

САВРЕМЕНА СРПСКА ФОЛКЛОРИСТИКА XV

Уређивачки одбор

- Др Дејан Ајдачић, Институт за класичне студије и славистику
Филолошког факултета Универзитета у Гдањску, Гдањск, Пољска
- Проф. др Ана Витанова-Рингачева, Филолошки факултет, Универзитет
„Гоце Делчев”, Штип, Северна Македонија
- Др Барбара Иванчич Кутин, Институт за словенско народописје ЗРЦ
САЗУ, Љубљана, Словенија
- Др Бојан Јовић, Институт за књижевност и уметност, Београд, Србија
- Др Данка Лајић Михајловић, Музиколошки институт САНУ, Београд,
Србија
- Др Мирослава Лукић Крстановић, Етнографски институт САНУ,
Београд, Србија
- Др Сузана Марјанић, Институт за етнологију и фолклористику, Загреб,
Хрватска
- Проф. др Милош Миленковић, Филозофски факултет Универзитета у
Београду, Београд, Србија
- Проф. др Андреј Мороз, Филолошки факултет МГУ, Москва, Русија
- Проф. др Слободан Наумовић, Филозофски факултет Универзитета у
Београду, Београд, Србија
- Проф. др Јеленка Пандуревић, Филолошки факултет Универзитета у
Бањој Луци, Бања Лука, Република Српска
- Др Данијела Петковић, Институт за књижевност и уметност, Београд,
Србија
- Др Биљана Сикимић, Балканолошки институт САНУ, Београд, Србија

Рецензенти

- др Слободан Владушић, др Смиљана Ђорђевић Белић,
др Миша Ђурковић, др Бранко Златковић, др Јасмина Јокић,
др Данијела Костадиновић, др Горан Максимовић,
др Весна Марјановић, др Милош Матић, др Драгољуб Перић,
др Соња Петровић, др Валентина Питулић,
др Данијела Поповић Николић, др Жељко Радинковић,
др Немања Радуловић, др Биљана Сикимић,
др Милица Спремић Кончар, др Бојан Чолак

Штампање овог зборника финансијски је подржало
Министарство науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије.

САВРЕМЕНА СРПСКА ФОЛКЛОРИСТИКА XV

Тематски зборник радова

Уредник

Др Јеленка Пандуревић

Удружење фолклориста Србије, Београд
Институт за књижевност и уметност, Београд
Универзитетска библиотека „Светозар Марковић”, Београд
Научно-образовно културни центар „Вук Караџић”, Тршић

Београд – Тршић
2025

САДРЖАЈ

УВОДНА РЕЧ7

Слободан П. Наумовић
ОД НАЦИОНАЛНЕ КА КОСМОПОЛИТСКОЈ НАУЦИ (И
ДАЉЕ)? РАЗМИШЉАЊА О ПОЛИТИЦИ ЕТНОЛОГИЈЕ И
АНТРОПОЛОГИЈЕ НА ПОЧЕТКУ ХХИ ВЕКА27

Драгана Б. Вукићевић
ТРИ ПРИСТУПА ФОЛКЛОРИСТИЧКИМ ИСТРАЖИВАЊИМА –
ДОСИТЕЈЕВ, ВУКОВ И МАРКОВИЋЕВ75

Славица О. Гароња Радованац
ИДЕОЛОГИЈА ЈУГОСЛОВЕНСТВА У ИСТРАЖИВАЊИМА
НАРОДНЕ МУЗИКЕ / НАРОДНОГ МЕЛОСА
У ДЕЛУ ВЛАДИМИРА ДВОРНИКОВИЋА89

Борис Д. Булатовић
ИДЕОЛОШКИ ПОДТЕКСТ У
КРИТИЧКИМ САГЛЕДАВАЊИМА ЊЕГОШЕВЕ И АНДРИЋЕВЕ
„УПОТРЕБЕ” ФОЛКЛОРНОГ НАСЛЕЂА121

Ана Ж. Јањић
УСМЕНЕ ИСТОРИЈЕ
О СМЕДЕРЕВСКОЈ ЕКСПЛОЗИЈИ 1941. ГОДИНЕ147

Данијела Р. Петковић
НА НАКОВЊУ *РАСКОВНИКА* (ЧАСОПИС *РАСКОВНИК*
У ДРУШТВЕНО-ПОЛИТИЧКОМ КОНТЕКСТУ
60-ИХ И 70-ИХ ГОДИНА ПРОШЛОГ ВЕКА)167

Милан В. Томашевић
ПЕСМЕ О РЕЗОЛУЦИЈИ ИНФОРМБИРОА И СТАЉИНУ
У ФОЛКЛОРНОЈ ЗБИРЦИ
ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА САНУ181

Ђорђина М. Трубарац Матић
ФОЛКЛОР ОМЛАДИНСКИХ РАДНИХ АКЦИЈА И ЊЕГОВА
УЛОГА У ИДЕОЛОШКОМ ОБЛИКОВАЊУ У ФНРЈ203

Дејан М. Илић
ЕПСКЕ ЛАЗАРИЦЕ ИЗ БОСНЕ И ХЕРЦЕГОВИНЕ
У ЕТНОГРАФСКОЈ ЗБИРЦИ АРХИВА САНУ –
ПОЛИТИКА И ЕПИКА225

Марина П. Младеновић Митровић
ЈОВАН ЈОВАНОВИЋ ПИЖОН
И ЕТНОГРАФСКА ЗБИРКА АРХИВА САНУ253

Александра П. Бјелић
ВОЈИСЛАВ М. ЈОВАНОВИЋ МАРАМБО
О УСМЕНОЈ КЊИЖЕВНОСТИ У НАШОЈ КУЛТУРИ267

Љиљана Ж. Пешикан-Љуштановић
Лидија Д. Делић
ВИЦ О БАБИ
(ПОД)СМЕХ КАО ИДЕОЛОШКА И СТРАТЕШКА ТАКТИКА279

Данијела С. Лекић
УЛОГА СКОПА И ПОЛИТИЧКИ АСПЕКТИ
СТАРОЕНГЛЕСКОГ ЕПА *БЕОВУЛФ*303

Бојана М. Максимовић
ВИЛЕ И ВАЛКИРЕ: УПОРЕДНА АНАЛИЗА
ПРЕДСТАВА У СТАРОНОРДИЈСКОЈ ЕДИЧКОЈ
И СРПСКОЈ НАРОДНОЈ ПОЕЗИЈИ319

Наташа С. Дракулић Козић
ПАТРИЈАРХАЛНА ИДЕОЛОГИЈА
У УСМЕНИМ ЕПСКИМ ПЕСМАМА О
ДЕЛИЈИ ДЕВОЛЦИ / ЖЕНИ РАТНИЦИ337

Анастасија С. Живковић
САВРЕМЕНЕ РОДОЉУБИВЕ ПЕСМЕ СА КОСОВСКОМ ТЕМАТИКОМ
КАО СРЕДСТВО ПОЛИТИЧКЕ КОМУНИКАЦИЈЕ
СА ЦИЉЕМ УСПОСТАВЉАЊА И ОЧУВАЊА
НАЦИОНАЛНОГ ИДЕНТИТЕТА353

Невена В. Милановић Минић
ГОСТОПРИМСТВО
КАО НЕМАТЕРИЈАЛНО КУЛТУРНО НАСЛЕЂЕ:
МАПИРАЊЕ ПРАКСИ379

Ана Ж. Витанова-Рингачева
ВЕВЧАНСКИОТ КАРНЕВАЛ – ТРАДИЦИЈАТА ВО
ФУНКЦИЈА НА ПОЛИТИЧКАТА САТИРА395

Suzana J. Marjanić
VLADIMIR DODIG TROKUT ILI „UMJETNIK KAO ETNOGRAF”:
MISTIFIKACIJA I USMENA POVIJEST413

Сузана Д. Мицева
ДЕТСКИОТ ФОЛКЛОР ВО
ЗБОРНИКОТ НА БРАКАТА МИЛАДИНОВЦИ427



САВРЕМЕНА СРПСКА ФОЛКЛОРИСТИКА ИЗМЕЂУ НАУКЕ, ИДЕОЛОГИЈЕ И ПОЛИТИКЕ

Научни скуп *Фолклористика–идеологија–политика* одржан је у Тршићу од 4. до 6. октобра 2024. године у организацији Удружења фолклориста Србије, Института за књижевност и уметност у Београду, Научно-образовно културног центра „Вук Караџић” у Тршићу, Центра за културу „Вук Караџић” у Лозници и Универзитетске библиотеке „Светозар Марковић” у Београду, као 15. у низу скуп фолклориста. Замишљен је као прилика да се искаже актуелни одговор на изазове преосмишљавања епистемолошких претпоставки фолклористике усљед нарастајућих напетости између десних и лијевих оријентација у актуелним политикама, односно идеолошких концепција у оквиру којих се промишља истраживачки простор *народне књижевности, етнологије, етномузикологије, етнолингвистике, антропологије, херитологије*. Од првобитних идеја и захтјева које је пред научнике поставила „наука о народу”, фолклористика је и одступала, временом, и то на разноврсне начине. У различитим епохама различито се позиционирала према центрима моћи из којих се креирају културне политике и геополитичке стратегије које рачунају са колективним идентитетима (етнос, нација, локална заједница, „мала група”). Идеолошке и политичке смјернице на разнолике начине и различитим интензитетом утицале су и на предмет проучавања и на научноистраживачке приступе. У осмишљавању тематског дијела скупа пошло се од начелног става да је и из аспекта етике/политике дисциплина које баштине „знање о народу” неопходно с времена на вријеме јасно поставити питања о пожељним и неприхватљивим облицима ангажованог дјеловања у оквиру друштвених и хуманистичких наука, интелектуалној и друштвеној одговорности истраживача, као и моделима уплитања идеологије и политике у научни дискурс. Тако дефинисан тематски оквир скупа испунио је очекивања у погледу широке и динамичне расправе, као и отвореног и аргументованог дијалога, који се водио уз суочавање и уважавање различитих становишта. Изложени су реферати о истраживањима са тежиштем на актуелним научним политикама, теоријско-методолошким парадигмама, процесима и резултатима разноврсних „употреба традиције”, у савременом

тренутку и историјској перспективи, те посљедицама политичке и тржишне инструментализације, односно заговарања вриједносних ставова у процесу проучавања фолклора и презентовања резултата истраживања. Изван овако назначеног тематског оквира, на скупу су представљена и друга актуелна истраживања у фолклористици. За објављивање у овом зборнику прихваћено је 20 радова, које на овом мјесту укратко представљамо.

Пленарним излагањем најављено преиспитивање узрока и посљедица заокрета који настоји да редефинише епистемолошко поље „националних наука” **Слободан Наумовић** преточио је у обиман текст који у овом зборнику, због важности теме („Од националне ка космополитској науци (и даље)? Размишљања о политици етнологије и антропологије на почетку XXI века”) и обухватне перспективе, доносимо у цјелини, као преглед најзначајнијих идеја о политици српске етнологије и антропологије. Кључна теза од које аутор полази јесте да природу и степен идеологизације балканских етнологија у крајњој инстанци одређује међудејство егзистенцијалног положаја научника и историјски уобличених политичких, економских и друштвених услова, а не преношење или опстајање неке идејне концепције. Основни појам којим се у овом раду оперише јесте *синдром двоструког припадника*, који подразумева да истраживач истовремено припада проучаваној групи, као и јавно прихваћеним заступницима интереса те групе, те да одређује њен положај као такав да захтијева заступање или помоћ. Основна теза која се у вези с тим износи јесте да таква „двострука припадност” обликује политике хуманистичких наука у региону, усмјеравајући их ка улози националних наука. Други појам, суштински важан за овај преглед, јесте *политика науке*, која се одређује као „теоријски заснован, свесно и јавно заступан скуп полазних идејних основа, представа о друштвеној улози науке, као и увида о пожељним и/или могућим политичком правцима и посљедицама примене дате науке у друштвеном окружењу”. Преглед ранијих покушаја моделовања синдрома двоструког припадника и начина функционисања националних наука послужио је аутору као полазна основа за конструкцију ревидираног, обухватнијег модела, који уважава одреднице савремене ситуације и начине на које она утиче на кретања у српској етнологији и антропологији. Наумовић констатује отклон од национално дефинисаног синдрома двоструког

припадника и његово прилагођавање другачијим облицима припадности и самоидентификације, те разматра могућности дјеловања различитих облика примјене антропологије у новим околностима, закључујући да се националне науке налазе пред изазовом опстанка уколико адекватно не одговоре на друштвене изазове којих раније није било. Аутор је оптимиста и закључује да би таква епистемолошка криза у крајњој инстанци условила различите инкарнације у оквиру нових теоријско-методолошких парадигми.

За разлику од доминантног наратива о романтизму као иницијалном контексту „науке о народу”, **Драгана Вукићевић** полази од схватања да почетке српске етнологије треба тражити у различитим идејним парадигмама друге половине XIX вијека, будући да већ просвјетитељске идеје дају довољно елемената за осмишљавање иницијалних основа дисциплине, нпр. кроз идејно уобличавање глобалне теорије друштвеног развоја, затим географски детерминизам, кроз теорију друштвеног уговора, те кроз идеје које су с једне стране биле инициране развојем географије, а с друге стране концептом природног човека, племенитог дивљака. Слиједећи тезу о различитим (могућим) изворима, ауторка издваја три кључне фигуре – Доситеја, Вука и Светозара Марковића – и назначавачу три приступа фолклористичким истраживањима: просвјетитељски, који је обиљежен рационализмом у филозофији (фигура Доситеја Обрадовића), романтичарски – обиљежен успоном нације и култом револуције (фигура Вука Стефановића Караџића), и реалистички, који је у знаку научног позитивизма и прагматизма (фигура Светозара Марковића). У овом раду она заправо преиспитује три различита идеолошка концепта која су у основи ширих етнолошких и ужих фолклористичких разумијевања, упоређујући њихове различите реторике. Тако се у контрастивној равни успоставља просвјетитељски, романтичарски и реалистички концепт проучавања фолклора и, с тим у вези, илуструје дидактички, реалистичко критички и романтичарско-глорификаторски приступ. Нарочиту пажњу посвећује проучавању улоге фолклорних истраживања у процесу аутоидентификације нације, имајући у виду историјски тренутак и политички контекст новоуспостављене државе. Уочава и подвлачи разлику између критичке етнологије која је обиљежила Доситејево доба

и критике романтичарског схватања значаја и улоге етнологије у епохи реализма. Закључује да је историју српске фолклористике обиљежило балансирање „између опасних крајности оличених у радикализацији три приступа: учитеља који све зна, судије који све оцењује, одушевљеног поклоника у екстатичној глорификацији сопственог предмета проучавања”. У овом осврту на историју дисциплине истиче и опасности које су „вребале у сваком приступу у којем је Доситеј искључивао Вука и Марковића, Вук – Доситеја и Марковића, Марковић – Доситеја и Вука” и подвлачи да су најбољи „били они приступи који су уместо искључивања једну парадигму непрестано контролисали другим”.

У раду **Славице Гароње Радованац** разматра се једно од поглавља најпознатијег дјела Владимира Дворниковића *Карактерологија Југословена* (1939), и то оно посвећено народној музици / народном мелосу на тлу тадашње Краљевине Југославије. Износе се основне тезе – оне које се тичу саме „психогенезе” народне музике (ритма и говора) и разматрања у вези са „расним типом” јужнословенских народа. Истиче се да у свим анализама Дворниковић полази од конкретног (просторног или националног примјера), које затим своди на „југословенску” синтезу, те проблематизује запостављеност овог дјела у савременим етнолошким, антрополошким и етномузиколошким истраживањима. Ауторка овдје поставља два кључна питања. Прво је терминолошко и односи се на идејни концепт од којег полази Владимир Дворниковић пишући своје капитално дјело које је требало да послужи успостављању нације Југословена, односно, на проблематику именовања и синтетизовања бројних друштвених, историјских, културолошких и фолклористичких појава именом „југословенски”. Ово питање активирано је поново након распада СФРЈ и стварања нових националних држава, када се југословенство изнова намеће као најприхватљивији термин за именовање неких феномена из заједничке (југословенске) прошлости или савремено тумачења баштине из бивше југословенске државне заједнице (тзв. југословенско наслеђе) у односу на шири (балкански и европски простор). Друго питање односи се на градску пјесму оријенталног типа, која је по Дворниковићу најизразитији музички облик југословенске народне пјесме и југословенског идентитета уопште. Представљајући је у два варијетета (босански

и јужносрбијански), Дворниковић јој посвећује највећи дио свог истраживања, да би кроз њену психогенезу дубоко осветљавао и друге одлике „југословенског човека”. Ауторка наглашава идеолошке аспекте овог Дворниковићевог дјела, одбачене и превазиђене, али и могућност да његови фундаментални идејни токови нађу своје мјесто у савременим проучавањима, нарочито у смислу систематичности, обухватности и репрезентативности фолклорног наслеђа и музичких пракси које из њега проистичу:

Иако се идеолошки израз ’југословенски’ није одржао, ово дело (и поглавље посвећено музици) може се читати као незаобилазно синтетичко полазиште – и по својој методологији, широко захваћеној проблематици, парцијалним примерима важним за национална истраживања. Биће незаобилазно и за неку будућу синтезу, коју су онемогућили и стопирали савремени геополитички процеси.

Политичком и идеолошком злоупотребом истраживачке и академске позиције бавио се и **Борис Булатовић** у раду „Идеолошки подтекст у критичким сагледавањима Његошеве и Андрићеве ’употребе’ фолклорног наслеђа”. На одабраном узорку показује како се, из перспективе идеолошких тумачења, потенцирају и читавају политичка значења и поруке и разоткрива укљученост истраживача Андрићевог и Његошевог дјела у политички дискурс. Булатовић анализира сегменте академске критике и указује не само на праксу политичке контекстуализације и интерпретације него и на последице, те навођењем примјера илуструје начин на који су инострани истраживачи вршили утицај на креирање (негативне) атмосфере у академској јавности и јавном мњењу. Показује како се значајан број иностраних истраживача усаглашава око паушалног и прелиминарног става да се, полазећи од ретроспективног увида, српска усменопоетска и књижевна традиција поставља у средиште идејне матрице која је умногоме условила догађаје на Балкану у посљедњој деценији XX вијека. С тим у вези, испоставља се да је идеолошко становиште научника који заузимају утилитарну (па и наглашено ангажовану) позицију подударно са актуелном геополитичком ситуацијом у време редифинисања колективних идентитета и успостављања односа моћи. Као такво, оно је у супротности са иманентном критиком, која се превасходно ослања на књижевне и естетске вриједности.

Обликовање сјећања у времену и причи тематска је окосница у раду **Ане Јањић**, која је комбинацијом метода анализираше наративе о догађајима у вези са експлозијом у Смедереву петог јуна 1941. године. Ову трагедију историчари посматрају као локални догађај који је на завичајном простору обиљежио почетак Другог свјетског рата и оставио далекосежне ратне и поратне посљедице, али и као „највећу трагедију која је погодила српски народ после Априлског рата и успостављања немачке окупационе управе у централном делу Србије”, односно, као „најтежу несрећу која се тиче железничког саобраћаја у нашој историји, а вероватно и шире”. Иницијално питање које ауторка поставља јесте зашто је ово страдање скрајнуто са централних токова националне историје и какав се однос према њему градио деценијама након несреће. У намјери да покаже плуралност идеолошко-политичког утицаја у тумачењу овог догађаја у јавној сфери, Ана Јањић анализира наративе обиљезене траумом као заједничком особином, упоређује их и показује како се обликовала култура сјећања у протеклих осам деценија. Хетероген корпус грађе, сачињен од редигованих сјећања преживјелих и рецентних записа у виду усмених историја (животних прича и прича из живота) насталих теренским истраживањима ауторке на простору Смедерева, омогућио је издвајање инваријантног језгра и праћење модификација условљених карактеристикама приповједача. Уочавају се, и наглашавају, промјене односа према посматраном догађају у зависности од идеолошког контекста и друштвено-политичких околности и, у вези с тим, тумачи његова маргинализација/централизација у јавној сфери, те прати његов утицај на изградњу идентитета заједнице.

Данијела Петковић анализира уређивачку политику часописа *Расковник*, који следи за једно од најзначајнијих фолклористичких гласила у другој половини XX вијека, и доноси релевантну грађу, веома значајну за историју дисциплине. Аналитички фокус је на првом периоду излагања часописа, а то су шездесете и седамдесете године XX вијека, када је *Расковник* био преваходно посвећен књижевности и култури на селу. Ауторка наглашава да је уредништво било веома ангажовано у прецизном маркирању проблема, који су се, сагласно оријентацији листа, највише односили на културу (неписменост сеоског живља, недостатак књига, библиотека и домова културе на селу, стимулација шунда „одозго”,

одсуство културне политике која се тиче села, недовољан буџет за културу села, незаинтересованост за традицију, самоуке умјетнике, фолклористе аматере и културне прегеоце у руралним срединама). Повремено су објављивани и прилози којима се указивало на пропусте у вођењу привредно-економске политике и одговорност нижих и виших органа власти (форсирана индустријализација и миграције из села у град, повећање социјалних разлика, лоше стање у пољопривреди). Таква уређивачка оријентација повлачила је и отворену критику тадашње социјалне и културне политике, а посљедично томе и реаговање власти, које је кулминирало забраном излажења листа средином 70-их година прошлог вијека. Прецизна и детаљна реконструкција друштвено-политичког контекста у коме дјелују „расковничари” омогућила је боље разумијевање механизма контроле и идеолошког притиска, али и токова којима се кретала српска фолклористика.

Рад **Милана Томашевића**, иницијално усмјерен на представљање дијела материјала који се налази у Фолклорној збирци ЕИ САНУ, а који се на тематско-мотивском плану односи на Резолуцију Информбироа из 1948. године, Совјетски Савез, Црвену армију и Јосифа Висарионовича Стаљина, у великој мјери је превазишао ове најављене оквире. Кроз призму инструментализације и употребе фолклора у идеолошке сврхе, анализиране су пјесме забиљежене током изградње ауто-пута „Братство и јединство”, при чему је понуђена јасна и прегледна контекстуализација у смислу историјског предлошка, социјалне динамике и политичког заокрета који је пратио њихово настајање. Аутор подвлачи политичке пароле инкорпорирани у фолклорни материјал, наглашавајући „мобилизаторски, пропагандни и агитаторски капацитет фолклора прикупљеног из прве руке, непосредно након догађаја који је изазвао одређену врсту политичке трауме у друштву”. У аналитичком дијелу издваја мотиве агресора и жртве, клеветника и оклеветаних, јунака и издајника, ропства и поробљавања, достојанства и отпора, и наглашава да су у таквој констелацији Јосип Броз и Комунистичка партија Југославије преузели функције традиционалних јунака који се боре за слободу, правду и истину. Иако је корпус представљен прегледно и смјештен у контекст успостављен на релевантној историјској литератури, аутор се није задовољио изазовом да заинтересованој

јавности тек прикаже непознату и обимну грађу која је настајала у годинама непосредно након Другог свјетског рата. Понудивши убједљиву анализу, Милан Томашевић је недвосмислено утврдио да постоји чврста повезаност са традиционалним фолклорним обрасцима, чиме се потврђује дијахронијски континуитет, упркос чињеници да је ова грађа, на деликатан начин, ипак рефлектовала револуционарне промјене, не само у стваралаштву и рецепцији него и у ткиву народне пјесме. Закључујући да пред собом има „јасно идеологизован и политизован фолклорни материјал, препун симбола, који се тиче конкретног историјског контекста”, успоставља тезу о „надзираном фолклору”, чији су креатори и иницијатори рачунали на пријемчивост оних који у то вријеме још увијек припадају традиционалној култури и који су задржали склоност да у форми народне пјесме прихвате идеје и ставове који посредством прокламованих колективних вриједности омогућавају консолидацију заједнице.

Са истог врела захвата и **Ђорђина Трубарац Матић** у раду под насловом „Песме са омладинских радних акција као оруђе идеолошког обликовања младих у ФНРЈ”, у коме се као примарни корпус поново појављује збирка пјесама настала током 1949. године, када је у Етнографском институту САНУ покренут пројекат сакупљања фолклора НОБ-а и социјалистичке изградње земље. Основно обиљежје ове збирке је тематско-мотивска усмјереност на актуелно-политичка дешавања и агитационо-пропагандни тон, што је и омогућило анализу која у првом реду оперише појмовима као што су употреба фолклора и његове интегративне функције (као средства за остварење културне политике, хомогенизације и индоктринације). Указује се на значај омладинских радних акција у погледу идеолошког усмјеравања и вриједносног обликовања младих људи у Федеративној Народној Републици Југославији. Ауторка примјећује да постоји директна корелација између циљева културне политике које је врх Комунистичке партије Југославије дефинисао и прокламовао у периоду од 1945. до 1949. године и политичко-идеолошких пјесама испјеваних током омладинских радних акција одржаних у периоду између 1946. и 1949. године. Ови стихови, обликовани у складу са метриком и формулативном стилистиком народних пјесама, нису само документ једног времена које носи печат интензивне „агитације и пропаганде, застрашивања

идеолошког и политичког противника, историјског реваншизма, идеолошке мимикрије” него и веома податна грађа за разумијевање фолклора „као оруђа за грађење осећаја припадности групи код појединца и његове интеграције у њу”. У том смислу драгоцјени су закључци ауторке који се односе на функцију фолклора у условима редефинисања традиционалне културе и „мале групе” унутар које се комуникација одвија и осмишљава:

Певањем ових песама појединац је потврђивао своју идеолошко-политичку подобност и припадност заједници, док је њихово групно извођење, поготово песама са изразито радикалном реториком, свакако психолошки утицало да се колебљиви приклоне, а неистомишљеници обесхрабре, па и застраше.

