkih pokladnih priredaba i folklornih smotri već dvadesetak godina pozivaju Turčišćane na svoje pozornice. Turčiške pokladne maske prodaju se u galerijama i turističkim društvima, a prijatelji i rođaci Turčišćana iz gradova kupuju ih i u

---

[2] 'Pokladne običaje' ('poklade') određujem kao cjelinu tradicijom strukturiranih ponašanja ljudi (pred)određenih izvjesnim datumima crkvenog kalendara, ponašanja karakterističnih upravo za te datume u godini. Preciznije, to je cjena ponašanja koja za pokladno razdoblje propisuju i/ili dopuštaju norme u nekom povijesnom trenutku kolektivno prihvaćene u nekoj ljudskoj zajednici. (U Turčišću pokladno razdoblje počinje oko mjesec dana prije Pepelnice, no danas je u svom punom intenzitetu ograničeno na posljednji tjedan, napose na pokladnu nedjelju i utorak.) 'Običaj' je ovdje tradicijom određena akcentuacija svakodnevnice — shvaćene u najširem smislu, kao cjelina života pojedinaca ili cjelina razdoblja postojanja društvene i/ili kulturne grupe.

[3] Poklade sam u Turčišću istraživala 1984. i 1985, pa se ovdje iznesene tvrdnje — ukoliko nije drugačije navedeno — odnose na to razdoblje. (Usp. Povrzanović 1987.)

[4] 'Prikazivanje' (ili 'predstavljanje') je ovdje definirano kao zbivanje za koje je »bitna svijest samih izvođača da ono što se zbiva nije stvarno« (Supek—Zupan 1985, 349) i nije pojam zamjenljiv s pojmom 'igra'.

'Igra' je autentična igra: »slobodna djelatnost duha i tijela bez koristi, cilja i svrhe, za razliku od činidbe ili tvorbe kao svrsishodnih djelatnosti; rasterećenje svih briga i razbibriga.« (*Filozofijski rječnik* 1984.)

[5] Tako prevodim talijansku sintagmu »il mondo inclusivo« (Sibilla 1980), koja izražava *UKLJUČENOST* male zajednice u bitne procese 'vanjskog svijeta'.

samom selu. U Turčišću su zbog poklada bili i novinari s radija; mnogo je napisa o pokladama u Turčišću objavljeno u raznim novinama i časopisima. Ne čudi stoga da su se u selu već nekoliko puta tokom pokladnog razdoblja našle i televizijske filmske kamere.

Tako su, premda sveprisutnost sredstava masovnog komuniciranja znatno otežava izražavanje lokalnih kulturnih oblika, Turčišćani svojom kulturnom specifičnošću uspjeli ući u njima 'vanjsko', masovno društvo i postati tvorbenim elementom — malenim, ali jedinstvenim — njegovog kulturnog mozaika.[6] Uz nastupe na pozornicama izvan sela, to je za većinu Turčišćana, pa tako i za selo kao zajednicu, jedini način kulturne afirmacije u 'vanjskom svijetu' o kojem i za koji mediji govore, po kojem i za koji postoje. Bila je to afirmacija njihovog lokalnog kulturnog identiteta u globalnom društvu, odnosno u dominantnoj, etabliranoj kulturi. A glavni posrednici između toga društva i Turčišćana su sredstva masovnog komuniciranja, pri čemu je daleko najvažnija upravo televizija, obavezni dio turčiške svakodnevice.

Običaj je tradicijom strukturirana cjelina ponašanja (usp. bilj. 3), no svaka je izvedba običaja pojedinačno a i jedinstveno — od drugih različito — ostvarenje kolektivno prihvaćenog modela. On se pomalja kroz obilje varijanata tokom višegodišnjeg razdoblja, ali i u istom se pokladnom razdoblju u jednoj godini može, ovisno o kontekstu, ostvariti na različite načine (danas redovito ne u cijelosti)[7]. Ne mogu se pretpostaviti ograničenja količini i širini konteksta koji mogu postojati unutar neke kulture, odnosno koji mogu postojati za neku kulturnu pojavu. Neki konteksti uključuju druge, neki se niti potpuno uključuju, niti potpuno isključuju. Neki tradicijski, konvencionalni konteksti ljudima se čine trajnim i nepromjenjivim, a ti isti ljudi istovremeno neprestano stvaraju nove kontekste u situacijama svakodnevnog života i — kao u slučaju filmskih snimanja poklada u Turčišću — u nekim novim kontekstima izvode svoj običaj. Turčiški pokladni običaji danas egzistiraju u selu — za etnologa izvornom (tradicijskom, konvencionalnom) kontekstu običaja, ali istovremeno i izvan sela, u 'vanjskom svijetu'. Filmski dokumenti turčiških poklada o kojima je ovdje riječ, primjer su ove druge egzistencije koja, kako ću pokazati, s prvom nije samo istovremena, već je i međusobno uvjetovana.

Godine 1984. etnologu se pružila nesvakidašnja prilika da promatra čak tri različite realizacije modela turčiških poklada. Jedna se, u skladu s tradicijom, odvijala u izvornom (tradicijskom, konvencionalnom) kontekstu sela kao društvene zajednice. Druga se također odvijala u fizičkom prostoru sela, ali je bila motivirana odnosom seoske zajednice spram globalnog društva: kontekst filmskog snimanja nije konvencionalni kontekst običaja. Treća se, također motivirana odnosom

[6] Za pojašnjenje specifičnosti turističkih poklada usp. Povrzanović 1987. Ovdje naglasimo samo da je u 'vanjskom svijetu' kao najznačajnija, najzanimljivija i medijski najatraktivnija, specifičnost vrednovano pokladno maskiranje, nadasve zoo- i antropomorfne drvene obrazine s njuškama — klocalicama, grubih crta, premazane tamnim bojama, koje danas funkcioniraju kao turistički 'zaštitni znak'. (Usp. Benc-Bošković 1959, 1962, 1973, 1978.)

[7] Kontekst je »okružje unutar kojega simbolički elementi dolaze u međusobni odnos; okružje koje se stvara upravo činom dovođenja tih elemenata u međusobni odnos« (Wagner 1981, 37).

selo spram 'vanjskog svijeta', u tom 'vanjskom svijetu' (na pozornicama turističkih pokladnih priredbi) i odvijala. (O tome jesu li i pozornice postale konvencionalni kontekst turčiških poklada, moglo bi se raspravljati. No, činjenica je da Turčišćani nastupe svojih dveju pokladnih grupa percipiraju kao redovit — čak obavezan — dio suvremenih pokladnih događanja[8].)

U pravilu, svaka je egzistencija folklora jedne seoske zajednice izvan konteksta seoskog zajedništva na izvjestan način posredovana. U situacijama nastupa na pozornicama Turčišćani su, uz organizatore nastupa, i sami predstavljači — posrednici vlastite slike vlastitog običaja. Nastupe im uglavnom nitko ne propisuje, niti ih netko režira. Za razliku od toga, sekundarnu egzistenciju turčiških poglada u novinskim i etnološko-folkloističkim napisima posreduje isključivo netko drugi i vanjskom svijetu pruža sliku često bitno različitu od one koju o običaju imaju njegovi nosioci. Sekundarno običaj može egzistirati i na magnetofonskoj vrpci, kao dokument u nekom arhivu ili kao sadržaj radio-emisije. No ponovo o stanovištu i cilju (kao i ličnosti) onog 'drugog' koji zvučni zapis radi i prezentira, ovisi sadržaj i oblik takve egzistencije običaja. Isto je i u situaciji filmskog snimanja običaja. Kako je sekundarna egzistencija turčiških poklada ostvarena u situaciji snimanja televizijskog filma 1984?

Filmsko snimanje 1984. Turčišćanima je bilo veoma značajno. Po njihovom sudu, ono je omogućilo najbolje, najpotpunije i najvažnije predstavljanje specifičnosti njihovog kulturnog identiteta, 'vanjskome svijetu'. Ujedno je, kao što je već rečeno, omogućilo i jedan njihov (izuzetno rijedak pa utoliko značajniji) aktivni ulazak u daleko i nedostupno područje stvaranja televizijskog programa kojeg inače samo pasivno konzumiraju. Snimanje tog 40-minutnog filma u boji organizirao je Dokumentarno-feljtonski program Televizije Zagreb — tri tjedna prije pravog termina poklada. Režirao ga je Lawrence Kiiru prema scenariju Ljubomira Pauzina. Ideja o snimanju pokladnih običaja potječe upravo od Lj. Pauzina koji je kao urednik Radio-Zagreba nekoliko godina ranije za radio emisiju razgovarao s jednim od turčiških izrađivača pokladnih maski, koje su ga oduševile. Ne poznavajući (i uopće ne tražeći) objavljene etnngrafske radove o pokladama u Turčišću, na temelju tog razgovora stvorio je vlastitu predodžbu o njima, a na temelju te predodžbe scenario za televizijski film u okviru dokumentarnog programa, koji je kasnije i emitiran kao dokumentarni. Režiserova je uloga bila mnogo začajnija u studiju, nego pri samom snimanju. Pri snimanju u selu scenarist je jedini u televizijskoj ekipi bio (donekle) upućen u zbivanja, mada ih nikada ranije nije vidio. Neka od njih, pokazalo se, nije ni mogao vidjeti. Kao uostalom ni ja, koja sam običaj prikazan za televiziju usporedila s običajem koji su ti isti ljudi izveli u svom selu tri tjedna kasnije na pokladne dane.

---

[8] Pokladni su običaji uključeni u pokladna događanja; njihov su temeljni i središnji, ali ne i jedini sadržaj. 'Pokladno događanje' je sve što se u nekoj konkretnoj godini dogodi povodom poklada, dakle i organizacija odlaska pokladno maskiranih Turčišćana na nastupe izvan sela ,sami nastupi, dječje maškare koje organizira škola, dolazak 'gastarbajtera' povodom poklada, te svakako filmska snimanja običaja u selu.

Elementi pokladnih običaja odvijali su se pred kamerom bez posebnih zahtjeva scenarista, dakle onako kako su to sami Turčišćani htjeli. (Pisanih komentara nema, a jedini govoreni tekst u filmu je onaj kojega — uglavnom o pokladnim običajima u prošlosti — kazuju sami seljani. I glazba koja prati film snimljena je tokom izvođenja običaja pred kamerom, kao integralni element običaja). I što su Turčišćani učinili? Prikazali su, između ostalog, grupni obilazak sela u povorci koje se već niz godina ne formira na pokladnu nedjelju, a svi kazivači tvrde da je to važan dio poklada. Prikazali su mnoge pokladne rekvizite i maske koje danas ne upotrebljavaju u selu, nego samo na nastupim na turističkim pokladnim priredbama (jer zahtijevaju, kao na pr. *deva i dupli ded,* više truda oko pripreme i nošenja, a publici su atraktivni). Kao dio povorke na pokladnu nedjelju prikazali su i glazbeni sastav koji već godinama sudjeluje samo u pokladnoj zabavi, a ne svira hodajući selom. Kao najatraktivniji pokladni element prikazali su suđenje liku *Cigana* (sa svim ostalim za scenu suđenja i vješanja propisanim likovima), koje ni te, ni mnogih ranijih godina u selu (sami za sebe) nisu izvodili.

Televizijski film o kojemu je riječ sadrži i elemente koji nisu predmet etnološkog interesa (npr. koketiranje mladih, 'dramatiziran' izlazak lika smrti iz kuće, završno skidanje drvenih obrazina, tužna starica koja sa zdjelom uzalud očekuje posjet maskiranih suseljana, mlada žena koja pri pripremi za oblačenje maski ima na sebi odjeću za svečane izlaske), a koji u cjelini filma bez sumnje onečišćuju njegov dokumentarni karakter. Kako ovdje ne govorim o radu režisera koji je za ovo razmatranje nebitan, te elemente apstrahiram. Govorim samo o onim dijelovima filma koji pokazuju kako su Turčišćani 1984. za televiziju realizirali model svojih poklada.[9]

Pokladna događanja prikazana 30-minutnim crno-bijelim filmom Televizije Zagreb pod nazivom »Baukači iz Turčišća« režisera Zvonimira Ljevakovića i urednika Bože Potočnika iz 1968. daleko su više 'režirana' od onih snimljenih 1984. Znatno odstupaju od predodžbe koju su tada (1968) o svojim pokladnim običajima imali sami Turčišćani, kao i od predodžbe koju imaju danas.

Televizijski film iz 1968. zato ne bismo ni uz komentare mogli koristiti kao etnološki dokument. U njemu je naime niz, po režiserovu sudu scenski atraktivnih, elemenata koji — ako bi i mogli postojati na razini turčiškog modela poklada — nikad do danas nisu spontano i ostvareni.[10] Gledaocu koji o pokladnim običajima u Turčišću ne zna ništa, ovaj film govori samo o postojanju specifičnih maski i nekim bučnim masovnim događanjima, ali njihov prikaz ostaje nejasan i nelogičan. Pretenciozne tvrdnje o — valjda suvremenoj?! — funkciji poklada u uvodnom govorenom dijelu samo pojačavaju loš dojam koji etnolog mo-

[9] Presnimka ovog filma pohranjena je u videoteci Zavoda za istražnvanje folklora u Zagrebu, sign. 96.

[10] Nabrojat ću nekoliko takvih sekvenci. Grupna krađa vrbovog drveta za izradu masaka. Pokladna povorka prolazi poljem i šumicom. Nemaskirana djeca vuku vješala; zatim bježe. 'Privatni' razgovor likova *Cigana* i *Ciganice:* 'predstava' kojoj su dva izvođača ujedno i jedina publika. Vješanje se ne vidi. Lutku Cigana bacaju u potok Trnavu; nakon toga svi zaplešu na obali: »Režiser je tak izumio da bi mu to bilo najbolje.«

ra imati prateći ovaj film: spominju se »životne nedaće« i »strah od zala zime, zlih duhova i demona«.[11] Prikazane su — i to isprekidano — samo pojedine faze određenih elemenata običaja, a scene krađe drveta, i razgovora *Cigana* i njegove žene neuvjerljivo su teatralne.

No, Turčišćani prema tom filmu 80-ih godina nisu bili kritički raspoloženi (kao vjerojatno ni netom nakon prikazivanja u lipnju 1968). S velikim zadovoljstvom (i često) spominju kako su za to snimanje dobili visoke dnevnice — tadašnjih 15 tisuća.

16-minutni crno-bijeli film Etnološkog zavoda Filozofskog fakulteta u Zagrebu, također iz 1968, snimio je etnolog Andrija Stojanović, a etnolog-istraživač bila je Katica Benc-Bošković. Radi se o etnografskom dokumentarcu u kome je prikazana izrada i oblačenje maski, pečenje pokladnica *(krafni)*, pohođenje kuća, maskiranje pojedinih likova, formiranje povorke, suđenje i vješanje *Cigana* te zabava u Zadružnom domu (s nemaskiranim, svečano odjevenim sudionicima).

Nakon 10-godišnjeg redovitog odlaženja u Turčišće radi praćenja pokladnih običaja, Katica Benc-Bošković je smatrala da bi ih bilo vrijedno zabilježiti filmskom kamerom. Raspolažući vrlo skromnim financijskim sredstvima, u organizaciji, snimanju i izradi filma sudjelovali su samo ona i snimatelj. S njezine strane nije bilo nikakvih intervencija; jedino je ljude upozorila da će doći snimati, ali da želi da sve bude »onako kako oni inače rade«. Kamera je, dakle, samo pratila autentična zbivanja. No, upravo stoga što su Turčišćani znali da će te godine njihove poklade biti filmski zabilježene kao najveća i najznačajnija maskirana grupa (koju iz cjelokupnog tog snimanja i danas najbolje pamte i najviše spominju) pojavili su se *svati* (svatovi). Turčišćani su pokladne svatove organizirali 1967 — za prvi nastup izvan sela (u Ptuju), 1968 — za snimanje filma Katice Benc (usp. Supek-Zupan 1982 a, 1982 b!), te 1972, kada su tako maskirani pošli u susjedni Domašinec.[12] Prije i poslije toga za Turčišćane svatovi nikada nisu funkcionirali kao pokladni element.

Ni scenario televizijskog snimanja kome sam prisustvovala 1984. nije bio tuđa konstrukcija slike pokladnog običaja nametnuta Turčišćanima; nije bio ni tuđa rekonstrukcija toga običaja. Filmsko je snimanje 1984 kao i ono 1968, motiviralo realizaciju kolektivno prihvaćenog modela — potpuniju no što je bivala tokom pokladnog razdoblja tih godina, a i mnogih ranijih.[13] U filmu iz 1984. Turčišćani su idealno-tip-

---

[11] Čini se da je (i) ovdje običaj shvaćen kao ahistorijska pojava, a da se fraze o davnini i izvornosti smatraju medijski atraktivnima...

[12] 1965. ili 1966. su im, navodno, u Turčišće došli pokladni svatovi iz susjednog sela Domašinca — oni su ih dakle inspirirali! Napomenimo i to da je sve kod Turčišćana bilo »baš ko pravi svati«; i mladenka je bila žena (i to udana).

[13] Pokladna povorka je redovito prolazila selom na pokladnu nedelju bez glazbe i lika Cigana, a na pokladni utorak s njima, do prije više od 20 godina. Osim za filmska snimanja, pokladna se povorka posljednjih godina u selu nije formirala. Prema nesigurnom sjećanju kazivača, zadnji put je jedna mala povorka prešla selom 1980., ali prije toga niz godina ne. Godine 1980. su se sudionici povorke na (samo) dva traktora odvezli u susjedni Hodošan, gdje su ih seljani, oduševljeni, nudili vinom. Lutku *Cigana* su Turčišćani vješali redovito do početka drugog svjetskog rata. (Jedno 30-godišnja Turčišćanka mi je rekla da vjeruje da je vješanje *Cigana* bila »nečija inspiracija ili je to neko na filmu videl«!)

ski prikazali svoje poklade. Može se stoga govoriti o doista nesvakidašnjem dokumentu o jednom idealno-tipskom obrascu običaja.

Već je rečeno da pokladni običaji u Turčišću nisu napušteni. Osiromašenih su oblika, ali ne i osiromašenih funkcija. Uz ona prvotna, danas dobivaju i nova značenja. U situaciji televizijskog snimanja 1984, inscenacija običaja je funkcionirala kao ograničena utopija koja je omogućila izvođačima da ožive i dožive običaj, ali ne napušteni običaj, nego idealno-tipski model običaja i danas život. I to ne u izmijenjenom i djelomičnom obliku, nego u obliku potpunijem od onog danas ostvarivanog u tradicionalnoj funkciji.[14]

Prilikom nastupa na pozornicama i pred filmskim kamerama, turčiški se pokladni običaj mijenja, ali ne radi se o povlačenju u umjetnu zbilju predstave zbog nemogućnosti opstanka u promijenjenoj zbilji sela. Predstavljanje (prikazivanje) običaja nije — kako to danas inače često biva — alternativa njegovom nestanku u Turčištu. Štoviše, angažman etnologa, televizijska snimanja i poticaji organizatora pokladne priredbe u Čakovcu imali su i imaju znatnu ulogu u njegovom održavanju u selu, jer ga ljudi i posebno cijene u skladu s interesom koji za njega pokazuje 'vanjski svijet'. Različito od situacija u kojima se na pozornici predstavlja »zamišljeni model običaja kao vlastita projekcija tuđeg sjećanja na neka davna zbivanja« (Lozica, 1982, 9), Turčišćani na pozornicama pokladnih turističkih priredbi na kojima nastupaju već dvadesetak godina predstavljaju elemente danas kolektivno prihvaćenog modela koji je projekcija njihovog *vlastitog* sjećanja na neka ne tako davna zbivanja. To su učinili i za spomenuta dva filmska snimanja, pri čemu su model svojih poklada predstavili u cijelosti.

Neupućeni gledalac, pa ni etnolog koji ne poznaje stanje na terenu, ne može procjenjivati karakter i kvalitet filma »Oj, ti nedela fašenjska« kao etnografskog dokumenta. Televizija nam tako često kao 'pravo' donosi nečije viđenje ili (re)konstrukciju svijeta koju nismo kadri provjeriti... No, ovaj film jeste etnografski dokument. Dokumentarnu kvalitetu o kojoj je bilo riječi dobio je (gotovo) slučajno, svakako bez znanstvene motivacije autora. Ako ga se upotpuni nužnim komentarima o tome kada je, kako i zašto snimljen, postaje svojevrsni etnološki dokumentarac, vjerojatno zanimljiv nestručnjacima, a stručnjacima i vrlo značajan kao primjer etnografskog dokumenta atipičan za u nas uobičajenu televizijsku praksu. Ovaj nas film ujedno na svoj način potsjeća (ili upozorava) da se pri objašnjavanju kulturnog kontinuiteta ili promjene ne smijemo služiti samo pojmom tradicije, već da uvijek moramo definirati kontekst pojave relevantan za analizu njezinih značenja. Kulturni su konteksti stvarani jedan iz drugog i jedan kroz

[14] To što su djeca u filmu ostala u drugom planu, te što njihovo pohođenje seoskih kuća uopće nije prikazano, »greška« je scenarija. No, spomenimo ovdje da stariji Turčišćani aktivni u pokladnim događajima prihvaćaju tvrdnju da su djeca (i) danas važan nosilac pokladnih običaja u Turčišću, ali ne i tvrdnju da su ona danas *glavni* i najznačajniji nosilac poklada, jer je dječji segment modela jedini koji se kontinuirano ostvaruje. Ako za nastup na turističkoj priredbi u Čakovcu ima više interesanata od mjesta u autobusu koji im šalje organizator, djecu ne vode na nastup. Stariji Turčišćani sebe na pozornici smatraju scenski atraktivnijima i u prikazu elemenata modela svojih poklada značajnijima. (Usp. Povrzanović 1987.)

drugog. Prisustvo etnologa, ali daleko više prisustvo *Televizije,*[15] u Turčišću je izuzetno značajno za percepciju, vrednovanje i pamćenje pokladnih događanja. I ovdje se pokazuje kako su tradicije, pa tako i običaji — kao nekoj grupi ljudi zajednički simbolički skupovi — uvijek iznova stvarani, provjeravani i interpretirani, kako su njihova značenja promjenljiva kao i njihovi pojavni sadržaji.

A što se Turčišćana i ovog filma tiče — pogled u televizijsko ogledalo godinu dana nakon snimanja izazvao je opće oduševljenje.

---

[15] Tako Turčišćani — kao i mnogi od nas — personificiraju cjelinu televizijskog programa i ljudi koji ga stvaraju.

LITERATURA

Benc-Bošković, Katica

1959 *Pokladne maske u Međimurju.* Rad Kongresa folklorista u Varaždinu 1957. Zagreb: Društvo folklorista Hrvatske, 43—44.

1962 *Neki pokladni običaji i drevne maske u Međimurju.* »Narodna umjetnost« 1, 81—91.

1973 *Pokladne maske iz zbirki Etnografskog muzeja u Zagrebu i muzeja u Mohaču.* Mohács — Zagreb: Etnografski muzej — Zagreb.

1978 *Sadašnje stanje i promjene u pokladnim običajima Međimurja.* Rad XVI-og kongresa SUFJ na Igalu 1969. godine. Cetinje: Udruženje folklorista Crne Gore, 409—415.

Dundes, Alan

1980 *Interpreting Folklore.* Bloomington & London: Indiana University Press.

Filozofijski rječnik

1984 Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske.

Lozica, Ivan

1982 *Obred, karneval, kazalište.* »Prolog« 53/54 (god. 14), 8—11.

1985 *Inscenacija običaja kao kazališna predstava.* »Narodna umjetnost« 22, 261—271.

Povrzanović, Maja

1987 *Pokladni običaji u Turčišću danas: paralelne egzistencije folklora.* Magistarska radnja. Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu. Rukopis, Zavod za istraživanje folklora sign. 1227. (Bit će objavljeno u: »Narodna umjetnost« 25, Zagreb 1988).

Sibilla, Paolo

1980 *Una comunità Walser delle Alpi: Strutture tradizionali e processi culturali.* Firenze: Leo S. Olschi editore.

Supek-Zupan, Olga

1982 a *Karneval kao doživljaj i kritika svakodnevnice.* »Prolog« 53/54 (god. 14), 11—14.

1982 b *A Hundred Years of Bread and Wine: The Culture, History and Economy of a Croatian Village.* Dissertation. Ann Arbor: The

University of Michigan. Rukopis, Zavod za istraživanje folklora sign. 1038.

1985 *Ritualni aspekti sajmova.* Dani Hrvatskog kazališta. Srednjovjekovna i folklorna drama i kazalište. Split: Književni krug, 348—357.

Wagner, Roy
1981 *The Invention of Culture* (Revised and Expanded Edition). Chicago & London: The University of Chicago Press.

Maja Povrzanović

TV—MIRROR: THE EXAMPLE OF CARNIVAL IN TURČIŠĆE

Three examples of filming the Carnival in the village of Turčišće (NW Croatia) are analysed. Two films were produced by TV-Zagreb (1968; 1984) and the third (1968) was made by two ethnologists for documentary purposes. The author discusses the documentary qualities of these films relevant to ethnological analysis of customs. She demonstrates how the traditional carnival pattern in Turčišće is realised differently in various contexts.

Special consideration is given to the film made in 1984. The »Carnival« performed for TV three weeks before the carnival period in 1984 is compared to the Carnival observed in Turčišće that year, as well as during the carnival period in 1985.

In the course of last two decades, the Carnival in Turčišće — realised in its traditional conventional context, i.e. in the village and for the village inhabitants — has been reduced. Only some segments of the carnival pattern are still realised regulary. Yet, when they were motivated by TV-filming, Turčišćans presented the ideal version of their traditional Carnival, in its entirety, i.e. the Carnival as it was experienced from the end of the 19th century till 1950's. Using the rare opportunity to participate in creation of a TV-programm, Turčišćans presented their cultural particularity in the richest, most attractive way, thus confirming their cultural identity in the contemporary world of mass-media.

V. Проучавање патријархалног друштва

UDC 392.31

Silvio Braica

PATRIJARHAT KAO IDEOLOGIJA

Članak o ovoj problematici početi ću određenjem pojma »patrijarhat«, a za to je neophodna definicija. Opredijelio sam se za onu najopćiju: patrijarhat je »vladavina muškaraca u društvu i u porodici. Ova reč potiče iz poznog grčkog jezika, iz Septuaginte, prevoda Starog zaveta. Patrijarh je prvobitno praotac, kasnije biskup. Negativni prizvuk ima ta reč tek od Bahofena koji je njome označio uglavnom rimski »paternitet«, u kome je on video vrhunac muške vladavine koja je bila vrlo tesno vezana sa svojom vojnom zapovedničkom vlašću, imperijom, obeležjem njegovog svekolikog političkog uređenja« (*Wesel*, 1983). Riječ je patrijarhatu kao historijskom razdoblju u kojem su patrijarhalni odnosi dominirali ukupnim životom (*Supek*, 1986), a ti odnosi, bazirani na principima patrilinearnosti, patrilokalnosti i ideološkoj dominaciji muškog roda, čvrsto su ukorijenjeni i u današnjoj svakodnevnoj praksi. Oni se, u neku ruku, modificiraju i prilagođavaju vremenu u kojem egzistiraju.

Dominacija muškog roda nije dominacija samo nad ženama, već i nad svim »marginalnim« grupama (djecom, starcima, homoseksualcima i dr.), a u rasno pomiješanim zemljama to je i dominacija »bijelih« nad ostalima. Takav, danas dominantni, sistem odnosa poneki američki autori(ce) nazivaju »bjelački muški sistem« (*Wilson Schaef*, 1981), koji je razvio svoje vlastite norme ponašanja i razmišljanja, namećući ih ostalima a da se pri tome ne vodi računa da li i ostali »sistemi« na isti način funkcioniraju. Bjelački muški sistem je definirano vrijeme, odnose (spolnost, intimnost, ljubav, prijateljstvo, roditeljstvo) moć (novac, vodstvo, pravila), mišljenje, komunikaciju, odgovornost, moralnost, lječenje i besmrtnost... Za primjer, bjelački muški sistem, po mišljenju istih autora, vrijeme shvaća kao brojeve na satu, drugim riječima muškarac vjeruje da su brojevi na satu stvarni i da je vri-

jeme ništa drugo nego ono što ti brojevi mjere. Međutim zanimljivo je kako netko vidi i kako, on ili ona, upotrebljava vrijeme. Bijela žena u bjelačkom muškom sistemu kasni obično petnaestak minuta, a crnci otprilike pola sata od postojećeg »na vrijeme«. Azijski Amerikanci kasne sat, dok američki domoroci mogu danima ili sedmicama kasniti od onog »na vrijeme«. Prema tome, oni ne rade suglasno sa bjelačkim muškim sistemom i s njima nešto nije u redu (*Wilson Schaef,* 1981). Konflikt nastaje zbog sukoba dvaju vremenskih koncepcija: linearne, koju upotrebljava bjelački muški sistem i cikličke, koja je bliža ostalim spomenutim grupama (vidi *Halpern,* 1987).

Ovaj primjer pokazuje suvremeni tok i razvoj patrijarhalnih odnosa i nameće pitanje zašto ostali »sistemi« ili grupe teško prihvaćaju linearno vrijeme, što uvjetuje njihovo prihvatanje cikličkog vremena i najzad da li patrijarhat kao ideologija gubi pozicije odbacivanjem cikličkog i prihvatanjem linearnog vremena.

Može se reći da je pojam »patrijarhat« veoma blizak pojmu »ideologija«. Da bi održao postojeći poredak muškarac je uveo (uz stvarno stanje) i ideološku razinu, a sve to da se održi hijerarhija pomoću seksizma. Ovdje ću se baviti tom ideološkom razinom patrijarhata, a da bih patrijarhat definirao kao ideologiju utvrdit ću značaj porodice i starača, objasniti ulogu mita i običaja; njihovom interakcijom doći ću do životnih i prirodnih ciklusa, koji su veoma značajni za odgovor na pitanje zašto je potrebna ovakva ideologija i čemu služi sam sistem. Potrebno je istaknuti da običaji koji će ovdje biti promotreni nisu shvaćeni kao kruti, nepromenljivi segmenti čovjekovog života (o običajima vidi u: »Narodna umjetnost«, 1987), već, naprotiv, kao stalni proces mijenjanja, što je uostalom i sama »tradicija«. Naravno mora se utvrditi gdje se nalazi, odnosno, da li je »pomak« naglašeniji u formi ili sadržaju. Na to je teško dati definitivan odgovor, međutim u ovom članku daje se prednost sadržaju kao stabilnijoj vrijednosti. U nedoumicu dovode mnogobrojne naslage koje odvijaju sadržaj (te naslage tvore naravno jedan novi sadržaj...) i zbog toga se moraju izbrisati razni, prvenstveno crkveni uticaji.

Na pomisao o ideologizaciji navelo je stalno susretanje s modelima koji su postojali u svijesti ispitivanih, a u stvarnom životu nisu, ili su samo djelomično egzistirali (*Lévi-Strauss,* 1977). To je uvelike otežavalo istraživanja, nailazilo se na nesrazmjer zamišljenog i ostvarenog reda (*Rihtman-Auguštin,* 1984), a da ne govorimo o tome da su i pojedini zapisivači stvarali svoje idealne modele i time neobjektivne slike stanja. U našoj etnološkoj literaturi problem ove vrste je najuočljiviji kod proučavanja zadruga i uopće porodice. Prototip zadružne strukture na kojoj je narodna ideologija bazirana je onaj iz sredine 19. stoljeća, a od tog vremena također se može videti i propast patrijarhalnog sistema. Osim onih vidljivih i poznatijih činjenica mogla bi se, u procesu propadanja, istaknuti i periferizacija starijih osoba, koje su na neki način »stup« patrijarhalnog ideološkog sistema. Starac nije više početni izvor potrebnog znanja; zapravo nastaje povećana zavisnost starijih na nove izvore informacija, koji zahtijevaju interpretaciju od njihovih mlađih srodnika (*Halpern-Wagner,* 1984). Naravno u takvoj situaciji nastaje podvajanje očekivanog od stvarno postojećeg; događa se da muškarac

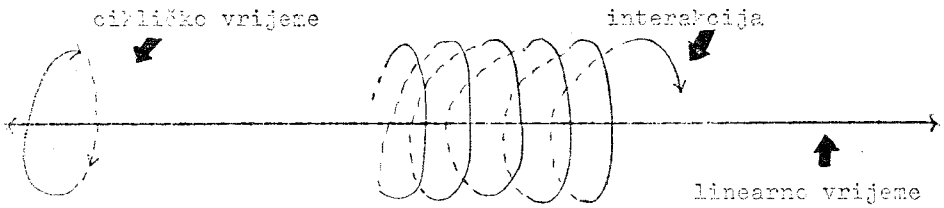
dobija moć po modelu, a žena moć u stvarnosti (*Rihtman-Auguštin*, 1982), a patrijarhalni model — naturalna ekonomija plus savršena monogamija — postajao je samo ideološka slika koja se više nije mogla, a nije ni pokušavala ostvariti (*Katunarić*, 1984). Ima još nešto što je duboko uraslo u porodicu. To je kršćanstvo, religija porodice. Ono ima simboliku Oca i Sina kao božanske osobe, a Majke kao zemaljskog bića. Kršćanski mitovi slični su ostalim patrijarhalnim mitovima, gdje se muški i ženski princip stavljaju u odnose gore-dolje, duh-materija, nebo-zemlja i sl. (*Beltz*, 1984). Kršćanska religija, prema tome, ozakonjuje patrijarhalni način života i učvršćuje patrijarhalne odnose.

Dakle patrijarhat kao sistem podijelio sam na dvije razine (stvarno stanje i ideologija), pretpostavio da je porodica pokretač i ujedno najvidljiviji pokazatelj propasti cjelokupnog sistema i da su starci (djed) stup takvog ideološkog sistema, a kao pomoćno, sredstvo održavanja patrijarhalnih odnosa putem ideologije spomenuo sam kršćanstvo. Pošto promatramo ideološku razinu sistema bilo bi zanimljivo saznati kako starac (kao predstavnik — patrijarh) i porodica (kao pokretač sistema) održavaju, u ideološkom smislu, ovaj sistem. Odgovor je: pomoću mita i običaja, tj. obreda. Kakve veze imaju mitovi i običaji sa patrijarhalnom ideologijom? Rekao bih vrlo velike. Naime, mit propisuje običaj, a sve to u službi trajanja i održavanja jednog ideološkog sistema.

*
* *

U ovoj problematici postoje, grubo rečeno, dvije vrste mitova: mit o patrijarhatu i mit o matrijarhatu. Dok jedan prikriva stvarno stanje, drugi opravdava premoć muškaraca. O tome se i u našoj zemlji u zadnje vrijeme piše i prevodi (*Katunarić*, 1984; *Lévi-Strauss*, 1980, 1982; *Papić-Sklevicky*, 1983; *Wesel*, 1983 i dr.). Problem je kada se na našem, slavenskom terenu pokušaju naći mitovi koji bi, ako postoje, morali odražavati patrijarhalne značajke kao što su opozicije muško-žensko zatim patrilinearnost, patrilokalnost i slične. Rezultat tih pokušaja je mnoštvo neuspjelih slavenskih mitologizacija (npr. *Nodilo*, 1981), ali treba istaći da se ovom temom u zadnje vrijeme najozbiljnije bave sovjetski znanstvenici, a među njima treba spomenuti Borisa Aleksandroviča Ribakova, koji 80-ih godina daje značajan udio u upoznavanju sa ruskom i slavenskom mitologijom (Ribakov, 1981, 1987). Obratimo li pažnju običaju, prvo pitanje koje se nameće je koji običaji obnavljaju ideološki sistem. Predlažem ovakav odgovor: to su tri ključne tačke u životu čovjeka, tj. običaji pri rođenju, vjenčanju i smrti. Ovdje neću opisivati ova tri životna običaja i pokazivati kako u svakom pojedinačno postoje patrijarhalne crte. To je evidentno i lako uočljivo i zbog toga ću spomenuti samo dvije iznimke, za koje postoji mišljenje da su ostatak nekakvog matrijarhata. Iznimke bi bile npr. »tobelije« ili »zavjetovane« djevojke i običaj »kuvade«. Međutim, o tome, će biti riječi nakon što promotrimo gdje izvire i kako mitovi odražavaju (pomoću običaja) patrijarhanu ideologiju.

Od rođenja do smrti jedna individua prođe životni ciklus. Takav ciklus u interakciji sa linearnim vremenom tvori cikličko vrijeme koje teče bez prestanka, nadovezujući jedan ciklus na drugi (*Halpern-Wagner*, 1984). Pri ovoj apstraktnoj podjeli nerijetko se dešava da je teško utvrditi gdje je početak ciklusa; ali kada cikličko vrijeme odvojimo od linearnog vidimo da redom slijede rođenje, vjenčanje i smrt.



Ovakav jedan ciklus, u kojem su sadržana tri najvažnija i najuočljivija momenta u životu čovjeka, ostavio je dubok trag u čovjekovom predočavanju prirode i pojava u njoj.

Kako to ciklus objašnjava prirodne pojave? U pomoć ću pozvati i mitologiju, koja će biti neizbježni pratilac tzv. godišnjim običajima.

*

* *

Jedan od primarnih proučavanja mitova je onaj dr. Radoslava Katičića i uz njegovu pomoć ukratko ćemo obraditi običaj »zelenog Jurja«[1]. Sadržaj jurjevskih pjesama bio bi otprilike ovakav (citirati ću jednu karakterističnu):

Ovo se klanja zeleni Juraj-kirales!
Zeleni Juraj, zeleno drevce-kirales!
Zeleno drevce (v) zelenoj hali,
Zelenoj hali, Jukuni kapi,
Jukuni kapi, jubričkoj sablji,
Jubričkoj sablji, u bačkom pasu,
U bačkom pasu, u plavi hlači,
U plavi hlači, u žutih čizmah.
Kukuvačica zakukuvala,
U jutro rano v zelenom lugu,
V zelenom lugu, na suhom drugu,
Na suhom drugu, na rakitovom,
Na rakitovom i na borovom.
To mi ni bila kukuvačica,
Već mi je bila mlada nevjesta.
Mlada nevjesta po gradu šeće,
Po gradu šeće, deverke budi,
Dever ne verek kako brajenek.
Stante se gore mlade snašice,
Pak nadielite nas djevojčice.

[1] Po predavanju koje je održano na Filozofskom fak., Zagreb, 16—18. 02. 1987.

Nas djevojčice, zelena Jurja.
Sve su djevojčice zamuž otišle,
Samo ostala Mara djevojka,
Mara imala zlatnu jabuku.
Puno gospode za jabuku drže,
Komu jabuka, temu djevojka,
Juri jabuka, Juri djevojka,
Jura ju tače u ra(v)no polje,
U ravno polje, u crne gore-kirales!

Hodanje (»kuda Jura odi, tuda polje rodi«) se može shvatiti kao prikaz godišnjeg kretanja. Poslije Vuzema (Uskrsa) je svadba Jurja i nevjeste koja se zove Mara. Mara djevojka se simbolizira i rosom (-nevjestinim suzama); rosa je jedan od temeljnih pojmova jurjevske mitologije — Juraj ključevima otvara zemlju i pušta rosu van na svijet.

