

YU — ISSN 0351 — 0190

УДК — 39 (497.11) (05)

ЕТНОЛОШКО ДРУШТВО СР СРБИЈЕ  
ЗАВИЧАЈНИ МУЗЕЈ СВЕТОЗАРЕВО

ЕТНОЛОШКЕ СВЕСКЕ  
VI

БЕОГРАД — СВЕТОЗАРЕВО 1985.

**РЕДАКЦИЈА**

**Душан Бандић, Иван Ковачевић, Десанка Николић, Мила Босић, Мирослава Малешевић, Љубиша Стојановић (секретар)**

**УРЕДНИК**

**Душан Бандић**

**ЛЕКТОР**

**Татјана Филиповић — Радулашки**

**ИЗДАЈЕ:**

**ЕТНОЛОШКО ДРУШТВО СР СРБИЈЕ  
Кнез Михајлова 35/III Београд**

Тираж: 600 примерака

**Штампа:**

**ГИРО „ПРОСВЕТА”, Драже Марковића 25**

---

Штампање овог броја Етнолошких свезака финансирано је из средстава Републичке заједнице науке Србије, Регионалне заједнице за науку у Крагујевцу и СИЗ-а културе у Светозареву.

ЗБОРНИК РАДОВА IX САВЕТОВАЊА ЕТНОЛОШКОГ ДРУШТВА  
СР СРБИЈЕ ОДРЖАНОГ МАЈА 1985. ГОДИНЕ У СВЕТОЗАРЕВУ

САДРЖАЈ

ЖЕНА И КУЛТУРА

	Стр.
Гордана Љубоја, Неке социо-културне одреднице положаја жене у урбаном суседству — — — — —	5
Љиљана Гавриловић, Додељивање деце после развода брака као показатељ положаја жене у друштву — — — — —	11
Душан Дрљача, Утицај става и назора средине на социјални положај Пољациња досељених у југословенске земље — —	17
Душан Бандић, Ка опозицији мушки пол-женски пол у религији Срба — — — — —	23
Мирослава Малешевић, Обрасци ритуалног понашања уз полно сазревање девојака — — — — —	33
Добрила Братић, Поновно сахрањивање убијеног ванбрачног дјетета — ритуална контрола културе над природом — —	41
Ласта Баповић, Покушај објашњења једног ритуала — — —	47
Едит Петровић, „Култура женствености“ — — — — —	51
Драгана Антонијевић — Пајић, Семантика жаргонских израза о жени — — — — —	57
Анђелка Милојковић, Савремена бајка за одрасле девојчице	61
Гордана Живковић, О положају жене у традиционалној породици — — — — —	67

СМРТ И КУЛТУРА

Софија Радонић, Приступ смрти — — — — —	73
Иван Ковачевић, Социјално-емфатичка функција монументалних гробница — — — — —	81



## ЖЕНА И КУЛТУРА

Гордана Љубоја

### НЕКЕ СОЦИО-КУЛТУРНЕ ОДРЕДНИЦЕ ПОЛОЖАЈА ЖЕНЕ У УРБАНОМ СУСЕДСТВУ

Подређен положај жене у односу на мушкарца сматра се једном од универзалија културе. Готово у свим познатим културама света жена је на неки начин издвојена из општег контекста културних појава и обележена додатним значењима. Културна посебност појма жене обично је појачана различитим мистификацијама које се крећу у широком распону од ниподаштавајућег страховања од женине ритуалне нечистоће до дивинације жене замишљене у лику идеалне драге. Поменутих представа има веома много, колико и постојећих варијанти културе. Откуда ово подвајање жене из круга културних значења чије је средиште мушкарац и њено сврставање на засебно, углавном подређено место у односу на мушкарца? Одговор на постављено питање није једноставан и најчешће се тражи парцијално, унутар специфичних појмова и прилика појединачних култура. Једино универзално објашњење ове појаве нуди нам структуралистичка теорија у терминима бинарних супротности које, по овој теорији, представљају општу одлику функционисања људске свести.

Према мишљењу Леви-Строса, основна супротност из које се изводе све остале јесте природа наспрам културе. У њеној бити крије се имплицитан вредносни суд који овим суштинским појмовима дописује супротан предзнак. Као свесна интервенција човека у преобликовању елементарно датог материјала природе, култура заузима највише место на човековој скали вредности. Оно што припада домену културе и културних појава више се цени од непрерађене сировине природе. У свакој културној делатности човек улаже енергију и рад којим настоји да се што радикалније одвоји од природне основе и у том циљу користи средства која су му у датом тренутку на располагању. Сагласно постављеном систему вредности, све појаве које се сагледавају као ближе природи или више укорењене у њој сматрају се мање вредним и пожељним.

Најизразитији пример ове поделе је жена. Захваљујући својој биолошкој улози и предодређености за рабање деце, жена се схвата као природније биће од мушкарца. Према тумачењу Шери Ортнер,<sup>1</sup> жена се схвата као ближа природи у три аспекта своје егзистенције: физиолошком, друштвеном и психолошком. Дискутујући сваки од тих аспеката понаособ, и анализирајући друштвена значења у различитим симболизацијама жене, она изводи закључак да поменути аспекти утичу на стварање одговарајућих друштвених институција. Успостављене институције, са своје стране, делују да се већ постојећа ситуација жене репродукује, дејство првобитних начела појачава и тиме се круг потпуно затвара. Непрестано понављање истих фактора доводи до неразумевања и занемаривања чињенице да је женина улога такође обликована специфичним правилима културе и да се у том смислу не разликује од мушке.

Ипак, биолошка функција жене подудар се са њеном основном друштвеном функцијом. Рабање деце и неопходност да, ради њиховог чувања и подизања, проводи највећи део времена код куће онемогућава жену да учествује у другим активностима које су значајне за целокупну социо-културну заједницу. Овим активностима превасходно се бави мушкарац, јер његово кретање није ограничено дугим периодима трудноће и дојења. Готово цео свој продуктивни век жена посвећује одржавању породице и вођењу домаћинства. По природи ствари, кућа се налази у њеној искључивој надлежности. Док мушкарац, лишен елементарне биолошке продуктивности, учествује у стварању основних институција друштва, жена организује свој локални домен у коме суверено влада. Она води бригу о домаћем огњишту, породици и свакодневном практичном животу. И ма колико да њена ситуација варира од једне до друге културе, ова основна улога остаје непромењена и заједничка свим женама.

За разлику од мушкарца, женино поље активности везано је за област приватног, не-јавног. Оно обухвата и подручја која се налазе ван граница централног породичног круга, али су у тесној вези са њим. Такво традиционално женско културно подручје представља суседство. Као заједница која се заснива на просторној близини становања, суседство чини органички продужетак кућне сфере. На непосредан и примаран начин оно повезује људе који деле један сегмент шире локалне заједнице, било сеоске или градске. Директни контакти типа лицем-у-лице и извесан степен институционализованости представљају основне одлике суседских односа. По својој форми и садржини, они су веома блиски породичним односима. Заправо, како садрже елементе обе врсте односа, сврставају се на место између пријатељских и сродничких односа. И мада су основне одлике и функције ових односа истоветне у свим заједницама и епохама, ипак се појављују неке битне разлике које настају као резултат специфичних услова појединих средина и локалних заједница. Суседски односи на селу у извесној мери се разликују од суседских односа у граду, где је мање истакнут економски а више социјализирајући моменат.

Град се може описати као сегментаризиована и хетерогена локална заједница у којој су улоге строго подељене, где људи врше парцијалне делатности и узајамно су зависни једни од других. У градском суседству живе појединци различитих професија, образовања, социјалног и етничког порекла, типа личности и доба старости. Бројне друштвене, културне и психолошке особености више их деле него спајају. Различити погледи на свет,

различите вредности и интересовања могу да представљају препреку за интензивније развијање њихових односа. Па ипак, заслугом жена, потискује се дејство ових фактора дисоцијације. У хетерогеној урбаној средини жена остаје основни чинилац суседских односа, посредник који везује своју породицу са другим породицама. Она одлучује колико ће се неговати ови односи, отвара свој дом за богатство и разноврсност људских веза, или га чува у релативној изолацији од спољашњег света. У замршеној мрежи градских улога и статуса жена као носилац породичног живота и чувар домаћег огњишта пружа ону неопходну заједничку основу која премошћује разлике и истиче сличност и опште елементе људске ситуације.

Колико наведене поставке имају важност, показало је емпиријско истраживање суседских односа обављено у градском центру Београда, на Дорћолу, 1982. године<sup>2</sup>. Резултати поменутог истраживања недвосмислено указују да су главни актери релативно добро развијених суседских односа жене. Због тога су и ови односи под утицајем социјалних и културних фактора који одређују положај жене у савременој градској заједници. Тако, на пример, основне димензије суседских односа као што су: раширеност, учесталост и интензитет у директној су зависности од запослености жена. Велики проценат запослености жена у данашњој урбаној популацији утицао је донекле на слабење социјалне стране суседских односа. Готово све испитанице у интервјуу жалиле су се на недостатак времена који их спречава да се више препусте овим везама. Временски фактор има свог удела и код оних жена које нису стално запослене, али због повећаног броја обавеза и убрзаног темпа живота морају подједнако да воде рачуна о економичности коришћења свог времена. За категорију запослених ситуација је, наравно, сложенија јер им се обавезе удвостручују, па тако није редак случај да жена унапред планира да се посвети суседским односима тек пошто заврши радни век и оде у пензију.

Осим времена, на учествовање жена у суседским односима делују и други чиниоци. Тип личности, степен образованости и животна оријентација представљају варијабле које су од изузетног значаја за заинтересованост жена за ову врсту односа. У данашњој градској средини доминирају вредности које наглашавају отвореност и шире повезивање изван оквира ограниченог стамбеног и породичног круга. Стога је веома важна животна оријентација схваћена у најопштијем смислу, јер она делује на селекцију вредности и стил живота. Иако је незахвално изводити неке строге правилности, нарочито у питањима тако осетљиве и субјективне нарави, ипак се може запазити појава да жене, које су у својим опредељењима ближе класичном женском позиву одржавања куће и породице, мање усмерене на друге социјалне кругове и отвореније по природи, развијају интензивније друштвене везе у суседству. Оне жене, пак, које су изразито професионално оријентисане и васпитане на поставкама модерне урбане културе радије бирају односе у којима могу да нађу унапред тражени садржај. Овај квалитет им је потребан да потврде и ојачају већ прихваћену оријентацију и не може га надоместити суседство које је само по себи увек случајно.

Потреба за идентификацијом је основни предуслов за учвршћивање сваког односа, па и суседског. Зато је за интензивно одржавање суседских веза неопходно да жене имају могућност да у непосредној близини свог дома нађу особу са истим животним проблемима, у сличној животној ситуацији и доби. У том случају, оне могу да размењују своја свакодневна

искуства о деци, вођењу домаћинства, породичним и другим проблемима. Али, често није лако задовољити ову потребу, јер стицајем околности не долази до поменутих подударности у суседству. Многе испитанице су се жалиле да им недостаје нека особа за разговор о темама које их највише заокупљају. Посебно велике тешкоће имају старије жене, пензионерке или удовице, које живе усамљено и не могу да се идентификују са млађим женама чије су породице још неокрњене. Њихове емоционалне и психолошке потребе само су делимично задовољене. Ипак, захваљујући јединственом и општем женском искуству, у извесном степену се блискост и комуникација увек остварују. Повезивање се постиже и деловањем неких конкретних посредника као што су, на пример, деца. Она се углавном слободно крећу по суседству, залазе по другим становима и упознају своје родитеље са људима који живе околу. О њима се сви помало старају и труде се да им учине задовољство кад год је то могуће. Преко деце се најлакше ступа у контакт са другим људима, на суседи овај канал често користе.

На понашање жена у суседству и њихов став према овој врсти односа, поред социолошких и психолошких, делују и културни фактори. Културна условљеност ове категорије понашања јасно се уочава на извесним поједностављеним и општим представама које се непрестано понављају без подвргавања провери. Те такозване стереотипије садрже у себи вредности традиционалне културе и сведоче о схватању, положају и улози жене у њој. Повлачење поменутих представа до данашњих дана говори колико су велике снага и укорењеност традиције. Још увек су живи обрасци сеоске патријархалне културе који стављају жену у подређени положај у односу на мушкарца, додељујући јој улогу његове помоћнице. Према правилима ове културе, дужност жене је да води рачуна о кући и да својим што не приметнијим и ефикаснијим деловањем омогући мушкарчево јавно иступање. Њен инфериоран положај нарочито је погодан у случајевима када је потребно пребацити кривицу за грешке и недостатке у функционисању система. Добро је познат и типичан пример изговарања приликом деобе и распада задруге, да су жене својом нетрпељивошћу и сталним свабама учиниле живот немогућим и довеле до коначног раздвајања. Оне се окривљују за све слабости и, мада делују на унутрашњем плану, приписује им се велика моћ и разорна снага која може да нанесе штету мушком угледу.

Страх и зазор од ове снаге, као и стављање греха на душу жени, присутни су и данас у урбаном суседству. Кроз стандардизоване представе провлачи се, и женама намеће, слика о њиховом беспосличењу, оговарању и преношењу трачева по комшилuku. Тако се сваком покушају жене да самостално развије и продуби друштвене везе у суседству супротставља идеја о запостављању сопственог домаћинства и мањој вредности у остваривању своје примарне улоге. Танано дејство притиска видљиво је у несвесном осећању кривице код већине жена које одржавају учесталије односе у околини свог стана. Потврда наведеног става може се наћи у одговорима на питање постављено у интервјуу: колико често се виђате са суседима? Скоро све испитанице формулисале су свој одговор тако да дају до знања како оне не одлазе у комшилук, него само примају посете. Овакво наглашавање не открива нам отпор према суседским односима као таквим, већ одражава жељу да се избегну могуће негативне последице које признавање иницијативе за ово кретање собом носи. У свести жене увек је присутна бојазан да ће бити оптужена за „забадање носа у туђе ствари“ и

деградирана у својој улози домаћице. Културни образац намеће јој обавезу да се подреди мужу и породици и да унутар свог кућног домена одржава беспрекоран ред. У сваком тренутку она мора да буде спремна да одговори захтевима који јој се постављају. Од жене се очекују изузетна озбиљност и ревност у схватању наметнутих обавеза, стога је свака импровизација непожељна.

Постојећа начела најбоље нам илуструје однос према позајмицама у оквиру суседства. На питање да ли са својим суседима размењују позајмице скоро све испитанице су одговорице позитивно, али уз оgradu да оне саме не траже позајмице иако их врло радо дају. Као и у случају шетања по комшилuku, овде се не ради о одбацивању појаве као такве, већ о зазору од негативних конотација које та појава садржи. Домаћица која узима позајмице и допушта да јој у кући нешто недостаје није добра домаћица, што значи да својој основној улози није успела да одговори. Колико је то у вези са женским питањем, показује нам и појава да се све остале ствари, изузев намирница, много лакше и са мање уздржаности позајмљују. Ти други предмети ослобођени су симболичног значења у оцењивању вредности жене.

Исти културни синдром делује и у случају појава као што су преношење гласина, оговарање или такозвано трачарење у суседству. На почетку, треба нагласити да није лако утврдити шта спада у ову појаву, а шта не. Сваки појединац има своју субјективну представу о томе, па је могућа скала сакупљених одговора веома широка. За некога је оговарање већ било какав, случајан разговор о неприсутној трећој особи, док други под овим подразумевају изразито злонамерно и тенденциозно преношење нетачних прича кроз суседство. Без обзира на разлике у дефиницији, за оговарање у суседству искључиво су „задужене” жене. Оговарање као појава традиционално се приписује женској сфери. Уз оговарање се непосредно везује страх од јавне бруке и срамоћења и у том смислу женама се признаје велика моћ у руковођењу једним од значајних средстава друштвене контроле. Међутим, ово средство је у великој мери уперено против жена као његових означених корисника. Над њима непрестано лебди сенка сумњичења која служи као имплицитна препрека развијенијем и многостранијем друштвеном животу у суседству. Жена која сувише често залази у туђе породице и станове ризикује да буде оптужена за преношење трачева и намерну злоупотребу информација које има. Исто правило не важи за мушкарце, иако ниједна стварна чињеница не потврђује већу склоност жена ка оговарању. Могуће је, чак, да у основи овакве поделе лежи изведена интерпретација неких природних и психолошких особности које разликују два пола. Боља способност запажања и вербализације код жена уобличена је у шематизоване културне поставке које у одређеном културном контексту имају своју сврху.

Уопште, све досад наведено показује колико је свака људска комуникација обликована у зависности од друштвеног и културног кодекса. Правила културног кодекса обично су имплицитно формулисана и делују на пољу несвесног. У случају суседства она одређују понашање жена и функционисање једне изразито женске сфере. Међутим, ма колико да је суседство женска сфера, био би погрешан закључак о неучествовању мушкараца у овој врсти односа. Тачно је да је њихова улога пасивнија и да они

имају мање мотива и иницијативе за овакво дружење. Ипак, иако посредством жена, они су у довољној мери укључени у суседске односе.

Примери из савременог београдског суседства јасно говоре о упоредном деловању два различита културна модела: традиционалног, који је везан за патријархално културно наслеђе, и урбаног, који доноси модерне, космополитске и универзалне вредности. Оба модела имају утицаја на место и улогу жене, како у суседству, тако и у широј друштвеној заједници. Због тога је њен положај данас много сложенији него у прошлости. Савремена жена је принуђена да бира између сасвим супротних захтева и вредности које се најчешће не могу помирити. То се односи на све квалификационе, старосне и социјалне структуре жена, мада је степен ослањања на поједине моделе код њих различит. За неке структуре доминантнији је патријархални, а за друге урбани модел. Иако су за одговарајуће одређивање пресудни социолошки фактори, не може се извести строга класификација неких социолошких категорија, јер суседство припада групи неформалних и недовољно структурираних односа које у великој мери одређују сасвим субјективни и случајни фактори. У извесном смислу, избор модела повезан је и са процесом еманципације жене. С једне стране, овај процес мења утврђене односе између традиционално признатих женских и мушких сфера, а са друге, оспособљава жену за независно одлучивање. Јер, само еманципована жена слободна је да одабере неку од понуђених могућности.

#### Напомене

<sup>1</sup> Ш. Ортнер, *Жена спрам мушкарца као природа спрам културе*, Антропологија жене, Београд 1983, 162.

<sup>2</sup> Истраживање спроведено за потребе магистарског рада *Суседски односи на Дорћолу*, одбрањеног у Београду 1984. године.

Љиљана Гавриловић

## ДОДЕЉИВАЊЕ ДЕЦЕ ПОСЛЕ РАЗВОДА БРАКА КАО ПОКАЗАТЕЉ ПОЛОЖАЈА ЖЕНЕ У ДРУШТВУ

У литератури која се бави проблемима положаја жене у друштву најчешће се користе два аргумента којима се поткрепљује тврдња да су жене увек и у свим друштвима мање или више дискриминисане:

1. Жена се одређује као „други пол“, односно њено место у друштву дефинише се према месту и улози мушкарца и у односу на њу.<sup>1</sup>

2. У оквиру поделе улога по полу, како у оквиру породице тако и глобалног друштва, делатност жене везана је готово искључиво за сферу приватног, чиме је она искључена из поделе моћи.

Чини ми се да оваква аргументација не може да се прихвати у сваком случају. Наиме, док други аргумент може да се потврди анализом низа установа из многих друштава (што још увек не значи да је и апсолутно важећи), први је потпуно бесмислен, јер је немогуће посматрати одвојено место и улогу жене од места и улоге мушкарца у друштву. То, наравно, важи и обрнуто, али још нико није покушао да дефинише положај мушкарца у друштву, нити би то могао да уради без увида у положај жене у истом друштву. Мислим да се положај жене у оквиру друштва и културе може посматрати на основу различитих облика понашања жена и мушкараца у идентичним културним ситуацијама, као и на основу паралелног посматрања односа друштва према жени, односно мушкарцу.

Наше данашње друштво декларисано је као егалитарно, чиме су жене стекле право да се ангажују и у сфери јавног. Анулирана је тако често навођена дихотомија култура/природа,<sup>2</sup> где се жена, и у оквиру културе, налази на страни природе и, самим тим мање је вреднована, односно, укинута је подела улога по полу на нивоу глобалног друштва. Неопходно је утврдити у којој мери је равноправност мушкарца и жене данас заиста остварена, како на нивоу појединца (прихватањем различитих активности

из сфере јавног и приватног) тако и на нивоу глобалног друштва (у односу шире заједнице према прихватању делатности које излазе из оквира традицијске поделе улога према полу).

Један од битних показатеља положаја жене (и мушкарца) у нашем друштву је, несумњиво, и додељивање малолетне деце приликом развода брака једном од родитеља. За испитивање су узета два подручја са дијаметрално различитом судском праксом: у Београду и околини деца се у 90% случајева додељују на старање и васпитавање мајкама,<sup>3</sup> док се на територији за коју је надлежан Окружни суд у Новом Пазару (општине Нови Пазар, Тутин и Сјеница) у највећем броју случајева деца, нарочито мушка, додељују очевима<sup>4</sup>. На основу овако дијаметрално различитог приступа у оквиру судске праксе може се претпоставити да се и однос према улогама жене и мушкарца у оквиру друштвене структуре драстично разликује, јер Закон о породици СР Србије дозвољава да се деца доделе на чување и васпитавање мајци, оцу или трећем лицу, односно оставља широке могућности за слободну процену суда о ономе што је најбоље за дете. Како се судска пракса тако драстично разликује од Закона, јер се и поред могућности које Закон пружа деца додељују искључиво мајкама, односно искључиво очевима, може се претпоставити да се на основу тако драстичне разлике у пракси може закључивати о битно различитом положају жене у породици, па и друштву уопште у ова два подручја.

Да би се могло утврдити место жене, у оба случаја треба прво размотрити структуру породице и улогу коју жена има, или се бар претпоставља да би требало да има у оквиру ње.

У Београду и околини породица је нуклеарна, сачињавају је муж, жена и њихова неожењена, односно неудата деца. Чести случајеви да у истом домаћинству живе и женини или мужевљеви родитељи условљени су малом могућношћу да се добије стан, односно да се и физички одвоји од родитеља, чиме се ипак не мења структура породице. Претпоставимо да је та породица егалитарна, односно да су муж и жена равноправни што се тиче права и обавеза, првенствено у односу на малолетну децу за чије су васпитање задужени, али и у погледу зарађивања средстава за живот и осталих обавеза у породици.

Међутим, пракса да се малолетна деца у 90% случајева додељују мајкама, док се очевима одређује алиментација, као учешће у издржавању деце, указује на друштвено верификовану различиту улогу жене и мушкарца у оквиру породице, односно у одгајању деце. Ретки случајеви када се деца, из било ког разлога доделе оцу, изазивају отпор околине, а жена која пристане да се о детету брине отац сматра са лошом мајком. Дакле, иако је прокламована равноправност оца и мајке у погледу обавеза према деци, у пракси се сматра да су њихове улоге у одгајању деце битно различите, што се огледа и у судској пракси.

Однос родитеља према деци, односно њихову улогу у издржавању и васпитавању деце, треба посматрати дијахроно, јер на тај начин може да се одреди евентуална промена улога родитеља у оквиру структуре породице. У овом случају ће бити узет распон од тридесетак година, односно две генерације. Подаци су углавном прикупљани неусмереним посматрањем, односно на основу учесничког посматрања<sup>5</sup> и, делимично, интервјуом.

Педесетих година овог века отац и мајка су имали битно различите улоге у васпитавању и издржавању деце. Велики број жена није радио,

па су се оне, као домаћице, бавиле кућом и породицом, док су мужеви били задужени за обезбеђивање средстава за живот целе породице. То се уклапа у традицијски однос где је извршена поларизација по полу; мушкарац задужен за делатност у јавној сфери, што обухвата и све привредне делатности везане за комуникацију са спољним светом, док је жена везана за сферу приватног, што обухвата све послове у кући, социјализацију деце и, евентуално, привређивање из кога је искључена комуникација са јавношћу, односно привређивање у оквиру породичног имања (што је у граду немогуће). Чак и када је жена била запослена највећи део обавеза у оквиру домаћинства је остајао њој (осим, евентуално, набавки и тежих послова). То је, поред утицаја традицијских односа, везано и за квалификациону структуру по полу, јер су мушкарци углавном имали више образовање од жена, а самим тим и веће приходе, па се и даље сматрало да су они обавезни да издржавају породицу, док је женин приход третиран као допунски. У случајевима развода брака деца су по правилу додељивана мајкама, што је и законски било регулисано, јер је то потпуно одговарало улогама које су отац и мајка, у највећем броју случајева, имали у оквиру породице — мајка је и после развода била задужена за социјализацију деце, док је отац првенствено био обавезан да учествује у издржавању деце, или да их самостално издржава ако је мајка била незапослена.

До осамдесетих година су се односи у породици веома изменили, јер муж и жена најчешће заједнички зарађују новац, а како је и квалификациона структура углавном изједначена (могуће су све комбинације — да муж и жена имају исту квалификацију, да муж има вишу школску спрему од жене, али и обрнуто) изједначени су и приходи, тако да је учешће оба родитеља у издржавању деце подједнако. Што се васпитања и образовања деце тиче, ситуација се разликује у зависности од квалификационе структуре, односно нивоа образовања, времена досељавања у Београд и краја из кога су се појединци доселили, односно миљеа у коме су одрасли и васпитавани. Ипак, у свим случајевима, практично, нема више поделе на приватно и јавно, јер оба родитеља учествују у обе сфере. То је израженије код брачних парова где су оба, или само један супружник, рођени и одрасли у Београду, али је све више присутно и код оних који су се у Београд доселили после завршене средње школе или факултета. Сада се децом претежно баве очеви, јер мајке, и поред поделе послова, и даље имају више обавеза у кући. Међутим, приликом развода брака судови и даље децу додељују мајци, без анализе односа у конкретној породици и са потпуним занемаривањем жеље очева да се деца, евентуално, доделе њима. Како је и оцена околине, у ретким случајевима додељивања детета оцу, негативна, то се, и поред измењених односа у породици, становиште суда и оцена околине подударају.

С друге стране, на територији за коју је надлежан Окружни суд у Новом Пазару, деца се по разводу брака најчешће додељују очевима. Нема битне разлике између педесетих година и савременог периода, осим што су данас чешћи случајеви да се женска деца доделе мајци. Поред тога, нема битних разлика између града и села. Деца се додељују оцу чак и када је мајка запослена а отац није (што је чест случај, нарочито у најнижем социјалном слоју, где је и број развода највећи), мада запослена мајка може да пружи далеко боље услове за развој детета. Мајке се веома ретко жале на овакве одлуке суда, претпостављајући, пре свега, да ће се веома

брзо поново удати, а да њиховој деци из првог брака не би било добро ни у очуховој кући, нити у мајчином роду. У току испитивања чули су се карактеристични одговори мајки: „Нека он брине о својој деци“, што је директно повезано са традицијским схватањем да је деци место у очевој кући, где имају право наслеђивања. Поред тога, једино је отац обавезан да издржава децу, док мајчин род нема никаквих обавеза према деци својих одива, као ни сама мајка ако се разведе и оде из мужевљевој куће. Поред тога, како је највећи проценат развода у најнижем социјалном слоју међу сиромашним сељацима, незапосленим у граду, сасвим без икаквог образовања, суд обично нема на основу чега да одреди алиментацију за издржавање деце, а и досуђене алиментације су веома ниске и, најчешће, не могу да се наплате, тако да су деца која остају у очевој породици релативно збринута. То се нарочито односи на мушку децу, која, и поред законског изједначавања браће и сестара, једина имају право наслеђивања.

Иако је и овде такође присутна подела послова по полу, социјализација деце није искључива обавеза мајке, него очеве жене, која не мора да буде и биолошка мајка деце. Како су бракови прилично нестабилни, чест је случај да се жена брине о мужевљевој деци из више претходних бракова, док се о њеној деци из прошлих бракова брину садашње жене њених бивших мужева. Дакле, ту је пресудна друштвена припадност детета очевој породици, а не биолошка повезаност мајке и детета, па је опет став суда потпуно усклађен са мишљењем друштвене средине и мишљењем родитеља о обавезама које имају према деци.

Из свега што је речено види се да постоје два основна модела доношења одлука о додељивању деце после развода брака:

модел А — додељивање деце мајци и  
модел Б — „ „ оцу.

У оквиру модела А можемо, с обзиром на структуру породице, да раздвојимо:

- $MA_1$  — нуклеарна породица са израженом дихотомијом приватно/јавно, где обавезе према деци има углавном мајка  
и  
 $MA_2$  — нуклеарна породица у оквиру које је извршено интегрисање приватног и јавног, чиме су изједначене и обавезе оба родитеља према деци.

Очито да је  $MA_1 \neq MA_2$ , док је становиште судске праксе, али и јавног мњења да је  $MA_1 = MA_2$ .

мБ подразумева проширену породицу, која је још увек доминантна на територији где је овај модел заступљен.

На први поглед постоји изражена супротност између модела А и Б, иако су односи у породици засновани на истом принципу, односно на дихотомији приватно/јавно, што би могло да укаже на различит принцип у оцењивању положаја жене у оквиру породице. Међутим, суд у првом случају првенствено оцењује женину улогу у сфери приватног и даје предност

природи, односно биолошкој повезаности мајке и детета и традицијској обавези жене да се искључиво она посвећује социјализацији деце, и деца се додељују искључиво њој, док отац има само обавезу издржавања детета (модел А), што такође одговара његовој улози у оквиру породице засноване на традицијској дихотомији. У другом случају (модел Б) оцењује се пре свега формална припадност деце породици оца, дакле, даје се предност култури, и деца се додељују оцу, док је за социјализацију задужена било која жена која је тренутно удата за оца детета, па заузима и место мајке, чиме добија и све њене дужности. Тако се у ствари, третман жене уопште не разликује, јер се у оба случаја жена третира у зависности од положаја у оквиру дихотомије приватно/јавно, увек је стављена на страну природе, с тим што се у првом случају даје приоритет природи, а у другом култури. Тако је модел А = модел Б са становишта судске праксе и јавног мњења, с тим што се у оквиру мА природа, односно приватно, вреднује више од културе, односно јавног, што већ представља помак у односу на традицијско вредновање места у оквиру дихотомије, односно улоге оца и мајке у породици.

Посебну пажњу треба посветити изједначавању  $mA_1$  и  $mA_2$ , које судска пракса третира идентично, иако постоје битне разлике у структури породице, односно у улогама оца и мајке у односу према деци. Свођење ова два модела на  $mA_1$  значи да реструктурирање породице и интегрисање приватног и јавног, иако друштвено прокламовано и, чак, регулисано Законом, у ствари није друштвено признато, што потврђује и сагласност судске праксе и јавног мњења. Жени се и даље (директно, али далеко више индиректно) намеће улога у сфери приватног, иако је њена обавеза и деловање у сфери јавног (обавезна је да буде запослена и да својим приходом учествује у издржавању деце, с тим што има могућност и за афирмацију како на послу тако и у другим областима друштвеног, културног и јавног деловања). При томе се мушкарац третира као апсолутно неподобан за бављење било чиме из сфере приватног, првенствено за одгајање деце, па се његова улога упорно своди на учешће у издржавању. То, у ствари, значи да се са дискриминације жене, њеним искључивањем из сфере јавног, прелази на дискриминацију мушкараца, њиховим апсолутним искључивањем из сфере приватног, док је жена обавезна да делује у обе сфере. На тај начин је задржана традицијска улога мушкараца у породици, а прихваћена је еманципација жене и призната јој способност да, у оквиру породице и у односу на децу, обавља све делатности — и из сфере јавног и из сфере приватног.

Постоје, дакле, две основне варијанте односа судске праксе према жени, односно одређивања њене улоге у оквиру породице. У  $mA_1$  и  $mB$  судска пракса признаје фактичку структуру породице и односи се према жени у складу са њеним местом у породичним оквирима, док се у  $mA_2$  пренебрегава фактичка структура породице, па се, настојањем да се односи и даље регулишу у складу са традицијском структуром породице, са дискриминације жена прелази на дискриминацију мушкараца. Мишљење јавности, које се подудару са схватањем судске праксе, потврђује тенденцију да се задржи традицијска структура породице, иако је она фактички већ превазиђена.

Додељивање деце после развода брака захтева, у ствари, од суда и центара за социјални рад детаљну анализу односа у свакој конкретној породици, јер је само тако могуће донети исправну одлуку о томе ком родитељу треба поверити децу на чување и васпитавање. Све док се рутински деца буду додељивала само очевима или само мајкама, односно док се један пол буде искључивао из сфере јавног или приватног, неће бити заштићени интереси деце, нити ће бити остварена истинска равноправност полова.

#### НАПОМЕНЕ

<sup>1</sup> С. де Бовоар, *Други пол*, Београд 1983.

<sup>2</sup> Ш. Ортнер, *Жена спрема мушкарца као природа спрема културе?*, Антропологија жене, Београд 1983, 152—183.

<sup>3</sup> Податак је више пута објављен у средствима масовних комуникација, а потврђен је и учесничким посматрањем.

<sup>4</sup> Податак је наведен на основу докумената из Архива Окружног суда у Новом Пазару (1979. — 1981.) и испитивања на терену.

<sup>5</sup> Д. Дрљача, *Учесничко посматрање као вид проучавања брака и породице у граду*, Етнолошке свеске V, Београд 1984, 19—22.

Душан Дрљача

#### УТИЦАЈ СТАВА И НАЗОРА СРЕДИНЕ НА СОЦИЈАЛНИ ПОЛОЖАЈ ПОЉАКИЊА ДОСЕЉЕНИХ У ЈУГОСЛОВЕНСКЕ ЗЕМЉЕ

Ставови и назори средине, којима су у основи најчешће друштвено-економски узроци, од несумњивог су утицаја на положај жена уопште, па и оних досељених у наше земље. Јасно је такође да у новој средини може доћи (и долази) до промена које досељенике, у овом случају жене, доводе у релативно повољнији или неповољнији положај. У овом саопштењу биће речи о заостајању у еманципацији Пољакиње са села, насталом услед преласка у знатно патријархалнију средину од оне у завичају. Сличних примера има, вероватно и на другим странама, али се чини да је положај Пољакиња, које су се након пола века (1892 — 1946) проведена у Југославији вратиле у завичај, мерљив.

Пре него што приступим излагању материје, неопходно је да у кратким цртама изнесем једно од могућих схватања појма патријархалност, као кључно у овој проблематици, и да поменем неке чињенице битне за разматрање питања наведеног у наслову рада.