Радови Милана Томашевића и Ђорђине Трубарац Матић су на најбољи начин скренули пажњу на занемарену збирку народних пјесама, али и на могућности за теоријска пропитивања функција и граница фолклора, које ова специфична грађа обилато нуди.

Међусобне условљености и прожимања фолклористике, идеологије и политике **Дејан Илић** у свом раду о лазарицама из Босне и Херцеговине у Етнографској збирци Архива САНУ прати у неколико равни. Бирајући грађу из Етнографске збирке, он изнова преиспитује њену вриједност и поузданост за научна истраживања, што је једно од најзначајнијих питања савремене српске фолклористике. Рехабилитација овог рукописног наслеђа које је деценијама остало изван магистралних токова проучавања српске народне књижевности важан је процес, који подразумева и критички осврт на научне политике и историјску ауторефлексивност. Уз подсјећање да је сакупљање народних умотворина по себи имало (ин)директне политичке импликације у вези са процесима националне консолидације и утемељења националне културе, аутор посвећује пажњу контекстуализацији грађе која је предмет његовог истраживања и прати сложену динамику овог процеса, уважавајући друштвено-политичка и културна кретања у Босни и Херцеговини током друге половине XIX вијека и однос српске културне и политичке елите према институционалном пројекту сакупљања фолклорне грађе „из свих српских крајева”. Осим тога, интересовање за косовску епiku и лазарице у последњој четвртини XIX века поприма одлике својеврсне књижевне моде и у непосредној

је вези с доминантним научним погледима на генезу епике уопште. Дејан Илић наглашава да то није једини извор интересовања за овај тип песама, будући да је народна епика имала важну улогу у националном буђењу и културно-политичкој борби српског народа за ослобођење и уједињење. Стога се комбинација поетичко-стилске и структурне анализе с принципима контекстуалне фолклористике и културне историје подвлачи као најбоље рјешење за приступ овим текстовима. Динамика аналитичких увида на релацији текст – контекст и *vice versa* омогућила је аутору да нагласи нове идејно-идеолошке аспекте лазарица из Босне и Херцеговине, који долазе као непосредни одраз прилагођавања времену. Наглашава се да је симболички потенцијал ове грађе за процесе националне консолидације био изразито велики, те да је сакупљање и промовисање грађе значило интеграцију терена на ком је грађа сакупљена у шири српски културни простор, али и обезбиједило учешће носилаца усмене традиције с ових простора у високој националној култури.

Рад **Марине Младеновић Митровић** представља не само допринос познавању недовољно истражене Етнографске збирке Архива САНУ него и приказ динамичног и сложеног односа фолклористике, идеологије и политике на примјеру архивске грађе коју је Јован Јовановић Пижон, дипломата, политичар и писац, послао 1913. године. Ријеч је о неколико свезака са фолклорном грађом из Македоније и јужне Старе Србије, уз које су приложена и два његова писма. Пижонов фолклористички допринос сагледава се у контексту његовог ангажовања у вези са „македонским питањем” и разматра са намјером да се укаже на различите начине путем којих је грађа стизала у Академију (у овом случају преко одјељења пропаганде у оквиру Министарства иностраних дела), различите мотивације и, нарочито, на значај етнографске и фолклористичке дјелатности за осмишљавање и заговарање политичких идеја и пројекција. Понуђена историјска контекстуализација (и начин на који је, у вези с тим, третирана грађа са територије Македоније) освјетљава узроке и мотивације за појаве које отварају питања аутентичности, мистификација и плагијата. Ауторка издваја и обрађује овај примјер како би показала „да свјесно продуковање фалсификата, као што је овде вероватно случај, не говори само о појединцу, већ о историјском и политичком контексту овог чина”.

Закључује да приступи појединачним збиркама омогућавају да се, увидом у важне културно-историјске особености одређене епохе и, с тим у вези, намјену и сврху плагијата, фалсификата и мистификација, јасније и тачније приступи вредновању другог архивског материјала, што је дуго био проблем Етнографске збирке.

„Измишљање традиције” је термин који се односи на употребу наслеђа и манипулацију фолклорним праксама и артефактима. Сам феномен је идеолошки мотивисан, и као такав деценијама уназад представља веома плодно поље промишљања усмјераваних из социолошких, антрополошких, лингвистичких, културноисторијских перспектива. Избором теме и грађе која се у критичком осврту Војислава Јовановића Марамбоа приписује „измишљеној” традицији, рад **Александре Бјелић** исказује припадност овом теоријском концепту. На корпусу који чине четири Марамбоова рада о елементима усмене књижевности у нашој култури („О лику Филипа Вишњића и других гуслара Вукова времена”, „Романтика гусла у нумизматици и археологији: лажни златници српских царева и краљева и лажна круна цара Душана”, „Јован Цвијић о српским народним песмама” и „Још једна ’Хасанагиница’”), ауторка показује како се потрага за измишљеном традицијом и њено раскринкавање у циљу очувања аутентичности културног наслеђа, усменопоетског корпуса, али и научног дигнитета, завршила у текстовима угледног научника. Јовановићев пасионирани рад на откривању „фалсификата” и „плагијата” сваке врсте у текстовима народне књижевности и ригидност у оцјени и процјени имали су великог утицаја на токове српске фолклористике, нарочито у погледу дефинисања корпуса грађе који научницима стоји на располагању. Схваћена као веома педантна и превасходно „кабинетска”, али и као веома искључива, његова научна мисија дијелом се претворила у супротност са далекосежним посљедицама, будући да је изостало суштинско разумијевање и уважавање динамике фолклорног стваралаштва, контекста и процеса који су довели до специфичне „употребе традиције”. С тим у вези, истраживање Александре Бјелић баца ново светло на дјело овог аутора, његове научне преокупације, луцидна запажања, али и некритичке примјене принципа и закључака на разноврсну грађу и иде у прилог разумијевању историје српске фолклористике, њених токова и странпутица.

Љиљана Пешикан-Љуштановић и **Лидија Делић** у коауторском раду анализирају виц о баби, разматрајући (под)смјех као идеолошку и стратешку тактику. Овај оригинални приступ анализи појма „баба” у српској култури развија аргументе на основу обимне и разноврсне литературе, те искуства посредованог усменим наративима и подразумијеваним знањима, при чему се покушај да се изнова промисли један традиционални концепт из перспективе савремене културе и социјалне теорије ослања на виц, као највиталнији усмени жанр, који уз то снажно маркира стереотипе о женама и старости. Луцидно запажајући да се вицеви о баби темеље на низу културолошких, историјских и биолошких феномена (нпр. вицеви о дементној баби), ауторке подсећају на то да се значење генерише са снажним ослонцем на традиционалне културне кодове, али и на дубље, архетипске представе, које повезују савремене вицеве о баби са нормама, преокупацијама и стратегијама различитих фолклорних жанрова. Лик бабе, ментално заробљен у прошлом времену, оскудном искуству савременог свијета и логици некадашњег система вриједности, ишчашен из времена и простора, комичан је по себи, како је то показано на примјерима вицева *о баби и унуку* или *о баби у аутобусу*. Истиче се, међутим, да су вицеви у којима се хумором атакује на похотљивост старих жена група која има највећу сижејну разуђеност. У примјерима који су наведени подругљива оштрица усмјерена је ка двоструко стигматизованој сексуалности, а тјелесност бабе, остарјеле жене, предмет је грубог исмијавања. Смјех овдје функционише као превентивна казна патријархалне заједнице, која оштро санкционише свако прекорачење нормом наметнуте границе, па се осим немилосрдног смјеховног обрачунавања са женама које измичу контроли и категорија старости пропитује из аспекта неприкладног/недозвољеног. Овај мотив присутан је и у другим жанровима усменог фолклора, рефлектујући не само архаични и амбивалентни прототип богиње плодности него и аспекте страха од неконтролисане женске моћи, која се доживљава као испољавање демонског:

Виц се у том смислу јавља као још једно од средстава друштвене контроле и регулације, а причање вицева као начин да се један тип понашања проскрибује и сексуалност уклопи у схему старосних доба дефинисаних временом, простором, типом културе.

Значачки одабрана тема овога рада и закључци који проистичу из саме грађе илуструју један од могућих видова репресије патријархалне културе над, у овом случају, двоструко маргинализованом групом, односно идеолошке аспекте „комуникације у малим групама”.

У компаративном сагледавању староенглеске и српске народне епике **Данијела Лекић** испитује начин на који се епска поезија употребљавала у периоду прије и током конституисања нације на тлу Велике Британије, апострофирајући улогу скопа, староенглеског пјевача, који посредством пјесама даје легитимитет успостављању родослова краљева који сеже све до митских почетака и паганских богова. Ауторка истиче и механизме хришћанског наслојавања, редефинисања херојског кодекса германских племена и увођење нових вриједности на темељима паганске културе. Прописује, даље, и могућност да је *Беовулф* сачуван од заборава управо јер се могао употријебити као основа за грађење нације у каснијем читању, што са изворном изведбом није случај. Даље наводи и примјер сличних „епских” ситуација на тлу племенске Црне Горе, односно настојања да се у доба владавине Петра II Петровића Његоша створи јединствена држава, и подсјећа да је стратегија носилаца српске јуначке пјесме обезбеђивала опстанак народа иако је држава нестала. Ауторка је понудила неколико важних запажања која се односе управо на такву позицију епског пјевача и рефлексije историјског тренутка у коме ствара. Подсјећајући да је епска пјесма у оба анализирана корпуса послужила као грађа погодна за утемељење националног и за визију уједињења, дакле, за политичке циљеве, она прописује поетичке механизме којима епика одговара на изазове идеолошке и политичке природе. Упоредије начин на који староенглески скоп проговара у интересу династије како би се обезбиједио политички мир са начином на који се то догађа у пјесмама српске епике, нарочито оним новијих времена – о војевању за слободу. Полагање права на истинитост је суштинска димензија епске пјесме, а идентификација публике са ликовима и њиховим дјелима јесте моћан механизам који омогућава аналогiju, односно поистовјећивање и у другим историјским околностима, што се „у рукама вештих владалаца може искористити и тако да у адекватном тренутку допринесе и циљевима на које изворно не

претендује”. Ауторка закључује да би ипак писана ријеч могла бити најутицајнији коректив усменог стваралаштва у функцији идеолошких и политичких интереса.

Упоредна анализа представа о вилама и валкирама у старонордијској едичкој и српској народној поезији тема је рада који потписује **Бојана Максимовић** у настојању да освијетли сродност представа о овим бићима с полазиштем у митолошким и јуначким песмама *Поетске Еде*, односно у српским народним (епским) пјесмама, као и на основу етнографске грађе о вилама. Након анализе ауторка закључује да је, без обзира на разлике у традицијама, могуће успоставити цијели низ аналогичности, нарочито у функцијама и појединим атрибутима, као и вршити поређење на основу успостављене типологије односа према епским јунацима. Ауторка подвлачи да сродност представа ових географски удаљених традиција открива

суштинску повезаност и сличну културну кодираност вила и валкира, које су изнедриле сличне патријархално уређене заједнице, са јасно дефинисаним доменама моћи и родним улогама, што, по свој прилици, указује и на заједничко индоевропско порекло ових тајанствених, архаичних бића.

Управо у домену моћи и родних улога генеришу се и најрелевантнији закључци овога рада. Систематизујући етнографску и усменопоетску грађу о вилама, ауторка наглашава да се из аспекта патријархалне културе њихово женско обличје и номинално женска природа компромитују и проблематизују недопустивим „вишком” који ће бити довољан да се виле смјесте с оне стране границе која дијели људско и демонско. „Вишак” се односи не само на знања која измичу уобичајеном човјековом искуству (прорицање судбине, изљечење, оживљавање) него и на напуштање концепта патријархалне жене – супруге, сестре и мајке. Опирање друштвеним нормама (преузимање мушких улога, неконтролисана сексуалност, избјегавање брака и брачних обавеза, наглашена индивидуалност у погледу васпитања дјете или напуштање породице зарад неспутаног живота у дивљини) основна је црта вилинског карактера, а неприхватљивост таквог понашања и српска и старонордијска поезија наглашавају кроз обликовање вила и валкира као демонских бића.

„Патријархална идеологија у усменим епским песмама о делији девојци / жени ратници” наслов је рада **Наташе Дракулић Козић**, у коме се, у позадини, преиспитује оправданост примјене родних студија и феминистичких теорија у проучавању фолклора. Корпус истраживања чине епске пјесме које тематизују замјену фемининог родног идентитета маскулиним, у различитим варијететима и из различитих извора. Указујући на тематску и идејну релативизацију друштвених улога дефинисаних на основу пола, ауторка анализира корпус одабраних пјесама, односно мотиве преоблачења/маскирања жене/дјевојке у делију/ратника, што је један од најизразитијих примјера нарушавања социјалне стратификације у оквирима традиционалне културе. Ауторка наглашава да предмет њеног истраживања јесу контексти кршења социјалне норме, односно услови у којима до тога долази, као и реакције околине. У настојању да се поврате културном нормом дефинисане позиције, активирају се различити механизми социјалне контроле, који изнова потврђују супериорност патријархалне идеологије као фундаменталног концепта традиционалне културе. Међутим, у средишту истраживачког интереса овога рада заправо је жанровски (и идеолошки) механизам епске пјесме који не допушта деконструкцију базичних друштвених и културних категорија, као што је категорија рода. Породична и шира друштвена заједница заснована на неравнотежи родних улога овдје се, истина, вишеструко пропитују кроз различите ситуације у којима је поремећена дистрибуција моћи. Показује се да овај веома распрострањен интернационални мотив заправо и нема субверзивни потенцијал, јер без обзира на чињеницу да прерушене јунакиње сасвим добро функционишу у оквиру датог дјело круга, новоосвојени статус само је привремен и на томе епски сиже, у већини анализираних примјера, и инсистира.

Методолошки приступ у раду **Анастасије Живковић** такође је контекстуална анализа, а корпус њеног истраживања чине савремене родољубиве пјесме са косовском тематиком. Циљ истраживања је увид у функционисање ових пјесама на плану консолидације етничког идентитета и рефлектовања актуелне политичке идеологије. Полазећи од запажања да је посљедњих година примјетна експанзија извођача родољубивих пјесама у којима преовладава историјска тематика и симболички топос Косова и Метохије, ауторка трага за мелодијским и ритмичким средствима

локалног фолклора на основу којих се ове пјесме декларишу као „српска/изворна/традиционална музика”, те путем мелопоетске анализе одабраних нумера издваја музичко-поетска средства која доприносе таквој перцепцији. Пажњу посвећује и извођачким ситуацијама, наглашавајући да се наступи извођача ових песама одржавају у различитим друштвеним контекстима – од приватних весела, концертних и спортских дворана до манифестација од државног значаја, што говори о подршци коју на њих усмјеравају заговорници актуелне политичке идеологије и институције које су носиоци јавних политика. У покушају да открије природу односа етничког идентитета и ових пјесама, као и потенцијалне везе са актуелном политичком идеологијом, ауторка издваја појаву и опус Данице Црногорчевић, која је уназад неколико година веома популаран интерпретатор духовне и „етно” музике. Позивајући се на теорију перформативности, Анастасија Живковић истиче да родољубиве пјесме са мотивима косовског завјета симболично функционишу на политичкој сцени. Актуелност друштвено-политичких дешавања на Косову и Метохији чине их пријемчивим и млађим генерацијама, а извођења на манифестацијама од државног и јавног значаја погодним средством за пренос порука идеолошке и политичке природе и комуникацију са широким народним масама.

Предмет свог истраживања **Невена Милановић Минић** одређује као „концепт гостопримства кроз призму нематеријалног културног наслеђа”, а приступ као „антрополошку перспективу”. Полазећи од „аутохтоних карактеристика”, уочених и претпостављених на подручју западне Србије (Јадра), које се односе на улогу хране и пића, те концептуализацију структурне организације дома/дворишта у праксама гостопримства, ауторка увиђа и трансформацију традиционалног модела:

О гостопримству, дакле, треба мислити као о виду нематеријалног културног наслеђа које је, осим што је базирано на принципу узајамности, а не безрезервног давања, вид социјалне контроле и константног успостављања поретка између нас и других, кроз институцију домаћина и госта (домаћег и другог), и које је уроњено у системе размене, обележене преговарањем и компромисима између гостољубивости и хостилности, који заједно одржавају друштвену кохезију.

На примјеру гостопримства ауторка показује да концепт нематеријалног културног наслеђа обухвата не само спектакуларне или ритуализоване праксе него и оне свакодневне, али живе, преносиве, заједнички препознате и функционалне, које као облик понављајуће интеракције опстају у циљу одржавања културног поретка и заједничких вриједности. Анализирајући механизме гостопримства, ауторка истиче узајамност и контролу, док однос између домаћина и госта одређује као суштински и идентитетски.

Ана Витанова-Рингачева пише о карневалу у селу Вевчани у околини Струге у Македонији као о веома старој, претхришћанској обредној традицији која се одржала до наших дана и стекла статус заштићеног нематеријалног културног наслеђа. Уз лудичку функцију игре и маскирања сачувана је и примарна функција ове древне колективне свечаности, а то је истјеривање и уништење злих сила, али и подстицање плодности инсценацијом карневалске „свадбе”. Осим тога, на плану (ре)креације најзначајнија и у стваралачком смислу највиталнија карневалска пракса је сатирична критика јавних личности и догађаја значајних за цијелу заједницу. Ауторка полази од запажања да у савременим изведбама током ове манифестације у Вевчанима обредна маска и карневалска лустрација функционишу и у изванобредној, политичкој комуникацији, па традиција стара готово петнаест вијекова постаје веома функционална реторичка алатка за посредовање дневнополитичких порука. Садржај карневалског сценарија умногоме је инспирисан актуелним дешавањима на локалној, националној, регионалној, па и међународној политичкој сцени, што представља изазов на пољу заштите и очувања, будући да је изузетно танка и у пракси често нејасна линија разграничења између аутентичне праксе и (зло)употребе традиције. Традиционална новогодишња свечаност у Вевчанима сачувала је карневалску праксу маскирања и замјене идентитета као простор слободе мишљења и изражавања, изван сваке цензуре и друштвене контроле, што и јесте суштина обредне инверзије. Овај древни механизам привремено изокренутог свијета функционише и у савременој пракси, као беспошtedна политичка сатира и огледало јавног мњења, и на томе се у закључку овога рада инсистира.

Рад **Сузана Марјанић** посвећен је представљању основних елемената пројекта *Антимузеј* Владимира Додига Трокута, хрватског „likovnog umjetnika, performerа reciklaža друштвене i mentalne ангаџiranosti”, и сагледавању овог концепта у оквиру умјетничких пракси које се приближавају етнографији. Сам избор теме и аспеката са којих ће се посматрати једна надасве оригинална појава необични су, какав је и методолошки приступ, креиран иновативном комбинацијом како би обухватио грађу у коју улазе елементи биографског, аутобиографског, медијског, књижевноисторијског, аутопоетичког дискурса. Инспирацију и теоријскоупориште за овај радауторка проналази у Фостеровомесеју „Умјетник као етнограф” и концепцији „етнографског заокрета” у умјетности 1960-их, те у том контексту приказује и тумачи „но-умјетност” и етнографију Трокутовог „антимузеја”. Пројекат, као и Трокутов ангажман у поменутом контексту анализирани су и интерпретирани на основу анtimoнографије *Трокутизам* Домагоја Маргетића. Портрет умјетника понуђен је као низ информација које се односе на мишљења критичара, историчара умјетности, сарадника и сљедбеника, чиме се успоставља оквир за разумијевање поетике његовог стваралаштва, комуникације са представницима других и сличних умјетничких концепата, елемената који свједоче не само о стварању него и о схватању функције музеја, начину чувања и презентације умјетничких дјела. Документујући тезу о релацијама етнографског искуства и (анти)музејске праксе, ауторка се бави и статусом В. Д. Трокута унутар званичне историје умјетности и музеолошке струке, те концептом који је помирио ова интересовања. Захватајући сфере антропологије, историје умјетности, социологије културе, фолклора, Сузана Марјанић оставља и снажан печат личне рецепције умјетника и његовог дјела, закључујући да се оно може

promatrati i kao autobiografska mistifikacija (што показују његови интервјуи), а засигурно му је у тим mistificiranim suodnosima u interpretaciji stvarности духовни отац Castañeda – за којег се ни данас још сасвим тачно не зна је ли измислио свогa враћа.

Сузана Мицева доноси преглед фолклорног стваралаштва за дјецу у зборнику *Български народни песни (Български народни пѣсни)* браће Миладинов, објављеног у Загребу 1861. године.

Подсјећајући да је усмено стваралаштво за децу било претходница, основа и најава ауторског стваралаштва за дјецу на македонском простору, у приступу одабраној грађи Мицева дефинише жанр дјечјег фолклора, који је стваран „искључиво за дјецу и од дјеце” и који као такав рефлектује не само дјечје стваралаштво него и начин одрастања, интересовања, васпитања дјеце у традиционалној култури. Иако његов специфичан садржај и функција налажу и посебан третман, класификацију и приступ проучавању, ауторка напомиње да ова област фолклора у Македонији није довољно истражена. Најављујући корпус истраживања, ауторка наглашава да је фолклорно стваралаштво за децу у *Зборнику* браће Миладинов, сакупљача народних умотворина у вријеме македонског препорода, у односу на друге облике усменог стваралаштва најмање заступљено. Издвајајући жанр тзв. „играчки”, којих у *Зборнику* има укупно 14, Сузана Мицева истиче могућност тумачења са различитих аспеката: генолошког, социјалног, културолошког, при чему углавном остаје у равни дескриптивног, инсистирајући тек на њиховој тематско-мотивској и садржинској структури. Функција ових умотворина је и забавна и дидактичка, што се у наведеним примјерима реализује у неједнакој мјери – неки од записа само су игре ријечи, једноставне, понекад нонсенсне доскочице осмишљене у намјери да подстакну развој говора код дјетета. Посматрани у цјелини, ови записи пружају информације о начину одгајања, забављања и подучавања дјеце, о разумијевању дјечјег свијета и приступу дјеци, али и о условима у којима су дјеца одрасла средином XIX вијека.

Представљени радови, у највећем броју, одговорили су изазовима темата, и потврдили да је идеолошко и политичко несумњиво присутно, у већој или мањој мјери, експлицитно или имплицитно (понекад и мимикријски), и то не само на нивоу избора грађе и хипотеза, него и на нивоу епистемолошких или методолошких поставки, подсјећајући, сваки на свој начин, да фолклористику суштински одређује усмјереност на колективне идентитете, односно друштвене и културне контексте који их осмишљавају, дефинишу и промовишу. Структура овог зборника и разноврсност прилога показују не само различите приступе тематици која је изузетно широко постављена него и могућности да се из различитих дисциплинарних визура проговори о актуелним

питањима у вези са релацијама између науке, идеологије и политике. Изразита неуједначеност прилога није само последица тематских конкретизација, научних домета и вокација аутора. Она је и израз вишегласја којим се проговара и одговара на изазов теме. Утисак о инспиративној размјени са колегама који имају исте, сличне или другачије ставове у овом зборнику потврђује се изнова, као свједочанство суштинске дијалогичности хуманистичког дискурса.

Захвалност за искуство рада на овом зборнику и указано повјерење дугујем Удружењу фолклориста Србије. Ништа мању, свим организаторима и учесницима скупа, ауторима, рецензентима, који су професионалним приступом и добронамјерним сугестијама унаприједили квалитет радова, лекторима и сарадницима на техничкој припреми, Ани Јањић на великом труду и залагању да сви послови буду обављени на вријеме, и на најбољи начин. Заслуге за све што је добро у овој књизи дијелимо на равне части. Сви недостаци и пропусти само су моји.

У Бањој Луци, 10. септембра 2025.