Jurij, Virej (u nekim tekstovima) je drugi svijet, svijet vječnog ljeta; tamo su ptice po zimi; Juraj ima ključeve boravišta ptica. Dijada PQTb — MORTЬ: Juraj ide daleko, a daleko je more; put je na grčkom jeziku more (»pontos«), a na latinskom jeziku mort; Virej je dakle iza mora i pod zemljom. To je i svijet pokojnika. Juraj prelazi dalek put i dolazi iz Vireja pred dvor u kojem je Mara i gospoda prosci. Mara daje jabuku Jurju i tada dolazi do svadbe; daje zapravo zlatni ključ. Svadba otključava podzemlje, spaja daljinu i blizinu; svadba je na polju i sva je u cvetu; nakon nje u simboliku »blizine« uključeni su polje i lug, a ostaju samo šuma, daleko blato i gora kao znamen daljine. »Grad« je ograđeni prostor (vrt, dvor): to je suprotnost polju, lugu, gori, blatu. Brak je nešto čime tuđe postaje svoje (svojta); tu postoji opozicija svoj-tuđ i blizak-dalek. Kada se otvori granica onda se lug i polje priključuju dvoru.

U prvoj polovini 19. st. nastao je drevljanski zapis: na dan 27. 04. slavi se svetkovina koja se zove Jarilo. Tada jednoj djevojci stavljaju na glavu vijenac i ona glumi muškarca bosih nogu. U desnoj ruci drži jabuku, a u lijevoj ražene klasove. Tu se ne slavi mladi junak, već starac kojeg pokapaju. Pokop Jarila bi se mogao povezati sa pokapanjem Jurja; postavlja se kao problem prerana smrt Jurja (opisana u običaju Jarila), međutim to se može objasniti time da je Juraj potreban samo u trenutku oplodnje. Neke koledske pjesme su po sadržaju skoro identične jurjevskim (*Fučić*, 1962; *Huzjak*, 1957; *Milčetić*, 1917) i nameće se pomisao da su koleda i običaj zelenog Jurja nastali iz istog mitskog sklopa. Ako prihvatimo tumačenje da je to jedan mitski sklop, vidljive su neke patrijarhalne crte:

1. Juraj odvodi djevojku Maru;
2. Juraj otključava podzemlje i pušta ptice (-proljeće); iako mu ključ daje Mara, otključava on;
3. Juraj je relativno kratko na ovome svijetu (grubo uzevši od 23. do 27. 04.) međutim slavi se njegov odlazak i oplakuje odlazak;
4. Proljeće donosi Juraj, on je »nebesko koje daje«, a Mara je »zemaljsko koje prima«.

U mitu o zelenom Jurju dolazi do velike podvojenosti između ideološkog i ostvarenog sadržaja. Ovdje pod ostvarenim sadržajem podrazu-

mijevam smisao koji mit dobija u samo običaju. Ideološki sadržaj glorificira »patrijarha« i pokazuje njegove poklone u obliku dolaska proljeća i plodnosti, a ostvareni sadržaj slavi dolazak proljeća i to je zapravo ono što narod poznaje i priznaje kao običaj.

Čak ako i ne prihvatimo tumačenja o nekakvom mitskom sklopu jedno je izvjesno: u pjesmama o Jurju govori se o svadbi, a sam običaj prikazuje dolazak proljeća, odnosno plodnosti. Hoću reći to da mit ili pjesma dokazuje dolazak proljeća na taj način što opisuje svadbu Jure i Mare. To izgleda sasvim logično, jer što je dolazak proljeća do najava plodnih dana, jednako kao i svadba.

*
* *

Da bi upotpunili ciklus nedostaje nam rođenje i smrt[2] Ova dva elementa su skrivena u božićnim praznicima. U našem folkloru Badnjak se odnosi prema Božiću kao stari prema mladome, tj. otac prema sinu:

Badnjak — Božić
Bog — Božić
stari — mladi
otac — sin.

Božićna sezona je svetkovina u čast umirućeg boga, kojeg simbolizira panj badnjak. Njegovo obredno sagorevanje označuje smrt zime i ponovo rađanje sunčane moći (*Cooper*, 1986). Riječ »badnjak« dolazi od glagola bdjeti. Latinski »vigilia« znači bdjenje, a naziv je za Badnju noć. Indolog Mislav Ježić je uz riječ budhā u jednom vedskom tekstu našao i riječ godina, što tvori izraz »dubina godine«, tj. kraj godine (o vedama vidi *Ježić*, 1987). Na početku godine je Božić, a na kraju je Badnjak. Panj badnjak dobija tako indoevropsku interpretaciju, a za to je vrlo značajan i tzv. »temeljni slavenski mit«:

Bog — zmija
(ispod duba)
gore — dolje
munja

Normalno stanje je kada je Bog gore, a zmija dolje; napetost se rješava munjom, gromom. Na Sanskritu budhā znači dubina. Zmija se često zove Ahir budhnyā, što znači zmija iz dubine. U palijskom jeziku (koji je proizašao iz Sanskrita) budhā je donji dio stabla, panj. Panj badnjak se ponegdje u našim krajevima zove »did«. Na Božić se spaljuje, a prije toga mu se ukazuju počasti kao pretku.

Dakle komparacijom slavenskih i indoevropskih tekstova može se doći do slijedeće konstatacije: Božić se slavi kao dolazak nove godine i odlazak stare, a to je ostvareni sadržaj ili ono što narod poznaje i priznaje kao običaj. Međutim ,on ima i mnogo dublji značaj — sadrži ona dva elementa kōji su nam nedostajali, a to su rođenje i smrt.

[2] I ovdje će nam pomoći predavanje prof. Radoslava Katičića, održano na Filozofskom fakultetu u Zagrebu, 3—5. 03. 1985.

O patrijarhalnom ustrojstvu tzv. »temeljnog slavenskog mita« (bog gromovnik progoni zmiju koja se sakrila ispod duba) vjerovatno nije potrebno govoriti zbog velike sličnosti sa drugim indoevropskim mitovima o bogu gromovniku.

*
* *

Ovim smo zaokružili ciklus, kako prirodni tako i čovječji. I što se može vidjeti? Nesumljivo to da smo u oba slučaja utvrdili kategorije rođenja, svadbe i smrti, a između svadbe i smrti dolazi još jedna kategorija, tj. porod. Pojednostavljeno izgleda ovako:

Čovjek = rođenje — svadba — porod — smrt

Priroda = božić — proljeće — porod — badnjak

Porod je smisao i krajnji cilj ovih ciklusa i dosljedno tome, porod je povod da se jedan takav oblik, kakav je patrijarhalni ideološki sistem, pojavi. Zašto bi to bilo tako? Zato da se, ako ne svim a ono barem nekim, nasljednicima osigura nasljedstvo i to u prvom redu ono nasljedstvo koje za sobom povlači »moć« i »vlast«. Tako nešto se moglo postići reguliranjem sistema srodstva, odnosno trajnim određenjem linearnosti, lokalnosti ali i ideološke dominacije. Čast da dobije ove privilegije pripalo je muškom potomstvu, koje je putem ideološke dominacije nad »drugima« osiguravalo ponavljalje ciklusa.

Može se primjetiti da u ciklusu imamo dva puta spomenuto rođenje — u ovom slučaju ciklusno vrijeme nije u interakciji sa linearnim, može se reći da ciklus *Rođenje—svadba—porod—smrt* u sebi sadrži samo ono što se odnosi na jednu individuu, uključujući i rađanje njenog (muškog) nasljednika. Bilo bi apsurdno da su naši preci mislili da sve završava njihovom smrću; oni su jako dobro znali da to nije tako i baš zato su svom (muškom) potomku i začetniku novog ciklusa pokušali obezbijediti uvjete da i on proživi i obezbijedi novi takav ciklus. Stvorena je ideološka potka, koja je sa odgovarajućim društvenim odnosima tvorila sistem, u ovom slučaju patrijarhalni. Slabljenjem ideologije slabi i sam sistem, međutim odnosi se još uvijek održavaju sa tendencijom odumiranja. Pa i raspadanje »moderne« porodice nije ništa drugo nego nedostatak ideološke podloge, drugim riječima to je već zahuktali proces raspadanja patrijarhalne ideologije. Sada treba spomenuti kako sam narod potvrđuje svoje cikličko bivstvovanje i osvrnuti se na »matrijarhatske ostatke« na našem terenu:

1. Najrječitiji dokaz za postojanje ciklusa u svijesti je pogreb mladića ili djevojke, koji se još nisu vjenčali. Njih se oblačilo u svadbeno ruho, a u povorci bi išli čak i njihovi »izabranici« pored ljesa. To je očito dokaz da čovjek nije potpuna ličnost dok ne prođe sve faze životnog ciklusa;

2. Za tobelije se tvrdi da su primjer matrijarhatskog ostatka, ali —to je žena ili djevojka izjednačena sa muškarcima u izvanrednim okolnostima; svoju jednakost ne prenosi na žensko potomstvo; u mnogo slučajeva oponaša muškarce pa se čak i trudi da izgleda kao muško. Samo ovo pokazuje da to nije nikakav matrijarhatski ostatak, već nužno rješenje;

3. U ovakve ostatke se ubraja običaj kuvade. Koliko je to promašeno mišljenje pokazat će ovo: muškarac biološki nikada nije bio sposoban raditi i samim tim njegovo lijeganje u krevet je prenos njegove snage na ženu i ujedno zaštita od uroka.

Tvrditi da su ovo matrijarhatski ostaci znači prihvatati evolucionističke ideje o tome da je matrijarhat prethodio patrijarhatu i da je, »logično«, bio mnogo lošiji kao sistem od onoga koji ga je, »prirodno«, naslijedio. Takvim idejama nisam sklon jer smatram da je matrijarhat, da je postojao u obliku u kojem je postojao i postoji patrijarhat, morao razviti svoju ideologiju, mitove... i barem bi u jednom dijelu svijeta morao opstati kao sistem (vidi *Sklevicky*, 1984).

Kako patrijarhalna ideologija izgleda u praksi vidjet ćemo na primjeru *Aristotelovih* govora: kod obrane institucije ropstva on je vladanje gospodara sobom usporedio s vladanjem čovjekova uma njegovim tijelom. »Ne možemo sumnjati da je prirodno i korisno za tijelo da njime vlada duša a za emocionalni dio duše da njime vlada razum ili dio u kojem razum prebiva, i da su ako se to dvoje izjednači, posljedice štetne za oboje.« Iz ove napomene on je izveo odgovarajući odnos između čovjeka i životinje, muškarca i žene. »Isti zakon podređenosti«, nastavio je, »mora vrijediti u odnosu na ljudska bića općenito«. Po njemu »postoje dvije klase osoba i jedna je toliko podređena drugoj kao tijelo duši ili životinja čovjeku... te osobe su prirodni robovi i za njih je život ropske pokornosti pogodan... Prirodni rob je samo do te mjere racionalno biće da shvaća razum a da ga ne poseduje. I u tome se rob razlikuje od drugih životinja, jer one niti shvaćaju razum niti mu se pokoravaju«.

BIBLIOGRAFIJA:

ARISTOTEL, *Politika*, knj. 1, u: »Filozofija nauke«, priredio N. Sesardić, Nolit, Beograd, 124—125.

BERTZ, Walter, *Biblijska mitologija*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1984.

COOPER, Jean C., *Ilustrovana enciklopedija tradicionalnih simbola*, Prosveta —Nolit, Beograd, 1984.

FUČIĆ, Branko, *Sveti Juraj i Zeleni Juraj*, ZNŽO, knj. 40, Zagreb, 1962, 129—150.

HALPERN, Joel M. — WAGNER, Richard A., *Time and Social Structure: A Yugoslav Case Study*, »Journal of Family History«, Vol. 9, No. 3, Fall, 1984, 229—243.

HALPERN, Joel M. *The Inuit Aspects of Mental Health: An Approach Utilizing Linear and Cyclical Time Concepts*, »Collegium Antropologicum«, Vol. 11, No. 1, Zagreb, 1987, 213—226.

HUZJAK, Višnja, *Zeleni Juraj*, »Publikacije Etnološkog seminara« 2, Zagreb, 1957.

JEŽIĆ, Mislav, *Rgvedski himni — Izvori indijske kulture i indoevropsko naselje*, Globus, Zagreb, 1987.

KATUNARIĆ, Vjeran, *Ženski eros i civilizacija smrti,* Naprijed, Zagreb, 1984.
LÉVI-STRAUSS, Claude, *Strukturalna antropologija,* Stvarnost, Zagreb, 1977.
LÉVI-STRAUSS, Claude, *Mitologike I,* Prosveta—BIGZ, Beograd, 1980.
LÉVI-STRAUSS, Claude,*Mitologike II,* Prosveta—BIGZ, Beograd, 1982.
MILČETIĆ, Ivan, *Koleda u južnih Slavena,* ZNŽO 22, Zagreb, 1917, 1—124.
»NARODNA UMJETNOST«, Godišnjak zavoda za istraživanje folklora, knj. 24, Zagreb, 1987, 15—130.
NODILO, Natko, *Stara vjera Srba i Hrvata,* Logos, Split, 1981.
PAPIĆ, Žarana — SKLEVICKY, Lydia, *Antropoloija žene* — zbornik (priredile), Prosveta, Beograd, 1983.
РЫБАКОВ, Борис А., *Язычество древних Славян,* HAYKA, MOSKVA, 1981.
РЫБАКОВ, Борис А., *Язычество древней Руси,* HAYKA, MOSKVA, 1987.
RIHTMAN-AUGUŠTIN, Dunja, *O modelu obiteljske zajednice u našoj etnologiji,* »Etnološki pregled« 17, Beograd, 1982, 117—121.
RIHTMAN-AUGUŠTIN, Dunja, *Struktura tradicijskog mišljenja,* Školska knjiga, Zagreb, 1984.
SKLEVICKY, Lydija, *Matrijarhat: :prijepor mitologije, ideologije i utopije,* »Narodna umjetnost« 21, Zagreb, 1984, 69—76.
SUPEK, Olga, *Transformacija patrijarhalnih odnosa: od zadruge do neolokalnosti u Japanskom prigorju,* »Etnološki pregled« 22, Beograd, 1986, 49—59.
WESEL, Uwe, *Mit o materijarhatu,* Prosveta, Beograd, 1983.
WILSON SCHAEF, Anne, *Women's Reality: An Emerging System in the White Male Society,* Winston Press, Inc., Minneapolis, 1981.

Silvio Braica

PATRIARCHATE AS IDEOLOGY

— Summary —

With two time conceptions (linear and cyclic), the author wants to present the confrontation between »the White Male System« and other »marginal system«. At the same time, he brings together the terms patriarchate and ideology, and in order to answer the question what such ideology is necessary for and what the system itself serves for, he observed the importance of family and old people, the role of myth and custom and through their interaction he reached life and natural cycles. According to this, old people and family preserve, in the ideational sense, the patriarchal system through myth and custom, and this can easily be observed in the comparison of life and natural cycles which consist of birth, marriage and death. Birth and death are connected with Christmas and Christmas Eve, and marriage (i.e. wedding) with the beginning of spring (which is St. George's Day). Finally, the existence of patriarchal ideology is explained as the securing of inheritance (»power« and »authority«) for male descendants.

UDC 340.141

Ljiljana Gavrilović

SUDSKA PRAKSA KAO NAČIN PREVAZILAŽENJA KOLIZIJE IZMEĐU OBIČAJNOG I POZITIVNOG PRAVA

Antropološko ispitivanje procesa društvene kontrole trebalo bi da se odvija u dva pravca:

1 ispitivanjem običajnog prava, odnosno načina regulisanja društvenih odnosa u društvima bez razvijene državne organizacije kao i marginalnih, ali široko prihvaćenih pravila koja postoje u praksi paralelno sa sistemom pozitivnog prava u društvima sa razvijenom državnom organizacijom i pravnim sistemom.

2 Ispitivanjem načina primene pozitivnog prava, naročito u oblasti gde su društveni odnosi dugo bili regulisani isključivo običajnopravnim propisima, kao i u oblastima gde je došlo do nagle promene pravnog sistema, tako da prethodni pravni sistem i dalje utiče na regulisanje društvenih odnosa, jer rešenja ukinuta promenom prelaze iz kategorije pozitivnog u kategoriju običajnog prava.[1]

»Pravni sistem jednog društva može se u potpunosti razumeti samo ako se proučava u odnosu na društvenu strukturu, i obrnuto, razumevanje društvene strukture zahteva, između ostalog, sistematsko proučavanje pravnih institucija.«[2] Sistem običajnog prava određen je društvenom strukturom tradicijskog društva u kojoj je nastao i utiče na njeno održavanje i reprodukovanje, odnosno na ravnotežu društvenih snaga[3]. Po svojoj ideji običajno pravo je statično, jer se zasniva na strukturi tradicijskog mišljenja, odnosno idealnim modelima ponašanja formiranim u okviru tradicijske kulture[4], koji su takođe statični[5]. S druge strane, pozitivno pravo je usmereno na održavanje društvene strukture koja je bitno različita od tradicijske, ali i na njenu transformaciju u željenom

---

[1] Kod nas je to naročito izraženo u krajevima gde je do rata bilo primenjivano šerijatsko pravo, čiji su elementi do danas ostali da žive kao običajnopravni propisi (npr. bigamija, koja se kod Muslimana i danas smatra normalnom, a u nekim slučajevima i poželjnom).

[2] A. R. Redklif-Braun, *Struktura i funkcija u primitivnom društvu,* Beograd, 1982, 277.

[3] *Ibidem,* 262—284.

[4] D. Rihtman-Auguštin, *Struktura tradicijskog mišljenja,* Zagreb, 1984, 13—15.

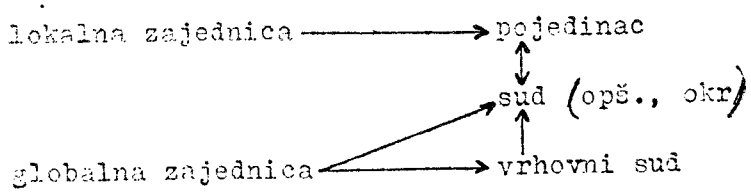
[5] Naravno, samo tradicijsko društvo uopšte nije statično, jer u praksi postoje velika odstupanja od tradicijskih idealnih modela ponašanja.

pravcu, odnosno na ostvarivanje željenih idealnih modela ponašanja, tako da je pozitivno pravo dinamično, ili bi tako trebalo da bude.

Očigledno je da su pozitivno i običajno pravo u koliziji već po svojoj strukturi, a kako su odraz bitno različitih pogleda na svet, jasno je da kolizija postoji u regulisanju svih oblasti društvenih odnosa /najupadljivija je u regulisanju braka i porodice, svojine, nasleđivanja, krvnih delikata i, uslovno rečeno, procesnog prava/. Izuzeci postoje jedino u slučajevima primene kodifikacija običajnog prava, kada se u običajnopravne propise uvode transformacije koje mogu da omoguće postepeno prestruktuiranje društva u željenom pravcu[6], čime se narušava struktura običajnog prava, ali se, privremeno zadržava niz običajnopravnih rešenja.

Kolizija između običajnog i pozitivnog prava može da se prevaziđe na dva načina: paralelnim regulisanjem društvenih odnosa, pri čemu oba pravna sistema funkcionišu nezavisno jedan od drugog / kao u slučajevima različitih oblika krivice — od osvete do otmice devojke ili razvoda braka — gde se u okviru običajnopravnog procesa utvrđuje krivica i donosi presuda obavezna za sve zainteresovane mimo, ili paralelno sa odlukom redovnog suda: muslihuni na Sjeničko-pešterskoj visoravni, besa kod Albanaca u severnoj Metohiji i sl., ili putem sudske prakse, odnosno tumačenjem pozitivno-pravnih propisa.

Ispitivanjem normi običajnog prava bavili su se pre svega pravnici, ali i etnolozi, počev od druge polovine XIX veka; ispitivan je i uticaj pozitivnog prava na transformaciju običajnopravnih normi, ali uticaj običajnog na primenu pozitivnog prava do sada nije posmatran[7]. To je nesumnjivo posledica uverenja da su bitno različite strukture tradicijskog i savremenog društva potpuno suprotstavljene i da ne postoji interes, niti mogućnost za međusobno usklađivanje, naročito u okviru pravnog sistema, koji je jedan od osnovnih izraza društvene strukture. Međutim, kako je za ostvarivanje društvene ravnoteže na nivou države (koja u ovom slučaju predstavlja savremeno-globalno društvo) neophodan minimum društvene ravnoteže u lokalnim zajednicama (koje su često do danas vezane za tradicijske modele ponašanja), delimično usvajanje običajnopravnih normi kroz tumačenje pozitivnog prava obezbeđuje ostvarivanje ravnoteže na oba nivoa. Vezu između lokalne i globalne zajednice ostvaruje sud (opštinski, odn. okružni), dok se Vrhovni sud pojavljuje kao isključivi zaštitnik interesa globalnog društva:



[6] Dobar primer takve kodifikacije predstavlja Opšti imovinski zakonik za Knjaževinu Crnu Goru Valtazara Bogišića: Lj. Gavrilović, *Pravna i poslovna sposobnost u istraživanjima Valtazara Bogišića*, saopštenje na skupu posvećenom životu i delu Valtazara Bogišića održanom u SANU 1984.

[7] Izuzetak je samo tretiranje krvne osvete. R. Vranići, *Krivičnopravni aspekt krvne osvete na Kosovu*, Jugoslovenska revija za kriminologiju i krivično pravo, IX, 4, Beograd, oktobar-decembar 1971, 626—632 i sl.

Na taj način su interesi globalnog društva dvostruko zaštićeni, dok se interes lokalne zajednice ostvaruje ako je istovetan sa interesom globalne zajednice, ili ako su zainteresovani pojedinci zadovoljni presudom prvostepenog suda.

Uticaj običajnog prava na tumačenje pozitivno-pravne norme ostvaruje se na dva načina[8]:

1 namernim uvidom suda u običajnopravnu normu, da bi se, zavisno od opšte, ali i lokalne društvene potrebe, prihvatila ili negirala običajnopravna norma i stav tradicijskog društva koji je kroz nju izražen *(svesno)*. Tipičan je primer tretiranja krvne osvete kao ubistva iz niskih pobuda, da bi se oštrinom sankcije delovalo na njeno iskorenjivanje, jer je to u interesu i lokalne, ali i globalne zajednice[9].

2 *Nesvesno,* preko sudija, čiji stavovi direktno utiču na primenu pozitivnopravnih normi. Kako su to najčešće ljudi formirani u tradicijskom kulturnom miljeu (rođeni i odrasli na teritoriji gde sada rade), oni norme trdicijskog društva prihvataju kao svoje, pa to utiče i na primenu pozitivnopravnih propisa u skladu sa običajnopravnim normama[10].

Dakle, tu se postavljaju dva problema: procena društvene koristi prilikom primene pozitivnopravne norme, sa stavljanjem težišta na interes lokalne ili globalne zajednice, i ličnost sudije, odnosno njegova sposobnost razgraničavanja sostvenog kulturnog miljea od društvenih interesa.

Uvođenje pozitivnopravnih propisa koji predviđaju egalitarne odnose u braku i porodici, davanje pune pravne i poslovne sposobnosti licima koja po običajnom pravu imaju samo vrlo ograničenu pravnu i poslovnu sposobnost (žene, sinovi i sl.), ukidanje mehanizma samosuda i druge promene tog tipa, direktno deluju na razgrađivanje strukture tradicijske porodice i društva uopšte. Zbog toga je problem funkcionalnosti odluke suda na nivou lokalne zajednice bitan za ostvarivanje postepene transformacije tradicijske društvene strukture. Naime, interes pojedinca se najčešće poklapa sa interesom lokalne zajednice, jer on u okviru tradicijske društvene strukture, čiji je deo, najlakše može da ostvari ekonomsku ali i psihičku sigurnost, jer njegovi stavovi direktno proizilaze iz stavova tradicijskog društva. To se najbolje vidi na primerima dodeljivanja dece posle razvoda braka ocu na teritoriji Okružnog suda u Novom Pazaru jer dete, naročito sin, jedino u okviru očeve porodice može

---

[8] Istraživanja su vršena u Arhivu Okružnog suda u Novom Pazaru i Opštinskog suda u Sjenici. Uzeti su u obzir svi predmeti iz statusnog prava iz 1978. i 1979. godine, ostavinske rasprave, sporovi zbog deoba, kao i krivični predmeti iz perioda 1978—1983.

Ispitivani su i stavovi o razvodu braka, dodeljivanju dece posle razvoda, položaju žene i dece u porodici, nasleđivanju, kao i običajno pravo u našem smislu. Ispitivanje je u okviru projekta »Etnološka istraživanja na teritoriji starog Rasa« i »Etnološka istraživanja Sjeničko-pešterske visoravni«, vršeno, putem intervjua i neposrednim opažanjem, u opštinama Novi Pazar, Tutin i Sjenica 1983, 1984. i 1987. godine.

[9] Љ. Гавриловић, *Беса као ограничење самосуда,* ГЕИ XXXII, Београд 1983, 64.

[10] Drastičan primer prihvatanja tradicijskog shvatanja predstavlja S 108/78 iz Arhiva OS Novi Pazar, gde se brak razvodi krivicom žene po čl. 61 Zakona o braku SRS (rađenje o glavi), na osnovu tužbe da je žena upotrebom zemlje sa groblja pokušala da usmrti muža. U ovom slučaju sudija prihvata tradicijsko shvatanje delotvornosti simpatičke magije, koju tretira kao istinsko rađenje o glavi.

da ostvari pravo na nasleđivanje imanja.[11] Uobičajeni stav suda potpuno se poklapa sa stavovima zainteresovanih pojedinaca — problemi nastaju najčešće u slučajevima kada je jedan roditelj (najčešće majka) iz sredine sa drugačijom tradicijom. Isto važi i za izuzimanje ženske dece iz nasleđivanja — sestre i dalje najčešće odustaju od prava na nasleđe u korist braće (kao i majke u korist sinova), čime se zadržava tradicijska raspodela imanja, ali i odnosi između porodica stvoreni ženidbenim vezama[12]. Sudska praksa potpuno prihvata ovakve tradicijske odnose i uvodi ih u sistem pozitivnog prava. To je potpuno funkcionalno sa stanovišta lokalne zajednice, ali delimično i sa stanovišta globalnog društva, jer sprečava nagli raspad porodice, kao osnovne društvene jedinice.

U ovim slučajevima javljaju se problemi kada stavovi pojedinaca nisu usklađeni, odnosno kada dolazi do sukoba stavova unutar same lokalne zajednice. Sve su učestaliji primeri različitog shvatanja položaja žene i muškarca u braku i porodici, naročito ako je žena zaposlena, kao i položaja žene i ženske dece pri nasleđivanju. Rešenja sudske prakse su u tim slučajevima šarolika i zavise pre svega od stava sudije, ali su obično bliža običajnopravnim propisima nego savremenom shvatanju egalitarnih odnosa u braku i porodici. Zbog toga Vrhovni sud, koji veoma malo uzima u obzir tradicijski društveni model i zbog toga predstavlja mehanizam globalnog društva za ograničavanje uticaja običajnog prava kao izraza tradicijske društvene strukture, sve češće ukida ovakve odluke lokalnih sudova.

Ovde je neophodno napomenuti da u okviru privatnog prava, pre svega građanskog, postoji relativno široka oblast čije regulisanje nije od izuzetnog značaja za globalno društvo. To su uglavnom sporovi male vrednosti, gde se poravnanje i danas vrši na običajnopravni način (»sud dobrih ljudi«), potpuno mimo pozitivnog prava[13]. Međutim, u ovim slučajevima ne može da se govori o koliziji — to je marginalno pravo, koje ostaje van sfere pravosuđa bez obzira na to da li su njegova rešenja različita ili odgovaraju rešenjima predviđenim prozitivnim pravom, i opstaje zahvaljujući tome što se sporovi na ovaj način rešavaju brže i efikasnije nego u redovnom sudskom postupku.

Stav sudske prakse u slučajevima samosuda (osveta, krvna osveta i svi drugi oblici samostalnog ostvarivanja prava predviđeni običajnim pravom) daleko je ujednačeniji. Samosud po pravilu predstavlja otežavajuću okolnost u proceni krivice za primarno krivično delo (npr. ubistvo, telesna povreda i sl.). To je u potpunoj suprotnosti sa tradicijskim shvatanjem, koje podstiče samosud. Sud, u stvari, nastoji da oštrim sankcijama deluje pedagoški, odnosno da deluje na izumiranje prakse koja je funkcionalna u okviru tradicijske društvene strukture, ali je potpuno disfunkcionalna sa stanovišta savremenog društva, a praktično i sa stanovišta savremene lokalne zajednice. (Npr. povlačenje u kućni pritvor zbog duga krvi apsolutno je nefunkcionalno i za porodicu i za

---

[11] Љ. Гавриловић, *Додељивање деце после развода брака као показатељ положаја жене у друштву*, Етнолошке свеске VI, Београд—Светозарево, 1985, 13—16.

[12] Н. Павковић, *Традицијско право и савремена сеоска породица*, ГЕИ XXXII, Београд, 1983, 43—45.

[13] Ђ. Крстић, *Правни обичаји код Куча*, Пос. изд. Балканолошког института САНУ 7, Београд, 1979, 174—175.

lokalnu zajednicu, pre svega iz ekonomskih razloga — zemlja ostaje neobrađena, deca ne mogu da idu u školu, muškarci napuštaju posao i sl.).

Dakle, očigledan je različit stav sudske prakse u okvirima javnog i privatnog prava. Dok se u javnom pravu striktno prihvataju pozitivnopravna rešenja koja su u skladu sa potrebama savremenog društva, dotle je u privatnom pravu i dalje značajan uticaj običajnopravnih normi. S jedne strane, to je posledica većeg interesa globalnog društva za regulisanje odnosa u okviru javnog prava, ali i samo prividne funkcionalnosti tradicijskih rešenja na nivou lokalne zajednice. Naime, iako u skladu sa tradicijskim modelom ponašanja, one su za lokalnu zajednicu praktično disfunkcionalna. S druge strane, same sudije lakše prihvataju transformacije u sferi javnog, jer one ne zadiru u intimu i, bar na prvi pogled, ne ugrožavaju sigurnost pojedinca u transformisanom društvu.

Međutim, kako se tradicijski modeli ponašanja, čak iako su disfunkcionalni na svim nivoima, teško napuštaju, a pozitivno pravo ne pruža nikakvu mogućnost za prevazilaženje postojeće kolizije, u oblasti javnog prava danas, u svim krajevima gde su tradicijska shvatanja još veoma prisutna, postoje dva paralelna sistema, čije su odluke u okviru pozitivnog prava obavezne samo za krivce, a u okviru običajnog prava i za krivce i za oštećene. Postojanje paralelnog običajnog prava, čija rešenja utiču pre svega na pomirenje između zavađenih porodica ili širih grupa, dakle na uspostavljanje narušene društvene ravnoteže, dopuna je pozitivnopravnim rešenjima koja su isključivo represivna, usmerena na kažnjavanje pojedinca krivog za nastalu neravnotežu.

Iza svega što je rečeno vidi se da je sudska praksa uspešan način prevazilaženja kolizije između običajnog i pozitivnog prava u okviru privatnog prava, sa prihvatanjem niza rešenja iz običajnog prava, ali i tendencijom uvođenja savremenijih odnosa u porodici i lokalnoj zajednici u onoj meri u kojoj se ti odnosi zaista uspostavljaju.

U okviru javnog prava, gde ne postoji mehanizam prevazilaženja kolizije u samom pozitivnopravnom sistemu, problem se rešava postojanjem paralelnih sistema, od kojih svaki pravni sistem predviđa rešenje u skladu sa stavovima zajednice čiju strukturu odražava, čime se takođe ostvaruje relativna, mada krhka, društvena ravnoteža.

Ljiljana Gavrilović

LEGAL PRACTICE A SA METHOD OF OVERCOMING THE CONFLICT BETWEEN THE COMMON AND POSITIVE LAW

— Summary —

Legal practice represents a method of overcoming the conflict between the common and the positive law primarily within the private law — by interpretation of positive law, a series of solutions which originate from the common law are introduced, which is very important for preservation of social balance. Within the public law, where such mechanism does not exist, the problem of conflict is solved by the parallel existance of the common and positive law, thus satisfying the needs of local and global social community.

UDC 39 (497.1)

Др Јован Вукмановић

ЕТНИЧКО СРОДСТВО ЦРНОГОРАЦА И ШУМАДИНАЦА

Сеобе нашег становништва посљедњих пет вјекова у разним правцима, највише изазване историјским и економским разлозима, биле су од пресудног значаја за нашу данашњу етничку структуру. Ванграничне миграције су разредиле наше становништво, а унутрашње су га измијешале у многим етничким областима. Од коликог су значаја оне биле за данашње стање у појединим етничким групама за примјер нам служи Шумадија, у којој скоро свако село насељавају сељаци другог поријекла, досељени из разних крајева. Мјешањем, срођавањем и стапањем досељеника и старинаца извршени су знатни етнобиолошки процеси и створен је — по Ј. Цвијићу — „шумадијски варијетет динарског типа".

Етничке промјене се могу пратити на читавој Шумадији, на простору између Саве, Дунава, Колубаре, Љига, Дичине, Западне и Велике Мораве, гдје су се стицале разне селидбене струје. Према етнолошким проучавањима у Шумадији најјаче су биле динарске струје насељавања. Најзнатније од њих полазиле су из средњевјековне Рашке и Зете, из њихових „најактивнијих области, праве земље матице", из Црне Горе, Црногорских Брда, црногорске Херцеговине, Сјенице и Пештера[1].

Због историјских догађаја и економских прилика становништво се кретало у Шумадију „од краја XIV до краја прве половине XIX вијека".[2] За вријеме турске владавине, због насиља и узимања „данка у крви", становништво се крило у густим храстовим и буковим шумама и бјежало је према сјеверу. Давањем досељеницима извјесних повластица по свиштовском миру (1971), настају живље селидбене струје у Шумадију. Црногорских насељавања било је још од краја XVII, а нарочито су жива у току XVIII и XIX вијека.

У појединим областима Шумадије миграционе струје имају различити значај. Крагујевачку Јасеницу су највише насељавале динарске струје. Према етнографским испитивањима, око 1920. године, насељавало је, поред осталих, и 112 родова са 1527 домаћинстава,

[1] Ј. Цвијић, *Говори и чланци* III, Београд, 1923, 148 и 149.

[2] Б. Дробњаковић, *Смедеревско Подунавље и Јасенице,* Српски етнографски зборник, књ. 44. Београд, 1925, 237.

поријеклом из разних крајева Црне Горе. Насељавања Црногораца отпочела су око 1730, а нарочито су била жива послије ослобођења Србије.[3]

Слично етнолошко стање било је и Лепеници. Антропогеографско-етнолошким испитивањима почетком овога вијека утврђено је у њој 56 родова, са 694 домаћинства црногорског поријекла. Њихови преци су досељени највише из економских потреба из дванаест црногорских насеља у разна времена, углавном од 1690. до 1736. године.[4]

И Крагујевац су у приличном броју насељавали Црногорци. Међу њима су раније биле познате породице: Савић, Васић, Радоњић, Радовић, Марковић, Ђурић, Бакић, Веровић, Каличанин, Недељковић и друге.[5]

Антропогеографским проучавањем Груже, око 1910. године, нађен је мали број старинаца. Због ратова између Аустрије и Турске Гружа је била слабо насељена и у првој половини XVIII вијека. Јача насељавања у овој области настају тек у другој половини XVIII вијека, а највећа су била у доба Карађорђевог похода на Сјеницу (1809). За етничку структуру Груже највећи значај имају досељеници од Сјенице, под којом се овдје подразумјева њено шире географско подручје. У сјеничку миграциону струју спадају и сеобе из Црногорских Брда. Познато је да су многе породице досељене од Сјенице старином из Васојевића, Пипера, Дробњака, Мораче и Колашина. Старином је из Старе Црне Горе, црногорске Херцеговине и Црногорских Брда 31 породица, данас разгранате и многобројне.[6]

Област Левач, осим старинаца, насељавају многи млађи родови, чији су преци углавном досељени у два маха, послије Кочине крајине (1788—1791) и у Карађорђево вријеме. Међу досељеницима почетком овога вијека било је 20 црногорских породица, од којих неке носе презимена својих некадашњих племена у матичној области, као: Дробњаци, Пипери, Морачани, Колашинци и друге.[7]

Етнолошка проучавања у Качеру, област високе Шумадије, такође су указала на овамошње досељавање Црногораца још у првој половини XVIII вијека. Овдје је 1904. године било 25 црногорских породица, већином досељене из Црногорских Брда и Старе Црне Горе.[8]

У Темнићу је било почетком овога вијека 12 родова, са 109 кућа, црногорског поријекла. Досељени су о првом и другом устанку из

---

[3] Б. Дробњаковић, *Јасеница,* Српски етнографски зборник XXV, Београд, 1923, 232—240; *Зетски гласник,* Цетиње, 136, бр. 88 и 89.

[4] Т. Радивојевић, *Лепеница.* Српски етнографски зборник, Београд, 1911, 188, 210—212.

[5] Б. Дробњаковић, *Крагујевац,* Гласник Географског друштва, Београд, 1926, 57.

[6] М. Драгић, *Гружа,* Српски етнографски зборник, књ. 21, Београд 1921, 189, 191, 195, 196—201.

[7] Т. М. Бушетић, *Левач,* Српски етнографски зборник V, Београд, 1903, 181, 189, 191, 195, 196—201.

[8] М. Т. Ракић, *Качер.* Српски етнографски зборник VI, Београд, 1905, 773, 775, 776 и 790.

разних крајева Црне Горе, задржавајући већином своја матична братственичка или племенска имена.[9]

Усељавање досељеника је било и у област Космај кроз све вријеме до првих деценија XIX вијека. Напуштене космајске предјеле због турских насиља запосјело је неколико миграционих струја. Од њих је била најјача динарска са 224 рода, међу којима је 1925. године било 11 црногорског поријекла, са 150 домаћинстава.[10]

У Смедеревско Подунавље и Јасеницу досељеници су придолазили и насељавали се још од XIV вијека, најчешће због историјских промјена. Овдје се укрштало неколико метанастазичких струја. По јачини друго мјесто заузима динарско насељавање, које чине 310 родова, од којих су 56 црногорског поријекла, досељени пред крај прве половине XIX из шеснаест матичних области.[11]

На просторној области Таково, коју чине 36 насеља, насељавање је вршено у етапама. У периоду од 1739. до 1804. досељеници су били из Источне Херцеговине, Црне Горе, Босне и Старога Влаха. Друго насељавање, од почетка првог устанка до краја XIX вијека, давала је снажна динарска струја из Црногорских Брда, Старе Црне Горе, Полимља, Потарја, Источне Херцеговине и Старога Влаха. Многим досељеницима Црна Гора је била матична или пролазна етапна област, што је значило велику хомогеност о њиховом поријеклу и било је од „знатног утицаја по убрзање међусобног прилагођавања у говору и начину живота".[12]

Миграције Црногораца текле су из разних црногорских племена. По броју досељеника истичу се Црногорска Брда, особито Дробњак и Васојевићи, затим Бјелопавлићи, Кучи и Пива, а мање Пипери и Катунска нахија.[13] Досељеници су се дуго стицали и разливали по цијелој Шумадији, највише у току XVIII и XIX вијека. Сељаци и грађани су их братски дочекивали. Нигдје се црногорска племена нијесу толико укрстила, измијешала и ујединила као на подручју плодне и питоме Шумадије. Од многобројних досељеника временом су се развили велики и значајни родови. Велики њихов број — по Цвијићевим проучавањима — „спада међу најбогатије и највише цењене у разним крајевима Шумадије".[14] „Нема братства" — каже један испитивач Васојевића — „које нема тамо својих саплеменкиа." Отуда се развила присна веза Васојевића са Шумадинцима и позната њихова тежња ка Србији.[15]

Представници досељених породица су са затекнутим старинцима прихватили борбу против Турака и водили је уједињени за ври-

---

[9] Станоје Мијатовић, *Темнић*, Српски етнографски зборник књ. 6, Београд, 1905, 275, 297, 308, 312, 328 и 350.

[10] Б. Дробњаковић, *Космај, Српски етнографски зборник* XLVI, Београд, 1925, 20, 21, 34, 37 и 38.