Патријархалност, по Шинкијевичу<sup>1</sup>, није ни апсолутна ни универзална и присутна је пре као модел него као општеприхваћени начин поступања. Стога, испитивањима тзв. апсолутне превласти мушкарца у питањима породичног живота треба, по њему, приступити пре као проучавању „наводне патријархалности” рапчлањујући тај појам на саставне делове. Поменути модел, тврди Шинкијевич, у животу пољске породице крајем прошлог и почетком овога века, примењивао се зависно од карактерних црта супружника и других чланова. У традицијској култури, наставља Шинкијевич, организациона претпоставка вишегенерацијске породице је хегемонија једног од покољења, а инокосне једног од чланова.<sup>2</sup> Наравно да ове наводе сматрамо примереним само за пољску традицијску културу одређеног доба.

## I.

Положај Пољакиње разматра се у овом раду, колико то чињенице дозвољавају, пре њеног досељења у Босну, затим током боравка у нашој земљи — у односу на положај затечених жена, после повратка у земљу — у односу на досељене из других крајева и, најзад, у поређењу с положајем југословенских Словакиња — као представница истог типа традицијске, карпатске културе.

Из поделе послова на „мушке“ и „женске“ стиче се слика о оптерећености Пољакиње у традицијској култури. Мушкарац који би помагао у домаћим пословима, излагао се порузи околине. Жена се, по правилу, потврђивала преко мушкараца и за мушкараца.<sup>3</sup> Изузев да рађа децу, води бригу о њима и васпитању женског дела породице, основне обавезе Пољакиње на селу биле су у следећем: да припрема оброке, одржава чистоћу у кући, надгледа инвентар (посебно у одсуству мужа), прерађује млеко у сир и маслац, а често и врши продају ових прерађевина. Оне су помагале у пољским пословима (орању, жетви, окопавању кромпира). Жене су обрађивале лан и конопљу, а у баштама гајиле купус и друго поврће. Остављале су зимницу (киселиле купус и краставце, сушиле воће, кувале пекмез и др.). Зиме су преле конопљу, ткале платно, шиле, чијале перје и сл. Међутим, наслеђивале су део земље, јер се земља свој деци делила на равне части, без обзира на пол, али се у власништво преписивала тек кад родитељи сасвим остаре.<sup>4</sup> У завичају, пре но што су отиснули у удаљеније крајеве, отац би одраслу кћер провезао на колицима поред момачких кућа, обавештавајући да је стасала за удају узвицима: „Девојка на продају!“<sup>5</sup> Ипак, она која се задовојчила (14 — 16 г.) добијала је родитељску дозволу да пред капијом разговара с момцима, који су у пролеће пред девојачке куће постављали мајско дрво — „мај“. Крајем прошлог века, Пољаци су из Галиције и Краљевине Пољске пренели тада веома распрострањен обичај провере невестине окретности. Пред младу су у младожењиној кући као препреку постављали најнужније алатке за припремање и печење хлеба (дрвене наћвице — *dziszke*, кофицу — *konewka*, лопату, ватраљ и машице — *kociuba* и *przyciosek*) са задатком да их невеста што брже покупи и стави на место. Своје способности снаха би доказала ако све то учини пре него што свати сиђу с кола.<sup>6</sup> У време месојећа, Пољакиње у Остојићеву (Банат), досељене пре век и по, одржавају традицију целодневних женских скупова — *szwoczki* (шваље), на којима истина раде ручне радове, оставивши претходно својим укућанима припремљен ручак.<sup>7</sup> Жена је код Пољака, након мужевљеве смрти, преузимала бар привремено вођење домаћинства.

Као што се из изложеног види, друштвени положај Пољакиње у традицијској култури, одликовао се, уз све неповољности, и неким за наше прилике у то време извојеваним правима: правом на продају млечних прерађевина и задржавањем тог дела кућног прихода учешћем у расподели средстава кућног буџета, подједнаким правима с мушкарцем у наслеђивању земље, организовањем женских скупова током неколико дана у години. У Босни су прерађивале лан и конопљу, ткале разне израђевине, припремале невестинску опрему — »wiano« али су се у мањој мери бавиле израдом аљетака, јер су већином имале „цивилну ношњу“.

У Босни су Пољаци затекли друкчију врсту патријархалности, условљену владајућим кметским системом у привређивању и произашлу из широко заступљеног задружног облика породице, чиме су се босанске прилике карактерисале све до прве половине XX века. Разумљиво је, стога, да Пољакињама није одговарао веома ограничен положај босанске жене, посебно Српкиње, с којима су биле највише у контакту. На пример: Босанка је устајала кад у кућу уђе старији мушкарац или рођак; љубила га је у руку; није прелазила пут мушкарцу; гост се са домаћицом није руковао, ако муж то не дозволи; најчешће би жена водила упрегнуте волове, док би муж седео на колима; муж који би у вароши одлучио да почисти жену кафом није то чинио унутра, пред људима, већ је наручивао да се кафа изнесе пред локал; на својој свадби, невеста је све време стајала. Све ово је било, а примера има безброј, неприхватљиво за досељене и њихову, у другим условима, изграђену друштвену и вредносну структуру, али је могло да има и, као што ћемо видети, имало последичног утицаја на извесно заостајање у већ узапредовалој еманципацији Пољакиња досељених у Босну.<sup>8</sup>

Тако, на пример, две деценије по њиховом досељењу, Л. Барон констатује да дечасти-Пољаци говоре српскохрватски боље од девојчица својих земљакиња, које обично похађају само први и други разред основне школе, а затим напуштају наставу.<sup>9</sup> С обзиром да су младићи одлазили још у војску, старт девојчица у новој средини у којој је требало познавати још један језик није био ни приближно изједначен. Овоме треба додати да је Пољакиња након удаје рађала велики број деце,<sup>10</sup> што се може објаснити неким економским узроцима, али и жениним непознавањем регулесања зачећа и њеном дубоком религиозношћу. Пољакиње су у нашој средини рађале просечно 7 — 12 деце од којег броја је скоро половина умирала. Пред први светски рат, босански Пољаци су живели у вишегенерацијским породицама које су у просеку бројале 6,6 чланова.

Ситуација се није битније мењала ни у међуратном периоду. Иако је уз Пољакињу у домаћинству била врло често још једна жена (самохрана мајка или свекрва, понекад и обе), ипак је њен положај оцењиван као неповољан, јер су у питању биле старије особе. По мишљењу староседелаца, Пољакиња је уз сва своја права била оптерећенија домаћим пословима од, на пример Српкиње у задружном домаћинству, која се увек могла ослонити на помоћ млађих лица — јетрве или снахе.

После другог светског рата већина Пољака се вратила у завичај. У Босни их је највише остало у Челиновцу, код Босанске Градишке, одакле је један део Пољака прешао у Чуруг, у Бачку. Традиција рађања већег броја деце одржала се и данас у пољским породицама у Челиновцу. У Месну канцеларију у Церовљанима по потврде за одобрење прекида трудноће јављају се скоро искључиво Српкиње, али не и Пољакиње. Први суседи челиновачких Пољака, Срби, сматрају да Пољакиње заузимају у породици много виши положај од жена у хрватским, муслиманским или српским породицама у околини. По њима, Пољакиње неупоредиво више учествују у располагању заједнички стеченим новцем. Међутим, Пољакиња у челиновачком домаћинству и данас устаје пре свих, а леже последња; уз кућне послове, тежиште њеног ангажовања се преноси и на најтеже пољске послове; веома ретко ручава са осталим укућанима, а кад су гости у кући и не

седа за сто. Све то даје права њиховим мужевима да буду смелији него што јесу кад на пољском певају славонско-посавски бећарац у четворости-ху: „Ракију пијем лончићем /Жену бијем кочићем/ Жено, моја, жено слатка /За тебе је мотка кратка!/"

\* \* \*

По повратку у завичај, босански Пољаци су се населили око Болеславјеца, уз сународнике-повратнике из разних земаља и досељенике из различитих предела Пољске. У односу на остављено у Босни, у Доњем Шљонску су затекли знатно механизованије ратарство, неупоредиво повољније услове за школовање деце и веће могућности за запошљавање ван пољопривреде.

Репатрирке из Босне наставиле су и у Пољској да рађају већи број деце. Половином шездесетих година, породица босанских Пољака била је још увек најбројнија (просечно 5,4 — 6 чланова) од свих реемигрантских и осталих досељеничких породица.<sup>11</sup> Очито да су у том погледу владали назори понети својевремено из завичаја задржани у Босни, а у међувремену превазиђени у Пољској. Међутим, у још једном су се погледу наше Пољакиње разликовале од осталих жена у селима око Болеславјеца. Босанске Пољакиње нису се, по правилу, запошљавале ван пољопривреде, а оне већ запослене девојке престајале су да раде после удаје. Њихова недовољна самосталност у запошљавању одразила се и на равноправност у породици. Браћа и други сеоски младићи запошљавали су се, не без отпора родитеља, у индустрији и тиме себи обезбедили, примера ради, да на породичним светковинама седе раме уз раме с очевима и осталим виђенијим гостима. Њихове сестре и девојке неравноправне су у том погледу баш као и њихове мајке. Као да се поновило оно што се десило са школовањем у Босни. Уопште, еманципација босанских Пољакиња одвијала се у завичају знатно спорије од других репатрирки и досељеница. Њихова већа оптерећеност у домаћинству од других Пољакиња има дубље корене. Уочено је, наиме, да је однос босанских Пољака према домаћим обавезама мотнији него код других досељеника у Шљонск. Упркос свему, или баш због тога, босанске Пољакиње су још од 1950. биле најтраженије брачне партнерке у околини Болеславјеца, а најчешћа веза је била: повратница из Југославије — досељеник из централне Пољске. Слична је ситуација са Словакињама у Бачкој,<sup>12</sup> или брачним кандидаткињама из удаљенијих планинских села Србије и Црне Горе.

\* \* \*

Поклонивши веру подацима из литературе и исказима најстаријих казивача, дошли смо до закључка да је крајем XIX века положај већине Пољакиња у сеоској средини био сличан. Од таквог модела, могу се на примеру босанских Пољакиња извући бар два закључка: Прво, еманципација сеоске жене у Пољској била је виша него код нас и текла је, током пет деценија одсуства ових жена из завичаја, знатно брже него у Босни, где су важили други ставови и назори. Такав закључак се могао и претпоставити с обзиром да знатне разлике у друштвено-економском развоју ових земаља. Друго, за Пољакиње страни и неприхватљиви узори босанске среди-

не деловали су невидљиво и испољили су се последично, по повратку у за-  
вичај.

#### Напомене

<sup>1</sup> S. Szynkiewicz, *Rodzina*, Etnografia Polski, Przemiany kultury ludowej, t. I, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1976, 477—501.

Појаве које убрајамо у комплекс патријархалности манифестују се дво-  
јако: кроз хегемонију мушкарца и преко хегемоније старијег поколења, оба пола.  
S. Szynkiewicz, нав. дело, 486—487.

<sup>2</sup> Исто, 486. Стварна доминација није била културно детерминисана већ  
само сугерисана, што се види из магијских поступака приликом закључивања  
брака, којима више прибегава невеста.

<sup>3</sup> Z. Staszczak, *Tendencje przemian obyczajowości rodzinnej w slackiej  
wsi robotniczej*, »Tradycja i przemiana«, Poznań 1978, 245—257, посебно 251—252.

<sup>4</sup> R. Kantor, E. Krasinska, *Potomkowie osadników z Polski we  
wsiach Derenk i Istvanmajor na Węgrzech*, cz, II, Kraków 1981, 29 i 31.

<sup>5</sup> Овај обичај је имао ширу, вероватно карпатску, провенијенцију, а ње-  
гови се рефлекси запажају и код југословенских Словака. По девојку која би  
закаснила на „препоредање“ другарице су долазиле с колицима и одвозиле је.  
Види: V. Vereš, *Zvuky a obyčaje v Selenči*, »Tradičná kultura Slovakov vo Voj-  
vodine«, Nový Sad 1973, 145—163, посебно 158.

<sup>6</sup> Однедавно је код Словака у Селенчи напуштен обичај да невеста, прили-  
ком доласка у младожењину кућу, има да преврне ведро с водом и у ту канту  
покупи расуто дрво и однесе куварицама. V. Vereš, нав. дело, 154.

<sup>7</sup> И прела — *prjadku* у Селенчи представљала су форум на коме су се  
окупљале старије жене и расправљале питања од заједничког интереса.  
V. Vereš, нав. дело, 162.

<sup>8</sup> Д. Дрљача, *Колонизација и живот Пољака у југословенским земља-  
ма од краја XIX до половине XX века*, Београд 1984 (рукопис), 205.

<sup>9</sup> *Auszug aus der Reiserelation des Kreisvorsteher Ladislaus Baron über  
Kolonien in Bosnien*, АВН Сарајево зл. 15514 von 19 Februar 1913.

<sup>10</sup> »Dzieci się rodzi ile Pan Bog da!«

<sup>11</sup> Cz. Buczek, *Repatrianci z Jugosławii w woj. wrocławskim w 1946 — 1964*.  
Proces adaptacji społecznej na przykładzie wybranych osiedli, Wrocław 1966  
(рукопис)

D. Drljača, K. Kwasniewski, *Drogi powrotu*, »Odra« 7, Wrocław  
1961, 55 — 58.

<sup>12</sup> У Лалићу, на пример, Словакиње важе као атрактивне партнерке за  
Србе. Њихова вредноћа и умешност у домаћинству истичу се као признати ква-  
литети. Види: R. Rakić, *Etnički procesi i naseljima heteroetničkog sastava*.  
Zbornik radova: Tradičná kultura Slovakov vo Vojvodine, Nový Sad 1973, 61—72.



Душан Бандић

## КА ОПОЗИЦИЈИ МУШКИ ПОЛ — ЖЕНСКИ ПОЛ У РЕЛИГИЈИ СРБА

### 1.

У свим познатим религијама представе о мушком и женском полу имају изузетан значај. Досадашња истраживања су показала да ни религија Срба у том погледу није изузетак. Описана су и (делимично) разматрана народна веровања о мушкарцу и жени, о мушким и женским демонима, мушким и женским пословима, мушким и женским данима, мушкој и женској страни. Разматрана су, дакле, веровања о мушком и женском полу у различитим варијантама. Но, занемарена је једна очигледна, истовремено и битна чињеница: представе о једном полу увек подразумевају супротне, опонентне представе о другом<sup>1</sup>. Ако се, на пример, верује да је мушкарац магијски „чист“, аутоматски се жени приписује магијска „нечистоћа“, ако се мушка (десна) страна сматра срећном, онда ће женска (лева) важити као несрећна итд. С обзиром на широку распрострањеност оваквих схватања, може се констатовати да мушки и женски пол фигурирају у српској религији као пар супротстављених појмова па их — сходно томе — треба и проучавати у пару, као чланове бинарне опозиције. Предмет мог излагања, значи, неће бити представе о једном или другом полу, већ њихов међусобни однос. Настојаћу да откријем обрасце, по којима је такав однос изграђен и утврдим њихова основна значења и функције.

Опозиција мушки пол — женски пол присутна је у великом броју народних веровања и обичаја. Анализа свих познатих случајева захтевала би израду студије, чији би обим био знатно шири од овде предвиђеног. Зато ћу размотрити односе међу половима само у оном контексту, у коме се најлакше могу идентификовати. При избору таквог контекста ослонићу се на неке опште, лако уочљиве чињенице.

Тако нам, на пример, већ летимичан поглед на фактографију, којом данас располажемо, показује да су народна веровања о мушком и женском полу често упрошћена, понекад и нејасно формулисана. Тешко је отети се утиску да су она само фрагменти једне недовршене, недограђене концепције о особеностима полова и односа међу њима. Посматрана искључиво кроз „жива” веровања (онаква каква су забележена у XIX и XX веку), та концепција се додуше може „препознати“, али не и детаљније проучити. Највећим делом она остаје ван нашег видокруга.

Постоји ипак и други, плодотворнији пут ка откривању њеног садржаја. Треба се наине подсетити да се збивања на релацији мушко — женско регулишу многобројним ритуалним одредбама, правилима, прописима, препорукама. Намеће се претпоставка да одредбе, помоћу којих се регулишу односи међу половима, изражавају и одређено виђење тих односа. Сагласно томе, можемо их третирати као специфичан, невербални „језик”, којим нас наше традицијско друштво информисе о овом подручју људског живота. Тако „саопштене“ информације су, по свему судећи, много садржајније, потпуније. Нећу их стога ни тражити у ономе што Срби „верују”, већ у ономе што чине (или избегавају да чине).

Ни језик ритуала, међутим, није лишен противречности, двосмислености: сачињен је од одредби, чији се циљеви међусобно искључују. Као типичан пример у том погледу могу послужити правила везана за сексуалне односе. У одређеним се приликама сексуални чин третира као ритуални чин, неопходан за успешан исход неког посла или неке акције; у другим се приликама пак забрањује као активност која доноси неуспех. У првом случају реч је о позитивним одредбама, које служе успостављању контакта међу половима. У другом случају пред нама су негативне одредбе, којима се тај контакт спречава<sup>2</sup>. Истовремено су, дакле, присутне две опречне тенденције: с једне стране тежња ка спајању, с друге тежња ка раздвајању мушког и женског.

У ритуалном кодексу Срба ове тенденције нису подједнако заступљене. Много су чешће и много јасније дефинисане негативне одредбе (или табу — одредбе<sup>3</sup>) којима се, као што је речено, мушкарац и жена, мушке и женске ствари, држе на пристојној дистанци. Ако скуп одређених ритуалних одредби третирамо као „језик“, који нам „говори“ о односима међу половима онда је, претпостављам, систем табуа најзначајнији, најекспликативнији сегмент тог „језика“. Оквири поменутог система представљају, по мом мишљењу, и најрелевантнији оквир за даљу анализу.

## 2.

Детаљнији опис негативних (табу) одредби, помоћу којих се раздваја мушки од женског пола, дао сам у књизи „Табу у традиционалној култури Срба”<sup>4</sup>. Овде ћу их приказати поједностављено, указујући само на њихове опште, „типске” карактеристике. Поделићу их према врстама односа које регулишу. По том критеријуму могуће је издвојити два основна типа (а у њиховим оквирима по два подтипа) „полних” табуа:

- (1) Табу контакта мушкарца и жене
  - (а) Табу непосредног контакта мушкарца и жене
  - (б) Табу посредног контакта мушкарца и жене

(2) Табу контакта особе једног пола и сегмента стварности који припада другом полу

(а) Табу контакта особе једног пола и сегмента стварности који реално припада другом полу

(б) Табу контакта особе једног пола и сегмента стварности који симболично припада другом полу

(1а) Далеко највећи број ритуалних забрана и ограничења односи се на непосредни контакт мушкарца и жене. Најраспрострањенији су и свакако најпознатији сексуални табуи. Међутим, списак забрањених односа далеко је шири: непожељан може бити физички додир ма које врсте, исто тако и обичан сусрет, поглед, поздрав, разговор.

Готово по правилу се непосредни контакт избегава у време кад се било мушкарац, било жена налазе у некој посебној ситуацији или посебном стању, кад се нађу ван обичних, свакодневних оквира<sup>5</sup>. Поменуте забране важе, на пример, кад мушкарац полази на пут, на прво сејање или орање, кад је жена трудна, лохијална или има менструацију.

Подразумева се, наравно, да кршење ових одредби доводи до одговарајућих, негативних последица. Представе о природи санкција различите су, не ретко и противречне. Ипак преовлађује уверење да је жена ритуално „нечиста“ да њен додир или њена близина представљају опасност за особу мушког пола. Понекад таквој особи не успевају послови, не остварују се жеље, понекад је угрожено њено здравље па и сам живот. Ако се, дакле, нежељени контакт оствари, скоро увек страда мушкарац.

(1б) Не сматра се, међутим, опасним само непосредан, директан додир између особа различитог пола. Под табуом је често и контакт остварен посредним путем, преко ствари и симбола који припадају одређеном мушкарцу или одређеној жени, који — у извесним околностима — фигурирају као њихово друго „ја“, као њихов еквивалент. Ограничава се углавном активност жене. Њој се, рецимо, забрањује да крпи и уређује мушко одело у одређене дане, да поименице дозива свог мужа или помиње његово име пред људима итд. У суштини је овај тип табуа идентичан претходном: опет се забране везују за посебне ситуације, опет је жена опасна, мушкарац у опасности.

(2а) Као што је већ наговештено, употребом табуа регулишу се мушко — женски односи и на много ширем плану. Често се, наиме, особи једног пола спречава приступ у оно подручје живота које, по традицији, припада другом полу (на пример, у одређене послове, ритуале, забаве, итд.). Наравно, посебна пажња посвећена је понашању жене. Њој се, пре свега, забрањује учешће у мушким активностима, како техничким, тако и експресивним. Карактеристична су два табуа: у многим крајевима жена не сме

да сеје и не сме да приноси крвну жртву. Претпоставља се да би могла „загадити“ семе или жртвену животињу и на тај начин довести у питање успешан исход ових активности. И у једном и другом случају последице би очигледно сносио читав колектив.

Мешање мушкарца у женске компетенције најчешће се не табуише, бар не експлицитно. Уосталом то и није неопходно, јер се оно што припада женама сматра мање вредним, чак недостојним мушке особе. Тешко је и претпоставити да ће неки мушкарац хтети да обавља женске послове или учествује у женским ритуалима. Па ипак, његов додир са активностима, које су у домену жена, понекад је ограничен ритуалним одредбама. При томе се — наизглед парадоксално — не спутава понашање мушке, већ женске особе. Тако се, на пример, у неким крајевима жени, која преде или чисти, забрањује да мушкарца додирне преслицом, вретеном, метлом. Не сме га, уствари, симболично „увући“ у свој делокруг, у оквиру својих, „женских“ активности. У противном ће неопрезног мушкарца сусетићи велике невоље.

(26) У претходним примерима особи једног пола забрањен је улазак у подручје, које се налази под компетенцијом припадника другог пола. Ради се о стварним, реалним компетенцијама: по традицији мушкарци заиста сеју и приносе крвне жртве, жене су заиста дужне да преуђу и чисте. Међутим, пажљивији поглед на поједине табуе показује нам да се сфера забрањеног протеже и на оне сегменте стварности, који само симболично припадају одређеном полу, који — изнад или испод раине свести — фигурирају као мушки или женски. Осврнућу се овде на две забране, помоћу којих се ограничава однос особе једног пола и просторног, односно временског сегмента, који има обележје другог.

Илустративан пример првог, „просторног“ типа ограничења представља забрана кретања жене у периоду од четрдесет дана после порођаја. У том временском интервалу она не сме да напусти кућу (или двориште) а, ако то ипак мора да учини, онда обавезно предузима и одговарајуће превентивне мере. Наведеном забраном породиља се штити од злих утицаја али се, истовремено, и околина штити од њене магијске „нечистоће“.

Ограничење кретања породиље описано је терминима, којима се иначе означава физички простор: насупрот слободној зони унутар куће, стоји забрањена зона ван њених зидова. Но, ови сегменти физичког простора подударују се са одређеним сегментима друштвеног простора. Кућа и двориште чине простор на коме се одвија домаћи, породични живот; изван тих оквира је простор на коме се одвија „јавни“ живот, тојест живот шире, сеоске заједнице. Опозиција у кући — ван куће у физичком простору одговара опозицији домаће — јавно у друштвеном простору. Жени се, дакле, забрањује прелазак са домаће на јавну територију.

Познато је, међутим, да припаднице српског патријархалног друштва учествују само у животу своје породице, свог домаћинства, док се сфера јавног живота налази у рукама мушкараца. Стога се, као и у другим па-

тријархалним друштвима<sup>6</sup>, жена симболички везује за домаћи, мушкарац за јавни контекст. Опозиција *домаће* — *јавно* еквивалентна је опозицији *женско* — *мушко*. Природно је претпоставити да и просторни оквири домаћег и јавног живота — бар имплицитно — морају добити обележје пола, односно мушки или женски предзнак. У том случају се табу кретања породице може третирати као табу њеног контакта са простором који припада мушкарцима, са мушким простором.

Као пример за други, „временски“ тип ограничења мушко — женских односа послужиле ми једна, већ помињана забрана. Поменуто је, наиме, да жена у одређеним приликама не сме да послује око мушке одеће (да је чисти, пере, крпи итд.), јер би тако могла да дође у додир са њеним власником и нанесе му зло. Занимљиво је да се наведени послови избегавају понекад и на одређене дане (на пример, на девети уторак после Божића), који су у извесном смислу повезани са женама а понегде се и називају „женским празницима“.

Везивањем за „женске празнике“ ова одредба добија и једно дубље, симболично значење. Већ сам назив празника јасно указује на њихов карактер: то су интервали у чијим се оквирима жене појављују као главни (или једини) носиоци ритуалних улога. Њима је препуштено да обављају одређене радње или избегавају друге. У питању је очигледно време које симболички припада женама, женско време. Док оно протиче мушкарци морају остати по страни. Као присуство жене у мушком простору, и присуство мушкараца у женском времену је — по природи ствари — непожељно, чак опасно. Послујући око одеће мушкараца (и ступајући преко одеће у контакт с њим), жена га доводи управо у такву опасност. Приморава га да буде присутан у времену, које припада њеном полу.

### 3.

У досадашњем излагању приказани су различити типови забрана и ограничења, помоћу којих се у српској традицији регулишу односи између мушкараца и жене, између мушког и женског пола. Пошло се од претпоставке да све те ритуалне одредбе, које иначе припадају категорији табуа, чине релативно целовит и осмишљен систем па им је — сходно томе — иманентан и један, исто тако целовит и осмишљен концепт мушко — женских односа. Даље разматрање представља покушај да се таква претпоставка провери и, колико је то могућно, докаже.

Да би се све напред описане одредбе могле уклопити у оквире истог система, неопходно је претходно издвојити (и терминолошки одредити) оне елементе који су им заједнички и који могу послужити као инструмент за њихово поређење. Значајно је у том погледу да је „полним“, као и свим другим табуима — без обзира на њихов садржај — заједничка она најопштија, елементарна схема по којој се конституишу: сваки табу подразумева одређену особу која је „окружена“ забранама<sup>7</sup> (*субјект табуа*), као и одређено биће, ствар, радњу, појам, симбол на које се забране односе (*објект табуа*). Табуисањем се спречава или бар ограничава контакт између табу субјекта и објекта (*табуисана релација*).

Ослањајући се на ову схему, можемо систем „полних“ табуа приказати као систем табуисаних релација. Потребно је пре свега, приметити да

је — унутар поменутог система — субјект табуа константан а објект табуа варијабилан. Као што то показује изложена грађа, субјектом табуа постаје одређено лице једноставно зато што припада мушком или женском полу<sup>8</sup>. Пред таквим лицем се, међутим, налази широк спектар забрањеног — од сасвим конкретних објеката као што су мушки и женски индивидууми до тако апстрактних као што су, рецимо, мушки простор или женско време. Могуће је, дакле, разликовати два општа типа табуисаних релација: с једне стране су релације типа *мушки субјект — женски објекти* а с друге, релације типа *женски субјект — мушки објекти*. Однос међу наведеним типовима релација није увек идентичан. Из описа у првом делу рада да се наслути да те релације понекад јесу а понекад и нису комплементарне. На пример, релација мушкарац — женске активности комплементарна је релацији жена — мушке активности док, рецимо, релација жена — мушки еквиваленти нема свог комплементарног парњака. Опис се, међутим, не поклапа са стварним стањем, бар не у потпуности. Недостајуће комплементарне релације ипак се могу пронаћи у пракси, али их нисам посебно приказао зато што су у питању недовољно распрострањене или недовољно артикулисане варијанте. Принцип комплементарности је, дакле, увек присутан али не увек у истој форми и истом обиму.

Постоји, очигледно, један прототип система полних табуа, који у пракси није потпуно остварен, али је присутна јасно изражена тенденција ка његовом конституисању. То би био систем у коме је комплементарност табуисаних релација на свим нивоима стопроцентно изражена. Такав прототип поменутог система може се представити на следећи начин:

ТАБЕЛА I

Ст	От	Ст	От
мушкарац — жена		жена — мушкарац	
мушкарац — еквиваленти жене		жена — еквиваленти мушкараца	
мушкарац — женске активности		жена — мушке активности	
мушкарац — женски простор		жена — мушки простор	
мушкарац — женско време		жена — мушко време	

Легенда: Ст = субјект табуа  
От = објект табуа

Изложену схему могуће је свести на још једноставнији облик. Да би се то постигло, потребно је напред наведене релације разврстати у шире категоријалне оквире (онако како је разврстан и емпиријски материјал) и приказати их као модалитете релација општијег типа. Као пример ће ми послужити забране на релацији између мушког субјекта и женских објеката. Уочљиво је, рецимо, да релације мушкарац — жена и мушкарац — еквиваленти жене представљају само две варијанте општије релације мушкарац — женска особа. Релације мушкарац — женске активности, мушкарац — женски простор и мушкарац — женско време различити су видови односа између мушке особе и скупа разнородних реалитета, који припадају женама, који — посматрани у глобалу — сачињавају посебан сег-

мент стварности, посебан „женски” свет. На исти се начин, наравно, могу приказати и релације типа женски субјект — мушки објекти.

## ТАБЕЛА II

Ст	От	Ст	От
мушка особа — женска особа		женска особа — мушка особа	
мушка особа — женски свет		женска особа — мушки свет	

„Читањем” ове схеме можемо стећи само уопштену, поједностављену представу о оном подручју мушко — женских односа, који се налазе под табуом. Неопходно је, дакле, дати јој конкретнији садржај. Овог пута ћу за предмет разматрања узети односе, у којима жена фигурира као субјект а мушкарац и мушки свет као објект табуа. Најчешће се, видели смо, забрањује додир међу особама различитог пола. У сваком поједином случају под забраном је заиста непосредан или посредан контакт између једне жене и једног мушкараца. Међутим, наведени табуи могу се посматрати и на други начин. Замислимо, на пример, да се жена налази у близини мушкараца који полази на пут, да при томе не сме разговарати, чак ни поздравити се с њим. То је ситуација која се често понавља у свакодневном животу. У улози путника може да се нађе било који мушкарац, у његовој близини може да се нађе било која жена. Другим речима, у одређеним околностима свака женска особа може постати субјект, свака мушка особа — објект табуа. То значи да сваки табу, којим се раздвајају две особе различитог пола, фигурира истовремено и као посебан случај табуисања односа између свих женских и свих мушких припадника заједнице, између женског и мушког сегмента становништва.

Жени су, видели смо, забрањене многе ствари. Предмет табуа нису само мушкарци, већ и оно што им припада. Ако је, као што је речено, свако индивидуално „раздвајање” само израз колективног „раздвајања”, онда се овај тип табуа може окарактерисати као забрана контакта свих жена једне заједнице са нечим што припада свим мушкарцима те заједнице. Поставља се, наравно, и питање шта је то. Одговор није тешко наслутити. Када жене, на пример, обављају мушке послове или се крећу по мушком простору, оне се уствари понашају као мушкарци, играју њихове улоге. Починју, дакле, да стварно или симболично присвајају мушке дужности и мушка права, да присвајају оно што одређује друштвени статус мушких припадника заједнице. Табуом се друштво брани од такве „агресије”.

Не треба посебно ни наглашавати да све што важи за овај, важи и за други пар табуисаних релација (мушка особа — женска особа, мушка особа — женски „свет”). Имајући то у виду, можемо формулисати два општа закључка:

- (1) Системом „полних” табуа експлицитно се регулише понашање појединаца, имплицитно се регулише понашање скупина људи. У суштини се не спречава контакт између једног мушкараца и једне жене, већ контакт скупине мушкараца и скупине жена унутар одређене заједнице. Није само једној мушкој и једној женској

особи забрањен приступ у „свет“ супротног пола. Забране се морају придржавати сви припадници њихових полних група.

- (2) У крајњој инстанци сви „полни“ табуи имају идентичну функцију. То су правила понашања, помоћу којих се отклања могућност нарушавања *status quo* у односима мушке и женске скупине. Табуисане су углавном оне активности које — непосредно или посредно — могу да доведу до обртања друштвених улога мушкараца и жена или, шире, до инверзије њихових друштвених статуса.

\* \* \*

У досадашњем излагању посвећена је пажња самим забранама, али не и њиховим протагонистима, припадницима мушког и женског пола. Не сме се, међутим, изгубити из вида да су њихове улоге у „драми“ табуа сасвим различите чак супротне. Мушкарцу и жени нису додељене ни исте обавезе, ни исте казне.

Уочљиво је, на пример, да припадници оба пола нису подједнако дужни да поштују прописане забране и ограничења. Само кад је реч о непосредном контакту мушке и женске особе, терет обавеза равномерно је распоређен. На свим другим релацијама много чешће се ограничава понашање жене. Њој је, рецимо, забрањено да обавља мушке послове и да укључи мушкараца у женске послове, да улази у мушки простор али, исто тако, и да увуче мушку особу у оквиру женског времена. Углавном од понашања жене зависи да ли ће или неће доћи до нежељеног контакта, да ли ће догађаји узети повољан или неповољан ток. Жена, дакле, фигурира као активни а мушкарац као пасивни учесник збивања.

Различите су и представе о опасностима које вребају кад се табу прекрши, кад дође до стварног или фиктивног додира међу половима. Последице понекад сноси мушкарац, понекад жена а понекад и читава заједница. Евидентно је, међутим, да у највећем броју случајева страдају припадници мушког пола. Замишља се, очигледно, да је жена опасна, мушкарац у опасности, да је она моћна а он немоћан.

Као што се то може видети из напред реченог, у оквиру система „полних“ табуа уклопљене су и одговарајуће представе о особама женског и мушког пола: жена се третира као активно и моћно, мушкарац као пасивно и немоћно биће. Такво виђење мушког и женског супротно је оном које иначе преовлађује у српским селима а које је карактеристично за патријархални режим уопште. У друштвеној средини, у којој су мушкарци у надређеном а жене у подређеном положају, они наравно фигурирају као активни и моћни, оне — као пасивне и немоћне.

И у „ритуалном“ и у „друштвеном“ виђењу припадника различитих полова присутна је корелација између поседовања одређених својстава и поседовања одређеног друштвеног статуса. У оба случаја активност и моћ метафора су за друштвену надређеност, пасивност и немоћ — за друштвену подређеност. Инверзија једног подразумева инверзију другог. Када дакле мушкарци и жене, играјући своје ритуалне, табу-улоге, размењују „личне карте“, они истовремено размењују и своја места у друштву.

4.

Упоређујући резултате првог и другог дела анализе, можемо установити да се систем „полних“ табуа заснива на противречним тенденцијама: с једне стране уочљива је тежња да се онемогући инверзија друштвеног статуса мушкараца и друштвеног статуса жена, с друге стране сугерише се понашање које такву инверзију подразумева. Реално је претпоставити да је та противречност само привидна, да се циљеви табуа и начини њихове реализације — на једној, дубљој, симболичкој равни — међусобно не искључују. Претпоставићу, штавише, да разматрани табу-систем тек у таквом, симболичком контексту постаје „експресиван“.