Јеленка Ј. Пандуревић
ORCID: 0009-0005-5393-379X



Слободан П. Наумовић*

Универзитет у Београду, Филозофски факултет
Одељење за етнологију и антропологију

ORCID: 0000-0001-9868-6490

316.334.3[39:001.89

39:001-051:[316.347(497.11)“20“

ОД НАЦИОНАЛНЕ КА КОСМОПОЛИТСКОЈ НАУЦИ (И ДАЉЕ)? РАЗМИШЉАЊА О ПОЛИТИЦИ ЕТНОЛОГИЈЕ И АНТРОПОЛОГИЈЕ НА ПОЧЕТКУ ХХИ ВЕКА

Рад представља покушај да се формализују и ревидирају идеје о политици српске етнологије и антропологије које су развијане током година. Кључна теза рада је да природу и степен идеологизације балканских етнологија у крајњој инстанци одређује међудејство егзистенцијалног положаја научника и историјски уобличених политичких, економских и друштвених услова, пре него преношење или опстајање једне идејне концепције, каква је романтизам. Сложено међудејство које је обликовало мисаони хоризонт научника и утицало на њихово понашање и смер активности одређено је као *синдром двоструког припадника*. Синдром подразумева да истраживач истовремено припада проучаваној групи, као и јавно прихваћеним заступницима интереса те групе, као и да одређује њен положај као такав да захтева заступање или помоћ. Описани услови обликују политике хуманистичких наука у региону, усмеравајући их ка улози *националних наука*. *Политика науке* одређује се као теоријски заснован, свесно и јавно заступан скуп полазних идејних основа, представа о друштвеној улози науке, као и увида о пожељним и/или могућим политичком правцима и последицама примене дате науке у друштвеном окружењу.

У раду се представљају резултати ранијих покушаја моделовања синдрома двоструког припадника и начина функционисања националних наука. Потом се они пореде са елементима на основу којих је могуће представити политику антропологије у САД и Британији. На основу резултата поређења и уочених ограничења, предлаже се ревидирани, знатно обухватнији модел, који може да представи облике понашања који раније нису били

* slobodan.naumovic@gmail.com

подложни моделовању. На основу модела, разматрају се одреднице савремене ситуације и начини на које она утиче на испољавање синдрома двоструког припадника у српској етнологији и антропологији. Констатује се отклон од национално дефинисаног синдрома двоструког припадника и његово прилагођавање другачијим облицима припадности и самоидентификације. Најзад, разматрају се могућности деловања различитих облика примењене антропологије у знатно измењеним околностима. Закључује се да је време националних наука у класичном значењу те речи на путу да истекне, упркос неким провокативним иницијативама у региону, али да се отвара простор за деловање њихових инкарнација које су у прилици да одговарају на друштвене изазове којих раније није било.

Кључне речи: политика науке, национална наука, политика антропологије, примењена антропологија, космополитска антропологија, етнологија, антропологија.

*The pursuit of social science is always a political pursuit:
from its funding to its reception, and from its training goals to its career
structures,
anthropology depends upon large-scale socio-political institutions
and general patterns of expectation.*
EASA 5th Biennial Conference, Frankfurt am Main, 1998.

Having lost an Empire, anthropologists had to find a role.
Adam Kuper, 2015.

*A more cosmopolitan discipline is emerging, multi-centred,
engaged in a range of current intellectual debates.*
Adam Kuper, 2015.

Уместо увода: претходни кораци

Овај рад настао је као покушај да се пружи одговор на изазов који ми је упућен љубазним позивом да изложим уводно предавање на Међународном научном скупу *Савремена српска фолклористика 15: Фолклористика–идеологија–политика*. Претпостављам да ми је позив упућен зато што сам у више наврата покушавао да себи и другима учиним јаснијим шта је то што би могло да се сматра политиком етнологије и антропологије у овој средини. Као што често бива са пољима истраживања која обележе нечији рад, тема је нашла мене, а не ја њу. Наиме, Асен Баликчи, канадски антрополог бугарског порекла чији сам рад поштовао и према коме сам осећао неку врсту моралне обавезе (Наумовић 2021), организовао је крајем августа 1996. године у Банкји у близини Софије оснивачку конференцију Асоцијације балканских антрополога (АБА, која ће касније прерасти у InASEA-у) посвећену идеологији у балканским антрополошким истраживањима (*Ideology in Balkan Anthropological Research*; Nixon 1997). Сматрао сам да сам дужан да учествујем, али сам осећао нелагоду јер се том темом раније нисам бавио. Размишљајући како да јој приступим, постало ми је јасно да је за ту тему кључна теза о погубној улози романтизма у српској етнологији, коју је у више наврата заступао уважени професор Иван Ковачевић. Проф. Ковачевић није једини који је у европским оквирима бранио тезу о малигном идејном и политичком утицају романтизма на централноевропске и источноевропске етнологије (в. Karnoouh 1975; Karnoouh 1985a; Karnoouh 1985b; Karnoouh 1990), али је у нашој средини био њен најистакнутији заступник. Учинило ми се да, када се та комплексна теза у потпуности сведе и формализује, може да се сматра примером теорије о логици идеологизације српске етнологије, и да пружа добро полазиште за размишљање о теми скупа у Банкји. По тој теорији, антирационалистички национално-романтичарски хердеријанско-гримовски садржај је преко утицаја Вука Караџића, а потом и његових националном митотворству склоних настављача и банализатора, загосподарио српском фолклористиком и етнологијом у њиховим формативним периодима (Ковачевић 2006: 47–61):

Романтичарски корени српске етнологије су пресудно детерминисали њене задатке, као и њен замах и сутон који произлазе из остваривања

тих задатака, са једне, и престанка самог постојања тих задатака у социјалном окружењу, са друге стране. Настала директно на основама идеологије „Уједињене омладине српске”, а посредно и на првој романтичарској линији ка Србима, Грим–Копитар–Караџић, етнологија је имала задатак да обезбеди научни основ „ослобођења и уједињења српских земаља”. Постављање граница ослобођења и уједињења био је основ сакупљања сваке етнографске грађе чији карактер и треба да одреди територију која је предмет националне пропаганде или њене реализације. (Ковачевић 2006: 47)

Тај се утицај пренео на Цвијићеву антропогеографију, у оквиру које је лако примљен због централноевропских идејних утицаја, раселовских и других, којима је њен стваралац био изложен још током студија:

Цвијићево теоријско полазиште је полазиште чистог немачког романтизма деветнаестог века. Сублимирано оно гласи: постоји народни дух који се еманира у свим културним творевинама једног народа, конституишући га. Народни дух ствара културне творевине, али и на основу културних творевина можемо реконструисати народни дух. Етнографија служи да опише културне чињенице и утврди њихов географски распоред. Када се утврди где се територијално налазе културне чињенице одређеног народа престаје етнографија и почиње употреба различитих артефаката, од којих су униформа и пушка најадекватнији, са циљем да се све територије, на којима се јављају културне чињенице које је произвео један народни дух, нађу у једној држави која ће бити уређена онако како том народном духу највише одговара. То значи да се Цвијићев концепт састоји из теоријског дела, заправо метафизичке теорије међусобног конституисања народног духа и његових еманација, затим етнографије као науке која сакупља „народносне” чињенице и на крају из њихове социјалне употребе, која се састоји из политичке и војне акције обједињавања одређених територија. (Ковачевић 2006: 107–108)

У Цвијићевој дисциплини је, по аутору те теорије, злоћудан романтичарски утицај доживео „процват” у учењу о психичким типовима (Ковачевић 1977), одакле се проширио на неколико генерација српских хуманиста и друштвених научника. Тако је створена школа мишљења са скоро потпуно уобличеним елементима онога што ће се касније назвати националном науком:

Реализација политичког програма у оквиру кога је настала, истовремено је била и лимит цвијићевске етнографије, која је свој логичан крај доживела после Првог светског рата, када су се политичким (војним, дипломатским) средствима остварили сви задаци због којих уопште постоји тако заснована дисциплина, названа неким од назива као што су „антропогеографија” или „етнологија” или „национална наука о народу” или „етнографија”. (Ковачевић 2006: 108)

Дворниковићева *Карактерологија Југословена* (1939) виђена је, с правом или не, као својеврсна лабудова песма те школе мишљења, након чега је она упала у поступно али незаустављиво опадање. Њени последњи, идејно већ давно мртви остаци били су пометени у процесу антропологизације српске етнологије између осамдесетих и деведесетих година двадесетог века (Naumović 2000; Kovačević 2006). Антропологизација етнологије у Србији могла би у том мисаоном оквиру да се схвати као својеврсно исправљање историјске неправде која је нанета тој струци на њеним почецима (Ковачевић 2006: 56–61). Наиме, теорија наговештава да су ствари могле да узму и другачији ток да је у формативном периоду науке за идејну основу уместо романтичарског прихваћено просветитељско идејно наслеђе, онакво каквим су га уобличио Доситеј Обрадовић и његови настављачи (Ковачевић 2001). Да је било тако, етнологија не би скренула у идеализацију сељаштва, бригу о пореклу становништва, величање динарског психичког типа, опсесију границама – укратко, у национално митотворство и државотворно насиље. Током фазе антропологизације српска етнологија се коначно ослобађа од опседнутости сељаштвом, традицијском културом и, најважније од свега, од трагања за духом народа, односно за претпостављеним својствима локалних психичких типова (Миленковић 2008: 41–50). Нова инкарнација старе науке отвара се за до тада пренебрегаване проблеме урбане културе и савременог света и нове теоријске приступе, попут семиологије и структурализма (Ковачевић 2006). Антропологизована етнологија најзад постаје способна да својима и другима приступа на подједнако дистанциран и објективан начин као што су то чинили они аутори који су јој били узор, попут Клода Леви-Строса (Levi Stros, Eribon 1989). Тиме, како аутор теорије наговештава, новоуспостављена

српска антропологија испуњава завет рационалне научности који су некада давно уобличили просветитељи, а изневерили романтичари (Ковачевић 2001). Својеврстан рат за антрополошко наслеђе завршава се бескомпромисним ставом, којим се у симболичком смислу проглашава смрт противника:

Нема нових начина бављења „националном науком”. „Наука” је национална само ако се њом бави на начин Цвијићеве етно-антропогеографске школе, мада ни тада, па ни сада, не може бити названа науком због метафизичког конституисања централног појма „народног духа” и његовог постулирања као главног предмета проучавања и заступања. Ирационалност конституисања предмета и беспоговорно авансно заступништво су два елемента због којих идеје „националне” науке припадају историји искривљене свести, а не историји науке. (Ковачевић 2006: 110)

Као што се може приметити из изабраних фрагмената, теорија је описивала претходно стање, објашњавала на који начин је етнологија била идеологизована, наговештавала каква је била политика науке која је на тај начин успостављена, а најзад и како је таква политика промењена и шта је дошло после те промене. Због тога што је приписивала скоро искључиви утицај једном фактору, наслеђу романтизма, назвао сам описану тезу *једнолинијском теоријом идеологизације српске етнологије* (Naumović 1998: 101). Већ из тог одређења могло је да се наслути да ми циљ није био да, попут Ричарда А. Шведера, доказујем да антропологија дугује романтичарском наслеђу најмање онолико колико и просветитељском, ако не и знатно више (Shweder 1984), мада и сам делим то мишљење. Уместо тога, покушао сам да за скуп у Банкји развијем алтернативну концепцију, инспирисану идејама Карла Манхајма (Manhaim 1978) и Едварда Шилса (Shils 1968), која ће моћи да сачува чињенично језгро једнолинијске теорије, избегне очигледна поједностављивања и при томе објасни један број проблема који су били остављени по страни. Кључна теза рада била је да природу и степен идеологизације балканских етнологија у крајњој инстанци одређује међудејство егзистенцијалног положаја научника и историјски уобличених политичких, економских и друштвених услова, пре него преношење или опстајање једне идејне концепције, каква је романтизам. То сложено међудејство

обликовало је мисаони хоризонт научника и утицало на њихово понашање и смер активности, чинећи да људи другачијих идејних оријентација делају на упоредив начин:

Другачије речено, балкански историјски контексти нагласили су важност идеологија у друштвеном животу, и утицали на идеологизацију (...) једног броја „strateških” наука, попут историографије, филологије и етнологије. У том смислу, притисци су išli рuku под руку са, и додатно јачали последице синдрома двоstrukог припадника по интелектуално стваралаштво балканских етнологa. Далје, не само да је таква комбинација фактора условила пораст степена заступљености идеологизованих дискурса у укупној научној производњи, она је детерминисала и које ће од постојећих идеологија добити предност као фактор идеологизације етнолошких дискурса. Дакле, несвесна пристрасност која прети етнологи који је истовремено и домородац, као и свесна потреба за преобликовањем чињеница која обично иде уз улогу етнологa као заступника сопствене групе, стапале су се са горућом жељом да се превaziде „неподношљив и неzasлуžen” положај целог друштва која је пратила етнологa као објекта и субјекта историје и на крају ишодиле горљивом појавом етнологa као идеолога сопствене нације. Ако је, међутим, група са којом се етнолог повезивао, и чије је интересе бранио, била одређена не као етнос, него као класа, били смо у прилици да упознамо други локални варијетет, етнологa као идеолога потчињених класа, или прецизније, као припадника авангарде таквих класа. Јер, национализам, а нешто касније и марксизам/комунизам/социјализам биле су две идеологије које су најуспешније мogle да задовоље историјски детерминисане друштвене потребе балканских интелектуалаца, као и значајног дела локалних популација. (Наумовић 1998: 113)

Као што се види из наведеног одломка, покушао сам да то сложено међудејство фактора опишем моделом историјски детерминисаног синдрома двоstrukог припадника (Наумовић 1998). Модел је био у стању да објасни сличности у циљевима српских просветитељских и романтичарских мислилаца, које је алтернативна теорија занемаривала, а разлике у њиховом приступу тумачио је првенствено другачијим стратегијама за постизање сличних циљева. При томе, модел је могао да разматра и неке другачије случајеве. Наиме, и једни и други актери су желели да побољшају положај својих сународника, једни желећи да их образују, позивајући их на употребу разума и одустајање од празноверица како би постали равноправни са развијенијим

народима, а други сакупљајући њихове умотворине, у нади да ће их оне сврстати међу водеће духовне ствараоце Европе. Укратко, и једни и други примењивали су науку у коју су имали поверења за остваривање циљева које су сматрали оправданим. Чинило ми се да је са понуђеним оквиром учињен корак ка целовитијем разумевању како политике науке као општег проблема тако и конкретне политике једне хуманистичке науке, српске етнологије.

Исте године, на 5. Биеналној конференцији Европске асоцијације за социјалну антропологију (EASA 5th Biennial Conference, Frankfurt am Main), која је била посвећена теми политике антропологије (*The Politics of Anthropology: Conditions for Thought and Practice*), поставио сам темеље за много обухватнију концепцију, на којој сам радио скоро две године и која је објављена у часопису *Anthropological Journal on European Cultures (AJEC)* 2000. године. У обимној студији понуђено је више елемената: проширени модел синдрома двоструког припадника, рудиментарни модел логике функционисања национале науке, опис историјских фаза развоја политике српске етнологије, упоредна анализа логике поновне национализације националних наука у Хрватској и Србији у годинама рата, анализа политике доминантних струја етнологије и антропологије у Србији током деведесетих и, најзад, предложен правац њеног развоја у кризним временима (Naumović 2000). Поједине тематске целине ове студије развијане су и продубљиване у одвојеним радовима током година (Naumović 2008). Овде, нажалост, нема простора за излагање целокупног модела. Због тога ће пажња овог пута бити усмерена на његове две основне компоненте – на синдром двоструког припадника и концепцију националне науке, те на нека ограничења понуђеног модела. У међувремену, поједини аспекти тог модела доживели су оштре критике (Ковачевић 2006: 209–210; Milenković 2010: 27–73). Такође, развој антропологије у свету, као и у Србији, и смер и природа политичких догађања на глобалном и локалном плану заједно чине ревизију понуђеног модела нужном. Стога ће на страницама које следе бити понуђен и предлог ревизије појединих елемената модела који сам развијао у ранијим радовима.

Почетне претпоставке: од политизације до политике науке

Као што је у уводном одељку наговештено, овај рад представља покушај да се на примеру једне од хуманистичких наука – српске етнологије и антропологије – разматрају нека од питања значајна за разумевање политике оних наука које спадају у ову категорију. Због тога је потребно почети са одређењем кључног појма – политике науке. Истраживање сам започео са претпоставком да свака друштвена и хуманистичка наука поседује скуп полазних идејних основа, представе о сопственој друштвеној улози, као и идеолошке и политичке наклоности, које заједно усмеравају оно што прегаоци у тим наукама чине када се баве својом делатношћу. То усмерење је по свом пореклу и природи истовремено научно и ваннаучно и зато се политика науке често пребрзо одређује као закривљење, политизација или идеологизација науке (Naumović 1998: 102–106). Овде се, међутим, политика науке сматра начелно другачијом од политизације или идеологизације науке. *Политику науке* чини теоријски заснован, свесно и јавно заступан скуп полазних идејних основа, представа о друштвеној улози науке, као и увида о пожељним и/или могућим политичком правцима и последицама њене примене у друштвеном окружењу. Разумљиво, степен сагласја о питањима која чине суштину политике неке науке може да се мења унутар дате научне заједнице током времена. Међутим, чак ни у временима тоталитарних политичких поредака нису забележени случајеви потпуног једногласја унутар научних заједница. У том смислу, политика неке науке успоставља и исказује природу везе између интереса и захтева конкретне научне заједнице, односно оних који је чине, шире друштвене групе и њених интереса и очекивања, као и укупног контекста историјског периода у којима та наука настаје и делује. Даље, треба правити разлику између политике природних, с једне стране, и друштвених и хуманистичких наука, с друге. Ове друге се мање баве објашњавањем, а више тумачењем/разумевањем света свесних и вољних субјеката (Von Wright 1975). У том смислу, начин на који оне својим задацима приступају и резултати до којих при томе долазе могу непосредно да утичу на будуће ставове и понашања њихових субјеката, а тиме и на резултате будућих истраживања. Могло би да се тврди да друштвене и хуманистичке науке у начелу

функционишу слично систему повратне спреге, а да то поготову важи за политику таквих наука. Уз ту чињеницу долази посебна врста одговорности посленика друштвених и хуманистичких наука, која је такође суштински елемент политике тих наука. Утолико, политика науке утиче на то како се обликују начини на које њени посленици виде своју делатност и сопствене друштвене улоге, на могуће путеве за њихово спровођење у пракси, као и на очекивања од шире друштвене заједници, и одговорности према њој. При томе, она ретко када све елементе одређује у потпуности. Ради се о сложеном чворишту међуодноса, које увек остаје бар делимично отворено, нецеловито и подложно даљим променама. Потребно је напоменути да различите (па и самосталне) политике науке могу да постоје и на нивоу поддисциплина неке науке, чак и да воде успостављању нових научних дисциплина или грана науке. Израстање студија инвалидитета (*disability studies*) из ширег оквира друштвених наука током осамдесетих и деведесетих година двадесетог века, а посебно успостављање социјалног модела инвалидитета (*social model of disability*) као носећег прогресивног политичког концепта те нове дисциплине може да понуди занимљив пример (Oliver 1990). Динамику промена, и у овом случају, покрећу мислиоци са различитим облицима инвалидитета – двоструки припадници. Разумљиво, постоје и мање посебни примери. Тако наизглед неповезана група дисциплина, попут балканских националних наука, марксистичке друштвеностичке науке, постколонијалних студија, феминистичких друштвених наука и са њима повезаних родних и квир студија, али и поддисциплине, попут англосаксонске примењене антропологије, поседују систематизоване, на теоријским основама утемељене научне политике, које они/оне који их практикују заступају отворено и јавно. Све те дисциплине садрже и низ механизма дејствовања помоћу којих они који се њима баве настоје да у стварном свету остваре жељене циљеве. Циљеви тих политика могу бити различити, често међусобно супротстављени (некада чак и унутар једне исте науке), али им је унутрашња логика функционисања, као што ће ускоро бити показано, сасвим упоредива.

За разлику од политике науке, *политизација науке* представља скуп међусобно разноликих и различито мотивисаних пракси. Оне могу да се крећу од произвољног и неконзистентног изношења

уверења или ставова чији носиоци нису у потпуности свесни њихових стварних својстава и ограничења, дакле, од облика понашања заснованих на непознавању чињеница или од закривљења/ застрахења насталих у полемичком жару или из других разлога на једном крају спектра до свесних и вешто прикриваних ставова на којима се заснивају манипулативне квазинаучне праксе, на његовом другом крају. Бројне примере овог другог пружају праксе злоупотребе ауторитета науке у оквиру којих се проблематични политички ставови арбитарно повезују са ауторитетом науке. Тако су присталице белог супрематизма у САД покушавале да утемеље свој политички легитимитет на основу расне теорије, односно веровања у суштинску различитост друштвених група на основу постојања претпостављених урођених биолошких разлика (Mills 2003). Таква екстремна гледишта својевремено су покушавала да нађу своје место и у антропологији, односно оном делу антропологије који је на такав скуп идеја и програма деловања пристајао, покрећући многе ауторе, попут Франца Боаса, на одлучујући, али често контроверзан отпор (Baker 2021). Тако је, између осталог, развијена и концепција културног релативизма као интелектуална и етичка одбрана од могућих последица биолошког и културног расизма (Hatch 1983). Иако је била значајна у заштити људског достојанства заједница које су антрополози проучавали или у којима су живели, она се данас сматра превазиђеном зато што слаби начела универзалних права и одговорности на којима почива глобални поредак (Chokr 2007). Коначно, треба пазити на то да је понуђено разликовање између политике науке и политизације науке формално-логичке природе и не мора увек, али у неким случајевима може, да има сазнајне или етичке консеквенце.

Овде је могуће претпоставити да успостављање политике једне науке започиње њеном непланираном и често хаотичном идеологизацијом. У случајевима у којима идеологизација неке дисциплине постаје кохерентнијом и почиње да представља целовит програм са назначеним политичким циљевима може да се говори о политизацији науке. Потом следи фаза полемика, критика, прочишћавања и формализације, током које се поступно успоставља званична и јавно промовисана политика неке науке или, чешће, неколико њих, које могу бити у супарничком односу. Најзад се успоставља поредак у коме једна јавно промовисана политика

науке заузима доминантну позицију. Са њом се консензуално одређује и друштвена улога науке. После те, условно речено, стабилне фазе може доћи до новог таласа идеологизације, током кога продиру нове идеје и представе о улози науке, као и нове вредносне и политичке наклоности и одговорности. Следи још једна бурна фаза, током које се успостављају обриси нове политике науке. У извесном смислу, концепција која се овде заступа подсећа на идеје филозофа науке Томаса Куна о научним парадигмама и научним револуцијама (Kun 1974). Случај српске етнологије потврђује, како ми се чини, изнету претпоставку, о чему сведоче обе до сада поменуте теорије – једнолинијска теорија идеологизације српске етнологије и концепција двоструког припадника. Обе, наиме, говоре о фазама развоја српске етнологије у оквиру којих се изграђују, а потом и смеђују доминантне политике науке. Вратимо се, после овог прегледа, кључним појмовима и увидима који су до сада успостављени у покушају да се детаљније одреде елементи политике антропологије као науке.

На шта се заиста мисли када се говори о политици етнологије или антропологије? Током друге половине прошлог века било је уобичајено да се, барем када је реч о англоамеричким и континенталним европским традицијама, вододелница у домену политике хуманистичких и друштвених наука тражи на размеђи великих колонијалних држава на њеном западу и модернизацијских каснилица на њеном истоку (Stocking 1982):

Унутар евроамеричке традиције може се направити разлика између антропологија које су усмерене на „изградњу империја” и антропологија усредсређених на „грађење нација”. Карактер антрополошких истраживања у Великој Британији био је одређен првенствено искуствима са тамнопутим „Другима” из прекоморских територија Империје. Насупрот томе, у многим деловима европског континента однос између националног идентитета и унутрашње другости тежио је, у контексту деветнаестовековних покрета културног национализма, да заузме кључни положај; због тога су снажне традиције националних наука (Volkskunde) настојале да се развију независно од проучавања Других (Volkerkunde).¹ (Stocking 1982: 172)

¹ Сви преводи у раду су ауторови.

Уз нужна поједностављивања присутна у тадашњим ставовима, сматрало се да су у првој групи државних заједница науке о којима је овде реч различито помагале приликом изградње и управљања империјама (Mills 2002; Sysling 2021). У другој групи заједница, друштвене и хуманистичке науке (и оне на граници са природном наукама, попут друштвене географије или антропогеографије) доприносиле су борби за успостављање државног суверенитета и изградњи нације (Naumović 2008). Почетна оштра и осуђујућа размишљања о природи везе између наука попут антропологије и колонијалних управа скорије су водила развоју нијансиранијих ставова, упоредо са откривањем извора који таква гледишта поткрепљују. Као последица таквих токова, данас су ставови, барем што се прве групе друштава тиче, знатно нијансиранији (Sysling 2021), тако да ће бити мало вероватно да се у тим срединама данас чује да је „антропологија слушкиња колонијализма”. Дошло је, дакле, до делимичне рехабилитације политике западних антропологија. Проблем, у том смислу, није у доприносу науке неком друштвеном циљу, него у природи тог циља и начину на који се том циљу доприноси. Што се тиче источних етнологија, упоредив развој још се чека. На идеје које се овде износе може да се гледа и као на покушај да се иде у том правцу. Хипотека покушаја злоупотребе ауторитета етнологије као науке из различитих идеолошке-политичких табора знатно отежава тај процес.