[11] Б. Дробњаковић, *Смедеревско Подунавље и Јасеница*, Српски етнографски зборник књ. 44, Београд 1925, 137, 241 и 251.

[12] М. Филиповић, *Таково*, Српски етнографски зборник LXXV, 1960, 114, 118 и 149.

[13] Ј. Цвијић, *Антропогеографски проблеми Балканског полуострва*, Српски етнографски зборник СКА, Београд, 1902, 181; Обрен Благојевић, *Пива* САН, Београд, 1971, 437.

[14] Ј. Цвијић, *Балканско полуострво I*, Београд, 1922, 220.

[15] Р. Вешовић, *Племе Васојевићи*, Сарајево, 1935, 264.

јеме свих ратова. Ратне борбе и патње које су заједнички подносили још су их више приближиле и сродиле. Народна традиција каже да је Карађорђе по жељи шумадијских Црногораца кренуо 1809. према Сјеници да би се састао са црногорском војском митрополита Петра I.[16]

У првом и другом српском устанку удио динарских племеника био је велик. У Орашцу, центру Шумадије, у вријеме припреме за дизање првог устанка, живјели су само црногорски досељеници из племена Ровца и Никшићке жупе. Од њих је био и кнез Марко Савић, у чијој се кући започео договор о устанку. Међу досељеним Бјелопавлићима био је Теодосије Марићевић, јасенички кнез, који се није хтио примити за вођу устанка и избор је пао на Карађорђа, чији је дјед дошао из Васојевића, а даљом је старином из Врања у Зети.[17]

Од досељених црногорских породица истакле су се многе историјске личности у првом, а неке и у другом устанку. Од Дробњака су познати Стеван Филиповић, војвода Младен Миловановић, Јован Димитријевић Добрача, војвода Јован Курсула, Сима Миловановић Паштрмац, Милисав Дробњак, барјактар у оба устанка, Анте Богићевић и војвода Младен Миловановић, најзнатнија личност поред Карађорђа; од Бјелопавлића Хаџи Милутин Савић Гарашанин, Милија и Никола Вукићевић; од Пипера Карађорђев барјактар, легендарни јунак Танаско Рајић и војвода Узун Мирко Апостоловић; од Мораче кнез Станоје Михајловић; од племена Никшић војвода Петар Николајевић Молер, Михаило Бацак, Јован Крстовић, владика Мелентије Никшић и Никола Луњевац, учесник у оба устанка; од Братоножића Обреновићи; од Куча прослављени јунак Васо Чарапић; од Мораче или Ровца војвода Вељко Петровић, а рудничког војводу Лазара Мурата присвајају четири црногорска братства.[18]

Све важније друштвене промјене у Шумадији у вези су са миграцијама. Шумадијско становништво, насељено претежно динарском струјом, имало је одређену и јасну националну свијест. Под утицајима природне и друштвене средине оно се мијењало, стапало и преображавало, стварајући посебну етничку групу, са карактеристичним психичким особинама. Етнички процеси између старинаца и досељеника били су од нарочитог значаја за њихово физичко изједначавање. Досељавања у мањим групама или појединачна убрзала су стапања са старинцима. И велипе личности, шумадијски горостаси, утицали су својим патриотским и моралним примјерима на формирање становништва у свом правцу.

Особине динарских људи пренесене у Шумадију појачане су селидбеним струјама из Црногорских племена. Отуда су Црногорци и Шумадинци посебно сродни по многим карактеристичним особи-

---

[16] *Зетски гласник*. Цетиње, 1939, бр. 99 и 100.

[17] Р. Вешовић, наведени рад 19; *Зетски гласник*, Цетиње, 1935, бр. 1—4.

[18] П. Шобајић, *Удео динарских племена у првом српском устанку*, Гласник Етнографског института САН, II—III (1951—1954), Београд, 1957, 81, 82, 83, 85 и 86; М. Барјактаровић, *Два податка о досељеним Братоножићима у Гружи*, Гласник Етнографског музеја, Београд. књ. XVIV, 144; Милија Јовановић у својим *Успоменама из Црне Горе* наводи још већи број учесника у устанцима, рукопис у Историјском институту, Титоград.

нама. Историјски догађаји у Црној Гори и Шумадији били су такође од великог значаја за формирање извјесних народних особина у обје области. Национална свијест, тежња за слободом, прегалаштво, ратничке особености и јуначке врлине јасно су испољене у Црној Гори и Шумадији. Дух народа, који је својом снагом размицао државне границе, није клонуо ни пред једном препоном. У Карађорђевом карактеру је испољен виолентни тип старих Зећана. Људи велике активности, моралне и духовне вриједности, у Шумадији и Црној Гори, постали су народни борци, који се не боре ради себе, већ за општу народну слободу. Црна Гора и Шумадија, понесене истим слободарским идеалима, постале су земље историјске, националне мисије.

Између појединих ужих области у ове двије етничке групе, усљед јачих селидбених струја, дошло је до посебног зближавања сродничких односа. Васојевићи, на примјер, по неким психичким особинама, ближи су високој Шумадији него староцрногорским племенима.[19] Између њих и данас постоје присне везе и сматрају се крвним сродницима.[20] Братско осјећање које Црногорци гаје посебно према Шумадинцима увијек је било велико.

Сродство Црногораца и Шумадинаца огледа се у многим странама народнога живота, у навикама, обичајима, предањима, народним пјесмама, историјским личностима, легендама и културној традицији. Његош своје заставно дјело *Горски вијенац* посвећује Карађорђу „бесмртноме", који „дуну живот српској души".[21] И у спољним етничким одликама, у ношњи и кући, раније је било више њихових истовјетности и сличности. У старије доба по селима у Шумадији ношено је бијело сукнено одијело, са истим називима и хаљетцима, какво су доскоро носили црногорски брђани. У шумадијским пјесмама помиње се зелена долама, карактеристичан хаљетак нашег средњовјековног одјела, какво је очувано у Црногораца све до данас.[22] И кућа брвнара је истовјетна у Црногорским Брдима и у високој Шумадији.

Шумадинци и Црногорци, поред заједничких карактеристичних динарских психичких особина, посебно имају и других, блиских и сродних. Живот у честим борбама развио је код једних и других ратничке склоности и способности, историјску свијест и национални понос. Заједничке историјске личности, културно- историјска традиција и истовјетне ослободилачке тежње још више су их приближиле и сродиле.

---

[19] Ј. Цвијић, *Говори и чланци II*, Београд, 1921, 125.
[20] Р. Вешовић, *наведени рад*, 264.
[21] П. Петровић Његош, *Горски вијенац*, Цетиње, 1962. 55.
[22] Љ. Дурковић Јакшић, *Србијанска штампа о Његошу и Црној Гори*, Београд, 1951, стр. 71.

Jovan Vukmanović

ETHNICAL RELATIONSHIP BETWEEN THE INHABITANTS OF MONTENEGRO AND ŠUMADIJA

— Summary —

On the basis of anthropogeographic material on the origin of the inhabitants of Šumadija, from which it can be seen that the strong migratory flow from the area of Montenegro played the greatest role in the formation of the present inhabitants of Šumadija (migrations from the 17th till the end of the 19th century), the author considers the ethnical relationship between the inhabitants of Montenegro and Šumadija which is expressed in different fields of culture, especially the spiritual culture of the inhabitants of Šumadija.

UDC 728.12 (497.1)

Милина Ивановић

СЕОСКА КУЋА У КРАЈИШТУ ПРЕОБРАЖАЈ И ТРАНСФОРМАЦИЈЕ[1]

Народно градитељство, као део материјалне културе, у послератном периоду, а нарочито последњих деценија, доживљава брз и буран преображај. Село више није у толикој мери одвојено од града. Повезаност је знатно већа захваљујући бољим саобраћајним везама и већим миграционим кретањима. Услед тога и већег ступња развоја, традиционални начин живота се напушта и организује по угледу на градску средину. Међутим, све области у Србији нису се подједнако развијале и економски јачале, нашта су утицали многобројни чиниоци. Да ли се и у коликој мери сеоска архитектура променила, колико се и на који начин прихватају новине, првенствено у развоју и опремању куће, биће сажети подаци прикупљени на територији Босилеграда са околином, познатој у науци као Крајиште.

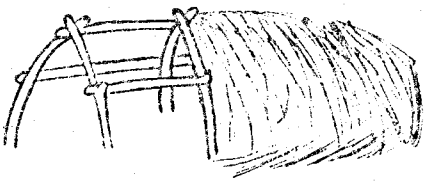
Крајиште је етно-географска област која захвата крајњи југоисток Србије. Са истока се граничи државом Бугарском, са југа републиком Македонијом, са запада је етно-географска област Врањска Пчиња, а са севера етно-географска област Власина. Битна карактеристика ове области је да је то планински крај, са високим планинама, које су утицале да се ова област самостално развија, пре свега због немогућности изградње саобраћајница, што ју је у прошлости чинило непролазном и забаченом. Међутим, због суровости услова живота, становништво насељено на овом подручју је од најстаријих времена било упућено на суседна котлинска насеља у којима је набављало животне намирнице, али и остваривало економску добит.

Друга битна карактеристика је велики број речних долина које су биле значајна за формирање сеоских насеља. Од питомости ових долина зависио је положај, величина и тип сеоских насеља. За разлику од првих насеља, растурених у махале на странама (терасама) речних долина, каква се срећу током прошлог века, садашња насеља су збијена и спуштена поред саобраћајница: Врање—Босилеград, са западне, односно Владичин Хан—Босилеград, са северо-западне, та-

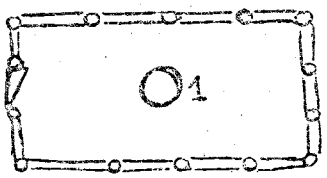
[1] Ово саопштење је увод у један обимнији и студиознији рад којим би било обухваћено целокупно сеоско градитељство на територији Крајишта. Овом приликом је издвојена само сеоска кућа јер је она и најподложнија променама.

ко да су то већ села збијеног, боље рећи друмског типа. Како су промене највеће и највидљивије око већих центара, и важнијих саобраћајница, за обраду теме обухваћена су, из тих разлога, следећа насеља: Горња и Доња Љубата (северно-западно од Босилеграда), Доња Лисина (северно од Босилеграда) као и насеља према Бугарској граници: Рајчеловци и Радичевци. Ради упоређивања обухваћена су насеља Бистар и Јарешник (једино истражено село изразито разбијеног планинског типа).

С обзиром на то да су скоро сва села променила своје првобитно место, и од типично разбијених прешла у ред збијених друмских села, то значи да је станиште у том времену и највише претрпело промена. Најстарије куће којих се ретко који старији мештани, по причању старијих, сада сећају, су приземкиње. То су куће које по изгледу подсећају на колибу или на помоћне зграде какве су се касније градиле. То су објекти са једном просторијом на чијој се средини налазило огњиште. Биле су без прозора и са једним малим вратима. У основи су биле правоугаоне, а костур су чиниле пободене гредице, које су се сусретале у горњем делу. Биле су покривене сламом. Покућство је било доста оскудно. Сем огњишта изнад кога се налазила леса за сушење жита, поред ужег зида налазила се и атула за нађве. Спавало се на рогожама простртим по поду.



Изглед приземкиње (цртеж према опису казивача Ванча Дионисија, рођ. 1920, село Доња Љубата)

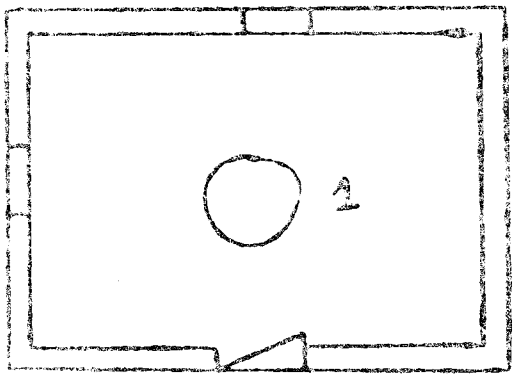


Основа приземкиње (01 - Огњиште на средини)

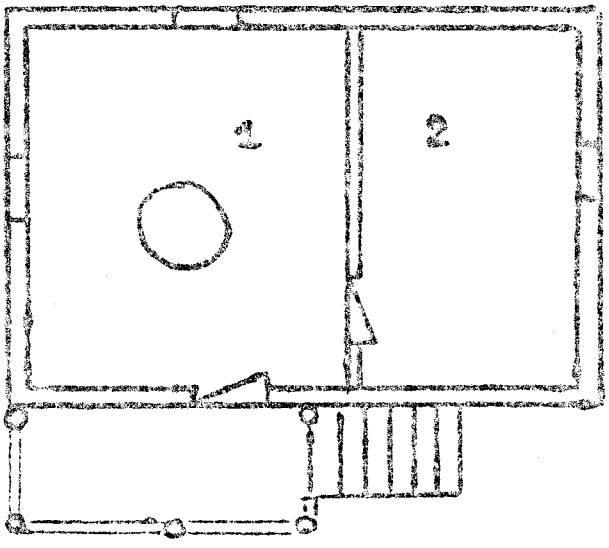
Преласком становника села на нову локацију, почињу да се праве куће од плетера (плота). Сем конструкције зида која постаје нешто јача, кућа добија и темељ, али и даље задржава једну просторију, са огњиштем на средини. Тавана нема већ дим излази кроз кров, врата и мале прозорчиће који су више отвори у зиду него прозори. Кућни намештај је још оскудан. Спава се на поду поред огњишта. Кровни покривач је и даље ражана слама.

Већ почетком овог века куће се подижу на темељ од камена на који належе дрвена греда. „Кућа“ се проширује у хоризонталном правцу. Добија собу у њеном продужетку и са предње стране у једном делу отворен простор на стубовима — „ајат“ (трем). Још се задржава висок кров покривен дебелим слојем ражене сламе коју придржавају лемезници. И поред тога што постаје функционалнија у просторном погледу и даље се живот породице одвија у „кући“, поред огњишта, око кога се и спава. Веза са собом је преко „куће“ на чијој је средини огњиште, са лесом или без ње. У то време појављују се и први ковчези „брашненици“ за чување брашна. На једном од

зидова налазе се „примитивни“ дрвени чивилуци за одело. Соба нема улогу која би јој требала припадати. У њој спавају гости приликом посете, а од покућства налази се мала плехана пећ и понегде ковчег за одело.



Основа сламне плетаре (01 — огњиште на средини „куће“)



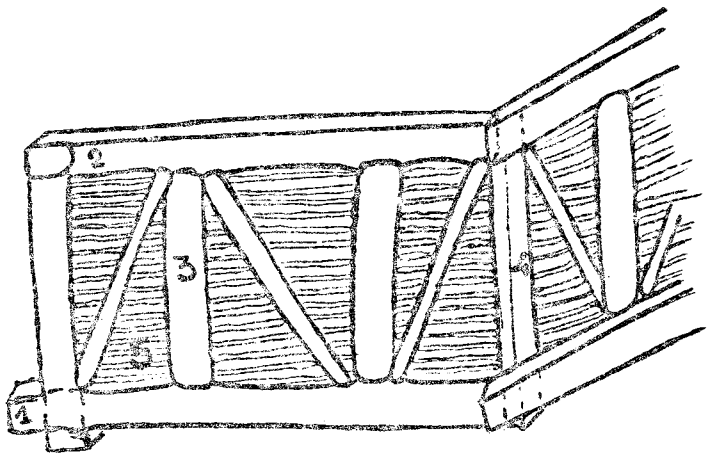
Основа проширене плетаре (1 — „кућа“ са огњиштем на средини, 2 — соба, 3 — „ајат“, трем са стубовима, 4 — камене степенице)

Негде пред први светски рат појављују се прве куће од чатме (плота) покривене ћерамидом. Постављене су на дрвену темељну греду која належе на камени темељ. Испод једног дела куће је подрум. Са предње стране, у једном делу, је „ајат“ (трем). Соба је доста пространа, са већим прозорима, и више светлости, а има и таван. Огњиште почиње да се повлачи према једном зиду. Затвара се са стране. Изнад њега је комин. Прозори на зградама се застакљују, а са спољашње стране су дрвени капци. Између прозорских крила и дрвених

капака могле су се налазити дрвене решетке. Куће се креће, а на крововима су димњаци. Од намештаја се користе столице по собама, троношке у „кући“, дрвени кревети за спавање и др. (пот. 1)

Негде у то време јављају се и прве спратне куће, покривене ћерамидом, са озиданим димњацима на крововима, и окреченим зидовима. Просторије имају веће прозоре, па самим тим бивају и светлије. У приземљу се поред соба налази и ходник, док се на спрату јављају испусти — чардаци. Временом доњи спрат се користи за занатске и угоститељске радње (пот. 2)

Ћерамидне као и спратне куће градиле су се пре првог светског рата од чатме, док се између два рата јавља паралелно са њом и кућа „кованица“. Костур чини дрвени скелет, али испуну не чини плот већ наизменично прикуцане тање облице (баскије) са обе стране дирека, са испуном од блата. Зидови належу на дрвену темељну греду испод које је темељ од камена. Испод „куће“ се обавезно налази подрум „изба“. Унутрашња опрема се не разликује много од претходних.



Конструкција зида куће „кованице“ (1 — темељна греда, 2 — венчална греда, 3 —дирек, 4 — ћошник, 5 — чатма)

Пре почетка другог светског рата у деловима ове области почиње да се пече цигла, али она не узима већег учешћа у градњи кућа. Већа примена домаће печене цигле је тек после педесетих, а нарочито шездесетих година. Прве куће од печене цигле су биле у дрвеном скелету који се у каснијем периоду губи. Остаје темељ од камена којим је озидан и подрум. За покривање се и даље користи ћерамида као доступнији кровни покривач. Што се унутрашње функционалности тиче просторије се прилагођавају потребама. „Кућу“ замењује кухиња у којој се налази шпорет фабричке производње, а често и кревет. Јавља се и више соба у којима сем гостију спавају и укућани.

Осамдесетих година почињу да се граде куће од куповног, фабричког, материјала. Куће су већином спратне и махом искориш-

ћеним поткровљем и обавезним подрумом испод. Намештај у кућама се не разликује од оног у другим крајевима. Фабричке је производње.

Сеоско домаћинство сачињава кућа за становање и помоћне (привредне) зграде. Стамбена зграда, за разлику од других крајева, није била, а ни сада није увучена (сакривена) у двориште, а често је, нарочито у новије време, одвојена од осталих помоћних објеката. С обзиром на то да је стамбена зграда доминантнија у сваком домаћинству, то се у оквиру наше теме, она и посматра у свом развоју од времена када је на терену можемо пратити. И поред тога што се на терену, а нарочито у мање доступним насељима, очувала у великој мери сеоска кућа, не може а да се не примети да је доста тога и нестало. Стога су проучавање и праћење развоја народног градитељства у насељима Крајишта од великог значаја јер се на тај начин прате и фазе у развоју не само народног градитељства већ и културе становања, а тиме и културе уопште.

Састав земљишта као и његова конфигурација, затим друштвено-економске прилике у прошлости утицале су на то да се зграде у домаћинствима подижу од доступног материјала, материјала који је пружала природа, али је градитељ у њу утиснуо и своје градитељско знање и умеће. Сељак, који је уједно био и градитељ, тежио је временом да створи боље услове за живот, што је првенствено зависило од његових материјалних могућности. Временом млађе генерације прихватају и надограђују искуства старијих формирајући при том и локална обележја сваког типа куће. Материјал за градњу, зависно од сазнања и искуства, временом се мењао, али је дуго времена био онај који се налазио у близини градње.

Развојем комуникација и појачаних миграционих кретања, као и сазнање да се може боље и удобније живети, условило је да се и у овим крајевима почиње живот приближавати градском. Одлазак на сезонски рад у друге крајеве земље, или на рад у иностранство омогућили су стварање јаче економске основе домаћинстава и већег улагања у објекте за становање. И поред продора нових материјала и веће универзалности нових објеката, мора се констатовати да стара сеоска кућа — „чатмара“ и „кованица“ још доминира и прилагођава се врло често савременим условима становања. Будући да у тим објектима живе углавном старији чланови породице, чије материјално стање не допушта њихово напуштање, оне и даље „живе“ али им се мења како спољашњи изглед тако и унутрашњост. Тако да оне често не заостају што се унутрашње опремљености тиче за новограђеним објектима. У ранијим годинама целокупни живот домаћинства се одвијао у једној, а много касније у две просторије, тек у новије време собе почињу да добијају своју праву намену.

И док су села у прошлости, а нека још и данас у економском погледу заостају, већ се могу видети за ове прилике „луксузнији“ објекти. Економске могућности су последњих деценија у знатном успону, што је деломично последица рада на страни и иностранству. Нови објекти се граде на месту старих или у њиховој близини.

На основу свега изложеног може се закључити, да повољне саобраћајне везе, близина града као и индустријских центара битно ути-

чу на преображај села, што има за последицу и преображај сеоске куће као и живота у њој. Свог удела у овом преображају имају свакако и миграциона кретања која су доста изражена код млађих генерација, које се много лакше и брже одричу старих, а прихватају нове и савремене навике, прилагођавајући их себи.

Milina Ivanović

VILLAGE HOUSE IN KRAJIŠTE

Metamorphosis and transformations

— Summary —

In the area of Krajište, village architecture is more and more disappearing or adjusting itself to new and modern needs. This is obvious in the settlements located near main roads, as well as those near the biggest town in this area — Bosilegrad. The changes in architecture which can be seen on all willage houses are the result of better traffic connections and intensive migrations common in the case of the younger generations.

UDC 396(497.115:=919.83)

Janet Reineck

URBANIZACIJA I PROCES TRANSFORMACIJE POLOŽAJA ALBANKE NA KOSOVU

U psihološkom i socijalnom pogledu ovo je kritičan period za mnoge mlade Albanke na Kosovu, koje žive u koliziji između različitih obrazaca ponašanja. Na jednom kraju nalazi se urbana verzija seoskog stereotipa — patrijarhalni, religiozni, konzervativni svet ukorenjen u socijalnoj i ekonomskoj organizaciji velikih proširenih porodica. Na drugom kraju nalazi se ideal moderne Jugoslovenke koja uživa zakonsku ravnopravnost, koju joj daje socijalistički ustav u kome ima slobodu izbora sopstvenog puta u život. S obzirom na ogromnu raznolikost društveno-kulturnih obrazaca u gradovima na Kosovu, veoma je teško ustanviti kulturnu normu.

Dovoljno je da se zaviri u jedno malo prištinsko naselje pa da se ova raznolikost uoči. Na uglu ulice je trospratna kuća sa centralnim grejanjem, skupim nameštajem zapadnjačkog tipa, i novim automobilom u garaži. Roditelji su »intelektualci«, prva generacija doseljenika sa sela. Njihova kći, jedino dete, upisala je fakultet, zaljubila se, sama sebi odabrala muža i, nasuprot idealu i pravilu patrilokalnosti, obezbedila veliki miraz i dovela muža da živi u kući njenih roditelja. Odmah do ove kuće nalazi se jednospratnica opremljena na jednostavan seoski način i s grejanjem na drva. Trinaest članova ove proširene porodice čine ekonomsku, socijalnu i ideološku celinu. Dva najstarija sina oženila su se uz pomoć posrednika i za žene su uzeli nevine seoske devojke koje ranije nikad nisu videli. Obe neveste imaju završenu osnovnu školu, retko napuštaju svoja dvorišta ograđena visokom ogradom i žive pod strogom kontrolom svoje svekrve. Žene iz susednih kuća predstavljaju nekoliko varijacija između ova dva ekstrema.

Razgovarala sam i tokom tri godine učestvovala u svakodnevnom životu žena različitog socijalnog i ekonomskog statusa i pokušala da u okviru ovih grupa nađem sličnosti u iskustvima vezanim za život albanske žene u gradu. S obzirom na raznovrsna iskustva i stanovišta, pažnju sam usmerila na one seoske devojke koje su se udajom preselile u grad. Razgovarala sam takođe i sa muškarcima i onim ženama koje su rođene u gradu s ciljem da ustanovim razlike u njihovim gledištima.

Od informatorki je traženo da uporede tri aspekta seoskog i gradskog života: spolja nametnute zahteve za raspolaganjem vremenom,

energijom i ponašanjem; njen autoritet, kontrolu nad sopstvenim životom i životima drugih; potpunu kvalitativnu ocenu svog života i života drugih žena iz njene okoline

Istraživanja su pokazala da je za Albanku iskustvo migracije iz sela u grad pod dominantnim uticajem otpornosti uloge patrilokalnosti i života proširene porodice koji koče strukturalne i ideološke promene i promene ponašanja, i značaja zadržavanja *demonstriranja* konzervativnog ponašanja kao osnove društvenog identiteta.

Na osnovu ovde sakupljenih podataka može se doći do nekoliko zaključaka u vezi sa značenjem koji za Albanku ima život u gradu i uporediti »idealno« sa »realnim«. Prvo ćemo uočiti njena očekivanja vezana za gradski život i šta on i dalje predstavlja za ženu rođenu na selu. Dalje se razmatra subjektivna (emska) ocena relativne vrednosti njenog strukturalnog položaja u gradskom društvu. Upoređujući podatke dobijene istraživanjem u Prištini sa zaključcima koji se odnose na proučavanja položaja drugih balkanskih i mediteranskih žena, dovodi se u vezu njen relativni autoritet u odnosu na muškarca u seoskom i gradskom kontekstu. Posmatrala sam značaj ekonomskog položaja privatnog nasuprot javnom domenu i *međusobnog povezivanja žena.* Od žena je traženo da govore o moći, o tome šta ona znači, kako se ističe, što se s njom može činiti. Najzad, žene su izražavale mišljenja o svom društvenom položaju u odnosu na položaj muškaraca.

Očekivanja od života u gradu

Seoske žene jednostavnim jezikom govore o svojim očekivanjima od života u gradu i o tome šta za njih znači biti »seljanka« u odnosu prema biti »građanka«. Seoska devojka prepoznaje se prvenstveno po svome ponašanju *(sjellje).* Ona iz kuće izlazi samo s nekim posebnim razlogom, ima karakteristične pokrete, način hodanja i izbegava susrete »oči u oči«. Njen seoski naglasak, gruba intonacija i ograničene teme razgovora jasan su pokazatelj njenog statusa. Čak i ako je devojka odbacila seosku nošnju, njena odeća je izrazito neusklađena, ne nosi nakit i ne šminka se. Najvažnija osobina jedne gradske žene je njeno šire iskustvo i znanje. Žena u gradu je »kulturna«; ona ima širi pogled na svet — *(botekuptim me i gjan).* Naučila je neke stvari, zna šta se dešava, zna o čemu da razgovara i kako se vodi razgovor. Videla je i uporedila, u stanju je da napravi izbor. Sloboda delovanja, manje ukočeni pokreti, njena odeća i šminka svrstavaju je u red gradskih žena. Šta grad predstavlja za devojku sa sela? — »Raj. Da bude slobodna, da ide na korzo, u bioskop, da se oblači kao one.« Pre svega drugog, grad predstavlja slobodu kretanja. Ali albanske devojke koje dolaze u grad da žive nastoje da ostvare samo delimični prelaz sa seoskog na gradski status. One mogu da prihvate odeću i neke slobode i navike gradskog načina života, ali njihov društveni krug, sveprožimajući »rreth« (društveni milje), koji stalno posmatra njihovo ponašanje, obično im ne dozvoljava da prošire svoje poglede i dostignu »kulturu« i ono samoodređenje koje su zamišljale u životu u gradu. Zanimljivo, iako je u većini slučajeva život na koji nailaze u gradu daleko od njihovih očekivanja, one nastoje da zadrže svoju idealizovanu verziju.

Nema sumnje da je život u gradu za ženu lakši u poređenju sa fizičkim teškoćama koje ona doživljava na selu. »Sve je ovde lakše. Posao je lakši. Na selu je toliko posla... stoka, njiva..« Ali kad jednom pobegne od teškog rada na selu, šta život u gradu tada znači za Albanku i kako se on održava na njen status među srodnicima? U procenjivanju ovoga, treba bliže razmotriti emsko određenje moći.

Moć i autoritet

Postoje dve albanske reči koje određuju ono što bismo nazvali »lična moć«: *perparsi* (prednost, primat) i *autoritet* (autoritet). Informatori nisu odmah dovodili u vezu »moć« sa upravljačkim odnosom nadređenog prema podređenom. Termin najbliži ovome je »perparsi« koji se odnosi na opšti pojam superiornosti, i tiče se onoga koji zapoveda, a njemu se ne zapoveda, kontoliše druge i upravlja životima drugih. Dva su aspekta primata: onaj koji se postiže izgrađivanjem ličnog autoriteta, i onaj koji je »prirodan«, »bogomdan«: muškarci po definiciji imaju primat u albanskom društvu, kako u selu *tako* i u gradu.

Koncept »autoriteta« ima ključno mesto u albanskom etosu. Autoritet se stiče kako pojedinačno tako i na nivou kolektiva; jedan uz drugi idu »ruku pod ruku«. Pojedinac poseduje autoritet do one mere koja mu ili njoj omogućava da uživa punomoćje stečeno pozicijom koju zauzima u društvenoj strukturi. Kao i na Bliskom istoku, »autoritet« se odnosi na »podređivanje ljudske svesti legitimnim pravilima« (Asad 1972:86). Ponaćajući se prema strogo propisanoj ulozi, pojedinac stiče poštovanje *(respekt)* i ugled *(ndere)* društvene sredine *(rreth)*. Porodični autoritet je kumulativni rezultat poštovanja koje pojedinac zadobija unutar porodične grupe. Na osnovu ovakvih kulturnih očekivanja, šta može da se kaže o spoljašnjoj manifestaciji podređenosti žene muškarcu? Da li je to spoljašnja manifestacija ili realnost? Rekla bih oboje. Spoljašnja manifestacija utoliko što se od ponašanja očekuje da izgradi stav u vezi sa porodičnom solidarnošću; stvarnost utoliko što muž ili proširena porodica upravljaju slobodom delovanja žena i kontrolišu njihove živote. Ideju da je podređenost žene samo spoljašnjost funkcionalisti su tumačili kao nadmetanje među plemenskih grupama nad materijalnim dobrima, i kao potrebu da se pred strancima prikaže utisak snage (Friedl 1967). Snaga se manifestuje kroz kontrolu grupe nad svojim članovima, posebno kroz kontrolu muškaraca nad ženama Denitch (1974), Schneider (1971), Campbell (1964).

U kontekstu Grčke, Susan Carol Rogers smatra da je pokornost žene slika stvorena putem simboličkog ponašanja, koje uzdiže kako muškarca tako i ženu, izražavajući njihovu snagu kroz podržavanje kulturnih normi (1975). Muškarci izgledaju moćni, ali to nisu: njihov autoritet je bez moći. Salamone i Stanton (1986) ovo nazivaju *nikokyrio*, slikom kolektivne dobrobiti koja pojačava prestiž i muškaraca i žena.

Među Albancima lični autoritet se jednim delom meri kroz autoritet koji pojedinac stiče u porodici, a koji se zasniva na podređivanju ličnih želja kolektivnim željama. Dok za posmatrača sa strane pokornost može da predstavlja inferiorni položaj, on u osnovi doprinosi lič-

nom prestižu. To je glavno obeležje kulturnog kontinuiteta tokom migracija sa sela u grad na Kosovu. Iako učešće u ekonomskoj i političkoj hijerarhiji grada znači da do nekog stepena bogatstvo i klasni položaj odražavaju javnu »superiornost«, autoritet u tradicionalnoj albanskoj porodici, bilo u selu ili u gradu, još proističe iz *ponašanja,* takvog ponašanja koje izaziva poštovanje članova grupe kojoj pojedinac pripada. Čak i zaposlenoj Albanki, koja živi u nuklearnoj gradskoj porodici, cilj je da pokaže svoju podređenost normama zajednice.

Takođe je bilo rasprava i o tome da inferiorni status žena doseljenih iz sela u grad odgovara opštoj društvenoj inferiornosti seljaka kao klase koja se doseljava u grad. I muškarci i žene tu imaju podređene uloge. To je prenaglašeno zbog žena koje privatnu nemoć svojih muževa preokreću u njihovu javnu nemoć (Dimen 1986:63). U većini gradova na Kosovu ovo je manje izraženo s obzirom na udeo migranata sa sela koji su brojniji od pravih građana, i na isticanje časti i ugleda u odnosu na bogatstvo. S obzirom na značaj svojstava žene prilikom procenjivanja časti, i na njenu sposobnost da je lako razori, može se reći da su žene u mogućnosti da podignu status svojih porodica.

Simboličko ponašanje

Ponašanje koje donosi ugled iskazivanjem pokornosti kolektivnom idealu sastoji se iz tri osnovne kategorije a to su: rad, poštovanje drugih i bespogovorna poslušnost. Žena stiče autoritet time što je dobra radnica u kući *(ezoja, punetore).* Nevesta ispunjava svoju ulogu ustajanjem u zoru, čišćenjem i pranjem staza oko kuće i dvorišta, i stalnom zauzetošću tokom celog dana. Deo posla je neophodan, ali dobar deo je bar delimično simboličkog karaktera, s obzirom na suvišno čišćenje i poklanjanje pažnje beznačajnim detaljima. Žena takođe stiče poštovanje do one mere do koje ona poštuje druge i iskazuje im pokornost. Ovo se izražava brojnim postupcima tokom dana, od ustajanja u prisustvu muških članova porodice ili gostiju, do poklanjanja izuzetne pažnje redosledu služenja gostiju prema starešinstvu. Poštuje se ona žena koja ne raspravlja, koja pokazuje da joj je interes kolektiva u srcu i koja doprinosi harmoniji domaćinstva.

Ovo simboličko ponašanje ključ je kontinuiteta između seoskog i gradskog načina života na Kosovu. Ne samo da ne gleda ili da gubi trku sa savremenijim modelima, ili zbog vremenskog pritiska usled zapošljavanja, već, sudeći prema izjavama informatorki, značaj simboličkog ponašanja *raste* u gradskim uslovima. Težak fizički rad na selu i nedostatak slobodnog vremena smanjuju područja u kojima žene mogu da se bave ovim »sitnicama«. Lakši fizički uslovi u gradu i višak vremena koje nezaposlena žena može da posveti takvim stvarima uslovili su porast simboličkog ponašanja koje je slično za sve žene u gradu:

> **»Ljudi ne dolaze u posetu, oni dolaze da te provere, da vide koliko si dobro očistila, da pronađu bilo koji razlog da te kritikuju. Možeš čistiti svakog dana u životu, ali ako samo jednom ne uglancaš peć, gosti će baš tad naći da dođu i tvoj ugled je uništen.«**

To je dodatni teret za zaposlenu ženu. Daleko od toga da je oslobođena ovih obaveza zbog toga što zarađuje, od nje se očekuje da je to što je zaposlena neće sprečiti da održava kuću i porodicu saglasno kulturnom idealu.

Važan primer simboličkog ponašanja i pokazatelj kontinuiteta i promene jeste priprema devojačke spreme *(cejz)*. Tradicionalno, albanske žene provedu dve do tri godine spremajući ručni rad za svoju udaju, a ti poslovi zauzimaju centralno mesto u njihovom životu. Oni predstavljaju devojačku marljivost i sposobnost, a time i njenu društvenu vrednost (vidi Schneider 1985). Značaj toga se ne gubi sa preseljenjem u grad. Ako su devojke na studijama ili zaposlene, u pripremi ručnih radova pomažu im njihove rođake. U nekim slučajevima industrijski proizvodi zamenjuju fine ručne radove, ali potpuna zamena još nije izvršena. Diploma ili plata *nisu zamena* za ručni rad. Ovde ponovo preovlađuju tradicionalne vrednosti.

Žena stiče autoritet svojim ponašanjem *(sjellje)*. Svi drugi oblici ličnog napredovanja su manje važni u odnosu na taj. Mada obrazovanje, zaposlenje, broj (muške) dece koju rodi i drugi putevi ličnog uspeha mogu da ojačaju njen autoritet, oni ne mogu da ga *stvore*. Zaposlene žene moraju, do granica svojih fizičkih mogućnosti, podržavati sve standarde rada u domaćinstvu i održavanja čistoće. Zaposlenje je ideal mnogih žena u onoj meri u kojoj ono predstavlja slobodu kretanja, ali nije ključ ličnog uspeha. Ekstremni naglasak na odgovarajućem ponašanju u određivanju lične moći primarna je veza između seoskog i gradskog načina života Albanke.

»Moja snaha se udala tri godine pre nego što se porodila, ali je uživala veliki autoritet. Njen svekar je mnogo voleo zato što je rano ustajala, kuvala svima čaj, čistila svima cipele, ispraćala goste i izvodila »temena« (uobičajeni pozdravi). Ali sada, kad ima decu, promenila se. Ne čini više sve ono što je činila nekada, i oni to ne razumeju. *Izgubila* **je autoritet kad je rodila decu.«**

Proširena porodica

Stepen do kog se tradicionalna ideologija održava među gradskim ženama u velikoj meri zavisi od toga živi li žena sa porodicom svoga muža ili neolokalno. Društveni milje, obrazovanje i zaposlenje faktori su koji utiču na ženino doživljavanje urbane migracije, ali ključni faktor je prebivalište. Nemoguće je na ovom stupnju istraživanja dati tačne podatke o broju žena koje žive u proširenim porodicama, ali demografska statistika iz Popisa 1981. godine pruža jednu opštu sliku. Mada je procentualno najbrojniji tip porodice u Prištini nuklearna porodica od četiri člana (21,1%), upadljivo veliki udeo ima porodica sa osam ili više članova (16,2%) *(Enti Krahinor i Statistikes 1982:40; Islami 1985:194)*. (Sa više od osam članova ima 45,3% seoskih porodica na Kosovu.) Vidimo da je srazmerno visok postotak proširenih porodica u Prištini, pa se može zaključiti da veliki broj žena živi pod kontrolom kolektivne, tipično konzervativne ideologije.

U proširenim porodicama još vlada kolektivna ideologija i život žene je podređen interesima kolektiva. »Porodica ne može da opstane

ako svako radi šta želi. Činiš ono što je za dobrobit grupe.« U proširenoj porodici svekrva, *vjehrra,* obično ima punu kontrolu nad životom snahe, »jer ona je ta koja najviše brine za dobrobit porodice i njen ugled«. Svekrva obično kontroliše kretanje svoje snahe, slobodu druženja, društveno ponašanje, način odevanja itd.

> **»Svrkrva se meša u sve: šta kupuješ, oblačiš, koliko trošiš struje, sapuna, koliko jedeš. Takve su svekrve. Šta možeš? Ti si stranac u kući.«**

> **»U zajednici, oni ne propuštaju nijednu priliku da se suprotstave tvojim željama. Ne možeš da ideš kuda želiš, da kupiš ono što hoćeš, da imaš sopstvene prijatelje...«**

Ova kontrola se menja s obzirom na nezavisnost muža od svoje majke. Ali ako sin prihvata život u proširenoj porodici, on takođe prihvata primat kolektivne ideologije nad pojedinačnim željama. Drugi faktor koji utiče na utisak koji gradski život ostavlja na seoske devojke jeste da li se devojka udala za muškarca po sopstvenom izboru ili su joj muža izabrali roditelji. Opšti stav je da muškarac ima bolju kontrolu u braku nad ženom, ako se oženi posredstvom provodadžije *(msit).*

> **»Ako je brak ugovoren preko posrednika, neke stvari su osigurane. On joj kaže pravila prve večeri, i ona nema drugog izbora osim da ih prihvati. Ako se ona kasnije žali, on kaže — Ja sam izneo pravila prve noći i ti si se složila.«**

Ako brak nije ugovoren, onda je to davanje i uzimanje, stalni proces utvrđivanja pravila u odnosima. Uobičajeni komentar na to je »kada brak nije ugovoren, onda su tu stalne svađe i mirenja. Nema mira.« Čak ako žene ovo neslaganje smatraju neizbežnim, ipak je poželjnije od života pod autoritetom svekrve. S druge strane, ispunjavanjem obaveza koje propisuje kultura, smatra se da ona konačno *stiče* autoritet u svojoj porodici i porodici u koju se udala.