Да би се то и доказало, потребно је обратити пажњу на још један, суштински важан аспект ритуалног раздвајања полова. Емпиријски материјал показује да се табуи контакта између мушког и женског — бар у највећем броју случајева — везани за оне ситуације, у којима је поремећен свакодневни, уходани след догађаја. Свеједно је, при томе, да ли је одступање од свакодневног настало спонтано, да ли га је донео сам живот (на пример, порођај) или је намерно, вештачки изазвано (на пример, празновање).

У сваком случају постоји подударност између ритма друштвених збивања и ритма табуисања односа међу половима: могу се разликовати периоди свакодневног, „обичног“ живота у којима се односи између мушкараца и жена одвијају без ритуалних интервенција и периоди повремених иступања из свакидашњице у којима су ти односи регулисани ритуалним забранама и ограничењима.

*ТАБЕЛА III*

Интервали свакидашњице	Интервали одступања од свакидашњице
Интервали одсуства табуа	Интервали присуства табуа

Не треба, међутим, заборавити да овакве представе о протицању времена у српској традицији трансцендирају, да добијају религијски садржај. Показало се наиме да интервали „свакидашњег“ и „неритуалног“ фигурирају као сегменти оностраног, профаног времена а интервали „несвакидашњег“ и „ритуалног“ — као сегменти оностраног, сакралног времена<sup>9</sup>. Транскрибована на „језик“ религије, претходна табела ће добити следећи облик:

*ТАБЕЛА IV*

<i>Означавајуће</i>	<i>Означено</i>
Свакидашњица	Профано време
Одсуство табуа	
Одступање од свакидашњице	Сакрално време
Присуство табуа	

Као што је већ наговештено, одсуство табуа (у свакидашњици) подразумева и „свакидашње“, регуларне односе међу припадницима различитих полова. Присуство табуа (у несвакидашњим околностима) поуздан је знак да је унутар тих односа дошло до одступања, до инверзије. Ако су, међутим, „нетабуисани“ и „табуисани“ обрасци понашања везани за различите темпоралне оквири, онда исто то важи и за њима иманентне обрасце мушко — женских односа: регуларни односи су присутни у интервалима профаног а нерегуларни, инверзни односи у интервалима сакралног времена.

#### ТАБЕЛА V

Интервали профаног времена	Интервали сакралног времена
Регуларни односи мушкараца и жена	Инверзни односи мушкараца и жена

Треба нагласити да уклапање основних образаца међуполних односа у различита „времена“ представља, истовремено, и њихово уклапање у два, квалитативно различита, опонентна „света“. Опште је схватање да је унутар профаног времена присутна стварност, која се заснива на нама познатом поретку ствари, која је у складу са нашим искуством. Уласком у сакрално време све се претвара у своју супротност: успоставља се једна обрнута, онострана реалност.

Уз помоћ полних табуа се, знамо, преокрећу друштвене улоге мушкараца и жена, али се тај преокрет „сместа“ у један преокренути свет. Подразумева се наравно да присуство на „оној“ страни искључује присуство на „овој“. Ако се, сходно томе, припадницима супротних полова дозволи да промена своја места у оној стварности, промена ће у овом, реалном свету постати немогућа. Успостављањем фиктивне инверзије спречава се стварна инверзија.

Нема сумње да табу — одредбе, помоћу којих се тежи постизању оваквих циљева, могу да пренесу само једну поруку: женама треба дозволити да преузму власт, али не на овом свету.

#### НАПОМЕНЕ

<sup>1</sup> Рад С. Зечевића, *Десна и лева страна у српском народном веровању* (Гласник Етнографског музеја 26, Београд 1963, 195—201), један је од ретких прилога у којима се разматра ова опозиција.

<sup>2</sup> Понекад се позитивним одредбама раздвајају а негативним одредбама спајају „полови“. То су, међутим, ретки случајеви.

<sup>3</sup> Шире одређење појма табуа видети у Д. Бандић, *Табу у традиционалној култури Срба*, Београд 1980, 7—15.

<sup>4</sup> Видети, на пример, стране 57—60, 83—86, 89—91, 321—343 итд.

<sup>5</sup> Овде нису обрађени табуи инцеста и ендогамије. Реч је о специфичној проблематици, чије разматрање захтева другачији приступ.

<sup>6</sup> Видети Ш. Ортнер, *Жена спрема мушкараца као природа спрема културе*, зборник Антропологија жене, Београд 1983, 168 и даље.

<sup>7</sup> Под субјектом табуа се уствари подразумева особа због које се табу и успоставља, зато што се сматра да је она опасна или изложена опасности.

<sup>8</sup> Речено је већ да субјектом табуа најчешће постају особе, које се налазе у некој нарочитој ситуацији или нарочитом стању. Међутим, по правилу оне доспевају у такву ситуацију или стање зато што припадају одређеном полу.

<sup>9</sup> Видети Д. Бандић, *Табу као елемент организације културног времена и простора*, Градина 6—7, Ниш 1981, 46—59.

*Мирослава Малешевих*

### ОБРАСЦИ РИТУАЛНОГ ПОНАШАЊА УЗ ПОЛНО САЗРЕВАЊЕ ДЕВОЈАКА

Савремена антрополошка теорија ритуала наглашава двоструку природу везе између овог облика формализованог и традицијом строго утврђеног симболичког понашања и друштвено-културног система у коме он постоји: с једне стране, ритуал у симболичкој форми преноси основне информације о друштвеном животу и друштвеним односима, одсликава их, у неким аспектима изражајније и једноставније него што се то може уочити у обичном, свакодневном животу. Друштвена стварност (односно неки њен сегмент) рефлектује се, као у огледалу, кроз симболичку структуру ритуала, који представља модел или слику те стварности. С друге стране, ритуал је и инструментални чин: „говорећи” о друштвеним односима, он их истовремено модификује и детерминише, утиче на њих (пошто ритуалне поруке имају за циљ да изазову одребене жељене ефекте на учеснике), па се може сматрати предлошком или планом „за” друштвену реалност коју одражава.<sup>1</sup>

Социјална ситуација жене, њен друштвени положај, улоге и задаци, вредновање њеног укупног културног доприноса, исказују се и могу се сагледати и на суптилнијим нивоима, кроз ритуалну праксу својствену одређеној култури. Статус подређеног и мање вредног члана заједнице, који жени припада у патријархалним друштвима, универзална је чињеница и мени овде није циљ да ту чињеницу поново доказујем, преко познатих параметара (дистрибуције ауторитета и моћи, економске зависности/независности, права на одлучивање, присуства у јавном животу), или да, преко неких специфичности у друштвеном систему о коме ће се овде говорити, покушам да је преиспитам. Полазећи од наведеног тумачења ритуала, овај прилог има за циљ да установи начине на које се реални друштвени положај жене у нашој традиционалној сеоској култури одра-

жава на симболичком плану, кроз ритуал који прати појаву прве менструације, односно преко њега увођење, женског детета у ред одраслих девојака, у свет жена, да покаже принципе по којима ритуал елаборира постојеће друштвене односе.

Емпиријске чињенице на којима се анализа заснива прикупљене су непосредним теренским истраживањем у селима западне Србије међу српским становништвом православне вере. У облику у коме је забележен (на основу сећања интервјуисаних жена на сопствено проживљено искуство), ритуал је постојао у првој половини овога века.<sup>2</sup>

Појава прве менструације знак је девојчине не само биолошке већ и друштвене зрелости. Од тог догађаја она се сматра одраслом девојком, способном да рађа, па према томе и да се уда те је то прави тренутак да се њена зрелост и објави. Непосредно (или убрзо) после тога догађаја, девојка се свечано изводи у јавност (на вашаре, посела), укључује у групу зрелих девојака, удавача, озваничава се промена њеног друштвеног статуса. Иако је појава прве менструације дубоко лична ствар, која се таји чак и од најближе родбине, а поготову од мушкараца, овај догађај прати прилично развијен ритуал, који изводи сама девојка, углавном по мајчиним упутствима, или уз помоћ неке блиске рођаке, којој се не стиди да повери своје стање.

Према карактеру, правила која регулишу понашање девојке у току њеног првог менструалног крварења могу се поделити на: *забране* неких активности, које је иницијанткиња дужна да поштује, и *радње* које према добијеним упутствима треба да изведе, како би се обезбедио жељени исход.

Од тренутка кад је њено крварење идентификовано као менструално (кад се обратила мајци), па све докле оно траје, девојка се налази у посебном, ритуалном, „нечистом” стању. Верује се да је у том стању прљава и опасна, а истовремено немоћна и подложна штетним утицајима своје околине. Систем забрана (на пример, забрана прања, удаљавања од куће, рада у башти и кухињи, присуства на светим местима) је, према објашњењу самих извођача ритуала, усмерен ка два циља: заштити девојчине друштвене средине од опасног дејства њене „нечистоће”, и заштити ње саме, којој у овом стању, како се верује, прети низ магијских опасности.<sup>3</sup> Ритуалне радње (међу којима, на пример, треба поменути ношење менструалне крви на лице, просинање воде под плодно дрво, чување окрвављене тканине) изводе се с циљем да се: а) редукује трајање и обилност крварења; б) обезбеди плодност у браку; в) утиче на број и пол деце које ће родити, г) обезбеди просиноци, односно повољан избор партнера за брак.

Оставимо за тренутак по страни табуе и задржимо се на радњама, које се изводе само приликом прве менструације (забране се понављају током сваког каснијег менструалног крварења). И без детаљнијег увида у сваки ритуални чин посебно, постаје јасно да се сви они односе на девојчин будући живот, на улогу зреле жене. Размотримо их редом: девојчица наноси крв на лице, изговара формулу „један, два”, распоређује своју крв женкама дивљих животиња, све с уверењем да јој, ако тако поступи, будућа месечна прања неће правити потешкоће, да је неће задуго одвајати од уобичајеног, свакодневног живота и послова. И особа која

даје упутства, и сама девојка знају колико кућних и других послова лежи на жени, колико заједница зависи од њеног рада. Удаљавање из нормалног живота због страха од нечистоће, по неколико дана сваког месеца, поготову у породицама у којима нема довољно жена које би могле да преузму део послова оне која је „нечиста“, ремети уобичајене активности домаћинства, нагомилава се и заостаје посао. Зато жена, из практичних разлога, настоји да преко магијске праксе утиче на смањење броја „нечистих“ дана, како би прекидање њених свакодневних обавеза прошло што неосетније. С друге стране, познато је да већина жена пред и у току месечног прања има различите физичке и психичке тегобе, да менструација може бити праћена болом, нервном исцрпљеношћу и променама расположења. У сеоској породици, оптерећеној послом, није се, међутим, много водило рачуна о психо-физичком стању и смањеној радној способности жене, редовно, сваког месеца. Специфичан положај жене у породичној заједници (мислим првенствено на младу жену, скоро доведену снаху), налагао јој је да прикрива стање своје евентуалне привремене неспособности за свакодневне радне обавезе, да се не жали, како се њено заостајање у послу не би протумачило размаженошћу и лењошћу. Кад се ово има у виду, сасвим је разумљива потреба да жена, од првог тренутка који је потенцијални почетак њених будућих тегоба, магијским средствима настоји да утиче на скраћење раздобља „нечистоће“ и „болести“ и убрза повратак у нормалан живот, за само „дан и ноћ“.

Поменуто је такође да девојка опсеца крваву мрљу са своје кошуље и чува је да би је употребила као моћно средство за обезбеђивање што већег броја просилаца. Ова радња недвосмислено указује на девојчин будући важан задатак, удају, односно налажење одговарајућег брачног партнера. У овој средини, познато је, живот изван брака сматрао се готово незамисливим, неожењене и неударе особе нису имале неки признат друштвени статус, а њихов се живот сматрао неуспешним и промашеним.<sup>4</sup> Девојчица се зато током целог детињства припрема за тај значајан корак (на пример, такозвану „спрему“ за удају она припрема сама, већ од своје десете — дванаесте године). Јасно је да девојка која потпуно одговара културном стандарду своје средине (у овим крајевима посебно је цењена она која је поштена и из поштене породице, вредна и смерна), има више изгледа да буде тражена, да се пре уда.<sup>5</sup> Велики број просилаца, заинтересованих за њу као потенцијалну удавачу, несумњиво говори о њеним вредностима и квалитетима, њеној цени, што утиче на њен повишени друштвени углед. То даље значи да велики број заинтересованих кандидата за женидбу пружа девојчиној породици могућност да бира, да одбије, да се определи за најповољнију прилику. Јасно да је потребно прибећи и магијским средствима како би се од првог тренутка девојчине биолошке зрелости, па према томе и њене спремности да се уда, и на тај начин обезбедило што већи број просилаца и што повољнија прилика за њено удомиљење.

Менструална крв поседује још једно моћно својство: верује се, наиме, да ће жељени мушкарац безрезервно припасти оној која га погледа кроз крваву мрљу од своје прве менструације. Окрвављена тканина се чува како би се једном, кад се за тим укаже потреба, употребила као средство помоћу којег ће девојка привући и опчинити момка кога воли. То је, наравно, у потпуној супротности с чињеницом да девојка не сме да се су-

протстави очевој одлуци да је уда за онога који је његов избор, а кога она, можда, не жели. Своју одлуку о избору момка, као што је познато, она није могла јавно да изрази, о њеној судбини одлучивао је породични колектив.<sup>6</sup> Магијска средства су овде начин да се изазове љубав жељеног момка, да се он приволи да сам дође (баш он међу осталим момцима) и испроси је од оца. Веровање у њихову моћ помаже у грађењу илузије да девојка сама, уз помоћ магије, може унеколико утицати на сопствени живот, доносити сопствене одлуке или испунити личне жеље а да се притом, што је веома важно, не поремете породични односи, не изигра ауторитет оца, не иступи самовољно против одлуке породице. У друштву у коме су индивидуалне жеље подређене колективним, у коме је брак уговор двају породица, магијска пракса изазивања љубави жељеног мушкарца исказује се као друштвени канал који измирује конфликт између индивидуалних и колективних потреба, као средство помоћу којег се особи која нема право на лични избор пружа илузија да може, не реметећи прописана правила своје средине, одлучивати о сопственом животу. Исто је и кад су у питању момци. Они прибегавају сличним магијским средствима као и девојке, јер су и њихове личне жеље подређене вољи и одлукама колектива. Заједничка, стварна друштвена функција таквих ритуалних поступака исказује се овде као нека врста протеста младих против принципа патријархалног реда који не сме да буде нарушен, а у супротности је са њиховим индивидуалним жељама, али истовремено и као начин да се постојећи конфликт између потреба младог нараштаја, још не сасвим интегрисаног у друштво, и потреба породичног и ширег друштвеног система, измири и неутралише.

Конечно, не могу се заобићи радње којима се девојчица симболично уводи у материнство, у остваривање свог најважнијег животног циља, своје „природне“ предодређености. У култури у којој се брак без деце сматра несрећним и промашеним, а жена због те эле судбине углавном сама сноси сав терет одговорности,<sup>7</sup> природно је настојање да се од првог тренутка у коме је постала биолошки способна да зачне и рађа, осигурају њене репродуктивне способности. Магијски чинови које девојчица, следећи инструкције, изводи, треба да обезбеде њену будућу плодност, могућност да рађа много и лако. А с обзиром да је мушко потомство у патријархалној заједници важније и жељеније од женског, и да је положај снахе која рађа наследнике рода и омогућава континуитет породичне заједнице повољнији од положаја оне која нема деце или рађа само кћери, логично је да девојка, магијским путем, сама себи помогне у остваривању тога циља који значи и обезбеђивање повољнијег, уваженијег положаја у будућем животу.

Како је у патријархалним друштвима рађање и васпитавање потомства најважнија улога жене, кроз коју се њен живот готово у потпуности остваривао, ритуал који обележава стицање способности рађања мора се схватити и као начин помоћу којег друштво настоји да истакне и симболизује потпуно прихватање од стране иницијанткиње друштвено прописане полне улоге, усвајање идентитета жене. „Нека друштва“, пише Бруно Бетелхајм, „докушавају да човека ослободе тенденција приписаних другом полу, тако да он дела и осећа се као да те тенденције више не постоје у њему. То решење видимо код народа чији обреди иницијације истичу са-

мо (или углавном) мушкост дечака и женскост девојчица. Многи од боље познатих захтева који се постављају дечацима и девојчицама у пубертету изгледа да служе као пример за овај метод. Подвизи које дечак мора да изврши да би доказао своју мушкост — као што је убијање непријатеља код ловаца на људске главе или играње фудбала у нашем друштву — могу лако да потичу из жеље за порицањем онога на шта се гледа као на женске тежње, путем претераног потврђивања њихове мушкости.<sup>18</sup> У конкретном случају видимо да се иницијанткиња усмерава према оним циљевима и задацима које култура прописује за женски пол, од ње се очекује да постане управо оно што се ритуалом експлицира, да научи правила по којима ће живети. Изводећи радње које су оријентисане претежно ка обезбеђивању плодности, девојка заправо демонстрира улогу жене, „увежбава“ правила која за њу важе, усваја сопствени идентитет и прихвата га као своју вредносну оријентацију. Функција ритуалних радњи овде је, како видимо, битно социјализаторска.

Вратимо се сада забранама које је девојка, у циљу заштите своје околине и себе, дужна да поштује. У фокусу ових забрана је, како је речено, крв која истиче из гениталија девојчице. Све забране темеље се на претпоставци да је менструална крв нечиста, штетна и опасна за све што с њом дође у додир. С обзиром да крв припада девојци, да истиче из њеног тела, она сама је објект табуа, носи атрибут „нечистоће“ и представља потенцијалну опасност по своју околину. У стању је, верује се, да већ самим својим присуством упропасти исход неких послова, да загади света места, да поквари свежину биљака. У стању је да нанесе зло чак и када то не жели. Другим речима, њу испуњава некаква моћна сила коју није могућно контролисати (као што се не може предвидети, ни померити, ни одложити менструално крварење), и чија је разорна дејства могуће избећи једино изолацијом нечисте особе из њене друштвене средине. „Нечистоћа“ којом је девојка, и уопште жена која има менструацију, „загађена“, непосредно је узрокована крвљу која истиче из њеног тела. Због чега се менструална крв, односно жена, сматра извором магичне опасности? Прво менструално крварење је, као што је познато, најважнији биолошки индикатор да је девојчица полно сазрела, да је способна да затрудни и роди. Менструално крварење је оно *битно* обележје жене, њена биолошка специфичност, непосредно повезана са способношћу рабања, која се у свим патријархалним заједницама сматра сунтинском, кључном и најбитнијом друштвеном улогом жене. Управо тој специфичности, тој могућности, култура је, како видимо, дала атрибуте нечистоће и опасности. Ритуал који обележава стицање способности рабања не велича жену што је доказала да поседује тај потенцијал, нити га напросто оставља по страни као пуку природну чињеницу. У средини која се веома занима за развој репродуктивних моћи жене (у условима аграрне и претежно затворене, аутаркичне привреде, рабање бројног потомства које ће омогућити производни, управљачки и власнички континуитет породице, неопходан је и први је услов њеног опстанка), логично би било очекивати нарочит, другачији однос према особи која је потврдила да поседује природну способност да продужи врсту, која ће у будућности увећавати породичну заједницу новим наследницима, новом радном снагом. Насупрот томе, симболика ритуалног језика изражава са свим другачији став средине према жени — то што она поседује „прљаво“ је, штетно и опасно за све са чиме дође у додир, па и за њу саму, и то не-

гативно обележје носиће током целог фертилног периода, приликом сваке менструације. „Нечистоћа” постаје метафора жене онога дана кад је она стекла способност да рађа.

Део објашњења за овакав рестриктиван однос према менструалној жени свакако треба потражити и у сасвим практичној потреби да се она поштеди психичких и физичких напора изазваних менструацијом. Али, с тим у вези логично се намећу следећа питања: ако је жену потребно поштедети и заштити, и ако се о томе води рачуна, зашто се то не изговара, зашто се стварна потреба скрива? Од чега, на пример, жену треба да заштити забрана њеног појављивања на светим местима?

Претпоставка да означавање репродуктивних способности жене именима онечишћења и опасности има свој смисао (само) у потреби да се оне заштите од урока, не даје одговор ни на питање због чега се жена сматра нарочито нечистом у контакту с мушкарцима (један од најстрожих табуа је и само помињање речи менструација пред мушкарцем). Уосталом, у процесу репродукције мушкарац учествује подједнако, а ипак се његовој репродуктивној моћи не дају негативна значења, не штити се *оваквим* средствима. Само репродуктивна моћ жене, дакле управо она биолошка особина која се у патријархалном друштву сматра њеном примарном друштвеном улогом, њеном суштином, конотира нечистоћу.

На први поглед поруке ритуалних радњи и табуа су противуречне: радње указују да је материнство „права” природа жене (при чему треба нагласити да се у сличним иницијацијским ритуалима код дечака очинство не истиче као њихова „природна”, саморазумљива, оријентација), док забране, насупрот, указују да је женска природа „нечиста” и „опасна” и да је треба држати под контролом. Од првога дана девојка треба да прихвати тај вредносни суд своје културе и да га усвоји као своју трајну особину, да се с њом саживи.

Функције ритуала очигледно проистичу из различитих, али међусобно комплементарних потреба: потребе да се осигура биолошка репродукција, односно омогући друштвени и културни континуитет, и потребе да се нагласи и у свему *одржи* та „природна” разлика међу половима, а тиме и постојећа разлика у њиховом друштвеном положају. Контрола над „нечистом” женом у ритуалном контексту резултат је потребе патријархалног система да саму жену стави под контролу и надзор и усмери је према захтевима поретка који санкционише друштвену моћ мушкарца, односно неравноправан однос међу половима.

#### НАПОМЕНЕ:

<sup>1</sup> Geertz, C., *Religion as a Cultural System*, u M. Benton (Ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London 1968, 7; Isti, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973, 87—125; 142—169; Lane, C., *The Rites of Rulers*, Cambridge 1981, 12.

<sup>2</sup> Целовит опис овога ритуала изнет је у мом магистарском раду, одбрањеном на Филозофском факултету у Београду, под насловом: *Ритуализација социјалног развоја жене у западној Србији*.

<sup>3</sup> Упореди: Глушчевић, М., *Кувада*, Библиотека Етнолошког друштва Југославије, св. 6, Београд 1964, 49; Бандић, Д., *Табу у традиционалној култури Срба*, Београд 1980, 52—104. Однос према менструалној жени у другим за-

једницама описао је у низу података Ц. Ц. Фрејзер, у *Златној грани II*, Београд 1967, 316.

<sup>4</sup> Бор Ђевић, Т., *Наш народни живот, II*, Београд 1930, 10—19; Ерлих, В., *Југославенска породица у трансформацији*, Загреб 1971, 150.

<sup>5</sup> Ерлих, В., н. д. 114—116; Миодраговић, Ј., *Народна педагогија у Срба*, Београд 1914, 322—323, 326.

<sup>6</sup> Ерлих, В., н. д. 160—161.

<sup>7</sup> Бор Ђевић, Т., *Деца у обичајима и веровањима нашег народа*, Београд 1941, 7—9.

<sup>8</sup> Бетелхајм, Б., *Симболичне ране*, Београд 1979, 156.



Добрила Братић

#### ПОНОВНО САХРАЊИВАЊЕ УБИЈЕНОГ ВАНБРАЧНОГ ДЈЕТЕТА — РИТУАЛНА КОНТРОЛА КУЛТУРЕ НАД ПРИРОДОМ

Тајни порођај и убиство тек рођеног ванбрачног дјетета, као крајње рјешење за жену која је прекршила патријархалне норме и није легализовала своје материнство, вјероватно је био једини начин да се сакрије прекршај и тиме избјегну строге санкције средине које су ишле од моралне осуде и презира до тешких физичких казни. У етнографској литератури могу се наћи прије напомене него детаљни подаци који говоре о мајкама које су постале убице свога дјетета.<sup>1</sup> Оваква убиства, мотивирана првенствено страхом од срамоте и других санкција, а можда дјеломично и бригом за прилично неизвјесну судбину ванбрачно рођеног дјетета, најчешће се помињу само успут, у вези са вјеровањима која прате ову врсту друштвених преступа. Наиме, према вјеровању које се среће у готово читавој Србији, убијено ванбрачно дијете утиче на временске прилике, или тачније, изазива временске непогоде.<sup>2</sup> Распрострањеност овог вјеровања је већ посредни показатељ постојања праксе убијања дјете рођене из везе коју заједница није легализовала.

Зависно од краја, вјерује се да периоди дуготрајне кише или суше наступају зато што је нека жена из села убила своје ванбрачно дијете и тајно га закопала или бачила у воду.<sup>3</sup> Ово врло распрострањено вјеровање у неким крајевима праћено је и ритуалом, чији је циљ спречавање постојеће атмосферске непогоде. Дескриптивни образац датог ритуала изнијећу на основу постојећих етнографских описа и сопствених теренских истраживања у новопазарским селима.<sup>4</sup>

Кад дуго времена пада киша, или суша пријети да уништи усјеве, зависно од области, обично су по селу почињале приче о томе како је нека „курва“ тајно родила и убила сопствено дијете. Вјеровало се да проналажење и премјештање дјечјег леша може спријечити непогоду. У ту сврху

формирана је група мушкараца, ритуалних представника села, чији је задатак био проналажење и поновно сахрањивање леша. Подаци о могућем уморству дјетета прибављани су преко жена у селу, мада су тражење и евентуално премјештање костију, уколико би уопште биле пронађене, вршили мушкарци. Вјеровало се да „копилче“ треба ископати и бацити у воду, или да нађени леш треба откопати, полити водом и поново закопати. У бившем хомољском срезу, послје неуспјешног тражења леша, окупило би се неколико старијих жена из села, које би бајале: „Закопа копа копилче у незнан гроб, у наше село. Ми дођосмо да га откопамо с мотикама, да га избацимо с вилама, да га ођушкамо с лопатама, да га набодемо с бритвама, да га изгоримо с огњем, да га попрскамо с водом. Иди, копо, с копилче у друго незнано село, у други незнан гроб.“<sup>5</sup>

На основу постојеће етнографске литературе и теренских истраживања дати ритуал временски се може везати за прошли и почетак овог века. На терену сам податке о овоме сакупила 1979. и 1980. године, искључиво од старијих људи који су говорили по сјећању, али нико од казивача није био директан учесник једног оваквог ритуалног понашања. Углавном су одговарали да су били још млади, да су само са стране посматрали, слушали о томе и слично. Материјал из литературе, забиљежен углавном током прве половине овог вијека, вјероватно је такође добрим дијелом записан према сјећању. Вјероватна је и претпоставка да се вјеровање задржавало дужи, док је ритуално понашање брже нестајало, што објашњава и релативно бројне записе о вјеровању, док је описа ритуала много мање.

Дати ритуал и вјеровање већ су били предмет научног разматрања, али у склопу различитих других вјеровања и представа о ванбрачном дјетету и ритуалној контроли временских прилика уопште. Ову, колико ми је познато, прву интерпретацију у домаћој етнолошкој литератури дао је у својим радовима Слободан Зечевић.<sup>6</sup> Стварајући полазну основу за сопствена разматрања, Зечевић као релевантне истиче двије врсте података. На једној страни су подаци који се односе на социјални контекст (како се у нашем традиционалном друштву гледало на рођење ванбрачног дјетета и слично), док су на другој страни подаци који се односе на строго религијски контекст (ванбрачно дијете у вјеровању и ритуалу). Међутим, Зечевић ове двије врсте података не доводи у међусобну везу, већ се ослања искључиво на уско религијски контекст, који му служи као основа за анализу датог материјала. Овакав истраживачки поступак резултирао је покушајем да се на основу ритуала и вјеровања о ванбрачном дјетету, забиљегених у етнографској литератури с почетка вијека, открију рудименти много старијих ритуалних форми, које у конкретном случају, по мишљењу аутора, указују на трагове људске жртве.

Овакав аналитички поступак, уколико и може бити оправдан у тражењу генезе ритуала, показује се као непотпун ако се поставе другачији истраживачки циљеви. Испитивање унутрашњих значења која су се могла придавати одређеној ритуалној форми са становишта оних који су је изводили, свакако да захтијева поступак управо обрнут од онога којим је пошао Зечевић. Узимање у обзир оба контекста — социјалног и ужег етнографског, као и њихово довођење у међусобну везу, може једино дати одговор на основно питање: због чега се убијено ванбрачно дијете доводи у везу с атмосферским приликама, односно, каква је то (замишљена)

унутрашња веза између нежељено рођеног и убијеног дјетета и временских непогода?

Вјеровање да непогоду не изазива било које дијете, већ само рођено у предбрачној, односно ванбрачној вези, упућује нас да мало ближе размотримо ову врсту прекршаја сексуалних табуа у нашем традиционалном друштву.

Према ријечима Петра Влаховића, о друштвеном положају незаконитог оца, мајке и дјетета у нашој фолклорној, етнологској и социолошкој литератури нема много података. Вјероватан разлог зазирања од оваквих тема је, како наводи исти аутор, строга осуда ових особа, на које се „просто указивало“ у нашем патријархалном друштву.<sup>7</sup>

Ипак, консултујући постојеће податке о овим питањима, већ на први поглед је јасно да се положај незаконитог оца и незаконите мајке морају разматрати одвојено, јер се битно разликују. М. Филиповић истиче да у току својих истраживања у Такову није могао доћи до одређених сазнања о положају ванбрачног оца. „Изгледа да нема нарочите осуде ни обавеза за њега, сем оних законских, ако он призна дете за своје. Осуда пада само на жену која ванбрачно роди.“<sup>8</sup> Ако је овако било педесетих година, кад је Филиповић вршио ова истраживања, свакако да је у прошлом и почетком овог вијека, у вријеме „правовјерног“ патријархата тај став могао бити само још више наглашен. Истраживања Петра Ж. Петровића у Грузи показују да се за „разврат“ више осуђују жене него мушкарци јер по народном схватању, жене су те које дају повода „развратном“ животу.<sup>9</sup> Жена је као искључиви кривац за овакве преступе сносила и санкције, које су ишле до тешких физичких казни (растрзање коњима, каменовање и слично).<sup>10</sup>

Ако се ова разматрања социјалног контекста доведу у везу са вјеровањима и ритуалом, који су предмет наше пажње, онда је јасно да је мајка ванбрачног дјетета, као једини прави кривац за сексуално-морални прекршај, истовремено и кривац за атмосферску непогоду. Дакле, ако се узроком непогоде сматра закопано дијете, онда кривица може пасти искључиво на мајку која га је тајно родила и убила. Односно, према схватањима заједнице, њена кривица се не завршава ступањем у недозвољену сексуалну везу, ванбрачним раћањем и убиством, већ се, покрећући неки необични ланац каузалности, преноси и даље, на нешто што није у непосредној вези с њеним поступцима. Она је својим понашањем „навукла“ непогоду и сматра се одговорном за атмосферске прилике које угрожавају и доводе у питање опстанак читаве заједнице.

Слиједећи даље унутрашњу логику овог вјеровања, намеће се закључак да се прекомјерне падавине или велика суша могу тумачити као врста упозорења људима на нешто (недозвољено) што се догодило међу њима, а што је до тог тренутка било непознато. И то „нешто“ на крају је покренуло природну стихију. Дакле, према овом схватању, узроке једне природне појаве могуће је тражити у друштву. Или прецизније, појаве у природи које угрожавају човјека, могу бити проузроковане одређеним друштвеним неправилностима.

Према томе, „идеолошку“ подлогу овог ритуала чини схватање о својеврсној узајамности између друштва и природе, по коме догађаји у природи могу бити условљени друштвеним догађајима. Другим ријечима,

утицај човјека на природу, односно сферу која иначе није друштвено контролисана, могућ је у неким посебним околностима.

Ако је овим утврђено најопштије значење имплицитно садржано у ритуалу, остају да се испитају значења везана за конкретне појединости и специфичности посматраног ритуала и вјеровања које га прати. У вези с тим примарна су два закључка која се могу извести из претходне анализе:

1. мајка ванбрачног дјетета потенцијално посједује својеврсну моћ да одређеним понашањем утиче на природу;
2. понашање које се манифестује као њена моћ утицаја на силе природе, истовремено представља њен друштвени неуспјех и застрањивање.

Остаје, према томе, да утврдимо у каквој је то мистериозној вези мајка ванбрачног дјетета са природом, с једне стране, и зашто се та веза успоставља и њена негативна моћ реализује управо кроз такво понашање (убиство дјетета).

Ако пођемо од тезе да је жена у принципу биће постављено у један сумњив међуположај на некој замишљеној оси између природе и културе<sup>11</sup>, што бисмо онда могли рећи о жени која је занемарила основна правила и захтјеве које друштво поставља пред њу? То је свакако особа коју лако можемо смјестити на границу између културе и природе, односно на границу оног што човјек контролише и оног над чим нема контролу. Јер, ако под природом у најширем смислу подразумевамо појаве које измичу контроли друштва, онда атмосферске непогоде и прекршаји сексуалног табуа, на примјер, на извјестан начин припадају истој категорији, односно сфери природе. Битна разлика је у чињеници да је сексуално понашање могло и требало да буде друштвено контролисано, док је атмосферске прилике практично немогуће ставити под контролу.

Мајка ванбрачног дјетета, дакле жена која се оглушила о свој свакако најважнији друштвени задатак, очито је на више начина у директном контакту са сфером која измиче контроли заједнице у којој и сама живи. У првом реду, ступање у недозвољени сексуални контакт није ништа друго него остваривање везе између мушкарца и жене коју заједница не може правоваљано контролисати. Они који и поред страха од друштвених санкција (осуде, одузимања угледа, физичких казни итд.) остваре такву везу, очито су „склизнули“ из друштвених окова, а њихови се поступци могу оквалификовати као нешто што је измакло надзору заједнице. У складу с описаним патријархалним нормама, жена је увијек много више и строжије кажњавана за овакве преступе. Вјероватно да њена „женска природа“ захтијева већу контролу од стране друштва јер се сматра да је жена далеко подложнија од мушкарца оваквим недозвољеним и опасним излетима.

Међутим, за жену о којој је ријеч, контакт са нечим што условно можемо назвати природом, не завршава се на овом. Рађање и послје тога убиство дјетета такође су поступци који потпуно измичу надзору и контроли. Они су тајни, далеко од уобичајених, традицијом прописаних поступака којима се новорођенче уводи у породицу и ширу заједницу. Истовремено, за убијено дјете се може рећи да је заувјек и трајно остало

у власти природе, потпуно недодирнуто било којим друштвено установљеним поступком при рабању и увођењу новог члана у заједницу.