Друштвене (поготово хуманистичке) науке у Србији недвосмислено су припадале другом типу – наукама чији је задатак изградња нације. Оне су током кључних фаза свог развоја, дакле током институционализације и професионализације, биле идеологизоване снажним националним набојима. Потом су неке од њих, када су усталиле своје друштвене улоге, функционисале као етаблиране националне науке. Управо том друштвеном улогом је била одређена и њихова укупна политика. Српски случај био је, после конститутивног периода у развоју друштвених и хуманистичких наука, додатно усложњен појавом наднационалних пројеката, попут југословенског, као и деловањем антинационалистичких идеологија, попут комунизма, па су и политике ових наука постајале све сложеније и контрадикторније (Pavković 1995; Naumović 2000; Naumović 2008). Стога је долазило до повремених „смена на трону”, па су неке науке, попут антропогеографије или етнологије, губиле

свој статус националних наука, док су друге дисциплине, попут филозофије, социологије или фолклористике, добијале тај статус. Поједине науке, попут историографије, никада тај статус нису ни губиле. У том смислу, која ће наука функционисати као национална наука у некој средини делом зависи од ширег историјског и политичког контекста. Такође, отвара се и питање ограничења самог термина национална наука, који се често поистовећује са државном науком, а у неким случајевима и са примењеном науком. У ствари, ради се о својеврсном хијерархијском поретку појмова, који ће бити приказан на страницама које следе.

Елементи раније успостављеног оквира: синдром двоструког припадника и концепција националне науке

Следи излагање главних елемената досадашњег модела. Прво треба рећи да је специфична позиција друштвених и хуманистичких научника у националним државама у настајању утицала на то да се код већине њих развије карактеристичан приступ раду и однос према предмету истраживања, који сам у ранијим радовима назвао *синдромом двоструког припадника*. Тим термином желео сам да укажем на последице садејства три кључне, међусобно повезане одреднице положаја научника у непотпуно развијеним друштвима, односно касниоцима модернизације, како би то неки рекли (Arkebe, Ohno 2019). Управо чињеница да се ради о релативно неразвијеним друштвима значајно је утицала на политику ових наука. Ради се о садејству следећих карактеристичних одредница положаја и рада научника:

а) Због тога што је рођен и/или социјализован у групи коју проучава и због тога што се свесно и својевољно идентификује са језиком, традицијама, сећањима, доминантним вредностима, односно њеном укупном културом, друштвени научник има предиспозицију да развије дубоку емотивну приврженост и осећај личне одговорности према објекту свог истраживања;

б) Због тога што стиче посебна знања и способности које га издвајају од већине његових сународника, а односе се на заједницу којој припада, друштвени научник је под великим притиском те средине да прихвати улогу политички ангажованог интелектуалца-

-заступника или адвоката, чији је задатак да у домаћој и међународној јавној сфери заступа заједницу којој припада и, по потреби, тумачи и штити њене интересе, позивајући се при том на своја знања, снагу својих аргумената и свој научни ауторитет;

в) Због тога што је оспособљен да положај групе коју проучава и заступа реално сагледава, видећи је често као слабије развијену и/или на разне начине угрожену (и у миру, а посебно у рату) од суседних империја, а касније великих и развијених европских држава, чак и ривалских суседних држава, друштвени научник свој ангажман у корист сопствене групе често доживљава као нужан и легитиман, другим речима, као неизбежно и оправдано исправљање историјске неправде којом је његовој групи наметнут неоправдан и неприхватљив политички, економски, војни и цивилизацијски положај.

За разматрање политике хуманистичких и друштвених наука посебно је значајна чињеница да модел који је управо изложен може да постане средство за анализу бројних међусобно различитих емпиријских ситуација. Наиме, на основу модела може се изградити матрица помоћу које је могуће поредити различите приступе циљевима научних истраживања:

1.	2.	3.
ПРИПАДА ПРОУЧАВАНОМ ДРУШТВУ И КУЛТУРИ	ЗАСТУПА ПРОУЧАВАНО ДРУШТВО И/ИЛИ КУЛТУРУ	ПРИМЕЋУЈЕ ДА ЈЕ ПРОУЧАВАНО ДРУШТВО ИЛИ КУЛТУРА У ПОТЧИЊЕНОМ ПОЛОЖАЈУ И/ИЛИ ДА СУ УГРОЖЕНИ ВИТАЛНИ ИНТЕРЕСИ ПРИПАДНИКА ТЕ ГРУПЕ
А: ДА Б: НЕ	А: ДА Б: НЕ	А: ДА Б: НЕ

Када се могућности које предвиђа матрица групишу, добијамо континуум који полази од синдрома двоструког припадника, карактеристичног за балканске етнологије, све до сасвим супротне могућности – синдрома двоструког странца, који је карактерисао неке фазе развоја англосаксонске антропологије:

1:A+2:A+3:A	1:A+2:Б+3:Б	1:Б+2:A+3:A	1:Б+2:Б+3:Б
синдром			синдром
двоструког			двоструког
припадника			странца

Разумљиво, модел представља идеални тип у веберијанском смислу (Weber 2012). Стварне ситуације никада нису тако „чисте” и једнозначне како то модел приказује, јер он осликава само оно што се у тренутку његовог настанка сматрало битним. Међутим, важно је приметити да различите позиције на успостављеном континууму имплицирају другачије политике науке. На једном крају континуума налази се субјективна, ангажована, заступничка наука, а на другом вредносно неутрална, „удаљена” наука, умногоме налик деветнаестовековном идеалу природних наука, за које се веровало да са својим предметом не успостављају личан, емотиван и ангажовани однос. Између се налазе различите укрштене могућности, попут неутралне и неангажоване припадничке науке (1:A+2:Б+3:Б), која карактерише данашњу антропологију у Србији, или ангажоване неприпадничке науке (1:Б+2:A+3:A), која може да опише англосаксонску примењену антрополошку науку.

На просторима који нас интересују, синдром двоструког припадника значајно је утицао на идеал научности посленика у друштвеним и хуманистичким наукама, као и на њихово виђење пожељног друштвеног ангажмана. И Доситеј и Вук, уз све њихове међусобне разлике, били су двоструки припадници, и тако су усмеравали своје деловање. У том смислу, можда би се могло рећи да је синдром двоструког припадника снажно утицао на обликовање политике друштвених и хуманистичких наука на овим просторима, значајно доприносећи њиховом претварању у националне науке. Поред тога, преклапање периода националног ослобођења и изградње модерне државе са фазом конституисања и институционализације хуманистичких и друштвених наука додатно је оснажило трендове национализације тих наука. Преклапање је довело до тога да се од националних наука очекивало да на себе преузму део државотворних и национално-изграђивачких улога, којих су њихове парњакиње у друштвима са непрекинутом државном традицијом биле у потпуности или

бар делимично поштеђене. У том смислу, од хуманистичких и друштвених наука као националних наука се, сходно њиховим посебностима, очекивало:

а) Да докажу да заиста постоји нација која би била титулар скоро ослобођене државе или државе у настајању (најчешће пројектовањем њеног савременог националног идеала у прошлост, уз истовремено планско изграђивање нације – државно потпомогнуто успостављање културног и лингвистичког јединства међу хетерогеним сеоским, односно регионалним популацијама на целој државној територији);

б) Да докажу да у својим претензијама на независну државу нација поседује историјску легалност (истицањем историјског континуитета са средњовековним краљевствима или, ако је потребно, измишљањем таквих континуитета) и/или културну легитимност (истицањем културних достигнућа средњовековних држава, као и претварањем традицијске сељачке културе у национални културни стандард, уз инсистирање на њеној јединствености међу мноштвом суседних култура);

в) Да потврде да одговарајућа етничка група, односно истоимена нација, вековима у континуитету поседује оне територије на које претендује њена модерна држава (доказивањем њеног аутохтоног порекла или древности досељавања на Балкан, као и израдом бројних етнографских карата које доказују распрострањеност групе);

г) Да створе својеврсне „литургије” модерног секуларизованог култа нације и националне културе које би омогућиле њено колективно прослављање (државне празнике, годишњице и јубилеје, фолклорне фестивале), одговарајуће „ризнице” које би омогућиле чување, неговање и промоцију елемената националне културе (превасходно историјске, етнографске, завичајне, географске, уметничке и друге музеје и збирке), као и да формулишу укупну културну политику своје државе која ће допринети увећању броја образованих, интегрисаних и лојалних грађана;

д) Да понуде задовољавајућа, друштвено прихватљива објашњења за релативну политичку, економску, цивилизацијску и сваку другу заосталост сопствене средине у односу на развијена европска друштва која су прихваћена као узор цивилизације, помоћу којих је могуће сачувати самопоштовање и веру у могућност бољег сутра;

ђ) Да изнађу начине бржег и потпунијег превазилажења стања опште друштвене неразвијености, односно понуде путеве успешног и што безболнијег модернизовања и европеизовања друштва у целини, уз што потпуније очување националног идентитета;

е) Да својим брзим развојем, успешном институционализацијом, а потом и стицањем међународне репутације, легитимитета и кредибилитета додатно докажу да средина у којој настају поседује основа, па тиме и права, да себе сматра равноправном са државама чији је историјски развој текао у континуитету.

Сложени, у извесном смислу чак контрадикторни, задаци који су били постављани пред националне науке стварали су предуслове за развој напетости, па и амбивалентних осећања, код многих научника. На јавном плану, такви задаци погодовали су профилисању и сукобљавању ривалских стручних и идеолошких табора (Naumović 2009), који су најчешће заступали један од циљева на рачун осталих, попут сукоба између просветитеља и романтичара, романтичара и „критичара”, „традиционалиста” и „модерниста” или „Српског културног клуба” и „Југословенског културног клуба” (Павковић 1995). Сукоби између ривалских табора били су засновани на ономе што бисмо могли да одредимо као стратешку развојну дилему у државама које се условно могу сматрати модернизацијским касниоцима. Ослобођене специфичности у вези са реториком конкретних личности које су их изрицале, те дилеме се могу свести на сукобљавање различитих варијанти три основна стратешка усмерења. Ради се о дилеми између:

а) Преношења у сопствену средину (уз нужна прилагођавања) страних достигнућа у области науке, технике, привреде, политике и културе, као и модела развоја, што потпуније и успешније;

б) Проналажења самосвојног политичког и развојног пута (нпр. „трећег пута”), захваљујући коме ће се напредак и сустизање развијених средина остварити, али уз очување одређеног броја елемената који гарантују задовољавајући степен културног континуитета;

в) Одлучног одбијања могућности или оправданости радикалних промена и инсистирања на доследном континуитету са својом историјски успостављеном традицијом, чиме се гарантује очување културног и религијског идентитета и опстанак заједнице у њеном изворном облику (Naumović 2009).

Огољени и сажети, наведени ставови о пожељним правцима развоја могли су послужити као основа за стварање конкретних, локалних типологија развојних усмерења и трасирање развојних путева. Наведене развојне могућности су значајно утицале на политичка опредељења: прва би одговарала либералном, друга радикалном, социјалистичком или популистичком, а трећа конзервативном усмерењу. Није, дакле, у тим дилемама тешко препознати ни обресе разлика између просветитеља и романтичара. Просветитељи су углавном заступали први правац, а романтичари остала два, у зависности од идеолошких нијанси.

На личном плану, наведене контрадикторности погодовале су развоју у јавним наступима иначе потискиваног унутрашњег осећаја растрзаности између тешко спојивих, а потенцијално подједнако важних друштвених улога науке (Наумовић 2015; Наумовић 2016). Радило се, пре свега, о међусобном трвењу три кључне улоге националне науке и потреби да се оне усагласе са прихваћеним ставовима о пожељним правцима развоја друштва. Очекиване улоге науке биле су: а) трагање за објективном научном истином, у то време најпотпуније оличеном у ранкеовском идеалу описивања догађаја онако како су се заиста и збили; б) допринос изградњи и очувању јединственог идентитета националне заједнице, првенствено позивањем на наслеђа феудалних држава, заступљеност елемента традицијске сељачке културе и континуирано етничко присуство на одређеним територијама и в) подршка еманципаторском и модернизаторском превазилажењу укупне друштвене заосталости, односно раду на што бржем укључивању у „развијени” и „цивилизован свет”. Дакле, на индивидуалном плану, који нам постаје доступан првенствено преко програмских текстова, полемика и ауторских осврта о сопственом раду, постајало је видљиво оно што је на јавном плану било намерно потискивано – да је научницима као двоструким припадницима било изузетно тешко да се потпуно одрекну било које од наведених улога, али да им је још теже било да их међусобно ускладе и упоредо спроводе у дело. О тим трвењима и њиховим парадоксалним последицама најречитије говори научна каријера Јована Цвијића (Наумовић 2015).

Осим ових посебности у области политике друштвених и хуманистичких наука, рану фазу развоја националних наука карактерисали су и одређени парадокси у области организације

научног рада. На једној страни, приметни су били ефекти својеврсне предности заосталости. Тако су притисак огромних очекивања од друштвених и хуманистичких наука, високи престиж наука који је гарантовао прилив најбољих умова и могућност релативно брзог и једноставног трансфера знања из развијенијих средина заједно утицали на то да, упркос сразмерно ниском општем степену развоја друштва, период институционализације наука буде и време њиховог бурног и скоковитог, на моменте скоро спектакуларног, развоја. У неким случајевима, остварени продори били су истовремени са битним помацима унутар појединих научних дисциплина у развијенијим европским срединама (неки су им чак претходили). На другој страни, укупна друштвена неразвијеност наметала је велика ограничења научног раду и друштвеној улози науке. Тако су након пресудних продора често наступали дуготрајни периоди научног затишја, па и мртвила. Многи значајни научни помаци били су већ у следећој генерацији препуштени забору, како због изостајања разумевања у широј јавности, чак и унутар саме струке, тако и због немогућности да се оствари трајнија организациона и материјална подршка научног раду. Ако је индивидуалних научних продора и помака било више него што би било оправдано очекивати, број активних аутохтоних школа мишљења и организованих истраживачких тимова са дужим континуитетом рада остајао је далеко испод тадашњих потреба средине.

Најзад, националне науке морале су да изађу на крај и са бројним посебностима сопственог научног предмета, односно историје и културе средине у којој су се развијале и коју су проучавале. Требало је, упркос свим економским, политичким, па и војним притисцима, наћи утемељена објашњења за крупна и осетљива научна питања која су изазивала пажњу јавности. Наиме, радило се о „неколиким тежим питањима из српске историје”, како их је у одмереном наслову свог последњег великог рада описао знаменити српски историчар, филолог, историчар књижевности, политичар, дипломата и јавни радник Стојан Новаковић (Војводић 2015). Прво се постављало питање стварања једне историчне теорије народа/нације и адекватног теоријског модела изградње националног идентитета у веома посебним историјским условима („како је настало и развило се оно што ми сада зовемо народом

српским”, као и „велико питање о самом осећању народности”, у формулацији самог Новаковића). Једно од тежих питања свакако је било оно о правој природи везе између прекида у самосвојном државном развоју, односно дуготрајне изложености различитим страним империјалним управама и наслеђима и развоја друштвених и културних карактеристика заједнице. Веома важно је и са претходним повезано било је питање фактора који су довели до опште друштвене, економске и цивилизацијске заосталости. Разумљиво, није се могло избећи ни питање о изгледима и будућности сопственог народа. Изазов су представљала и на први поглед нешто мање осетљива, али тиме не и мање значајна, питања попут оних о пореклу и карактеру одређених институција или обичајних пракси које су сматране обележјима идентитета нације. Ту, пре свега, мислим на институције попут задруге, сеоске самоуправе, обичајног права или племенског друштва. Од начина на који је свако од ових питања било решавано битно је зависило саморазумевање и самопоштовање националне заједнице, па и њено политичко и етничко јединство. Наиме, упоређена са историјом великих европских држава, политичка, културна и друштвена историја балканских народа изгледала је као пресечени развојни ток, на који су се потом у различитим тренуцима надовезивале бројне аномалије развоја. Недостајали су цели културно-историјски периоди који су пресудно обележили развој и саморазумевање народа Западне Европе, попут ренесансе или реформације. У неким временским интервалима токови развоја као да су ишли у супротном смеру од оних у централним областима континента. Тако су племена и обичајно-правне норме израстали по територији расточених и покорених феудалних држава, као својеврстан обрнути одраз у огледалу претходног периода у којем су феудалне државе у успону растакале традицијске, на сродству засноване облике територијално-политичке организације. Стога у стручној јавности нису ретко била постављана питања попут оног које је филозоф и карактеролог Владимир Дворниковић укључио у наслов једног свог текста – „јесмо ли анахронизам у Европи?” (Дворниковић 1995).

**Ревизија оквира:
Могу ли синдром двоструког припадника и
модел националне науке још увек да буду корисни
при размишљањима о политици хуманистичких наука?**

Оквири о којима је до сада било речи били су развијани да би допринели бољем разумевању политике хуманистичких и друштвених наука у конкретном историјском и политичком контексту, у коме се преплитало заокружавање и јачање националне државе са институционализацијом и професионализацијом хуманистичких наука. Због сложености појава које је требало да опишу и намерног усмеравања пажње на карактеристике које су сматране кључним, прве верзије модела испољиле су одређена ограничења. Погледајмо како дати оквири изгледају у упоредној перспективи, у нади да ће та ограничења постати видљивија. У делу текста који следи биће представљени елементи за изградњу оквира којим би могла да се описује политика англосаксонске антропологије у периоду после институционализације њених најзначајнијих представника – америчке и британске антропологије. У питању су оквири који скрећу пажњу на институције, идеје, појединце и концепције струке, односно на њен професионални идентитет. Ови елементи заједно значајно су утицали на представе о пожељним начинима деловања, па тиме и обликовали политику антропологије као науке у датим срединама. Уносе се и подаци о ширем политичком контексту у оквиру кога се струка развијала.

Пишући о развојним токовима дисциплине у једном од кризних тренутака у историји америчке антропологије, велики амерички антрополог европског порекла Ерик Волф скреће пажњу на утицај главних проблема историјског периода на стање у дисциплини, као и на њену суштинску историчност:

Ипак, ни у ком случају америчка антропологија није могла да избегне главне проблеме периода и њени интелектуални одговори нису могли да не реагују на те изазове или да покушају да их мимоиђу. Утолико проблеми одређеног тренутка утичу на то како изграђујемо слику стварности на којој темељимо наша схватања. Како се стварност помера и мења тако се и наши одговори морају прилагођавати и мењати. (Wolf 1974: 253)

У претходном одељку Волф излаже своју почетну контекстуалистичку претпоставку, по којој „проблеми одређеног тренутка утичу на то како изграђујемо слику стварности”. Двадесетак година касније, Волф предлаже нови, варљиво једноставан појмовни оквир помоћу кога је могуће у нешто другачијим оквирима разматрати како се изграђује „слика стварности на којој темељимо наша схватања”. Најзначајнији је наговештени помак од когнитивистичке дијаде проблеми периода – слика стварности ка активистички усмереним појмовима схватања и одговора. У тексту који је био важан за изградњу модела који се овде излаже, Ерик Волф износи кључне елементе своје поставке политике науке (Wolf 1994). Наиме, размишљајући о боасовским поставкама антрополошке мисли које су обликовале идентитет те струке, Волф је указао на следеће: „Сваки покушај да се разуме човечанство дела уз помоћ скупа посебних идеја које усмеравају његове правце истраживања и оправдавају његово постојање” (Wolf 1994: 1). Сада је нагласак померен ка усмеравајућем потенцијалу идеја и ка њиховој способности да оправдавају учињене изборе, дакле, знатно ближе уобичајеном схватању задатака политике. Волф је том приликом пажњу усмерио на три, како се њему у том тренутку чинило опасне идеје. Ради се о идејама о раси, култури и народности, односно етницитету, које је он сматрао кључним када је реч о политици англосаксонске антропологије као науке (Wolf 1994). Волф је опасност видео како у самим друштвеним импликацијама тих идеја, онда када су оне схваћене на есенцијалистички и/или фундаменталистички начин, тако и у могућности да им углед науке прида политичку веродостојност у широј јавности. Наиме, све три идеје могу, додуше различито, установљавати и подржавати поделу на Нас и Њих, и пружати основе за искључивање Њих (Других) из групе коју одређујемо као нашу, а тиме и из скупа права која припадницима те групе следују. Прибављање ауторитета науке таквим праксама искључивања чини ствар још опаснијом у политичком смислу. Као што је већ наговештено, у наведеној реченици Волф је указао и на два аспекта политике науке који се овде сматрају кључним – на могућност да идеје усмеравају правце мишљења и истраживања, као и да утичу на начине оправдавања друштвене улоге неке конкретне дисциплине. Нешто од тих полазишта бива даље развијено у следећем одломку:

Сваки од та три појма – раса, култура и етницитет има одговарајућу друштвену залеђину и та позадина утиче на начин на који ми замишљамо и користимо те појмове. О идејама размишљам као о покушајима да се „ухвате” феномени који постоје у овом свету, као и о упутствима како да се ти покушаји међусобно повежу или, насупротив томе, да се држе одвојеним како би се избегло наглашавање веза које нису стварне. Такође, мислим да су поједини покушаји да се „ухвате” феномени подстакнути, али истовремено и ограничени њиховим друштвеним залеђинама. (Wolf 1994: 2)

Као што се види из навода, Волф прво указује на постојање „друштвене залеђине” кључних појмова, потом скреће пажњу на њихов потенцијал да „ухвате феномене из овог света”, а најзад и на подстицајне, али и ограничавајуће утицаје на сазнајни потенцијал појмова које могу извршити њихове „друштвене залеђине”. Још разумљивији оквир Волф предлаже у предавању у коме разматра положај антропологије међу „носиоцима моћи” у савременом свету:

Дакле, да бисмо разумели како је антропологија дошла у своје садашње стање, потребно нам је слојевитије разумевање снага – како унутрашњих тако и спољашњих – које су је обликовале.

Док разматрамо различите фазе историје наше дисциплине, морамо неизоставно почети са ширим социополитичким пољем и распоредом сила унутар њега. Таква поља сила утичу на настанак не само нација и држава, политичких програма и практичних политика већ и на различите погледе на свет и кључна друштвена усмерења која обликују начин размишљања антрополога и на која они могу да понуде своје одговоре. Ипак, не смемо да заборавимо да преовлађујуће идеје не остају усамљене; оне се увек сучељавају са различитим тумачењима која долазе из другачијих упоришта у друштву.

Морамо, такође, да обратимо пажњу на институционална чворишта унутар којих се антропологија практикује, на изворе подршке на које се она ослања, као и на дисциплине са којима се такмичи за академски положај и средства. Ипак, те спољашње силе не обликују у потпуности струје унутар антропологије. Потребно је да их повежемо са развојним токовима унутар дисциплине, са друштвеним круговима и носиоцима различитих традиција које се обликују унутар ње и са идејама које се у тим оквирима заступају. (Wolf 1999: 121)

Овде већ налазимо веома рељефно и нијансирано гледиште о социјалним и институционалним основама политике антропологије. У садејству су спољашње силе, погледи на свет и кључна друштвена усмерења, потом институционална чворишта, ривалске дисциплине са којима се антропологија бори за положај и средства, а затим и унутрашње струје, развојни токови, научне традиције и усмеравајуће идеје.

Покушавајући да оствари нешто другачији циљ, да испише политичку историју британске социјалне антропологије, Дејвид Милс додатно проширује оквир који је поставио Волф:

У књизи показујем како је успех ове израстајуће дисциплинарне парадигме зависио од садејства онога што називам четири „и” – идеја, индивидуа, идентитета и институција. Из разумљивих разлога, интелектуална историја тежи да се усмери на први од тих фактора – идеје...