Domen autoriteta žene

Kada žena zadobije poštovanje svog društvenog kruga, ona ima autoritet u kući. Kada je pitaju »Ko je glava u tvom domaćinstvu«, tipični odgovor je: »Žena. U stvari, muž... ali žena je stvarno u *središtu*...« Muškarac je *simbolično* glava kuće. Kad donošenja glavnih odluka njegova reč je obično poslednja. Ljudi su navikli da muškarca smatraju gospodarom kuće *(zot i shtepise),* ali prilikom detaljnijeg ispitivanja, većina informatora se slaže da je žena ta koja drži porodicu. »Muškarac može doneti kući veliku platu, ali ako žena nije sposobna, sve je uzalud. Život porodice zavisi od žene.«

Za posmatrače potčinjeno ponašanje delom je spoljašnjost; očigledno je da u privatnim odnosima ima više jednakosti. Jedna mlada žena kaže da je, kad je prestala da čisti mužu cipele, on sam počeo to da radi, ali je rekao: »Zatvori vrata, može neko videti.«

To nas uvodi u raspravu o urbanizaciji i moći žene kao »javno/privatnom« diskursu. Tokom 70-ih godina istraživači su ženu Mediterana tumačili kao potčinjenu klasu čiji inferiorni položaj vuče korene iz raz-

ličitih stepena polne segregacije po kojoj ženi pripada mesto u domaćoj sferi, bez moći, a muškarcu u javnoj sferi, koja je centar moći (Rosaldo 1974). Proučavanja su relativnu važnost ovih dvaju domena sagledavala u svetlu zapadnog modela gde se centar uticaja, moći i kontrole nalazi *izvan* kuće. U gradu ili u selu, žene su tamo podređene, zato što su svedene na kuću.

U novije vreme istraživači uočavaju da je ovakvo razmišljanje pogrešno. Na Mediteranu je *domaća* sfera simbolički i stvarni centar života (Friedl 1967, Rogers 1975). Žena ne mora da uđe u javnu sferu da bi zadobila moć: moć je u kući. Taj aksiom prenet je u gradske uslove. Čak i kada su i muž i žena zaposleni, kuća je najvažniji domen.

Polna segregacija još je jedan činilac u životu Albanke koji ovde treba razmotriti. Ona se može posmatrati na dva načina. Dok žene na Zapadu ovo pitanje vide kao »zadržavanje žena unutra«, za žene na Kosovu ono znači »zadržavanje muškaraca van« (Nelson 1974). Žene se osećaju slobodnije, opuštenije, sposobnije da se otvoreno izraze kada su u društvu žena. U gradovima ova podvojenost polova nastoji da se razbije, ali ne nestaje. Čak i u mešovitom društvu ostaci ovog običaja su uočljivi u jasnoj polnoj dihotomiji, a potčinjenost muškarcu je sveprisutna.

Međusobne veze žena shvataju se kao izvor moći mediteranskih žena (Riegelhaupt 1967). Dok muškarci imaju zvanični, javni uticaj, žene su često posrednici moći iz pozadine. Tamo gde su važni odnosi tipa nadređeni — podređeni (šef — službenik), žene, pomoću svojih mreža, stvaraju i neguju veze koje u javnom domenu koriste muškarci. Tako je domaća sfera, daleko od toga da je nemoćna, potencijalna arena upravljanja i posredovanja.

Ovaj aspekt ženine gradske moći ne odnosi se nužno na Kosovo. Ograničeno kretanje, primat kuće i srodničkih veza sužavaju krug prijateljstava koje žena može da ostvari. Prijateljstva stvorena na poslu ne teže da se prenesu na društveni život. Mreže tako postaju iste za muškarce i za žene.

Neki istraživači smatraju da je »skrivena« moć mediteranske žene institucija miraza koja podiže ugled žene među novom rodbinom (Loizos 1975). Albanci nemaju tradiciju miraza ili ženskog nasledstva. U poslednjih petnaest godina Albanci su počeli da opskrbljuju svoje kćeri darovima u zlatu, nameštaju i materijalima za devojačku spremu. Žena koja je zaposlena često sama sebi nabavlja ovakve predmete. Muškarci opskrbljuju svoje kćeri ako imaju mogućnosti. Kažu da je to njihova lična želja, a ne odgovor na kulturnu normu. To nije miraz u smislu očeve ostavštine kćeri, nego poklon, »*bakshish*«, koji izražava njegovu ljubav prema kćeri. Da li to kćeri daje moć? Daje, ali ne kao u zemljama gde se ženama daje znatno bogatstvo. »Miraz« nije deo finansijskih pregovora koji se odvijaju pre braka, i nije dovoljno veliki da bi uticao na to kako će se nova rodbina prema njoj odnositi. Žene kažu da im to daje simboličnu moć, jer pokazuju poštovanje koje je zadobila u sopstvenoj porodici

Ekonomske uloge žene

Ivan Ilich smatra da žene sa sela gube moć preseljenjem u grad, jer su na selu u centru proizvodnje (1982; vidi takođe Pavlides i Hesser 1986). Njihov radni doprinos je od ključnog značaja za održavanje porodice. Kada porodica pređe na plaćeni rad žena gubi važnost i autoritet. Za osnovne životne potrebe neophodna je gotovina, a muškarac je tamo gde je gotovina. Zaključujući da u modernim industrijskim društvima žene imaju manje plate i niži radni status od muškaraca, Ilich veruje da čak i zaposlena žena, mada doprinosi porodičnom budžetu, nikada ne može premostiti jaz koji je stvorio plaćeni rad.

Nedostatak Ilicheve teorije je u njegovoj proceni ekonomskog doprinosa žene na selu. »One rade kao lude, a to ništa ne uvećava njihov autoritet. To se od njih očekuje.« »Možeš se ubiti radeći u selu, a to prolazi neprimećeno.« Ono što se izgleda uzima u obzir nije stvarna proizvodnja, već rad koji se vidi i koji računa na reputaciju ženinih srodnika.

Među Albancima, kontrola žene nad kućnom ekonomijom shvata se kao njeno posedovanje gotovine. U približno pola ispitivanih porodica, nuklearnih ili proširenih, žena raspolaže gotovinom. To izgleda ne zavisi od toga da li žena živi u gradu ili u selu, već od »autoriteta« koji kao žena ima. To znatno utiče na njen život, pošto znači da je ona ta koja nabavlja i donosi svakodnevne odluke koje utiču na dobrobit njene porodice. To je snažan simbolički pokazatelj da li žena ima ili nema autoritet u odnosu na muškarce u kući.

Zaposlenje

U prištinskoj opštini žene čine 22,9% radne snage, a 33,9% onih koji čekaju na posao (1984 *Popis: Enti Krahinor i Statistikes* 1986:46). U materijalno teškim vremenima, ekonomski doprinos žene joj nedvosmisleno pruža autoritet. Albanke shvataju da ekonomska nezavisnost ženi daje moć. Čak i kada je (kako smatra Ilich) njen doprinos od drugorazrednog značaja u odnosu na doprinos muža (što jeste najčešći slučaj), prihod koji ona ostvaruje daje joj izvesnu sigurnost. Nju više ne pritiska stalna zavisnost od muža. Ako dođe do neslaganja ona može da kaže: »Odlazim«. Žene su svesne da je uzrok njihovom drugorazrednom socijalnom položaju delom i to što sve do novijeg vremena nisu bile uključene u rad za platu.

Za Albanku, zaposlenje ima ogroman simbolički značaj. Ono znači prevazilaženje psihičkih i fizičkih ograničenja koje joj je nametao tradicionalni način života. Ali iako su psihološke prednosti zaposlenosti jasne, ono definitivno ima svoja praktična i ideološka ograničenja.

Dvostruki teret, posao i domaćinstvo, posebno je težak za Albanku zbog toga što se smatra ogromnom sramotom ako muškarac pomaže u kući, kao i zbog pridavanja izuzetnog značaja redu i čistoći u kući. Mada žene s kojima sam razgovarala veruju da druge žene u Jugoslaviji imaju u kući pomoć muževa, one prihvataju činjenicu da mnogi Albanci smatraju takvu pomoć gubitkom sopstvenog ugleda.

I zaposlene i nezaposlene žene slažu se da ekonomski doprinos od plate ne uvećava obavezno autoritet žene. Ako još živi u tradicionalnom miljeu, autoritet se *ne* stiče kroz ekonomski doprinos ili slobodu kretanja, nego kroz ispunjavanje tradicionalne ženske uloge. Zaposlenje daje ženi izvesnu moć, slobodu kretanja, ali održavanje ideala uzorne albanske supruge stvara veliki fizički i emocionalni teret.

Ideal nasuprot stvarnosti

Dolazimo do razmatranja razlike između onoga što grad predstavlja i onoga što se ispostavlja da jeste. Devojke očekuju da će u gradu naći slobodu, viši materijalni standard i raznovrsnije iskustvo. Ako je devojka zaposlena i živi u nuklearnoj porodici, mada je njeno iskustvo znatno prošireno, dvostruko je opterećena, bez mogućnosti da u potpunosti uživa svoju novostečenu slobodu. Ako živi sa srodnicima ovi snovi se u skorije vreme verovatno neće ostvariti. Ona živi za budućnost, kada će biti sama sa mužem i decom, imati svoju veliku kuću, svoju mašinu za rublje, lep nameštaj i auto. »One sanjaju da će jednog dana biti bolje. Njena svekrva će umreti, i ona će biti kraljica u kući.«

Danas devojka želi da završi školu, dobije posao, ima visok materijalni standard, i iznad svega da živi sama sa mužem i decom. Ovi ciljevi danas su isti za seosku i gradsku devojku. Opšta prisutnost urbanih običaja stvara konflikt mnogim devojkama koje nisu u stanju da ostvare te ambicije. Tradicionalna ideologija zahteva prihvatanje *(pajtimi)* sudbine, što može da znači ugovoreni brak i ulazak u »tuđu« porodicu. Dvadesetdvogodišnja devojka sa sela, odrasla u Prištini, objasnila je to ovako:

> **»Ideju o životu s muževom porodicom devojka teško prihvata. Dok nisam napunila osamnaest godina mrzela sam tu pomisao, ali sada sam navikla. Konačno shvatiš da za tebe tu nema mesta; to je tako. Ništa od ovoga (u kući moje majke) nije moje. Zašto mislite da devojke žale zbog toga što su devojke? Ne zato što su devojke, nego zato što moraju da žive negde drugde. Ali to prihvatiš.«**

Ovo se unekoliko razlikuje od komentara njene majke:

> **»Ti s'ke care pa shku. Nema drugog izbora nego da odeš. Kad te momak izabere ti opet moraš da se preseliš kod svekrve. Ti to prihvataš. Ako se boriš protiv toga, jednostavno zastariš.«**

Ali prihvatanje postaje teško za žene koje su upoznale druge modele. Konflikt je posebno snažan kod gradskih devojaka koje imaju mogućnost izbora. »U gradu modeli su konkretni; na selu to su samo maštanja.«

Težište ovog priloga je na *kontinuitetu* tradicionalne ideologije sa preseljenjem u grad (videti Denitch 1976). Mnoge zaposlene žene koje uživaju slobodu kretanja složiće se da je ova ideologija sve pre nego nestala iz njihovog društvenog kruga. Smatram da se čak većina žena koje su zaposlene i žive u nuklearnim porodicama i pokazuju »moderno« ponašanje rukovodi tradicionalnim vrednostima: prvo, autoritet se

ne stiče ličnim postignućem, već saglašavanjem sa kolektivnim idealom ženstvenosti, i drugo, superiornost muškaraca se prihvata bilo kao prirodna ili kao društveno data činjenica. Zaposlene žene *smatraju* da su raskinule tradicionalne okove, ali u stvarnosti njihova osnovna motivacija i delovanje zasnivaju se na tradicionalnim vrednostima u urbanom obliku.

Sa engleskog prevela
Miroslava Malešević

1972 Market Model, Class Structure and Consent. Man 7(1):74—94.

Campbell, J. K.
1964 *Honor, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community.* Oxford University Press.

Denitch, Bette S.
1974 Sex and Power in the Balkans. U Women, Culture and Society, eds. Rosaldo and Lamphere. Stanford University Press.

1976 Urbanization and Women's Roles in Yugoslavia. Anthropological Quarterly 49(1):11—19.

Dimen, Muriel
1986 Servants and Sentries: Women, Power and Social Reproduction in Kriovrisi. U Gender and Power in Rural Greece, ed. Jill Dubisch.

Enti Krahinor i Statistikes
1982 Regjistrimi i popullise i ekonomive shtepiake dhe i banesave ne vitin 1981. Buletini 17. Prishtina.
1986 Komunat e KSA te Kosoves me 1984. Prishtina.

Friedl, Ernestine
1967 The Position of Women: Appearance and Reality. Anthropological Quarterly 40:97—108.

Ismlai, Hivzi
1985 *Fshati i Kosoves: Kontribut per Studimin Sociologjike Demografik te Evolucionit Rural.* Prishtina: Rilindja. Pp. 194.

Loizos, P.
1975 Changes in Property Transfer Among Greek Cypriot Villagres. Man 10:503—23.

Nelsno, Cynthia
1974 Public and Private Politics: Women in the Middle Eastern World. American Ethnologist 1(3):551—63.

Pavlides, Eleftherios and Jana Hesser
1986 Women's Roles and House From and Decoration in Eressos. Greece. *In* Gender and Power in Rural Greece, ed. Jill Dubisch.

Pavlides, Eleftherios and Jana Hesser Reigelhaupt, Jovce
1967 Saloio Women: An Analysis of Information and Formal Political and Economic Roles of Portuguese Peasant Women. Anthropological Quarterly 40:109—126.

Rogers, Susan Carol
1975 Female Forms of Power and the Myth of Male Dominance: A model of Female/Male Interaction in Keasant Society. American Ethnologist 2:727—56.

Rosaldo, Michelle
1974 *Women, Culture and Society.* Standford University Press.

Salamone, S. D. and J. B. Stanton
1986 Introducing the *Nikokyria:* Ideality and Reality in Social Process. U Gender and Power in Rural Greece, ed. Jill Dubisch.

Schneider, Jane
1985 Trousseau as Treasure: Some contradictions of Late Nineteenth--Century Change in Sicily. U Women and History, ed Marion Kaplan. Haworth Press, Inc. Number 10, pp. 81—119.

Janet Reineck

URBANIZATION AND TRANSFORMATION PROCESS OF THE POSITION OF ALBANIAN WOMEN IN KOSOVO

— Summary —

On the basis of fieldwork investigations in Priština and existing literature concerning »woman antropology«, the author found out that the role of woman in town was only formally and not essentially different from the concept of »ideal« woman which is prescribed by traditional rules. Employment, economic independence, child bearing are elements that can help to improve her position in family, but cannot give authority to her. Authority is created through behavior which completely suits the patriarchal model.

In the consciousness of employed woman, who *believes* that she has overcome the traditional framework of her existance, the decisive factor of her self-fulfillment is still the complete subordination and adjustment to collective, traditional ideology and the concept of »demure« and »ideal« woman.

UDC 392.5(497.13)(22)

Jasenka Lulić

SVADBA KOD ATEISTA NA PRIMJERU JEDNOG OTOČKOG SELA BLIZU ZADRA

Otok Ugljan, u zadarskom arhipelagu otok najbliži Zadru, donekle uspijeva zadržati jedan dio svoga stanovništva vezujući ga za djelatnost na otoku, ili u Zadru, s kojim je povezan trajektnom vezom (pola sata vožnje iz Preka).

Kali, jedno od osam otočkih sela, smješteno je na brežuljku i njegovim obroncima i zbijenog je tipa. Na zapad se širi prema Preku, s kojim je spojeno, a istočno prmea Kukljici, udaljenoj nekoliko kilometara. Mještani se najviše bave ribarstvom, te imaju jednu od najjačih ribarskih flota na Jadranu, a maslinarstvo i povrtlarstvo zadovoljava njihove obiteljske potrebe. Rašireni su i različiti obrti, nešto manje činovnička zanimanja, a najmanje je intelektualaca koji su ostali u Kalima. Prije drugog svjetskog rata ovo je bilo izrazito težačko selo, uhodano u okvirima tradicijskog i katoličkog svjetonazora. Drugi svjetski rat i posleratne društvene promjene donijele su i podjelu stanovništva na ateiste i vjernike-katolike. Iako su ovi procesi tekli i u drugim selima na otoku Ugljanu, ograničit ću se na Kali, jer u njima živim te se, osim razgovora s ljudima, mogu koristiti i duljim promatranjem.

Iz matičnih knjiga vjenčanih (matični je ured za cijeli otok Ugljan u Preku) saznala sam broj vjenčanih parova u poslijeratnom razdoblju i usporedila ih s popisom vjenčanih u crkvi. Nisu obuhvaćeni parovi vjenčani u Zadru ili u drugom gradu, a žive u Kalima, te oni koji su se crkveno vjenčali drugdje. Iz tih podataka saznala sam dob mladića i djevojaka koji sklapaju brak, upoznala razlike u dobi mladića i djevojke, njihova zanimanja i odnose zanimanja s obzirom na spol, utvrdila pojavljivanje prijateljice kao djevojčine kume (ranije su oba kuma bili muškarci, mladićevi prijatelji). Iz razgovora s nekolicinom ateista o njihovu vjenčanju kao i o vjenčanju njihove djece, te iz razgovora s nekolicinom ljudi vjenčanih između dva rata i onih koji su vjenčani poslije rata u crkvi, mogla sam utvrditi karakteristike vjenčanja kod ateista.

Nastojala sam razumjeti i objasniti ateistički ili kršćanski svjetonazor svojih sugovornika i značenje koje on igra u njihovu životu. Čini mi se da bi jedna dublja analiza koja bi prodirala u intimni svijet pojedinca otkrila vrlo malo potpuno svjesnih i vjernika i ateista, tj. onih

koji su razmišljajući o čovjeku, njegovu postojanju i svrsi njegova života, došli do jednog ili drugog odgovora. Razmišljanje većine kreće se u praktičnom području života. Stoga su svi oni prije rata bili kršćani katolici. Može se reći da je rođenje u takvoj sredini odredilo i njihovo shvaćanje. Određeni obrazac ponašanja, vezan uz određeno vjerovanje, u ovom slučaju katoličko, ukorjenjavanjem u jednoj sredini dobiva snagu apsolutnosti. Tako jedna promjenljiva i relativna kategorija kao što je ponašanje, dobivši snagu zakonitosti, okamenjuje pojedinčevo shvaćanje, zatvara ga prema drugačijem. Stoga se dešava da ljude svrstavamo u određene misaone sustave samo na temelju njihova ponašanja, a i sâm se pojedinac tako doživljava. Drugim riječima, pripadanje cijelog sela katoličkoj tradiciji u prvom redu znači pripadanje jednom običajnom kodeksu koji ima značaj nužnosti i isključivosti. Isto se dešava i s ateizmom ako se prihvati na toj razini. Tako se pojedinac može izjasniti kao vjernik ili ateist a da se, zapravo, nikada nije bavio tim pitanjima. Biti vjernik ili ateist pitanje je koje spada u čovjekovu intimu, a ne na poprište društvenog i političkog života gdje se tim opredeljenjima može manipulirati. Istinsko opredeljenje za jedno ili za drugo znači u prvom redu da je izbor jednog ili drugog shvaćanja stvar slobodnog izbora. Nametanje jednog ili drugog shvaćanja vodi totalitarizmu, međusobnom otuđenju u kojem se na drugog čovjeka ne gleda kao na čovjeka već kao na oruđe ideologije. Kako će se pojedinac postaviti u datim okolnostima ovisi i o njegovu poimanju sustava vrijednosti. Ako se radi o osobi čiji su životni ideali zadovoljenje osnovnih životnih potreba i povećanje životnog standarda pod svaku cijenu, onda će se takva osoba prikloniti vladajućem mišljenju konformistički, razvijajući pri tom karijerizam koji joj omogućuje njenu osnovnu težnju — želju za materijalnim probitkom i povlaštenim statusom u društvu. Naravno da takva osoba nema potrebe obogaćivati svoje shvaćanje na izvorima jedne ili druge ideologije razmišljajući o njima, nego dogmatski prihvaća ponuđeno zatvarajući se tako suživotu s drugačijim mišljenjem. U maloj sredini, gdje ljudi žive u izravnijem kontaktu, ovo izaziva veću zbrku, pogoduje usporednom razvoju privatnog i javnog morala, koji se u maloj sredini mogu vrlo dobro uočiti. Ta dvostrukost morala ogleda se i u potajnom sklapanju crkvenih brakova pojedinih ljudi koji se izjašnjavaju kao ateisti, a kojima društveni položaj nije dopuštao da se vjenčaju u crkvi. Naravno, ima i onih koji su dosljedni svojih shvaćanjima.

U poslijeratnom razdoblju, od 685 brakova sklopljenih do ljeta 1987, 416 brakova sklopljeno je u crkvi. Mladići su stariji od djevojaka do četiri godine, a u posljednjih petnaestak godina često i do sedam godina. Ima dosta slučajeva da su mladić i djevojka iste dobi. Kroz čitavo razdoblje provlači se manji broj djevojaka godinu dana starijih od mladića, a ima i nekoliko djevojaka koje su starije i više godina od mladića. U slučajevima kod kojih je muškarac mnogo godina stariji od žene radi se najčešće o udovcu i djevojci. Ovo se odnosi i na parove koji su vjenčani i u crkvi. Parovi koji su do 1970. javno sklopili brak u crkvi bili su vjernici ili su imali formalno kontakt s crkvom. Mnogi parovi, vjenčani u crkvi od 1970. do danas, vjenčavaju se u crkvi jer crkveni obred daje ovom činu svečaniji ton, a intimno ga ne povezuju

s vjerovanjem, jer su prema vjerovanju i nevjerovanju najčešće ravnodušni. Uspoređujući zaposlenost žena vjenčanih samo pred matičarom i onih koje su vjenčane i u crkvi, uočava se da su do 1950. žene bile nezaposlene, a od 1950. zapošljavaju se kao radnice, trgovačke pomoćnice. Sedamdesetih godina javljaju se i drugi profili srednjih škola, nekoliko djevojaka završava Pedagošku akademiju ili Fakultet. Interesantno je da se takve udaju za mladiće iz sela koji su obično kvalifikovani radnici ili imaju završenu osnovnu školu (slučaj kada djevojka ima srednju školu). Veći je broj ovih djevojaka u tzv. vjerničkoj skupini. Broj zaposlenih žena u brakovima sklopljenim samo u matičnom uredu u Preku i sklopljenih također i u crkvi gotovo je identičan, a iznosi četvrtinu broja sklopljenih brakova. Situacija se mijenja sedamdesetih godina kada broj žena sa zanimanjem i uglavnom zaposlenih iznosi tri četvrtine od broja sklopljenih brakova. Broj zaposlenih žena u tzv. »vjerničkoj skupini« tri puta je veći od broja zaposlenih žena koje nisu vjenčane u crkvi. Ova razlika nije znak porasta broja vjernika, već prije želja za ceremonijom koja će ostati u sjećanju. Konac šezdesetih godina, a osobito sedamdesete godine karakterizira poboljšanje materijalnih uvjeta života te su i svadbe veće, u njih se uvode i neki novi običaji, npr. momačka večer, udaranje viljuškama i noževima po stolu za vrijeme objeda na »piru«. Pokazatelj promjene u svadbenim običajima, a ujedno i u društvenim odnosima, jest biranje djevojke za kumu mlade. Naime, do godine 1961. kumovi su bili isključivo muškarci koje su mladići birali po prijateljstvu, a te godine kao drugi upisani svjedok pri sklapanju braka (svjedok mlade) pojavljuje se žena. Godine 1970. žena se upisuje i kao prvi svjedok. To znači da se mladina kuma prva upisala kao svjedok. Ovo upućuje na nov odnos prema ženi. Ima nekoliko slučajeva da su oba kuma, tj. kum mlade i mladoženje, žene. Najčešće mladoženjinog kuma zbog spriječenosti zamjenjuje žena. Od godine 1970. kume mlade stalno se izmjenjuju kao prvi ili drugi svjedok.

Razgovarajući s ljudima koji se izjašnjavaju kao ateisti, utvrdila sam, kako sam već prije spomenula, da su neki dosljedni u svojim uvjerenjima a neki su se vjenčali u crkvi, u početku javno a poslije potajno, neki i više godina poslije civilnog vjenčanja. Pokušat ću prikazati svadbene običaje od konca rata do pedesetih godina, od pedesetih do šezdesetih godina, od šezdesetih do sedamdesetih, te od sedamdesetih godina do danas. Stariji ljudi vjenčani prije drugog svjetskog rata razlikovali su »sramotno« i »pošteno« »vinčuanje«. Isti nazivi zadržali su se gotovo do danas. »Sramotno« »vinčuanje« značilo je da je djevojka došla u momkovu kuću sa znanjem ili bez znanja svojih roditelja (u slučaju njihova protivljenja) a vjenčanje je bilo naknadno. Tada se ne bi vjenčala s krunom i velom, već sa »faculom« (kvadratna marama složena u trokut i vezana straga, a označuje udatu ženu). Svadba bi tada bila znatno skromnija. Često bi bila već kad se rodilo i dijete, a koje bi moglo navršiti i godinu dana. Kad bi se momak i djevojka zavoljeli, momak je u pratnji roditelja i rođaka odlazio u prošnju (»na pitanje«) ponijevši sa sobom najčešće vino. Od prošnje do »pira« znalo je proći i po više godina. Isprošena djevojka pomagala je momkovim roditeljima u poslovima, a on i njezinima ako je bilo potrebno. U vremenu

od prošnje do pira mladić je djevojci obično darivao zaručnički prsten, tj. prsten s okom, a »bitica« se darivala na »vinčuanju«. Nekoliko mjeseci prije »pira« ili na dan »pira« bila je tzv. »kafa« u djevojčinoj kući. Na »kafu« se nije pozivalo, već je svatko dolazio bez posebnog poziva, za razliku od »pira« na koji se moralo pozvati. Danas se šalje pismeni poziv. Jedna od mladinih prijateljica ili neudata sestra zapisivala je što je tko donio tako da se zna što će se darivati kad se bude vjenčao netko iz njegove obitelji. Na »kafi« se jeo sir, pršut, »frite«, pila se kava, vino. Ako je djevojka bila siromašna, ne bi pozivala na »kafu«. Takva djevojka bi obično nakon »pitanja« otišla na »sramotno«. Nekoliko dana prije »kafe« mladine prijateljice rođakinje, pošle bi navečer kroz selo pjevajući starinske svadbene pjesme i obavještavajući na taj način tko se ženi. Tri nedjelje prije »pira« svećenik je »napovidao«, tj. obavještavao o vjenčanju tražeći od vjernika da mu jave ako postoji koja zapreka sklapanju braka. »Pir« je bio u nedjelju ili na blagdan. Mladoženjini svatovi došli bi po mladu. Na čelu povorke bio je barjaktar koji je nosio »barjuak« (»šćuap«, štap na čijem vrhu je bio kolač na koji bi se stavile jabuke ukrašene metalnim novcem i nabodene na male štapiće, a ispod kolača bili bi svileni »facuoli«). Svatovi bi, došavši do mladina dvora, stupili u razgovor s djevojčinima rekavši im da su izgubili pticu i da je traže... Mladu izvodi njezin brat. Prvo izvodi druge djevojke. Odlazeći iz kuće u crkvu na vjenčanje, mlada pita »proščienje« od roditelja, a kasnije i od mladoženjinih roditelja. Njezini roditelji odlaze u crkvu i kod mladoženje, gdje je »pir«. Djevojčinu robu donosile su njene »drugarice« deset do petnaest dana poslije »pira«. Roba se nosila na glavi u »kofama« (pletene košare). Ispod »kofe« stavila se »spara« (kolut od komada platna ispunjen vatom ili vunom) kako kofa ne bi ozlijedila glavu.

Ovo su konture svadbe u Kalima između dva svjetska rata. Poslijeratna svadba odvija se u sličnom okviru. Svadbu u razdoblju od 1945. pa često i do šezdesetih godina karakterizira skromnost koju je određivala oskudica. Shvaćanje ateista o braku i načinu sklapanja braka te običajima vezanim uz njih ne može se svesti na zajedničko shvaćanje koje bi bilo tipično za sve ateiste. Navest ću nekoliko različitih primjera i na temelju njih izvoditi zaključke. Momak i djevojka idu zajedno nekoliko godina, djevojka zatrudni i rodi dijete te se preseli kod momkovih, a on je u partizanima. Završava rat. Oni vjenčanje žele ostaviti za bolja vremena, ali ih roditelji prisiljavaju na sklapanje braka zbog dijeteta. U uskom obiteljskom i prijateljskom krugu proslave vjenčanje. Vjenčali su se u staroj robi koju su imali za svaki dan.

Ovaj primjer pokazuje vezanost para uz obitelj i nemogućnost da joj se suprotstavi. Vezanost uz obitelj i sredinu iz koje se poteklo ogleda se i u sklapanju braka ateista koji se vjenčao u crkvi. Kao razlog ovome navodi majku koja nije mogla zamisliti da se sin ikako drugačije oženi. On ne bi pristao na ovakvo vjenčanje da majka nije bila bolesna. Osam dana prije »pira« djevojčine prijateljice navečer idu kroz selo pjevajući starinske svadbene pjesme. Dan prije »pira« bila je »kafa«. Jedna od djevojčinih prijateljica zapisivala je imena onih koji su donijeli darove (novac ili predmete potrebne u kućanstvu). Počastilo se kavom i »fritama«. »Pir« je bio na Duhovski ponedjeljak. I dok se

mladoženja kao vojna osoba ženio u uniformi (odmah iza rata), mlada je na registriranje u Preko išla u tamnoplavom kostimu, a u crkvi se vjenčala u dugoj bijeloj haljini s krunom i vijencem na glavi. Da je njima vjenčanje u crkvi bilo, zapravo, pravo vjenčanje, vidi se i po tome što su na registriranje u Preko išli samo kumovi, a u crkvi se okupila sva rodbina i prijatelji. U crkvu se išlo s »barjuakom« (ne sjeća se je li bio državni ili se radilo o štapu) na čijem je vrhu bila jabuka i sparožina (zimzelen). Nakon odlaska iz ove crkve mladi par odlazi kod mladoženjinih gdje mlada nevjesta klekne na prag, poljubi svekra i svekrvu i moli za oproštenje. Oni je blagoslove. Običajno, dakle, ovaj par postupa po ustaljenoj tradiciji. Teško je reći predstavlja li njihovo vjenčanje u crkvi kompromis koji se učinio radi roditelja, ili su oni vjernici.

Drugi jedan par pokazao je veću individualnost sklapajući brak u skladu s vlastitim načelima. Vjenčanje bez crkve bilo je šok za rodbinu i mlade i mladoženje. Tako je mladoženjinin djed pitao svog unuka »ki će blagosloviti prsten i biticu?« Unuk mu je odgovorio da je međusobna ljubav najbolji blagoslov. Ovaj par nije pozivao na »kafu« jer nisu željeli siromašnije od sebe materijalno oštetiti. Iako su se voljeli nekoliko godina, nisu željeli da njihovi roditelji međusobno kontaktiraju bojeći se da u slučaju prekida njihove veze ne bi bili u lošim odnosima. Mlada je bila u svijetlosivom kostimu, a mladoženja u tamnoplavom odelu. Boja mladinog kostima označava da je mlada otišla »na sramotno«, ali istodobno asocira na neimaštinu. Na »piru« se nazdravljalo mladencima, pjevale se starinske svadbene pjesme kao i partizanske (jednako i na navedenim »pirovima«). Nije se plesalo zbog pomanjkanja prostora.

Uplitanje obitelji u izbor momka ili djevojke prisutno je i poslije rata. Tako je, npr., djevojka bila prisiljena kriomice se preseliti kod momka jer ga njeni roditelji nisu voljeli. Zbog toga nije kontaktirala sa svojim roditeljima sve do rođenja prvog djeteta. Registrirali su se nekoliko mjeseci nakon njenog dolaska u momkovu kuću. Mlada je bila u tamnijem kostimu, a mladoženja u tamnijem odijelu. Na njihovu »piru« bila je samo uža muževa rodbina. Što se tiče hrane, zanimljivo je da se u Kalima u kojima ima dosta ribe ona se rijetko spremala i sprema za »pir«, a zamjenjuje je meso. Vjerojatno je to zbog toga što se riba drži običnom, svakodnevnom hranom, te ne dolikuje da se spremi za tako svečan čin.

Karakteristike svadbenih običaja od svršetka drugog svjetskog rata do polovice pedeseti godina jesu izostanak odlaženja na »pitanje«, izostanak »barjuaka« u civilnom vjenčanju, sukob na relaciji roditelji — djeca. Do sukoba je dolazilo i ranije, ali su se oni odnosili isključivo na izbor momka ili djevojke, dok se u ovom razdoblju, uz ovaj razlog, dešava da dolazi i do sukoba dviju ideologija, te je mladi par vrlo često razapet između svojih shvaćanja i osjećaja poštovanja i dužnosti prema roditeljima. Naredne godine donose porast mnogih starijih elemenata svadbe kao i unošenje novih. Sve negdje do sedamdesetih godina može se razlikovati »vinčuanje na sramotno« i »na pošteno«, a otada svako »vinčuanje« ima formu »vinčuanja na pošteno«. »Ići na pitanje« označava odlazak momka, njegovih roditelja i bliže rodbine k djevojci.

U toj se prilici obvezatno nosi vino. Djevojčinima se ne spominje razlog dolaženja. Ako je djevojka iz drugog kraja, momkove prije »pitanja« posjećuje njen otac, majka, poneko od rodbine. Od »pitanja« do »vinčuanja« zna proći i po nekoliko godina, a posljednjih desetak godina najviše do godine dana. Kroz čitavo to vrijeme momak i djevojka održavaju intimne odnose, pa djevojka i zatrudni. Pedesetih godina i u početku šezdesetih djevojka koja je zatrudnjela ne bi zvala na »kafu«. Pri koncu šezdesetih godina i trudna djevojka zove na »kafu« u svojoj kući. Nakon toga odlazi u momkovu kuću pripremivši skroman »pir«. Vjenča se u haljini svijetle boje, ali ne u bijeloj. Sedamdesetih godina trudna djevojka poziva na »kafu«, ima pravi »pir« i obučena je u bijelu haljinu. Kroz čitavo vrijeme nekoliko dana prije »kafe« djevojčine rođakinje obilaze navečer selo pjevajući starinske svadbene pjesme.

Kako šezdesetih godina materijalno stanje mještana postaje sve bolje, priređuju se i veće svadbe. Od početka sedamdesetih godina »pir« se najčešće priprema u restoranu u Kalima, gdje svira neki sastav. »Kafa« je u subotu u jutro, a zatim se odlazi kod matičara u Preko i vraća u Kali na »pir«, koji traje do ranih jutarnjih sati. Već sam prije spomenula da je ovo razdoblje i mnogih crkvenih vjenčanja koja počesto nisu potvrda vjere već potreba za obredom, koji je u matičnom uredu vrlo štur. Formalno, svadbeni običaji prolaze kroz već prije nabrojane etape: »pitanje«, zaruke, »kafu«, »pir«. Na »pitanje« odlaze momkovi roditelji s momkom, a dešava se da momak ode sam sa svojim prijateljem. Obično ponesu vino, a može i janje. Od »pitanja« do »pira« zna proći godinu i više dana. Kroz to razdoblje djevojka može spavati u momkovoj kući, a može i momak u njenoj, može pomagati njegovim roditeljima i on njezinim. Prije »kafe« djevojčine rođakinje obilaze selo pjevajući starinske pjesme, a na kraju ophoda nađu se u djevojčinoj kući, gdje ih časte fritama, pićem, a katkad se spremi i riba. Dan prije »kafe« momak slavi momačku večer u gostionici u Kalima ili u drugom selu. To je njegov rastanak s momačkim životom. U toj se prilici i napije, jer već sutradan preuzima na sebe novu ozbiljnu ulogu muža i oca, te mu je pijanstvo oproštaj s momačkim životom i rasterećenje. U subotu u jutro, sve do odlaska k matičaru, dolazi se na »kafu«. Mladina prijateljica zapisuje imena darovnika i vrst darova. U predratno vrijeme darovi su bili jelo i piće, a danas je to novac i predmeti potrebni u kućanstvu. Svatko nastoji donijeti što vredniji poklon. Mlada će poslije »pira« darovati svekru i svekrvi koji odjevni predmet ili nešto za kuću.

Za »kafu« se sprema sir, pršut, tripice, pije se vino, rakija, likeri, kava, sokovi. Mlada je obučena u svečanu odjeću (haljina ili kostim), ali ne onu koju ima kad ide k matičaru. Za samo vjenčanje oblači bijelu haljinu ili haljinu posve svijetlih tonova, dugu ili ispod koljena. Rjeđe nosi kostimić istih boja. Na glavi ima šeširić ili ukrasni cvijet (umjetni). Dolazak mladoženjinih svatova najavljuje automobilska truba (do konca sedamdesetih godina išlo se na registriranje u Preko pješke ili brodom). Mlada ih dočekuje u odjeći za vjenčanje. Mladoženjini svatovi kratko se zadržavaju popivši malo vina ili rakije, a tada odlaze automobilima u Preko. Kola u kojima su mlada i mladoženja imaju državnu zastavu obvezatno ukrašenu na vrhu »facuolima«, cvi-

jećem, a katkad i jabukom. Zastava viri kroz prozor automobila. Sva vozila u povorci ukrašena su sparožinom (vrsta zimzeleni), karanfilima, papirnatim vrpcama živih boja. Cijelim putem od Kali do Preka i natrag automobili neprestano trube. Do matičara je uz mladu kum, a poslije vjenčanja muž. Vraćaju se u Kali i »pir« je u restoranu. Na ulazu u restoran sjedi djevojka, mladina prijateljica, koja upisuje imena i darove onih koji nisu bili na »kafi« i stavlja im bijeli umjetni cvijet (»cvit«) ili ruzmarin na prsa, znak da su na »piru«. Ostali su dobili »cvit« na »kafi«. Na »kafu« može doći tko hoće, a na »pir« dolaze samo pozvani. Hranu za »pir« pripremi restoran, a objed se sastoji od: aperitiva, hladnog nareska, mesne juhe, rižota od mesa, različitih vrsta mesa s prilogom i salatom, torte i kolača (»slatkuo«). Vino i kolače donosi bliža rodbina. Sedamdesetih godina pojavio se običaj koji je u Kali donesen iz Kukljice, gdje je također unesen, a sastoji se u udaranju viljuškama i noževima po stolu uz povike »ala, ala, iša«, čime se pozivaju mlada i mladoženja na ljubljenje, a potom i njihovi roditelji, kumovi. Mlada i mladoženja moraju zajednički razrezati tortu, što je noviji običaj. Svatove zabavlja neki instrumentalni sastav. Mlada i mladoženja otvaraju ples valcerom. »Pir« traje do ranih jutarnjih sati. Broj ljudi na »piru« zna biti i do 150—200.

Sklapanje braka i u posljednjih desetak godina pokazuje da je brak ne samo intimno vezivanje momka i djevojke već i vezivanje dviju obitelji kao i održavanje starih i razvijanje novih društvenih veza. Ostatak roditeljskog miješanja i utjecaja pri sklapanju braka vidi se, osim u odlaženju na »pitanje«, i u međusobnom posjećivanju roditelja prije braka i vrlo čestom darivanju vjenčanog prstena sinu koji se ženi.