Дакле, оно што се дешава у друштву, а није стављено под контролу, може се поистовјетити са догађајима у природи које човек није успио потчинити својим дјеловањем. Значи да се асоцијални поступци, односно друштвени преступи могу замислити као пукотине у организованом свијету људи, кроз које „продире“ моћна и неукроћена природа. Мајка ванбрачног дјетета је својим понашањем „отворила“ овај неконтролисани комуникацијски канал између два свијета и због тога се сматра директним кривцем за неповољне атмосферске прилике.

Овако замишљен узрок кризе изазване временском непогодом условљава одговарајуће ритуално понашање, као друштвено-установљен и верификован начин за успостављање нарушене равнотеже. Ако је основна противурјечност коју треба ријешити садржана у чињеници да друштво није успјело контролисати и усмјерити понашање својих чланова, онда ритуал треба да буде првенствено одговор на ту примарну потребу. Као што се види из дескриптивног обрасца, ритуално понашање се своди на неколико основних радњи: констатовање узрока непогоде, формирање групе ритуалних представника села, тражење костију, премјештање костију.

Јавна осуда друштвено-непризнатих облика понашања, који су, према вјеровању, довели до кризе, садржана је већ у општој сагласности о узроцима непогоде. Јасно да је јавна осуда један од начина друштвене контроле и важан регулатор понашања. Кроз ритуал се још једном, истичу важеће норме, колектив се „окупиља“ у оквирима признатог и пожељног и на тај начин дистанцира од непожељних форми понашања, које су, према општој сагласности довеле до непогоде.

Осуда овог сексуално-моралног прекршаја истовремено значи истицање и преферирање колективних над индивидуалним интересима. Полазећи од потребе за контролом односа међу половима, друштво осуђује избор сексуалног партнера мотивиран искључиво личним жељама и афинитетом. Истовремено, имплицитна порука и врста опомене, па чак и пријетње, садржана је у истицању свеprisутности друштва, својеврсном упозорењу да се ништа не може сакрити и да све „изађе на видјело“. У конкретном случају временске прилике протумачене су као упозорење на догађај из тајног, недоступног свијета појединца. Разумљиво да ритуал на тај начин постаје инструмент којим друштво врши снажан психолошки притисак на своје чланове — како на потенцијалне изгреднике тако и на евентуалне кривце.

Ритуална интервенција јавном осудом непожељних образаца понашања један је од начина поновног успостављања власти над дијеловима друштва који су измакли контроли, и тако на извјестан начин постали природа. Ако је друштво интегрисано, консолидовано, што значи способно да контролише све своје дијелове, онда је спремно и довољно снажно да побиједи природу, да је савлада у тренутку кад се то поставља као витално, егзистенцијално питање. Стога се природа настоји савладати првенствено успостављањем друштвене контроле.

Према томе, претпоставка да ритуални представници села нису увијек успијевали наћи закопане кости и да се ритуал често завршавао на тражењу, не значи да није учињен основни корак ка симболичком раз-

рјешењу, које се, јасно, састоји у успостављању контроле над друштвом, а тиме посредно и над природом. Ритуално проклињање жене-преступнице, резервисано за случајеве кад тражење не уроди плодом, јасан је показатељ овог настојања. Ипак, премјештање костију као крајњи циљ ритуала, уколико до њега дође, представља напор за потпуним отклањањем непогоде, односно свих њених претпостављених узрока. Јер, управо та ритуална радња означава коначну побједу над оним што је, грубо речено, постало природа, а требало је бити култура. Убијено дијете, крајњи „производ“ низа прекршаја друштвених конвенција постаје центар ритуала у коме се врши интервенција културе над посмртним остацима дјетета, односно над природом коју они у себи оличавају.

#### НАПОМЕНЕ:

<sup>1</sup> Видјети: М. Филиповић, *Таковци*, СЕЗБ LXXXIV, Београд 1972, 77; Исти, *Обичаји и веровања у Скопској Котлини*, СЕЗБ LIV, Београд 1939, 329; П. Влаховић, *Ванбрачно дете и неке његове особине по нашем народном предању*, Рад XIII конгреса Савеза фолклориста Југославије, Скопје 1968, 329.

<sup>2</sup> С. Зечевић, *Ванбрачно дете у народном веровању Источне Србије*, ГЕИ XI—XV, Београд 1969, 119.

<sup>3</sup> О томе видјети: С. Зечевић, *ор. cit.*, 119—120; М. Станојевић, *Из народног живота у Тимоку*, ГЕМ VIII, Београд 1933, 62; С. Тановић, *Српски народни обичаји у Бевђелијској Кази*, СЕЗБ XL, Београд 1927, 463; М. Филиповић, *Живот и обичаји народни у Височкој Нахији*, СЕЗБ LXI, Београд 1949, 205; С. Тројановић, *Главни српски жртвени обичаји*, СЕЗБ XVII, Београд 1911, 203.

<sup>4</sup> Теренска истраживања у селима околине Новог Пазара вршила сам 1979. и 1980. године, за потребе свог магистарског рада *Промене у аграрним обредима новопазарског краја*; О прекопавању костију убијеног ванбрачног дјетета видјети: С. Зечевић, *ор. cit.*, 119—120; С. Тројановић, *ор. cit.*, 203; С. Милосављевић, *Обичаји српског народа из среза Омољског*, СЕЗБ XIX, Београд 1913, 394.

<sup>5</sup> С. Милосављевић, *ор. cit.*, 394.

<sup>6</sup> С. Зечевић, *ор. cit.*, 119—141; Исти, *Елементи наше митологије у народним обредима уз игру*, Радови V, Издања Музеја града Зенице, Зеница 1973, 140—141; Свакако треба напоменути да је своје мишљење и објашњење овог обреда дао још С. Тројановић (видјети: С. Тројановић, *ор. cit.*, 203). Међутим овдје не може бити говора о некој досљедној анализи и интерпретацији, коју је знатно касније дао Зечевић у поменутим радовима.

<sup>7</sup> П. Влаховић, *ор. cit.*, 373.

<sup>8</sup> М. Филиповић, *Таковци*, 76.

<sup>9</sup> П. Ж. Петровић, *Живот и обичаји народни у Грузи*, СЕЗБ LVIII, Београд 1948, 480.

<sup>10</sup> М. Филиповић, *Обичаји и веровања у Скопској Котлини*, 329.

<sup>11</sup> Ш. Ортнер, *Жена спрам мушкарца као природа спрам културе*, Антропологија жене, Београд 1983.

*Ласта Бановић*

### ПОКУШАЈ ОБЈАШЊЕЊА ЈЕДНОГ РИТУАЛА

Једног тмурног и хладног новембарског дана 1982. нашла сам се са групом истраживача, етнолога, у месној канцеларији у Сјеверину, општина Прибој. Ту је била и једна жена (Ј. Ј.) стара 47 година, која је дошла из Стрмца, сеоцета под планином Јавор, до кога се најлакше коњима долази. Седела је ту, брижна, чекајући телефонску везу са Београдом, где јој је најстарија ћерка, девојче од неких 18 година, оперисана. И тако чекајући, узнемирена, у тој малој, вревом испуњеној просторији, поистиха, да други не чују, испричала ми је следеће.

Кад се удала никако није могла да затрудни. Ишла је и код лекара, и у бање, и код врачарица. И после три године, кад јој је видарица Кукурровићка, сад већ умрла, залила девет страва, она затрудне и роди девојчицу. Но то дете кратко поживе па умре. А она после тога никако да „запнесе“. Ишла је код лекара, код врачарица, страве саливала, али ништа јој није помогло. И тако пробоше три године. Онда јој неке старије жене рекоше да се можда хаљиница на умрлом детету подвила, па јој затворила материцу, те стога не може затруднети, већ да би требало да две старије жене откопају гроб те оно детенце мало унапред (навише) помере да се хаљиница исправи. Она на то пристане. Две старије жене оду на детињи гроб, откопају га, дете нагоре помере, те мајци детињој донесу „мало паучине“ (праха) што је од детета остало да стави у воду и тиме се запере. После тога је она затруднела и родила ову кћер која је сада оперисана а после још две девојчице. Пошто је то испричала као да потону брижно у нека своја сећања и више не рече ништа.

Покушаћемо да анализирамо овај ритуал о коме до сада нисмо ништа ни прочитали ни чули.

Ритуал је обављен средином шездесетих година двадесетог века.

Склапање брака, уопште, а посебно у патријархалној средини, има за циљ стварање потомства. Велики део свадбеног ритуала садржи радње којима се жели осигурати пород и то претежно мушки. Жена тек материнством постаје призната у друштву и стиче свој друштвени статус. И она жели да има децу, по могућству синове. Уколико јој не полази за руком да постане мајка она се унеколико сматра мање вредном и зато покушава на све могуће начине да оствари своје материнство.

Међутим, мишљења сам, да би било погрешно сматрати да жена у патријархалном друштву тежи за материнством једино због друштвеног статуса и самопотврђивања. Мора се узети у обзир и биолошка предодредбеност жене за стварање потомства и њена емотивна тежња за материнством, јер како би се иначе могло разумети зашто се толике жене у граду, које су својим радом стекле поштовање у својој средини и задовољавајући друштвени статус, излажу многим тешкоћама лечења да би могле постати мајке.

Но, чак и кад узмемо у обзир све три компоненте: жељу за самопотврђивањем на друштвеном плану, биолошку предодредбеност и емотивну компоненту, то нам много не помаже да објаснимо овај ритуал, зашто се он баш такав какав је изводи, ни из чега произлази.

Све три компоненте могле су утицати на спремност, мотивисаност, дотичне особе да пристане на извођење ритуала, али првенствено и уверење да ће он бити делотворан.<sup>1</sup>

По елементима које овај ритуал садржи чини се да је веома древан, предхришћански. Наиме, откопавање гроба се не уклапа у хришћански кодекс понашања. Коси се и са неким схватањима у народу да је гроб светиња која се не сме дирати (што је очигледно и из неких народних заклетви и клетви, као нпр. „Тако ми земља кости не изметала!“, „Земља му кости изметала“ и других). Међутим, у источној Србији познат нам је обичај двоструког сахрањивања који улази у христјанизовани, веома развијени култ умрлих. Откопавање се обавља да би се још једном опростило од умрлог. У западној Србији, колико нам је познато, не постоји двоструко сахрањивање, нити је толико развијен култ умрлих, али постоји веровање да умрли (прци) могу добронамерно, односно злонамерно деловати у стварима живих, што се очитује у многим ритуалним радњама.

Стога сматрамо да се разматрани ритуал заснива на дубоко укорењеном веровању да духови умрлих могу да се свете и осујете неке намере и жеље. Конкретно, овде дух умрлог детета „затвара“ мајчину материцу савијеном хаљиницом, јер га тај набор „жуљи“. Но дух се може умилостивити исправљањем непажње, односно хаљинице. Хаљиница се исправља тако што се дете помера главом нагоре чиме се, вероватно, имитативном магијом, оно поново рађа, значи отвара мајчину материцу и ослобађа је за зачеће. Можда бисмо могли исто протумачити и мајчино запирање водом у којој је „мало паучине од детета“ а можда би се то прање могло објаснити као поновно оплођење мајчине утробе.

Ритуал има за циљ да оспособи жену, мајку, за поновно зачеће, а заснива се на веровању да духови умрлих могу да делују добронамерно и злонамерно. Дух, према општем веровању, може бити завидљив<sup>2</sup> и осветољубив, а дух детета може желети и да материнску љубав задржи само за себе, тј. да мајци онемогући поновно рађање. Можемо претпоставити да код мајке постоји слутња да је дух њеног умрлог детета осветољубив

због тога што је оно услед њене непажње (или превелике пажње) умрло. Непажња се огледа и у небрижљивости при сахрањивању, остао је набор на хаљиници умрлог детета и жуљи га. Тим набором дете „спречава“ могућност мајчиног новог оплођења, јер јој њиме затвара материцу. Намештањем тела умрлог детета, стављањем у удобнији положај односно померањем уклања се и физичка препрека за поновно зачеће, тј. исправља се набор хаљинице који је „затварао“ материцу. Померањем тела нагоре имитира се, унеколико, излажење детета из мајчине утробе и оспособљавање жене да поново зачне. Мајци се носи „паучина“ или земља из гроба, чиме се жели или очишћење од претходне трудноће или се сматра да снага земље и оплодна снага духа умрлог, који је сада задовољан, може припоћи новом зачећу.

Може се претпоставити да овакав ритуал може жену-мајку да доведе у стресну ситуацију и ослободи је извесних психичких кочница, које су утицале на смањену могућност зачећа. Он доводи до извесног психичког растеређења, можда до ослобођења од осећаја кривице, и ствара уверење у могућност обнављања материнства.

Делотворност ритуала заснива се на дубоком веровању у постојање ирационалних снага и, разуме се, прихватање овог ритуала условљено је веровањем у његову широку и далекосежну дејственост.

#### НАПОМЕНЕ:

<sup>1</sup> Леви Строс у разматрању дејствености магије констатује да магија може бити делотворна једино ако се у њу верује и даље разлаже да се то показује у „три допунска аспекта“: у веровању самог врача у дејственост његових техника; поверење и вера „пацијента“ у моћи мага; и постојећа убеђеност осталих саплеменника у вредност магије.

И у овом нашем случају сагледавају се слични, мада нешто модификовани елементи дејствености ритуала као магијске радње. Накнадно нам се учинило да би се овај ритуал могао уклонити и допунити уопштене поставке Леви Строса, с тим што овде улогу врача имају две старе жене које обављају ритуал. Присутна је спремност особе да се због ње врши; а исто тако и део ставовности код кога, премда замирућа, још увек постоји вера у могућност дејства магије, односно ритуала.

Види: Claude Lévi-Strauss *Структурална антропологија*, Стварност, Загреб, стр. 174.

<sup>2</sup> Па и код Канетија, који се у својој књизи *Маса и моћ* бавио проблемом односа живих и мртвих наилазимо на потврду овог става. Он излаже да мртви завиде живима већ због самог живота и да се стога могу светити „надживелима“ или „преживелима“ на много начина.

Види: Elias Canetti, *Маса и моћ*, Графички завод Хрватске, Загреб 1984, стр. 217 и даље.



Едит Петровић

## „КУЛТУРА ЖЕНСТВЕНОСТИ“

Етнологија се данас све више окреће проучавању савремених друштвених појава, а посебно се интересује за фолклор урбаних средина. У том смислу, мас-медији успостављају ново подручје, условно речено медијског фолклора, о коме ће у овом раду бити речи.

Женственост је појам са којим се често барата у свакодневном животу, при чему је конотација овог појма различита. У најширем смислу одредићемо га као универзални атрибут, који прати и одређује женски род у домену друштвеног. Другим речима, женственост као појам изражава друштвени „поглед на жељено“ а односи се на жену. Покушаћемо да утврдимо начине на које се то „жељено“ обликује путем продуката мас-медијске културе. Култура женствености је, сматра Морен, укључена у велику културну индустрију (масовну културу), која потврђује и учвршћује жену у њеној традиционалној улози, затвара је у њу и оставља јој само вентиле за сањарење и романтизам.<sup>1</sup>

Масовна култура успоставља клишее који под паролом „нових“, продају заправо старе, традиционалне и, добрим делом, превазиђене вредности. Жена-узор одређена је, пре свега, трима основним друштвеним улогама: супруге, мајке и домаћице, везаним за три друштвене институције: брак, породицу и домаћинство.

Ова проблематика би могла бити условно сврстана у тзв. антропологију жене, како је она формулисана у америчкој литератури.<sup>2</sup> Издвајање ове области антропологије, водило би, међутим, непотребном партикуларизму, јер антропологија у најширем смислу — као наука о човеку, својом дефиницијом обухвата и жену.

### I

На почетку је потребно у најкраћим цртама одредити основе на којима се успоставља полна дивергенција. Полне детерминанте су пре свега

биолошке, а преко њих се успостављају друштвене. Морен каже да разлика између мушкарца и жене лежи у области био-антропо-социолошке таме.<sup>3</sup> Биолошке детерминанте одређене су природом, док су друштвене одређене културом. Прве су иманентне, а друге трансцедентне настале тек у односу јединке према другим јединкама. У даљој анализи потребно је увести дистинкцију појмова пол и род. Оукли издваја пол (sex) као биолошки појам, који јединку одређује у домену природног, док је род (gender) друштвени и психолошки појам, који је одређује у домену културног.<sup>4</sup> Рубин шире дефинише систем пол/род као: „...склоп аранжмана којима једно друштво претвара биолошку полност у производе људске делатности и у коме се ове преображене полне потребе задовољавају.”<sup>5</sup> Полно-биолошке разлике се овим културним чином претварају у табу истородности мушкарца и жене.

Женскост/мушкост су појмови којима изражавамо својства пола, а женственост/мужевност појмови којима говоримо о карактеристикама рода. Можемо формирати следеће парове бинарних опозиција и поставити их у корелацију:

природа	:	пол (женскост/мушкост)
култура	:	род (женственост/мужевност)

Ако пођемо од става о универзалној психичкој основи оба пола, тумачићемо полну дивергенцију као резултат процеса социјализације јединке.<sup>6</sup> Дете (девојчица) се социјализацијом учи друштвено прихваћеном моделу понашања и припрема за прихватање улога које ће током живота добити.<sup>7</sup> Веицмен примећује да социјализација почиње рођењем, од тренутка када се дечак умота у плаве пелене, а девојчица у розе. Од тада надаље деца се третирају различито. Неуклапање у прописане моделе често проузрокује читав скуп конфликта код жене, који могу да доведу и до озбиљних поремећаја.<sup>8</sup> Можемо закључити да је статус жене одређен секундарним културним консеквенцама примарне биолошке спецификације.<sup>9</sup>

## II

Медији доприносе изграђивању друштвених ставова — норми и доприносе формирању предрасуда, веома битних, када говоримо о „култури женствености“. Врши се стереотипизација морала, понашања, деловања и стварају се предуслови за групни конформизам, који се често јавља у форми помодарства. Анализом можемо да утврдимо све градације модела жене-узора. Морен сматра да фабриковани архетип савремене жене подразумева да у њој иако је еманципована нису угушене две основне функције жене-грађанке: заводничка и домаћичка.<sup>10</sup>

Медији се обраћају претпостављеној „женској публици“, унутар које се не успостављају никакве ближе специјализације (социјална, професионална, образовна итд.) Такав медијски продукт може бити применљив на све слојеве конзументкиња, било да се ради о рекламној поруци, филмским хероинама, тзв. женској штампи или женским ликовима у популарној музици.

Медијски производи функционишу негде на граници између реалног и имагинарног. Скоро да ту границу бришу и лако је прелазе, слично као што то чини и мит.<sup>11</sup> О стварности, се говори језиком симбола, уносе се у „говор“ елементи имагинарног а митски језик медија јесте слика<sup>12</sup> која је главни носилац поруке. Гиро каже да је наше друштво митологизирано, јер је већина наших избора условљена несвесним представама митског порекла, стога, не купују жене помаду за коју се у реклами каже да омекшава и подмлађује кожу, већ купују слике младости, лепоте и здравља.<sup>13</sup>

Медијска комуникација са потрошачем одвија се у једном смеру. Поруке имају сопствени финалитет.<sup>14</sup> Оно што је за Лича комуникацијски догађај, Берн је одредио појмом трансакција.<sup>15</sup> У његовом одређењу можемо медијску поруку довести у везу са ритуалном, који је: „... клишеирана серија једноставних, комплементарних трансакција, које су програмирале друштвене снаге, изван укључених јединки.“<sup>16</sup> Слично ритуалу, медијска порука је такође клишеирана серија једносмерних трансакција, упућених анонимним „ритуалним извођачима“.

### III

Ако у анализи пођемо од штампе намењене женама (тзв. женска или сентиментална штампа) већ легитимични преглед садржаја показује нам да су теме конципиране да покривају три основне области: *брака* (бити заводљива, занимљива у сексуалном животу, брачно неверство, развод), *породице* (деца и школа, нега одојчади, брачна стерилност, планирање породице, децје болести), *дома* (рецепти, мустре за гоблене, кројеви, узгајање цвећа, уређење страна).<sup>17</sup>

Морен је добро приметно да ови часописи теже да успоставе блискост са својим читатељкама преко хиљаду канала (поверљивих разговора, савета правника, лекара, архитеката, писма читатељки, наградних игара и конкурса итд.).<sup>18</sup> Циљ је створити заједништво на нивоу групе (читатељки једног часописа), „инстант“ заједништво, које ће обезбедити крајњи циљ, добру продају медијског производа на тржишту.<sup>19</sup>

На основу елеманата као што су: правилност (редовно излагање часописа), периодичност понављања „светих“ тема (лепота, младост, заводљивост), упућивањем порука свим врстама „нових“ (невестама, будућим мајкама, девојчицама у пубертету, женама у климактеријуму итд.) и омогућавањем једне врсте обреда прелаза путем одржавања заједништва на нивоу групе, Фергусон је у свом раду закључила, да можемо говорити о елементима „култа женствености“, каквог промовишу женски часописи. Сигнал који нам говори да је обред прелаза у току, на страницама ових часописа, јесте фраза: „Како да... се савлада криза изазвана порођајем, организује новонастало домаћинство итд.“<sup>20</sup> Ову тезу можемо проширити ставом да се посредством порука које емитују медији, врши један глобални обред прелаза из стања не-женствености у стање женствености. Женственост би у овом смислу дефинисали као стање које настаје прихватањем три већ поменуће улоге: супруге, мајке и домаћице.

Сентиментална штампа, са једне стране, подржава имагинарно, а са друге, практичним саветима учвршћује жену у њеним улогама, које је уче како досећи то имагинарно (бити вољена, жељена, заштићена итд.).<sup>21</sup> Не формирају само медији читав мали микрокосмос женске штампе, већ и

дневни, информативни листови често једну страну намењују читаатељкама (рубрике „Женски разговори“ или „Дом и породица“), одређујући карактером својих тема претпостављени свет женских интересовања.<sup>22</sup>

Рекламе су врло моћно подручје за управљање навикама жене и дају свој допринос изграђивању модела женствености. Рекламна порука је увек парадигматска. Она функционише на нивоу симбола — слика. Информација коју преноси рекламна порука крајње је сажета, али је њено значење вишеструко. У свом раду, служећи се комбинацијом семиолошко-структуралне анализе, Лејмур је показала основну структуру рекламних порука и нивое на којима оне функционишу. Реклама у нашем друштву сматра она, игра исту улогу коју је играо мит у архаичном друштву.<sup>23</sup> Потребно је утврдити начине којима се знаци и симболи преводе у стварност и утврдити шта „стварно“ у њој значе. Реклама се може схватити у најширем смислу као знак, који омогућава да производ буде размењен у чему је и једно њено парадигматско значење. Преиначујући Стросову тезу о размени жена као виду економске трансакције, Лејмур је закључила да је жена у реклами средство или посредник у комуникацији (или трансакцији). Еротизам жене у рекламној поруци јесте објекат апела или код за размену.<sup>24</sup> У овом смислу говорио је и Маклуан о проститутском карактеру робе масовне производње.<sup>25</sup> Производ зачињен еротиком стимулише продају робе. Морен сматра да роба са еротским додатком поприма и митски додаток.<sup>26</sup> Алудирајући на наше несвесно, слика лепе жене буди у мушкарцу жељу за поседовањем, а уједно „учи“ жену улози завођења. Одавде жена црпи своју моћ: да би потчињавала, потчињава се идеалу и обрасцима стандардизоване еротике.<sup>27</sup>

У западној литератури рађене су анализе ликова жене у романима, популарној музици.<sup>28</sup> Слично се могу посматрати и ликови филмских јунакиња или јунакиња „херц-романа“. Реинарц је извела глобалну типологијацију женских ликова у америчкој популарној музици од почетка века до краја седамдесетих година. Песме су посматране као културни симболи, преко којих друштво комуницира. Јавља се поларитет два типа: жене-анђела и жене — отелотвореног ђавола, који се тумачи као проститутско-девичански комплекс мушкараца, манифестованих.<sup>29</sup> О разлозима овакве двојности свакако би се могло размишљати, поготово што сличне образце налазимо и у тзв. љубићима и шире, у целокупној књижевности, стереотипи се најчешће формирају по одређеним друштвеним стандардима. У том смислу де Бовоар пише: „...ови примери (из књижевности — прим. Е. П.) нам сведоче, да сваки писац одражава велике колективне митове: жена нам се показала као чулност, она је у најтешњем сродству са природом. Посвећена је иманенцији. Својом пасивношћу успоставља мир, хармонију, али ако одбије ту улогу, постаје паук-богомолка, прождрљивица.“<sup>30</sup>

Интересантна је и констатација, да су седамдесете године у Америци донеле идеју о мазохистичкој природи жене, која јетко прихвата своју судбину. Одједи таквог става налазе се у песмама као што су *The Wedding Cake Blues* или *Queen of the House*.<sup>31</sup> Сигурно би и типологијација женских ликова у нашој популарној музици, посебно новокомпонованој, показала интересантне правилине.

Могло би се пратити и како телевизија избором и садржајем својих емисија, доприноси оформљењу „културе женствености“. Олбиг је у свом раду дошла до закључка, да америчка телевизија доприноси појачавању

неких стереотипа мајке и супруге путем рекламних порука, образовним програмима, ликовима у ТВ серијама (тзв. soap-операма).<sup>32</sup> Материнство је, уопште, у нашем савременом индустријском друштву до крајности преувеличано, констатовала је Оукли, док је очинство сасвим потиснуто у страну.<sup>33</sup> Насупрот овој диспропорцији, у архаичној заједници, обе ове улоге биле су равноправно вредноване.

\* \* \*

У нашој анализи задржали смо се само на неколико сфера медијског деловања. Уместо да рад проширимо примерима из других области, радије ћемо покушати да дамо етнолошко тумачење обрађене проблематике.

Показали смо да се мас-медији могу сагледати као активни фактори који доприноси формирању друштвене свести, стварајући колективне представе. У том смислу они моделују „женску стварност”, коју смо назвали културом женствености, схватајући је најшире, као изражавање целокупног друштвеног става према „жељеном”.

Медији на себе преузимају васпитну и нормативну функцију. Доприносе социјализацији жене у оном правцу, који је друштвено вреднован. Питање је међутим, зашто социјализација тече по једној утврђеној путањи и зашто скретање са ње (у смислу одступања од модела) прети да изазове друштвени и индивидуални конфликт?

Да би се одржала кохезија заједнице, потребно је обезбедити поштовање правила и норми на најширем нивоу. У архаичном друштву снага традиције је моделовала „социјални дух”<sup>34</sup> једне заједнице. Насупрот томе, наше савремено, индустријско или масовно друштво, прети да изгуби ту широку заједничку основу. Разлог би био, глобално речено, у урбанизованом животу, у коме етнички, социјални, образовни и професионални конгломерат, онемогућава окупљање људи у чвршће структуре, са отуђењем као познатом последицом. У таквој заједници неутралисана је и снага традиције и чини се да медији данас делом преузимају на себе ту важну функцију очувања интегритета заједнице. Упућујући једносмерне и клишеиране поруке својим масовним потрошачима, медији врше хомогенизацију морала.

Какво је место жене у овако одређеном друштву? Жена је физиолошким циклусима, материнством и неотенијом била спутавана да се током дужег периода активно укључи у живот заједнице, а ова редукција активности имала за последицу ограничавање жениног деловања на кућне послове, подизање и васпитање деце. Говорећи Стросовом терминологијом, жена је из овако одређене сфере „приватног”, данас почела све више да осваја и сферу „јавног”, некада резервисану само за мушкарца чиме прети да наруши постојећу друштвену равнотежу. Освајањем нових области деловања, жена редуцира своје основне друштвене улоге. Стога заједница врши благо „кориговање” или померање, из области „споља” на област „унутра”, покушавајући да васпита жену према традицијском моделу, а медији су најшира подлога за деловање на „јавност”. Тако се медији јављају и као конзервирајући фактор који одражава и одржава колективне вредности онако како их је некада снага традиције одржавала.

## НАПОМЕНЕ

- <sup>1</sup> Е. Морен, *Дух времена II*, Београд 1979, 196—7.
- <sup>2</sup> *Антропологија жене*, зборник, Београд 1983, Увод
- <sup>3</sup> Е. Морен, н. д., 192.
- <sup>4</sup> А. Оаклу, *Sex, Gender and Society*, London 1972, 158.
- <sup>5</sup> Г. Рубин, „Трговина женама“, зб. Антропологија жене, Београд 1983, 93
- <sup>6</sup> N. Chodorow (Rosaldo i Lamphere, 1974), према Ш. Ортнер, *Жена спрам мушкарца као природа спрам културе*, зб. Антропологија жене, 172.
- <sup>7</sup> Ш. Ортнер, н. д., 174—5.
- <sup>8</sup> Weitzman, *Sex-Role Socialization*, 108, зб. »Woman: A Feminist Perspective«, ed. J. Freeman, 1975.
- М. Horner је у раду *Women's Need to Fail* у, *Psychology Today*, November 1969) изнела резултате истраживања међу студенткињама Radcliff колеџа. Утврдила је да су напредовање на студијама и успешна каријера повезани са јаким страховањем од социјалног одбацивања и сумњама у сопствену женственост или „нормалност“ (према L. Weitzman н. д., 131—133).
- <sup>9</sup> А. Оаклу, н. д., 198.
- <sup>10</sup> Е. Морен, н. д. I 175.
- <sup>11</sup> П. Гиро, *Семиологија*, Београд 1975, 107.
- <sup>12</sup> Л. Ж. Калве: „... мит ће се ујлљебити управо између стварности и нашег опажања те стварности“, *Ролан Барг*, Београд 1976, 33.
- <sup>13</sup> П. Гиро, н. д., 109.
- <sup>14</sup> Маклуан изједначаје медиј (општило) са поруком, М. Маклуан, *Познавање општила*, Београд 1971, 41.
- <sup>15</sup> Е. Лич, *Култура и комуникација*, Београд 1983, 20—21; Е. Берн, *Коју игру играш?*, Београд 1984, 27.
- <sup>16</sup> Е. Берн, н. д., 34.
- <sup>17</sup> Прегледани су садржаји часописа: „Нада“, „Базар“, „Практична жена“.
- <sup>18</sup> Е. Морен, н. д., I 123.
- <sup>19</sup> M. Ferguson, *For Ever Feminine, Women's Macazines and Cult of Femininity*, London 1983, 10.
- <sup>20</sup> *Ibid.*, 8.
- <sup>21</sup> Е. Морен, н. д., 124—5.
- <sup>22</sup> Тако рецимо рубрика „Дом и породица“ у листу „Политика“ од 31. VIII 1984. садржи следеће наслове: *Свечани дан за ћака првака; Политикин кувар; Лекар и породица — лечење одојчади од дијареје; Жене познати државници — М. Тачер, В. Финбогадогир.*
- <sup>23</sup> V. L. Leymore, *Hidden Myth, Structure and Symbolism in Advertising* London 1975, 9.
- <sup>24</sup> *Ibid.*, 101.
- <sup>25</sup> Маклуан, *Познавање општила*, Београд 1971, 242.
- <sup>26</sup> Е. Морен, н. д., I 144.
- <sup>27</sup> *Ibid.*, 141.
- <sup>28</sup> У зборнику: *Women: A feminist Perspective*, ed. J. Freeman, —
- <sup>29</sup> K. F. Reinartz, *The Paper Doll Images of American Woman in Popular Songs*, *Women: A Feminist Perspective*, 296.
- <sup>30</sup> С. де Бовоар, *Други пол II*, 315.
- <sup>31</sup> K. F. Reinartz, н. д., 302.
- <sup>32</sup> *Albig-Moden Public Opinion*, New York 1956, 456.
- <sup>33</sup> А. Оаклу н. д., 129.
- <sup>34</sup> Gidings дефинише социјални дух као појаву која настаје из међусобног садејства многих индивидуа, које једна на другу утичу на такав начин да почињу једновремено да осећају иста узбуђења и емоције, да долазе до истих закључака, а можда и до једногласних акција, *Principles of Sociology*, 134, према Х. Е. Барнес, *Увод у историју социологије II* Бгд. 1982, 822.

Драгана Антонијевић—Пајић

## СЕМАНТИКА ЖАРГОНСКИХ ИЗРАЗА О ЖЕНИ

Предмет рада биће покушај да се установи семантика, односно опште значење и смисао жаргонских израза о жени. Полазећи од претпоставке да је подређен положај жене у односу на мушкарца културна универзалија, сматрам да се тај однос исказује и кроз жаргон, као вид специфичне језичке комуникације, који на симболичком нивоу конотира одређена, културом условљена значења.

Користила сам се жаргонским изразима које је Драгослав Андрић сакупио и објавио у *Речнику српског жаргона*<sup>1</sup>, називајући тај специфичан говор улице и младих „новијим жаргоном“.<sup>2</sup> Узимајући у обзир чињеницу да је од објављивања *Речника жаргона* до данас прошло неколико година, и да се нови жаргонски изрази стварају такоређи свакодневно, сматрам да само богатство лексике не мења битно оно суштинско значење које жаргон као културна појава носи у себи. Полазим од премисе да је жаргон знак једне посебне друштвене ситуације коју одређује свест њених учесника, при чему се та свест не мења оном истом брзином којом је она у стању да ствара и производи нова означајућа, пре него нова значења.

Под жаргоном се подразумевају модификације које у колоквијалном језику врши нека социо-професионална група, при чему оне могу бити повезане, било са особеном природом именованих ствари, било са намером да се не буде схваћен или са жељом групе да тиме обележи своју оригиналност.<sup>3</sup> Жаргон поседује низ особина: асоцијативност, тајновитост, двоструку игру форме и садржине, пежоративност, иронију, звучност, сликовитост, контраст, способност надреалистичких спојева оног што се у стварности не додирује, хиперболичност и др.<sup>4</sup> Сматрам да је језик жаргона као вид симболичког и алегоријског изражавања, сличан језику мита. Оно што је Ролан Барт рекао за мит,<sup>5</sup> могло би се применити и на жаргон. Наиме, у процесу стварања жаргона долази, слично као и у миту, до

идеолошког разоткривања, до краће смисла. Жаргон се удаљава од форме речи или идиома да би пришао његовом значењу из другог угла<sup>6</sup>, то је „уграбљен и враћен говор“.<sup>7</sup> Жаргонски изрази, слично митском значењу, нису никад потпуно произвољни, они су увек мотивисани, макар и несвесно. Тако, говор никад није неутралан, он исказује расположење, однос који се има према нечему, схватање одређене улоге и положаја (свог и оног другог), а све је конотирано термилошким системом.<sup>8</sup> Жаргон, као вид говорне активности, представља један такав термилошки систем.

Општи жаргонски изрази за жену могу се класификовати у четири категорије. Те категорије представљају појмове који генеришу значење термина.