Моја пажња усмерена је на међуоднос преостала три „и”-а – индивидуа, идентитета и институција. Показујем како су угледи појединих мислилаца зависили од њихове способности да стварају, заступају и управљају новим одређењем антропологије унутар институција у којима су радили (било да се ради о универзитетима, телима која се баве финансирањем, филантропским организацијама или струковним удружењима). Често су се показали успешним они појединци који су најуспешније манипулисали финансијским и административним телима тих институција. Епистемолошка судбина дисциплине може блиско да се повеже са политичким токовима на крају колонијалне ере. Промене у домаћим и међународним ставовима према Британској империји, питање уређења колонија у послератном периоду и нови начини финансирања високог образовања током педесетих и шездесетих година двадесетог века заједно су створили нове услове за деловање нових друштвених наука. (Mills 2008: 3)

Милсова анализа поткрепљује Волфове тезе о неопходности да се политика науке посматра у ширем друштвено-политичком и историјском контексту, који науку готово увек пресудно условљава. Додатне димензије утицаја интелектуалне класе, културе и унутаркласних рачвања на развој и усложњавање политике антропологије у Великој Британији прецизно оцртава друштвена историчарка британске антропологије Хенрика Куклик:

Историја антропологије у Британији омогућава прецизно одређивање елемената културе, моћи, класе и институција у развоју ове специјализоване интелектуалне дисциплине. Другим речима, антрополози су били репрезентативни припадници интелектуалне класе у настајању, чији су ставови о националним питањима одражавали њихов друштвени положај у одређеном тренутку, док је њихова способност да утичу на догађаје свог времена била условљена променљивом улогом интелектуалаца. Штавише, њихова делатност била је суштински значајна за националне дебате у периоду који покрива ова студија, будући да је у том раздобљу Британија најпре достигла врхунац своје империјалне моћи, а потом одлучила да се одрекне својих колонија – при чему су антрополози подједнако могли да осуђују, као и да оправдавају колонијализам. Будући да су антрополози од самог почетка настојали да проучавају све народе света, а не само субјекте Британске империје, своја сазнања користили су и у обликовању различитих политика унутар саме Британије. Практични интереси британских антрополога стога обухватају читав спектар проблема који су, према тадашњем схватању, могли бити осветљени проучавањем егзотичних народа. Начин на који је антропологија била употребљена сведочи не само о уверењима интелектуалаца који су је развијали већ и о убедљивости антрополошких запажања у очима шире јавности. (Kuklick 1993: 4–5)

У изградњи политике британске антропологије Кукликова наглашава како процесуалност тако и историчност. Такође, скреће пажњу на веома важан аспект политике науке који је углавном недостајао у балканској једначини – утицај судара са културном другошћу („егзотичним народима”) у оквиру империјалног државног пројекта, који је условио преиспитивање сопствених институција:

Иако нужно не постоји повезаност између карактера етнографског текста и интерпретације која му може бити приписана, овај појединачни случај сугерише да широко распрострањене историјске силе могу обликовати заједнички поглед аутора и читалаца. Додуше, појединци ретко реагују директно на широке историјске околности. Њихове реакције одређене су варијацијама у темпераменту и политичким ставовима, схватањима која деле са члановима друштвених група чија искуства их разликују од других истовремено постојећих група, као и погледима који произлазе из

еколошких разлика унутар светског система – како је показано у овој студији. Ипак, у освит империјалне ере, када се светски поредак мењао, а услови међукултурних сусрета још увек нису били сасвим устаљени, Европљани су, код куће и у иностранству, открићима неочекиваних понашања егзотичних народа били подстакнути да преиспитају сопствене институције. Друштвени потреси из периода Првог светског рата увели су нову фазу глобалне реконфигурације, у којој је одбацавање колонијализма било само један од елемената. Када су антрополози напустили удобне претпоставке о моралној супериорности Запада, они су реаговали на променљиве светске околности. Њихов одговор сведочи о суштинском карактеру друштвеног знања: оно представља промишљену анализу опипљивог искуства и, будући да је утемељено у стварности, нуди оствариве визије могућег. (Kuklick 1993: 294–295)

Понуђени избор идеја далеко је од обухватности или целовитости, али то му и није био циљ. Изложене мисли требало је да послуже као неформализовани модел политике англосаксонске антропологије у времену које је упоредиво са оним у коме је настала и политика српске етнологије, колико год такав задатак, због дубоких разлика између историја америчке и британске антропологије, као и разлика између та два друштва и српског, био далеко од лако остваривог. Два су разлога за такав, за неке дискутабилан, избор. Прво, у питању су две водеће научне традиције које су значајно утицале на обликовање антрополошке науке у скоро свим срединама широм света. Друго, обе научне традиције су биле значајно обликоване искуством проучавања и сусрета са културно различитим друштвима, провербијално антрополошки Другима. Стога сам очекивао да поређење модела политике српске етнологије са макар и провизорним и неформализованим моделом политике англосаксонске антропологије може да помогне при уочавању ограничења онога што сам предложио. Такође, сматрао сам да овако може да се употпуни представа о томе шта све може да чини политику антропологије као науке.

Шта, дакле, може да покаже поређење формализованог раније уобличеног оквира и неформализованих елемената оквира који су управо изложени?

Првенствено, постаје очигледно да представљени модел континуума због своје рудиментарности не може да опише неке сложеније случајеве који су наговештени у прегледу политике

англосаксонске антропологије. Ради се о посебности која карактерише „антропологије које граде империје” (empire building anthologies), како их је назвао Џорџ Стокинг (Stocking 1982: 172), а које се помињу у свим претходним исказима. Антрополог у том случају припада групи која поробљава и експлоатише проучавану групу и при томе заступа интересе експлоататорске групе, а не поробљене групе, коју пак проучава. Случај је формално близак синдрому двоструког странца (1:Б+2:Б+3:Б), што представља други случај карактеристичан за англосаксонску антропологију, али је оно што их разликује ангажман у корист експлоататора, а управо ту димензију модел у досадашњој верзији није могао да прикаже. Ограничења попут овог утицала су на то да покушам да развијем ревидирани модел, који ће бити представљен на страницама које следе.

Како би се превазишло прво уочено ограничење, могуће је конструисати нови модел са више ставки:

1.	2.	3.	4.	5.
Припада проучаваном друштву и/ или култури	Припада групи која заступа интересе проучаваног друштва и/или културе	Припада држави која поробљава и експлоатише проучавану групу или културу	Примећује да је проучавано друштво или култура у потчињеном положају и/или да су угрожени витални интереси припадника те групе (и сматра да је потребно да их брани)	Сматра да постоје разлози да брани интересе групе или државе којој припада
А: ДА Б: НЕ	А: ДА Б: НЕ	А: ДА Б: НЕ	А: ДА Б: НЕ	А: ДА Б: НЕ

Сада би синдром двоструког припадника био обележен на следећи начин:

1:А + 2:А + 3:Б + 4:А + 5:А.

Синдром двоструког странца би био означен овако:

$$1:Б + 2:Б + 3:А + 4:Б + 5:Б.$$

Модел би сада имао могућност да представи и случај о коме пише Стокинг, дакле, антропологију која гради империју/империјалну антропологију:

$$1:Б + 2:Б + 3:А + 4:Б + 5:А.$$

Даље, постојала би могућност да се представе још неки сложени случајеви, попут феминистичке антропологије којом се бави мушкарац, студија инвалидитета којима се бави истраживач који нема инвалидитет или, на пример, марксистичке антропологије у којој теоретичар не припада радничкој класи (нити њеној авангарди), него „поштеној интелигенцији”:

$$1:Б + 2:А + 3:Б + 4:А + 5:Б.$$

За овај текст је посебно значајан случај који такође није било могуће приказати у досадашњем моделу. Ради се о ситуацији у оквиру које етнолог не припада социјалном слоју који проучава (сељаштву), али припада националној држави која је домовина обома и верује да су интереси како проучаване групе тако и групе којој припада оствариви у оквиру делатности националне државе која их заједно обухвата:

$$1:Б + 2:А + 3:А + 4: А + 5:А.$$

Као што се може приметити, нови модел који се овде предлаже у стању је да обухвати већи број случајева и да то чини прецизније него што је могао претходни модел. С друге стране, сада више не постоји могућност да се конструише елегантан линеарни континуум ограничен двема супротним позицијама. У извесном смислу, можда је та чињеница предност, а не мана. Наиме, природа појава о којима понуђени модели говоре је таква да су њихова елеганција и једноставност супротне чињеничном стању, које нагиње сложеностима, преклапањима, рачвањима, можда чак и

делимично контролисаном хаосу. У том смислу, модел схватам пре као позив на размишљање о сложеној природи стварности него као њену више или мање верну слику.

Ипак, најважније сазнање до кога се дошло учињеним поређењем тиче се природе припадности двоструког инсајдера. Наиме, претходни модел је постављао националну/етничку/културну припадност проучаваној групи као аксиоматску. Међутим, као што је показано, припадност може да узме различите појавне облике. Припадност било којој врсти друштвене групе, односно социјалне категорије, чини заступника интереса те групе двоструким инсајдером. Свест о тој чињеници је постојала, али само као имплицитна могућност. Она сада може формално да буде укључена у нови модел:

1.	2.	3.	4.	5.
Припада проучаваној групи	Припада посебној подгрупи која заступа права и интересе проучаване групе	Припада групи или држави која поробљава, експлоатише или на други начин потчињава проучавану групу или угрожава њена права	Закључује да је проучавана група у потчињеном положају и/или да су угрожена права или витални интереси припадника те групе (и сматра да је потребно да их брани)	Сматра да постоје разлози да брани интересе групе или државе којој припада, а која није иста као и проучавана група (нити су њени интереси истоветни са проучаваном групом)
А:ДА Б: НЕ	А:ДА Б: НЕ	А:ДА Б: НЕ	А:ДА Б: НЕ	А:ДА Б: НЕ

По узору на претходне примере, могуће је на основу овог исправљеног модела генерисати до сада највећи број могућности, које више или мање верно наговештавају стварне ситуације.

Следеће ограничење тиче се понуђеног модела националне науке. Лако је уочити да ни име само, ни опис елемената и логике њиховог функционисања не могу веродостојно да искажу политику америчке и британске антропологије, које су овде узете као случај за проверу. Наиме, како је већ наговештено, изворни модел је начињен

са намером да опише стање у Србији са краја XIX и почетка XX века. Без обзира на напор да се он формализује, модел у најбољем случају може, осим домаћег случаја, да опише и политику хуманистичких и друштвених наука у суседним балканским државама. Стога се овде предлаже сложенији и формализованији модел, који је у стању да интегрише како случај националне науке тако и друге случајеве у оквиру којих се науке примењују како би се решили проблеми и/или остварила добит за различите категорије друштвених актера. Распон оних у чије име се добит остварује је од хипотетичке целине човечанства, преко империја и националних држава, потом етничких група и мањина, родова, друштвених класа, затим посебних друштвених категорија, попут особа са инвалидитетом, све до самих појединаца. Тако би најопштија категорија у новом моделу била *примена науке* као облик инструменталног приступа науци са циљем решавања било ког проблема који се у некој средини појављује – од еколошког, преко демографског и здравственог, до психолошког. Ужа категорија би била *примењена наука* схваћена као систематска примена науке у сврху постизања јасно дефинисаног циља у вези са добробити неке конкретне друштвене групе. Следећи ниво би представљала *примењена антропологија*, а још ужи би били примери које је могуће навести по реду општости – *космополитска антропологија*, *империјална антропологија*, *национална етнологија*, *родна/феминистичка антропологија*, *класна/марксистичка антропологија*, *антропологија мањинских група*, *антропологија особа са инвалидитетом*, све до хипотетичке примењене антропологије у корист једног појединца или, у још уже постављеном оквиру, *примењене аутоантропологије*. На овом месту неопходно је нагласити да појам националне науке не треба схватити као истозначан са националистичком науком. Национална наука означава организациони ниво рада. Када је реч о националној науци, то значи да се резултати рада очекују на националном нивоу – за све припаднике културне заједнице. Националистичка наука могла би да се сматра посебним, аберантним типом националне науке, у оквиру кога се добробит на националном нивоу остварује неким обликом конфликтног односа са припадницима других националних заједница. Дакле, њен циљ је остваривање добробити за себе на штету другог. У оквиру националне науке добробит не мора нужно да се остварује на штету другог. Док

би националистичка примењена наука у начелу била утемељена на конкуритивном моделу Win – Lose, национална примењена наука би у начелу почивала на кооперативном моделу Win – Win.

Фундаментална (чиста) наука – Примена науке у ваннаучне сврхе

Примењена (друштвена и хуманистичка) наука

Примењена антропологија

Космополитска антропологија – Империјална антропологија –
Постколонијална антропологија примењена у корист бивших колонија
– Национална етнологија – Родна /феминистичка антропологија – Класна/
марксистичка антропологија – Антропологија мањинских група –
Антропологија особа са инвалидитетом – Примењена аутоантропологија

На основу изложеног модела може се закључити да национална етнологија, односно етнологија као национална наука, представља само један од могућих облика антропологије као примењене науке. Свака од наведених варијанти (а треба имати у виду да је понуђен само провизорни списак могућности) поседује или је у стању да развије своју специфичну политику науке, упоредиву по сложености са оном која је описана у прошлом моделу који сам понудио. Основну логику сваке од тих политика могуће је приказати ревидираним моделом који се овде представља.

Неке од политика испољавају већи степен међусобне формалне сличности. Тако би империјална антропологија, постколонијална антропологија и национална етнологија могле, уз извесне ограде, заједнички да се опишу као *примењене државне науке*, иако су политике сваке од њих другачије. Наиме, империјална антропологија с једне стране и постколонијална антропологија и национална етнологија с друге скоро да имају међусобно супротне (и често супротстављене) политике. Прва је наука коју у начелу спроводестранци наддомороцима, док су друге две, условно речено, домородачке науке. Тренутно остављам по страни релативно чест случај у оквиру кога се постколонијалном антропологијом баве држављани бивших империја, а не држављани бивших колонија. Овде се отвара изузетно важно питање могућности да у оквиру једне државе иста наука функционише и као државна наука (нпр. колонијална антропологија) и као недржавна/социјално критичка

наука (нпр. постколонијална антропологија). Такође, долазимо и до потенцијално још значајнијег проблема транспарентности политичког ангажмана одређене науке. Наиме, нека наука може обављати послове значајне за државу, при томе се јавно одређујући као чиста, односно фундаментална. Обимна литература о ратовима на просторима бивше Југославије предочава бројне примере такве праксе (Naumović 1999a). С друге стране, национална етнологија и антропологија мањинских група немају исти формални ниво, иако их могу спроводити исте особе у истим срединама, јер је прва државна наука, а друга се бави групама које су на организационим нивоу испод државног. Ипак, њихове политике су сличније него политике империјалне антропологије и националне етнологије. Ситуацију додатно компликује чињеница да је, на пример, могуће замислити случај у коме се антропологија мањинских група практикује као државна наука у интересу шире заједнице, а не проучаване мањинске групе. Још сложенији је случај заштите културног наслеђа мањина од антрополога који припадају већини који се спроводи у обостраном интересу мањине и државе која те интересе штити. Та сложена тематика зналачки је описана у књизи проф. Миленковића (Миленковић 2016), који се годинама бави проблематиком заштите нематеријалног културног наслеђа. Монументална студија Џоан Винсент о односу антропологије и политике као теме за истраживање пружа занимљиве примере функционисања америчке антропологије као државне науке која се бави мањинским аутохтоним заједницама САД, како на корист савезне државе тако и на корист мањинских заједница (Vincent 1990). Такође, у данашњим условима све се чешће појављује један ниво деловања који није до сада поменуто. Ради се о корпоративној примењеној антропологији. У савременом свету, у коме су изгледи за примену, па и само постојање империјалних и националних наука осетно смањени, корпоративна антропологија пружа најбрже растућу алтернативу. Као и у претходним случајевима, овде су могуће различите комбинације, од којих су четири највероватније: корпоративна антропологија у интересу државе у којој компанија оперише, корпоративна антропологија у интересу саме институције, корпоративна антропологија у интересу запослених у институцији и, најзад, корпоративна антропологија у интересу клијената корпорације.

Посебно је важна чињеница да синдром двоструког припадника може, уз одређена прилагођавања, да опише логику употребе науке у многим од наведених случајева. Међутим, у већини случајева постоје и другачије могућности, које нису засноване на моделу двоструког припадника, што је последица све комплексније ситуације на глобалном плану. Нова верзија модела у стању је да искаже и те нове трендове, попут примера антрополога мушког пола који су активни у области примењене феминистичке антропологије или већ поменутих англосаксонских антрополога који се баве постколонијалном теоријом, што ранији модел није могао. Један од новијих трендова посебно је важан за ову расправу. У питању је државна наука или примењена друштвена и хуманистичка наука у корист државе, која при томе није пример националне науке, јер не поседује политику науке која би таквој науци била својствена. На пример, могуће је замислити савремену антропологију европских интеграција у Србији која би била државна наука јер би примењивала научне методе и сазнања у циљу поспешивања европских интеграција државе Србије, што је државни циљ, а не би била национална на начин на који је описан у претходном моделу, јер би то било супротно главном стратешком циљу примене науке и условима који се постављају државама кандидатима (доследна имплементација пакета *acquis communautaire*). Ненационална (постационална?) државна антропологија има велики потенцијал за раст у овој средини. При томе, потребно је даље разликовати државну антропологију од антропологије државе (Abeles 2001). Ова друга не спада у примењене већ у фундаменталне науке и усмерена је на прикупљање проверљивих и оповргљивих знања о логици функционисања конкретних држава, а не на стварање сазнајних услова за решавање државних проблема.

Најзад, понуђени описи функционисања англосаксонске антропологије и њених политика скрећу пажњу на још један недостатак претходно понуђеног модела. Наиме, модел не обухвата, односно није у стању да искаже, податке о врсти науке која се примењује, као ни о исходима примене науке, о чему је у више наврата било речи приликом описа политике америчке и британске антропологије. С друге стране, до сада је било говора о начинима примењивања науке, тако да је тај сегмент лакше реконструисати. Шематски, рубрике/питања о којима ваља размишљати могуће је представити на следећи начин:

Врста науке која се примењује	Начин/ниво примене науке	Исход примене науке
<p><i>Заједничке полазне основе методолошки холизам;</i></p> <p>методолошки индивидуализам;</p> <p>методолошки космополитизам;</p> <p>методолошки национализам.</p>	<p>насилно (без сагласности оних на које се примењује или насупротив њиховом отпору);</p> <p>неутрално (уз евентуално објашњење механизма и сврхе, али без тражења сагласности);</p> <p>консензуално (уз информисани пристанак оних на које се примењује).</p>	<p><i>Нивои исхода примене науке</i></p> <p>глобални;</p> <p>национални/државни;</p> <p>локални/групни;</p> <p>индивидуални.</p>
<p><i>Елементи фундаменталне науке</i></p> <p>теоријске оријентације;</p> <p>методи истраживања.</p>	<p>космополитска антропологија;</p> <p>империјална антропологија;</p> <p>национална етнологија;</p> <p>феминистичка антропологија;</p> <p>класна/марксистичка антропологија;</p> <p>антропологија мањинских група;</p> <p>корпоративна антропологија;</p> <p>антропологија особа са инвалидитетом;</p> <p>примењена аутоантропологија.</p>	<p><i>Врста добробити или штете од примене науке</i></p> <p>политичка;</p> <p>правна;</p> <p>материјална;</p> <p>етичка.</p>
<p><i>Институционални оквири организовања примене науке</i></p> <p>начини финансирања (државно, мешовито, приватно);</p> <p>институције које организују и спроводе истраживања и примену науке.</p>		<p><i>На кога се односи добробит</i></p> <p>на све укључене;</p> <p>на оне који примењују науку;</p> <p>на оне на које је наука; примењена.</p>

Разумљиво, још једном имамо посла са провизорном и поједностављујућом конструкцијом, чија је сврха да подстакне на размишљање и постављање питања, а не да буде схваћена као верна слика стварности. Најпровокативнија питања јављају се у првој рубрици, посвећеној врсти науке која се примењује. Један засигурно херкулovski део посла био би преиспитивање стварних и могућих последица коришћења сваког од теоријских праваца и методских поступака који данас стоје на располагању антрополозима. Већ је било речи о претпостављеним последицама процеса антропологизације српске етнологије. Међутим, како је криза репрезентације утицала на политику српске антропологије, посебно на синдром двоструког припадника? Шта по питању политике антропологије доноси консеквенцијалистички заокрет² у српској антропологији? Ово су кључна питања за

² Слично културном и просторном заокрету (Наумовић 2015: 681) или визуелном заокрету (Наумовић и др. 2021: 155–162) који су већ наговештавани у литератури, и у случају консеквенцијалистичког заокрета ради се о скупу више или мање међусобно усаглашених промена у теоријској, методолошкој и емпиријској сфери антрополошке делатности, у оквиру којих се помера интересовање на до тада запостављена поља проучавања, или се отварају потпуно нови истраживачки проблеми. Те промене су често узроковане, или накнадно доводе до битних прегруписавања у сфери политике антрополошке науке. Што се политике науке тиче, у случају консеквенцијалистичког заокрета ради се о приступу у оквиру кога се процена етичких домета врши на основу анализе претпостављених или остварених последица неке научне концепције, а не на основу процене њених иницијалних намера. Као што је наговештено раније у овом раду, заокрети су основни начин на који нормална наука функционише, попут смене парадигми. Најрадикалнији и најраспрострањенији заокрет на овим просторима може да се повеже са процесом који је назван антропологизацијом српске етнологије, о чему већ постоји обимна литература (Ковачевић 2005; Ковачевић 2006; Наумовић 2000; Наумовић 2008; Milenković 2010). Консеквенцијалистички заокрет може да се посматра као ужи, веома специфичан, можда чак и парадоксалан, али у основи органски повезани наставак процеса антропологизације српске етнологије. Заокрет је наговештен у књизи о политици српске антропологије (Milenković 2010), детаљније представљен у програмском тексту (Milenković 2014), а његова пуна теоријска и методолошка концепција, као и неки од емпиријских резултата изложени су у две значајне књиге (Milenković 2016; Milenković 2024), док су ти елементи детаљније практично разрађени у научним пројектима и пратећим програмским текстовима (енгл. *policy papers*). Нови ток је експлицитно именован још у књизи о политици српске антропологије за XXI век:

„Kada za potrebe konsekvenacionalističkog zaokreta reinterpretiramo implikacije i perspektive kognitivno-etičkih restrikcija po primenu discipline u, dugoročno posmatrano, pogubnoj društvenoj klimi stabilnih identitetskih samodeskripcija i jasnih disciplinarnih granica, predlažem neslaganje u razlikama i netoleranciju prema nacionalizmu, antiglobalizmu i evroskepticizmu zato što su pogubni po naciju.” (Milenković 2010: 44–45)

Политичка суштина заокрета експлицирана је, као што је наговештено, у важном програмском тексту у коме је заговоран повратак „дворској науци”, али овог пута без двора:

разумевање процеса промена у политици науке која је некада била национална. Нажалост, та питања су толико сложена да захтевају засебну студију.

Подједнако занимљив део посла је у вези са размишљањем о подударностима између онога што сам назвао заједничким полазним основама и конкретних политика науке. На пример, како опредељење за методолошки индивидуализам или колективизам утиче на политику науке? Може ли методолошки индивидуалиста да се бави националном науком? Још важније, може ли консеквентан методолошки космополита да се бави истом врстом примењене науке или, још општије, неком врстом државне науке? Каква би та наука требало да буде? Како изгледа, полазне основе прејудицирају коначне резултате. Ако сте консеквентан методолошки космополита, онда је слика света по којој је он састављен од дискретних држава/нација опасна илузија коју намеће методолошки национализам и против ње се треба одлучно борити. Обрнуто – ако сте методолошки националиста, свака ваша анализа почињаће од непорециве слике света подељеног на нације и водити ка одржавању (или поновном успостављању) управо таквог

„Kao građani možemo biti 'odgovorni intelektualci' i kritikovati 'neoliberalizam', ali mudrije je da kao etnolozi-antropolozi pomognemo međunarodno integrisanoj državi – birokratiji pod međunarodnim podsticajima, obavezama i kontrolom – da nastavi sa suzbijanjem kolektivističkih društvenih pokreta putem podržavljenja očuvanja kulturnog nasleđa. Jednostavnije rečeno [...] ovde je predloženo da ponovo postanemo 'dvorska nauka', ali ovog puta bez dvorova koji su suvereni i bez mogućnosti da crtanje etničkih granica i drugi klasifikatorni postupci, neraskidivo povezani s očuvanjem uvek nečijeg kulturnog nasleđa, kompromituju proučavanje i razumevanje ljudskih kultura kojima smo kao profesija dokazano posvećeni.” (Milenković 2014: 21)

Даља разматрања политике српске етнологије и антропологије у области проучавања и управљања нематеријалним културним наслеђем на овим просторима понуђена су у значајној књизи у којој се заговара „повратак наслеђу”, поготову у поглављу посвећеном даљим консеквенционалистичким промишљањима политике етнологије и антропологије у Србији.

Даље консеквенцијалистичко промишљање политике српске етнологије и антропологије води предлогу да се организовано посветимо остваривању либералних циљева конзервативним средствима и вратимо држави и идентитету у доба њиховог „краја”. Оно представља елаборацију идеја скицираних знатно раније (Миленковић 2010), а директно се надовезује на недавну дебату с колегама из Републике Хрватске, у којој је артикулација детекције, селекције, истраживања, очувања и промоције културног наслеђа подједнако горуће питање (Миленковић 2014). Суштина предлога састоји се у томе да свесно и организовано напустимо пословично антрополошко противљење држави као инструменту тлачења, а идентитету као поводу и вечитом оправдању за тлачење (Миленковић 2016: 54).