Ovaj kraći pregled svadbenih običaja ateista u Kalima u poslijeratnom razdoblju pokazuje da je katkad teško odrediti tko je ateist, a tko to nije, jer ateizam može biti prisutan i kod tradicionalnih kršćana, a katkada se kod ateista može preobratiti u religioznost. Registriranje kod matičara, koje djeluje više kao formalno-pravni čin te ostavlja prazninu, nije moglo zamijeniti svečani obred crkvenog vjenčanja. Stoga nekima crkveno vjenčanje predstavlja samo ceremoniju koja će svojom svečanošću uveličati vjenčanje, nekima može predstavljati i njihovo najintimnije opredjeljenje i vezu s tradicijom koje se nisu mogli osloboditi jer je utkana u njihove osjećajne sfere.

Ateističko shvaćanje nije donijelo novi model svadbenih običaja, već je prihvatilo raniji tradicijski model. Prihvaćanje starijeg tradicijskog modela pokazuje još živu prisutnost starije tradicije u novim prilikama.

Jasenka Lulić

ATEIST WEDDING AS IN AN ISLAND VILLAGE NEAR ZADAR

— Summary —

Till the end of the Second World War, Kali, a village on the island of Ugljan, existed within the framework of traditional and Catholic view of the world. The Second World War and post-war social changes brought along the division of its inhabitants into ateists and believers — Catholics. Ateist belief did not bring along a new model of wedding customs, but it accepted the earlier traditional model, i.e. »disgraceful« and »proper« »wedding«. »Disgraceful« »wedding« meant that the girl can to the boy's house with the knowledge of her parents or without it (if they did not consent to her marrying), and the actual wedding took place later on. »Proper wedding« meant that the boy, accompanied by his parents and relatives, went to her (»to ask her hand in marriage«). From »asking« to »wedding« several years could pass, and in the last ten years, one year. Several months before the »wedding« there was a so-called »coffee« in the girl's house and presents were brought there. From the end of sixties till the present time (1987) »coffee« has usually been taking place on the wedding day, and even when the girl left her home »disgracefully«, it took place. Several days before »coffee« bride's friends and cousins walk through the villages in the evening singing old wedding songs.

From the registers of the married the number of the married couples in the post-war period (till 1987) was established and compared with the church register of the married .That is how the number of the couples not married in church and relationship between boys and girls concerning their age and profession was established. Ateists are different from believers only because of the fact that they do not get married in church. Some of them got married in church. This is primarily caused by the desire for the ceremony which civil wedding that seems like a formal and legal fact more than anything else lacks while leaving emptiness behind.

UDC 393 (497.113)

Едит Петровић

ПОСМРТНИ ОБИЧАЈИ КОД АТЕИСТА

на примеру црногорских колониста у Бачкој

После II светског рата у десетак насеља Бачке колонизовано је становништво из ратом опустошених крајева Црне Горе. Колонизација је добијана на основу заслуга у рату, па су махом насељене борачке породице. Ови људи били су свесни своје улоге у изградњи новог друштва. Оданост идејама партије била је неспојива са било каквом формом религиозности, па је раскидање са религијом сматрано обавезом.[1]

I

Основна теза овог рада би била, да атеизам може у одређеној средини и под одређеним условима постати елеменат друштвеног и етничког идентитета једне групе људи. По доласку у нову средину, декларисани атеизам је помогао колонистима да одвоје класу МИ (колонисти атеисти) од класе ОНИ (староседиоци/махом религиозни), тј. успоставе границу или етничку дистанцу.[2] На манифестном плану ова декласирана арелигиозност носила је поруку или значила оданост социјалистичким начелима. Староседелачко становништво, мешовитог етничког и конфесионалног састава, није се тако лако и брзо ослобађало својих верских убеђења. У послератном периоду и даље се обављала религијска обредна пракса. Да би исказали свој став,

[1] О томе сведоче оваква присећања — А. Кустудић: „Што се обичаја тиче, заједнички смо их укинули. Почели смо да славимо 1. мај, 13. јули, Нову годину, Дан Републике и то су нам сада једине славе... У Ловћенац су дошле фамилије којима је све ово ново лежало на срцу". цит. *Имање без међа*. Цетиње, 1978, 86.

[2] O teoriji etničkog identiteta i etničkim granicama opširnije v.: F. Barth ed. *Ethnic Groups and Boundaries*, Boston 1969, uvodno poglavlje; D. Horovitz, *Ethnic Identity* u: *Ethnicity-theory and experience* ed. Glazer/Moynihan, Cambridge, Massachusetts 1975; Shibutani/Kwan, *Ethnic stratification*, New York, 1965, 38—48, 208—217; A. Peterson-Royce, *Ethnic Identity*, Bloomington, 1982, 21—43, 184—215.

колонисти су, као борбени атеисти[3] почели активну борбу против оваквих „назадних" појава. У првим тренуцима по доласку рушене су цркве (махом немачке) што је изражавало двоструки гнев: према бившим окупаторима и према религијској заосталости, а на главне црквене празнике (Божић, Ускрс, славе) организоване су радне акције.[4] Атеизам може попримити облик милитантне негације религије, сматра Ћимић, па су тада религија и атеизам само две стране истог проблема.[5]

У склопу бављења проблемима атеизације друштва, значајно је анализирати посмртне обичаје, јер се они налазе у граничној зони сусрета два система постојања, када се, како сматра Елиаде, и секуларизовани појединац најпре сусреће са својом религијском суштином. Пред смрћу човек поседује јак осећај страха и нелагодности, па се ту налази корен вере.[6] Без обзира на степен постигнуте атеизације, данашњи човек још не може у потпуности да одстрани своје религијско понашање.

Сама религиозност сложен је феномен о коме је у литератури опширно расправљано.[7] Потребно је одредити тип религиозности Црногораца у периоду живота у матици, како би се јасније сагледао процес атеизације који је уследио послератним пресељењем. Према подацима о обичајима с краја прошлог и прве половине овог века[8], људи овог краја се могу глобално сврстати у обредни или традицијски тип верника, који претпоставља тип религиозности са поседовањем скромних знања о самом верском учењу, а испољавањем религиозности кроз вршење традицијом установљених религијских радњи.[9] Религиозност ових људи није била везана за сакралне институције нити високу религијску свест. Стога су религијски елементи у обредној пракси приликом смрти били само спољна форма ритуала, који сам није мењао структуру и одвијао се по одређеним правилима — са додатком религијских (конфесионалних) обележја или без њих.

Под утицајем различитих процеса у друштву (ширење сазнања, јачање социјалистичке свести), процес атеизације је захватио у протеклих четрдесет година и ширу друштвену заједницу. Ова секула-

---

[3] Prema tipologiji A. Desqueyrat, *La crise religiense des temps noveaux*, Paris, 1955., preuzeto od Š. Behtijarević, *Religijsko pripadanje u uvjetima sekularizacije društva*, Zagreb, 1975, 69.

[4] На основу усмених података казивача из Ловћенца, Фекетића и Савиног Села.

[5] E. Ćimić, *Drama ateizacije*, Beograd, 1984, 6.

[6] M. Eliade, *Sveto i profano*, Novi Sad 1986, 153/4.

[7] O tipologiji religioznosti i odnosu prema ateizmu v.: Š. Behtijarević, *n. d.*; *E. Ćimić, n. d.*; V. Pavićević, *Sociologija religije*, Beograd, 1980; S. Flere, *Teorijsko-metodološki okvir za istraživanje religioznosti u Vojvodini*, Zb. Matice srpske, 1975.

[8] В. Карацић, *Црна Гора и Бока Которска*, Београд, 1922. с. 99—102; Ј. Ердељановић, *Кучи, Братоножићи и Пипери*, Београд, 1981. 282—288; А. Лаиновић, *Неки посмртни обичаји у старој Подгорици данашњем Титограду*, Рад Конгреса савеза фолклориста Југославије у Новом Винодолском, Загреб. 1966; информатори из Бачке, говорећи о предратним обичајима, наглашавају одржавање старих породичних и племенских традиција (при прослављању Ускрса, Божића), а не оданост религијским убеђењима.

[9] Обредни тип верника према типологији В. Павићевића *н. д.*, 168.

ризација на макро плану, утицала је да и војвођанска средина у том погледу претрпи значајне промене.[10] Стога атеизацију посмртних ритуала треба посматрати у склопу ширих друштвених промена. Индикатори процеса секуларизације друштва могу бити следећи: религијске догме више нису темељ политике друштвеног система, слаби веза између морала и религије, црква више није представник друштва, мењају се индикатори религиозности — религија се повлачи у приватну сферу, опада учешће у религијској пракси.[11]

II

У селима Бачке насељеним колонистима из Црне Горе, старији људи за живота остављају у аманет наследницима како да поступају по њиховој смрти. Има случајева да отац жели да му на гробу поп чита опело, а син је члан СКЈ и са тим се не слаже. У таквој ситуацији, наводе казивачи, син ће ипак поштовати жељу родитеља, макар био подвргнут критици партијске организације. Старији обично припремају и одећу (у ређим случајевима стару ношњу) у којој желе да буду сахрањени, а некада им је жеља да буду сахрањени у старом завичају, а не у Војводини. Њихова жеља се увек поштује.

Присутна су и нека веровања у вези са смрћу: ако се сања умрли, онда верују да ће се разболети или умрети неко од укућана. Ако би неко убио змију-чуваркућу, то је могло да изазове смрт неког од укућана.[12]

Смрт је прилика када се сви окупљају. Рођаци и пријатељи из Црне Горе долазе у Бачку, а колонисти иду у завичај на сахране. Није необично да се и по пет пута годишње путује у Црну Гору из тих разлога. Приликом смрти заборављају се сва стара непријатељства.

Кад неко у селу умре, из куће се обично зачује лелек или тужење. Оглашавање смрти је знак за цело село да се окупи и организује, поделе се задужења (дају се на израду „плакати“ или умрлице, организује њихово облепљивање по селу, наручује ковчег, неко се замоли да окупа и обуче умрлог). Покојника називају још мртвац или мрц. Када га припреме, изложе га на одру у кући, јер у селима нема капеле. У Бачком Добром Пољу је у плану да се средствима мештана изради мања просторија у којој ће се излагати покојник до сахране. Биће опремљена чајном кухињом и свим неопходним предметима за пријем гостију који долазе да изразе саучешће.

Изнад одра покојника не гори свећа — казивачи наглашавају да то раде „други“ или „мештани“. У кућу се не зове поп (мада сматрају да има и тога међу њима у последње време). Попа у кућу зову Далматинци, Русини, Босанци и др. Како наводе казивачи из Савиног Села, кад је умро један Русин, поп је држао опело доста дуго, па су окупљени Црногорци почели да се разилазе, јер су сматрали да то не

[10] О томе в. С. Флере, *Конфесионална и религијска идентификација Војвођана*, Зб. за друштвене науке 62, Нови Сад, 1977; Д. Пантић, *Обим и интензитет религиозности у Војводини*, исто.

[11] Ш. Бехтијаревић *н. д.*, 61—63.

[12] Подаци од казивачица из Ловћенца.

морају да слушају. У другом случају, док је поп држао опело над одром Русина, неко од присутних је почео да добацује, па је један од присутних колониста упозорио на некоректност таквог понашања, наглашавајући да се не морају крстити, али капу могу скинути и мирно одати пошту умрлом.

Приликом примања саучешћа, родбина или „својта" стоји са стране у соби где је покојник. Наглашава се да „они" (или колонисти) за све то време не седе за разлику од неких мештана. Рођаци, пријатељи, комшије, изражавају саучешће и то се зове „ићи на жалбу" или „дворити" или „ићи на покајање". На жалбу се иде „у дан" и „у ноћ", јер покојник не сме остати сам за све време док је у кући. Ноћу иду да дворе махом мушкарци. Да би истакли значај дворења, колонисти из Савиног Села наводе случај комшије Мађара коме је умро син јединац. Колонисти су дошли да дворе и били зачуђени када је домаћин око 23 сата замолио да се разиђу, те пошто су сви изашли из собе закључао покојника самог унутра. Колонисти су наглашавали да њима не би било тешко да дворе и четири дана, јер је у питању био син јединац.

Кад се људи који иду на жалбу приближе кући покојника, обично из куће настаје гласније кукање. Некада се и они који долазе најављују гласним плачом, изражавајући жалост. Колонисти напомињу да то нарочито раде „Црногорци", мислећи на рођаке и пријатеље који том приликом долазе из Црне Горе. Они често са собом поведу и тужбалице. Када уђу у кућу, прво се начини „поклон глави", благим наклоном према глави покојника. Раније је био обичај да се том приликом и пољуби покојник, али сада то махом чине најближи рођаци, како истичу у Равном Селу. У Савином Селу је обичај љубљења покојника постојао до 1966. године, када се са овим престало.[13] У кућу жалости гости понекад доносе пиће (најчешће ракију). Како сматрају казивачи, то је обичај из „горње Црне Горе" и Херцеговине, па га нпр. има у Бачком Добром Пољу, Крушчићу, Кули и Савином Селу, а нема у Ловћенцу и Фекетићу. У Фекетићу гости доносе у кућу мало кафе и кекса. Пошто се изрази поштовање покојнику, придошли се рукују са породицом и остану неко време да „дворе". Домаћини их понуде пићем (ракијом, кафом) и цигаретама, а они који су за ту прилику допутовали, добијају и оброк.

За време док је покојник у кући познато је и вршење неких заштитних радњи. Ставља се лавор са хладном водом испод кревета покојника. Казивачи дају два објашњења: једно је да се то ради из хигијенских разлога, како би се у периоду великих жега спречио задах, а друго да се вода оставља како би се душа покојника у њој задржала. Прекривају се сва огледала у кући, а гаси се и покрива и телевизор. Пази се такође да мачка не уђе у собу у којој је покојник.

---

[13] До те године у пракси је био стари обичај, пренесен из Црне Горе, да се љуби покојник. Међутим, услед промењених климатских услова у Војводини (већа влажност ваздуха) променили су се и хигијенски услови за вишедневно држање покојника у кући. Стога је на једном збору саопштена заједничка одлука да се престане са љубљењем покојника и од тада се то више не ради (податак из Савиног Села).

Док је покојник у кући повремено се тужи — најчешће у тренутку када неко нови ступа у кућу да изрази сачешће. Ноћу се, међутим, не тужи. Наричу обично рођаке или жене са стране које боље познају породицу покојника. Тада истичу покојникове врлине, наводи се кога је све за собом оставио и због тога га прекоревају. У Фекетићу, где је црногорско становништво у мањини у односу на већинско — мађарско — полако се напушта обичај тужења (мада још у селу има старијих жена које „добро туже"). Прави се разлика између тужења, нарицања или покајања које врше жене и лелекања или кукања које врше мушкарци (махом они који долазе из Црне Горе).

У тренутку када се умрли износи из куће поново почиње тужење. Умрлог износе рођаци и пријатељи. У Савином Селу су купљена колица која служе за превоз покојника до гробља. За ковчегом иде поворка. У Ловћенцу наглашавају да на спровод иде скоро цело село (4.000 људи), тако да се на неко време обуставља саобраћај на ауто-путу према Суботици, који пролази кроз место.

На гроб се не позива поп да очита молитву — истиче се да то раде верници/богомољци или мештани (али се дозољава могућност да „има и оних наших који то раде"). На гробу нема свећа, не обележава се крстом, не износи се јело ни кољиво. Уместо тога, понесу се ракија и цигарете. Свако се послужи уз речи „наздравље остатку" или „за покој душе". Крај гроба се постоји, а понекад одржи говор у зависности од ранга покојника. Приликом спуштања покојника у раку поново настаје тужење. Старије казивачице наглашавају да се некада сматрало срамотом кад жена тужи за мужем или мајка за сином. Тако се и данас старије жене тешко одлуче да туже, па то чине тек када се ковчег спушта у раку, јер је то онај последњи тренутак опраштања.[14]

У текст тужбалица спада и слање порука свим умрлим из породице које ће покојник срести на „оном свету". Посебно је, сматрају казивачи, потресно тужење жена чије су куће „ископане" тј. где више нема мушких глава.

После укопа људи се разилазе. Они који су допутовали на сахрану враћају се кући покојника где добијају оброке и преноћиште. Неко из породице се обично на гробљу захвали свима који су дошли.

Уобичајено је да се на гроб излази поново у одређене дане после сахране и то: прво јутро, прву недељу или (што је случај у новије време у Савином Селу) сваку недељу до четрдесет дана. Давање четрдесетодневног помена се назива четрдесетица. Поред овог, дају се и полугодишњи и годишњи помени. У Равном Селу истичу да су успели да утичу на људе да не излазе на гроб у свим приликама, већ место тога дају прилоге за школу или неке друге институције. У Фекетићу се такође уместо излажења на гроб дају прилози. У Савином Селу се за помене шаљу позивнице (које се наручују и штампају у Врбасу), тако да тог дана долази на гробље само онај ко је позван.

[14] Казивачица из Савиног Села је навела да би жена у том последњем тренутку почела да тужи, али би се претходно извинила присутнима што то ради. Казивачица из Ловћенца је такође тужећи за оцем молила присутне да је извине.

На гроб се не износи храна, већ као и раније само пиће и цигарете, али се приређује обед у кући покојника. Сам гроб се иначе може обележити крстом, петокраком или бити остављен без обележја — зависно од жеља, сматрају казивачи из Савиног Села.

Корота се изражава ношењем комплетне црнине за жене или црне кошуље и флора за мушкарце. Време ношења црнине варира — наглашава се да је данас краће него раније, али је и даље обавезно за најближе рођаке бар годину дана. Нису ретки случајеви да се носи три године, па и доживотно. У жалости мушкарци се не бријају четрдесет дана. По мишљењу казивача, кад би се неко обријао сви би рекли „види га, у жалости је, а дотерао се". За време короте се не игра, не присуствује слављима, не гледа ТВ програм (или се укључује само у време „Дневника") нити слуша радио.

У неколико случајева познато је преношење костију умрлих чланова породице у Црну Гору и тада се приређује поновна сахрана.

III

Цео погребни ритуал се може посматрати са неколико аспеката:

1. Обредно-хришћанска димензија ритуала обухвата на манифестном плану, идентификовање религиозности са неколико религијских симбола (свећа, крст, поп и опело, парастоси). Сматра се, да се напуштањем ових елемената уклања и религијска основа ритуала. Увек када казивачи наводе примену неког од ових елемената у погребном ритуалу, ограђују се од „других" који то раде, што изражава потребу за дистанцом.

2. Дубљи религијски слој који није подлегао „само-цензури", традиционални је део погребних обичаја и може се препознати у низу поступака. О анимистичкој концепцији смрти[15] сведочи тужење које представља начин ритуалног општења са душом умрлог. Умрломе се тада, као спони са „оностраним", упућују молбе и поздрави за све умрле са којима ће комуницирати на оном свету. Веровање у душу може се препознати у поступцима као што је покривање огледала и ТВ екрана у покојниковој кући, како се душа умрлог не би задржавала и огледала. Вода испод покојниковог кревета са друге стране, има функцију да „веже" душу покојника како не би одлутала. Забрана пуштања мачке у собу са покојником, у вези је са схватањем о сеновитим животињама: душа животиње могла би прећи у мртво тело и оно би оживело. Период од четрдесет дана по смрти је време када се сматра да душа лута овоземаљским светом, па у овом периоду треба излазити на гроб у свим предвиђеним данима.

3. Елементи дистанце у обредима јесу сви они, којима сами казивачи одвајају класе МИ/ОНИ. Тако „они", „мештани" или „остали" на одру или гробу пале свећу, позивају попа да очита опело или гроб означавају крстом. Са друге стране у обредним поступцима прави се граница између класе МИ/колонисти и ОНИ/ „Црногорци", када се жели истаћи специфичност у поступцима мушкараца-лелекача који

[15] O tome v. D. Bandić, *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba,* Beograd, 1980. 107—163.

долазе из Црне Горе. Трећа граница одваја колонисте према крају Црне Горе из кога долазе или према племену: тако „они из горње Црне Горе“ носе ракију када иду на жалбу, а остали то не чине.

4. Посмртни ритуал има одређене функције. Обредна функција ритуала налази се у домену колективног извођења, тј. обезбеђивања најширег заједништва: погреб је прилика када се сви окупе, када се стара непријатељства заборављају. Погребни ритуал, успостављањем заједништва постаје јак елеменат одржања етничког идентитета у новој средини. Поред колективности, ритуал носи поруку о атеистичкој оријентацији, коју себи самима упућују учесници ритуала, а такође и својој околини.

5. Посматран са аспекта теорије обреда прелаза, погребни ритуал представља онај кризни тренутак за заједницу, када смрт појединца може да наруши постојећу друштвену равнотежу и када се један онтолошки ситем замењује другим. На нивоу заједнице, ритуалом се дели природно непрекинуто поље на ОВАЈ/ОНАЈ свет или на категорије МИ/живи и ОНИ/ мртви, стога је за његово разумевање значајан појам границе. У граничном подручју одвија се ритуална комуникација са душама умрлих. У обреде испуњене емотивном симболиком спада ритуализовани плач или тужење које оглашава смрт. Тужење такође обележава тугу оних око покојника и обавештава о њој остале који долазе на жалбу (тужење може сваки пут поново почети када се кући покојника неко приближи). Они који долазе на жалбу такође формално изражавају своју тугу гласним плачем (било да туже/лелечу сами или доводе особе које ће то чинити). Тужење може поново настати у тренутку када се покојник износи из куће и тада означава стварно одвајање од средине којој је до тада припадао (сепарација). Тужење се понавља у тренутку када се покојник спушта у гроб, што обележава агрегацију у нови „оноземаљски“ систем постојања (тужећи, обраћајући се покојнику са молбом да поздрави све претке које ће „тамо“ срести). Тужење се може јавити када у прописане дане ожалошћени буду посећивали гроб покојника и тада ће оно бити кôд за комуникацију са „другим светом“. Ритуални плач, као врста комуникације, може се стога посматрати као једна од ознака граничних фаза унутар ритуала. Зона границе коју обележава тужење, означава прелаз између категорија:

$$\frac{\text{живо}}{\text{мртво}} : \frac{\text{горе/овај свет}}{\text{доле/онај свет}}$$

6. Обзиром да су обичаји приликом смрти претрпели извесне развојне фазе у односу на период континуираног живота у матици, а затим раздобље пресељења и четрдесетогодишњег живота у новој средини, може се извести уопштени образац по коме се кретала манифестна религиозност ових људи. Од обредне или традицијске религиозности у предратном периоду, по доласку у нову (војвођанску) средину, јавила се врста борбеног атеизма у функцији успостављања нових односа у новој средини, која је носила поруку о исправности друштвене оријентације. У последње време (према ономе што се може формално запазити и што истичу сами казивачи) поново ожив-

љава враћање традиционалним вредностима (однос према обредно-религијској пракси више није тако крут, на Ускрс се могу фарбати јаја, слава се може дискретно обележити). Унутар тих промена данас је либералнији однос према хришћанском обреду, као личном избору у случају смрти.

Теза овог рада је била да атеизам може бити средство за друштвену и етничку идентификацију једне групе људи у новој средини, као и на успостављање етничке границе/дистанце. Атеизација посмртног изражена је одбацивањем спољне хришћанске иконике, док је сам ритуал задржао своје традицијске елементе. Промене унутар ритуалне структуре нису се одиграле, зато што декларисани атеизам није имао за циљ да промени обичајну праксу, већ само да је ослободи оних елемената који нису никада били њен суштински део. Обред је у својој основи остао дубоко колективан, у функцији одржања етничког идентитета, афирмацијом постојећих традицијских и новонасталих идеолошких вредности.

Edit Petrović

FUNERAL CUSTOMS AMONG ATEISTS

The Montenegro people who have been collonised into Vojvodina after the Second World War, distinguished thamselfs from others by adopting an atheistic orientation. They abanded their previous religious beliefs based more on religious practice than on knowledge of religious thaught. On such background they built up an ethnic boundary that differed tham as progressive force of the new socialistic society against other conservative domestic population. Despite this, they remained in a way loyal to their old tribal tradition that can be seen nowdays in funeral rituals. This tradition still has a deep religious meaning. So the process of secularization touched only the manifest level of the funeral ritual, which maintain an older religious survay that can be seen especially in animistic conception of death.

VI. Музеји и заштита

UDC 39 (497.13) :069.02:669.011

Живка Војиновић-Ромелић

ЕТНОЛОГИЈА У МУЗЕЈУ РУДАРСТВА И МЕТАЛУРГИЈЕ У БОРУ

У сагледавању места, улоге и значаја етнологије у музеју специјализованог типа, какав је Музеј рударства и металургије у Бару, потребно је најпре укратко осврнути се на улогу етнолошке науке у музеолошкој делатности у југословенској музеолошкој пракси. Њен основни задатак у функцији музеологије подразумева прикупљање, чувања, заштиту, стручну обраду и презентацију културно-историјских добра, чији је садржај везан за наредну традиционалну културу у датом простору (било да се ради о култури једног народа, народност иили етничке групе).

О проблемима научних дисциплина, у овом случају етнологије, о њеној функцији, значају и месту у музеолошкој служби, на жалост код нас, у стручним и научним круговима се врло ретко и парцијално расправља. Етнологија као музеолошка грана није посебно третирана, осим спорадичних разматрања проблема појединих етнолошких збирки-оделења при музејима углавном комплексног типа, као што је случај и на овом саветовању.

И поред значи недовољно разматраних проблемских питања на релацији етнологија-музеологија у нашој пракси, као и намере аутора да овом приликом овај проблем шире не разматра, намећу се следеће чињенице:

Етнолошка наука има у својој основи за циљ проучавање материјалне, духовне и социјалне културе народа. У функцији музеолошке службе проучавању материјалне културе је посвећена највећа пажња. Међутим, треба напоменути да се и духовна и социјална култура, мада у мањој мери, музеолошки обрађују и презентирају.

Са друге стране поставља се питање изналажења места и улоге етнологије у специјализованим музејима, где је, разноврсна заступљеност материјала и техника израде предмета, што непосредно проузро-

кује сложен процес заштите и презентације етнолошког материјала, уз честе врло скромне техничке могућности и стереотипну концепцију начина презентације етнолошких предмета. Из тога следи и проблем изналажења могућности за испуњавање музеолошких задатака у оквиру концепције Музеја рударства и металургије, са становишта укупне научне валоризације једне делатности, једне од најважнијих привредних грана у историји људске цивилизације.

Потребно је овом приликом рећи нешто о концепцији Музеја рударства и металургије.

Опредељеност ка специјализованости овог типа музеја условљена је, с једне стране карактером и специфичношћу саме средине у којој је формиран музеј (познато је да је област североисточне Србије богата рудним налазиштем, а данас доминирајућом рударско-металуршком привредом), а с друге стране „жељом да се створи једна културна и научна установа у склопу постојеће музејске службе Србије и делатности на бази специјализације. Ова концепција је такође условљена и тежњом да се избегне стихијност у формирању нових музеја, а истовремено постигне јасна дефинисаност задатака, садржаја и организованости, а самим тим и јаснија пројекција културног и научног развоја ове установе. На бази богатих искустава у области проучавања рударства и металургије, ангажујући више научних дисциплина, континуирано прикупљајући грађу и материјал из области историјског развоја рударства и металургије, од најранијих времена до савремених достигнућа, овај Музеј настоји да пре свега у средишту процеса развоја ове привредне гране стави човека, као и повратни утицај све привредне гране на свеукупни човеков живот у средини у којој се развија.“[1]

Музеј је екстериторијалног типа и обавља функцију заштите на ширем простору Тимочког еруптивног басена и СР Србије.

Етнологија у овом Музеју има место и улогу примерену његовим развојним фазама. Најпре је формирано етнолошко одељење кроз класификоване и систематизоване збирке по врсти материјала, а затим по њиховој намени, па тако постоје збирке предмета из области привреде, покућства, ношње, музичких инструмената, оружја, обичајног живота и др. С обзиром на специфичност овог подручја, због свог етничког састава (доминација становништва влашког говорног језика) и многих очуваних облика традиционалне културе, вршена су бројна систематска етнолошка истраживања, како од стручњака овог Музеја тако и од стручњака других установа, пре свега Етнографског музеја и Етнографског института САНУ у Београду, затим су приређиване бројне тематске изложбе, попуњаван је фонд етанолошког одељења тако да данас садржи око 3000 предмета.

Међутим, у функцији презентације и валоризације рударско-металуршке делатности у овом Музеју, етнологија се појављује први пут на сталној изложбеној поставци, одвореној 1970. године, под насловом „Историјски развој рударства и металургије у североисточној Србији.“ Заправо, у хронолошком праћењу развоја рударства и металургије од првих прапочетака до данашњих дана, етнологија приказује доба обнове српског рударства, крајем 18. и почетком 19. века, до II св. рата, кроз оне елементе који могу да покажу сегменте рударс-

ке културе који су до тада уочени. Илустрације ради, овај део поставке обухвата нпр. буфанску ношњу (синоним за Буфане је за становништво Мајданпека из средине 19. века, који се бави рударством и говори влашки језик), затим део опреме и рударског алата у истом периоду, испирање злата као једног од најстаријих облика рударења, и др. Истовремено, представљена је и култура рудара, а кроз презентацију предмета из њиховог живота.

Упоредо са обогаћивањем збирки, првенствено преко предмета који су у непосредној вези са рударском делатношћу, као и изналажења извора о настанку и развоју рударско-металуршке делатности ради се на тематским истраживањима, која се после извесног времена усбличавају у научно-истраживачки пројекат под радним насловом „Етнолошка истраживања рударства у Тимочком региону".[2]

Овај пројекат у својој основи има за циљ испитивање елемената специфичне рударске културе, њихово довођење у међусобну везу и утврђивање узрока, функција и значења, као и проучавање оних елемената традиционалне културе, који су трансформисани развојем рударске делатности. Истраживањима се глобално посматрано, обухватају елементи одређене професионалне културе (као што су рударска насеља, објекти и станови, рударска опрема и алат, рударски фолклор и обичаји, етномедицина и рударска оболења и др.), затим, истраживања породичних односа и „менталитета" тј. њихових особености проузрокованих специфичним занимањима.

Надамо се да ће етнолошка истраживања рударске културе по завршетку пројекта допринети бољем одређењу улоге у специјализованом музеју. Сматрамо да даљи развој етнологије у музејима овог типа, умногоме зависи од оваквих, може се рећи, пионирских подухвата (систематско етнолошко истраживање једне професије), доприносећи истовремено укупној научној валоризацији и интерпретацији те исте професије, као једне од најстаријих људских делатности.

Треба још рећи да су делимично позната и приступачна искуства на сличним концепцијама код нас и у свету придонела опредељењу за овакву оријентацију музеолошке службе и етнологије у њеној функцији. У музејима широм Србије спорадично се могу срести збирке предмета везаних за рударство, а Музеј угљарства у Деспотовцу, кроз своју сталну поставку, даје преглед развоја ресавских рудника. У Лабину постоји Музеј истарских угљенокопа, а у Зеници, Тузли и Идрији, при градским музејима постоје и збирке-одељења рударства. Специјализовани Музеји у свету, тамо где постоји традиција бављења рударством, афирмативнији су у укупном третману изучавања рударске делатности и традиције, као нпр. музеји рударства у ЧССР, НР Пољској и Мађарској који имају традицију већ стотинак година, а у Познању постоји чак и катедра за рударску етнологију.

Које су перспективе развоја етнологије у музеју оваквог типа, и у нашим условима техничке и друге организованости службе заштите и презентације културноисторијских добара?

Полазећи од улоге етнологије у Музеју рударства и металургије у Бору, која се значи ангажује првенствено у укупном валоризовању и презентацији научне грађе од интереса за научну интерпретацију рударско-металуршке делатности и његовог повратног дејства

на свеукупни живот становништва у овој области, ближе се могу претпоставити задаци етнологије. То се поред научно-истраживачког програма, односно проблемских питања која су већ отворена, а и која се током истраживања намећу, односи и на конкретне мере заштита и презентације неких од елемената рударске културе, као што је нпр. заштита и ревитализација постојећих објеката (рударске колоније, рударски објекти типа бакарнице, топионице и сл.), ревитализација угашених угљенокопа, реконструкција неких од објеката, нпр. самокова а све у циљу заштите и што потпуније презентације једне традиционалне и професионалне културе.

---

[1] Илија Јанковић, Музеј рударства и металургије у Бору, (оснивање и развој), *Зборник радова Музеја рударства и металургије у Бору*, књ. 1, Бор 1980, 1,2.

[2] Пројекат Музеја рударства и металургије у Бору „Етнолошка истраживања рударства у Тимочком региону" иницирао је Народни музеј у Зајечару. Научни координатор Пројекта је Етнографски институт САНУ а у раду на пројекту учествују сарадници Одељења за етнологију Филозофског факултета у Београду, Етнографског института САНУ, Етнографског музеја у Београду, Завода за заштиту споменика културе у Нишу и музеја Тимочког региона.

Živka Vojinović-Romelić

ETHNOLOGY IN THE MUSEUM OF MINING AND METALLURGY IN BOR

— Summary —

Position, role and perspective of ethnology in specialized museums, in this case the Museum of Mining and Metallurgy in Bor, depends on the conception of this museum. This means that ethnological science is involved in the overall evaluation and presentation of the material relevant to scientific interpretation of mining and metallurgy and their feedback on the entire life of the inhabitants of northeast Serbia. That is why the investigation of mining culture and the culture of miners is the most important aim of ethnology in overall attempts to protect a museum of such a type.

UDC 338.42 (497.13):069:02:39

Dragica Cvetan

TRADICIJSKI ZANATI JASTREBARSKOG I OKOLICE

Na pola puta između Zagreba i Karlovca, dvaju najjačih zanatskih centara, nalazi se tradicijski obrtnički centar Jastrebarsko. Naselje Jastrebarsko već u buli Bele IV, 1257. godine dobiva povlastice slobodnog kraljevskog trgovišta. Od 13. st. Jaskanci su kao slobodni građani razvijali raznovrsne obrte. Jastrebarski purgeri bili su pretežno obrtnici, a samo se nekoliko njih bavilo isključivo trgovinom. U različitim popisima iz 18. st. upisana su ova zanimanja jastrebarskih građena: kovači, kolari, bačvari, tkalci, kožari, opančari i obućari, zidari, krojači, mesari, remenari i sl. Sva su ta zanimanja zadovoljavala obrtničkim uslugama potrebe stnovništva okolnog agrarnog područja: Prigorja, Polja i Pokuplja. I okolno seosko stanovništvo koje se bavilo poljoprivredom razvijalo je različite rukotvorske vještine za vlastite potrebe, pa tako i zanat košaraša, lončara, tkalaca, kovača, opančara, obućara, klobučara, suknara i druge. Da su raznovrsni zanati bili cehovski organizirani u trgovištu Jastrebarsko u 19. st. potvrđuje pisani dokument PRIVILEGIJ FERDINANDA I, obrtnicima SKUPNOG CEHA U JASTREBARSKOJ iz 1841. godine. Krajem 19. st. bili su ujedinjeni u Obrtničku zadrugu o čemu svjedoči PEČATNJAK OBRTNIČKE ZADRUGE U JASTREBARSKOJ (poslije 1872. kada je donesena uredba o ukidanju cehova i osnivanju obrtnih zadruga) i PEČATNJAK BAŽDARSKOG UREDA U SL. (OBODNOM) I KR. (ALJEVSKOM) POV. (LAŠTENOM) TRGVIŠTU U JASTREBARSKOJ BROJ 250 (poslije 1869. godine). Od 1909. do 1933. godine u Hrvatskoj djeluje Savez hrvatskih obrtnika u koji se učlanjuje i obrtnička mjesna organizacija Jastrebarsko. Obrtnici ovog mjesta nisu mogli ostati po strani već vrlo rano »stupaju u kolo udruženih i svjesnih obrtnika«. Nakon prvog svjetskog rata organizacija obrtnika u Jastrebarskom bila je brojčano najjača, dosegavši 48 članova, koji su bili svjesni društvene važnosti svog srednjeg staleža. I urbana i seoska sredina jastrebarskog kraja prakticirala je identične vrste rukotvorskih vještina. Danas su preostale još samo neke od tih tradicijskih djelatnosti pa ih treba zabilježiti, a po mogućnosti rekonstruirati i prezentirati.

Iz tih povijesnih razloga tradicijski zanati kao vještine koje nestaju imaju posebno mjesto u muzeološkoj koncepciji buduće stalne pos-

Juraj Suzić izrađuje košaru d r v a r i c u, Vukšin Šipak, 1987.

tave tradicijske materijalne kulture jastrebarskog područja u Zavičajnom muzeju Jastrebarsko u bivšem dvoru Erdödy, spomeniku kulture prve kategorije.

Stari zanati izumiru jer ih potiskuju suvremeni način života i nove tehnologije. Stare se radionice tiho gase, a u pojedinim strukama sve je manje dobrih majstora. Stoga je vrijedno zabilježiti one rukotvorce koji su do danas sačuvali i dalje čuvaju tradiciju staru ponekad stotinjak i više godina. Svoju su robu trgovci kao i zanatlije Jastrebarskog i okolice prodavali po sajmovima i seoskim proštenjima. I danas je redovni tjedni sajmeni dan u Jaski ponedjeljak, u Krašiću petak, a postoje i neki mjesečni sajmovi kao npr. u Pisarovini. Na njima se još i sad prodaju proizvodi košaraša, lončara, licitara, drvenara, a proizvodi kovača prodaju se u kovačkim radnjama. Na sajmovima kao i u samom trgovištu bila je razvijena trgovina raznom robom i uslugama. U ovom članku donosim prikaz samo nekoliko značajnih zanata jastrebarskog kraja koje sam proučavala za potrebe muzejske dokumentacije i prezentacije putem izložbi a to su: zanat košaraša, lončara, tkalja, kovača, opančara i licitara koji još i danas provode svoju obrtničku djelatnost pletenja, modeliranja, tkanja, kovanja, opančarenja i licitarstva.

Do sada je Zavičajni muzej Jastrebarsko priredio više tematskih izložbi s prezentacijom nekoliko zanata: krajem 1984. godine izložbu »Tkanje na tari u Žumberku« (na uspravnom tkalačkom stanu); 1985. godine izložbu »Tradicijski lončarski centri u Plešivičkom prigorju«; 1986. godine »Opančarstvo Jastrebarskog i okolice« i 1987. godine (u sklopu Univerzijade 87) živi sajam starih zanata Jastrebarskog i okolice — »Tradicijski zanati Jastrebarskog i okolice«.

Za ovu posljednju manifestaciju istraživala sam također slijedeće teme: tkanje na vodoravnom tkalačkom stanu t k a n i c i u Kupincu; pletarstvo; kovačiju; licitarstvo, te još neke. U daljnjem toku istraživanja obradit ću bačvarski, bravarski, kolarski i limarski obrt. Uz svaku od ovih izložbi izdan je prigodni ilustrirani katalog na tridesetak stranica sa sažetkom na engleskom jeziku, plakat i pozivnica.

Za kongres IUAES-a 1988. godine, želim pripremiti popratnu manifestaciju koja se dobro uklapa u planove Muzeja: živi sajam i izložbu tradicijskih i još živućih zanata Jastrebarskog i okolice. Takva izložba uz demonstraciju zanata i prodaju prigodnih suvenira sigurno će izazvati veliki interes kod učesnika Kongresa. Uz muzejsku postavu zanata, angažirala bih preostale aktivne obrtnike iz Jaske i okolice. Oni bi na sajmu, koji se inače održava redovito svakog ponedjeljka u Jastrebarskom, 26. VII u Gorici Svetojanskoj i ispred dvorca u Pribiću, prodavali svoje proizvode izrađene po uzoru na one tradicijske. Predviđam da će na toj »živoj izložbi« učestvovati: tkalja na vodoravnom tkalačkom stanu; pletači likom i vrbovom šibom; lončari; opančar; kovači te jedini licitar ovog kraja; bačvari, metlari, drvenari i drugi. U sklopu izložbe cjelovitiji prikaz pojedinih zanata bio bi prezentiran pomoću video snimki. Na istom mjestu organizrala bh degustaciju tradicijskih jela i pića za učesnike Kongresa. Sličan ovogodišnji sajam tradicionalnih zanata na trgu u Jastrebarskom, povodom »Univerzijade 87«, pokazao se vrlo uspješan i privukao je veliki interes.