I категорија одређује термине у вези са биолошким функцијама жене, односно, према синонимима за полне, репродуктивне органе жене: *жбуњара, минђа, минђосава, пица, пичос, пичка, пишуља, ронђа, руна, рупингер, вагина* и др.

II категорија чини аналогију са животињским врстама: *риба, мачка, маца, мачос, мишић, ластавица, пгичица, соко, соколица, гушгер, зебрица, алигатор, октопод* и др.

III категорија аналогију изводи према класи предмета: *букет, масло, полица, подморничарка, тегла, тацна, похована шамлица, шишарка, шоља, штрудла* и др.

IV категорију чине тзв. „апстрактни појмови“: *герла, дасиница, женскаћ, мала, сека, сестра, синовац, цица, фрајла, фрајерка, врела усна, нумера* и др.

Сума жаргонских изрази за жену, схваћена као семантичка оса „женскост“, показује међутим своје значење тек у опозицији са другим семантичком осом, осом „мушкост“. Кроз диференцијална својства жаргонских изрази са овим двема осама који означавају карактерне црте, изглед и понашање жена и мушкараца, могуће је уочити право значење жаргона о жени.

Однос мушкараца и жене структурира се, у крајњој консеквенци, као однос културе према природи, што је, сматрам, јасно показала Шери Ортнер.<sup>9</sup> Жене се симболички поистовећују са природом, оне се сагледавају као ближе природи но што су мушкарци<sup>10</sup>, и то у три аспекта: биолошком, друштвеном и психолошком. Како се особеност културе темељи на чињеници да, у већини случајева, она може да превазиђе природне услове, онда се, на одређеном нивоу свести, култура исказује као различита и супериорнија од природе, а то осећање почива на способности преображавања — „социјализовања“ и „култивисања“ — природе.<sup>11</sup> Симболички изједначена са природом, жена се јавља као објекат који мушкарац — културни радник треба да процени, обради, ангажује се и ради на њој, те консеквентно одређује и вредност свог рада, односно вредност објекта у који улаже свој рад. Ова делатност се показује, између осталог, и кроз рад самог језика као културне чињенице *par excellence*. Кроз жаргонске изразе очитују се сва три нивоа поимања жене, при чему изрази о изгледу конотирају њен биолошки аспект, изрази о карактерним цртама — психолошки, а изрази о понашању — друштвени.

На семантичкој оси „мушкост“, семичке опозиције су врло сиромашне. Мушкарац је леп или ружан, паметан или глуп. Насупрот томе, семантичка оса „женскост“, узета као биолошка категорија, много детаљније и

пажљивије разврстава жене према њиховом изгледу. Жаргон, тако, разликује високу жену — *жирафа*, *мотка*, *солитерка*, али и високу и мршаву — *чивилук*, *рода*. Стасита жена је *бедевија*, док је крупна жена *кобила*. Жена са дугим ногама је *рипида*, а са х-ногама *непозната*. Дебела жена је *крава* или *мечка*, а мршава *метла*, *ауфингер* или *глиста*, итд.

Упоредени са жаргонским изразима за мушкарце, изрази за жене добијају своју праву вредност. Крупан мушкарац је *шифоњер*, али је зато крупна жена читави *регал*. Жаргон познаје израз за паметног мушкарца, он је *пчелица*, (асоцијација је сасвим јасна), али за паметну жену претпоставља да би евентуално могла бити још и ружна или провокативна, па је сходно томе она *скот*. Згодан и паметан мушкарац је *даса*, *дасован*, *фрајер*, *тип*, он је апстрактна сублимација мушкости и мужевности, културно пожељан модел и узор. Згодна жена је, међутим, реалан објекат који треба проценити на основу конкретних својстава, она је нешто стварно, опипљиво и сагледљиво, *добро парче*, *месо*, *тело*, *пуна шака длака*, а може бити и врло укусна *кртина*, *пугер*, *кајмак* или *маргарин*. Она је *ракета*, *каравела* или *боинг 707* у коме је мушкарац *авијатичар*.

Терминологија о ружноћи показује огромну инвентивност жаргона. Ружни мушкарац је *шлог* или *шлогирани*, додуше, *каранфил* или *ладолеж*, али зато ружна жене може бити баш све, од *ашова* и *лопате* преко *војног позива* до *окреченог гроба* или *породичне гробнице*.

Жаргонски изрази о понашању и карактерним цртама показују нову особину и нови угао гледања. Жена није више само објекат, већ и субјекат, дакле, културно биће, те са своје стране учествује у истој културној сфери у којој је и мушкарац радник и делатник.

Постоји читав низ термина за чин упознавања, удварања, забављања с девојком, за полни однос, растављање и сл. С тим у вези су и одговарајући називи за мушкарца. Он може бити врло духовито назван *руководилац*, ако се држи с девојком за руку, ако је прати до куће онда је *таксиста* и *разводник*, ако код девојке ништа не постиже осим што се са њом показује у друштву, жаргон му благо пребацује да је *фасадер* или *декоративни фрајер*.

У тој друштвеној игри жаргон не признаје жени, наравно, да изводи мушкарца у друштво или да га прати кући, али и она има свој став и своје понашање, којим не ретко збуњује мушкарца. Она може бити ексцентрична *лујка* и *лудуша*, *шизика* слободнијег понашања, досадна *прдара* или *плачипичка* која се пренемаже, опасна *грозоморница* или пак, да вешто користи мушкарца који се труди око ње, па је тако *глодарка* и *цехуља*. Најзад, може бити лаког и промискуитетног понашања, при чему је жаргон части низом вулгарних израза: *дрмуља*, *дроља*, *рашчепотина*, *радодајка* надреалистичким термином *печена камила* или *летећа риба*, па све до сумирајућег израза *фолкс вагина*.

Наведени примери не указују само на богатство жаргонских израза које је друштво наменило жени, већ показују и квалитет, вредност става који се исказује.

Уочава се једна од доминантних одлика жаргона — пежоративност. Драгослав Андрић је савим исправно приметно да је пежоративност синоним за жаргон и да је пре свега уперен на женски пол.<sup>12</sup>

Није тешко уочити функцију пежоративности. Двосмисленост положаја жене, опирање културе да је сврста у своју категорију збуњује му-

шкарце. Неспособан да је сасвим дефинише и рашчисти са правом природом жене, мушкарац, кроз језичку делатност прикрива своју слабост — грубошћу, а одраз несигурности — агресивношћу. Коначно, опсценост, што је одавно примећено, има функцију катарзе.

Жаргонски изрази, захваљујући својим бројним особинама, а пре свега асоцијативности, могу бити духовити или увредљиви, суптилни или приземни. Како год било, њихова је функција да именујући — растумаче. Именовати појам значи спознати га, савладати и наизглед решити дубоку противуречност. Реч се искривљује, али је увек у средишту те проблематике нешто реално, а у овом случају реалан је двосмислен положај жене, она је „нешто између“, ни природа, ни култура.

#### НАПОМЕНЕ:

<sup>1</sup> Драгослав Андрић, *Речник српског жаргона*, БИГЗ Београд, 1976. (жаргон се односи углавном на српски језик, и то на подручје Београда).

<sup>2</sup> Ibid., с. XII

<sup>3</sup> Oswald Ducrot/Tzvetan Todorov: *Dictionary encyclopédique des sciences du langage*, Éditions du Seuil, Paris 1972, с. 81.

<sup>4</sup> Д. Андрић, *op. cit.*, с. XIII — XV.

<sup>5</sup> Ролан Барт, *Књижевност, митологија, семиологија*, Нолит, Београд 1979, с. 242, 244, 246, 247.

<sup>6</sup> Д. Андрић, *op. cit.*, с. XV.

<sup>7</sup> Р. Барт, *op. cit.*, с. 246.

<sup>8</sup> Луј Жан Калве, *Ролан Барт*, БИГЗ, Београд 1976, с. 81.

<sup>9</sup> Шери Ортнер: „Жена *спрам* мушкараца као природа *спрам* културе“. у *Антропологија жене*, Просвета, Београд 1983, с. 152—183.

<sup>10</sup> Ibid., с. 161.

<sup>11</sup> Ibid., с. 161.

<sup>12</sup> Д. Андрић, *op. cit.*, с. XIV.

Анђелка Милојковић

### САВРЕМЕНА БАЈКА ЗА ОДРАСЛЕ ДЕВОЈЦИЦЕ

„Додирнуо је нежно својим уснама Алисине влажне образе. У њеним очима блистала је љубав. Наслонила је главу на Џоново раме и погледала према небу осутом треперавим звездама. Све невоље су прошле. Срећна будућност је блистала пред њима”. И, наравно, пред читатељком која, такође овлажених очију, али са осмехом на уснама, затвара задњу страницу ружичасте свеске. Тренутак-два још ће у мислима пратити Алисин пут до среће, а онда ће, с уздахом, погледати на сат, и вратити се свакодневници која није баш ружичаста.

Немарно одложен и ускоро сасвим заборављен ружичасти додатак од стотинак страница још дан-два повлачиће се по фијокама, регалима и столицама, можда ће се наћи под јастуком петнаестогодишње Сање, у корпи за плетиво бака-Заге, а можда ће га комшиница понети са собом кад у суботу, с препуним корпама тако скупог „оног најосновнијег”, с пијаце сврати „тек да предахне“, уз кафицу и исприча најновији трач с другог улаза.

Идуће недеље биће већ на другом крају града, испред трафике, помало искрзаних страница, с трагом преврнуте шољице за кафу на полећини, упола цене. Руке искрзаних ноктију и избрисаног лака понеће га, за само двадесет и пет динара, можда који динар више, и „да једанпут и ја одахнем“ коментаром. Поново за сат-два илузије. За ретке тренутке доколице. И тако у круг.

Сваке недеље на киосцима широм земље појављују се на десетине нових наслова свезака љубави. Под различитим заштитним знаком, од различитих издавача, на свим варијантама матерњег нам језика, у бољем или лошијем преводу огромне чете преводилаца (оних позваних за тај посао и оних приучених, невештих) најчешће без редакторско-лекторске интервенције и с обиљем штампарских грешака. „Амор“, „Херц“, „Викенд-роман”,

додатак овај, додатак онај, специјално издање овог или оног, део су наше свакодневице, незаобилазни пратилац културе коју смо у последње време прогласили темом дана и о којој говоримо, говоримо, говоримо... „Силуете“, „Невен“, „Екстаза“ итд., итд. улазе у наше домове, школе, канцеларије, по стварно занемарљивој цени од педесет до сто динара по примерку и с обавезним хороскопом, кратким козметичким саветима или „експрес“ јеловником на задњој страни. Све заједно, у друштву са „браћом“ им, кримићима, вест-романима, стриповима или мешовитим свескама, „од свега по мало“ и, „наставак у следећем броју“ називамо их суб-литературом, тривијалном књижевношћу, кичем, шундом. За њих углавном кажемо да их не читамо, да су досадни, да се питамо који је то свет који их купује, да су литература за домаћице. Констатујемо да су део масовне културе и малограђанског менталитета, да би нешто требало учинити, да би требало забранити, да... Наравно, само констатујемо. И као што то обично бива, пребацујемо одговорност, обавезу, дужност и задатке са социолога на филозофе, са филозофа на књижевне критичаре с ових на психологе, па на школе, породицу, затим на друштво (ко је то?), па на ТВ, новине...

А сваке недеље на киосцима се, непогрешивим редом, појављују свеске о љубави у болницама, на Хаитима, у далеким егзотичним деловима света. Појављују се тзв. докторски, па историјски, па еротски, па авантуристички љубићи, врши се „велика распродаја идеала“, догађа нам се нека „погрешна носталгија“.

Непогрешиво, сваки љубић проналази свог читаоца. Или — „читалицу“. Љубавни викенд романи постали су феномен. Феномен за себе. И по себи.

А на наше тле стигли су поодавно, крајем прошлог века, најпре у облику романа у наставцима у дневној штампи, а затим као део специјализованих часописа за жене, као подлистак, као додатак. Године 1959. „Практична жена“, и данас најтиражнији југословенски часопис (400.000 продатих примерака), објавила је прву свеску љубића, тзв. „Зелени додаток“. Интересантно је, можда, поменути да се име Вики Баум, првог „љубић-аутора“ преведног код нас и данас може наћи у потпису романа о љубави у свескама различитих издавача.

Колико ли Вики има година? А тек маште?

Од тог првог „љубића“ под насловом „Зна ли се икад“ до данас, од „Зеленог додатка“ до „Екстазе“ коју сада објављује иста кућа, прошло је више од четири деценије, али се суштина није изменила — љубав је остала тема која побуђује радозналост и има небројену читалачку публику. Дакле, потврђује нам добро познату изреку — вечна је.

Отприлике три и по хиљаде наслова љубића штампано је у Југославији у последњих десетак година, у тиражу од скоро две стотине милиона примерака. Ако не занемаримо чињеницу да сваки љубић прочитају две или три особе, онда се број читалаца вишеструко повећава. Чувена одредница „штиво за домаћице“ узмиче пред чињеницом да су нека, додуше још увек површна истраживања, показала да ове свеске најчешће читају средњошколке, студенткиње и млађе запослене жене, затим пензионерке, па тек онда домаћице. Старост читатељки пропорционална је претходном податку. Око 46,92% читатељки има од 14—22 године. У стопу их прате запослене жене у добу од 35 до 45 година (31,50%). Ово истовремено потврђује и чињеницу да је љубав штиво за породицу и да га у кући читају три ге-

нерације: мајка (и бака) — кћи (и мајка) — унука (и кћи). Он по својој садржини није никако „забрањена књига” или „књига које се треба сти-дети”. У њему је све у наговештају, а „о ономе” нема ни речи. Дакле — морални кодекси ничим нису повређени. Напротив!

Шта је то што љубић чини најпопуларнијим „киоским” штивом?

Питање које се у последње време све чешће чује, можда прави одговор има у сасвим кратком објашњењу — једноставност. А у тој једноставности и неку просту природност, обичност. Јер, све око нас то није. И не може бити. И добро је што није. Само — можемо ли ми све то без овог обичног, шаблонизираних, праволинијског?

Кад се запослена жена врати кући, а то је већ поодмакло поподне, изгужвана у градском превозу, с кесом у коју је с муком угурала оно што је купила успут, за сутра, и с главом пуном распореда послова који је тек чекају, сигурно јој није до великих мудровања. Боље рећи није јој ни до малих. Ни до чега јој није. Е, али дан још траје. Па треба опрати, испеглати, приставити ручак за сутра, па урадити понешто за оне које волимо, па за оне које не волимо. . . Наравно, ту су и фрижидер, и замрзивач, усисивач, машине за сецкање, мућење. . . Ту је све оно чега пре педесет година није било. А ни то није све. Боље рећи, није све у томе. У томе има само мало наде да се ипак неће срушити мртва уморна, већ у пола девет право у кревет, на своју половину кревета, јер — он је опет на неком састанку, или се задржао с Пером, Миком, Лазом. . . или игра шах са комшијом, отишао је на утакмицу, чита новине и псује. . . Дакле, има мало наде да се опусте, да поврати дах, да одгледа „Династију”. И — да прочита: „Љубав је увек ту”. „Волим само тебе”, „Врати се, драга” . . .

Чаролија почиње обично јасно оцртаним главним јунацима. Добрим на једној, лошим на другој страни. Он и она сасвим су слични ономе што би она желела да буде и ономе какав би он морао да буде. Лепи, морални, богати. . . Бар он. Она ће то постати уз њега. И то је врло важно. То је скоро најважније. Неће више морати да ради, имаће довољно новаца да кућу среди како жели, да отпутује, да јој деца буду здрава и лепа. Они око њих који су их повредили, који су били зли, покајаће се, извинити, поправити. . . И то је врло важно — схватиће да греше и промениће се. Сатисфакција ће бити потпуна. Живот ће се насмешити својим најрадоснијим осмехом. Чаролија у ружичастом. Бајка.

Једноставно, до перфекције доведено штиво које, пре свега, фаворизује највредније људске одлике. Оне врлине које су ту од памтивека. Клишеизирана борба између принципа добра и зла, која као потка сачињава народну причу и бајку, као да се из усмене књижевности преселила у тривијалну, крунишући се победом добра. Ништа се ту не супротставља утврђеним друштвеним нормама и ништа их не доводи у питање. Живот је компликован — љубић једноставан. Напоре свакидашњице и сталну трку с временом, успехом, економском добити, послом, ценама, у два-три поподневна сата, у паузи, из фијоке писаћег стола у канцеларији, на одмору, док се после прања судова и пеглања испружи тек да исправи лећа, жена свесно замењује ружичастим светом ван друштвеног система, ван земље, града, времена. Она, запослена — да заборави на послове; пензионерка — да скрати време у коме више не ради; ученица — да просања оно што ће можда (?) доћи.

Од првог „Зеленог додатка“ до данас, скоро четврт века егзистира, шири се, преводи се с немачког, (највише), енглеског, француског... Да Милица Јаковљевић, чувена Мир-Јам, сада може да види женске часописе и у њима обавезни љубавни роман у наставцима, и десетине наслова који тако подсећају на њене, нпр. „Рањени орао“ (— зар вам не звучи као да сте управо такав наслов јуче видели у киоску на углу Змај Јовине?), сигурно би се звонко насмејала. Јер, поучена на примерима сладуњаве европске романтике она је била први домаћи творац такве књижевности. Не зато што се писањем оваквог жанра данас не баве домаћа пера, већ што су она, приклањајући се, с једне стране, жељама читалачке публике, с друге управо малограђанском менталитету, скривена псеудонимом. Звучним, страним именом. Уосталом, бајка мора бити бајка. И како би уопште било могуће да се догоди ту, крај нас? Да је могуће не би ни било потребно купити „Амор“, „Херц“, „Новелу“. Да је могуће на путу ка свом далеком дванаестом спрату солитера (лифт, наравно, опет не ради) срести човека из снова и живот би био бајка.

Кад се овакво штиво први пут појавило у нас, правдано је потребом да се на неки лакши, једноставнији начин читаоци наведу на „праве вредности“. Да преко стогинак страница лаког, забавног материјала пожеље да упознају озбиљну литературу и тзв. високу књижевност. Да се преко оваквих свезака васпитава укус, дух, да се шири знатижеља, формира критеријум. И већ на самом почетку стављен на тас супротан од онога којим меримо литерарна остварења за корице, књижаре и књижевну критику, љубићи су свој живог наставили потпуно самостално, не подлежући оценама, вредновању, градирању.

Технологија настајања љубића временом је усавршена и од повременог, пратећег вида делатности појединих кућа, они су убрзо постали значајни чинилац а понегде и готово једини „производ“. Специјализовани су за одређене професије, за одређена поднебља, одређени временски период. Препознају се по насловним странама. Имају своју читалачку публику. Васпитавали су је — за себе.

Почетна идеја очигледно је изгубила свој смисао. Можда, јер се више нико и не сећа. Уосталом, толико се тога променило и померило. Између осталог и поларизација на „чисту“ и „ниску“ књижевност. И одреднице за једну и другу. А вреднујемо ли високу литературу требало би да покушамо да то исто учинимо и са љубићима. И, не треба их се плашити. Можда ћемо се тако приближити оној првобитној идеји о њиховој потреби. И можда ћемо утврдити да понека од тих ружичастих свезака има у себи и нешто више. И нешто више. Више од љубави само.

Неко је једном рекао да људи никад не би ни писали, ни читали да су потпуно задовољни. Можда. Све што од људи настаје, настаје из некакве унутрашње, дубоке потребе. Из тражења. И трагања. Да ли је онда љубић потреба за љубављу?

У свету мушкараца, а то је овај наш свет, на планети мушкараца, у Југославији, без имало страха да ме прогласе феминискињом, овој нашој земљи новог, другачијег друштвеног уређења и пута у социјализам, на коме додуше помало посустајемо у самоуправљању, помало западамо у кризу морала, помало заборављамо на породицу, помало живимо изнад својих могућности, помало не умемо да се смешимо, да кажемо „хвала“, да

разговарамо, да се дружимо, ружичаста свеска љубави личи на оазу, на бекство, на колач са много шлага и црвеном трешњом на врху. Она је истовремено доказ женске слабости и женске снаге. Јер, ако је потреба за нежношћу, славом, богатством и срећним животом — слабост, снага је прихватити све те жеље и исањати их, сваки пут изнова, свестан да је дан око тебе стварност коју живиш и којој припадаш.

Игнорисана од озбиљних књижевних кругова, презрена од критичара и посланика културе, љубић-литература је први пут крајем прошле године добила своју студију, студију посвећену садржајима, порукама и истраживању психологије њених читалаца. Наиме, у новембру 1984. год. у Лондону се појавила књига Џенис Радвеј „Читање романсе”, први мултидисциплинарни приступ овом жанру. Хоће ли у нас ова књига бити преведена и хоће ли нам, оголивши љубиће и скинувши с њих ореол тајанствености и непознаницу њихове популарности одузети још једну илузију, показаће време. И наши издавачи. И то без страха да ће тако нестати и значајни извор прихода од иностраних *love-stories*. И да ће им опасти онај тако сањани тираж од 35—55.000 примерака по наслову, за којим жуде писци свих врста озбиљне литературе.

Баш као што радио није уништио штампу, ни филм радио, ни ТВ филм, тако ни анализа и објашњење неће уништити љубић. Мислим да то није неопходно. Ни препоручљиво. Јер, бајка коју смо у касне зимске вечери, окупљени око топле пећи с пажњом слушали, широм отворених очију, још може да потраје. Чак и ако више не верујемо у злу краљицу и змајеве. У чизме од седам миља. Чак и тада. Само, требало би да говоримо о њој. И кад је не називамо бајком, већ феноменом. И кад више нисмо девојчице. И кад је она осавремењена тако да нам принчеви имају сасвим другачији лик. Можда баш онакав какав живи ту, крај нас.

Савремена бајка за одрасле девојчице чини се привлачнијом од живота. Само се чини. Јер живот је ту, око нас. Свакодневица. Можда јој, ипак, можемо додати и коју ружичасту нијансу.



Гордана Живковић

### УЛОГА И ПОЛОЖАЈ ЖЕНЕ У ТРАДИЦИОНАЛНОЈ ПОРОДИЦИ

„Од свега, ах, што има душу и живог ми жене смо најбеднија бића и својом прђијом морамо да купимо мужа и што је још горе од тога наше је тело од тада његово. И увек постоји страшна опасност какав ће он бити, добар или рђав, јер развод је за жену увек мрља те своме суђенику не сме налазити мане.”<sup>1</sup>

Еврипидова „Медеја“

„Патријархална породица представља последњу етапу у еволуцији породице у првобитној заједници, али много више прву етапу породице у цивилизацији, јер је њен настајак везан за појаву првобитне својине класе и државе, тако да је много више типична за цивилизацију него за праисторију. Њено обележје је изразита власт старешине породице-мушкарца над женом и децом. У њој је живот био заснован на вековима изграђиваним обичајима и навикама и испреплетен разним култовима.”<sup>2</sup>

Патријархална породица је тип породичне структуре и организације у којој су изражене: економска, биолошка, морално-васпитна, образовна, религиозна, емотивна и функција задовољења полног нагона.<sup>3</sup> О начину живота и неким обичајима патријархалне породице на почетку прошлога века најаутентичнија сведочанства оставио је Вук Караџић: „Срби живе понајвише у задрузи: гдјекојијем кућама има по 4 по 5 ожењених људи, а једноглаваца је мало. Колико год у кући има ожењених људи, толико око куће има вајата, па у кући само једу заједно, и спавају у њој бабе и старци, а остали сваки са својом женом и дјецом спава у своме вајату без ватре и љети и зими. Око горекојијех газдинскијех кућа стоје вајати и остале зграде (нпр. амбари, чардаци, качаре) као мало сеоце.

У свакој кући има старјешина, који влада и управља кућом и свим имањем, он наређује бетиће и момчад куда ће који ићи и шта ће радити; он иде Турцима и на сеоске и нахијске саборе и договоре; он, с договором кућана, продаје што је за продају и купује што треба купити; он држи кесу од новаца и брине се како ће платити харач, порезу и остале дације. Кад се моле Богу, он почиње и свршује; кад има у кући какијех гостију (без којијех се у великијем кућама слабо дан који проведе), он се с њима разговара и с њима руча и вечера (у великијем кућама гдје има много чељади, најпре поставе старјешини и гостима на једној софри, а на другој бетићима и момчадима који раде у пољу, па онда вечерају жене и дјеца). Старјешина није свагда годинама најстарији у кући: кад отац остари, он преда старјешинство најпаветнијем сину (или брату или синовцу), ако ће бити и најмлађи. Ако ли се догоди да који старјешина не управља добро кућом, онда кућани изабру другога<sup>4</sup>.

Жене су у таквој задрузи спремале и чистиле одело и обућу, одржавале ред и чистоћу у кући и дворишту, спремале и готовиле јело, преле, везле, гребенале, ткале, чувале и музле стоку, правиле млечне прерађевине, жњеле, копале, прикупљале плодове са имања и др.<sup>4</sup> Отуда и данас честа изрека у народу „жена кућу држи“.

У патријархалној заједници жена се рађала расла, стасавала за удају, и удајом прелазила у другу патријархалну заједницу, добровољно или присилно склапајући брак. Жена није радо гледана ни у кући свога оца ни у кући свога мужа, из прве је морала изаћи, јер није била ни наследник ни продуживач породице, а другој никада није могла сасвим да припадне.

„Однос између полова у патријархалној породици је произлазио из принципа приоритета и ауторитета мушких. Ауторитет мужа према жени био је веома стваран и утицајан.“<sup>5</sup>

„Човек је господар  
жена је слуга  
човек наређује  
жена слуша“<sup>6</sup>

Мужевљева власт је главно обележје патријархалне породице, оно што јој даје садржину у односима између чланова породице. Узрок овоме треба тражити у постојању приватне својине мужа и жене у економској и правној незаштићености жене.<sup>7</sup>

Жена је била зависна и подређена не само мужу него и старешини породице, а у оквиру међугенерациске поделе рада и супрузи старешине. „И најмлађи мушкарац у патријархалној породици имао је већа права од настарије и најзаслужније жене. Није могло ни да се замисли, да жена буде домаћин или старешина задруге, јер је према патернистичким принципима било недопустиво да жена командује мушкима.“<sup>8</sup>

Жена није имала права да једе за трпезом свога господара, већ га је при јелу дворила, а сама засебно јела. Прва је устајала и последња легала. Целог дана је дворила, спремала и чистила. Увече је мужу и свекру прала ноге. У разговор свог мужа није се мешала нити је могла да му се супротставља и противречи. Када су некуд ишли, муж је био испред ње. Кад би мушкарац ушао у кућу, (без обзира на његове године) жена је

морала да устане. Мужа никад именом није називала већ „он“, „човек“, „онај“ и др. Није била сопственик ничег у кући, па чак ни рођене деце.

Држање мушкарца према жени показивало је и доказивало његово мушкост, па често и суровост. За ситне испаде и непослушност била је врло често свирепо тучена.

„Кад ме жена пита ће сам био  
казаћу јој, да сам со сијао  
куку њојзи, ако не вјерова“.<sup>9</sup>

Понекад је кажњавана напросто из мужевљеве обести, из сујете што је он мушкарац а она жена.

„Жену и коња удри ако мислиш да су ти покорни“ говорило се у народу.<sup>10</sup> — „без мужевљева знања и дозволе није смела никуда поћи, па ни у свој род; морала је да има на уму, да је свака мужевљева наредба светиња, коју је требало испуњавати. Отуда и она народна: „Човек је глава, а жена трава“.<sup>11</sup>

Жена је била „ниже биће, бесправни створ, економска потреба и фабрика радне снаге“.

Сматрана имовином свога мужа, жена се у неким крајевима и насилно одводила: отимала као плен или куповала и продавала као роба.

Патријархални морал захтевао је од жене безусловну чистоту душе и тела. Млада је пре ступања у брак морала бити „девица“.

Склапање брака није била ствар девојке и момка, већ њихових родитеља и дедова.

У кућама у којима су задруге имале мало чланова способних за рад, тежило се, да се дође до жене што пре. Младићи су се женили врло рано, често још код деца, а узимали су за жене већ одрасле и потпуно развијене девојке. Код оваквих бракова, свекар је обично био још млад човек и, како се каже, „у пуној снази“. Ово је погодовало да понекад дође и до сексуалних односа између снахе и свекра, до тзв. снохачества. Према народном схватању полни однос између свекра и снахе није преступ, већ нормалан, а у одређеним ситуацијама, чак, сасвим оправдан однос.<sup>12</sup>

Жена је покорна, одана и вредна, те је нештедимице била употребљавана за сваки посао чак и злоупотребљавана. Удајом и преласком у мужевљеву кућу губила је сва права на очинство (родитељско имање), сем „прђије“ коју носи собом. Она није имала права на свој сопствени живот, није смела да има личну иницијативу ни слободу одлучивања.

У патријархалној породици, крму је приграбио мушкарац, а „жена је била лишена свог достојанства, подјармљена, претворена у робину његове похоте и просто оруђе за рабање деце.“<sup>13</sup> Била је извор продужења лозе, „због тога је морала рабати пород, у коме мора бити мушкараца, ако нема порода отерује се па се чак у кућу доводи и друга“.<sup>14</sup>

„Мушко потомство и обавезе према њему чинили су брак трајнијим, стабилнијим и нераскидивим. Тамо где су биле кћери, отац се понашао, као да је без потомства. А највећа несрећа је била ако није имао деце“. Немати деце значило је да ће се угасити име (презиме) породице, крсна слава и домаће огњиште.“<sup>15</sup>

„Жена која остане удовица после више година брака обично се не удаје, поготову ако има децу. У случају да је млађа може се преудати из

мужевљеве куће и повести малу децу. Негде пак деца остају са дедом и бабом, а мајка се преудаје.<sup>16</sup>

Сем рабања деце, мушкарац је женидбом добијао радника, који ће га кроз цео живот пратити и слушати. „Жена је у погледу рада више него слуга. Слуга може и напустити свога господара, али жена остаје, где је целога века, покорна, одана, радна и послушна.“<sup>17</sup> Она је била главна радна снага са многим дужностима и обавезама, а без одговарајућих права у одлучивању. Због тога се приликом женидбе гледало да девојка буде здрава и снажна, да може да ради, да буде без телесних недостатака. На летопуту се није много полагало, али се гледало да девојка буде из честите породице.

Жена је служила и за задовољење природних потреба мужа, за „насладу и уживање“. Према мужу се односила са посебним страхопоштовањем, водећи увек рачуна о његовој мушкости, ауторитету и достојанствености.

Њена најзначајнија улога у патријархалној породици била је подизање и васпитање деце. Код детета је развијала радне и хигијенске навике, марљивост, уредност, дисциплину, будила и развијала у њему осећање љубави према родитељима, браћи, сестрама, традицији, правди, истини, поштењу. Својом благом речју, својом тихом и преданом природом, али и неприкосновеним ставовима, мајка је била главни васпитач подмлатка.

Оваква тешка улога и положај жене у патријархалној породици постали су навика, а наслеђе и васпитање учинили су ту улогу „природном“. Отуда жена свој потчињени положај почиње да сматра као нешто што се само по себи разуме, и није јој лако објаснити да је тај положај недостојан и да она мора радити да постане са мушкарцем равноправан члан друштва.

„Инфериорни положај жене у породици и друштву утицао је на стварање и одржавање представе о њој као мање вредном, самим тим и „нечистом“, опасном бићу према коме се треба односити са опрезом, придржавајући се одговарајућих мистичних скрупула.“<sup>19</sup>

У народу се нпр. верује да близина жене у извесним ситуацијама изазива многе нежељене последице (несрећне случајеве, неуспехе итд.) или једноставно излаже човека тајанственим, недовољно дефинисаним опасностима.

Ограничења додире жене са околином, а посебно са особама мушког пола, најчешће су везана за периоде, када се она налази у специфичном биолошком стању (менструација, трудноћа, бабине)<sup>20</sup>

Посебно је распрострањен страх од сусрета са женом у одређеним приликама. „Ако мушкарац нпр. крене на орање или сетву, у лов или риболов, на одслужење војног рока, или уопштено речено, на пут, он од сусрета са женом може да очекује само несрећу. Особита опасност вреба мушкарца ако му је жена прешла пут, нарочито ако се он вози на колима. Веровало се, да ће се тада кола преврнути или поломити. Опасним се сматрао и сусрет мушкарца са женом која носи празне судове, као и са оном која преде кудељу. Жена која се овим пословима бавила била је опасан „урочник“.<sup>21</sup>

Век у коме данас живимо је век сталних промена и убрзаног развоја. Под утицајем индустријализације и урбанизације долази до трансформисања породичног система. Старе патријархалне стеге су попустиле. Жена

више није слушкиња, нити бесплатна радна снага, данас је жена радник и мајка, ударник и домаћица, политичар и „глава“ куће. Средства масовних комуникација процеси социјалистичког преображаја и општи културни развој, допринели су борби за остварење равноправности жене, и поред мноштва проблема који још постоје за превазилажење традиционалних оквира.

#### НАПОМЕНЕ

- <sup>1</sup> Аугуст Бебел, *Жена и социјализам*, Београд 1956., 41.
- <sup>2</sup> Марко Младеновић, *Увод у социологију породице*, Београд 1969, 136.
- <sup>3</sup> Исто, 163.
- <sup>4</sup> В. Карић, *Србија*, Београд 1887, 161.
- <sup>5</sup> Видак Вујачић, *Трансформација породице*, Београд 1977, 62.
- <sup>6</sup> Тих. Р. Борђевић, *О српским женама*, Београд 1912, 4.
- <sup>7</sup> Марко Младеновић, *Увод у социологију породице*, Београд 1969, 163.
- <sup>8</sup> Видак Вујачић, н. д. 24 и 25.
- <sup>9</sup> Тих. Р. Борђевић, н. д. 4.
- <sup>10</sup> Видак Вујачић, н. д. 65.
- <sup>11</sup> Исто, 62.
- <sup>12</sup> Никола Пантелић, *Друштвени живот у Неготинској крајини*, ГЕМ, књига 31—32, Београд 1969. 314.
- <sup>13</sup> Јован Борђевић, *Женско питање*, Радничка штампа, Београд 1975., 132.
- <sup>14</sup> Тих. Р. Борђевић, н. д. 6.
- <sup>15</sup> Видак Вујачић, н. д. 57.
- <sup>16</sup> Никола Пантелић, н. д. 332.
- <sup>17</sup> Тих. Р. Борђевић, н. д. 22 и 23.
- <sup>18</sup> Аугуст Бебел, н. д. 56.
- <sup>19</sup> Душан Бандић, *Табу у традиционалној култури Срба*, Београд 1980, 322.
- <sup>20</sup> Исто, 323.
- <sup>21</sup> Исто, 323—324.