света. У том смислу, полазне основе имају својеврсну нормативну компоненту. Оне не говоре само каква стварност можда јесте, па чак ни како је све о њој могуће мислити, него каква би она требало (а у тврђој верзији и морала) да буде. У фундаменталној науци то можда и није толико проблематично, али у примењеној науци нормативна димензија постаје веома озбиљан извор проблема. Примењени научник нормативног усмерења, дакле, не полази од тога да би тек требало утврдити шта је потребно да се уради у неком конкретном случају, често у дијалогу са онима који су заинтересовани за исход, него полази од готове идеје о томе шта мора да буде урађено и постигнуто како би било задовољено оно нормативно начело које заступа. На пример, неки студент може веровати да постоје два пола, али нормативна родна научница ће му недвосмислено објаснити да мора да прихвати да постоји мноштво родних идентификација и да су све оне подједнако чињенично засноване. Они са јако наглашеном сликом тога какве би ствари требало да буду често испољавају снажан презир према томе какве ствари изгледа јесу у свету који их окружује. У том смислу, отвара се питање не пати ли свака примењена друштвена и хуманистичка наука од нормативистичке грешке. На пример, национални научници, ослоњени на синдром двоструког припадника, залагали су се за опстанак света састављеног од антагонистичких нација, често свесно занемарујући повољније и хуманије могућности. Космополитски антрополози, парадоксално и сами ослоњени на веома специфичну верзију синдрома двоструког припадника еманциповане и просвећене елите грађана света, троше снагу у борби да остваре глобалну заједницу коју упорно онемогућавају они које космополити сматрају примитивним националистима. Назад, отвара се и најопштије, а вероватно и најзначајније питање. Може ли / треба ли / сме ли научник да се бави истраживањима и облицима примене науке која се косе са његовим/њеним полазним политичким и етичким основама ако наручилац посла баш то захтева? Сада постаје јасно оно на шта указује предложени модел – постоји чврста, међусобно поткрепљујућа веза између *врсте науке која се примењује, начина на који се наука примењује и исхода примене науке*. Природа те везе у сваком конкретном случају могла би да буде полазна основа за размишљање о политици науке о којој је реч.

Уместо закључка: Где смо сада што се тиче политике антропологије?

Погледајмо прво како нам модел синдрома двоструког припадника, укрштен са елементима другог модела, поготово са реконструкцијом егзистенцијалног положаја антрополога у новој глобалној ситуацији, може помоћи да разумемо развој стања када је реч о различитим облицима примењених наука на овим просторима. Из модела, наиме, следи да синдром двоструког припадника може да се расточи или ослаби ако неки од његових сегмената, или сви заједно, престану да буду делатни.

Опстајање првог сегмента синдрома (субјективан осећај припадања проучаваној групи) може да буде поткопано ако се код истраживача развије дилема у вези са његовим националним идентитетом, ако већина осталих припадника групе испољи недоумице у вези са сопственим идентитетом или, што је најчешће, ако буду испуњена оба услова. Егзистенцијални положај једног броја антрополога ствара додатне услове за такав развој. Код њих се због начина тумачења глобалне ситуације и њеног локалног развоја у Србији, као и због начина на који њихова професионална припадност утиче на доживљавање конструисаних категорија попут етничке и националне припадности, развија аверзија према локалним политичким токовима и националном самоодређењу, као и проактивно космополитско саморазумевање и самоодређење, повезано са сразмерно великим очекивањима од европских интеграција и сопственог удела у глобалним токовима. Такво самоодређење слаби осећај припадности проучаваној заједници, а јача осећај припадности сопственој професионалној групи, изнова редефинисаној у глобалним оквирима као међународној научној заједници, као и другим облицима наднационалне идентификације – на пример, према Европској унији, трансатлантској међународној заједници и апстрактном човечанству. Овакво самоодређење доводи до тога да се формално „своји”, када се уопште проучавају, проучавају као „туђи”, јер истраживача са њима више не везује много тога ни културно, ни политички, а ни у домену професионалних интересовања. У том смислу, може се говорити о слабљењу првог сегмента синдрома двоструког припадника у савременој Србији. Такође, развој алтернативних облика самоидентификације, било да се ради о родним, сексуалним, религијским, еколошким или

другим животностилским облицима самоодређења, укључујући и професионалну групу, додатно компликују ситуацију. Наиме, тиме се увећава број мањих група са којима је могућа идентификација, а смањује вероватноћа да дође до поистовећења са основном групом.³ Развој идентификације са глобалном професионалном категоријом космополитских антрополога је посебног значајан, јер је у том случају у питању усвајање комплетне политике дисциплине, заједно са њеним етичким стандардима. Ту се отвара питање антрополошке политичке коректности, односно антрополошке коректности, као скупа политичких полазишта струке. Једном усвојен, тај скуп постаје толико снажан извор самоидентификације, као и веома рестриктиван регулаторни механизам прихватљивих облика мишљења, говорења и писања, да би било смислено размишљати о квазиетничкој или квази-националној скупини глобалних антрополога.

Други сегмент синдрома (припадност посебној подгрупи чији је задатак заступање проучаване групе) могао би да буде ослабљен ако би поверење антрополога у ауторитет и оправданост њихове науке као заступника етничке групе/нације којој припадају било пољуљано и/или ако би веровање у заснованост праксе примене друштвених наука било поткопано у целини. И на овом нивоу долази до занимљивих исклизнућа. Наиме, као што је напоменуто, код једног броја антрополога јача ненационална/наднационална професионална идентификација, а из читавог низа политичких разлога веома слаби осећај припадности нацији и националној интелигенцији, тако да се скоро у потпуности губи и осећај обавезујуће професионално-социјалне припадности слоју који је посебно одговоран према проучаваној групи, односно нацији. С

³ Међународно потпомогнуто залагање за права мањина, било да су оне националне/етничке, родне, културне или друге, чини ситуацију у савременој Србији далеко сложенијом него што је то била у периоду конституисања и професионализације етнологије. Наиме, у оквиру тих мањина се у српској и другим срединама плански изграђује слој образованих заступника интереса сопствене групе, који постају *двоструки припадници* у значењу тог појма које је усвојено у овом раду. У том смислу се развија паралелан, али инверзни ток ономе који је описан – док на националном нивоу слаби синдром двоструког припадника, на мањинском нивоу он интензивно јача. Тако у новије време бива оснажена хетерогена, али у логичком смислу упоредива категорија ромских и других етничко-мањинских примењених научника и активиста, као и феминистичких, геј, трансродних, еколошких и бројних других заступника интереса, који сви, у оној мери у којој припадају групама чије интересе заступају, могу да буду инкорпорирани у категорију двоструких припадника. Захвалан сам анонимним рецензентима на скретању пажње на овај значајан развојни ток у нашем друштву.

друге стране, расту потребе за антропологом, и очекивања од њега као заступника других врста друштвених група. На првом месту су то националне и етничке мањине, али и друге врсте мањинских популација, као што су сексуалне, животно-стилске и друге. У том смислу, антрополог је стално изложен изазовима двоструког припадништва, само ти изазови нису националне, него неке друге природе.⁴

Најзад, понуђени модел предвиђа како би трећи сегмент синдрома двоструког припадника могао да буде обеснажен ако би научник из било ког разлога престао да тумачи положај сопствене групе као инфериоран или би престао да је сматра угроженом. И на овом нивоу приметан је парадоксалан развој. Све неизвеснија реална позиција Србије као државе на међународној и регионалној сцени поспешује слабљење емотивне везаности за тај вид идентификације, уместо да га јача. С друге стране, нереална очекивања од европских интеграција на националном нивоу и нешто реалнија очекивања на индивидуалном нивоу воде убрзаном премештању самоидентификације са националног ка космополитском и глобалистичком оквиру. Доживљај угрожености се из тих разлога премешта са нације у целини на дефаворизоване мањине или на проблематику општих људских права и питања њихове угрожености и заштите, онако како их је у појединим тренуцима одређивала „међународна заједница”. С друге стране, осећај у вези са заједницом којој се формално припада преобрађује се од доживљаја ње као жртве ка доживљају ње као скорашњег починиоца злочина. Тиме се губи још један мотив за деловање са платформе примењене науке у интересу заједнице којој се формално припада. Додатно, умножава се број различитих облика угрожености и угрожавања, а са тиме и могуће мотивације за деловање антрополога као заступника оних или онога што је угрожено. Посебно су важни и занимљиви искораци ван хумане сфере—залагања за очување животне средине или за права и добробит животиња. Тим искорацима отвара се питање досадашњих граница политике антропологије. Наиме, доласком постхуманистичке парадигме биће потребно радикално редефинисање целокупног корпуса знања и пракси које су у вези са политиком антропологије. Категорија двоструког припадника постаје проблематична јер се доводи у питање сама природа припадности.

⁴ Истраживач тада припада „сложеним случајевима” приказаним у овом раду.

На шта нам оно што је у раду раније исказано указује што се тиче улоге националних наука у савременом добу? Укратко, може се рећи да је српска етнологија и антропологија, иако је некада била национална наука, по својој политици значајно већ постала космополитска антропологија. Таква оцена се може сматрати основаном упркос појединим примерима накнадне национализације некадашњих националних наука, попут развоја антропологије „суза и страха”, односно „антропологије отпора” у Хрватској током рата с почетка деведесетих (Наумовић 2005).

Међутим, да ли то значи да више неће бити потребе за антропологијом као државном науком? Наиме, као што је већ показано, национална и државна наука нису истоветне, нити су то државна и примењена наука. У том смислу, треба очекивати да потребе за етнологијом и антропологијом као националном науком буде све мање, али да за антропологијом као државном и примењеном науком буде све више потражње. Као државна наука, антропологија ће наћи своје место у свим оним случајевима у којима се укрштају појмови културе (поготову нематеријалне културе) и различитих врста мањина, али и у до сада занемареним областима, попут дипломатије, студија безбедности и геополитичких анализа. Културна политика и културна дипломатија у Србији као поља деловања не би више смеле да игноришу антропологију и антропологе. Такође, културном диверзификацијом Србије отвара се огромно поље за културни инжењеринг и управљање културном разноликошћу. Сви сектори који послују са културно све комплекснијим грађанством временом ће морати да потраже експертизу антрополога. У неким од тих области треба очекивати и одређене проблеме или трвења. Наиме, како ће бити одређивани параметри као што је национални интерес, на пример у дипломатији или геополитичким анализама, ако се многи од оних који су укључени у ланац одлучивања изместе из националних идентификација? Најзад, са сразмерно брзим старењем популације отвара се поље за активности које ће морати да буду координисане на државном нивоу, а спровођене на свим осталим организационим нивоима. Стручњаци за антропологију старости, старења и старих људи се појављују као незаобилазни саговорници (Milosavljević 2012). Као примењена недржавна наука, антропологија може да очекује пораст интересовања за услуге које може да пружи у

корпоративном сектору, саветодавним делатностима које се тичу животних стилова, коучингу и сличним експертским услугама, као и у туризму и медијима. Многе од тих активности обављаће двоструки припадници, само што ће припадност бити повезана са области интересовања и активности, родном или узрасном припадности, а не са припадности некој етничкој, односно националној групи.

Да ли све речено указује на то да је најзад дошао крај националних наука, како је то било предвиђено у тексту о антропологизацији српске етнологије (Ковачевић 2006: 47–61)? То је питање о коме ће одлучивати даљи ток историје. Наиме, до пре годину или две доба националних наука изгледало је као неповратно прошло. Отприлике у доба у коме је Френсис Фукујама обзнањивао крај историје (Фукујама 2002) још један велики жрец хуманистичких наука – Ерик Хобсбаум прогнозирао је скори крај нација (Hobsbawm 1989). Да је био у праву, нацијама и националним наукама би већ требало смишљати епитафе. У историјском смислу, од тада није прошао ни трен, а обе те идеје развејао је ветар. Нови токови и процеси, као и нове историјске снаге и личности, без обзира на то колико су антипатичне просвећеним космополитама, поново проглашавају нова доба и са њима нове вредности и идеје. Ера једноцентричне глобализације и неспутане културне хегемоније ближи се крају, у буци и бесу. Изгледа да се успоставља ново доба полицентризма и интензивних империјалних и државних сукоба и надметања, а са њиме и потреба да се интереси субјеката тих сукоба истраже, разумеју и искажу разумљиво и и операбилно. Државне, па и националне науке биће ту да пруже своје услуге, разумљиво, у границама својих друштвено признатих компетенција. Оне средине које су их сачувале и развијале биће у значајној предности. Наравно, појединци са довољно историјског искуства и разумевања садашњости знају да ће и садашње време, као и сва претходна, у неком не тако далеком тренутку проћи. Ко се сада сећа израза „нови светски поредак”, који је најавио Џорџ Буш Млађи у говору 11. 9. 1990. током Заливског рата, очекујући успостављање ере америчке неспутане доминације после пада Берлинског зида и распада СССР?

Најсажетији општи закључак могао би да гласи: време националних наука у класичном значењу те речи је можда на путу да истекне, али наступа доба пуно обећања за њихове најразличитије

инкарнације. Опет смо пред старом етнолошко-антрополошком дилемом: да ли умиру обичаји? Не, они само мењају име, облике и функције, али њихов људски садржај опстаје, све док и он не ишчезне – временом, научним модама или Човеком самим.

Цитирана литература

- Војводић, Михаило. „Стојан Новаковић”. у: Милош Ковић (ур.). *Срби 1903–1914: Историја идеја*. Београд: Слио, 2015: 466–486.
- Дворниковић, Владимир. „’Епски човек’ или јесмо ли анахронизам у Европи?”. у: Братомир Гарић, Марина Давидовић (ур.). *Борба идеја*. Београд: НИУ Службени лист СРЈ, Терсит, 1995 [1937]: 85–107.
- Дворниковић, Владимир. *Карактерологија Југословена*. Београд: Геца Кон, 1939.
- Ковачевић, Иван. *Традиција модерног. Прилози историји савремене антропологије*. Београд: Српски генеалогски центар, Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета, 2006.
- Ковачевић, Иван. *Историја српске етнологије I. Просветитељство*. Београд: Српски генеалогски центар, 2001.
- Миленковић, Милош. „Наслеђе за мир и развој’ – прилика коју не треба пропустити”. *Етноантрополошки проблеми*, 16/4 (2021): 1149–1164.
- Миленковић, Милош. *Повратак наслеђу. Оглед из примењене хуманистике*. Београд: Одељење за етнологију и антропологију, Филозофски факултет, Досије, 2016.
- Миленковић, Милош. „О научном раду и нашем универзитету (сто година касније)”. *Гласник Етнографског музеја*, 72 (2008): 41–50.
- Наумовић, Слободан и Марија Брујић, Катарина Митровић. „Увод у антропологију фотографије у Србији”. *Гласник Етнографског института САНУ*, LXIX/1 (2021): 151–171.
- Наумович, Слободан. „За ’трикстерите’, првопроходците и ’тотемните предци’: спомен за Асен Баликси (1929–2019) и подхода към визуалната антропологија, която той въплъщава”. *БЪЛГАРСКА ЕТНОЛОГИЈА*, год. XLVII, кн. 1 (2021): 24–45.
- Наумовић, Слободан. „На раменима цинова: оглед о судбини научног и примењено-научног наслеђа Јована Цвијића у савременој српској етнологији и антропологији”. у: Милош Матић, Марко Пишев, Младена Прелић (ур.). *Јован Цвијић и српска етнологија и антропологија*. Београд: Етнографски музеј, Етнографски институт САНУ, Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета, 2016: 9–54.
- Наумовић, Слободан. „Јован Цвијић”. у: Милош Ковић (ур.). *Срби 1903–1914: Историја идеја*. Београд: Слио, 2015: 662–748.
- Наумовић, Слободан. „Национализација националне науке? Политика етнологије / антропологије у Србији и Хрватској током прве половине деведесетих година двадесетог века”. у: Сенка Ковач (ур.). *Проблеми културног идентитета становништва савремене Србије*. Београд: Филозофски факултет, Чигоја штампа, 2005: 17–60.
- Павковић, Никола. „Етно-политиколошки погледи Јована Ердџановића”. *Гласник Етнографског института САНУ*, XLIV (1995): 271–278.

- Abeles, Mark. *Antropologija države*. Beograd: XX vek, 2001.
- Arkebe, Oqubay and Kenichi Ohno. "How Nations Learn: Implications for Latecomers and Pathways to the Future". in: Arkebe Oqubay, Kenichi Ohno (eds.). *How Nations Learn: Technological Learning, Industrial Policy, and Catch-up*. Oxford: Oxford University Press, 2019: 310–320.
- Baker, Lee D. "The Racist Anti-Racism of American Anthropology". *Transforming Anthropology*, 29/2 (2021): 127–142. <<https://doi.org/10.1111/traa.12222>> 9. 2. 2025.
- Chokr, Nader N. "Who is (not) afraid of (cultural) relativism?". *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 12/2007. <<https://doi.org/10.4000/traces.401>>. <<http://journals.openedition.org/traces/401>> 9. 2. 2025.
- Fukujama, Frensis. *Kraj istorije i poslednji čovek*. Podgorica: CID, 2002.
- Hatch, Elvin. *Culture and morality: The relativity of values in anthropology*. New York: Columbia University Press, 1983.
- Hobsbawm, Eric. *Nations and Nationalism Since 1780. Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Karnoouh, Claude. "De l'identité nationale en Europe centrale et balkanique : L'État, le Folklore paysan et le mono-ethnisme". *Raison présente. Idéologie et media aux U.S.A.*, n°50, Avril – Mai – Juin (1979): 79–91.
- Karnoouh, Claude. "Une genèse allégorique du politique : le folklore". *Revue française de science politique*, 35^e année, n°6 (1985a): 1029–1046.
- Karnoouh, Claude. "De l'usage du folklore ou les avatars du 'folklorisme'". in: Catherine Durandin, Altan Gokalp, Jean-Charles Szurek, Stathis Damianakos, Claude Karnooh (eds.). *Paysans et Nations d'Europe centrale et balkanique*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1985b: 49–62.
- Karnoouh, Claude. *L'Invention du peuple. Chroniques de Roumanie*. Paris: Arcantere, 1990.
- Kovačević, Ivan. *Tradicija modernog: prilozi istoriji savremene antropologije*. Beograd: Srpski genealoški centar, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, 2006.
- Kovačević, Ivan. „Iz etnologije u antropologiju – srpska etnologija u poslednje tri decenije 1975–2005”. u: Dragana Radojičić (ur.). *Etnologija i antropologija – stanje i perspektive*. Beograd: Etnografski institut SANU, 2005: 11–19.
- Kovačević, Ivan. „Uticaj romantizma na razvoj naše etnologije”. *Marksistička Misao*, 1, 77 (1977): 54–67.
- Kun, Tomas. *Struktura naučnih revolucija*. Beograd: Nolit, 1974.
- Kuklick, Henrika. *The Savage Within. The Social History of British Anthropology, 1885–1945*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Levi Stros, Klod i Didije Eribon. *Izbliza i izdaleka*. Sarajevo: Svjetlost, 1989.
- Manhajm, Karl. *Ideologija i utopija*. Beograd: Nolit, 1978.
- Milenković, Miloš. *Intangible Cultural Heritage and Reconciliation in the Western Balkans: An Anthropological Perspective*. London: Routledge, 2024.
- Milenković, Miloš i Marko Pišev, Jelena Čuković. „O povezanosti zaštite manjinskog nematerijalnog kulturnog nasleđa i vrednovanja društveno-humanističkih nauka u Republici Srbiji. Preliminarna razmatranja rezultata ukrštenih istraživanja”. *Etnoantropološki problemi*, 16/2 (2021): 375–390.
- Milenković, Miloš. „Povratak 'dvorskoj nauci'? – Ka konsekvencijalističkom promišljanju budućnosti etnologije/sociokulturne antropologije u Republici Srbiji i Republici Hrvatskoj”. *Stud. ethnol. Croat.*, Vol. 26 (2014): 5–23.

- Milenković, Miloš. *Ka političari srpske antropologije za XXI vek*. Beograd: Srpski genealoški centar, 2010.
- Mills, David. *Difficult Folk?: A Political History of Social Anthropology*. Oxford, New York: Berghahn Books, 2008.
- Mills, David. "British Anthropology at the End of Empire : the Rise and Fall of the Colonial Social Science Research Council, 1944–1962". *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 6 (2002): 161–188.
- Milosavljević, Ljubica. *Ogledi iz antropologije starosti*. Beograd: Filozofski fakultet, Srpski genealoški centar, 2012.
- Naumović, Slobodan. "Brief Encounters, Dangerous Liaisons and Never-ending Stories: The Politics of Serbian Ethnology and Anthropology in the Interesting Times of Yugoslav Socialism". in: Vintilă Mihăilescu, Ilia Iliev, Slobodan Naumović (eds.). *Studying Peoples in the People's Democracies II. Socialist era Anthropology in South-East Europe*. Halle Studies in the Anthropology of Eurasia 17. Halle, Münster, Berlin, London: Lit Verlag, 2008: 211–261.
- Naumović, Slobodan. "The Ethnology of Transformation as Transformed Ethnology: The Serbian Case". *Ethnologia Balkanica*, Vol. 6 (2002): 7–37.
- Naumović, Slobodan. "Identity Creator in Identity Crisis: Reflections on the Politics of Serbian Ethnology". *Anthropological Journal on European Cultures. The Politics of Anthropology at Home II*, Vol. 8, No. 2 (2000): 39–128.
- Naumović, Slobodan. „'Balkanski kasapi': Mitovi i pogrešne predstave o raspadu Jugoslavije". *Nova srpska politička misao*, 1–2 (1999a): 57–77.
- Naumović, Slobodan. "Identity creator in identity crisis: Reflections on the politics of Serbian ethnology". *Anthropological Journal of European Cultures*, 8/2 (1999b): 39–128.
- Naumović, Slobodan. "Romanticists or Double Insiders? An Essay on the Origins of Ideologised Discourses In Balkan Ethnology". *Ethnologia Balkanica*, Vol. 2 (1998): 101–120.
- Nixon, Paul. "Conference Report: Ideology in Balkan Anthropological Research". *Anthropology of East Europe Review*, 15/1 (1997): 62–64.
- Oliver, Michael. *Politics of Disablement: A Sociological Approach*. New York: St Martin's Press, 1990.
- Shweder, Richard A. "Anthropology's romantic rebellion against the enlightenment, or there's more to thinking than reason and evidence". in: Richard A. Shweder, Robert A. LeVine (eds.). *Culture theory: Essays on mind, self and emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984: 27–66.
- Shils, Edward. "The Concept and Function of Ideology". in: David L. Sills (ed.). *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Vol. 7. London: MacMillan, 1968: 66–76.
- Stocking, George W. Jr. "Afterword: A view from the center". *Ethnos: Journal of Anthropology*, 47, 1–2 (1982): 172–186.
- Sysling, Fenneke. "Anthropology and empire". in: Andrew Goss (ed.). *The Routledge Handbook of Science and Empire*. London: Routledge, 2021: 70–79.
- Vincent, Joan. *Anthropology and Politics. Visions, Traditions, and Trends*. Tucson: The University of Arizona Press, 1990.

- Von Wright, Georg Henrik. *Objašnjenje i razumevanje*. Beograd: Nolit, 1975.
- Weber, Max. "The 'Objectivity' of Knowledge in Social Science and Social Policy". in: Hans Henrik Bruun, Sam Whimster (eds.). *Max Weber: Collected Methodological Writings*. First Edition. Translated by Hans Henrik Bruun. Abingdon-on-Thames: Routledge, 2012: 100–138.
- Wolf, Eric. "Anthropology Among the Powers". *Social Anthropology*, 7/2 (1999): 121–134.
- Wolf, Eric. "Perilous Ideas: Race, Culture, People". *Current Anthropology*, Vol. 35, No. 1 (1994): 1–12.
- Wolf, Eric. "American Anthropologists and American society". in: Dell Hymes (ed.). *Reinventing Anthropology*. New York: Vintage Books, 1974: 251–263.

Slobodan Naumović

FROM A NATIONAL TO A COSMOPOLITAN SCHOLARSHIP
(AND BEYOND)? REFLECTIONS ON THE ETHNOLOGY AND
ANTHROPOLOGY POLICIES AT THE BEGINNING OF THE XXI
CENTURY

Summary

The paper attempts to formalize and re-evaluate the ideas about Serbian ethnology and anthropology policies developing over the years. The key thesis of the paper is that the nature and level of ideologization of the Balkan ethnologies are ultimately defined by the interaction of the existential position of the scholar and the historically shaped political, economic, and social conditions, rather than the transmission and survival of an ideational conception, such as Romanticism. The complex interaction shaping the mental horizon of the scholar and affecting his behavior and direction of actions is defined as the *double membership syndrome*. The syndrome entails that the researcher simultaneously belongs to the examined group, as well as to the publicly accepted interest representatives of that group, with the ability to define its position in such a way that it requires representation or help. The described conditions shape the policies of the humanities in the region, directing them toward the role of *national scholarship*. *Scholarship policy* is defined as a theoretically grounded, consciously and publicly advocated set of initial ideational grounds, representations of the social role of scholarship, as well as an insight into the desired and/or possible political directions and consequences of a given scholarship application in the social context.