Usporednom postavom izložbi i sajma (»živa izložba«) pod šatorima, prikazali bi učesnicima Kongresa znatan dio iz bogate tradicije života ljudi ovog kraja. Uz izložbu i sajam predviđa se izdavanje ilustriranog kataloga na engleskom jeziku, od cca 80 stranica, u 2000 primjeraka, te pozivnice sa programom izložbi, također na engleskom jeziku.

Pletarstvo

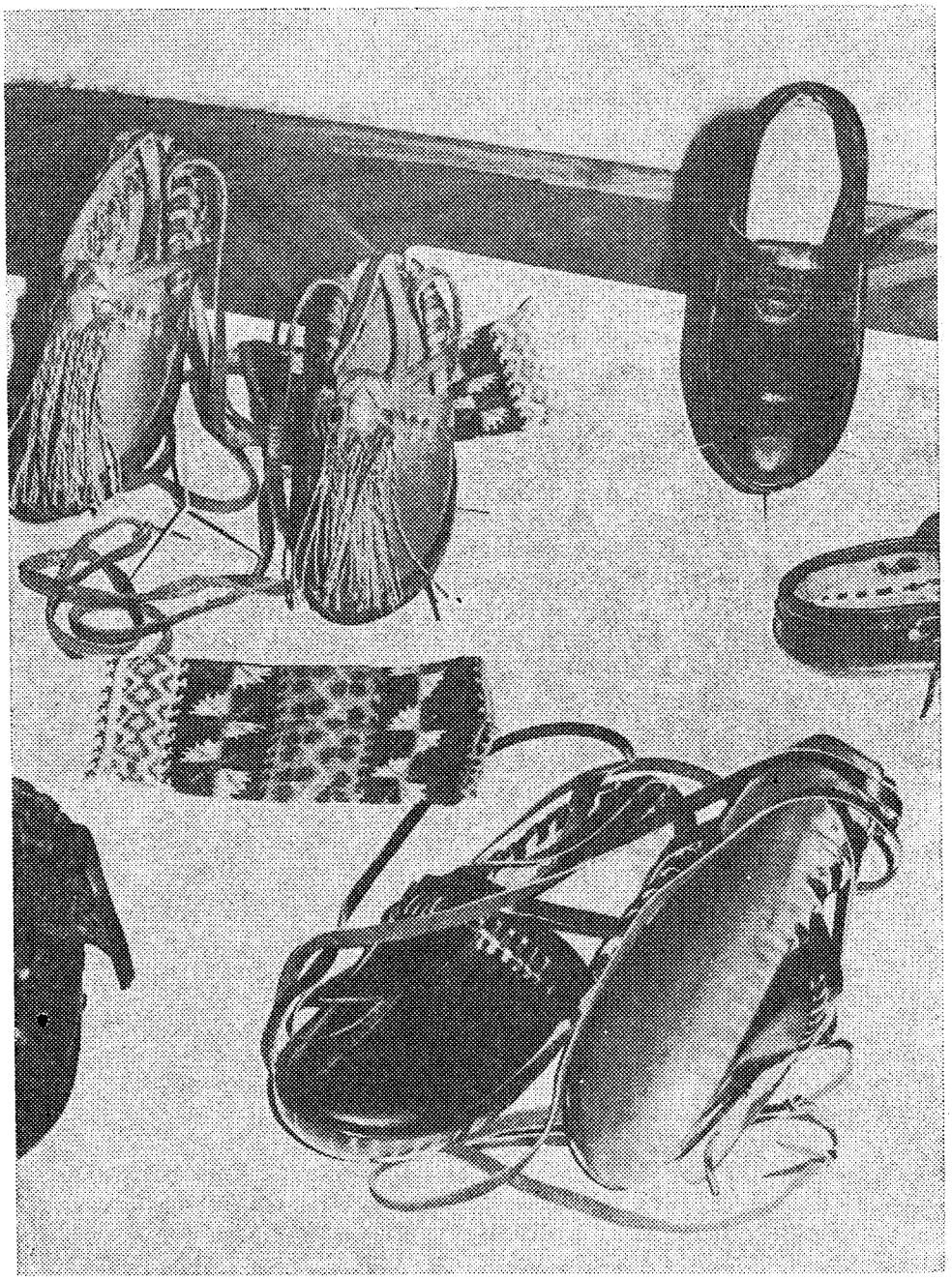
Tradicijsko pletarstvo i danas je prisutno u seoskoj proizvodnji jastrebarskog kraja. Pletene proizvode prave domaći rukotvorci od slame, lika, vrbe te posebne šumske trave risulje ili lasenja. Izrađuju košare za nošenje drva, krumpira, kukuruza, graha, jela; koševe za nošenje sijena, lišća ili slame; posude za brašno i tijesto, jaja, šivaći pribor, košare za sušenje sira, oraha i lješnjaka te druge. Suvremena proizvodnja pletenih oblika uspjela je umanjiti upotrebu tradicijskih oblika. Međutim, ljudi i danas koriste pletene predmete u domaćinstvu, u polju i vinogradu te drugdje. U košari se nosi jelo na polje, prenose se drva, sijeno, lišće, trava; s košarom se ide u nabavu u trgovinu na tržnicu i sl.

U ovom kraju zastupljene su dvije tehnike izrade pletenih proizvoda: 1)*tehnika motanja spiralnih strukova* i 2) *tehnika pletenja,* i to ili likom od bljeskovog drveta ili šumskom travom.

U prvoj tehnici, struk ražene slame pletač mota i povezuje trakom ljeskovog lika, brukvicom, a izradu počinje od dna. Strukove slame »šije« na način da se spajaju brukvicom. Ovom tehnikom izrađivane su košnice za pčele, k o l j b i c e u kojima je tijesto za kruh trebalo da izađe, sijačice i drugo. Karakterističan odjevni predmet je travnati ogrtač za kišu, pleten od šaša, kao dio stare nošnje ovdašnjih pastira. Do prije pedesetak godina travnati ogrtač nosili su i u prigorskim i pokupskim selima. Takav ogrtač znao je izraditi Franjo Vućinović (1891—1983) iz Petrovine. Pletene proizvode od vrbove šibe izrađivali su mještani sela Vukšin Šipka, najjačeg tradicijskog košaraškog centra u Prigorju. U tom selu djelovalo je sedamdesetak pletača među kojima je bilo i žena. Žene su isključivo plele košare n a r u k a č e za nošenje jela i d r v a r i c e za nošenje drva. Najraznovrsnije košare pleo je do ljeta ove godine Juraj Suzić, prodavajući ih svakog petka na karlovačkom sajmu.

Tipični proizvodi od vrbove šibe su: naglavača, narukača, ceker, krušnice, boce pletenke, gradske i tzv. kranjske košare te drugo. Takve predmete izrađuje Mato Brnić iz Brezarića pa je na Spasovsku nedjelju, na proštenju u Dolu prodavao svoje c a n j e i narukače.

Dok je u prigorskim i žumberačkim selima pletarstvo rukotvorstvo pojedinaca u poljskoj Donjoj Kupčini razvio se pletarski zanat. Od 1925. godine, domaći rukotvorci su organizirano učili od podravskih majstora. Pedesetih godina Poljoprivredna zadruga u Doljnoj Kupčini osnovala je košarašku školu, a pletači su izrađivali, pored uobičajenih predmeta i one savršenije — stolove, stolice, dječje krevete, zipke, košare za rublje, cekere s krovom, papirnice i drugo. Od dvadesetak pletača ovog sela, trojica su zasnovali radni odnos u zadruzi. Radili su pomoću nacrta i drvenih klupa, na klupi ili daski koristeći uređaj za »oblanje«



Opanci kapičari, s izložbe »Opančarstvo Jastrebarskog i okolice«

što je bitno drugačije od načina rada samoukih pletača koji pletu na koljenu.

Raznovrsne pletene predmete ljudi jastrebarskog i karlovačkog kraja nabavljaju od domaćih košaraša na sajmovima u Jaski, Karlovcu, D. Kupčini i Krašiću. Ovog ljeta bili su još prisutni i na nekim značajnijim proštenjima na kojima se seljaci opskrbljuju potrebnim košarama i za nekoliko godina unaprijed.

Tkanje

Po jastrebarskim selima nalazimo oba glavna tipa tkalačkih stanova: uspravni i vodoravni. Tkanje na uspravnom tkačkom stanu »tari« (kojoj su niti osnove napete uspravno) zaboravljena je vještina i pripada prošlosti dok je tkanje na vodoravnom živuća tradicija. Tkalačka vještina na tari pripadala je domaćoj rukotvorskoj djelatnosti pa ju je svaka ženska osoba naučila u vlastitom domu, a služila je za izradu vunenih tkanina. Tkalja Dragica Gvozdanović, iz sela Brezovac u Žumberku, nedavno nam je na tari po sjećanju otkala vunenu tkaninu potrebnu za izradu torbi. Ovaj stan s uspravnom i to kružnom osnovom i dvije poprečne gredice značajna je pojava u tradicijskoj kulturi Žumberka. Tamo je donesena u 16. st. i sačuvana za preradu vune, u kućama grkokatolika. Tkanje na tari može biti dvovrsno i radi se u kombinaciji, pa se izvodi tkanje u zijev ili pretkivanje (pomoću primarnog i sekundarnog zijeva) i klječanje (kada prstima vješto prebire niti osnove i izvodi uzorak). Tkano i klječano vuneno tkanje upotrebljava se za izradu ženskih pregača — oprega, torbi uprtača, bisaga, pokrivača za krevet — koprovaca i gunja te prostirki za pod — tepika.

Za izradu platnenih tkanina upotrebljavao se vodoravni stan, krosna; na njemu su u Žumberku tkali muškarci, poluprofesionalni tkalci koji su taj posao najčešće izučili kao zanat, a svoje usluge naplaćivali; krosne su se nalazile samo u kućama rimokatolika.

Pojava muških poluobrtničkih tkalaca i tkanje na krosni bila je uobičajena i za susjedna područja Prigorja. S druge strane, u Pokuplju i draganićkim selima bio je to redovan ženski domaći posao, a vodoravni stan obavezni kućni inventar.

Dok se u gorovitom Žumberku tkanja jedva prisjeća pokoja starica, u brdovitom Prigorju i nizinskom Pokuplju, čak i mlade žene tkaju tokom zime, pa i ljeti. Za ovo područje karakterističan je samo stan s vodoravnom osnovom (t k a n i c a ili k r o s n a u Pokuplju; v u č i n i u Prigorju). Stanovnici Pokuplja uzgajali su lan i konoplju negdje do šezdesetih godina za proizvodnju platna od kojeg su izrađivali osnovne dijelove muške i ženske nošnje te predmete upotrebnog tekstila — plahte, ručnike, stolnjake i sl. Danas je važna sirovina za proizvodnju tekstila industrijski predeni pamuk k o n č e c koji je gotovo posve istisnuo domaći lan i konoplju. Ukras tkanja, p r e b o r, izvodi se pismom u boji. Proces tkanja pratila sam u kući Jane Topolko u Kupincu. Ona još tka za potrebe vlastitog domaćinstva, za svoje unuke i rodbinu, za folklorne grupe kao i za potrebe muzeja i turističku ponudu. I nekoliko drugih žena u selu bave se sličnim rukotvorstvom i tako privređuju.

Lončarstvo

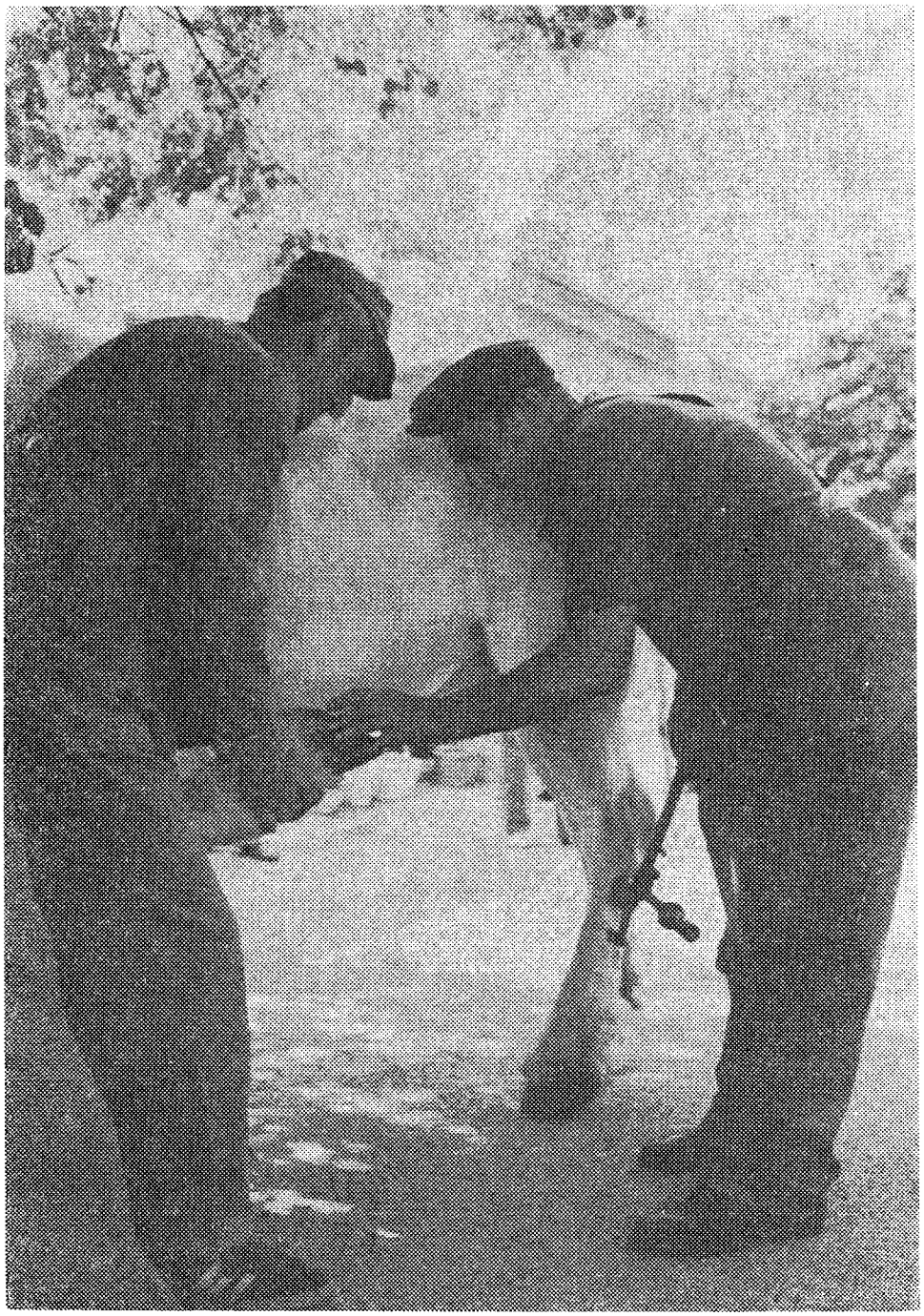
U Plešivičkom prigorju, od davnine su poznata tri tradicijska lončarska centra: Petrovina, Rastoki i Brezari. U Rastokima još rade četiri kuće sa šest lončara, dok je u Petrovini i Brezarima ovo rukotvorsko umijeće zamrlo još početkom stoljeća. Lončarija je Rastočanima uvijek bila samo dopunska djelatnost, a glavna djelatnost im je bila poljoprivreda i obrada zemlje. U predratnom razdoblju u Rastokima je bilo 14 lončara, 1964. jedanaest, godine 1979. pet, a ovih dana (1987) ima ih petoro.

Rastočki lončari izrađuju svoju robu na nožnom lončarskom kolu. Sve do naših dana ovo se kolo pokreće nogom, a obje ruke lončara slobodne su za oblikovanje proizvoda. Danas se koristi također i električni pogon. Odlika lončarije izrađene na nožnom lončarskom kolu su tanko izvučene stijenke, glatkoća površine, pravilna okruglina predmeta, funkcionalnost pojedinih oblika ukrašenih engobom i ocaklinom. Proizvodnjom se bave isključivo muškarci dok im žene povremeno pomažu kod kopanja, čišćenja zemlje, sušenja posuda, čuvanja vatre u lončarskoj peći. Danas one prodaju lončarsku robu po sajmovima i proštenju. Od starine lončari su sami svoju robu razvozili po selima Pokuplja, Prigorja, Polja i Žumberka. Lončarske proizvode razmjenjivali su za predmete u naturi ili za novac. Za ž i t a k (sve vrste žita) i krumpir mijenjali su svoju robu tako da se prema dogovoru jedan lonac napunio jednom ili više puta traženom vrstom žita.

Robu su prodavali po selima, proštenjima i po sajmovima u Jaski, Jamici, Samoboru, Karlovcu, Ozlju, Dugoj Resi i Ogulinu. Danas redovito idu ponedjeljkom na sajam u Jastrebarsko, petkom u Karlovac, a subotom u Samobor. Jedino proštenje na koje odlaze je proštenje pod Okićem. Prema tehnici izrade, pečenja i ukrašavanja postoje dvije kategorije lončarskih proizvoda izrađenih na nožnom lončarskom kolu: neocakljeni i ocakljeni lončarski proizvodi. Prema funkciji, lončarsku robu dijelimo na spremnice za tekućinu (vodu, mlijeko, ocat, vino...), hranu, mast, i sjeme, kao i na proizvode za pripremanje i kuhanje jela, preradu mlijeka i mliječnih proizvoda.

Neocakljeni proizvodi su *posude ostavljene u prirodnoj boji zemlje* (krugla octenka, lonac za sjemenje), *engobirane posude* (posude za čuvanje hrane i tekućine — krugle i lonci mličnjaki) te *kaljene posude* za kuhanje i pečenje na otvorenom ognjišću tzv. črni lonci često ojačani žicom, ukrašeni urezanim linijama, pocrnjeni kaljenjem (lonac mličnjak i zdjela za pečenje živadi peka). *Ocakljeni lončarski* proizvodi ocakljuju se u žutoj i zelenoj boji (lonci, vrčevi, zdjele, pekve, kuglovnjači). To su *posude za držanje tekućina* trbušaste, ali uska grla s ručkom; lonci za držanje masti i druge hrane, širokih otvora (krugla octenka, lonac za mast cinjak, *posude za mlijeko i kiseljenje mlijeka;* vrčevi za vino; *posude za pečenje kolača i živadi;* lončići keljaki za gradnju sobnih peći te ostali predmeti kuhinjskog inventara. Osim tradicijskih oblika koji su bili funkcionalno zadani upotrebom predmeta, danas lončari izrađuju komercijalnu robu koju tržište naručuje i traži.

To su tanjuri priređeni za daljnju obradu naručiocu, vrčevi s natpisima i crtežima biljnih motiva, suveniri različitih oblika i dimenzija



Kovači Franjo Selebej i Stjepan Katovčić potkivaju konja na »živoj izložbi« — sajmu u Iastrebarskom (12. srpnja 1987)

te različita roba za dnevnu upotrebu u građanskom ambijentu; vaze za grobove, posude za cvijeće, zdjele, lonci i drugo.

Opančarstvo

Posljednji opančar u Jastrebarskom je Vlado Kufrin koji je opančariju naučio i naslijedio od oca Pavla. Vlado još i danas izrađuje opanke prema potrebi. U Jastrebarskom je u doba između dva rata bilo sedam opančarskih radnji. Neki su opančari prestali raditi poslije drugog svjetskog rata zbog nemogućnosti nabave kože, a u brojniju obućarsku i kožarsku zadrugu nisu htjeli ući. Drugi su pak ušli u zadrugu i nastavili zanat opančarenja mada se više nisu bavili kožom i obućarskim zanatom. Tu i tamo bi izradili pokoji opanak. Jaka poslijeratna obućarska i kožarska zadruga umanjila je opančarsku proizvodnju, a kasnije suvremena industrijska proizvodnja gotovo sasvim istisnula opanke iz upotrebe, što se negativno odrazilo i na daljnje postojanje opančarske djelatnosti. U starini opanci su se izrađivali u svakoj seljačkoj kući (unutar zadruge) za vlastite potrebe, a kasnije taj je posao prepušten vještim seoskim i jastrebarskim obrtnicima opančarima. Po kroju i načinu obrade, u nošnji seoskog stanovništva jastrebarskog kraja razlikuju se razne vrste i brojne podvrste opanka kapičara, jedinstvene obuće u čitavom panonskom prostoru. Opančar kapičar se sastoji od širokog potplata koji odozdo obavija stopalo, a na gornjem dijelu je kapica potpuno zatvorena nad prstima.

Opanci su od uštavljene (učinjene) goveđe i teleće kože. Vežu se na nogu remenjem dugim metar, do metar i po, s kojim se nekoliko puta omata pomno ovijen obojak na gležanj. Između dva rata počeli su se nositi opanci koji se kopčaju sa strane. Prijeplet na opanku izrađen je od užih trakova vrnčaša u boji kože cijelog opanka. Opanke su nosili svi, žene, djeca i muškarci. Razlike između muških i ženskih opanaka su neznatne, ali postoje. Muški opanci su na zapetku samo jednostruko vrnčani, a ženski dvostruko ili trostruko, ženski imaju razne ukrase na kapici i k i č i n od usukanih resica, dok muški opanak ima jezičac k i č i n, ponekad i po dvije resice sa strane. Stanovnici ovog kraja uveli su modernije vrste opanaka, npr. opanke — p e t a š e (s petama) i s a r a š e (sa sarima).

U Prigorju su opanci bili oznaka siromaštva, bijede, dok su u Pokuplju bili oznaka bogatstva, pa su ih nosili s pletenim obojcima ili šarenim kapicama uz bolje, svečano ruho. Kod svakodnevnih poslova žene su hodale bose. Danas ljudi ovog kraja nose kupovnu industrijsku obuću, cipele i polucipele, a opanke su prestali nositi iza drugog rata.

Dok su seljaci nosili opanke, kupovali su ih ponedjeljkom u Jastrebarskom kao i u radnjama majstora, te na sajmovima u Pisarovini, Dolnjoj Kupčini, Krašiću, Petrovini i drugdje. Svi opančari proizvodili su po želji svojih kupaca i nove oblike dok tvornička obuća nije sasvim istisnula opanke rađene rukom.

Posljednji opančar radi samo za rijetke potrebe turista, folkloraša i pokojeg zaljubljenika starina. Nestankom domaćih opanaka iz svakodnevne upotrebe u našem kraju nestala je dobra i prikladna obuća.

Kovačija

Do šezdesetih godina Jaska je imala sedam kovača. U Jastrebarskom i danas postoji izvrsno opremljena kovačnica Miroslava Augustinčića koji ju je naslijedio od Vinka Augustinčića (1891—1967). Svaka kovačka radnja na ulazu je imala ovješenu potkovu — simbol kovačkog zanata — dok je na ulazu u spomenutu radnju bila drvena ploča sa izvedenom scenom potkivanja konja.

I u selima su postojali kovači — samouki i izučeni. U Slavetiću je radio Antun Samac do 1978. godine. Njegovu radnju otkupio je ove godine Zavičajni muzej Jastrebarsko za potrebe prezentacije kovačkog zanata. Radnju čini slijedeći alat: mijeh (meh, mešina) na nožni pogon koji se pokreće i zaustavlja nogom — njime se podržava gorenje i raspiruje vatra; nakovanj, raznovrsni čekići, kliješta, probijači, turpije, pribor za kovanje te šerafštok za »stiskanje željeza«, potkove i potkovice (konjske i volovske).

Česta je scena potkivanja u dvorištu izučenog seoskog kovača Franje Šelebaja u Slavetiću. Taj se posao sastoji od čišćenja kopita ili papka i pribijanja nove potkove. Čišćenje kovač obavlja naročitim alatom, vadi stare čavle, potkovu prislanja na okruglinu papka kako bi ova što bolje prilegla uza nj. Pričvršćuje se za papak kovačkim čavlima koje je sam izradio. Oblikuje dio papka tako da mu odreže višak p o r a š p a ga turpijom. Posao kovača je i klepanje motika i sveg poljodelskog alata, brušenje sjekira, popravak kola, pa i »gumenjaka«, popravak plugova, brana, sijačica, kosilica i drugo. Kovač mora znati iskovati potpuno novi oblik, zakovati napukli metalni dio nekog predmeta, a često radi i druge vrste poslova koji ne spadaju u djelokrug kovačeva rada. Mnogi kovači su se danas prekvalifikovali na one obrtničke usluge koje mještanima danas trebaju, pa tako na bravariju i autolimariju. Nekima je želja da otvore galeriju kovanih oblika u kojoj bi pomoću vatre i ručnog alata pokazali novim generacijama umijeće kovanja. Tako je npr. Stjepan Popović poznat širom Hrvatske po svojim kovanim željeznim vratima na crkvama, samostanima i muzejima koje je izradio po uzoru na starinska na preporuku i pod nadzorom Regionalnog zavoda za zaštitu spomenika kulture iz Zagreba. Primjeri su vrata na jastrebarskom i karlovačkom samostanu kao i mnoge metalne oznake na obrtničkim radnjama koje se nalaze u staroj urbanoj jezgri karlovačke zvijezde. To je naš jedini kovač koji preko ljetnjih mjeseci odlazi na otoke Cres i Lošinj da bi zadovoljio kovačke potrebe ovih ljudi kao jedini kovač na tom čitavom otočnom prostoru.

Licitarstvo

Licitarski ili medičarski oblici kao proizvodi poluseljačkog obrta širili su se iz istočnoalpskoga područja. tj. iz Njemačke i Austrije, prema istoku u panonski pojas jugoistočne Evrope, tj. u sjeverozapadnu Hrvatsku. Tako je jastrebarski kraj uz već poznate zagrebačke, samoborske i karlovačke licitare imao i svoje domaće licitare koji su učili u radnjama drugih poznatih majstora. Jedini licitar jastrebarskog kraja danas je Jurica Pleše (rođen 1933) iz sela Bratina u Pokuplju. Za vrijeme ljet-

nih mjeseci gotovo svake nedjelje kao i na dane crkvenih blagdana obilazi seoska proštenja, razapinje svoj šator na četiri ili na dvije vode s bijelim platnom ispod kojeg na štandu u sjeni, zaklonjen od sunca, on, kćerke i zetovi prodaju licitare i piće od meda. Ne propušta proštenje na Okiću (sv. Marija), u Svetoj Jani (Janinovo), te u Dolu na Spasovo. Na jaskanskom području, osim domaćeg licitara po proštenjima se viđaju i licitari iz Samobora: Franjo Oslaković i Amalija Arko. Licitari prate crkvene sajmove, seoska proštenja, a ponekad i obilježavanje značajnih događaja iz NOB-e. Proizvodi su tjesteni i pitki (medica i gvirc) te voštani predmeti. Pored najtipičnijeg i najomiljenijeg licitarskog oblika srca tu su još i: bebe, konjići, zvjezdice, brojanice čisla i drugo. Temeljna boja svih oblika je crvena. Do kraja 19. st. takvi su se oblici izrađivali pomoću drvenog kalupa (negativa) dok se danas koriste metalni uzorci za rezanje tijesta tzv. šteheri.

Licitarski predmeti aplicirani su motivima lišća, cvijeća, valovnica u baroknom stilu u ružičastoj, modroj, žutoj i zelenoj boji. Šarm licitarskom srcu daju ogledalca sličice i natpisi s tekstom koji govori o ljubavi, kao npr. »Moje srce vene, ljubi dušo mene«.

Najtraženiji proizvodi licitarstva su piškote korice, čisla, medenjaci načinjeni od medenog tijesta. Sastojci su brašno, šećer, voda, jaja, sirup i salakalije (licitarski kvasac — amonijak bikarbonat). Za medeno tijesto odvojeno kuhaju med u vodi pa dodaju brašno. Najtraženiji pak pitki alholoni medičarski proizvod je gvirc. Medičar ga dobiva vrenjem meda iz saća prokuhanog s vodom uz dodatak hmelja. Od voštanih proizvoda Jurica Pleše izrađuje svijeće, od voska i parafina. Prodavao ih je do današnjih dana na Dan mrtvih na tržnici u Karlovcu, dok će ih ovih dana prodavati na jastrebarskoj tržnici.

Istraživanje zanatstva i obrta veoma je značajno za etnologiju mada je donekle bilo zapostavljeno u ranijim istraživanjima. Naime, etnolozi su se većinom dosada bavili selom, a vrlo je važno da znamo više o odnosu sela prema zanatskom trgovačkom središtu kao što je u ovom kraju bilo Jastrebarsko. Veza između okolnog agrarnog naseljenja i malog urbanog obrtničko-trgovačkog središta Jastrebarskog stara je, tradicijska i povijesna. Seljaštvo je uvijek samo dio šire socijalne zajednice, pa je stoga dobro znati u kakvim je vezama s drugim socijalnim slojevima i kakve kontakte međusobno proizvode. Etnolozi ne istražuju samo sela i rukotvorstva prakticirana u njima, već i urbano središte sa svojim zanatima i trgovinom. Obrte stoga ne promatram samo u Jastrebarskom, već i u obližnjim i daljim lokalitetima po jastrebarskoj općini. Dok su jaskanski obrtnici živjeli isključivo i jedino od svoje obrtničke djelatnosti, obrtnici seljaci u pojedinim su se selima specijalizirali da to rade djelomično, onda kada su imali vremena pored svojih osnovnih poljoprivrednih poslova. Svojim uslugama obrtnici su zadovoljavali osnovne potrebe ljudi ovog kraja za odjećom, obućom i slično, pa ne začuđuje što je svako selo imalo svojeg specijalistu (opančara, suknara, remenara, obućara, klobučara i sl.). Danas smo svjedoci sužavanja tradicijskih obrta na samo pojedine spe-

Slavko Batelja sa suprugom prodaje lončarske oblike na sajmu u Jastrebarskom (12. srpnja 1987.)

cijaliste koji još tu i tamo opskrbljuju rijetke zainteresirane kupce — amaterka kulturno-umjetnička društva, trgovine suvenira i sl.

U središtu etnološkog istraživanja nisu samo zanati već i način na koji ljudi zadovoljavaju svoje potrebe u bilo koje vrijeme. Stoga smo kod izložbe opančarstva povukli kontinuitet od seoskog opanka do tvorničke cipele (izrađene u pogonu »Šimecki«) ukazujući na suvremeni način zadovoljavanja potrebe za obućom. Time smo dobili dinamiku odnosa nekadašnjih i današnjih načina zadovoljavanja jedne u osnovi iste potrebe.

LITERATURA I IZVORI:

Cvetan Dragica: *Tradicijski zanati Jastrebarskog i okolice,* katalog izložbe-sajma, Zavičajni muzej Jastrebarsko, 1987.
Cvetan Dragica: *Tradicijski lončarski centri u Plešivičkom prigorju,* katalog izložbe, Zavičajni muzej Jastrebarsko, 1985.
Cvetan Dragica: *Opančarstvo Jastrebarskog i okolice,* katalog izložbe, Zavičajni muzej Jastrebarsko, 1986.
Cvetan Dragica: *Travnati ogrtač za kišu kod Hrvata kajkavaca,* 19. savjetovanje Saveza etnologšknh društava Jugoslavije Cetinje, 1985.
Cvetan Dragica: *Terenski zapisi istraživanja pletarstva, kovačije, tkanja na tkalačkom stanu s vodoravnom osnovom, licitarstva u Jastrebarskom i okolici,* 1987.
Fluksi Josip: *Zbirka kovačkog alata Muzeja grada Koprivnice,* Koprivnica, Podravski zbornik 83, 1983.
Gavazzi Milovan: *Vrela i sudbine narodnih tradicija,* Zagreb, 1978.
Gušić Marijana: *Jastrebarsko — narodna nošnja,* Casopis KAJ 6—8, Zagreb, 1976.
Kaj Birket-Smith: *Putovi kulture,* Zagreb, 1960.
Kašpar Libuše: *Pletarstvo,* katalog izložbe, Gradski muzej, Karlovac, 1984.
Kašpar Libuše: *Karlovački licitari,* katalog izložbe, Gradski muzej, Karlovac, 1983.
Savez hrvatskih obrtnika: *Spomenspis 1908—1933.* Zagreb, 1933.

Dragica Cvetan

TRADITIONAL AND SURVIVING CRAFTS OF JASTREBARSKO AREA IN THE REGIONAL MUSEUM OF JASTREBARSKO

The crafts of Jastrebarsko area are represented according to a specific concept which includes both active and passive presentation.

Jastrebarsko is located thirty kilometars from Zagreb and was an important crafts center since the 13th century. Urban and rural craftsmen alike specialized in smithery, tayloring, shoe-making, weaving, tanning, masonry, wagon-making etc. Only a few of these activities are still alive; therefore, all of them need to be recorded, reconstructed and presented. The Regional Museum of Jastrebarsko, located in the medieval Erdödy castle, gives special treatmen to the presentation of these crafts. First permanent exhibition of traditional material culture in the Museum was put together by a group of local amateur enthusiasts in 1965. It was taken down in 1987, when the restoration of the castle began.

All the exhibitions mentioned have illustrated catalogues with English summaries which, along with video and other documentation, explain and make possible the reconstruction of traditional skills.

Thus, the strategy of survival and cultural preservation of traditional crafts in the Jastrebarsko area includes:

1. The »passive« presentation of artisans' tools and products, enlivened by photo, dia and video recordings of the labor process.

2. Occasional presence of still active craftsmen on the Museum premises, demonstrating their skill.

3. Presentation of crafts outside of the Museum, in the context of »natural« continuing function of village fairs. An ethnologist adds to them specific museological and educative content and purpose.

All three forms of presentation of traditional crafts could, perhaps, be synthetized by an innovative form: once the Erdödy castle is restored, indoor museum exhibition, crafsmen's demonstrations and »village fair« in the castle's courtyard could be attractively combined. In this way, a new form is attained that contains both the image of medieval life and post-modern concept of eco-museum.

UDC 069.02:39(497.13)

Lidija Nikočević

MUZEJSKA DJELATNOST I TURISTIČKA PONUDA

Na primjeru etnografske zbirke u Mošćenicama

Da bi se moglo razmišljati o funkcioniranju muzeja ili muzejske zbirke u određenom turističkom mjestu, potrebno je poznavati osnovne karakteristike turističke privrede tog kraja. Pored toga, pri uobličavanju muzejske zbirke u tom kontekstu, valja voditi računa o općim aktualnim trendovima u turizmu, te se upoznati sa stručnim radovima koji s aspekta turizmologije, antropologije, sociologije, interpretiraju fenomen turizma.

Turizam osobito masovni, doživljava posljednjih godina različite kritike. Dok poneki ugostitelji i dalje inzistiraju na izgradnji velikih hotelskih kompleksa, samo stanovništvo ipak se sve više odupire takvom razvojnom trendu. Na to upozoravaju i teoretičari slobodnog vremena, ukazujući na činjenicu da osiromašen svakodnevni život u dehumaniziranom urbanom okolišu, lišen mogućnosti za kvalitetan oporavak i odmor, implicira potrebu kompenzacije u vidu čežnje da se negdje otputuje gdje bi se trebale ostvariti mnoge želje i potrebe, gdje bi trebalo doživjeti svojevrsno ispunjenje, »živjeti pravim životom«. Takav način provođenja godišnjeg odmora odavno je postala društvena norma. Da bi se sve to realiziralo, brine se tzv. »industrija zabave«, koja komercijalizira potrebu za odmorom, nudeći desetljećima slične klišeizirane sadržaje.

Domaće stanovništvo pri svemu tome gotovo nitko i ne pita za mišljenje; turističkim razvojem rukovodi manji broj ljudi, sastavljen od politički utjecajnih hotelijera i direktora turističkih organizacija. U takvoj se situaciji uglavnom ne može doći do kvalitetnijih kontakata između domaćina i turista. Domaćini su najčešće zauzeti napornim nastojanjima da u nekoliko ljetnih mjeseci steknu dovoljno novaca, te je njihovo susretljivo ponašanje prema strancima uglavnom odraz doživljavanja turista kao dragocjenog izvora zarade. Površni kontakti s masom stranih ljudi za domaćine predstavljaju ljetnu svakodnevicu u kojoj se, nakon nekog vremena, gubi spontanitet komunikacije. Ekonomske razlike između domaćina i turista samo produbljuju taj jaz.

Turisti pak tragaju za »tipičnim«, klišeiziranim sadržajima, često u mislima već unaprijed uobličenim. Ponekad etnocentristički nastrojeni, nerijetko s nadmoćne distance promatraju lokalno stanovništvo i njihovu kulturu. Javljaju se i tipizirani stavovi jednih prema drugima; međusobno komuniciraju putem već stvorenog, stereotipnog mišljenja ili stava o strancima iz određene zemlje, odnosno, o domaćinima. No, domaćini su gotovo redovito oni koji se prilagođavaju posjetiocima da bi zadovoljili njihove potrebe. Turisti često očekuju i traže »pseudodogađaje« kao što je to, na primjer, prizor lokalnog stanovništva odjevenog u narodne nošnje, njihovi »atraktivni« običaji i slično. Ponekad se događa da se elementi domaće tradicijske kulture prilagođavaju ukusu turista da bi postali zanimljivi i privlačni, deformirajući na taj način vlastitu kulturu. Zbog nedostatka vremena, informacija i sposobnosti povezivanja određenih elemenata u kulturni kontekst zemlje gdje boravi, turist je sklon prihvaćanju upravo takvih neautentičnih ili krnjih sadržaja. Primjerice, usprkos sve češćem favoriziranju tradicijske kuhinje određenih primorskih lokaliteta, za očekivati je i daljnju veliku potražnju jela kao što su čevapčići i ražnjići. Premda nisu karakteristični za Jadransko područje, dobili su status »tipične« hrane u kojoj mnogi turisti nalaze karakterističan simbol našeg podneblja.

Tretirana kao roba, vlastita kultura biva bitno degradirana. Komercijalizacija mnogih njenih elemenata nužno implicira određene deformacije. Domaćini »troše« elemente autohtone kulture, a turisti ih isključivo konzumiraju. Ili, kako tumači Dennison Nash: »Kada se ponaša kao turista, čovek dokoliči, što znači da nije usmeren ka oblikovanju sveta, već ga samo doživljava ili se s njim igra.«

Turisti koji posjećuju izložbe i muzeje često ne dobivaju sliku žive kulture: izvučeni iz konteksta, eksponati ne mogu pružiti strancima cjelovitu informaciju i doživljaj, jer im nedostaje potrebno znanje, a ponekad i interes. Tako zna doći do pojave divljenja nekom eksponatu samo zato jer je »vrlo star«, natprosječno velik ili malen, ili jer su uz njega vezani razni kurioziteti. Louis Turner i Johan Ash smatraju: »Turista kupuje svoj godišnji odmor kao paket, te i kulturu također kupuje kao paket. Tako se strane kulture, koje mogu biti vrlo stare i složene, svode na nekoliko odmah prepoznatljivih karakteristika. Te kulture postaju robe.«

Prilikom prilagođavanja domaćina turistima nužno je donekle povinuti se kulturi došljaka. Tako dolazi i do procesa akulturizacije, koji se u uzajamnom kontaktu odvija na taj način da domaćini usvajaju utjecaj turista, ali ne i obrnuto. Neki antropolozi koji proučavaju turizam i smatraju da je antropološko proučavanje turizma iste ontogeneze kao i proučavanje akulturizacije.