## СМРТ И КУЛТУРА

Софија Радонић

### ПРИСТУП СМРТИ

Смрт као појава привлачи већу пажњу и нагони на размишљање више него чин рођења. А зашто је то тако нормално? Па, смрт је једини догађај у нашем животу у чији исход смо сигурни. Она је неминовна иако не знамо ни када, ни зашто, а ни како морамо умрети.

Смрт је, према томе, радикалнија од живота. Потенцијално број живих представља само незнатан постотак од оних који су се могли родити, а ипак ће сваки човек, без изузетка, доживети фатални исход и утолико је истина, како је истицао Хајдегер, да је људско биће биће-за-смрт.

У ствари, иако антиномични, живот и смрт се показују чудесно неразлучивим: дете које се раба носи у себи завештање смрти, оно је већ виртуелни мртав; али лице које умире може се надати да ће себе надживети у сећању оних који остају за њим и, ако би се догодило да има потомке, да ће одржати у генетском наслеђу које им завештава.<sup>1</sup>

Такође, путем грађевинских задужбина, дизањем разних јавних културних зграда и споменика, истицањем на пољу науке и уметности, и политичке активности, људи су од памтивека покушавали да надживе себе и бар на тај начин оставе будућим нараштајима трагове о свом постојању.

Да бих сазнала, бар донекле, какав је приступ појави смрти садашњих грађана Београда, сачинила сам упитник који се састоји од 35 питања. Користећи дугогодишње искуство стечено у разговору са људима и бележењем њихових размишљања везаних за смрт, упитник сам саставила на један, учиниће се површно посматрачу, површан начи. Међутим, он има двоструку намену, а сва питања су намерно формулисана и постављена тако да наведу испитаника да без обзира колико олако или са сумњом почне исписивање одговора, то учини што искреније. За овај рад биће битна само она питања која могу донекле да нам прикажу да ли грађани Београда верују у живот после смрти и колико је традиционалан начин сахрањивања укорењен у свести појединаца испитаних у разним радним и друштвеним срединама.

Питања су постављена следећим редоследом и обележена су редним бројевима:

*Упитник*

1. Пол испитаника
2. Године старости
3. Место становања
4. Крај или место доселења испитаника или његових родитеља
5. Социјално порекло
6. Занимање
7. Брачно стање
8. Имате ли децу?
9. Да ли сте религиозни?
10. Да ли сте сујеверни?
11. Да ли сте спремни да говорите о појави смрти?
12. Да ли разговор ове врсте уноси у вас немир?
13. Колико сте година имали када сте се економски осамосталили?
14. Да ли сте имали неки случај самоубиства у породици?
15. Зашто је у већини случајева сахрањивање ритуално?
16. Какав начин сахрањивања је најподобнији за данашње услове у урбаној средини?
17. Верујете ли у живот после смрти?
18. Верујете ли у реинкарнацију?
19. Да ли вас привлаче догађаји, романи, филмови и слично везано за злочин?
20. Да ли је смрт у рату мање болна него у миру?
21. Прихватате ли смртну казну?
22. Да ли прихватате убиство из освете?
23. Да ли се плашите смрти?
24. Да ли вас смрт плаши као чињеница:
  - а) да вас више неће бити;
  - б) да нећете постићи све оно што сте хтели;
  - в) плаши вас помисао да је за смрт скопчан физички бол;
  - г) уопште не размишљате о томе шта ће бити после ваше смрти.
25. Какав облик смрти је најлакши?
26. Да ли сте сањали некад своју смрт?
27. Верујете ли у неки облик живота после смрти и какав?
28. Да ли човек у туђој смрти првенствено жали себе?
29. Да ли сте понекад помислили на самоубиство?
30. Да ли је самоубиство:
  - а) храброст;
  - б) кукавичлук;
  - в) стање душевне поремећености.
31. Да ли често размишљате о смрти?
32. Да ли вас привлачи разговор о смрти?
33. Да ли волите црни хумор?

34. Да ли упражњавате:
- а) алкохол;
  - б) дрогу;
  - в) никотин.
35. Да ли често узимате лекове?

Сва ова питања су са довољним размаком и простором за исписивање одговора распоређена на две стране.

Упитник је попунило 100 лица од 21. до 83. године старости, од којих су 34 жене и 66 мушкараца.

Наслов упитника исписан је крупним словима и подвучен како би одмах упао у очи и изазвао неку реакцију. Скоро сви испитаници, 90% реаговали су на моју молбу да попуне упитник речима: „Где нађе баш мене... Зашто баш о смрти... Немој да ми дан почне, недеља почне или се заврши лоше...”

Подсвесни страх од смрти и речи махинално изговорене откривају једну, може се рећи заједничку сујеверну одлику — да само помињање речи *смрт* може да изазове и сусрет с њом.

Иако нас смрт веома занима, већини је тешко да о њој говори.

„Томе су основ два разлога. Први је првенствено психолошки и културни: смрт је табу тема. Осећамо, наиме, (понекад само подсвесно) да нас чак и индиректан додир са смрћу суочава са замисливом.

...Са психолошког становишта разговор о смрти само је индиректан начин да бисмо јој се приближили. Већина људи кад разговара о смрти ментално ју и предочава, а то их доводи у ситуацију суочења са неизбежношћу властитог одласка. Стога, да бисмо приштедели себи ту психичку трауму, избегавамо разговор о смрти”.<sup>2</sup>

Други разлог је сложенији а тиче се саме природе језика. Већи део речи људског језика описује искуства стечена чулима. А смрт је изван свесног искуства. Већина људи је није никада проживела. Међутим, ако морамо говорити о смрти, тада избегавамо друштвене табуе и дубоко укорењене језичке дилеме, које су последица нашег властитог неискуства. Проблем решавамо тако што се изражавамо еуфемистичким аналогијама. Умирање и смрт упоређујемо са доживљајима који су нам познати и пријатни. Најчубичајенија је аналогија смрти и сна.<sup>3</sup>

Један добар број испитаника се код 25. питања: какав облик смрти је најлакши, изјашњавао за — смрт у сну —.

Анкета је била анонимна. То је умногоме помогло да људи пристану да попуњавају упитнике. Једно од, за овај рад веома важних питања било је и оно које се односило на социјално порекло (питање бр. 5), као и питање бр. 4 које се односи на место или крај доселења испитаника или његових родитеља како би могао да се сагледа утицај културе подручја за које су везани пореклом на мишљење анкетираниог. Из Србије је укупно 85% испитаника.

На питање 16 везано за најподобнији начин сахрањивања у урбаној средини, њих 33% изјаснило се за сахрањивање. Мада је спаљивање мртвих било познато и старословенским народима на подручју Србије, традиција сахрањивања, посматрана од садашњег времена уназад, много је дужа и данас још увек уобичајена, мада се кремација у новије време све више прихвата (66% се изјаснило за кремацију).

Па ипак, код многих испитаника као да постоји уверење да је полагање тела у земљу „једини прави начин“ како је и написао један испитаник. Не може се са сигурношћу рећи али код оних 33% испитаника који су за сахрањивање као да постоји уверење да ватра сагори све, а ако се покојник сахрани ипак постоји нада да остаје нешто. А шта је то? Да ли је то вера у загробни живот или само одржавање традиционалног сахрањивања. Интересантан је и податак да људи који се изјашњавају за сахрањивање, углавном, како су изјавили, нису ни религиозни ни сујеверни, што открива да је традиција у овом погледу доста укорењена и да тешко ишчезава. Треба напоменути и податак да ови људи самоубиство сматрају кукавичлуком и стањем душевне поремећености. (Познато је да хришћанство осуђује самоубиство).

Они, пак, испитаници који самоубиство дефинишу као храброст и они који су покушавали да се убију, сматрају да је кремација најпогоднији начин сахрањивања и уопште не верују у живот после смрти. Традиционалан начин сахрањивања један испитаник сматра чистом глупошћу, док други у њему види велики финансијски „пех“.

Међутим, жеља да се обичај одржи доста је изражена. Скоро сви испитаници (90%) сматрали су ритуалан начин сахрањивања устаљеним обичајем и традицијом која као таква егзистира без тенденције да се мења. На ово питање се одговарало махинално и без размишљања. То је већ неки путоказ да су многи испитаници на питање бр. 16 одговарали неискрено или „набећеном“ истином и изјашњавали се за кремацију, чиме су доводили у контрадикторност своје одговоре на друга питања и откривали се, такође, као присталице традиције. Наравно, ту се у неким случајевима провлачи и прикривена религиозност. За ово је типичан пример одговора 48-годишње наставнице из Крагујевца која већ дуже време живи у Београду и ради у једној од општина. Она каже да није религиозна ни сујеверна а ритуално сахрањивање (које поред полагања покојника у гроб подразумева и одређене обреде) сматра обичајем и не коментарише га и изјашњава се за кремацију као најпогоднији начин сахрањивања, не верује у живот после смрти и реинкарнацију, али зато на питање бр. 27 одговара да душа егзистира 40 дана после смрти.

„Према српским веровањима, душа и тело у току људског живота сачињавају једну целину, али се могу и раздвојити стално, или привремено. Ако душа заувек напусти тело, које је за живота било њено стално боравиште, наступа смрт. Постепеним разлагањем тело нестаје, док се за душу мислило да је вечита и бесмртна, да не може нестати, да после смрти постаје слободна и да само мења своје станиште. Она одлази у неки непознат свет који се неодређено називао „други“ или „онај свет“. Док не дође до тог света, душа лута мењајући боравишта. Та су веровања била основа на којој је поникла вера у загробни живот.“<sup>44</sup>

„Срби су веровали да душа после расанка са телом не одлази право на други свет, већ да извесно време, 40 дана, остаје на овоме.

У том периоду она креће око куће и гроба, обилази сва она места којима се кретала за живота. Она се не може потпуно одвојити од тела све док је оно читаво и док се природним процесима разлагања не распадне. Онда се ослобађа свога тела, коначно се раздваја од њега и одлази на други свет.“<sup>45</sup>

На питања 17, 18 и 27 везана за веровање у живот после смрти, реинкарнацију или неки облик живота после смрти и какав, одговорили су позитивно:

<i>Жене</i> питање	<i>Мушкарци</i> питање
17 два позитивна	17 једанаест позитивних
18 шест позитивних и једно „нисам сигурна“	18 пет позитивних
27 шест позитивних и једно „можда“	27 десет позитивних

Постоји и схватање према коме „један вид човјека живи и кад материјално тјело престане функционирати, и кад се, на крају, распадне. Овај неуништиви аспект има много имена-називан је душом, духом, психом, јаством, бићем и свијешћу. Али ма какво му име дали, мишљење да човјек након тјелесне смрти прелази у друго царство постојања припада у најјстарија и највише поштована људска вјеровања. . .

Укратко, видимо да на постављено питање о природи смрти постоје два опречна одговора. Оба су врло стара, и велика већина људи и данас сматра да је један од њих истинит.

Једни кажу да је смрт анихилација свијести, други с једнаком сигурношћу тврде да је то пријелаз душе или духа у другу димензију стварности.”<sup>6</sup>

Вера у живот после смрти потпомаже на неки начин очување ритуалног начина сахрањивања. Ово поткрепљује и одговор једне испитанице, архитекте по занимању која има 33 године, а која је на питање бр. 15 дала следећи одговор:

„Већина људи верује у загробни живот, макар то и не признавали, зато им је ритуал потребан ради лакшег поимања ствари“. Такође, на питање 27, она је дала следећи одговор: „Верујем у живот после смрти онако како објашњава хришћанска догма, то јест у постојање у другом облику (можда само енергија)”.

Била су још три одговора на 15. питање која у ритуалном сахрањивању виде веру у загробни живот.

Да је то вековна истина која се тешко може порећи може да послужи и један цитат из Цицеронових „Расправа у Тускулуму, у коме каже: „Стога су они стари које Еније назива Касцима (касци=прастари), имали дубоко уверење да се осећање не губи са смрћу, нити да човек, напуштајући живот, бива тако уништен да потпуно пропада. А то се може видети како из многих других ствари, тако и из свештенога права и погребних свечаности, које високо обдарени људи не би неговали са толико бриге нити би против повреде тих свечаности имали тако строге одредбе да није у њихову душу чврсто усађено уверење да смрт није пропаст која све односи и уништава, него да је она нека врста сеобе и промене живота, која славним мушкарцима и женама обично отвара пут у небеса, док остале задржава на земљи и чини да ипак и даље постоје”.<sup>7</sup>

„Ритуално сахрањивање је не само због вере у загробни живот него и зато да живима олакша смрт драге особе”, каже један 36-годишњи политиколог, док 38-годишњи новинар каже да се ритуално сахрањивање врши

из поштовања према покојнику и вере у загробни живот. И један и други испитаник сматрају да је сахрањивање покојника, полагање његовог тела у земљу, најподобнији за данашње услове. Овај апсурд је очигледан јер се у урбаним срединама људи боре да што рационалније искористе простор за живе, па и ова традиционална укорењеност довољно речито говори да ће тешко ишчезнути. Треба узети у обзир да су ове изјаве дали релативно млади људи. Интересантан је и податак да су од сто испитаних лица, већином по занимању радници са средњом стручном спремом, високо квалификовани радници и домаћице били далеко спремнији да „рашчисте“ са градицијом него интелектуалци. Наравно, то може бити последица и неких других аспеката живљења у одређеној средини и под одређеним условима, али то свакако није тема овог рада.

У сваком случају, упитници су дали доста интересантних одговора на постављена питања и открили доста очуваних традиционалних схватања и мишљења код једног броја Београђана. Тешко је рећи да се мишљење ових сто испитаника може применити на све грађане овог града, али за испитивање очувања традиционалног у случају ове теме о којој је било речи, ово је довољно велики број испитаника који није занемарљив. Такође, дао је и могућност за лакше баратање процентима и једноставније уочавање одређених односа. Што се тиче самог разговора о смрти, 95% испитаника, мада су у почетку реаговали негативно на овако „мрачан“ упитник, било је спремно да говори о појави смрти (11. питање), а на 12. питање које гласи — да ли разговор ове врсте уноси у вас немир — изјавило је да не уноси.

Међутим, такав се угисак не стиче након одговора који касније следе. О смрти се више размишља него што људи мисле и више говори него што примећују. Мало је оних који би могли да се сврстају у истомишљенике Епихарма који је рекао: „Нећу да умрем, али кад сам већ мртав онда ме се смрт ништа не тиче“.

Многи осећају страх да неће постићи све оно што су хтели за живота, плаше се физичког бола који је евентуално скопчан са смрћу и многи од испитаних лица када говоре о смрти желе да то буде, бар када су они у питању, само тих сан без повратка.

Платон у *Одбрани* у једном дијалогу ставља у уста Сократу следеће речи: „Смрт мора да је велики добитак. Претпостављам да кад бисмо неке рекли да се сети ноћи у којој је спавао тако чврсто да није чак ни сањао и да ту ноћ онда упореди са свим осталим данима и ноћима свога живота, па кад бисмо га, пошто је добро размислио, запитали колико је дана и ноћи провео сретније од те једне ноћи — дакле, мислим да би... (свако) те дане и ноћи много лакше пребројао него оне друге. Ако је смрт таква, ја кажем да је то добитак, јер је с тог становишта вечност само једна једина ноћ.“

Управо због тога су и испитаници, попуњавајући упитник, после прве негативне реакције, покушавали да смрт упореде на неки начин са сном и зато су много лакше одговарали на питања која су следила. Па ипак, њихов приступ смрти био је пун „одговарајућег“ респекта и подређен традицији, вероватно због оне подсвесне наде да ипак смрт није коначан крај и да после ње још увек постоји *НЕКИ* живот.

## НАПОМЕНЕ:

<sup>1</sup> Л. В. Тома, *Антропологија смрти I*, Просвета, Београд, 1980, 23.

<sup>2</sup> Raymond Moody, Jr. *Живот после живота*, Просвјета, Загреб, 1982, 17.

<sup>3</sup> Исто, 18, 19.

<sup>4</sup> Слободан Зечевић, *Култ мртвих код Срба*, библиотека — Сусретања — Београд, 1982, 9.

<sup>5</sup> Исто, 19—20.

<sup>6</sup> Raymond Moody, Jr., н. д., 20.

<sup>7</sup> Цицерон, *Расправе у Тускулу*, Српска књижевна задруга, коло LXVII, књига 447. Београд 1974, 14, 15.



*Иван Ковачевић*

### СОЦИЈАЛНО-ЕМФАТИЧКА ФУНКЦИЈА МОНУМЕНТАЛНИХ ГРОБНИЦА

Пре нешто више од десет година на сеоским гробљима у околини Београда почеле су да се јављају скупе монументалне гробнице. Ова појава је убрзо била регистрована у средствима масовних комуникација (недељна и дневна штампа). Слична појава у другом крају (околина Свилајнца) регистрована је и филмском камером. Међутим, масовни медији се нису упуштали у дубљу анализу изградње скупих и великих гробница задржавајући се на сензационалистичко-подругљивим опаскама и општим констатацијама о гробницама као изразу борбе за престиж у селу. Ипак, средства масовних комуникација су тиме испунила једну од својих функција региструјући једну нову и „интересантну“ појаву која би морала да изазове пажњу науке. Међутим, изузимајући један дипломски рад рађен на Одељењу за етнологију Филозофског факултета у Београду,<sup>1</sup> монументалне гробнице на сеоским гробљима остале су ван видокруга етнолога.

Монументалне гробнице на сеоским гробљима у околини Београда састоје се из подземне бетонираних просторије високе преко једног и по метра у којој се налазе сандуци са мртвацима. Улаз у подземни део се налази са задње стране и одвојен је од надземне просторије. Надземна просторија је исте површине као и подземна (од 10 до 20 м<sup>2</sup>). Зидана је на два начина, или од опеке или се састоји из металне конструкције која носи стакло. Зидане гробнице најчешће као узор имају средњевековне сакралне грађевине.

Гробнице граде предузимачи који имају „каталог“ са типовима гробница тако да поручиоцу остаје само да изабере неки од понуђених „модела“, врсту материјала и да дода неку мању измену. Цена радова зависи од врсте материјала. Власници гробница одбијају да кажу колико су платили изградњу, па се из других извора могло сазнати да се цена 1976. године кретала између четири и осам милиона старих динара.

Унутрашњост горње просторије гробнице се ипуњава разноврсним предметима који су на неки начин везани за покојника (његове личне ствари или предмети које је волео) и предметима који ће му и у будуће „служити“. То могу бити транзистор, телевизор, грамофон и плоче, новине, лекови, ручни рад, као и делови намештаја, столови, столице, полице са посућем, чашима и флашама, теписи, завесе итд. Уређење унутрашњости горње просторије као простора за становање заступљено је и на гробљима у околини Београда, али је далеко више истакнуто у селима околине Свилајнца.

Појава монументалних гробница на гробљима села околине Београда би се, на први поглед, могла упоредити са капелама које су подизане на градским гробљима у 19. и 20. веку или са зиданим надстрешницама на гробљима стишких села насталим пре другог светског рата. Међутим, површно упоређење могло би да да погрешну слику испитиване појаве. Разлике у економским, социјалним и културним условима, које не дозвољавају олако изједначавање, ипак не спречавају компарацију. Само, компарација, која би омогућила и уопштавања, могућа је тек по извршеним детаљним микро-анализама. Анализа појаве монументалних гробница у селима околине Београда тек је једна од микро-анализа које воде ка потпунијем познавању појаве.

Два елемента описане појаве указују на правац у коме ће се кретати анализа. Прво, време почетка изградње монументалних гробница и друго, велика количина материјалних средстава која се утроше за изградњу једне такве гробнице.

Скорашње време почетка изградње монументалних гробница у селима околине Београда индицира две ствари: Прво, у склопу традицијских религијских представа и религијске праксе не може се пронаћи целовит детерминизам појаве монументалних гробница јер су такве представе и таква пракса постојали и пре почетка изградње гробница. Са друге стране, време почетка изградње указује на моменат неке битне промене у ситуацији актера чије би уочавање олакшало тражење решења. То значи да је потребно уочити промену у ситуацији актера која се директно или индиректно односи на појаву монументалних гробница. Наравно, потребно је избећи расплињавање анализе у правцу констатовања свих промена које су се одиграле у социокултурном миљеу актера изградње монументалних гробница од којих велики број нема детерминистичку релацију са испитиваном појавом.

У овом случају, други апострофирани елемент изградње монументалних гробница, велика количина материјалних средстава неопходних за изградњу једне гробнице, усмерава анализу у правцу испитивања економских односа тј. у правцу уочавања промене економског положаја актера која се одиграла непосредно пред почетак изградње гробница.

Новчана средства потребна за једну гробницу превазилазе укупна годишња примања људи запослених у друштвеном сектору (фабрика, предузеће, установа итд.). Ова чињеница, наравно, не искључује могућност да гробницу сазида и неко ко је запослен у друштвеном сектору, али указује да се изградња не може остварити приходима из радног односа, већ да извор средстава треба тражити на другој страни. Иако је процес индустријализације захватио села околине Београда, једно од основних занимања становништва је производња и трговина воћем и поврћем тј. снабдевање

тзв. зелене пијаце у Београду.<sup>2</sup> Пре 1950. године Београд, са три пута мање становника него 1980-их година, имао је уравнотежено снабдевање храном. „Демографска експлозија“ која је вишеструко увећала број становника (првенствено доласком из унутрашњости) пореметила је ту равнотежу стварајући перманентну потребу за све већим и већим количинама хране. Као што је логично очекивати, увећано тржиште је директно утицало на развој оних пољопривредних грана у селима околине Београда које су најпотребније градском становништву.<sup>3</sup> Осим традиционалних снабдевача београдске „зелене пијаце“ (села околине Београда) у снабдевање Београда храном укључио се и друштвени сектор (пољопривредна добра и трговинска мрежа), као и индивидуални пољопривредни произвођачи из удаљенијих крајева (Србија и Македонија). На огромном тржишту, чија је потреба за храном расла из године у годину захваљујући високој стопи урбанизације, дошло је до кретања која су изузетно погодовала пољопривредним произвођачима из околине Београда. Друштвени сектор, који је законским мерама стекао монопол у снабдевању тржишта неким врстама прехрамбених артикала (млеко, јогурт, путер итд.),<sup>4</sup> није успео да задовољи основну потребу Београда за поврћем и неким врстама воћа, што је оставило велики простор индивидуалним произвођачима. Тако су на тржишту остали доминантни индивидуални произвођачи из села околине Београда, као и они из удаљенијих крајева. Једноставна економска логика је ову конкуренцију унапред решила у корист оних који имају предност географског положаја. Наиме, исти производ произведен у удаљенијим крајевима има, због трошкова транспорта, већу цену и није конкурентан. Стога се произвођачима из удаљенијих крајева више исплати да своје производе продају накупцима него да сами организују или плаћају превоз до београдских пијаца. А накупци су постали они, који су већ имали развијено и разрађено тржиште и транспорт,<sup>5</sup> тј. управо дотадашњи произвођачи хране из околине Београда. Тај монопол на тржишту воћа и поврћа омогућио им је да по вишим ценама продају не само робу коју откупљују од произвођача из удаљенијих крајева већ и сопствене производе у чију цену коштања не улазе трошкови транспорта, што је још више увећало профит. Административна интервенција државних органа није долазила у обзир јер би изазвала велике поремећаје у снабдевању храном становника Београда, а административно-пореска контрола зараде произвођача-накупца из околине Београда је немогућа јер би контрола квантитета продате робе захтевала изузетно велики апарат. Тако су током протеклих тридесетак година произвођачи из околине Београда остварили високу акумулацију капитала коју нису могли угрозити ситни поремећаји на тржишту. Услед оријентације на трговину и транспортне услуге сама производња воћа и поврћа постаје секундарна па се чак и све више губи. Због близине града, који се све више просторно шири, земљиште има веома високу цену и продајом приватницима за индивидуалну градњу и друштвеном сектору (на продатом земљишту изграђено је једно стамбено насеље и погони два ауто-транспортна предузећа „Ласте“ и „ГСБ“а) остварена је још већа акумулација капитала. Стога се може закључити да су становници села у околини Београда за кратко време прошли кроз неколико изузетно значајних промена у економској сфери живота: од произвођача пољопривредних производа продаваних трговинској мрежи која је убирала добар део профита, преко монопола на тржишту који је омогућио да им припадне цео профит, до профе-

сионалних транспортера и купаца и власника изузетно скупог земљишта чијом продајом остварују велика новчана средства, који се више и не ба- ве пољопривредом.

Оваква промена економског положаја индивидуалних пољопривредних произвођача из околине Београда утицала је и на промену њиховог соци- јално-психолошког хабитуса. Промена је првенствено настала новом ори- јентацијом на производњу и трговину или само на трговину и транспортне услуге што раније није био случај. Пре тридесет и више година трговинска мрежа је била у рукама приватника тј. власника мањих пиљарских радњи који су робу набављали директно од произвођача чиме су сељаци из око- лине Београда били упућени једино на производњу а не и на трговину. Откупне станице пољопривредних задруга и комбината, сем у случају ад- министративних забрана (млеко, путер, јогурт, неке врсте меса и месних прерабевина), нису испуниле празнину насталу национализацијом приват- них пиљара. Тако је трговачка конкуренција постала део свакодневног жи- вота пољопривредних произвођача из села околине Београда. Са друге стра- не, пре тридесетак и више година уравнотежено београдско тржиште, које сем ратних година није имало крупнијих поремећаја, са устаљеном трго- винском мрежом, није омогућавало већу акумулацију капитала. Та могућ- ност се јавља тек са наглом урбанизацијом и поремећеним тржиштем. У тим, новим условима већи профит је могућ кроз изразиту конкуренцију: прво, конкуренцију са друштвеним сектором, затим конкуренцију са произ- вођачима из удаљенијих крајева (појава купачких односа) и треће, укљу- чивањем у трговину, директну конкуренцију са потрошачем. Када је дру- штвени сектор, услед сопствених тешкоћа, некомпетитивним ценама одус- тао од борбе за превласт на тржишту, друга два односа су се за индивиду- алне пољопривредне произвођаче свела на тежњу да се роба што јефтини- је набави од произвођача из удаљенијих крајева и што скупље прода по- трошачима. Као што је у економској сфери ова промена изазвала високу акумулацију капитала, тако је у социо-психолошкој сфери створила ком- петитивни менталитет. Производно-тржишна оријентација, која ствара ком- петитивни менталитет као његову основну потребу, истиче потребу за ус- пехом. Потреба за успехом, која се свакодневно задовољава у трговачкој конкуренцији и високој акумулацији капитала, постаје снажни мотивацио- ни механизам појединца.

Према томе, основни резултат промене у економском положају пољо- привредних произвођача из околине Београда су *акумулирани капитал* у економској сфери и *компетитивни менталитет* са доминантном потребом за успехом у социопсихолошкој сфери. У новој ситуацији задовољење по- требе за успехом показује се као циљ, а акумулирани капитал као средст- во за задовољење те потребе. Међутим, тиме је још увек неодређен начин задовољења потребе за успехом. То значи да се пред сваког појединца по- ставља питање шта урадити са акумулираним капиталом да би се остварио даљи успех. У том тренутку се јавља трансфер задовољења потребе за ус- пехом у социокултурну сферу, а самим тим и трансфер капитала. Узрок тог трансфера капитала је у глобалном социо-економском систему који не омогућује појединцу да потребу за успехом задовољи у економској сфери. У пољопривредној производњи, ограничење индивидуалног газдинства зем- љишним максимумом, пореска политика и политика откупних цена жита- рица, меса и млечних производа спречавају да се потреба за успехом задо-

вољи кроз већу производњу, већи обрт капитала и већи профит. Друга могућност, трансфер капитала у непољопривредну производњу (занатство и ситна индустрија), ограничена је позитивним прописима пореске политике и запошљавања радне снаге. Трећи начин пласирања капитала у услужне делатности (угоститељство, трговина и услужно занатство) такође је сужен административним тешкоћама (тешкоћама добијања дозволе и налажења локала, пореске политике прописа о запошљавању радне снаге итд.) чиме је сведен једино на сеоско и приградско угоститељство која може да апсорбује само мали део акумулираног капитала.

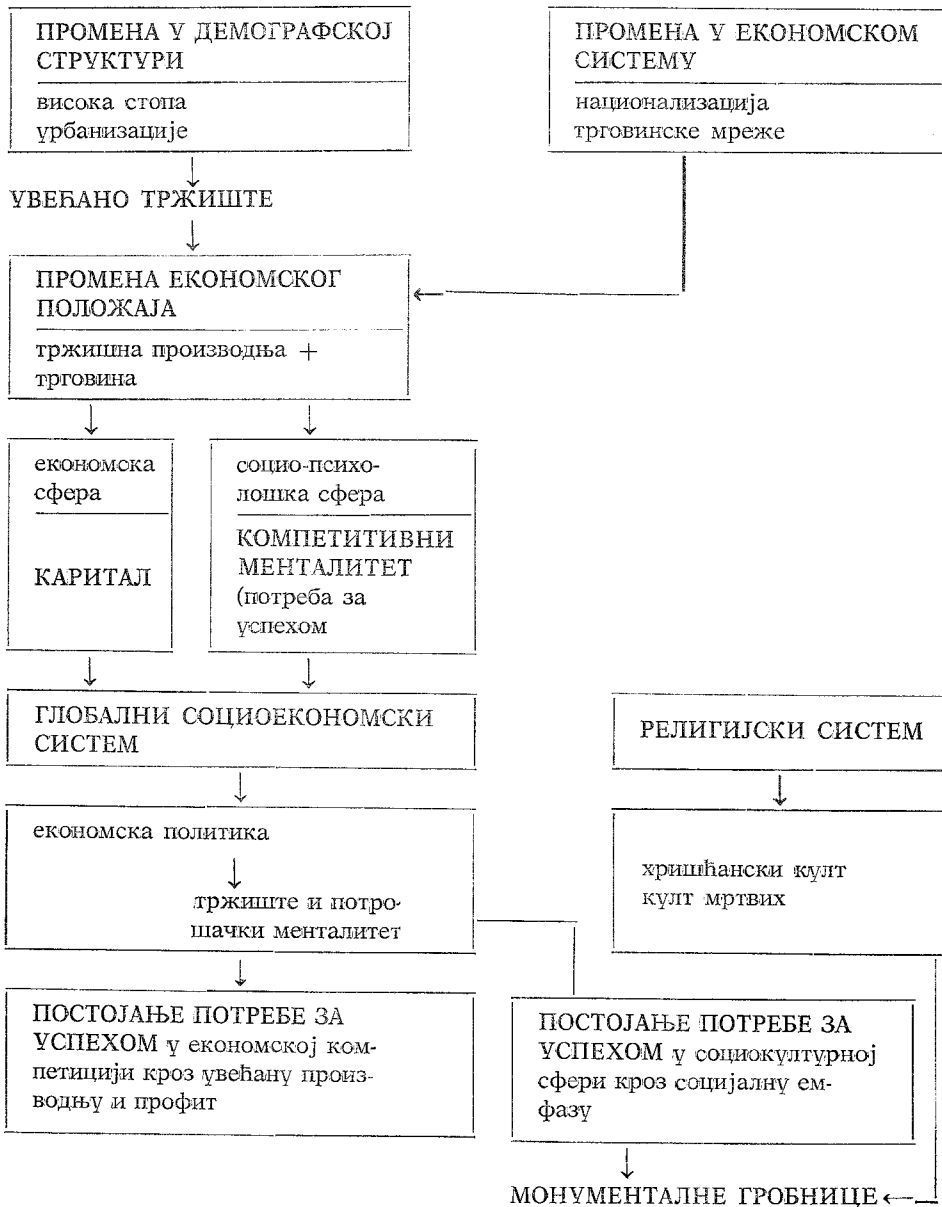
Други елемент глобалног социоекономског система који утиче да се потреба за успехом задовољава ван економске сфере тј. у социокултурној сфери је стварање потрошачког менталитета, који у неким тачкама кореспондира са компетитивним менталитетом ситног робног произвођача и трговца. Кључна тачка тог кореспондирања је компетитивни карактер потрошачког менталитета који се огледа у надметању високом потрошњом. Постојање релативно динамичног тржишта индустријске робе и економске пропаганде усмерава појединца у правцу потрошње па појединац, који располаже капиталом и коме је потреба за успехом значајан механизам мотивације, лако прихвата елементе потрошачког менталитета.

Немогућност реализације у економској сфери и делимична интеграција компетитивног и потрошачког менталитета доводи до новог начина задовољавања потребе за успехом у социокултурној сфери, до *социјалне емфазе*. Код сеоског становништва потрошачки менталитет се не јавља у чистом облику истицања потрошње, већ мешовито, као истицање поседовања и потрошње. Стога се за све појаве које кроз истицање поседовања и потрошње задовољавају потребу за успехом може рећи да имају *социјално-емфатичку функцију*. Међутим, у реалности су ова два облика социјалне емфазе повезани на више начина. Често се ради о поседовању средстава за потрошњу, при чему је секундарно да ли се потрошња остварује. У том случају, потрошачки менталитет утиче много више формално у правцу фокусирања потрошних роба, чије је трошење у чистој форми потрошачког менталитета начин конкуренције и које постају објект поседничке конкуренције.

У низу појава које имају социјално-емфатичку функцију тј. служе задовољењу потребе за успехом, било кроз истицање поседовања („имам више и боље“) било кроз истицање потрошње („трошим више и боље“), изградња монументалних гробница заузима посебно место. Прво, указивање да изградња монументалних гробница има социјално-емфатичку функцију омогућује да се уочи начин прожимања компетитивног менталитета ситног робног произвођача и трговца и потрошачког менталитета који настаје у глобалном систему. У овом случају носиоци компетитивног менталитета потрошњу, коју проповеда потрошачки менталитет, не виде као „потрошњу добара“ већ као „трошење капитала“ и кроз такво трошење остварују конкуренцију. Са друге стране, изградња монументалних гробница има сложенији детерминизам него изградња великих и луксузно опремљених кућа које нису у употреби.<sup>6</sup> Тај сложенији детерминизам се огледа у томе што је традицијски религијски систем (хришћански култ и култ мртвих) одредио *форму* социјалне емфазе.

Из наведене шеме може се прочитати резултат анализе појаве монументалних гробница. Промена у демографској структури Београда створила је

вишеструко увећано тржиште коме је неопходна храна, док је промена у економском систему (национализација трговинске мреже и немогућност друштвеног сектора да обезбеди снабдевање тржишта) довела до новог економског положаја индивидуалних пољопривредних произвођача из околине Београда, који се карактерише робном производњом и трговином као



и високом акумулацијом капитала. Нови, тржишни, положај створио је компетитивни менталитет са израженом потребом за успехом. Глобални економски систем, преко економске политике, интервенише тако што спречава остваривање потребе за успехом у економској сфери кроз инвестицију капитала, увећану производњу и увећани профит. Са друге стране, постојање тржишта индустријске робе, динамика тог тржишта и економска пропаганда стварају елементе потрошачког менталитета који утиче на измештање задовољења потребе за успехом из економске у социо-културну сферу. То задовољење се одвија кроз *социјалну емфазу*. Традицијски религијски систем преко хришћанског култа и култа мртвих даје *модус* остваривања потребе за успехом.