The paper presents the results of earlier attempts at modelling the double membership syndrome and the forms of functioning of national scholarships. Then, they are compared with the elements which form the basis for the presentation of anthropology policies in the USA and Great Britain. Based on the comparison results and noticed limitations, a re-examined, much

more encompassing model is proposed, which can present behavior forms unsuitable for modelling in the past. Based on the model, the determinants of the current situation are considered and the ways in which it affects the double membership syndrome manifestation in Serbian ethnology and anthropology. The deflation from the nationally defined double membership syndrome is discovered alongside its adaptation to other forms of belonging and self-identification. Finally, the possibilities of various applied anthropology forms activities in significantly altered conditions are considered. The conclusion is reached that the time of national scholarships in a classical sense of the word is running out slowly, despite some provocative initiatives in the region, but that the space opens up for the activity of some of their incarnations which are capable of responding to the social challenges which did not exist in the past.

Keywords: scholarship policy, national scholarship, anthropology policies, applied anthropology, cosmopolitan anthropology, ethnology, anthropology.



ТРИ ПРИСТУПА ФОЛКЛОРИСТИЧКИМ ИСТРАЖИВАЊИМА – ДОСИТЕЈЕВ, ВУКОВ И МАРКОВИЋЕВ

У раду ће се преиспитати три приступа фолклористичким истраживањима: просветитељски приступ Доситеја Обрадовића, романтичарски – Вука Стефановића Караџића и реалистички – Светозара Марковића. Циљ рада је упоредити различите реторике и различите концепте проучавања фолклора, контрастирати дидактички, романтичарско-глорификаторски и реалистичко-критички приступ. Посебна пажња биће посвећена значају и улози фолклорних истраживања у аутоидентификацији нације у политичком контексту новоуспостављене државе. Успоставиће се разлика између критичке етнологије која је обележила Доситејево доба и критике романтичарског схватања значаја и улоге етнологије у епохи реализма.

Кључне речи: фолклор, Доситеј Обрадовић, Вук Стефановић Караџић, Светозар Марковић, просветитељство, романтизам, реализам.

Наслов „Три приступа фолклористичким истраживањима – Доситејејев, Вуков и Марковићев” у великој мери наговештава и правац и основну идеју нашег рада. Кроз три фигуре симболички смо назначили три приступа – просветитељски, обележен рационализмом у филозофији (фигура Доситеја Обрадовића), романтичарски – успоном нације и култом револуције (фигура Вука Стефановића Караџића) и реалистички, у знаку научног позитивизма и прагматизма (фигура Светозара Марковића).

* prof.vukicevic.dragana@gmail.com

1. Доситејевска парадигма

Упркос експанзији фолклористичких текстова у епохи романтизма, у уџбенику за студенте етнологије, у *Историји српске етнологије*, почечи модерне етнологије везују се за просветитељство – према речима аутора Ивана Ковачевића, „за једну другачију етнологију од оне која је формирана крајем 19. века захваљујући дуготрајном бивствовању романтичарских концепција” (Ковачевић 2001: 7). Просветитељска етнологија манифестовала се кроз идејно уобличавање глобалне теорије друштвеног развоја (девелопментализам), географски детерминизам, кроз теорију друштвеног уговора и идеје које су, с једне стране, биле инициране развојем географије, а с друге стране концептом природног човека, племенитог дивљака. И ми ћемо у овом раду следити просветитељске почетке, али с фокусом на Доситејев значај на позиционирање српске фолклористике и етнологије као глобалне науке.

Пажњу етнолога Доситеј привлачи као оштар критичар „живота и обичаја” штетних по народ. Као један од многобројних интелектуалаца који су величали и следили реформе Јосифа Другог, и тиме у почетку доприносили хомогенизацији мултиетничке Хабзбуршке монархије, Доситеј се већ 1783. у *Животу и прикљученијима*, потом и наредне године у *Совјетима здравог разума*, залаже за смањивање манастира, отварање болница, као и за редуковање црквених празника и народних светковина који их прате. У студији „Доситеј Обрадовић и фолклорно градиво”¹ Тихомир Ђорђевић Доситејево критичко посматрање одређених појава карактеристичних за народну културу (веровање у ствари којих нема, чародејствија, празновања, сујевернице) сагледава искључиво кроз перспективу његовог просветитељског дидактицизма: „Свима овим стварима Доситеј *нема другу намеру* до да покаже њихову застарелост, бесмисленост, штетност и да изведе поуку” (Ђорђевић 1911: 41–51; курзив Д. В.). Потом додаје: „Да је поука, а не фолклорно градиво, у Доситеја главно, види се и из тога што идући за поуком, он напушта ствари из народа чим

¹ Студија се обликује се принципу опозитног текста (опозитног у односу на романтичарске етнолошке концепције). Запажа се да фокус код Доситеја није афирмисање „живота и обичаја” народа, већ ширење просветитељских идеја: постизање веће комуникативности текста (писати „за” народ приступачно, језиком који разуме) да би се тиме лакше подучавало.

су му недовољне и тражи их ван народа или их мења и дотерује онако како су му потребне” (Ђорђевић 1911: 41–51). Ипак, било би погрешно разумети Ђорђевићев текст као негацију Доситејевог значаја. О Доситеју он пише као о путнику који има емпиријско знање јер је „пуно ствари из народа видео, чуо и осетио” и закључује да „због тога српски фолклориста треба често да загледа у његова дела” (Ђорђевић 1911: 52).² Изразито наглашен негативан однос према просветитељској етнологији и занемаривање/невидљивост њеног теоријског значаја Ковачевић објашњава чињеницама да формирана у вуковској традицији и под директним утицајем Јована Цвијића, оријентисана као „национална наука о народу”, српска етнологија је дуго, на штету Доситеја, фаворизовала Вуков значај: „Романтичарски печат, који српска етнологија носи до дубоко у 20. век, условио је мишљење да је све почело са Вуком Караџићем и његовом етнографском делатношћу” (Ковачевић 2001: 53). Значај Ковачевићеве *Историје* управо је у сагледавању другачијег места Доситеја Обрадовића у развоју етнолошке мисли, у замени негативног приступа Доситејевом разумевању народне културе афирмацијом етнолошке теоријске мисли ексцерпираних из његовог дела.

У *Мезимју*, у есеју „Је ли човек макина”, Доситеј Обрадовић таксативно наводи све оно што води ка механизацији ума, ка репродуковању, понављању, али не и ка критичком мишљењу и просветитељској девизи „усуди се да знаш” (Обрадовић 2008: 217). Управо ће у овим негацијама Ковачевић препознати елементе једне друштвене теорије о развоју.³ Он издваја пет Доситејевих одговора

² Чланци попут „Доситеј и Румуни”, „Један чланак о Доситеју Обрадовићу” из 1819, „По Доситејевој Албанији”, „Објављеније на 'Првенац' Доситеја Обрадовића” – сведоче колико често се сам Ђорђевић загледао у Доситејево дело. Набрајајући текстове Миленка Филиповића („Прилози историје етнологије код Срба”, поговор *Етнографских списа*), Иван Ковачевић шири каталог радова написаних из пера етнолога а посвећених Доситеју. Анализира и радове које нису писали етнологи већ књижевни критичари и историчари, попут Јована Скерлића, који истиче фолклористички значај поглавља 'О чародејствију' у тексту „Краткоје написанија о спокојној жизни” Алексија Везилића или фолклористички значај Мушкатиновићеве књиге *Краткоје размисленије о празници*. Каталог се прикључује и Тихомир Остојић, који је у Ђорђевићевом часопису *Караџић* из 1901. „поново прештампао сва врачања и гатања која помиње Везилић” (Ковачевић 2001: 48).

³ Сада се већ разазнаје идејно обзоре из којег је потекла критика обичаја – обичаји се, у оквирима критичке етнологије, посматрају као сегменти слепог усвајања, умножавања, реплицирања одређених пракси које нису критички (просветитељски, рационално) обрађене и које су стога једна фаза незрелости друштва. Међутим, у оквирима историје етнолошких теорија овај „негативан” приступ се другачије чита. Он сада није етнолошки занимљив само на нивоу дескрипције појава које се критикују већ му се приступа проблемски.

на питање како бивају људи машине: први је „чрез васпитаније” (усвајање мишљења без размишљања); други узрок претварања човека у машину је темперамент; трећи је „обикновеније”, слепо подржавање; четврти је мода и пети – обичаји. Ковачевић, међутим, у Доситејевој критици механичког мишљења препознаје дубље, целовито разматрање механизма усвајања културе. У поглављу 'Структура Доситејевих схватања о штетности обичаја' он (са убичајеног фокуса етнолога на Доситејеву критику давора и коледа) прелази на реконструкцију једног ширег контекста, херемнеутичког оквира унутар којег се јавља критика нехришћанских обичаја, црквених празника, народних обичаја. Тако се стиже до дубинске структуре Доситејевих негација, до типских просветитељских опозиција:

култура разума vs. култура обичаја

култивисана природа vs. дивља природа.

За нашу тему значајан је његов закључак:

Доситејев захтев за искорењивањем обичаја, навика и празноверица преко рационализма потпуно је противречан каснијим романтичарским убеђењима да су баш обичаји, умотворине, веровања итд. оно што сачињава суштинску карактеристику српског народа (Ковачевић 2011: 9).

У Доситејевом делу постоји унутрашња тензија између непросвећеног, примитивног народа и његовог идеалног просвећеног конструкта коме се тежи. Доситејев народ стога мање одражава суштаствену аутентичност, више је футуристички пројектован; то је народ којег треба поучити како да постане просвећен.

2. Вуковска (романтичарска) парадигма

Друго поглавље посвећено Вуку можемо насловити алитерацијом питања: вуковска (романтичарска) парадигма или како се прешао пут од примитивног (непросвећеног) до аутентичног (суштинског) народног.

У рецензији на дело Милована Видаковића *Љубомир у Јелисиуму* Вук помиње Доситеја у изразито негативном контексту:

Тако и наш Љубомир ваљда је чуо гдје Доситеј и Рељковић (и још гдекоји) вичу на обичаје народне, а није знао расудити да су они у томе лудовали. Код сваког су народа најсветије ове три ствари: закон,

језик, и обичаји, тим се народи један с другим рођакају и једна од другог разликују. (Караџић 1894: 130)

Нови културни херој успоставља нови културни модел. Разлике између вуковског и доситејевског концепта народа временом су се, нарочито у популарно-научним текстовима, све више заостравале. У табеларном приказу издвојићемо две значајне студије које синтетизују разлике које су, на штету објективности, често водиле ка бесмисленом радикализму и искључивости поборника једне или друге етновалоризације.

Паралеле Доситеј – Вук Тихомира Ђорђевића и Миодрага Поповића

Тихомир Ђорђевић (1911: 51)	
„Доситеј је учитељ народни,	Вук је онај који народ проучава,
Доситеју је фолклорно градиво средство за поуку,	Вуку – циљ научног истраживања,
Доситеј је народски (популарни) књижевник,	Вук – народни проучавалац
Рад Доситејевих следбеника има другу историју,	Вукових другу.”
Миодраг Поповић (1964: 140)	
Доситеј	Вук
рационалиста	романтичар хердеровског типа
антитрадиционалиста	љубитељ народног стваралаштва
космополита	национални револуционар
антиклерикалац	преводилац Новог завјета
издавач зборника просветитељских текстова	поштовалац србуља
борац против обичајних предрасуда	први српски етнограф
проповедних народног просвећивања	писац који је практично ударио темеље српске националне културе

Смени научних парадигми (доситејевске вуковском) допринела је и немачка романтична школа, којом се, у запажањима Т. Ђорђевића, „са пуно љубави покреће наука о народном језику, испитивање и проучавање народности, народних особина и народне културе” и која „управо пред Доситејеву смрт и заплускује и подиже Вука” (Ђорђевић 1911: 51). Сада је и херменеутички оквир другачији – то више нису реформе Јосифа Другог, просветитељски апсолутизам у политици, рационализам у филозофији – сада је то

време романтизма, пробоја маште, успона нације, култа слободе, аутентичности. Јован Скерлић пише о епистемолошким променама насталим новим немачким утицајима:

Словенски романтичари грчевито су се ухватили немале идеје о „народном духу” (Wolksgeist) који се остварује на свој начин и саобразно нарочитом темпераменту једне етничке индивидуалности, и у држави су гледали израз једне душе, резултат психичког јединства нације. (Скерлић 1925: 161; Ковачевић II 2001: 12)

Из немачког романтизма, из хердеровског концепта народа и његове аутентичности, развила се паралелно читава једна етнофилска пракса сакупљања и објављивања народних песама. Вук овом послу не приступа први, али му први, по упутствима хердеровца Јернеја Копитара, приступа систематски. Све је у духу романтичарских идеја које су се остваривале у специфичним условима борбе за национално ослобођење, што је, по мишљењу Ивана Ковачевића, било праћено особитим положајем Вука у односу на европске романтичаре: „у Вуково време било (је) могуће забележити много етнографског материјала у друштву које није било захваћено капитализмом” (Ковачевић II 2001: 14).

Индикативно је како се мењао однос према прикупљању и „цитирању” фолклорне грађе – од резервисаног и критичког до изразито афирмативног, од сумње до ентузијастичких глорификација. Довољно је присетити се преписке са Вуком у којој Вук Врчевић изражава сумње у значај скупљања басни и празноверица јер „има некије ствари које су баш достојне обштег смија и поруганија” (Караџић 1912: 505). Прелом од доситејевског ка вуковском концепту у делатности Вука Поповића и Вука Врчевића, по мишљењу Ивана Ковачевића, најбоље одражава победу коју је „романтизам однео над просветитељством” (Ковачевић 2001: 17). Од аматерског скупљања фолклорне грађе праћеног ентузијазмом сакупљача и свешћу о националном значају таквих активности до научног скупљања грађе прешао се дуг пут, а тај романтичарски пут српске етнологије се утирао, како кроз регулацију обичајног права промовисану у имовинским законцима Валтазара Богишића⁴ тако кроз антропогеографске

⁴ Иван Ковачевић о Богишићевом утицају пише: „Са становишта праћења развоја етнологије, његова акција прикупљања података о обичајном праву Црне Горе представља први научни темељ на коме се касније формирала сама етнологија”, уз ограду да се он не може сматрати етнологом у правом смислу речи (Ковачевић 2001: 21).

концепције и етнопсихолошка истраживања⁵ Јована Цвијића⁶. Ми се враћамо Вуку Стефановићу Карацићу, који је, с једне стране, стварао канон (а сваки канон подразумева оштру селекцију), а, с друге, инсистирао на свеобухватном (не естетски селективном) приступу усменој грађи (укључивање у истраживачки корпус, упркос необјављивању, и опсцене књижевности, на пример).

Стабилност Вуковог канона потврђивале су историје књижевности (од историје Стојана Новаковића *Српске народне пјесме* су добиле статус класичног текста), као и *Српски рјечник* и Вукови етнографски списи. У систематичној и врло прегледној етнолошкој студији Миленка Филиповића „Вук С. Карацић и српска етнологија”, *Српски рјечник* из 1818. се тумачи као „етнолошка енциклопедија о српском народу”, као „инвентар српске народне културе у првој половини 19. века” јер садржи називе за сродничке односе, архивира податке о исхрани, занатима, народној игри, материјалној култура, садржи око сто четрдесет одредница које се односе само на религију (Филиповић 1972: 513). *Живот и обичаји народа српског* остали у рукопису и објављени постхумно постали су образац доцнијим монографијама, „програм” рада једног одељења САНУ.

Вук не само да се може тумачити као централна фигура српског романтизма већ је и писац средокраће – и романтичар и реалиста. Иако се етнолошка просветитељска парадигма смењивала романтичарском по принципу јаких опозиција, при прелазу на концептуализацију етноса у реализму, Вук се јавља и као реалиста. Поново се враћамо *Историји* Ивана Ковачевића који пише:

Са становишта објективности података које износи он (Вук) јесте реалиста, али са становишта духовне климе у којој су формиран његови погледи и циљеви, као и у оквиру јачања националне свести, у српском друштву које је водило борбу за националну еманципацију, Вукова делатност је нераскидиви део романтичарског покрета. (Ковачевић 2001: 14)

⁵ Пишући о етнопсихологији Петар Цацић уочава: „Психологија народа настала је на измаку романтизма, али није измакла продуженој руци романтичарских схватања, па је повремено прихватила процес обоготворења народа”. Он примећује да је „Романтизам (је) изоштрио вид за опозиције свој – туђ, наш – стран, близак – далеко, свето – профано, светло – тама, бело – црно, високо – ниско, задржавајући први став опозиције за нас „наш” народ, а други за „туђе”, „туђина” (Цацић 1988: 194).

⁶ Петар Цацић пише: „Са Вуком у залеђу, Цвијић је имао изузетну потпору врсног етнографа, социолога, историчара, лингвисте. Али са Вуком у залеђу он је, такође, имао и оформљен култ народа као недодирљиве вредности” (1988: 194).

У епохи реализма успоставља се један изразито динамичан и не увек вредносно јединствен однос према романтичарској парадигми усмене књижевности.

Многобројни реалистички приповедачи настављају вуковску сакупљачку традицију: Лазаревић описује игре, Сремац сакупља севдалинке, Глишић – загонетке. Студија *Српска реалистичка приповетка и фолклорна традиција* (Вукићевић) управо у фокус поставља овај тип веза. Прожимања усменог и писаног дискурса су видљива на свим нивоима текста: језичком, тематском, жанровском. Реалистичка проза је препуна фолклорних микрожанрова утканих у приповедно ткиво. И она, попут романтичарске, тежи ка стабилизацији патријархалне хришћанске идиле, али разлике су ипак очигледне.

Управо у стваралаштву реалистичких писаца присутне су двојности: с једне стране, у третману историјског задржавао се романтичарски приступ; с друге, у текстовима који су се бавили актуелном друштвеном стварношћу доминирао је реализам (Игњатовић, Сремац). Неретко су реалистички писци глорификаторским текстовима о српском, нарочито црногорском народу и његовој епској прошлости, настављали процес његове романтизације, али су у дочаравању савременог друштва били врло критични.⁷ Ако су романтичари били блиски Вуку у интенцији и аксиолошкој и телеолошкој концепцији фолклора, реалисти су му били ближи у покушају објективног и реалистичког сагледавања „живота и обичаја” народа српског.

Оно што је раздвајало романтичаре и реалисте није само у типу активiranог наслеђа већ много више у аксиологији – вредновању значаја и опсега фолклора. Романтизам је, неоспорно, усмену књижевност са периферије поставио у центар, препознао је као узорит тип књижевности на начин на који је античка књижевност била постављена у класицизму. У реализму је романтичарска концептуализација народа, упркос истрајавању патријархалне идиле, ипак подвргнута критици. У хердеровском концепту аутентичне народности и аутентичног израза те народности појавила се пукотина – ширио се јаз између народа и његове књижевности,

⁷ Упоредити, на пример, код Јакова Игњатовића романтичарске представе народа у студијама „Црногорство”, „Србин и његова поезија” са критиком савременог друштва у романима (*Милан Нараџић, Вечити младожења*).

нови људи су имали нове идеале, другачије од оних посредованих епиком. У литерарним хиперболизацијама овај јаз ће нарочито бити наглашен у сатирама Радоја Домановића. У Домановићевом фикцијском свету, у којем Краљевић Марко из мртвих долазе међу савремене Србе, епски стихови су део политичког говора. Језик који је имао ауру изворног и аутентичног сад је језик фраза, ознака нечега што се „тако само пева” и што више не исијава значење. Домановић пише о народу некада и сада, о народу који се више идентитетски не препознаје у сопственом изразу (у својој усменој књижевност), већ тај „израз” користи, њиме тргује, размењује га као монету.

3. Марковићева парадигма

Три деценије пре Домановићеве сатире о бесмисленом повратку Краљевића Марка у Србију међу Србе којима се не може помоћи (1901), Светозар Марковић је у *Србији на истоку* 1872. тематизовао управо оне садржаје које ће у освит XIX века бити предмет реалистичких сатира и критика. *Србија на истоку* се помиње и у Ковачевићевој *Историји српске етнологије* као студија у којој је српско друштво описано као дубоко раслојено, ослабљено социјалним тензијама (Ковачевић 2001: 28). Ипак, Марковић не добија посебно место у Ковачевићевим анализама јер његов „етнолошки” рад нити има ону врсту теоријске иновативности нити систематичности и аксиолошког значаја који је препознат у Доситејевом и Вуковом стваралаштву. Светозар Марковић није културни херој. Он је јавни радник, политичар, борац за обесправљене, за радничку класу и њена права, за „ослобађање женскиња”. Иако нема ниједан рад који је усмерен на фолклористичка питања, из његових „узгредица” ми ипак можемо дефинисати одређена парадигматска обележја реалистичког приступа тим питањима.

Марковић не пише етнолошку већ социолошку и политичку студију о томе „како се развијао српски народ у кнежевини, откако се ослободио турског господарства па до данас” (1968: 215). Ипак, иако је у његовом фокусу једно идеологијом социјализма обликовано тумачење „развитка друштвених и државних

одношаја”,⁸ његова студија *Србија на истоку* изразито је значајна управо за разумевање будуће науке – етнологије као *ангажоване науке* (курзив Д. В.) која не описује и пасивно пописује већ промишља, закључује и знањем креира ново разумевање човека и света у коме живи. С друге стране, Марковићева студија је изразито информативна и из ње се готово могу ексцерпирати одреднице (попут Вукових) које се односе на рају, судску и извршну власт, али и на појмове попут „крвнине”, „бачије” и сл. Поједине одреднице Марковић „преписује”, наслеђује од Вука, попут описа деловања Совјета и магистрата. Етнографична су поглавља у којем се описује живот народни кроз теме: „Породица, задруга и њен економски значај; Патријархалне, економске установе: моба, позајмица, спрег; Општинска, задружна и лична својина; Друштвени значај задруге и општине; Развитак личности у патријархалном друштву” (Марковић 1968: 223). Оштро критикујући не само источњачке моделе већ и западне моделе друштвених заједница, Марковић супротставља задружни модел живота инокосним породицама и принципу индивидуализма израженом у западном капиталистичком друштву, склоном пауперизму и проституцији.

Поред критике, код Марковића примећујемо и извесну идеализацију задружног породичног живота. Навешћемо неколико примера те идеализације, која ће се понављати и у делима реалистичких писаца:

У српском патријархалном друштву не беше никада проституције, ни пауперизма у којима труле хиљаде људи на Западу; у српском народу весеље се никада не претвара у пијанство, од чега болује

⁸ Марковићева тенденциозно тумачење света преко популарних социјалистичких теорија испољавало се у преименовању/упоређивању одређених историјских појава са актуелним социјалистичким теоријама о свету – разумевању устанка као револуције, хришћанске раје као радничке класе која издржава својим радом државну машинерију (1968: 220), експлицитних паралела типа: „Уопште, материјалне угодности српског сељака нису нимало веће но што су код обичног радника на Западу”, уз опрезност у закључивању: „па опет, каква је огромна разлика у развоју личности свију друштвених одношаја код једних и код других!” (Марковић 1968: 231). У *Србији на истоку* Марковић заправо описује како је Србија „на правом путу да постане држава демократска”, како је „из државе патријархалне” постала бирократска држава у којој „ако је ко имао законске доказе права, он је могао одерати човека; узети му зеленашки интерес, продати му кућу и башту и избаци га на сокак као просјака са женом и децом – па опет је био прав и поштен!” (Марковић 1968: 280). Бирократски систем и зеленаштво ће бити препознати као негативне друштвене појаве и у фикцијском универзуму реалистичких писаца.

радничка класа на Западу а љубав се никад не претвара у разврат (Марковић 1968: 232);⁹

Или:

Српске славе, заветине, свадбе, села, пољски радови, па често и свакидањи кућевни зачињени су песмом и весељем. Таква је снага породичне љубави и општинске узајамности у патријархалном друштву (Марковић 1968: 232);

Или:

Патријархални живот само био је кадар да створи и васпитава оне чврсте, челичне карактере који се јављају у српском народу за све време турског господовања као протест против турске власти (Марковић 1968: 233).

Ретроспективне утопије у вези са идеализацијом патријархалних задруга и породице, *differentia specifica* су српских реалистичких писаца у поређењу са западноевропским. Марковићевски идеализам заправо је саставни део његове критике постојећег стања у друштву, али и реликт романтичарских етноглорификација.