Stoga je u čitavoj Evropi sve više onih koji su skloni tumačiti turizam kao pošast koja degenerira određenu kulturu, ugrožava ravnotežu, dehumanizira međuljudske odnose. U Jugoslaviji je situacija, međutim, ponešto specifična. Dok su mnoge turistički razvijene zemlje investirale velika novčana sredstva za zaštitu spomenika kulture, izgradnju muzeja, za razgranatu propagandu i prezentaciju tih sadržaja turistama, gradeći svoj turistički »image« velikim dijelom upravo na svojoj kulturnoj baštini, kritičari turizma u Jugoslaviji napominju da se mnogi

turistički radnici kod nas ne odnose prema kulturi kao prema resursu u kojeg treba ulagati da bi se efikasnije eksploatirao. To je, čini se, rezultat nedovoljno razvijene svijesti prema sadržajima autohtone kulture kao pretpostavci turističkog razvoja. U praksi se stoga često vode razgovori o tome kako kulturni radnici mogu poraditi na programima za turiste, umjesto da se pitanje postavi drugačije: što i kako turistička privreda treba uložiti u kulturu da bi, kao rezultat toga, imala veći posjet turista. Takvom neispravnom rezoniranju pogoduje i recentno krizno razdoblje na taj način što turistički radnici nisu skloni investirati u nešto čiji se rezultati mogu opaziti tek kroz nekoliko godina. Stoga povremeno spočitavanje o nedovoljnoj atraktivnosti pojedinih muzeja i muzejskih zbirki upućena muzejskim radnicima sa strane turističkih radnika nisu osnovana, utoliko što turistička privreda ne ulaže u takve objekte, zaboravljajući da upravo oni mogu prezentirati naš kulturni identitet koji je, između ostalog, osnova za dolazak turista. Zapravo, u našim turističkim centrima i nema velik broj muzeja koje turisti masovno posjećuju; kako nam osmišljavanje takvih muzeja tek jednim dijelom predstoji, u prednosti smo što možemo pomno analizirati iskustva iz drugih turističkih zemalja i izbjeći pogreške koje su se njima desile.

U Opatijskoj općini koju ovom prilikom uzimam za primjer, već se više od stotinu godinu u priobalnim mjestima razvija turizam. Za kulturne sadržaje koji su od samih početaka, još dok je Opatija bila elitno ljetovalište Austrougarske monarhije, bili nuđeni turistima, karakteristična je činjenica da se gotovo redovito radilo o importiranim sadržajima, netipičnim za lokalni kulturni identitet. Situacija se ni danas nije izmijenila, osim što je kvaliteta sadržaja bitno opala. Autohtona kultura samo se iznimno prezentira. Opatija ni danas nema nijednog muzeja, a u čitavoj Općini postoji, tek unazad tri godine, samo jedna muzejska zbirka.

Razvitak turizma u Opatiji specifičan je fenomen, utoliko više što je samo mjesto nastalo upravo zbog turizma. Ovom prilikom neću spominjati karakteristike turizma u Opatiji, već će biti riječi o drugom mjestu koje karakterizira drugačija situacija. Radi se o Mošćenicama, smještenim petnaestak kilometara jugozapadno od Opatije prema Puli. Smještene na brežuljku, oko dva kilometra udaljenom od morske obale, Mošćenice su sačuvale srednjevjekovnu organizaciju prostora unutar gradskih zidina. U neposrednoj blizini tih zidina izgrađen je manji broj novijih kuća, uključivši i restoran sagrađen u stilu koji asocira na tradicijsku arhitekturu tog kraja. Cijela Mošćeniština obuhvaća dvadesetak sela i zaselaka. Mošćenička Draga, udaljena svega pola sata hoda od Mošćenica, prije dvije stotine godina bila je još mala ribarska lučica, koja je za posljednjih desetljeća postala znatno turističko središte. Turisti je posjećuju gotovo isključivo ljeti; smješteni su u kampu, jednom od dvaju hotela ili u vrlo razgranatom smještaju u prihvatnim kućama. Mnogi stranci, osobito oni koji odsjedaju u privatnom smještaju, već godinama dolaze u to mjesto. Oba hotela smještena su u centru naselja, te tako turisti nisu izolirani od ostalog dijela naselja. Mošćenice i neka ostala sela nude privatni smještaj, no turisti-izletnici su u Mošćenicama gotovo svakodnevno zbog njihove privlačnosti.

Etnografska zbirka Mošćanice postavljena je 1984. godine. Eksponati u toj zbirci nastoje ilustrirati karakteristična poglavlja tradicijskog

života Mošćeništine. Međutim, postava je stalna i nije se mijenjala od osnutka muzejske zbirke, a povremene izložbe ne postoje, niti je određen prostor za takvu namjenu. Prateće informacije, uključujući i eventualne plakete, panoe, ni izdaleka ne zadovoljavaju kriterije suvremeno koncipirane muzejske zbirke. Nedostaje i niz drugih tehničkih pomagala putem kojih bi se mogla omogućiti bolja komunikacija izložene građe i posjetioca muzejske zbirke. Oni koji su je već posjetili najčešće nisu motivirani da je uskoro ponovo posjete jer se tako ništa i ne mijenja, odnosno, događa. Domaći ljudi pomagali su pri sakupljanju etnografske građe i isprva su često navraćali u zgradu gdje je Muzejska zbirka. Kako je njen ulaz smješten u samim gradskim vratima, svatko tko ulazi u grad mora proći ispred ulaza u Muzejsku zbirku; utoliko je takva komunikacija uistinu spontana i posve prirodna. No, ta su se »navraćanja« od strane Mošćeničana u posljednje vrijeme prilično prorijedila.

Dakle, Etnografska zbirka u Mošćenicama postoji, ali opalo je zanimanje mještana za nju, a turistima nije data punovrijedna informacija i mogućnost oživljavanja elemenata tradicijske kulture. Štoviše, način na koji je interpretirana, muzejska građa ni samim stanovnicima Mošćenica, Mošćeničke Drage i bliže okolice ne pruža kompleksniju spoznaju autohtone kulture.

Posljednjih su mjeseci aktualna razmišljanja o nekim promjenama u radu muzejske zbirke a postoji i mogućnost dobivanja dodatnog prostora unutar gradske jezgre. Stoga je potrebno definirati daljnje smjernice rada i odgovoriti na pitanja što i kako se želi tom zbirkom pokazati, te kome je prvenstveno upućena. Pod pretpostavkom da je stručnjak koji će se njome baviti dobro upoznat s elementima tamošnje tradicijske kulture, potrebno je još izvršiti i dodatna istraživanja i to u tri osnovna pravca:

nastojati istražiti karakteristike današnjeg života ljudi iz Mošćeništine, ispitati njihove društvene navike i potrebe, te uočiti obilježja njihove komunikacije s turistima (uz napomenu da istraživanje pojava koje nastaju kao rezultat kontakta s turistima treba biti kroz duži period objekt etnološkog proučavanja);

razgovarati s turistima, ispitati njihove interese i potrebe, ispitati način njihove komunikacije s domaćinima i njihovom kulturom;

analizirati dosadašnji rad Muzejske zbirke u Mošćenicama i provesti anketu među posjetiocima Zbirke.

Način rada Zbirke trebao bi u prvom redu biti usmjeren prema samim stanovnicima Mošćeništine, trebalo bi prvenstveno njima omogućiti sudjelovanje u različitim programima vezanim uz Muzejsku zbirku, neke prostore prenamijeniti u svojevrsna sastajališta gdje bi oni provodili i svoje slobodno vrijeme. Jer, slojeviti, kompleksniji odnos prema kulturnoj baštini, te bolja informiranosti u tom smislu (koju takav odnos i podrazumijeva), može osnažiti njihov kulturni identitet čime bi se umanjila opasnost od nekritične deformacije i komercijalizacije vlastite kulture. S druge strane, ukoliko rad Muzejske zbirke bude zadovoljavao domaće stanovništvo, tek su onda stvoreni sigurni preduvijeti da ona potpunije prezentira autohtonu kulturu i turistima, koji neće biti u prilici da se susreću samo s dekontekstualiziranim eksponatima, već će

se moći uključiti u dodatne aktivnosti Zbirke, doći u izravniji i spontaniji kontakt s lokalnim stanovništvom — što sve, dakako, podrazumijeva aktivno sudjelovanje turista.

Navest ću samo neke od polazišnih ideja, odnosno, metodoloških postupaka za koje smatram da bi trebalo primijeniti u ovom slučaju. Osim stalne postave, u jednoj od kuća u Mošćenicama treba osigurati prostor za izložbe, te prostor za sastajanja, radionice, tečajeve i slično. Osim tog prostora, nužno je naći mjesto i za depo, koji za sada ne postoji.

U stalnoj bi postavi pristup tradicijskoj kulturi trebao izbjeći šturi demagoški ili pak sjetno-sentimentalni ton prema prošlim vremenima. Povremene izložbe mogle bi imati za predmet usporedbe između nekadašnjeg i današnjeg načina života; trebale bi ponekad sadržavati i polemičan prizvuk, upućivati posjetioca na kreativno razmišljanje o predmetu izložbe, na formiranje vlastitog stava. Uz predmete, bitnu bi ulogu u takvim izložbama trebali imati panoi, plakati, dija- i filmske projekcije, te zvuk s magnetofonskih traka. Pojedine bi izložbe trebale biti rezultat interdisciplinarnih nastojanja da se pojedini fenomeni, odnosno, eksponati promatraju u svjetlu njihovih složenih funkcija i značenja.

U za to definiranom prostoru kroz cijelu bi godinu trebalo povremeno upriličavati tečajeve, odnosno radionice pojedinih tradicijskih zanata i vještina. Sudionici takvih programa bili bi i mladi ljudi Opatije i Rijeke, te ostali zainteresirani stanovnici bliže i dalje okolice, ali i turisti, domaći i strani koji u Opatiji i Lovranu borave kroz čitavu godinu. Uz to, mogla bi se povremeno organizirati tematska predavanja, pješačke ture u bližu okolicu Mošćenica, koja je još bogata tradicijskom arhitekturom i ostalim etnografskim karakteristikama. Takve poludnevne pješačke ture predstavljale bi zasigurno privlačan program za turiste. Pri tom valja voditi računa da takve ture ne budu previše česte niti velike po broju učesnika, da ne bi izazivale otpor lokalnog stanovništva.

Program rada Muzejske zbirke trebao bi, dakle, biti u skladu s nazorima, navikama i potrebama domaćeg stanovništva. Ono bi, kao posljedicu takvog odnosa, moglo razviti osjećaj da Zbirka pripada i njima, te da su i oni za nju odgovorni. Povremeno bi trebalo upriličavati večeri na kojima bi se, uz međusobno druženje, mogli dogovarati i raspravljati o načinu rada Muzejske zbirke. Takav način rada u određenoj mjeri nalikuje na neke od principa na kojima počiva ideja eko-muzeja. Lokalno bi se stanovništvo moglo uključiti i u izradu i prodaju predmeta od prirodnih materijala koji bi služili kao suveniri, te maslinovog ulja, sira i drugih domaćih proizvoda.

Druga grupa ljudi kojima bi se Muzejska zbirka trebala obraćati je omladina, od deset godina starosti na dalje. Osim uključivanja sadržaja o tradicijskoj kulturi u slobodne aktivnosti osnovnih i srednjih škola, trebalo bi ih animirati i pri radovima oko restauracije, zaštite, održavanja zbirke, te vođenja po spomenutim pješačkim turama.

Turistima bi na recepcijama hotela i turističkih društava trebali biti dostupni letci, prospekti i plakati koji bi ih informirali o Muzejskoj zbirci. Osim toga, u ugostiteljskim bi se prostorima mogla povremeno organizirati kakva mala pokretna izložba, koja bi bila informativna, a ujedno bi imala i propagandnu svrhu.

Jedan od ciljeva zbirke bilo bi njeno prerastanje u kulturni centar polivalentne komunikacije. S obzirom na arhitektonsku strukturu Mošćenica, najprikladnije je prostore takve ustanove razdijeliti na nekoliko različitih mjesta; na taj način razbijena je njena, najčešće kruta forma, koja bi se na ovaj način manje nametljivo inkorporirala u mošćeničku živu stambenu strukturu.

Na taj bi način i sam ambijent Mošćenica bio bolje zaštićen, a spomenuti programi vođenja po okolnim selima rezultirali bi svojevrsnom »in situ« zaštitom.

Ovakav odnos prema funkciji i obličju Muzejske zbirke, prema ulozi domaćeg stanovništva, te prema turistima i turizmu uopće, trebao bi imati za posljedicu i humaniziraniju svakodnevicu, sagledanu u totalitetu različitih odnosa među ljudima i kulturama.

LITERATURA

Daniel Boorstin, *Od putnika do turiste* »Kultura« 60—61, Beograd, 1983.

Jost Krippendorf, *Putujuće čovječanstvo:* SNL, Zavod za istraživanje turizma, Zagreb, 1986.

Dennison Nash, *Turizam kao forma imperijalizma,* »Kultura« 60—61, Beograd, 1983.

Louis Turner & John Ash, *Politika sunčevog pojasa,* »Kultura« 60—61, Beograd, 1983.

Lidija Nikočević

MUSEUM ACTIVITIES AND TOURIST OFFER BASED ON ETHNOLOGICAL COLLECTION IN MOŠĆENICE

— Summary —

The author first points to the basic trends in the development of tourism and confronts them with local culture which is usually, in the process of acculturalization which is unavoidable because of frequent contacts of local population and tourists, unsuitably presented and even deformed. This also happens because of insufficient investment in protection, preservation and presentation of cultural monuments; in the situation under examination tourist economy is expected to invest in culture, as it is one of the motives of tourists for coming to a certain place. However, both programmes and working methods of museums and museum exibitions have to be adjusted to such purposes by close cooperation with local population which should be included in some working programmes of museums. In that way a museum could become a living organism which can offer to foreign visitors a more complete information and an opportunity to participate, and not only exibits out of context. Museum collection (e.g. the Mošćenice ethnographic collection) could become a link between the local and foreign culture, trying to create conditions for valuable and complex exchange.

UDC 39.001

Zvezdana Koželj

VREDNOTENJE NEPREMIČNE ETNOLOŠKE DEDIŠČINE

Ko govorimo o nepremični etnološki dediščini,[1] ki se v praksi naslavlja običajno z izrazom ljudsko stavbarstvo in iz nje izluščenih spomenikih, mislimo v praksi na samostojne objekte (stanovanjske in gospodarske stavbe) ali skupine samostojnih objektov, povezanih v večjo naselbinsko enoto (domačija, zaselek, vas, mesto), ki so zraščeni v pokrajino in življenjem v njej ter kulturno krajino. Kot etnološko nepremično dediščino lahko obravnavamo tudi umetnostno dediščino (znamenja, kapelice, podružnične cerkve), naravno dediščino (drevesa, izvire tekoče in stoječe vode) in druge zvrsti dediščine, kadar so med seboj življenjsko povezani[2]. S sodobno usmeritvijo etnološke vede s prenosom poudarka etnološkega preučevanja s podeželja tudi v mesta in z razširitvijo razkrivanja življenjskega stila tistih socialnih ali etičnih skupin, ki imajo, oziroma so imele, v določenem času in kraju specifičen značaj, se nam nakazuje veliko dela. Ker nam slednje nove, širše opredelitve etnologije ne kadrovsko, pa tudi ne številčno glede na začrtani razširjeni obseg dela ne dopuščajo opravljati tako obsežnega dela, se v praksi omejujemo predvsem na nepremične objekte kmečke in obrtno-delavske kulture.[3]

S prenosom poudarka obravnave od posamičnih kulturnih sestavin na njihove nosilce, tako posameznika, kakor družbe, kar je vodilo sodobnega preučevanja etnologije kot temeljne vede, je v ospredju zanimanja stroke odnos med človekom in njegovim kulturnim in naravnim okoljem. »Ko govorimo o odnosu med človekom in njegovim okoljem, imamo v vidu medsebojno prepletenost dajanja in sprejemanja, delovanja in prenašanja, ustvarjanja in porabe, mislimo na dialektični odnos med ustvarjalci in njihovimi stvaritvami.« Tako se nam etnologom bivališče (poleg vseh ostalih kulturnih sestavin) kaže kot vnanji izraz življenjskega stila, značilnega za opredeljeno etnično skupino v določenem času[5]; obravnavamo ga torej prvenstveno kot pričo strukturalnih dogajanj v družbi.

---

[1] *Zakon o naravni in kulturni dediščini* (Ur. 1. SRS, št. 1/81)*

[2] Vladimir Knific, *Etnologija in spomeniško varstvo,* Zbornik posvetovanja »Etnologija in slobodna slovenska družba«, Brežice 1978, str, 76.

[3] V celostn se strinjam z izvajanjem Gorazda Makaroviča, *Odgovor na pismo Ralfu Čeplaku,* Glasnik SED 23/1983, št. 3/4, Ljubljana 1984, str. 63—64.

[4] Slavko Kermenšek, *Uvod,* ETSEO, Ljubljana 1976, str. 38

[5] *Prav tam,* str. 38.

Na drugi strani pa se konservatorstvo, kot kompleksna, samostojna, znanstveno-raziskovalna disciplina, ukvarja prvenstveno s prepoznavanjem (evidentiranjem) vrednotenjem in čim primernejšim za spomenike (oziroma dediščino) *ohranjanju* in vključevanju v sedanje in bodoče življenje. Kulturne spomenike varujemo in obnavljamo zato, da jih v neokrnjeni in izvirni obliki ohranimo sebi in znamcem kot eminentno pričo o človekovi kulturi in civilizaciji.[6] Skratka, temeljna naloga konservatorstva je ohranjanje, ki pa vsebuje v strukturi svojega dela raziskovanje objektivnih sestavin v našem ožjem in širšem okolju, ki pričajo o kulturnih, civilizatoričnih, tehničnih, umetnostnih, zgodovinskih, ekonomskih itd. odnosih, dogajanju in stanjih v času in prostoru.[7]

Konservatorsko vrednotenje je nujni strokovni proces (eden najpomembnejših!), katerega namen je pretehtanje nespornih vrednot v njihovi medsebojni povezanosti, pri čemer gre *vedno le* za enovrstne, t.j. sorodne spomenike, ki vzdržijo medsebojno primerjavo (npr. kašče, kozolce, stanovanjske hiše ipd.). Logična posledica tega procesa je razvrščanje v vertikalni smeri, ki omogoča stroki in družbi kot celoti nad ovrednoteno etnološko dediščino, etnološkimi spomeniki in etnološkimi spomeniki velikega ali izjemnega pomena za vso SR Slovenijo, jasnejši pregled.[8*]

Temeljno načelo, pomembno za čim stvarnejše in objektivnejše vrednotenje je torej v tem, da je treba objekt, območje oziroma naselje vrednotiti predvsem v danem okolju, zlasti glede na pomen, ki ga ima spomenik za določen geografski in kulturni prostor.[9]

Ob bežni predstavitv pristopov k obravnavanju iste kulturne dsestavine moramo poudariti, da pristopi obeh znanstvenih ved (matične in konservatorstva) ena drugo dopolnjujejo, lahko bi celo govorili o dialektiki medsebojnega vplivanja, kar lahko vsekakor doprinese čim več vedenja o ljudskem stavbarstvu.

Če se povrnemo v zgodovino preučevanja, lahko ugotovimo, da so za tipične etnološke spomenike do začetka šestdesetih let veljali nepremični in premični objekti, povezani z življenjem na podeželju — to so bili spomeniki ljudske kulture v klasičnem pomenu besede. Kot najpomembnejši valorizacijski kriterij se je uveljavilo načelo »prvobitnosti« in izvirnosti. Tako so veljali kot najpomembnejši etnološki nepremični spomeniki tisti, ki so kazali največ prazgodovinskih značilnosti. To so bile lesne hiše, najpreprostejši mlini in stope, od premične dediščine pa na primer leseni plugi. Monumentalna zidana kmečka arhitektura je bila zaradi gradiva in zahtevnejših gradbenih in krasilnih tehnik (freske, kamnoseški dekor, fasadna plastika) ocenjena bolj relativno, kot »mejno področje« med visoko in ljudsko ustvarjalnostjo.[10]

---

[6] Ivan Sedej, *Prispevek h konservatorski metodologiji in teoriji,* Vestnik 4, Ljubljana 1977, str. 72.

[7] *Prav tam,* str. 82—83.

[8] Marijan Zadnikar, *Valorizacija in kategorizacija,* Vestnik 4, Ljubljana 1977, str. 25—26.

[*] Pri tem se vseskozi zavedamo, da predstavlja vrednotenje samo strokovni pripomček, strokovno plat razmišljanja v konservatorstvu, kajti vsaka dostopnost javnosti bi utegnila predstavljati možnost zlorabe na več ravneh.

[9] *Prav tam,* str. 27.

[10] Ivan Sedej, *Etnološki spomeniki in etnologija,* Poglavlja iz metodike etnološkega raziskovanja 1, Knjižnica Glasnika SED Ljubljana 1980, str. 27.

Sčasoma smo doumeli, da samo z obdelavo reprezentativnih primerov stavbnih tipov, ne bi dosegli ničesar, saj poleg vsega drugega ta metoda tudi ne upošteva časovne dimenzije in sprememb v tipiki. Tako se je pod vplivom umetnostnozgodovinskih kriterijev razvila valorizacijska shema, ki je upoštevala pri objektih etnološke nepremične dediščine zlasti avtentičnost, likovno in ozko dokumentarično vrednost. Zaobjela je poleg geografskih tudi predhodno omenjene menjkajoče socialne in časovne dimenzije. Podobni vrednostni kriteriji so prevladovali ta čas tudi v strokovnem delu strokovnjakov iz sosednjih republik. Tako Nadežda Pešić-Maksimović v svojem članku o »Merilih za ocenjevanje spomeniški vrednosti vasi« navaja kritiko tedanjih kriterijev, kot so: umetniška vrednost, stvarnost in redkost.[11] Skupina hrvaških avorjev[12] je v svojem prispevku tudi kritično ocenjevala »preživele ideje iz preteklosti«, ki so upoštevale le etnološke spomenike, vezane s pojomom reprezentativnega, ekskluzivnega in posamičnega.

V zgodnjih sedemdesetih letih je skušalo etnološko konservatorstvo graditi si lastno shemo vrednotenja, ki je uopštevala predvsem čas nastanka objekta, vrsto spomenika, socialno opredelitev, regionalno tipiko, sorazmerje med spomeniki (ki predstavljajo različne socialne plasti ali dejavnosti), pričevalno vrednost, redkost, pogodnost in tipičnost. Taka statistična metoda, ki je upoštevala starost, socialno strukturo spomenika in njegovo geografsko pogojenost je bila uporabljena že pri začasnem seznamu najpomembnejših etnoloških spomenikov v Sloveniji.[13]

Ti kriteriji se le v malenkostnih postavkah razlikujejo od splošnih kriterijev za kulturne spomenike. Tako Marijan Zadnikar[14] našteva skupna merila za sve spomeniške zvrsti spomenikov, kot so ohranjenost, individualna časovna in izvorna opredeljenost, dokumentarna vrednost, polnovredna umetniška vrednost, pomen za nacionalno zgodovino, ugotovljeno mesto v znanosti in prostorski pomen. Pri vrednotenju moramo zlasti upoštevati ali gre za enkratni pojav ali za posnemanje torej številčnost in izvirnost spomenika, njegovo izrednost in pogostnost, geografsko razširjenost, starost itd. Nadalje še avtor zanimivo razmišlja, da verjetno obstaja še vrsta kriterjev, ki še niso bili navedeni, jih pa verjetno pri vrednotenju uopštevamo, ne da bi se tega zavedali. Meni, da gre pri vrednotenju mnogokrat za momente, ki jih je težko zadovoljivo opredeliti; »čutimo in zaznavamo jih mimo razumskega spoznaja, saj so mnogokrat skupek vsega tistega, kar je težko označiti z besedo.«*

---

[11] Nadežda Pešić-Maksimović, *Merila za ocenjivanje spomeničkih vrednosti seoskih naselja,* Zbornik ZSK 25, Beograd 1977, str. 133.

[12] Duić-Kowalski, Ladović, Gamulin-Rečaj, Laszlo, Horvat, Nekić, *Zaštita tradicionalnog graditeljstva u SR Hrvatskoj,* Mogučnosti i dileme, Zaštita spomenika narodnog graditeljstva, (zbornik posvetovanja), Beograd 1984, str. 83.

[13] Ivan Sedej, *Vršenje vrednotenja etnoloških spomenikov,* GSED 17/77, št. 1, str. 1.

[14] Marijan Zadnikar, *navedeno delo,* str. 29—32. Ti kriteriji so takorekoč identični obravnavanim kriterijem v članku Ive Curk, *Definicije iz metodologije vastva spomenikov,* prav tam, str. 14.

* Definicija kulturne dediščine je predstavljena v 2. čl. in se glasi: »Naravna in kulturna dediščina so po tem zakonu nepremičnine, premičnine in njihove skupine, območja in posamezni deli narave, ki imajo za SR Slovenijo ali za njeno ožje območje kulturno, znanstveno, zgodovinsko ali estetsko vrednost.«

Etnološki spomeniki, s posebno kulturno, znanstveno, zgodovinsko, estetsko

Podobno definicijo je predlagal tudi »Svet za človekovo okolje in prostorsko urejanje«[15], ki je upošteval načelo izvirnosti, redkosti, reprezentativnosti, raznolikosti, celovitosti; ambientalnih, krajinskih, estetsko-umetniških vrednosti in znanstvenega, kulturnega, vzgojno pedagoškega, rekreacijskega, gospodarskega ter drugoga družbenega pomena. Ta definicija je lahko rečemo razširjena verzija kriterijev, ki jih je postavila skupina avtorjev v tekstu »Graditeljsko i kulturno nasljeđe u savremenom životu jadranskog prostora«,[16] Treća konferenca jadranskih gradova Jugoslavije i Italije, Dubrovnik 1977.

Vsebino takega sorodnega koncepta vrednotenja je predstavil tudi Jugoslavanski inštitut za zaščito kulturnih spomenikov.[17]

Kot smo že zasledili med dosedanjim izvajanjem, je v drugi polovici sedemdesetih let postala prostorska komponenta ena izmed pomembnejših dejavnikov v procesu vrednotenja. Po drugi strani pa se je predmet zanimanja konservatorja etnologa prenesel tudi na preučevanje stavbarstva v trgih, predmestjih in tudi že v mestih. Prav tako se je pričela razvijati težnja po kompleksnejšem pogledu in pristopu na predmet varovanja. Ta čas se je ideja o »prenovi« začela širiti tudi na vas; tu so začetki porajanja ideje o aktivnejšem vključevanju etnologov v varstvene naloge, predvsem v prenove mest in vasi ter urbanističnega in prostorskega načrtovanja. Vsi smo se začeli dokončno zavedati, da za obravnavanje izdelkov ljudske kulture veljajo enaka merila, kot za spomenike, ki predstavljajo kulturo vladajočih in vodilnih plasti v preteklosti.

Izhajajoč iz že omenjene in poznane nove opredelitve etnologije, ki se posveča predvsem problemom človeških odnosov v vsakokratni družbi in načinu življenja ,se je v konservatorstvu v začetku osamdesetih let začela uveljavljati uporaba te specifične etnološke metode pri raziskovanju omenjenih pojavov in pri raziskovanju načina življenja v naseljih in ambientih, ki predstavljajo osnovo za pravilno načrtovanje varstva in varstvenih posegov. V tem primeru »klasični« valorizacijski kriteriji, kot so stilni značaj, starost, umetniška in izpovedna intenziteta, postanejo le ena od struktur vrednotenja v širokem okviru »statističnega« načina valorizacije.[18] Ugotovljeno je bilo, da le-ta dimenzija spomenika lahko njegovo vrednost izrazito poveča, saj ustvarja pogoje za različno vrednotenje, služi pa kot smo že prethodno predstavljali, kot dokaz razprostranjenosti (pojava, predmeta, pomenskega sklopa) v času in prostoru. Vedno bolj je v današnjem času izražena težnja po vzpostavitvi hierarhije pomenov in

---

vrednostjo, pa so lahko območja, stavbe, skupine stavb in premični predmeti vsakdanje rabe in oblikovani izdelki, ki izpričujejo način življenja in ustvarjalnosti slovenskega naroda, italijanske in madžarske narodnosti in drugih ljudstev na območju SR Slovenije (16. čl.).

[15] Tomislav Marasović, *Valorizacija preventivne zaštite,* Aktivni pristup graditeljskom nasljeđu, Split 1985, str. 65.

[16] *Prav tam,* str. 89.

* Dalje ugotavlja, da na vrednotenje ne smejo vplivati nobeni zunanji dejavniki, saj prihajajo ekonomski, turistični, politični, strateški in drugi pogledi na spomenike v poštev šele tedaj, ko iščemo praktične možnosti, da bi že valorizirani in kategorizirani spomenik tej njegovi pomembnosti ustrezno ohranili.

[17] Nadežda Pešić-Maksimović, *navedeno delo,* str. 135—6, Ista, *Spomeniške vrednosti seoskih centara u Srbiji,* Beograd 1984.

[18] Ivan Sedej, *Etnološki spomeniki in etnologija,* ... str. 30—36.

sicer v kontekstu strukturnih povezav, ker nam drugače en sam, zanemarjen, na videz nepomemben element, spremeni celotno sliko.[19]

Če se zopet povrnemo k statistični metodi in izhajamo iz predpostavke da varujemo materialno kulturno dediščino kot sporočeno vrednoto in dokument, potem se moramo ozirati na dejstvo, da moramo posameznim zvrstem posvetiti pogostnost tudi po številčni plati. To pa pomeni, da lahko določeni objekti funkcionirajo kot polnovreden dokument, če jih varujemo v ustreznem številčnem razmerju do drugih vrst, saj se moramo zavedati, da varujemo dokazila o življenju vseh ljudskih plasti. Vse bolj prihaja v ospredje in celo v prakso dvojnost dela etnologa v službi varovanja naravne in kulturne dediščine: iz ozkega dokumentaričnega vidika bo etnolog podal osnovo za izbor tistih objektov, ki lahko služijo za raziskovanje v njegovi bazični stroki, hkrati pa bo v konservatorstvo prinesel tudi metodo svoje stroke, da bo z raziskavami in njihovimi izsledki sodeloval pri vrednotenju, varovanju in predstavitvi kulturnih spomenikov tudi ostalih zvrsti.[20]

Sedaj bi predstavila prizadevanja na problematiki vrednotenja etnološke nepremične dediščine, ki jo je v okviru naloge — priprave vrednostnih kriterijev za posamezne zvrsti spomenikov v Zavodu SR Slovenije za varovanje naravne in kulturne dediščine pripravila avtorica članka. V pomoč pri delu so mi bili tudi sestavki o vrednotenju Nadežde Pešić-Maksimović[21] ter posamezni članki iz zbornika posvetovanja Zaštita spomenika narodnog graditeljstva. Delo, ki je še bolj ali manj na začetku, je temeljilo na kriterijih* Karla Bedala.[23] Omenjeni avtor je v pričujočem članku predstavil najpomembnejše kriterije, kot so indikatorij gospodarskih razmer, socialnih razmerij in pokazatelji kulturnih prizadevanj v določenem časovnem prerezu, v neki pokrajini ali socialni plasti.

Avtorski kriterij: objekat ali detalj na objektu je delo znanega avtorja, določene poznane profesionalne skupine (zidarjev, kamnosekov, itd.)

Razvojni kriterij: objekat je odločilno vplival na pojavnost ostalih spomenikov svoje zvrsti.

Kulturno-civilizacijski kriterij: objekat je pokazatelj kulturnih prizadevanj in socialnih razmerij imetnika.

Tipološki priterij: objekt predstavlja redek ali pogosten primer tipa določene profesionalne skupine s poudarjeno oblikovno vrednostjo kot uspele zveze gmotne, družbene in duhovne kulture.

---

[19] Isti, *Resnica in mit v teoriji spomeniškega varstva,* Varstvo spomenikov XV, Ljubljana 1970, str. 7—14.

[20] Isti, *Etnološki spomeniki in etnologija,* ... str. 31—39.

[21] Nadežda Pešić-Maksimović, *Stanje spomenika ljudskega stavbarstva* v Srbiji, Zaštita spomenika narodnog graditeljstva, Zbornik posvetovanja, Beograd 1984, str. 9—10.

* Za uvrstitev kulturne kulturne dediščine v Listo svetovne dediščine[22] in kriterijih.

[22] *Kriteriji za uvrstitev kulturne dediščine v Listo svetovne dediščine,* Delovne smernice za uporabo konvencije o svetovni dediščini, Medvladni odbor za zaščito svetovne kulturne in naravne dediščine, UNESCO, 1984, str. 23—25.

[23] Karel Bedal, *O izhodišču in delovni metodi pri raziskovanju hiše,* Zeitschrift für Volkskunde, 1976.

Zgodovinsko-pričevalni kriterij: objekt je rezultat, prežitek določene funkcije in gospodarskih razmer ter njenega spominjanja

Prostorski kriterij: objekt je ključni element določene prostorske strukture, oziroma predstavlja izreden primer izčiščene in skrajno uporabne povezanosti stavbe s krajino.

Tem šestim generalnim kriterijem moramo dodati še štiri »operativne«: starosti, ohranjenost, avtentičnost in ogroženost, kar nam omogoča sestaviti celovitejšo sliko o vrednosti spomenka. Vsi kriteriji se morajo skupno obravnavati v določenem časovnem, krajevnem in družbenem prerezu, ki nam predoči pomen spomenika: lokalni, regionalni, nacionalni in nadnacionalni — predvsem glede na njegovo prostorsko odmevnost.[24]

Vsekakor poteka delo še naprej in praksa bo pokazala, ali so te formulacije in kriteriji zadovoljivi ali ne. Prav tako je tudi stvar diskusije in prakse teza, ki sem jo začela razvijati zadnji čas. Skušam namreč izpopolniti sistem vrednovanja v smislu izbiranja objekta po že nakazani statistični metodi; razširila bi jo rada z izdelavo obrazca, ki bi ob upoštevanju funkcije, vsebine in oblike objekta, čimbolj natančno in jasno prikazal bistvene stalnice in spremenljivke v nastavku, in razvoju objekta kot *poglavitne vrednote*. Le-te bi tako postale temeljna izhodišča pri posegih in pri načrtovanju objektov in humanega, še bolj pa smotrno in praktično izkoriščenega prostora in okolja.

Zvezdana Koželj

EVALUATION OF REAL ETHNOLOGICAL ESTATE

— Summary —

The way of living is an expression of the lifestyle of each ethnic community in a certain epoch and at the same time represents a testimony concerning structural changes within family. The evaluation of mutually comparable, uniform or related monuments, is in fact the weighing of incontestable values in their mutual correlation. A logical consequence of that process is the classification in the vertical sense. There is, however, no doubt that evaluation is only an auxiliary method, an expert standpoint in the conservationist work.

In the second half of the seventies, the spatial component was pointed out as one of the most important factors in the process of evaluation of real ethnological monuments, and ethnologists — conservationists started to be interested in little towns, suburbs, and even in great cities. Together with classical valuation criteria in the conservationist work, the ethnological method contributed to a more complete study of the problems of man's life in various communities and, in general, way of living.

In the latest studies, the author points out 6 main criteria: creative and constructive, development, cultural and civilization, typological, historical, spatial. These »general« criteria are accompanied with 4 operational: age, degree of preservation, authenticity and being endangered. These studies are in progress.

[24] Zvezdana Koželj, *Prispevki k predmetu in vrednotenju etnološkega konservatorstva*, Varstvo spomenikov 29, Ljubljana 1987, str. 205—206.

VII. Крушевац и околина

UDC 39 (497.11):316.334.55

Драгана Савковић

ЕТНОГРАФСКЕ КАРАКТЕРИСТИКЕ КРУШЕВАЧКОГ КРАЈА

Крушевачки крај има, услед својих специфичности у привредно-географском и етничком погледу, неколико предеоних целина: Расину, Темнић, део Левча, Жупу, подгорине Копаоника и Јастрепца и Мораву. Крушевачка котлина уоквирена је благим и питомим падинама Гледићких планина, Јухора, Јастрепца, Копаоника и Буковика. Ова Котлина у сливу доњег тока Западне и Јужне Мораве била је насељена још од најстаријих цивилизација.

Важни стратегијски путеви — долина Мораве, Ибарска долина, долина Расине, планински превоји, плодне равнице, рудна богатства Копаоника — били су посебно привлачни разним освајачким народима, нарочито Римљанима и Турцима. За наш крај су посебно била значајна турска освајања, јер су она због насиља изазивала неспокојство код српског живља, па су због тога настајале веома честе сеобе. Ово насиље постаје посебно неиздржљиво после пада српске деспотовине. Народ се најрадије повлачио далеко од друмова, насељавао се по шумама и неприступачним местима. Када и ту није био сигуран, бежао је у друге крајеве, нарочито у Угарску. И сами Турци су насилно исељавали српско становништво. Тако је Мехмед II 1454. године одвео из села у околини Крушевца око 50.000 људи, од којих је 4.000 насељено у близини Цариграда. Осим расељавања због ратова, на сеобе је утицала и несигурност имовине због пљачкашких похода неких великаша. Тако су, у другој половини XV века, генерални капетан Доње Угарске и тамишки гроф Павле Канижи, пробивши се до Крушевца 1481. одвели око 60.000 српских бегунаца. Годину дана касније, Канижи Димитар Јакшић и Деспот Вук, у народним песмама познат као Змај Огњени Вук, пљачкају и одводе 50.000 бегунаца окупљених из 150 села. Бегунци су понели са собом сву своју покретнину, а населили су се код Темишвара. Слично је било и за време сеобе

под Чрнојевићима. Ова исељавања су трајала до XVIII века, када почиње време слабљења и повлачења Турака у градове. Највећи део крушевачког краја насељен је становништвом са Косова и то нарочито у долини у сливу реке Расине. Северни део овог подручја насељен је становницима са Пештера, из Црне Горе и Херцеговине (динарска млађа струја). Ови становници су се насељавали у планинске пределе, па тек пошто су се прилагодили тој средини, силазили су и око Мораве. Трећа струја била је јужноморавска, са југа, која је такође постепено настањивала долину Мораве. Ово насељавање плодних предела Мораве, Расине и Жупе било је могуће, јер је ојачао ослободилачки покрет нашег народа у то време. Турци су почели да се повлаче у градове, јер је њихово царство почело нагло да слаби а пасивни крајеви нису могли да обезбеде ни основне услове живота становништва које се нагло насељавало и стално повећавало. Од XIV века становништво се толико испремештало и испресељавало да је у XVII, XVIII и XIX веку долина Мораве насељена новопридошлим становништвом и до 80 одсто. Ово насељавање је било интензивно нарочито после ослобођења ових крајева од Турака 1833. године. Кнез Милош је после 1836. године насељавао у Крушевачкој нахији Црногорце досељене из Топлице, пошто је била насељена Албанцима. Црногорски владика Петар I писао је 1816. године Милошу да прими неколико стотина црногорских породица. После српско-турских ратова, 1878. године досељавање из Црне Горе се повећало. Црногорци су тада населили следећа места: Пакашницу, Велику Дренову, Каменаре и Бован. После ослобођења Србије почеле су се досељавати и многе српске породице из Баната, Бачке, Срема и Хрватске.