Посматрана у детерминистичким категоријама, појава монументалних гробница има два нужна услова. Први произлази из социо-економске сфере и огледа се у капиталу, компетитивном менталитету и реализацији тог менталитета у неекономској сфери, а други из религијског система који се састоји из синкретистичког споја хришћанског и нехришћанског култа мртвих.

Није потребно посебно наглашавати да ова детерминистичка шема у целини важи искључиво за појаву монументалних гробница у селима околине Београда. У свим другим случајевима потребно је посебно истражити узроке промене у економском положају оних који подижу овакве гробнице. Међутим, без обзира на различите начине стицања капитала и на разлике у формирању компетитивног менталитета, може се претпоставити да детерминистички низ који од те тачке води до појаве монументалних гробница важи не само за села околине Београда.

#### НАПОМЕНЕ:

<sup>1</sup> Рада се о дипломском раду Иванке Даниловић, *Класификација надгробних споменика мокролушког гробља* (ментор проф. др Бурђица Петровић) брањеном 1977. године. Емпиријски подаци из овог рада, прикупљени 1976. године, као и сопствена теренска истраживања вршена 1982. године послужиле као основа за анализу.

<sup>2</sup> Д. Бандић, *Неке новије промене у животу и култури становништва околине Београда*, издање ЕИ САНУ, Београд, 1979.

<sup>3</sup> Д. Бандић, *op. cit.*, 54. Теренским истраживањима Д. Бандић је утврдио „специјализацију“ у правцу повртарства, воћарства и виноградарства, као и чињеницу да се усавршавање пољопривредних техника првенствено јавља у овим гранама. (Д. Бандић, *op. cit.*, 52).

<sup>4</sup> Д. Бандић, *op. cit.*, 61.

<sup>5</sup> Д. Бандић, *op. cit.*, 62.

<sup>6</sup> Видети о овоме: Д. Братић — М. Малешевић, *Кућа као статусни симбол*, Етнолошке свеске IV, Београд 1982, 144—152.



Мила Босић

#### АРХАИЧНИ ЕЛЕМЕНТИ У ПОГРЕБНИМ ОБИЧАЈИМА СРБА У ВОЈВОДИНИ

Војвођанска равница својим погодним рељефом и плодношћу, одувек је била веома привлачна за становнике области у којима је ових услова било мало, или их уопште није било. Историјска збивања на овом тлу била су веома динамична и бурна, често су се смењивали народи, културе и државе. Током историје ово подручје било је углавном усљеничко, што је његова карактеристика и данас.

Војвођанска равница била је такође, привлачна и за српски народ који је живео јужно од Саве и Дунава. У неповољним историјско-економским приликама Срби су прелазили Саву и Дунав и насељавали се у јужнијим или знатно севернијим пределима простране панонске равнице, организујући свој живот углавном као сточари и вредни земљорадници. Насељавања Срба из јужнијих предела, било стихијска или организована, позната су још од 13. века па све до данас. Та насељавања била су из најразличитијих области наше земље јужније од Саве и Дунава, што је имало за последицу велику разноврсност обичајног живота и условило је одређену слојевитост обичајне праксе садашњих становника Срба у Војводини. Долазак појединих група Срба у различита времена који су собом доносили сав „духовни“ инвентар свога народа, и свога краја и, допуњавали га и развијали примајући и утицаје затченог становништва, условило је вековно таложење обичајне праксе.

Слојевитост и разноликост обичајног живота Срба нарочито се очитује у појединим географско-историјским целинама Војводине, иако није занемарљива ни у мањим географским пределима, па чак и у појединим хомогеним српским насељима, што сведочи о наведеном различитом пореклу досељених Срба.

Архаичност и слојевитост обичајне праксе нарочито се запажа у обичајима из животног циклуса, а највише у обредној пракси која је везана

за култ предака, која се очувала у својој архаичности до данас, о чему ће у раду бити речи.

У обичајима и веровањима војвођанских Срба може се издвојити више културних слојева одређених епоха друштвеног развитка, од првобитних веровања у анимизирану природу, па све до христјанизованих елемената, што је случај и са култом предака, његовим сложеним облицима и супротностима.

Код Срба у Војводини распрострањено је веровање да се људски живот не завршава смрћу човека, већ се на одређен начин наставља и даље на „оном“ тј. неком замишљеном свету, што је познато и код других народа и у другим религијама. По том уверењу, како каже Бандић, „смрт није крај живота, већ само његова трансформација, односно прелаз из једног у други облик постојања. Но, представа о облику у коме човек наставља да живи и после смрти није јединствена.“<sup>1</sup>

Култ предака и код војвођанских Срба углавном се манифестује страхом од мртвих, као и жељом да се обезбеди мир човеку после његове смрти на „оном“ свету а ништа мања није била ни жеља да се заштити породица и кућа од покојника. Стога је човек од најранијих времена предузимао разне магијске радње, које су у погребним обичајима присутне и данас и код Срба у Војводини.

Веровања и обичаји везани за смрт човека и његов загробни живот код Срба у Војводини веома су слични и већином и истоветни, као и код других Срба, па и код других народа и потичу из прадавних епоха.

Код Срба у Војводини и данас је присутно веровање да се јединки или породици може предсказати смрт блиског рођака, а то се може манифестовати на различите начине. И данас је присутно веровање да смрт претсказује крештање појединих врста птица, поједини снови. Ако неко сања мртваца из родбине, значи да ће неко у родбини умрети. Да би то унапред осуетила, особа која је сањала мртваца треба да оде у кућу првог покојника и да га повуче за прст ноге уз речи: „Не вучеш ти мене, већ ја вучем тебе“. У случају да кокошка „прокукуриче“, домаћица ће одмах заклати кокошку, а главу заклане кокошке бацити преко крова, јер је постојало веровање да ће неко из куће умрети ако се кокошка остави. У Ботошу (Банат) такву кокошку су морали заклати секиром. Верује се да ће умрети домаћин куће ако коњ сам скине улар и без улара изађе из штале. По веровању у Сивцу (Бачка), умреће домаћин ако се затрпа јама из које је вађена земља за зидање куће. У Дубовцу се веровало да ће болесник умрети ако свештеник, док исповеда болесника и чита му „одрешену“ молитву, погреси у редоследу молитве. У Радојеву (северни Банат) верују да ће неко из породице умрети ако петлови много кукуричу. Смрт претсказују и многи други елементи, изглед мртваца, израслине на телу човека, пуцање одређених предмета у кући иако нико није дирао предмет.

Ако би у кући у кратком временском периоду умрло двоје чељади веровало се да ће до краја године умрети и треће лице, те, да би се то предупредило, другом умрлом се у сандук ставља глава заклане живине или направљена лутка. У неким селима у Срему ставља се дуга од чабра.<sup>2</sup>

Архаичну улогу у погребним обичајима има и посмртна свећа. Још и данас се породица веома труди да умирућем сроднику обавезно стави у руке свећу, јер по народном веровању свећа умрлом треба да осветљава

пут на оном свету. У Јужном Банату је обичај да, кад неком покојнику при умирању није додата свећа, обавезно се носи посмртна свећа првом умрлом у селу, јер и данас постоји веровање да ако се свећа не пошаље по првом покојнику, умрли без свеће стражариће и даље на капији гробља, или ће по другом објашњењу, бити у вечном мраку. У неким породицама, које нису самртнику дале у руке свећу, држао се „црни“ пост. То неки чине и данас, када неко умре у болници па се зна да није добио свећу. Веровало се да ће држање „црног“ поста надокнадити умрлом самртну свећу.

Дубоко народно веровање у загробни живот умрлих и данас се огледа у слању поклона мртвим, нарочито ако су млађи умрли. И данас је обичај да жене доносе умрлом дарове (Бачка, Срем), или „посланице“ (Банат) у виду воћа, бонбона и новца, које стављају у сандук поред покојника уз гласне поруке и тужење за мртвима. У околини Сомбора неки шаљу по умрлом и поједине делове одеће, сматрајући да је то њиховом умрлом потребно на оном свету. Данас се овај обичај код млађих генерација све више напушта и, уместо дарова, доносе се покојнику букети цвећа или венци.

Широко је распрострањено веровање, нарочито у јужном Банату и данас да се покојник може повампирити. Стога се, одмах после нечије смрти, у кући предузимају одребене радње, како би се умрли у том осујетио, и обезбедио му се мир на другом свету, а да не би узнемиравао живе. И данас чим неко умре у кући, одмах се затворе мачка и пас, јер према веровању ако мачка или пас прођу испод или изнад мртваца, верује се да ће се умрли повампирити, шкодиће живима. У јужном Банату, пре но што се стави покојник у мртвачки сандук пали се помало барута у сва четири угла сандука или се само ставља барут у углове сандука. У Дубовцу старије жене и данас поред покојника у сандук ставе кесу са мало мака, да би се умрли бројањем зрнаца мака забављао, да се не би повампирео, а у Орловату покојнику се у сандук ставља шећер. У Банатском Новом Селу, мушкарцу су међу ноге стављали капу а жени мараму или цегу да се умрли не би повампирили. У Шурјану је обичај да сандук пре но што у њега ставе мртваца, намажу белим луком. Мазање сандука белим луком познато је и у многим другим селима. У селима северне Бачке такође је стављан бели лук, а уз њега и босиљак. У јужном Банату био је веома распрострањен обичај да се око мртваца или око његовог гроба обавије црна стрека, да се мртац не би повампирео. Све до недавно покојнику су, када су по његовом изгледу веровали да ће се повампирити, забављали усијан ексер у стомак, иглу иза уха, или глогов трн, па је остала и изрека: „глоговина старца смири, да се више не вампири“. (Баваниште, Банат). У Банатском Брестовцу је и данас код старијег света веома присутно веровање да се мртац као вампир враћа кући, те после сахране, да би га предупредили, преврћу метле, забављају укрштене ножеве у врата или преврћу лонце и ставе под кревет. У Стапару да се мртац не би повампирео, палило се глогово трње на гробу. И данас кад неко умре у кући обављају се многе радње. Одмах ће неко из куће покрити огледало, јер постоји веровање да душа воли да се огледа.<sup>3</sup> Обавезно се зауставља сат у кући, а у околини Сомбора у случају смрти покрива се и кућна икона. Код многих се просипа вода која је затечена у кући. Испод покојника се ставља вода у коју многи ставе срд.

У многим селима Бачке, кад мртваца изнесу из куће, преврну се столице, а на капију се проспе лавор воде.<sup>4</sup> У околини Сомбора, кад погребна поворка изађе из куће, баца се цигла кроз прозор која је била у вези са покојником. Код банатских Хера при изношењу покојника бацају камен говорећи: „Кад се врати камен, нек се врати и покојник“ чли посипају пепео од места где је покојник лежао до улице,<sup>5</sup> да се умрли не би повампирео.

По веровању у Остојићеву, душа се свија 6 недеља око куће, зато јој треба наћи погодна место, обичај је да се на видном месту у кући веша део самртникове одеће.<sup>6</sup> По истом веровању у многим селима шест недеља се пали свећа или кандило, а у прозору се оставља хлеб, со и вода за покојника.<sup>7</sup>

У многим селима и данас је обичај да се проспе вода из судова кад поред куће прође погребна поворка, а водоноша који сретне погребну поворку, поново ће ићи по свежу воду; ако неко неће да проспе воду, преко воде се ставља нож. По веровању, вода је нечиста, јер је мртац у води опрао ноге, или, по неким другим тумачењима, у воду која се затекла у кући у часу смрти може да се пресели душа покојника и опогани воду. Вода у религији многих народа представља изразито хтоничан елемент за душе умрлих.<sup>8</sup>

Вода је од најранијих времена имала значајног удела у посмртном ритуалу Срба у Војводини, а нарочито у селима јужног Баната. И данас је у многим селима јужног Баната задржан стари обичај из култа мртвих, да се у кућу покојника одмах после његове смрти или сахране доноси вода, чије је доношење различито трајало у појединим селима.<sup>9</sup> Воду доноси „чиста“ девојчица из куће покојника, родбине или суседства. После одређеног броја чаша воде донетих у покојникову кућу, девојчица која је „вукла“ воду и жена из куће, одлазиле су на реку, или бунар и изливале одређен број посуда воде за покојника, а негде су још део воде намењивале дављеницима, сунцу, месецу, а затим односиле воду и изливале и на гроб покојника. Обичај ношења воде за мртве и данас се одржао у многим селима јужног Баната, али је прилично редуциран, те девојчица у већини случајева доноси воду са бунара из куће покојника, а воду, „извор“ изливају у кући, у башти на траву или цвеће, и на гробљу. У појединим селима обичај је савим упрошћен; само о подушјима у покојникову кућу доводе девојчицу која доноси у посудама воду и нуди учесницима на помину да је пију за душу покојника. У околини Вршца, вода за покојника доноси се пред Ускрс, Духове, Спасовдан, или и о Госпојини („велика вода“).<sup>10</sup> Обичај доношења воде „извора“ познат је само у селима јужног Баната, а у северном Банату одржава се само код Срба у Српској Црњи и Радојеву. У осталим деловима Војводине Срби не познају овај обичај, иако је познато преливање гробова водом у одређене дане као што је на „водени понедељак“ после Ускрса. У неким селима у северном Банату на гробље се обавезно носи и вода уз вино, и прелива се гроб. Значај воде у погребном ритуалу свакако је у вези са народним веровањем да на „оном“ свету влада велика жеђ, па мртвима преливањем гробова водом и изливањем „извора“ треба обезбедити воду у довољним количинама.

Значај воде огледа се и у другим елементима погребних обичаја. Обичај је да се, после изношења мртваца из куће, припреми лавор са водом и постави на двориште. По повратку са сахране сви који се враћају у кућу

обавезно морају опрати руке у тој води. У многим селима јужног Баната и у Фрушкогорским селима<sup>11</sup> у воду се ставља парче цигле, црепа или камен, што је по народном веровању требало да заустави смрт, тј. да у кући више нико не умре. Камен, можда, треба да веже душу, покојника за себе и да јој одузме слободу кретања.<sup>12</sup>

Прање руку после сахране, имало је улогу магијског чишћења учесника сахране, јер су били у додиру са покојником, тј. вода је имала изразито лустративни карактер. У неким селима у воду је стављано и угљевље, или је пак учесницима сахране у руке давано парче жеравице, што је требало да има лустративну моћ.

Један од веома важних и архаичних елемената у погребном ритуалу су „даће“ „помени“ или „задужбине“, тј. жртве манима, које се и данас изводе директно на гробу, или се директно узимају или дају другима уз речи „за душу“, или „спокој души“. Увек је све што се даје намењено покојнику. Непосредно после смрти за душу покојника обавезно се приређује „тајна вечера“ где се јело служи чело ногу покојника на поду. После сахране приређује се „даћа“. На даћи се и данас служи обавезно непаран број одређених врста јела. Остали помени покојнику приређују се за недељу дана, шест недеља, пола године и за годину дана. Уз помене које породица обавља у кући и на гробљу, приређује се и по један помен уз црквени обред звани „ларастос“ уз који се припрема кувано жито „кољиво“, панспермија која је била позната још и код старих Грка као мртвачка жртва,<sup>13</sup> и дели за душу. Одређени елементи у свим подушјима, обавезни су и данас нпр: паљење самртне покојникове свеће, која се обавезно пали о свим подушјима до године дана, када се односи на гробље и остави да сагори. Саставни елемент подушја је кађење припремљене трпезе тамјаном што се даје за душу покојника. И данас се за подушја меси одређен непаран број погача, или колача, „крстака“ или „поскурица“. За један од помена обавезно се припремају посна јела. У Банату се на подушјима, уз вино и ракију служи и вода за душу умрлог, а излива се и на гроб о свим поменима. Присутност покојника симболизује се на свим поменима; за покојника се оставља место за столом и прибор за јело, а често му се у тањир сипа и само јело припремљено за подушје, што говори о очуваном култу покојника код Срба у Војводини, нарочито у јужном Банату.

С поменима у вези потребно је поменути и обичај у многим селима јужног Баната — „облачење“ некога за душу покојника. Раније је био обичај да се даје одело преостало од покојника, док је данас у вези стим обичајем развијен већ читав ритуал. Неки одело предају преко гроба покојника, јер је обичај да се све „за душу“ даје преко гроба. У Неузини (јужни Банат) је обичај: да мати оном детету које је „обукла“ за своје умрло дете, носи ручак до шест недеља, а односи му и колач о Ускрсу и Божићу. Особу коју обуку за умрлог сматрају као најближи род, чак је неки називају и именом умрлог. По народном веровању, облачењем некога за душу покојника, шаље се одело самом покојнику на онај свет. Србима у другим деловима Војводине овај обичај свечаног предавања одеће је непознат, али се обавезно даје нешто од покојниковог одела сиротињи, за душу покојника.

Изнети елементи погребних обичаја Срба у Војводини само су делић истргнут из богате и разноврсне обичајне праксе култа мртвих. Познато је да се ови обичаји најспорије мењају из страха пред непознатом и недо-

кучивом смрћу, али смо и сведоци да су многи од ових елемената већ исчезли из обичајног живота Срба.

#### НАПОМЕНЕ

<sup>1</sup> Душан Бандић, *Табу у традиционалној култури Срба*, Београд, 1980, 106.

<sup>2</sup> Милица Матић, *Новија етнолошка испитивања погребних обичаја Срба у Срему*, Радови XI саветовања етнолога Југославије, Зеница 1970, 272.

<sup>3</sup> Слободан Зечевић, *Обичаји и веровања*, Гласник етнографског музеја у Београду 44, Београд 1980, 167.

<sup>4</sup> Мила Босић, *Из живота и обичаја ченејских салаша*, Ченеј 1984, 111.

<sup>5</sup> Софија Димитријевић, *Обичаји у личном и породичном животу*, Банатске Хере, Посебна издања Војвођанског музеја 1, Нови Сад, 1958, 250.

<sup>6</sup> Миливоје Милосављевић, *Етнолошка грађа о Србима у Остојићеву*, Рад војвођанских музеја 26, Нови Сад 1980, 156.

<sup>7</sup> Мила Босић, наведени рад, 111.

<sup>8</sup> Веселин Чајкановић, *Миг и религија у Срба*, Београд 1973, 292—293.

Слободан Зечевић, *Самртни ритуал и неки облици култа мртвих у становништву влашког говорног језика Крајине и Кључа*, Гласник Етнографског музеја у Београду 30, Београд 1967, 53; *Обичаји и веровања*, Гласник Етнографског музеја у Београду 44, Београд 1980, 167.

<sup>9</sup> Софија Димитријевић, наведени рад, 255—259; Миленко С. Филиповић, *Различита етнолошка грађа из Војводине*, Војвођански музеј, Прилози и грађа 1, Нови Сад 1962, 87—89.

<sup>10</sup> Миленко С. Филиповић, наведени рад, 88—89.

<sup>11</sup> Милош Б. Шкарић, *Живот и обичаји „Планинаца“ под Фрушком гором*, Српски етнографски зборник LIV, Београд 1939, 114.

<sup>12</sup> Веселин Чајкановић, *Студије из религије и фолклора*, Српски Етнографски зборник, књ. 31, 70.

<sup>13</sup> Исти, *Неколике опште појаве у старој српској религији*, Годишњица Николе Чупића, књ. XLI, Београд, 1932, 176—177.

ЕТНОЛОШКА ПРОУЧАВАЊА СВЕТОЗАРЕВА  
И ОКОЛИНЕ

Милорад Стојић

УТИЦАЈ ЕКОНОМСКИХ И ДРУШТВЕНО-ИСТОРИЈСКИХ  
ФАКТОРА НА ДИСТРИБУЦИЈУ И ТОПОГРАФИЈУ ПРАИСТОРИЈСКИХ  
НАСЕЉА У СРЕДЊЕМ ПОМОРАВЉУ

Систематска истраживања средњег Поморавља показују да су на дистрибуцију и топографију праисторијских насеља осим природних фактора (безбедност локације од поплава, заклоњеност од ветра, близина питке воде, могућност повлачења у случају напада непријатеља, величина земљишта погодног за земљорадњу или сточарство, близина различитих сировина, могућност комуницирања са сродним заједницама и слично) утицали економски и друштвено-историјски моменти. У појединим периодима праисторије на карактеристике насеља и њихову организацију више су утицали економски, а у другим — друштвено-историјски фактори.

Оба ова фактора врло су изражена у насељима средњег Поморавља пошто се ово подручје налази на најважнијем природном путу који повезује Средњу Европу са Егејом и Блиским истоком и с обзиром на своје економске потенцијале, представља врло примамљиво подручје са аспекта привређивања.

НЕОЛИТ

*Старчевачка културна група* (око 5 500 — 4 500. године пре н. е.)

Најстарија насеља у средњем Поморављу подигнута су почетком неолита и припадају носиоцима старчевачке културне групе. У избору локација старчевачких насеља одлучујућу улогу имали су економски фактори. Прва насеља лоцирана су на терасама, углавном, у средњим и горњим деловима притока Велике Мораве. За овај период карактеристична је ловачко-скупљачка привреда; земљорадња и сточарство били су у зачетку. Насеља су мала, једва захватају површину од неколико ари. За становнике

и тако малих насеља потребно је било велико економско залеђе да би се, с обзиром на карактер привређивања, обезбедило довољно хране. Узане речне долине и мале котлине Моравиних притока још увек су више одговарале раностарчевачкој економији, него велике котлине Велике Мораве.

Упоредо са повећањем удела земљорадње у привређивању, насеља се премештају или у велике котлине Моравиних притока или у саму долину Велике Мораве. У овом моменту може се запазити правилност у распореду насеља, која јасно показује да је вођена брига да свако насеље има одговарајуће економско залеђе.

Пред крај старчевачке културне групе, средином V миленијума, пре н. е., насеља се поново подижу у долинама притока Велике Мораве, што може да буде последица оних догађаја који ће у крајњој линији резултирати појавом винчанске културне групе у Поморављу.

*Винчанска културна група (око 4 500 — 3 200. године пре н. е.)*

И за винчанску културну групу карактеристична су два раздобља у погледу дистрибуције и топографије насеља. У старијем периоду, који одговара фази Винча—Тордош, насеља су сконцентрисана дуж обода долине Велике Мораве. То је време највећег процвата земљорадње. За млађи период винчанске културне групе (фаза Винча—Плочник) карактеристично је оснивање насеља и изван долине Велике Мораве. Током овог периода гаси се живот у појединим винчанским насељима у самој долини Велике Мораве, и то онима која су природно незаштићена, а истовремено нека природно заштићенија насеља у суседству нагло повећавају своју величину.

Док је трајала плочничка фаза винчанске културне групе, поједине делове Поморавља запоседају носиоци једне раноенеолитске културне групе, сродне културним групама комплекса Криводол—Салкуца—Бубањ. Заједнице ове раноенеолитске културне групе продиру само у оне делове Поморавља у којима није било винчанских насеља. Тако, на пример, носиоци ове културне групе подижу тридесетак насеља по ободу светозаревског поља, док их у параћинској котлини, која представља јединствену целину са светозаревачким пољем, нема. По свему судећи, појава раноенеолитских заједница у Поморављу и престанак живота у неким насељима винчанске културне групе у долини ове реке у директној су вези.

Свакако да су поједина винчанска насеља изван долине Велике Мораве, у средњем Поморављу, настала због пренасељености саме долине Мораве. Како земљорадња у долини Велике Мораве није могла у целини да задовољи све потребе у храни, део винчанског становништва био је присиљен да потражи нове обрадиве површине и нове изворе хране: у сточарству, лову и риболову. Изгледа да се сличан процес одвијао и у другим културама изван долине ове велике реке савременим винчаској. Многе културне групе су због ове трансформације у економији за кратко време измениле свој карактер и постале изразито енеолитске, што се одразило на дистрибуцију и топографију насеља. Поменути процес у винчанској културној групи текао је знатно спорије, и она није постала типично енеолитска.

## ЕНЕОЛИТ (око 3 200 — 2 000. године пре н. е.)

У раном енеолиту запажа се једна другојачија ситуација у погледу дистрибуције и топографије насеља у односу на неолит. Раноенеолитске заједнице подизале су своја насеља дуж високих обала река или на градинским позицијама. Карактеристично је да су насеља раног енеолита густо распоређена дуж појединих река, док их у долинама других — нема. Насеља се, такође, редовно подижу на крајевима сужења речних долина, несумњиво, да би се контролисало кретање кроз ове критичне тачке и тиме штитило одређено подручје. Насеља су, по правилу, мала, али су врло бројна. На основу величине, може се закључити да је у њима живео мали број становника. Због тога, иако је растојање између насеља мало, оно ипак представља довољно економско залеђе за свако насеље, с обзиром на број становника појединих насељина. Иначе привреда је била мешовита: земљорадничко-сточарска, а у мањој мери ловачко-скупљачка.

Негде пред крај раног енеолита у средње Поморавље продиру заједнице културне групе Салкуца IV. Први пут у праисторији средњег Поморавља насеља се оснивају искључиво изван речних долина. Наиме, носиоци културне групе Салкуца IV подизали су своја насеља на градинским позицијама или у мањим депресијама, које се налазе на благим падинама околних планина. Иначе, број насеља знатно опада, тако да ће следећа културна група — баденска, чији ће носиоци ускоро подрети у Поморавље, затећи ретко насељено подручје. Насеља баденске културне групе су бројна и лоцирана су тако да контролишу критичне тачке на овом подручју клисуре и ушћа река.

Продор носилаца баденске културне групе означио је крај раноенеолитских културних група типа Криводол—Салкуца—Бубањ и почетак раздобља које карактерише развој културних група средњег енеолита.

На културним традицијама баденске културне групе и уз утицаје Коцфени културе, у средњем Поморављу формира се једна специфична варијанта костолачке културне групе, чији развој испуњава средњи и позни енеолит у овом делу Поморавља. Носиоци костолачке културне групе подизали су своја насеља по ободу речних долина и на градинским локацијама. Интересантно је да су равничарска насеља мала и релативно кратко-трајна, а градинска велика и дуготрајна. Распоред костолачких насеља је такав да се не може говорити о некој организацији насеља на ширем подручју.

Живот у костолачким насељима прекинуле су номадске групације из слива Јужне Мораве, које су приморале костолачко становништво из долине Велике Мораве да се пресели у Подунавље.

Поменуће номадске групације густо су населиле средње Поморавље. На њиховим културним традицијама настаће особена култура позната под именом Бубањ-Хум III, која представља најстарију културну групу раног бронзаног доба на овом подручју.

**РАНО БРОНЗАНО ДОБА** (око 2 000 — 1 700. године пре н. е.)*Бубањско-хумска група III и винковачка културна група*

За разлику од малих и краткотрајних насеља културне групе на чијим ће се основама развити најстарија култура раног бронзаног доба у средњем Поморављу, насеља бубањско-хумске групе III су пространа и дуго-трајна. Најомиљеније локације за подизање насеља представљале су нешто више речне терасе које доминирају одређеним котлинама. За читаво време трајања ове културне групе раног бронзаног доба неће се битније мењати топографија насеља. И у овом случају не може се рећи да су насеља организована тако да представљају одбрамбени систем одређеног подручја.

Негде пред крај раног бронзаног доба, око 1 800. године пре н. е., крећући се из средњег Подунавља, продиру носиоци винковачке културне групе. За своје кретање винковачке групације користиле су обод долине Велике Мораве и брежуљкасто подручје дуж њене леве обале. У средњем Поморављу, винковачко становништво подигло је већи број равничарских и градинских насеља. Насеља су велика по површини, а моћни културни слојеви указују на релативно дуг и интензиван живот. Оваква ситуација свакако је добрим делом условљена економијом ове културне групе у којој је земљорадња имала водеће место, а сточарство и лов — допунско. Осим у долини Велике Мораве и доњим деловима притока ове реке, винковачка насеља подизана су у периферним областима овог подручја. За ова периферна насеља карактеристична је културна симбиоза са бубањско-хумском групом, која се јасно огледа у керамици. Симбиоза и, касније, интеграција две културне групе омогућиће настанак ватинске културне групе, чији развој испуњава прву половину средњег бронзаног доба.

**СРЕДЊЕ БРОНЗАНО ДОБА** (око 1 700 — 1 250. године пре н. е.)*Ватинска културна група* (око 1 700 — 1 500. године пре н. е.)

Носиоци ватинске културне групе, настале, између осталог, у подручју Поморавља, подизали су своја насеља на високим терасама Моравиних притока, на ушћима река, а каткад и на градинским локацијама. Археолошка истраживања ватинских насеља у средњем Поморављу показала су да су у овој културној групи временом све већи значај заузимали сточарство, лов и риболов — на рачун земљорадње. У тренутку када је земљорадња потпуно изгубила значај, престао је живот на ватинским насељима. Од тог момента, ватинске заједнице у средњем Поморављу добиле изразита номадска обележја и биле су изложене снажном утицају неких савремених културних група карпатског подручја, посебно оних код којих је металургија бронзе била развијена. Даљи развој ове културне групе немогуће је пратити на основу остатака насеља, јер таква насеља овог периода у средњем Поморављу не постоје.

*Параћинска културна група (око 1 500 — 1 250. године пре н. е.)*

Параћинска културна група, која је егзистирала у Поморављу током друге половине средњег бронзаног доба, представља поменућу трансформисану ватинску културну групу.

Иначе, карактеристике параћинске културне групе познате су, једино, на основу истраживања некропола, пошто носиоци ове изразито номадске културне групе нису подизали трајнија насеља. Некрополе су представљале једина стална културна средишта, која су преузела многе световне функције насеља (размену добара, контакти између различитих заједница параћинске културне групе и друго).

**ПРЕЛАЗНИ ПЕРИОД ИЗ БРОНЗАНОГ У ГВОЗДЕНО ДОБА (око 1 250 — 800. године пре н. е.)**

За прелазни период из бронзаног у гвоздено доба карактеристична су четири раздобља у погледу дистрибуције, топографије и организације насеља у средњем Поморављу.

Поновно оснивање насеља у средњем Поморављу пада у време почетка Егејске сеобе, у XIII веку пре н. е., а представљало је одбрамбену реакцију аутоктоног становништва на продоре средњоевропских популација ка Егеји и Блиском истоку. Наиме, већ на прве наговештаје догађаја, познатих као Егејска сеоба, локалне заједнице параћинске културне групе реаговале су подизањем насеља на свим критичним тачкама у долини Велике Мораве, која најбоље повезује Средњу Европу са Егејом и Блиским истоком. Насеља су подигнута на ушћима свих притока Велике Мораве, на крајевима и у средини Багрданске клисуре, а такође и дуж природних комуникација — раседа којима се ова једина клисура у долини Велике Мораве могла заобићи. Овакав размештај насеља речито показује намеру да се по сваку цену спречи пролаз страним популацијама кроз овај део Поморавља. Археолошка документација, на пример недостатак остава из овог периода, доказује да носиоци Егејске сеобе нису прошли, бар не у првом налету долином Велике Мораве.

Иначе насеља су подигнута на терасама, какве се обично налазе на ушћима притока Велике Мораве, која су природно добро заштићене рекама и напуштеним меандрима. У периферним деловима средњег Поморавља, односно у његовом брдско-планинском делу, насеља из овог периода нису пронађена.

Оснивање насеља из безбедносних разлога у XIII веку пре н. е. имало је далекосежне последице и на економски и културни развој средњег Поморавља. На економском плану последице су видљиве у реафирмацији земљорадње, а на културном — у све чешћим контактима и међусобним прожимањима са суседним културним групама. Започети процес културног прожимања довешће при крају прелазног периода до културног јединства на простору централне Србије, Косова, североисточне Србије, југозападне Румуније и северозападне Бугарске. Јединствена културна основа послужиће као база за етногенезу извесног броја етнички и културно блиских народа, као што су: Трибали, Дако-Гети, Дарданци и Мизијци.

Процес културног прожимања прошао је кроз неколико развојних фаза које су се манифестовале и кроз дистрибуцију и топографију насеља.

Негде на прелазу из XII у XI век пре н. е., користећи се побрћем дуж долине Велике Мораве, у централне делове Србије продиру носиоци једног новог културног стила окарактерисаног, пре свега, црнополираном и канелованом керамиком. Пошто је долина Велике Мораве била насељена аутохтоним становништвом, инвазиона културна група, чије би матично подручје требало тражити у областима које гравитирају средњем Подунављу, подигла је своја насеља по котлинама притока Велике Мораве. Насеља су велика по површини и имају богат културни слој који указује на интензитет живота. И ова културна група имала је мешовиту привреду са приближно подједнаком заступљеношћу земљорадње, сточарства и лова.

Доласком стране популације у средње Поморавље, гаси се живот у већини насеља домаћег становништва. Археолошки налази из следеће развојне фазе прелазног периода показују да аутохтоно становништво није уништено, већ да је временом дошло до етничке и културне интеграције придошлог и затченог становништва.

Током треће развојне фазе прелазног периода из бронзаног у гвоздено доба запажа се даљи пораст броја насеља. Осим насеља у долини Велике Мораве и доњим деловима њених притока, насеља се све чешће подижу и у теже приступачним деловима средњег Поморавља. Оваква ситуација речито говори да је дошло до значајног пораста броја становништва, што је изазвало насељавање до тада ненасељених делова овог подручја.

Процес повећавања броја насеља посебно је узео маха током последње фазе прелазног периода, у IX веку пре н. е. Док би у две претходне фазе економски фактори били пресудни за дистрибуцију насеља, распоред насеља током последње фазе прелазног периода у великој мери условљен је одбрамбеним разлозима. У том смислу, врло је карактеристична организација насеља у појединим котлинама. У свакој котлини Моравиних притока обично се налазило по једно веће насеље ове фазе прелазног периода, а на свим прилазним путевима подигнута су мала насеља, очито са задатком да штите, у случају опасности, велико насеље унутар котлине. Посебно су добро били обезбеђени путеви који воде из долине Велике Мораве, што речито говори одакле се потенцијални непријатељ очекивао. На таквим прилазним путевима, у више случајева, констатовано је по неколико минијатурних насеља.

#### ГВОЗДЕНО ДОБА (око 800 — 300. године пре н. е.)

Значајне промене у дистрибуцији и топографији насеља десиле су се на почетку старијег гвозденог доба, у VIII веку пре н. е. Управо ове промене представљају једну од цезура између прелазног периода и старијег гвозденог доба. Наиме, на почетку VIII века, као последица продора једног коњаничког народа (Кимераца), у Поморављу почињу нагло да се подижу градинска насеља, односно, насеља на узвишцима. Већина ових насеља природно је заштићена, а мањи број је вештачки утврђен. Вештачки су утврђене само градине дуж великих Моравиних котлина. Иако су градине масовно подизане, живот није замро у равничарским насељима, на против, изгледа да је чак интензивирао.