Ослобођењем Крушевца 1833. године кнез Милош је са још пет ослобођених нахија поново повећао Србију из доба Карађорђа. Тада је био поставио себи задатак да што пре исели Турке из српских градова. У међувремену он поставља Милосава Браљинца за „председатеља и управитеља целе Крушевачке нахије“ (документ у сталној поставци музеја у Крушевцу). У то време Крушевац је имао 267 кућа.

Занатство се у Крушевцу прилагођавало времену и приликама у којима се овај град налазио. Многи занати су у периоду робовања под Турцима били чиста привилегија странаца — Турака, Грка и Цинцара. Јављају се нови занати, оријенталног порекла :сарачки, берберски, папуџијски, табачки, лебарски, казанџијски налбатијски, туфегџијски, кујунџијски и други. На неким занатима су Турци имали монопол и само су их они могли упражњавати.

У то време су у многим градовима стварају трговачко-занатске чаршије са збијеним дрвеним дућанима ниских ћепенака, пуних разноврсне робе, које су се одржале и после ослобођења од Турака. У тим градовима, занати су били груписани по махалама или око појединих јавних објеката. Ни Крушевац није био изузетак, чак се и узима као пример такве чаршије, јер је Крушевачка нахија била касније ослобођена, те је дуже одржао карактеристике патријархалне вароши. Многи старији грађани су сачували у предању места око којих су груписани поједини занати: око Бајазитове џамије и у старој чаршији били су кодурџије, нанулџије, и седлари, у близини Лазарице били су Роми ковачи и ужари, врећари су били у улици више

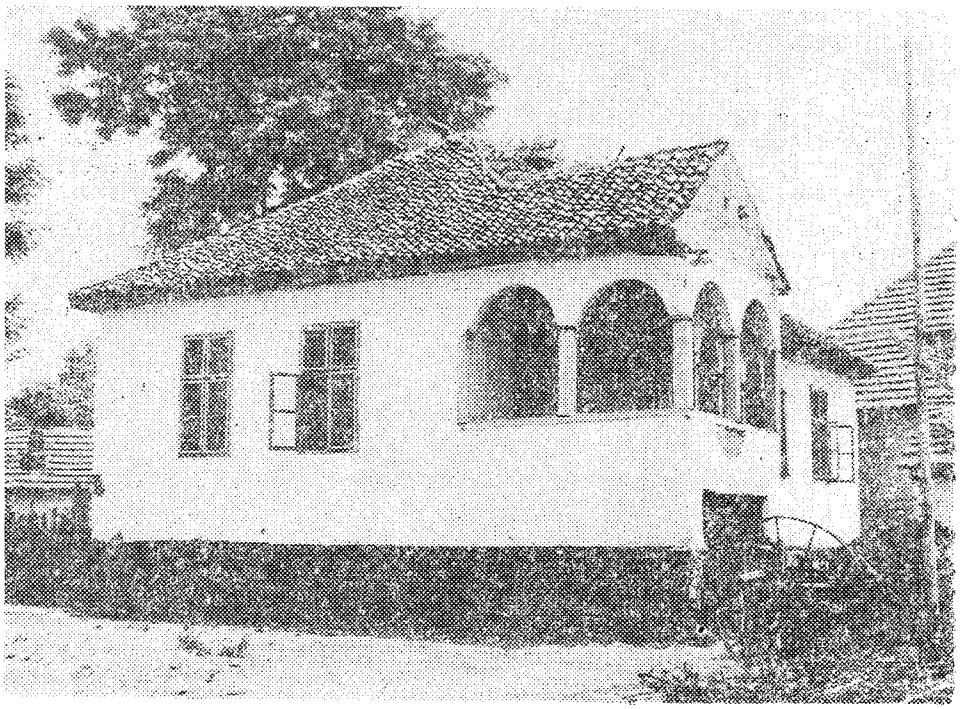
споменика, а ћурчије и смарламџије ниже споменика, лончари и асурџије су били лево од Споменика идући селу Бивољу, итд. У време Турака је нарочито био развијен самарџијски занат због кирџија који су овуда пролазили. Када су се побољшали путеви, развио се коларски занат, а као пратећи и ковачки.

Среднимо XIX века, 1857. године, било је у Крушевцу 196 дућана од чега 71 дућан болтаџијски, 18 бакалских, 7 ситничарских и сто мајсторских. Године, 1864. када је извршен попис свих житеља у Крушевцу по професијама, нађено је 57 разних занимања. Међу њима су за нас посебно интересантна старија занимања и занати: 33 терзије, 23 абаџије, 16 ужара, 35 механџија 6 лончара 11 бојаџија 7 папуџија, 10 пушкара, 12 мумџија, 5 бербера, 7 мутавџија, 7 ћурчија, 5 казанџија, 9 налбанта, 19 ковача, 3 рогожара, 2 баруџије, 1 бичагџија итд. Станоје Мијатовић је у свом делу „Занати и еснафи у Расини", веома подробно дао поделу и описе заната. Оно садржи занимљиве и важне податке о стању заната у старије време као и о новим занатима које су донеле нове занатлије, већином досељене из Аустрије. Што се тиче данашњих старих занатлија, њих је све мање, тако да је вредно напоменути да је у Крушевцу и његовом ширем подручју остао само један ћурчија који је већ пензионисан, али нема подмлатка да настави рад.

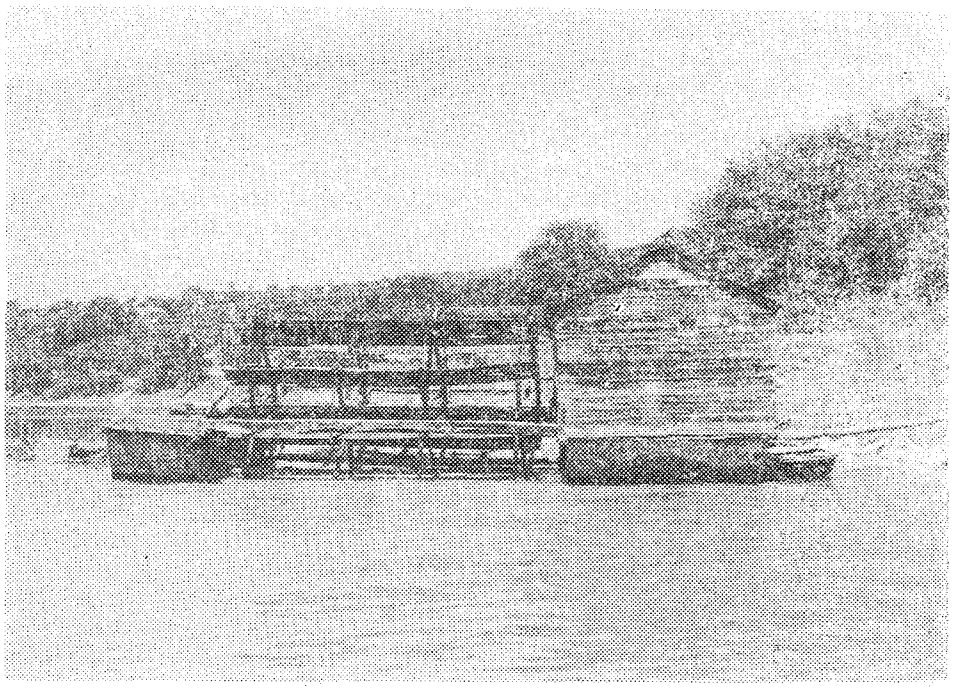
И привреда крушевачког краја била је у време турске окупације у опадању. Становништво је масовно одвођено у ропство, вршена је исламизација, расељавање, а било је и бежања у неприступачне планинске крајеве, те долази до прекида и стагнације развоја српског народа на свим пољима — култури, политици и привреди. Зато се сеоско становништво у већој мери посвећује сточарству. Обиље пашњака и шума пружало је повољне услове за успешан развој ове привредне гране. У структури сточарства преовладавало је овчарство. Било је две врсте сточарства: стајско и бачијско.

Бачијско сточарење је посебно интересантно и оно је било заступљено на Јастрепцу, обронцима Гоча и Жељина, Јухора и на Копаонику. Стока се изгонила на бачије о Ђурђевдану, а враћала се у касну јесен — о Митровдану. Данас се задржало углавном стајско сточарење, док се бачијско задржало само понегде на Копаонику. Друго место у привреди заузимала је земљорадња која је била најразвијенија у равницама: око Мораве и Расине. Земља је обрађивана дрвеном ралицом. Данас се овим алатом обрађује земља само на веома стрмим странама у горњој Жупи и на обронцима Копаоника. Од житарица највише се гајио кукуруз а затим пшеница, раж, јечам и овас. Конопља и лан су се гајили за израду тканина. Данас се лан нигде више не гаји, док се конопља још понегде сади у Горњој жупи и на обронцима Копаоника, врло ретко у долини Расине.

Виноградарство је веома развијено у Крушевачком крају, нарочито у винородној Жупи око Александровца. Оно има стару традицију, а народно предање га везује за кнеза Лазара, који је и сам имао винограде у пољани „Прибојевац", близу села Ботуње. Пописом из 1867. године нађено је да у целом округу крушевачком има засађених винограда на 29.358 мотика. У близини винограда налазе се „пољане" — привремена насеља виноградара. Зграде у пољанама Жуп-



1. Воденица „Моравка“ — село Кукљин, Западна Морава (фототека Народног музеја у Крушевцу)



2. Нова моравска кућа — село Дедина (фототека Народног музеја у Крушевцу)

љани називају „подрумима“. Темнић по виноградарству не заостаје много за Жупом. Нарочито су добри виногради око села: Медвеђе, Велике и мале Дренове, око Полне и Риљца. Воћарство је такође врло развијено. Највише се гаје шљиве, затим јабуке (околина Бруса, Расине, огранцима Јастрепца у долини Рибарске реке и Темнићу), крушке, трешње, ораси и друго воће.

Сеоско становништво се бавило и допунским занимањима израђујући разне предмете за задовољење својих потреба и то доста примитивним алаткама, које су им користиле у домаћинству или за обраду земље. Карактеристично је за сеоске занатлије да им занат није главно занимање. Поред ковачког, коларског и абацијског заната, који су углавном у изумирању има понегде и црепуљара. Тако их је у расинском селу Златарима било 1973. године 7 који су још активно радили црепуље и продавали их углавном у Топлици и на Косову.

Поред Срба у крушевачком крају неким занатима су се бавили и Роми. У самом Крушевцу у Циган-мали такозвани градски цигани су се бавили свирањем, а турски ковачким занатом. У селима Наупари, Сезмчи и Ватановцу, Роми су се бавили израдом вретена, корита, вагана, кашика. Истим овим занатом бавили су се и у Варваринском крају (Темнић) у селу Сувaји, док су се Роми у Читлуку бавили плетарством.

Поред послова у пољопривреди и домаћинству жене са села су се бавиле и домаћом радиношћу — ткањем, плетењем и прерадом вуне и конопље за сукно и платно. Ткање се врши на хоризонталном разбоју а ширина платна је у највећем делу од 45—60 см. Ћилими, чаршави-простираче, губери и поједини делови одеће се састављају из две или три поле, по потреби. Старије ткање је „на даску“ или „пребир“, док је клечање новијег порекла у овом крају. Предиво су жене бојиле саме у биљним бојама: српску, рују, брођу, лишћу од ораха, дуње, луковини, у кори од јове, ораховој кори, у цибри од шљиве и комини од грожђа и друго. Када су се појавиле анилинске боје, при крају 80-их година XIX века, бојење су преузеле и бојаџије у Крушевцу.

Народна ношња — са својим специфичним деловима, називима, кројем, материјалом, бојама, орнаментима — даје битно обележје и етничкој припадности људи овога краја — подручја. Утицај индустрије после првог, а нарочито после другог светског рата учинили су да народна ношња у овој области почне брзо да ишчезава, тако да је данас скоро ишчезла и у највећој мери замењена конфекцијом.

Мушкарци су носили лети ланене и конопљане кошуље и гаће, сукнено „гуњче“ без рукава и опасивали се шареном тканицом, а зими сукнене чакшире убране на туру — „калуплије“. На глави су носили шубару „обиђајку“, док су још раније носили фес са кићанком око кога су завијали и зими и лети беле пешкире.

На ногама су носили чарапе од црвене и црне вуне — двоплетне, а касније, под утицајем шумадијске ношње, чарапе вежене цветним орнаментима, разнобојном вуницом. За свечаније дане су носили и вермен са антеријом. Опанци су били од нештављене говеђе коже, који су везивани козиђавим канапима.

Женска ношња је била богатија од мушке и састојала се од дугачке кошуље од лана или конопље са везом на грудима и дугих широких рукава. У Расини и Морави су често украшавани перлицама разних боја и црвеном дугмади, нарочито на грудима и раменима. Преко кошуље је ношена сукња „завијача", која се обавијала око тела, али са стране није била састављена. У Расини су ове сукње биле „модре боје", док су по планинским селима биле вишебојне — боје су биле распоређене по уздужним пругама симетрично распоређеним и називале су се „наливке" или „изливарке". Жене су лети носиле и кратке јелеке, а зими сукнене зубуниће украшене гајтанима. У Жупи и Копаонику оне су носиле карактеристичне зубуне од белог сукна, вежене вуницом у неколико боја. Били су без рукава, дужине до изнад колена и нису се закопчавали. На глави су носиле ручнике од угасито црвене и црне вуне, који су при дну били украшени црним свиленим ресама и код богатијих жена искићени парама. Поред Мораве и Расине жене су носиле и трвеље, плетенице савијене у круг око ушију с обе стране главе. У ове трвеље су придевале паре, кићене игле, свеће и други накит. У планинским пределима, жене су носиле шамије. И жене су се опасивале тканицама као мушкарци, али су ове биле ведријих боја са ситнијим орнаментима и уже.

Градска и сеоска архитектура на територији крушевачког краја, истиче се са неколико карактеристичних типова кућа. Најпримитивнији станови су били сибаре (шиљаче) и колибе од плетери покривене сламом. Ослобођењем од Турака почиње грађење бољих кућа. У равници се граде од плетери и од чатме (косовска приземљуша, старија и нова кућа моравског типа). У планинским селима су грађене брвнаре, полубрвнаре и получатмаре. Најстарије куће су имале једно одељење са огњиштем у средини и врло оскудно покућство као у динарским кућама.

Градске куће су припадале карактеристичном старобалканском типу као и у целој Србији. Карактерише их јако дубока стреха, витки и високи димњаци са декоративним капама, ниским кровом покривеним ћерамидом. Према уличној фасади има избачене еркере (по један или два) на спратној основи. Ови еркери ношени су конзолама од дрвета. Углавном су бондручне конструкције, озидане у малтеру и окречене.

У породичном животу, у сродничким односима крушевачки крај је сачувао доста архаични облик патријархалног живота. Још и данас у појединим селима Расине (Златари, Ћелије, Штитари, В. Купци) има мањих породичних задруга од 10—15 чланова. Тих задруга има и у Темнићу (Бошњане), Медвеђи код Трстеника, као и у Горњој Жупи и Копаонику (Рокце, Плача, Крива Река). По сродничкој структури то су братинске и очинске задруге. Поред ових постоје и задруга где је доведени „презет" или „доводак" наставио традицију кућне задруге, пошто није било у кући мушке деце.

У свадбеним обичајима се такође одржало доста архаичних елемената, као што су: погодба, после које се иде на прошевину, отмица девојака, „поођани", „иглари", који трећег дана иду с младом њеној кући. Постоји и обичај „повратка" (Стекија, Темнић, Расина) када се млада враћа у род с младожењом и још неким из куће блиским рођа-

ком — свекром, зовом, девером. При овом обреду, млада мора да буде обучена и „наређена“ исто онако као што је била на дан венчања.

Славски и заветински обичаји су врло специфични у овом крају. Слава или крсно име се слави по три дана (навече, слава, гостињски дан и „патарице“), а месе се четири колача. У селу Петини (Јастребац) на слави се пале две свеће: једна за славу и друга за свеце. Скоро свака кућа слави годишње по неколико слава велику славу-крсно име, малу славу и прекаде. Узроци овој појави су својински поседовни односи. Прекаде су доносиле невесте „одиве“ (с. Златари у Расини, с. Беласица у Јастрепцу), уносећи у посед и мање вериге, дукат или друге предмете из своје куће. Од заједничких сеоских слава прво место је заузимала свечаност „богомоља“ или „молитва“ — која се одржавала два пута годишње код сеоског записа. Тада је ишла и литија за коју се веровало да има магијску моћ да утиче на ратарске усеве јер се одржава углавном у пролеће (Темнић, Расина и Жупа).

Култ „живе ватре“ је распрострањен у целом Крушевачком крају али се највише очувао у Темнићу (Вратаре, Падеж и Бошњане), где је дошао највише до изражаја у обичају празновања „говеђе богомоље“, која се састоји у протеривању стоке кроз живу ватру и тунел од земље — ради заштите стоке од болести.

Такође је интересантан обичај слављења „чумине богомоље“ која се и данас слави у неким селима крушевачког краја (с. Трмчаре у Расини, с. Сталаћ у Западном поморављу), која је посвећена дану када се појавила колера од које је помрло много народа овог краја у XIX веку. Посебно кобне 1837. године.

У свим обредима славе, прекаде, молитве или богомоље је најважнији чин „ломљење“ славског колача, напијање у славу „и бирање и кићење колачара“ за богомољу.

Становништво крушевачког краја придржава се календара годишњих празника. Божићни празници се прослављају са неким карактеристичним елементима за одређене предеоне целине. На дан Божића се уводи животињски положајник — во и овца у Расини, у Темнићу овца, а у Жупи човек. Волу се ставља колач на рог када се уведе у кућу, а овцу привидно „шишају маказама направљеним од пшеничног теста. Слично је и у Александровачкој Жупи. Свуда се припрема и коље „божићнар“, сече се бадњак, који се при уношењу у кућу пресипа житом или кукурузом, а у планинским селима овсом, прелива се вином и љубе се укућани над њим да воли овца јагње, крава теле, квочка пилиће.

Празнује се и ђурђевдан када се бере биље и њиме ките торови, капије, кошнице гранчицама од трава и врбе. Здравцем се кити бунар. Траве се беру на „бильни петак“ и дају стоци да има млека („бризгавац“, „навала“, коприва). Тада се први пут у планинским крајевима клало јагње и јело млеко и сир. Том приликом спроводе и многе вражбине око „благоте“ жене „чињарице“. Девојке се ваљају у јечму да момци „јече“ за њима. Купало се рано ујутру, пре сунчева изласка, у води у коју су стављене „лековите траве“ ради здравља.

Било је обредних поворки: додолица и лазарки. Коледари су у овом крају ишили или су ишчезли па се трагови налазе само у ретким

коледарским песмама (Сталаћ, Александровачка Жупа), док су краљице у овом крају непознате.

У целом крушевачком крају биле су познате и обредне поворке „вучара", које су се одржавале углавном у зимским данима или у рано пролеће. Овај обичај се одржао и до данашњих дана у Подјастребачком селу Бољевцу код Рибарске бање. „Вучари" су осим свог села обилазили и друга ближа села, чак и по неколико дана.

Код погребних обичаја је највише очуван континуитет из ранијих времена. Мало се шта променило. Одржавају се све даће, задушнице и обичаји око покојника, али је дошло до промене код изношења хране и пића. Све више се уобичајава да се на гробље износе велике количине хране и са разноврсним јелима. Више се не носи на гробље „на руке", него аутомобилом или тракторском приколицом. Постављање застава на гроб умрлих је веома карактеристичан обичај за Расину, Жупу и Копаоник .На појединим гробовима се може видети и по 15 барјака искићених јабукама, јер сваки рођак доношењем заставе жели да прикаже припадност своме роду. Доста је уобичајено нарицање за покојником — „кукање" (да „кука" или "реди"), мајке за сином, сестре за братом, кћери за оцем или мајком. Има вештих жена које кад „стану да реде", човек најтврђег срца може да заплаче.

Богатство народног усменог стваралаштва крушевачког краја се огледало нарочито у обредним песмама: коледарским, лазаричким, додолским, славским и сватовским. Још се памте и песме уз рад (седелачке, жетварске, копачке), као и уз чобанлук. Певање је свуда једногласно, док су песме које се певају на „бас" новијег порекла. Нарочито је богат избор песама у свадбеним обичајима и то нарочито у планиниским пределима, чиме се нарочито истиче Александровачка Жупа — песме које се певају куму, старом свату, невести, младожењи, делибоши, барјактару, момцима у свадби сватовима. Њих певају код младине и момкове куће — инђе и енђе, или инђибуле.

Има и чисто мушких песама—рабацијских. Оне се певају у Горњој Жупи, подгорини Копаонику и у Пољни под планином Благотином.

Што се тиче басама више као врсте народног стваралаштва, има их доста и врло занимљивих. Неке по свом садржају подсећају на тимочке у Подјастрепцу и доњем току Западног Поморавља. Има доста басама које су посвећене лечењу болести; — од „далака", издата, црвеног ветра, зубобоље, и друго, врачању одузетог млека овцама и кравама, али има и оних које се односе на одбијање градобитних облака. Постоји веровање у митска бића: „виле" које се замишљају као младе девојке са дугом расплетеном косом (с. Падеж у Темнићу, „горске виле" у с. Рогавчини на Жељину, с. Беласици у Јастрепцу и В. Ломници), у „чуму" која је такође женско биће слично вили али има сплетену косу и црвене очи (с. Падеж, Сталаћ, Модрица, Трмчаре). Верује се у „змајеве" и „але" који се боре међу собом (Александровачка упаеqqцц бжЊ у магацину нема ниједно верзално Ž „креше ки жеравица", док се бори са алом, али су невидљиви и кад наиђу преко неба "све звижде и хучу" (с. Медвеђа, Западно Помо-

равље), па их у народу још зову „звиждавци“ или „цвиздавци“ (Расина: с. Златари, Ћелије и Штитаре).

Из наведеног материјала види се да је крушевачки крај, упркос веома сложених историјских, економских и политичких догађаја, који су се збивали у току вишевековног живота људи овога краја под туђом власти структуре и промене етничке, успео да сачува врло велики број веома архаичних обичаја и навика свога становништва.

ЛИТЕРАТУРА

1. Др Олга Савић, *Крушевац и његове утицајне сфере.* Географски институт „Јован Цвијић“, посебна издања књ. 21, Београд, 1969.
2. Буда Илић, *Историја Крушевца 1371—1941.* Крушевац, 1971.
3. Ј. Цвијић, *Балканско полуострво и јужнословенске земље,* књ. I Београд, 1922.
4. Др В. Стојанчевић, *Становништво и обичаји крувевачког краја у 19. веку (1833—1978), Крушевац кроз векове,* (Зборник реферата са симпозијума одржаног од 4. до 9. октобра 1971. у Крушевцу), Крушевац, 1972.
5. Д. Савковић, *Један сточарски обичај — „Говеђа богомоља“ у Темнићу,* Гласник Етнографског института САНУ, XXIV (1975), Београд 1975, 141—162.
6. Душан Дрљача и Драгана Савковић, *Кућна задруга у расинском селу Златари,* Етнолошки преглед, Revue D'etnologue, 11, Београд, 1973.
7. Д. Дрљача, Д. Савковић, *Заједничке и особене етничке одлике у угроженим расинским селима,* „Багдала“, Месечни лист за уметност и културу, Крушевац, број 168, март 1973, Год XV.
8. Д. Савковић, *Промене у обичајима у приградским насељима у индустријске зоне Крушевца,* Зборник радова Етнографског института САНУ, књ. 14—16, Београд 1984.

Dragana Savković

ETHNOGRAPHIC CHARACTERISTICS OF KRUŠEVAC AREA

— Summary —

The ethnographic material clearly shows that, in spite of complex historic, economic and political events and the changes in ethnical structure, Kruševac area has succeeded in preserving a great number of very archaic customs and habits of its inhabitants.

UDC 930.85 (497.11) »1804«

Миле Недељковић

КРУШЕВАЧКА НАХИЈА У ПРВОМ СРПСКОМ УСТАНКУ

Мало је предеоних целина које су историјом тако богате као што је то крушевачка област. Без обзира на то како се у последњих неколико векова геополитички и административно-управно сврставала предеона област у којој се налазе Крушевац и његова околина, она је, сама по себи, представљала посебну вредност, значајну подједнако и за нас и за све солдатеске које су овуда војштиле и режиме који су ту успостављани. Самим тим, мало је области које су толико разних недаћа и често неотклоњивих напасти и сваке зле среће током овог времена претуриле преко главе. Можемо, без бојазни да ћемо што несмотрено рећи, подсетити на једну судбинску очигледност: и у најпреломнијем тренутку наше новије историје, првом српском устанку, тешко је наћи парњака Крушевцу у погледу злехуде ратне ломности јер, како је то лепо уопштио Милан Ђ. Милићевић, „Крушевац је на путу победилачким војскама“ (11, 722).

О Крушевцу и околини је често и врло исцрпно писано у више научних дисциплина. Но, може се запазити да је управо о Крушевцу и околини у времену првог устанка недовољно писано, поготову у ентолошкој науци. Чак је и у две пригодне, обимне и репрезентативне књиге „Шест векова Крушевца“ и „Крушевац кроз векове“, у историјском погледу, овај период у првој овлашно дотакнут, а у другој напросто заобиђен, чим се, наравно, не умањује вредност посебних радова који су њима обухваћени. У тежњи да овај период буде подбробније испитан, говорићемо о Крушевцу и околини у последње две године државе првога српскога устанка, држећи се пре свега података које о томе садржи Деловодни протокол Карађорђа Петровића.

Као најопсежније сведочанство Србије Карађорђевог времена, Деловодни протокол, вођен у Тополи, у престоној Вождовој резиденцији, пружа непроцењиво драгоцену грађу за етнолошка проучавања. Од његових сачуваних 1138 нумера, 102 се односе на Крушевачку нахију, што значи да је безмало свако једанаесто писмо које је упућивано из Вождове канцеларије у Тополи на непосредан начин дотицало Крушевачку нахију, тицало се њених житеља, не само водећих личности него и најобичнијих људи из народа, као и питања

укупног друштвеног живота у њој. Оволика учесталост писама, заповести, пресуда, упутстава и тражења која се односе на Крушевачку нахију објашњава се и нарочитом важношћу коју је ова област имала у војничком, управном, економском и друштвеном погледу за целу земљу.

По паду првог устанка Крушевачка нахија је била две деценије ван српских граница, па услед тога ни Вук Ст. Караџић, утемељивач наше нововремене науке и историчар-савременик, није могао да је попише и опише, на шта се у „Даници" за 1828. годину жали, јер му „остају још села Крушевачке нахије, од каји имена за сад нијесам могао добити" (8, 362). Осим ове значајне празнине, може се рећи и да су грађански историчари углавном неправедни када пишу о појединим историјским догађајима, стављајући у први план само водеће личности, а превиђајући такву маленкост какву представља — народ. На многим местима је тако записано да је овај или онај војсковођа заузео или ослободио Крушевац као да је то учинио сâм или да је управљао и стајао на челу тај или онај виђени човек, угледник и моћник.

Зато, овде, остављамо по страни водеће личности крушевачког краја у првом устанку, чијем се укупном делу и јунаштву ништа не умањује изузев што наш извор, Деловодни протокол, већину од њих не слика баш у најповољнијем светлу. Они се међусобно прегањају, терају и споре, са доста осионости, пизме и ината, често и сасвим непотребно — око ливада, винограда (1, 955), њива (1, 942), или воденица (1, 911; 930). Али, није свуда реч о међусобном трвењу и грамзивости великаша јер су посезали и за имовином обичног света — одузимали људима иметак. Дирљиво делује заповест Карађорђева Чолак Анти Симоновићу да се поштено опходи и не пљачка (1, 806), или војводи Ристи и Нешку Прокупачком „без свакога изговора да се окану сиротињски ливада" (1, 837).

Откуда толика важност ливада, кад се војводе и кнезови око њих отимају, па не прежу ни од тога да их насилно присвоје од народа? Ако имамо у виду да се у двадесет нумера Деловодног протокола које се односе на Крушевачку нахију помињу коњи, у то време сталне војне мобилности изузетно драгоцени, посредно се објашњава и толика важност ливада. Лежећи на важном транзитном подручју, пред сталном опасношћу од непосредне навале непријатеља, Крушевачка нахија је опслуживала три значајна упоришта као што су шанчеви Шиљеговац и Топољак на моравском путу и Кожетин према јужном делу, а њено становништво је представљало, према војном плану, најзначајнију људску и стратешку резерву. Јер, како стаји у Карађорђевом упутству главнокомандујућем овог дела фронта, од Моравице до Топољака, Антонију Ристићу Пљакићу, он треба „са резервом да сматра и лево и десно" (1, 1686).

Ко је та резерва и ко је становништво Крушевачке нахије у Србији Карађорђевог времена? Може се рећи да је у народносном погледу Крушевачка нахија тада бастион ослобођене Србије. Осим становништва које се ту налазило пре устанка, спремно се придружујући, поготову после Иванковца, устаничкој војсци, у Крушевачкој нахији се налазе врло бројне придошле породице са Косова, из Топлице,

Лесковачког Поморавља и Јабланице. Оне се ту налазе предвођене својим војничким старешинама, војводама (Риста Исајловић Прокупачки, Стреља Петровић-Лесковачки, Радисав Вучитрнски) и кнезовима (Нешко Поповић Прокупачки, Момир Лесковачки и др.). Особито је била бројна лесковачка емиграција, па се тако и у Деловодном протоколу помињу лесковачки кметови и кнезови (1 1488). Део тог становништва био је размештен и по Шумадији (17, 12), у беличкој кнежини Јагодинске и јасеничкој кнежини Крагујевачке нахије.

У Деловодном протоколу се виде и рођачке везе становништва у Крушевачкој нахији са житељима Тополе (1, 1177), што је податак за етнографско уједначавање, видно је и присуство житеља из Пазарске нахије, из Јошанице и Горњег Ибра (1, 1153). По томе је Крушевачка нахија исто тако етнографски разуђен мозаик као што је и Шумадија. Пред могућим ратним операцијама радикалних размера, какве су се очекивале после Букурешког мира 1812. године, у више писама је препоручивано склањање народа из Жупе преко Мораве, ван путева којима се очекивао упад осветнички расположене турске војске (1, 1314; 1325; 1333; 1582). Да је део овог премештања становништва изведен сведочи и једно сећање учесника у повлачењу последњих војника из неосвојених шанчева Делиграда и Топољака 1813. године (6, 127).

У погледу занимања становништва Крушевачке нахије устрајавају, као у ретко којој области, са подједнаком развијеношћу, осим заната и трговине, земљорадња, сточарство и виноградарство. Имајући дуговеку занатску и трговачку традицију, Крушевац, у којем је, примера ради, у XVI веку занатство било прилично развијено (3, 54), а 1584. године у њему је било 48 дућана (3, 54), остаје и у првом устанку видљив занатски и трговачки центар (1, 793; 807), где се као артикли у Деловодном протоколу помињу со, памук, кафа, оружје (1, 689; 690; 741; 890).

Земљорадња и сточарство су имали нарочиту, вајкадашњу заступљеност у овом крају, прилично насељеном и са знатним царским дажбинама и у XV веку (5, 381). Век касније, 1530/1531. године, лива Крушевац (Алаца Хисар) је добро насељена — 251 село и 34 мезреса укупним приходом 1,287.749 акчи (4, 221—228). Ако задивљује податак да је у турском војном походу, предузетом 1566. године, крушевачка околина имала за војску да прибави — 30.000 овнова и на три коначишта да изнесе по 500 мудова јечма и хлеба по 100.00 акчи (9, 113; 133; 151), ништа мање у првом устанку не задивљује разрез који је стигао једино на Крушевачку нахију да се узме у беглук сваки двадесети овчји брав и свако четрдесето говече (1, 730), што значи да се тиме једино овде обиловало. И житарица је било довољно, не само за становништво већ и за емиграцију и бројне шанчеве и посаде које су биле сталне. Од стоке, осим коња, често се помињу овце, козе и говеда, а само у једном случају и магарци — које су хајдуци претерали из Турске, али је заповеђено да се они одмах врате преко границе (1, 741). По свему судећи, што је приметио Тихомир Р. Ђорђевић, држање магараца у Србији се сматрало стидним и недостојним (2, 2). Има помена и номадског сточарства, али је ту реч о пограничној сезонској испаши, будући да су ратне прилике и успостављање

граница између ослобођене Србије и Отоманске Империје пореметили устаљена сточарска кретања (1, 1573).

Вино и виногради се у Деловодном протоколу помињу у осам нумера, од чега једном у Неготинској крајини, трипут у Шумадији и на четири места у Крушевачкој нахији (1, 955; 1037; 1074; 1231). Вински десетак се помиње само у Шумадији и у Крушевачкој нахији (1, 1296; 1074), где су и иначе позната виногорја. Из других извора сазнајемо да је Карађорђе прибављао жупско вино и слао га као нарочити дар угледницима на страни.

Тегобе одржавања устаничке државе и терет војске, по свему судећи, лакше су подношени у Крушевачкој нахији но и у једној другој пограничној нахији. Овде бунџије нису имале успеха, премда је и у кнежини Петра Ђукића било покушаја подбуњивања (1, 1273), а и хајдучија — углавном ситнији преступници и коњокрадице — нити је, у знак отпора, била узела маха нити је била жестока као у неким другим нахијама (Ужичка, Соколска, Ваљевска, Неготинска, Црноречка).

Од обичајно правних установа у Крушевачкој нахији се у Деловодном протоколу изриком помињу *сведочење, суочење* и *јемство*. Тако је, после суочења неког Петра Цигерцића из Врела (Топола) са Стеваном Поповчетом и Милошем Буљуром, донета пресуда да ова двојица плате дуг Цигерцићу (1, 630; 631). Као сведоци Живану Цукићу, брату протераног војводе Павла, појављују се капетани и кнезови (1, 1360) а за тзв. Цукићеву похару је Антоније Пљакић јамчио момке (1, 1094).Колико је јемство традицијски укорењено види се из Карађорђеве пресуде да се момцима који су пустили из апса оне људе што су кришом продавали коње у Турску одрапи по сто батина, а овим људима — ништа, јер су се кметови за њих подјемчили (1, 1287). И ово неколико примера потврђује да је након турских освајања оживело и дуго одржавано обичајно и српско средњовековно право (14, 359).

Како је већ запажено, „породичне задруге биле су разбијене у ратним годинама, нарочито за време првог устанка“ (16, 164). Од неколико деоба задружних кућа у Србији тога времена које помиње Деловодни протокол, за нас је најзначајнија управо деоба једне породице у Крушевачкој нахији. Војвода Чолак Анта је наплатио самовласно при деоби Луке и Милисава — 11 говеди, 20 коза и једну кобилу с ждребетом и приде им још узео једне мале пушке, а уза све то је још одељенога шибао са 50 и друге укућане са 150 батина (1, 1060), па му је Карађорђе наредио да то све врати. Може се, дакле, замислити колика је била и са каквим иметком задружна кућа, при чијој је деоби „судијски“ део био оволики и овакав. И у другој деоби која се помиње у Крушевачкој нахији није било без спорења, па је тако стари капетан, војвода Ђорђе Симић, који је својевремено као фрајкорски капетан ударио једног свог војника — а то је лично Карађорђе Петровић — лубеницом по глави (12, 641), морао да се умеша због исета Радосава Матејића (1, 1287).

Задивљује како се из метежа пред пропаст Србије уопште стиже из Карађорђеве канцеларије да размишља о минералним водама, али „будући да минералне воде крушевачког краја имају нешто више не-

го све воде те врсте у Србији" (11, 706), налог да испита „киселе воде" стигао је војводи Ђорђу Симићу (1, 1492).

Има чудне, и неодољиве, симболике у чињеници да је последње писмо које је Карађорђе упутио из Тополе, протоколисано у Деловодном протоколу, упућено у Крушевац (1, 1735), старом капетану, а сада војводи Ђорђу Симићу, који је стајао над осталим војводама Крушевачке нахије, од којих Константин Ненадовић наводи девет (13, LIV). Јер, упориште које је бранила крушевачка војска, Топољак, напуштено је, неосвојено, када је сваки даљи отпор постао беспредметан на шест недеља по паду Београда и Смедерева. Тај најодлучнији отпор, када је Србија посртала на бојном пољу, пружила је крушевачка војска. Њу је, заправо, уз нешто Шумадинаца, сачињавао наоружани народ Крушевачке нахије, сједињен са избегличким одредима из Лесковачке, Прокупачке и Вучитрнске нахије. Према једном податку Исидора Стојановића ових војника је било три хиљаде (15 регистар).

Како је о Крушевачкој нахији у првом српском устанку писано само крзо штур помен заузећа града (7, 103—107), уз навођење војних збитија и истакнутих личности, (18, 27), или је тај период само овлашно дотицан (10, 15—16), сматрали смо за неопходно да укажемо на податке, премда ни они не дају пресек народног живота у целини, који се налазе у Деловодном протоколу Карађорђа Петровића, али су, ван сваке сумње, значајни — као карика која недостаје — у расветљавању живљења и рада у Крушевачкој нахији у том, по много чему преломном и далекосежном, историјском времену.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Деловодни протокол Карађорђа Петровића,* Арх. САНУ, Бгд, инв. бр. 1399.
2. Тихомир Р. Ђорђевић, *Из Србије кнеза Милоша,* Бгд, 1922.
3. Олга Зиројевић, *Крушевац у XVI и XVII веку,* Зборник Историјског музеја Србије, св. 11—12, Бгд., 1975.
4. Олга Зиројевић, *Крушевачки санџак у светлости турског пописа 1530/31. године,* Лесковачки зборник, VIII, Лесковац, 1968.
5. Олга Зиројевић, I Ерен, *Попис области Крушевца, Топлице и Дубочице у време прве владавине Мехмеда II (1444—1446),* Врањски гласник, књ. IV, Врање, 1968.
6. Из успомена архимандрита Саве Петровића (у књ. *Грађа за историју првог српског устанка,* у редакцији Радослава Перовића), Бгд., 1954.
7. Буда Илић, *Историја Крушевца 1371—1941,* Крушевац, 1971.
8. Вук Караџић, *Даница за 1827,* Сабрана дела Вука Караџића, књ. осма, Београд, 1969.
9. Ešref Kovačević, *Muhimme defteri, dokumenti o našim krajevima,* Sarajevo, 1985.

10. Чед. Марјановић, *Споменици стогодишњице ослобођења Крушевца 1833—1933*, Бгд., 1933.
11. Милан Ђ. Милићевић, *Кнежевина Србија*, Бгд., 1876.
12. Милан Ђ. Милићевић, *Поменик*, Бгд., 1888.
13. Константин Н. Ненадовић, *Живот и дело Карађорђа*, Бгд., 1884.
14. Никола Павковић, *Обичајно право*, Енциклодепија Југославије, Загреб, MCMLXV, том 6.
15. Исидор Стојановић, *Деловодни протокол Карађорђа Петровића*, Бгд., 1848.
16. Видосава Стојанчевић, *Становништво и обичаји крушевачког краја у 19. веку (1833—1878)*, (у књ. *Крушевац кроз векове)*, Крушевац, 1972.
17. Владимир Стојанчевић, *Први српски устанак и лесковачки крај*, Лесковачки зборник, II, 1962.
18. *Шест Векова Крушевца*, Крушевац, 1971.

Mile Nedeljković

Le département de Krouševac pendant le premièr soulèvement serbe

Le Protocole de Karageorge Petrovich (Karađorđe Petrović) conservé pour les années 1812. et 1813, appartien aux ressources historiques du premier rang. Malheureusement, cette ressource, extrément importante, n'est suffisamment usée dans l'ethnologie. L'auteur indique, par l'intermédiaire des faits de ce document, la vie sociale de cette époque dans la département de Kruševac. Ces faits sont encore plus importants du point de vue que le département de Kruševac est annexé à la Serbie en 1833, s'est pourquoi il n'y en avait pas beaucoup de nouvelles.