Дистрибуција насеља током најстарије фазе гвозденог доба, која приближно одговара VIII веку пре н. е. пружа следећу слику: равничарска насеља подижу се на ниским терасама; природно заштићена градинска насеља у великом броју подижу се у брдско-планинском залеђу, а вештачки утврбене градине лоциране су на платоима брдско-планинског оквира Моравиних котлина.

За природно заштићена градинска насеља могло би се рећи да представљају насеља једне одређене заједнице која ту непрекидно живи. Велике вештачки утврбене градине, пак, представљају утврбења са мањом посадом, која служе за заштиту становништва већег броја равничарских насеља у случају опасности, а такође и за смештај заједничких добара. Наиме, ове изванредно добро утврбене градине служиле су за смештај залиха хране. Неуобичајено много алата за вршај житарица, пронађен на градинама, показује да се најважнији део посла у привређивању обављао на овим безбедним местима. Уз то, на градинским локацијама знатно јаче струји ваздух, што олакшава вршај.

Почетком VII века пре н. е. у Поморавље продиру носиоци Басараби културе из Олтеније. Носиоци нове културне групе запоседају већину равничарских насеља из претходне фазе гвозденог доба, а градинска насеља разарају. За разлику од својих претходника, заједнице Басараби културе насеља подижу искључиво у долини Велике Мораве и доњим деловима њених притока.

Аутохтоно становништво приморано је било да напусти већину својих насеља и да се насели у теже приступачним деловима средњег Поморавља. У овим, за живот неподесним подручјима, избегло аутохтоно становништво из корена је променило своју економију, што је имало велике последице и на читаву културу. Пошто у новој средини није било услова за земљорадњу, сточарство је, практично, постало једини извор егзистенције заједнице. Због овакве економике ускоро је изгубљен сваки интерес према сталним насељима. Временом, некадашње избеглице из питомих делова Поморавља ојачале су у сваком погледу и постале озбиљна претња дотле супериорним носиоцима Басараби културе.

Заједнице Басараби културе биле су принуђене да за релативно кратко време подигну велики број утврбења на узвишицама, и тако покушају да спрече продор непријатеља у Поморавље. Ови гигантски објекти, највећи који су икада подигнути у праисторији Поморавља, нису спречили повратак некадашњих изгнаника на своју матичну територију.

Археолошка истраживања све више указују да описани процес, уствари, представља процес етногенезе Трибала, једног од најмоћнијих палеобалканских народа.

Долазак Трибала у равничарске делове средњег Поморавља, на описан начин, означио је једну посве нову дистрибуцију насеља условљену економским и друштвеним развојем. Насеља се организују око једног изванредно добро утврбеног средишта лоцираног на неком од доминантних планинских врхова. Насеља су организована у три нивоа, с очигледно различитим економским и друштвеним задацима. Први ниво чине равничарска насеља, други ниво — насеља подигнута на ниским планинским границама, трећи ниво чини једна или, ретко, више вештачки утврбених градина подигнутих на планинским врховима. Свакако да су у економском погледу била најзначајнија равничарска насеља, где су постојали добри услови за

земљорадњу. Други ниво насеља — природно заштићене градине — представљале су заштиту равничарским насељима, у чијој су близини лоциране. Ове градине, такође, су штитиле и све прелазне путеве вештачким утврбењима на планинским врховима.

Дистрибуција насеља током најмлађе фазе старијег гвозденог доба несумњиво указује на једно издиференцирано друштво, у оквиру кога је издвојен владајући слој, непознат у ранијим периодима праисторије.

Миодраг Алексић

## ПОШТАНСКИ САОБРАЋАЈ У ЈАГОДИНИ У ПРВОЈ ПОЛОВИНИ XIX ВЕКА

### *Из историје поштанско — весничког саобраћаја*

У историји људског друштва комуникације и преношење вести представљају један од најважнијих фактора организовања. Први човеков артикулисани израз, покрет или знак представља исконску жељу за преношењем сазнања у облику информације. Шире етничке и политичке заједнице као што су племе, народ и држава захтевале су одређени систем управе и развијање весничког (гласничког) саобраћаја, који је, без сумње, непосредно утицао на појаву и употребу писма и писмености.

Историјске чињенице указују да је први систем преношења писаних вести на подручју централног Балкана био организован у време римске владавине овим крајевима, и то комуникацијом која је ишла линијом: Singidunum (Београд), Viminacium (Костолац), Idimum (Велика Медвећа), Mutatio ad Octavum (Дражмировац), Horreum Margi (Буприја), Sarmates (Параћин) и Naissus (Ниш). Од села Крушара испред Буприје одвајао се према данашњој територији општине Светозарево важан крак ове комуникације који је ишао поред Бурђевог брда, косом Белијан у Шуљковац, Драгошевац до Жупањевца, који је био најзначајнији римски центар за западно Поморавље.

У подножју Бурђевог брда пронађена је на овом путу велика остава римског новца (III—IV век) заостала иза убијеног римског благајника. Фонд обухвата око 3.500 римских денаријуса и чува се у Завичајном музеју у Светозареву.

Можемо закључити да је појава организованог поштанског саобраћаја у непосредној вези са организовањем државе и њеног административног апарата који је захтевао добру повезаност са свим деловима постојеће и освојене територије. То потврђује и византијски историчар Прокопије

описујући владавину цара Јустинијана речима да су владари „из потребе за брзим и правоременим сазнањем вести о догађајима у њиховом царству, већ одавнина оснивали своје гласничке службе, намећући трошкове њезина одржавања својим подложницима”.

### *Гласници у средњем веку*

Пошта у средњем веку одвијала се углавном централним комуникацијама за службене (државне и војне) и цивилне, трговачке и друге потребе. Главно саобраћајно и поштанско средство били су коњи на којима су се гласници веома брзо кретали. За царске потребе коришћена су кола (каруце), које су, уједно, превозиле и различит драгоцен терет.

Жиречек, писац Историје Срба, наводи да је Хајнрих Лав морао 1172. године на друму од Дунава до Ниша, којим су се често кретали крсташи, да напусти кола већ између Браничева и Равног (Ћуприја), јер су сваки час западала у блато, те се товар преносио животињама. И српски властелини и цареви су путовали колима по равнијем терену. Постојање гласника и превозних средстава забележено је у бројним српским средњовековним повељама као и на фреско — представама у манастирима. Од XIV века у употреби је каравански саобраћај коњима или камилама, који се махом користи за трговачке потребе. Старо име за Багрдан код Светозарева „Деве Баири” означава камиљи пут и стајалиште каравана на Цариградском друму. У историји Дубровника наводи се да је веза са залећем и унутрашњошћу одржавана преко гласоноша (*cursor, corrierius*) који су ишли до Цариграда, Солуна, Видина и других места.

Турско освајање Балканског полуострва увело је и карактеристичан начин преношења вести. После Сулејмановог освајања Београда 1521. године, почело је масовније насељавање турских службеника, трговаца и занатлија што је изискивало сталну везу са Цариградом. Због тога је било нужно да се у градовима кроз које је пролазио Цариградски друм подигнути ханови за прихватање путника, војника и цивила, и професионалних гласоноша — татара. У Београду је до краја XVI века подигнуто више ханова и каравансераја. Први је подигао велики везир Пири Мехмед — паша 1523. г. а највећи Мехмед Паша Соколовић 1576. године.

Потребу установљења поштанске линије од Београда до Цариграда изискивали су и учесталији дипломатски односи између Аустро-Угарске и Турске када је 1563. године постављен аустријски резидент у Цариграду. Пут дипломатске поште ишао је територијом Србије преко Београда, Паланке, Јагодине и Ниша. У једном запису о царском куриру помиње се турски татарин (гласник) који је 1565. г. јашући дању и ноћу, пренео резидентову пошту од Цариграда до Беча у рекордном времену од 11 дана.

Организација татарске службе и на Цариградском друму и на другим турским комуникацијама била је добра. Сами татари су уживали на путу привилегије због важности поште коју су носили, а могли су и да изнајмљују свеже и одморне коње. Мензуланама (поштанским станицама) су управљали мензил-ханције са потребним бројем сурудија, сахија и чауша који су као помоћна снага одржавали мензулану и коње. Сурудије су носиле вести од једне мензулане до друге и са споредних на главни друм у периоду 1688—1690. и 1717—1739. г. Забележено је велико рушење мензулана у време сукоба Турске и Аустро-Угарске, нарочито у походима аус-

тро-угарске војске. У првом прекиду пошта је стизала у Београд преко Дубровника, а у другом преко Румуније и Бугарске.

*Поштански саобраћај у Србији почетком XIX века*

У првом српском устанку нису постојали јединствени прописи о организовању поштанско-курирских веза, већ се једноставно пренос писама и других докумената регулисао наредбама. Непосредни повод за сечу кнезова 1804. године, која је подигла Србе на устанак, био је заробљавање српског гласника са писмом у коме се српске војводе обраћају Аустро-Угарској царевини за оружје. Када је избио устанак Караборђе је издао наређење преко гласника да преостале српске главешине подигну народ на Турке у градовима. У периоду 1804—1811. г. веза са Цариградом била је прекинута, а устаничка пошта се преносила преко гласника-коњаника. Када је 1811. године образован српски Правитељствујући совјет, у циљу оживљавања трговине између Истока и Запада понуђен је Аустро-Угарској пут ка Турској. Међутим, под ратним условима ова трговина није имала већег значаја.

Из Првог српског устанка сачувана су Караборђева писма упућена преко гласника угледним војводама Петру Добрњцу (1805.), Живку Шљивићу (1811.) и Антонију Пљакићу (1810. г.). Ипак се 1811. година узима као почетак организовања српске поште, када је Караборђе наредио да се у свим ослобођеним крајевима „учине мензулане“ са по 4 коња и 3 мензуланције. У писму упућеном Матији Ненадовићу, Караборђе помиње питање издржавања мензулана и изричито наређује да се потребна средства прибаве путем пореза. Овим одредбама Караборђе је, практично, зачетник „србске поште“ што се види и из његовог Протокола из 1813. г. „Писати Совету... Стојану Константиновићу из Јагодине да држање мензулана трошак платити у напредак војводе сами мензулане да држе“. Овим одредбама трошкови преношења поште пали су на локалну управу која је морала да издржава коње и послугу у мензулани.

У циљу боље организације власти у Србији, Турци су на главном Цариградском друму на растојању од 50—60 километара (10—12 сати јахања) подизали по једну поштанску станицу, „мензулхану“, за мењање коња путујућих поштарара (татара) и за одмор и конач службеника и „царских људи“. У Београдском пашалуку било је три „царске“ мензулане: у Београду, Хасан-Пашиној Паланци (Смед. Паланци) и у Јагодини (Светозареву), а до Цариграда укупно 17 мензулана за 183 сати јахања. У то време је, дакле, раздаљина између Београда и Јагодине износила око 25 сати јахања, а пут од Београда до Цариграда се прелазио за 7—10 дана „татарског терања“. Колика је важност мензулана у ово време показује и податак да је за ову сврху из народне благајне 1815. г. путем пореза издвојено 85000 гроша, а 1817. г. чак 180000 гроша. Све три мензулане у Београдском пашалуку издаване су под закуп, а закупник је морао имати већи број добрих и издржљивих коња. У Београду је било 60, а у Паланци и Јагодини по 40 коња. Постоји податак да је аренда (закуп) јагодинске мензулане за 1816. годину стајао 57.500 гроша.

Да би се мензулане могле саме издржавати одређена је за целу царевину ферманом Султана Махмуда II 1826. г. нарочита такса на путовање поштанским колима „20 пара на сахат кирије“ коју су плаћали сви, било

да путују званичним или приватним послом. У прво време Турци нису дозвољавали да српски татари одржавају везу са Цариградом, па је Кнез Милош 1815. г. основао сопствену татарску службу при Књажевској канцеларији у Београду. На челу татара налазио се „татар-ага“. Кнез Милош је користио татаре у одржавању везе са Портом и депутатима у Цариграду све док преговори 1830. г. нису завршени.

Прва званична српска депутација носила је у Цариград писану повељу султану, а сачињавали су је по налогу Кнеза Милоша, кнез Милоје Тодоровић из Јагодине и калуђер Неофрит. Они су на пут кренули 12. августа 1815. г. у пратњи личног везировог татарина Харем-ћехаје. Док порта није коначно 1830. г., првим Хатишерифом, признала српску самосталност у Цариград је било послато седам депутација и то: две 1815. г., трећа у лето 1816. године, четврта у пролеће 1820. г., пета с јесени 1820. шеста 1827. године и седма фебруара 1830. године. Ово су биле и прве званичне дипломатске активности Србије и Турске и уједно преношење писаних докумената у виду молби и фермана.

Одмах по ослобођењу оснивају се „вилајетске“ српске поште које су бивале све бројније, тако да су царске губиле у значају. По књигама расхода из 1834. г. у Србији је поред царских било и 20 споредних поштанских станица, а трошак јагодинске мензулане спао је на 16.000 гроша годишње.

Имајући у виду геополитички значај Јагодине почетком XIX века, кнез Милош је настојао да у овдашњој мензулани раде њему поуздани људи који ће га верно обавештавати о проласку турских татара и вестима које су они носили. Тако се 1819. г., поред турских мезуланција Авди-аге и Ибриш-аге помиње и један српски мезуланција „Нови Јанићије“ који је закупио мезулану за 25.000 гроша годишње, а већ 1824. г. постаје главни јагодински мезуланција. Истовремено се указом из 1824. г. у царским мезуланама постављају „кирицибаше“ које су морале да држе коње и издају их под закуп — кирију. Од тада су са татарима путовала и приватна лица, а пут је био угоднији и службеним делегацијама. Једно од највећих путовања тога времена прошао је караван везира Хусеин-паше Гаванозоглуа који је дошао у Београд преко Ниша, а конаци су били у Јагодини, Паланци, Коларима и Гроцкој. Новом везиру је требало од Буприје до Београда 5 дана (137 км. што значи 27 км. дневно).

Из докумената Књажевске канцеларије у Крагујевцу види се да је јагодински мезуланција Јанићије Радовић био веран обавештајац кнеза Милоша. У том послу су му помагали суручие (поштоноше) и сези (коњовоци) који су путовали до прве најближе мезулане, предавали пошту и враћали се навраг. Поред њих, постојали су и сахије — весници пешаци који су се бавили овим послом као искључивим занимањем. Испод левог колена носили су прапорце и нико их на путу није дирао, чак ни хајдуци ни разбојници. Сахије су практично били једини гласници за обичан свет и одржали су се све до 1830. г.

Први опис јагодинске мезулане сачуван је из 1826. г. у записима „Путештвије по Србији“ Јоакима Вујића, који описујући џамију каже „код ове џамије јест једна велика штала за 50 коња која се зове мезулана, то јест пошта, и садањи постајстор именује се Јанићије Радовић, а поред њега и 6 суручија и 26 коња“. Указом кнеза Милоша из 1827. г. регулисани су и трошкови татара на путу и то: На трошак за кирију од Јаго-

дине до Цариграда по 120 гроша на коња, пак колико коња устреба, онолико по 120 гроша да се дадне татарима а да на јело и пиће и најпојницу суручијама на путу на дан по 14 гроша“. Занимљиво је да су татари и суручије уживали велику заштиту народа и да су врло ретко били нападани и пљачкани, без обзира коме припадали или чију пошту носили. И сам кнез Милош је издавао наређења „да се нико не усуди за живот главе, дирнути и трговце и татаре чије му драго, у поште или какога му драго путника који Цариградским друмом иде“.

После стицања независности Србије 1830. г. и повлачења турских поштанских градова, поштанска служба се реорганизује и приближава потребама народа. Тако је 1834. г. по заповести кнеза Милоша дата на лицитацију грочанска, јагодинска, баточинска и ражањска мезулана. Уједно је дат налог да се обнове, прошире и дограде турске мезулане, као на пример у Јагодини, где је „правитељствујушћа мезулана“ наставила да ради у старој турској грађевини. До доношења Сртењског устава 1835. г. надзор над свим поштама у Србији водила је Књажевска канцеларија, поштител унутрашњих дела и кнез Милош лично, а од 20. фебруара 1835. г. постављен је стални управитељ пошта који се имао старати о напретку и развоју српских пошта. Први „надзиратељ“ српских пошта био је Јаков Јакшић постављен посебним кнежевим указом. Од овог времена поштанска служба у Србији почела је брже да се развија, те је већ 1837. г. под закупом било 20 мезулана са 332 коња и укупним годишњим трошковима од 8000 талира.

Уредбом од 20. маја 1839. г. татари добијају посебну поштанску организацију на челу са татар-агом која је деловала при Попечитељству иностраних дела. Њима је био придодат и један „пост-експедитор“ чија је дужност била да заводи сва званична писма што преко татара приспевају или одлазе. Он је уједно био и врховни заповедник татара и полагао је усмену и писмену заклетву пред Кнезом. Званична и приватна писма морала су пре одласка бити уведена у „Протокол експедирано унутреност Србије приватни и званични писма“ са упутством да се „при уводу у Протокол ваља на свако писмо ставити обратно од стране печата. Номеру под којом је оно у протокол уведено, као и варош, дан и месец кад је писмо експедирано“. Истовремено је по налогу Кнеза уведена такса којом се од свих без разлике наплаћује по 2 гроша за сат јахања „изузимајући само наше татаре који ништа не плаћају и чиновнике са Објављенијама који буду по попечатељственом послу путовали“.

Татари су такође били ослобођени наплаћивања мостарина и скеларина што је било регулисано посебном уредбом из 1840. године.

Од 1840. г. мезулане прелазе у надлежност Окружних начелстава која су даље водила рачуна о њиховим потребама и исплаћивању послуге. Од овог времена све више се преноси приватна, најчешће трговачка преписка, упоредо са оживљавањем привредне активности, заната и индустрије. Татари су од поштињаоца ове кореспонденције све чешће примали „бакшиш“, а питање тарифе приватне кореспонденције привремено је било уређено тако да се на сва писма, без разлике на растојање места, наплаћује 20 пара ако су мања од једног табака, а за већа од једног табака по 1 грош.

*Оснивање поште у Јагодини 1843. г.*

Према подацима Емила Цветића, писца књиге „Стара Јагодина“ 1910. г., почела је изградња прве јагодинске поште 1840. г. на месту старе мезулане. Опис ове грађевине налази се у документима Министарства финансија из 1843. г. где се каже да је: „Плац мезулане јагодинске Правитељству принадежећи у Јагодини јест у дужини 25 а у ширини 13 фати, без да је заграђена, а она је мезулана од камена сазидана и ћерамидом покривена. По одласку турака заостала су 4 зида каменита на подобју бивше неко време касарне турске на којима је наше Правитељство по потреби својој мезулану начинило“.

До издавања „Устроенија поштанског заведенија“ исте 1843. г. које се сматра првим основним актом о увођењу јавног поштанског саобраћаја у Србији, уведене су у свим већим местима поштанске експедиције за пренос поштиљки и превоз путника, а од 1842. г. организован је и редован превоз путника мезуланским коњима. У Јагодини је оваква пост-експедиција уведена још 1841. г. Из једне жалбе Попечитељства внугрених дела сазнајемо о нередовном одашиљању поште из јагодинске Пост-експедиције у Алексинац који је био гранична варош према Турској. У жалби се наводи да Начелничество јагодинско сачека две и више пошта-писама па их онда заједно отпрема што успорава поштански саобраћај.

Устроеније поштанског заведенија од 15. Октобра 1843. г. коначно је регулисало функционисање поштанских поштиљки и јавног саобраћаја у Србији. Овим документом установљавају се поште и поштанске експедитуре „које ће се нуждним персоналом снабдевати и занимати се деловодством поштанског опредељења“, а да ће мезулане „снабдевене нуждним служитељима и коњима ка преношењу поштанских предмета служити“.

Истим указом установљава се за целу Србију Управитељство поштанско које ће управљати и надзирати поште и пост-експедиције у свим већим местима и варошима. Одређене су такође поштанске линије за кретање поштоноша од којих је „друга, најважнија линија ишла од Београда преко Гроцке, Колара, Паланке, Баточине, Јагодине, Ђуприје, Параћина и Алексинца“. Кнежев указ за увођење овог Управитељства наводи разлог „ради олакшања за нуждно, скорие и точније саобштеније, којим се трговина и свака полезна радња подиже и распрострањава, да се ствари и лица лако, сигурно и скоро из едног места у друго пренети могу“.

У Уредби се даље одређује да свака пошта мора имати званични печат, теразије за мерење писама, кантар за мерење аманета (пакета), сандук за касу и жигљати за означање поштанских места. Установљава се за потребе поштанске манипулације следеће особље: пост-експедитори, пост-официри и пост-мајстори. Пакети са писмима су се носили од једне станице до друге уредно, сваке седмице двапут, с тим што су са споредних праваца ручно или у запрези доношени у најближу станицу на „сојузној линији“ и одатле експедовани. Овим законом установљена је и „Уредба за наплаћивање такса поштански“ са монополом да нико други сличну установу не може основати. Треба рећи да је Србија копирала аустро-угарски поштански систем који је био на знатно вишем ступњу развоја.

О оправданости завођења Управитељства поштанског указује чињеница да је већ 1844. г. било 4211 нумера званичне кореспонденције. Пошта је у Јагодину стизала средом и суботом после подне, а полазила недељом

и четвртком пре подне. „Делижанси са аманетима“ (каруце) ишли су из Београда на границу у Алексинац 1. и 16. сваког месеца у 8 сати пре подне, а полазили са границе за Београд 6. и 12. сваког месеца. У Јагодини су писма и аманети примани 1 сат пре доласка поште и „делижанса“.

Устроеније поштанског заведенија из 1843. г. замењено је „Уредбом поштанском“ од 27. октобра 1847. г. којом се уводе две пошатнске зоне: прва за растојање преноса до 12 сати јахања и друга преко 12 сати. Занимљиво је да су новине (штампа) преношене бесплатно.

Према најстаријем пронађеном писму са жигом у Јагодини је пошта почела са радом јуна месеца 1843. г. Овај жиг се користио све до 21. марта 1863. г., док је жиг „П Јагодинска“ био у употреби од 8. марта 1866. до 13. јула 1866. г. Жигови су израђивани од дрвета, ћирилицом, у црној или црно-плавој боји. Жиговима су се поред ознаке места стављале и ознаке „наплаћено“, „препоручено“ итд. Истовремено се препоручује да се сви жигови који се на писма ударају „у чистоти одржавају“ да би се слова и бројеви разазнавали.

#### *Нове одредбе о развоју поштанског саобраћаја у Србији*

Употреба поштанских марака у Србији као средства плаћања поштарине везује се за рад аустро-угарске конзуларне поште у Београду која је, непосредно по издавању поштанских марака у Аустрији (1. јуна 1850. г.), издала саопштење преко „Србских новина“ да ће се при царској конзуларној пошти у Београду за франкирање писама користити „писмоносни белеге“ („бриф марке“). Предлог за увођење поштанских марака у Србији потекао је од Главног трговачког одбора у Београду 23. маја 1863. г. који је истакао потребу да се „у близини цркве (Саборне) постави неколико кутија за пошту“ а ако ово не буде могуће предлагано је да Пошта има у продаји „поштанске марке у виду штемпла“ које би имале вредност поштанске таксе. Тако су у Београду у Савамали постављени први поштански сандучићи за писма за које се поштарина плаћала унапред.

Дефинитивни предлог за увођење поштанских марака у Србији учинило је Министарство унутрашњих дела Србије 14. јуна 1865. године, па је на основу њега „Правитељство решило и код нас поштанске марке увести“. Како у Србији није имало услова за штампање марака, упућен је у Беч Стеван Рајчевић са задатаком да нађе гравера „штемпова“ и да се обрати царској штампарији у Бечу за њихову израду. Нацрт и гравуру у дрвету прве српске марке урадио је бечки литограф Кацлер. На марци је био отиснут лик кнеза Михајла Обреновића, а вредности марке су биле 40 пара, 20 пара, 10 пара, 2 паре и 1 пара. Штампање је завршено 16. јуна 1866. г. Употреба марака обнародована је у „Србским новинама“ 21. јуна 1866. године, следећим текстом: „Такса на писма и остала пошиљања за писма плаћаће се у маркама од 1. идугег месеца Јулија за све поште“.

Овим одредбама поштански саобраћај је још више добио у ефикасности и експедитивности. Од 1856. године мезулане су се почеле градити по плану и од бољег и тврђег материјала. Зграда се делила на два дела: просторија за поштанску канцеларију и стан поштара одвајали су се собом за суручије и кухињом, од просторије за боравак коња, која је могла бити и од слабијег материјала. Тиме се чистоћа у поштама знатно боље одржа-

вала, јер је део за стоку морао имати трем за сено и остављање коњске опреме и то је био одвојен објекат.

Услуга је, међутим, и даље била на ниском нивоу. Путници и татари спавали су у једној просторији на дрвеном поду покривајући се губерром. Пошта се носила у кожним бисагама или нарочито шивеним кесама у недрима, ако се носио новац или нека драгоценија вест. Јагодинска пошта је 1855. године, имала 4 поштарара и 22 коња. У попису житеља Јагодине из 1863. г. помињу се следећи поштари: Атанасије Илић, поштоноша, Копа Гојковић, поштоноша, Јован Рајковић, поштоноша, Илија Игњатовић, поштоноша и Стеван Миленковић, поштар. Поред њих помињу се и службеници новоотворене телеграфске штације у Јагодини: Стеван Николајевић, руководитељ телеграфа и Алекса Остојић, телеграфиста.

Може се закључити да је развој поштанског саобраћаја у Србији прве половине XIX века био подстакнут интензивним политичким и војним догађајима који су били пресудни за њену независност и друштвени препород. Појава првих уставних институција, привредних и индустријских објеката и њихово даље функционисање није се могло остварити без ширег повезивања у централни систем владавине, с једне стране, и веза са Аустријом, Турском, Русијом и другим земљама на другој страни, од чије је политике зависила и дипломатска усмереност Србије.

#### ЛИТЕРАТУРА:

- 1 Архив Србије, Збирка Мите Петровића, Кнежевска Канцеларија, Совет, Министарство унутрашњих дела, Министарство финансија.
- 2 Велимир Сокол, *Најстарији извори за историју гласничких организација робовласничких монархија старог вијека*, ПТТ — архив бр. 15 Београд, 1969.
- 3 Исти, *Курирске везе преко Балкана у XVI вијеку* ПТТ — архив бр. 7 Београд, 1961.
- 4 Nikola Gulan, *»Curssus publicus«*, РТТ — архив бр. 9 Београд 1963.
- 5 Исти, *Мезулански саобраћај и татарско-гласничка служба у Србији*, ПТТ — архив бр. 3 Београд 1959.
- 6 Тривун Теслић, *Први прописи о организацији поштанског саобраћаја у Србији*, ПТТ — архив бр. 20 Београд 1966/67.
- 7 Милован Ковачевић: *Весници и поште кроз векове*, Београд 1938.
- 8 Мита Петровић: *Установе и финансије обновљене Србије I и II* Београд 1883.
- 9 Михајло Обреновић, *Милош Обреновић*, Београд 1910.
- 10 Емил Цветић, *Стара Јагодина*, Јагодина 1910.
- 11 Јоаким Вујић, *Путештвије по Србији*, 1926. године
- 12 Станоје Станојевић, *Народна енциклопедија* в. „Мезулане“.
- 13 *Зборник Закона и уредаба*, књига III Београд 1845.
- 14 Завичајни музеј Светозарево: *Привредна историја*, Саобраћај Фасцикла I

Ранко Баришић

### АСУРЦИЈСКИ ЗАНАТ У ЛАНИШТУ

Срећених података о броју асурцијских занатлија и њихових еснафа у Србији имамо већ од XIX века. Асурцијских занатлија никад није било много у Србији јер се израда асура, зембиља и других производа од асура сматрала споредним занимањем са малом зарадом. Према статистичким подацима за 1890. годину у Србији по градовима је било 79 асурција (помоћника, калфи и шегрта) а већ 1900. године било их је 77 (помоћника, калфи и шегрта).<sup>1)</sup> Сеоских занатлија асурција у 1890. години има 18, за целу Србију. Већ у 1900 години има 25.<sup>2)</sup>

У каквом су тешком положају биле асурције говори податак да су асурције у Београду биле у групи од 27 занатлија од којих се није могао наплатити годишњи данак — порез.<sup>3)</sup>

Јавне продаје над имовином задужених варошких занатлија такође нису мимоишле асурције. У Србији у периоду од 1865. године до 1874. године било је чак три продаје имовине асурцијских занатлија.<sup>4)</sup>

По попису из 1840. године у Јагодини (Светозареву) било је 12 асурцијских еснафа.

У 1891. години било је 3 асурцијска еснафа,

У 1900. години нема еснафа.<sup>5)</sup>

\*

\* \* \*

Село Ланиште у околини Светозарева, некадашње Јагодине, у асурцијском занату има дужу традицију. Појављује се још у време Османлија и њиховог доласка на Балканско полуострво. Термин „асура“ је оријенталног порекла.<sup>6)</sup>

Село Ланиште се налази око седам километара удаљено од Светозарева. Његово становништво традиционално се бави земљорадњом као главним занимањем а асурцијским, корпарским и метларским занатом као споредним извором прихода. Узгајање, брање и прерада рогоза сматрали су се одувек споредним занимањем, не само у овом крају већ и у другим крајевима Србије.

Најпознатија места за узгајање рогоза су поред река: Ланички рит, Змијић код локалитета Градац, узводно од Ланишта, затим Милошева бара, Радошин, Панчевачки рит, Јојкићев рукавац на Дунаву, Сетеш у Ечкој, Уздинска бара, Зрењанин, Нови Сад, Нови Београд пре рата и друга места. 7)

\*  
\*   \*  
\*

Шевар расте у близини Ланишта у једном од сливова Мораве. На том месту Морава меандрира те ствара мочваре. То место, недалеко од села Ланишта, зове се селиште.

Обрада асура од узгајања, брања до прераде је колективни посао и захтева доста радне снаге. Земља се прво закупи и погоди се количина шевара која ће се обрађивати. У пролеће се шевар сеје, а главна сеча је у јулу и августу. Исечен шевар се веже у снопље и простире по платну на земљи и тако суши. Сушење траје 10 до 15 дана. Осушен шевар — рогоз преноси се до куће где се даље суши. Рогоз се ставља под какво покривено место, скупља у купе и суши се још око 15 дана. Производња предмета од асуре се обично врши зими, а завршава се у пролеће. Често то раде старији људи који се мање баве пољопривредним радовима.

Рогоз се уноси у одабрану просторију, одваја лист по лист и цепа по дужини. Потом се на чекрк намотава канап који се уплиће са шеваром. Канап се некада набављао на пијацама, код ужара, а данас се купује канап фабричке производње. Канап са чекрка се употребљава за састављање разбоја. Уплетеним канапима са чекрка се везује односно уплиће разбој. Између горње и доње стативе разбоја се ставља брдо. Зависно од тога шта се тке: асура или зембил, ставља се густо или ређе брдо. Између канапа, а испод брда уплиће се рогоз и сабија брдом. Потом се ставља неколико редова рогоза а одозго поново сабија брдом и тако наизменично. Ткање је слично ткању ћилима на вертикалном разбоју.

Да би процес ткања равномерно текао, горња статива се претходно овлажи сунђером, а такође и све жице којима је разбој оплетен. Сталним и равномерним влажењем обезбеђује се гпкост жица, лакше се увлачи рогоз међу жице, што све скупа обезбеђује брже обављање посла, односно ткање асура и зембиља. Поред асура и зембиља раде се зидне и подне простирке, прекривачи за кола — арњевке. Простиркама се покривају леје за усеве лети односно зими.

Арњевкама су се покривала кола лети, а и летње бапте. Зими се покривају леје и други усеви, којима мразеви штете. Доста асурцијских производа извозило се и извози се и данас у Француску и Шведску, понајвише асуре и зембиља. Рогоз се продавао на пијацама и у сировом стању. Најпознатије пијаце за продају рогоза биле су у Параћину, Крушевцу, Су-

ботици, Новом Саду, Нишу, Инђији и Вршцу. Рогоз се продавао и до Славонског Брода па и Скопља.

## АЛАТИ

Алати за израду асурцијских производа су специфични. Слични су алатима за ткање ћилима на усправним разбојима. Основне алатке и справе су: *чекрк*, *разбој* и *косир*.

*Разбој* са брдом се састоји из четири стативе. Две су усправно постављене и пободене у земљу, а друге две су попречне, водоравне и причвршћених крајева за прве две стативе. Између њих је уплетено брдо. Зависно од тога шта се тке: асура или зембиљ, ставља се гушће, односно ређе брдо. Брдо је дрвена облица са отворима по средини. Између статива, а испод брда, ставља се равна греда да би се ткање равномерно одвијало.

*Чекрк* је справа направљена од дрвета и гвожђа. То је крст на дрвеној осовини, спојен по средини дрвеном држаљом са двокраким постолем. Учвршћено је кованицама и спојкама. На чекрк се намотава канап којим се плете разбој. Канап је некада набављан од ужара, док се данас купује фабрички израђен канап.

*Косир* је алатка за сечење канапа, делова зембиља и асура који се скидају са разбоја по завршеном ткању. Направљен је од дрвета и гвожђа. Сечиво је гвоздено, а дршка дрвена. Употребљава се и у виноградарству.

\*  
\* \* \*

Из датог прилога о асурцијском занату у Србији са освртом на данашње стање у асурцијском занату у селу Ланишту, можемо закључити да се асурцијски занат одувек сматрао узгредним занимањем у Србији. Прерада асура односно рогоза сматрала се и сматра се допунским извором прихода. Мала зарада није могла никад привући већи број занатлија. Алати за израду асура и зембиља су једноставни и истоветни као и за израду ћилима. То су усправни разбој са брдом, чекрк и косир. Асурцијски и многи други занати на територији Србије дошли су на Балканско полуострво заједно са Османлијама.

## ЛИТЕРАТУРА:

- 1) Никола Вучо, *Распадање еснафа у Србији*, САНУ, Књига II, Београд 1958, 35.
- 2) Исто, књ. I, 347, Београд 1954.
- 3) Исто, књ. II, 108.
- 4) Исто, књ. II, 57.
- 5) Исто, књ. II, 347.
- 6) Абдулах Шкаљић, *Турцизми у српскохрватском језику*, Сарајево 1973, 318.
- 7) Подаци прикупљени у селу Ланишту крај Светозарева приликом откупа асурцијске радионице од Рајка Милошевића, априла 1984. године.