Марковић фокус истраживања помера са села на народ у граду, на проучавања живота и обичаја радничке класе, што је утицало на нови тип фолклористичких истраживања у вези са урбаним легендама, рекламама, новинама, кафанам и бојем и слично,¹⁰ као и на транзиционе процесе (прелаз са феудализма на капитализам).

Читав низ проблема које је Марковић описао у својој социјално-политичкој студији јесу теме којима се баве реалистички писци. Управо су документарна проза и реалистички текстови чија је имплицитна поетика сва била у напору копуле „као” („као у стварности”) постали занимљив материјал етнографима за

⁹ Марковић објашњава појмове који још увек нису одомаћени у књижевном језику: „проституција зове се у књижевном језику занимање јавних жескиња. Наши крајеви знаду само за назив 'кшефт'; 'Пауперизам' је крајња сиротиња, неспособна за рад, која живи већином од милостиње и крађе” (Марковић 1968: 232).

¹⁰ Марковић пише: „Управо Срби почињу да живе у варошима, и источњачке навике, обичаји, производи, укуси итд., који су владали у варошима, замењују се европским. Од тог доба започиње економски значај вароши, и започиње се процес распадања патријархалног економског устројства српског народа у селима” (1968: 239).

реконструкцију: обичаја, ентеријера, костима, хране – речју, семиотике свакодневице фикцијских (али изразито миметичких, „као у стварности“) јунака.

Утицај Марковићеве студије на развој српске етнологије двострук је: с једне стране, огледао се у ширењу предмета истраживања (то више није било само село већ и град, како процеси урбанизације тако и процеси рурбанизације), а с друге стране, испољио се у преусмеравању самог телоса истраживања – са науке која описује на ангажовану науку, са оне која констатује на ону која мења. Прозом насталом у окриљу Марковићевог програмског реализма упозоравало се на онај приступ етнологији који се, по Х. Баузингеру, „исцрпљивао у самозадовољству прикупљања и описивања нечега што је симбол континуитета, нације, старине и сл.“ а што још увек није „критичка емпиријска наука о култури“ (Баузингер 2002: 292, уп. Вукићевић 2015: 61).¹¹

Прва деценија XX века била је у знаку институционализације етнологије као науке, у знаку оснивања Етнографског музеја (1901) и Катедре за етнологију и етнографију у Београду (1906). Међутим, и после деветнаестовековног романтизма, кроз научни рад Тихомира Ђорђевића и Јована Ердџановића, пионирски дани српске етнологије били су обележени романтичарским наслеђем, „придавању посебне важности 'етничким' и 'националним' проблемима“ (Ковачевић 2001: 24). Са богатим залеђем формираним с краја XVIII и током XIX века, српска фолклористика је своје путовање кроз XX и XXI век наставила непрестано балансирајући између опасних крајности оличених у радикализацији три приступа: учитеља који све зна, судије који све оцењује, одушевљеног поклоника у екстатичној глорификацији сопственог предмета проучавања. Опасности су вребале у сваком приступу у којем је Доситеј искључивао Вука и Марковића, Вук – Доситеја и Марковића, Марковић – Доситеја и Вука. Најбољи су били они приступи који су уместо искључивања једну парадигму непрестано контролисали другим.

¹¹ „Иза карикираних проучавалаца старина и народног живота, у приповеткама М. Глишића ('Глава шећера', 'Злослутни број', 'Нови Месија') јасно се назирала критика 'митологизујућег одушевљавања старином'“ (Вукићевић 2006: 201).

Цитирана литература

- Баузингер, Херман. *Етнологија – од проучавања старина до културологије*. Београд: Чигоја штампа, 2002.
- Вукићевић, Драгана. Књижевност и етнологија – интердисциплинарне везе на примерима реалистичких писаца. *Исходишта*, бр. 1 (2015): 57–72.
- Вукићевић, Драгана. *Писмо и прича – српска реалистичка приповетка и фолклорна традиција*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2006.
- Ђорђевић, Тихомир. „Доситеј Обрадовић и фолклорно градиво”. у: *Споменица Доситеју Обрадовићу*. Београд: СКЗ, 1911: 38–52.
- Карацић, Вук Стефановић. *Преписка*. Књ. VI. Београд: Државна штампарија Краљевине Србије, 1912.
- Карацић, Вук Стефановић. *Скупљени граматички и полемички списи*. Књ. I. Београд: Штампарија Краљевине Србије, 1894.
- Ковачевић, Иван. *Историја српске етнологије I–II*. Београд: Српски генеалогски центар, 2001.
- Марковић, Светозар. *Изабрана дела*. Београд: Народна књига, 1968.
- Обрадовић, Доситеј. *Собраније разних наравоучителних вештеј. Мезимац*. Београд: Задужбина Доситеј Обрадовић, 2011.
- Поповић, Миодраг. *Вук Стефановић Карацић*. Београд: Нолит, 1964.
- Скерлић, Јован. *Омладина и њена књижевност: Изучавања о националном и књижевном романтизму код Срба*. Београд: Напредак, 1925.
- Скерлић, Јован. *Српска књижевност у 18. веку*. Београд: Напредак, 1923.
- Филиповић, Миленко. „Вук Ст. Карацић и српска етнологија” у: Карацић, Вук Стефановић. *Етнографски списи*. Београд: Просвета, 1972: 513–573.
- Цацић, Петар. „Јован Цвијић и балкански психички типови”, у: Цвијић, Јован и Иво Андрић: *О балканским психичким типовима*. Београд: Просвета, 1988: 191–261.

Dragana Vukićević

THREE APPROACHES TO FOLKLORE RESEARCH –
DOSITEJ'S, VUK'S, AND MARKOVIĆ'S APPROACHES

Summary

The paper will review three approaches to folklore research: the Enlightenment approach of Dositej Obradović, the romantic approach of Vuk Stefanović Karadžić and the realistic approach of Svetozar Marković. The aim of the paper is to compare different kinds of rhetoric and different concepts of studying folklore, to contrast didactic, romantic glorification, and realistic critical approaches. Special attention is paid to the importance and role of folklore research in the self-identification of the nation in the political context of the newly established state. The differences between the critical ethnology that marked Dositej's era and the critique of the romantic understanding of the importance and role of ethnology in the era of the Realism are recognized.

Keywords: folklore, Dositej Obradović, Vuk Stefanović Karadžić, Svetozar Marković, Enlightenment, Romanticism, Realism.



ИДЕОЛОГИЈА ЈУГОСЛОВЕНСТВА У ИСТРАЖИВАЊИМА НАРОДНЕ МУЗИКЕ / НАРОДНОГ МЕЛОСА У ДЕЛУ ВЛАДИМИРА ДВОРНИКОВИЋА

У раду се разматра поглавље волуминозног дела Владимира Дворниковића *Карактерологија Југословена* (1939) посвећено народној музици / народном мелосу на тлу тадашње Краљевине Југославије. Наглашавајући већ у наслову доминантне и паралелне аспекте својих истраживања, Владимир Дворниковић југословенство узима као најпрактичнији, свеобухватан, а свакако и идеолошки најприхватљивији израз за ову студију о мелосу јужнословенских народа, који су се, са изузетком Бугара, од 1918. нашли у новој државној и политичкој заједници. Иако идеологија југословенства није преживела XX век, истраживања Владимира Дворниковића на пољу народне музике и мелоса остала су, упркос свему, узорна у смислу обухватности и систематичности. У методолошком смислу, она су и пионирска, будући да музичке праксе јужнословенских народа до готово пете деценије XX века аутор посматра у интердисциплинарном кључу. Уважавајући антрополошке, етнопсихолошке, музиколошко-фолклористичке и културолошко-геополитичке аспекте, Дворниковић се задржава на минуциозним анализама метрике, тона и звука. Полазећи од специфичности мелоса појединих региона, издвојених на основу антропогеографских увида, он изводи оригиналне и смеле синтезе које би, подвргнуте критичком читању и преиспитивању, могле представљати солидан темељ и полазиште за савремено институционално и синкретичко истраживање народне музике Балкана. Његови увиди, обједињени карактерологијом као научном дисциплином (у многим аспектима контроверзном, али у његово време утицајном и цењеном) и идеологијом југословенства, представљају научну синтезу која би, без обзира на неодрживост термина из наслова, и данас била узорна мултидисциплинарна

* sgaronja@gmail.com

студија. Обухватност грађе и холистички приступ феномену југословенског мелоса подигнути су на ниво који у потоњим истраживањима није досегнут, као што ни закључци нису били предмет критичког процењивања, оспоравања или вредновања у научним студијама које су обележиле период дужи од осам деценија.

Кључне речи: југословенство, народна музика / народни мелос, синтеза, севдалинка – јужносрбијанска песма, југословенска туга, савремена рецепција.

Свака етнолошка и историјска чињеница носи у себи отисак целе психе и карактера; свака и најситнија карактерна цртица може да се понавља и препознаје у безброј најразнороднијих етнографских и историјских факата.

Владимир Дворниковић

Југословенство као термин, али и као идеологија најпрогресивнијих интелектуалних снага зачета у XIX веку, а у XX реализована као политички концепт, нашло се у именовану обе државне заједнице (1918–1941. и 1943–1991), ујединивши географски, политички и административно све Јужне Словене на Балкану (са изузетком Бугара) у државу у којој је живело више етничких скупина раздељених углавном на три велике конфесионалне групе (православну, католичку и муслиманску). Док је у Краљевини Југославији (нарочито након диктатуре 1929. године, када је и први пут званично установљено име Југославија) југословенство уведено као политичко и правно обавезујуће (тзв. „интегрално југословенство”), послератна социјалистичка Југославија настала на федеративном принципу уважавала је национално име и посебности у републичким границама, али је у свим главним унутрашњим и спољним обележјима доминирао термин „југословенски”¹, који је деловао спонтаније. Он се самим тим и дуже и жилавије одржао (и после 1991. године, све до почетка XXI века – у имену СР Југославија).

¹ Видљиво у примерима: југословенска историја, привреда, култура (југословенска књижевност, југословенски филм или југословенска рок-музика).

Доиста, проблематика именовања и синтетизовања бројних друштвених, историјских и културолошких, па тако и фолклористичких појава именом „југословенски” имала је и има у протеклом и овом веку својеврсне законе акције и реакције. У тренутку „наметнутог” југословенства, између два светска рата, трпеле су националне специфичности, што је видљиво и у делу Владимира Дворниковића. С друге стране, тешкоће око термилошког одређивања неких културолошких појава – ако желимо да назначимо да оне потичу са бившег југословенског простора – присутне су и у садашњици. За ту врсту атрибуције данас користимо најприближнији термин: „јужнословенски”, премда је све чешће присутан израз ех-уи простор или онај још безличнији појам – „регион” (уз поново активирани „постколонијални” концепт „Западног Балкана”). Тако се након распада СФРЈ и стварања нових националних држава југословенство поново помаља као најприхватљивији термин за именовање неких феномена из заједничке (југословенске) прошлости или у савременом тумачењу баштине из бивше југословенске државне заједнице (тзв. југословенско наслеђе), у односу на шири (балкански и европски) простор.

И фолклор подлеже овом проблему именовања, нарочито када треба термилошки објединити неке феномене карактеристичне за оно што су остварили јужнословенски народи (нпр. у народној музици), а специфичне у односу на друге народе у Европи. У том смислу, дело *Карактерологија Југословена* (1939) Владимира Дворниковића ипак нам се учинило као један солидан темељ за те поставке, ма како термилошки мањкав. Од нечега се ипак морало кренути.

Дворниковићев грандиозан истраживачки циљ било је систематизовање примарних одлика колективног карактера свих југословенских народа и етничких група. Карактерологија, од које је пошао и којој је тежио, односи се у првом реду на психолошка истраживања, интензивирана у његово време, нарочито на немачком и француском говорном подручју, али и на шире увиде у поставке које, кроз концепте филозофије духа и филозофије живота, доносе Дилтај и Бергсон. На то се наслањају и поставке о културним круговима и културној историји, којима су претеча Хердеров романтичарски концепт „душе народа” и

хумболтовска традиција. Оне су свој нарочит и специфичан израз добиле у антропогеографској парадигми Јована Цвијића, који је несумњиво снажно утицао на научне кругове свог времена. Моника Милосављевић и Александар Палавестра истичу да је управо национална и расна карактерологија, односно платформа о културним појасевима (зонама), заједнички именитељ који повезује Јована Цвијића и Владимира Дворниковића. Међутим,

Kada govori o etničkim slojevima, Dvorniković zapravo prenosi model koji je u okvirima rasne antropologije još 1920. godine u knjizi *Etnogeneza Jugoslovena* formulisao Niko Županić (Promitzer 2001: 7–30; Milosavljević 2013: 727–740), s tim što na Županićevu brahikranizaciju on dodaje proces dinarizacije. Značaj dinarskog tipa, kao idealnog predstavnika Južnih Slovena, uzima od Jovana Cvijića, ali mu daje dubinu vremena koja se Cvijiću ne može pripisati (Yeomans 2007: 94–95). Celokupno Dvornikovićevo delo može se, slično Županiću, vezati za rasnu antropologiju nemačkog govornog područja (Čolović 1991: 432–435; Gingrich 2005; Milosavljević 2010: 15–67) uz uticaj pseudonaučne karakterologije koju je zasnovao Ludvig Klagen (Jerotić 1990: 1051; Lebovic 2006: 23–39). (Palavestra, Milosavljević 2015: 635)

У односу на капиталну студију Јована Цвијића, која је узорна и подстицајна, Дворниковић иде и даље, развијајући идеју да, поред рељефа и климе, на формирање етнопсихолошких категорија утичу још и антрополошки, психолошки и историјски фактори. Такође, тврди да се у „душевним особинама” Југословена преплићу, допуњавају и сукобљавају различити типови (северњачки и јужњачки, западњачки и оријентални),² те да је динарски антрополошки тип репрезентативан за „југословенског човека”. Меланхолична осећајност и колерично обојени темперамент, као суштинске црте југословенске психологије, најснажнији израз добили су у уметности, нарочито у мелосу. Пратећи манифестације у различитим областима и понашања у различитим ситуацијама, Дворниковић је поставио веома амбициозан циљ: да утврди заједнички карактеролошки профил Југословена.

Оно што се са становишта концепта конституисања и одржавања нације Југословена показало историјски неодрживим, добило је у

² Када је реч о формативним утицајима, значајно је споменути и радове Герхарда Геземана, нарочито *Типологију народног карактера СрбоХрвата* (в. Геземан 2019).

Карактерологија Југословена своју основаност у равни истраживања посебних националних црта и етнопсихолошких разматрања традиционалних културних садржаја. Резултати тих истраживања показују своју актуелну научну и културну вредност изражену у оценама о нашој епској поезији, тужбалицама, севдалинкама, псовкама, политичком понашању и меланхоличној доминанти нашег менталитета. (Јовановић 2018)

Дело *Карактерологија Југословена* имало је двоструку врсту рецепције: од задивљености и глорификовања до потпуног ниподаштавања, те маргинализације и прећуткивања, који су уследили после Другог светског рата. Може се претпоставити да су послератне осуде ишле у правцу Дворниковићеве личности, што би било слично стигматизацији Веселина Чајкановића, који је за време немачке окупације био декан Филозофског факултета у Београду (Palavestra, Milosavljević 2015: 639), те да је негативна рецепција резултат новог, марксистичког приступа вредновању научног стваралаштва. Након искуства фашистичке интерпретације и праксе, расне теорије су проскрибоване и у науци дискредитоване, а Дворниковићу се осим осетљиве теме и беспоштедне аналитичке перцепције „народа и народности”, која је по себи била камен спотицања за усвајање симплификоване и банализоване платформе братства и јединства, спочитавало да је у књизи заступао интересе краљевске династије. Упркос бури и полемици које су пратиле објављивање овог дела (1939), оно је дочекало и распад Југославије тек уз спорадичне идеолошке инструментације и псеудонаучне интерпретације, али без адекватне научне верификације (Благојевић 1991; Чоловић 1991; Јовановић 1992). Са обновљеним, фототипским издањем *Карактерологије Југословена* (1990), као и другим издањем књиге *Борба идеја* (1995), Дворниковић тек крајем XX века добија извесну „рехабилитацију”, када се сагледава његов научни опус и домет, али и даље без минуциозне критичке процене:

Своја деценијама дуга, стрпљива и веома инвентивна карактеролошка истраживања овај марљиви и плодни научник синтетизовао је на преко хиљаду страница (од којих само пробрана литература и драгоцене белешке заузимају готово сто страница густо штампаног текста у књизи великог формата!) у монументалном делу *Карактерологија Југословена*, које представља праву ризницу за познавање нашег

националног менталитета, његове историје настанка и развоја, као и оних главних црта које сачињавају његов особен склоп. (Требјешанин 1995: 6)

Како би

дошао до есенције, да би излучио оне основне црте националног карактера, овај бриљантни карактеролог се служио готово непрегледним низом разноврсних емпиријских података о обичајима, веровањима, језику, музици, религији, историји и митологији јужнословенских народа. Полазиште за ово интердисциплинарно истраживање јесте чврсто уверење и методолошки став да се суштинске особине националног духа испољавају у крупним догађајима али и у малим ситницама свакодневног живота, у детаљима народне уметности и у науко бесмисленим сујеверјима. (Исто: 7)

Дворниковић импонује и опчињава, пре свега, изузетном интелектуалном ширином која је праћена темељитошћу, раскошним књижевним језиком и стилем, као и даром за крупне синтезе. За овог даровитог и умног човека готово с једнаким правом можемо рећи да је филозоф, психолог, етнолог, фолклориста, психоаналитичар, социолог и књижевник... Па ипак, Дворниковић је данас најпознатији као етнопсихолог и карактеролог нашег народа. (Исто: 6)

Замисао Владимира Дворниковића да направи једну велику синтезу попут *Карактерологије Југословена* имала је ироничну историју, попут историје земље о чијим народима је говорила: завршена уочи самог Другог светског рата (маја 1939), остала је у послератном периоду социјалистичке Југославије практично непозната и скрајнута. Фототипско издање изашло је 1990, опет уочи рата, и дефинитивног распада Друге Југославије, наглашавајући подударности на основу којих би се могла симболично учитати и судбина читаве идеологије југословенства.

1.

Владимир Дворниковић (Северин на Купи, 28. јул 1888 – Београд, 30. септембар 1956) био је југословенски филозоф и етнопсихолог. Отац му је био професор Учитељске школе у Сарајеву, мајка учитељица у селима Горског Котара, сакупљачица фолклорних умотворина. Био је најстарији од једанаесторо деце

у породици. Гимназију је похађао у Земуну и Сарајеву. Студије филозофије уписао је у Бечу (1906), а докторирао код Фридриха Јодла (1911), са тезом *Von der Notwendigkeit der psychologischen Begründung der Erkenntnistheorie*. Због пројугословенске оријентације одузета му је стипендија Аустроугарске монархије. Године 1910. запослио се као суплент на Великој реалци у Сарајеву, да би са почетком Првог светског рата био премештен у „егзил бихаћки”, а 1918. прешао у Загреб, за професора Краљевске мушке учитељске школе. Године 1919. је хабилитирао с тезом „Наука и филозофија” и постао доцент на Филозофском факултету у Загребу, где је предавао теоријску и практичну филозофију, историју филозофије. Своју прву књигу – *Психа југословенске меланхолије* (књижара „Васић”) објавио је у Загребу 1925. године. Исте године је у пролеће постављен за редовног професора. Због своје креативности, оригиналности, неконвенционалног мишљења и предавања, Дворниковић се сукобио са својим радним окружењем и у пуном стваралачком замаху, са свега 38 година, био пензионисан (1926). Но, он наставља неуморно да пише и држи предавања у Бечу, Цириху и Прагу, припремајући своју другу књигу *Борба идеја*, у којој кроз радове „Типови негативизма” и „Психолошка демагогија” разобличава нестваралачке типове и „владавину најгорих, уместо најбољих” (Дворниковић 1937). Одржао је преко четири стотине јавних предавања, а његова непотпуна библиографија броји 472 библиографске јединице. Такође је остварио обимну кореспонденцију са великим бројем истакнутих научника, филозофа и психолога, како код нас тако у иностранству. Године 1931. Дворниковић се оженио Јованком Јовановић, чланицом Дrame Народног позоришта, и прелази у Београд. Почетком 1933. постављен је на место помоћника министра просвете Југославије, али је у јесен 1934. године поново пензионисан. Након тога потпуно се посвећује свом животном делу *Карактерологија Југословена*, пишући га за издавача Гецу Кона, који га је новчано помагао током наредних година, све до објављивања ове књиге 1939. године (у едицији „Човечанство”, ур. Св. Лазаревић). Током рата ништа није објављивао. Ипак, после Другог светског рата, уместо да као научни радник буде рехабилитован, деградиран је радећи у комисијама при Савету за грађевинарство, а 1953/1954. као професор у средњој техничкој

школи. Пошто су га марксисти прогласили за „реакционарног мислиоца”, дела му више нису штампана. Повремено се издржавао продајући своје аквареле. Умро је у Београду, 30. септембра 1956. године.

Владимир Дворниковић био је велики заговорник југословенске идеје и несумњиво је припадао оним снагама које су пригрлиле „интегрално југословенство” као политичку поставку уједињења. Попут Ј. Ердељановића, разликовао је три народа који сачињавају Југословене – Србе, Хрвате и Словенце, прихватајући његову поставку о изједначавању Срба и Хрвата као једног народа који су „по крви и по језику међу собом тако блиско сродни, да се не могу једни од других разликовати, и зато они у ствари чине једну велику грану или једно велико племе јужнословенско” (Ердељановић 1939: 268). Треба навести да у међуратном периоду и страни научници имају проблем да именују изукрштане – национално, верски и регионално – фолклорне феномене са јужнословенског простора, па многи користе тај (тада нови) политички термин, попут Г. Геземана („југословенски еп”, „српскохрватски еп”), док, рецимо, Гаспарини у свом *Словенском матријархату* користи термин СрбоХрвати (име два најутицајнија народа на Балкану), чиме се опет не постиже пуно покриће како феномена простора тако и народа који сачињавају специфично одређени (проучавани) фолклорни сегмент у односу на остале Словене.

Термин „југословенски” Дворниковић употребљава не само у духу свога (политичког) времена – идеологије коју је и сам свим срцем пригрлио – већ и као једини могући термилошки апарат да би уопште имао основу на којој би остварио своју замишљену синтезу о карактеру и расном типу Јужних Словена насељених на Балканском полуострву, кроз векове развијаних у својим најразноврснијим варијететима. Иако југословенство као израз користи у политичком контексту свог времена, те га наглашава и у насловима поглавља – често и тамо где треба и где му није место – он апсолутно поштује атрибуцију огромне етнологске грађе њеним прецизним географским и националним именовањем и пореклом. Мада су неки постулати на којима Дворниковић заснива своја истраживања и сада одрживи, у данашњем смислу његов термин „југословенски човек” делује анахроно, а може се рећи и утопијски.

Огромна грађа из различитих области приватног и јавног живота – сабрана да представи расу³, темперамент и менталитет одређеног типа људи са одређеног регионалног поднебља – и данас је огромна вредност за истраживаче различитих хуманистичких дисциплина. У свим наведеним типологијама јасно су назначени региони/народи који их изводе, али се збирно (као једино могуће именовање) све ипак назива „југословенска мелодија”, „југословенски мелос”.

Разуђеност (географска, културолошка, религијска, језичка, најзад и фолклорна атрибуција – ношње, игре, песме) на тлу обитавања Јужних Словена на Балкану (данас раздвојеног и политичко-државним границама након ратних сукоба 90-их година XX века) доиста се тешко може именовати и објединити у једном заједничком имену, поготово у савременом дискурсу оптерећеном националним идеологијама које су, чини се, на врхунцу искључивости у погледу заједничке, југословенске прошлости. Дворниковићево полазиште остаје озбиљно, утемељено и поново актуелно (најмање у име историјски пропале југословенске идеологије). Запажања и закључци у распону од расног хабитуса до минуциозних појединости и сложених феномена могу бити корисна основа или допуна и савременим истраживачима различитих хуманистичких дисциплина. Разматрајући психологију и генезу расног типа „југословенског човека” у 18 обимних поглавља, Дворниковић је исписао целовите студије о различитим манифестацијама колективне психологије и југословенског карактера. Тумачење народне музике / народног мелоса нарочито је упечатљиво, будући да је и са ове временске дистанце провокативно и инспиративно као подстицај за размишљања о отвореним питањима колективних идентитета на Балкану. Сматрајући мелос

³ „Раса” је најконтроверзнији појам Дворниковићевог дела, чијем одређењу посвећује цело поглавље (163–173). Покушај да објасни своју концепцију започиње констатацијом да у науци није било „појма, боље, речи која би се више злоупотребљавала него реч ‘раса’. Прерано утекла из научне лабораторије, ова мутна реч постала је мистичном крилатицом, митом и вером милионских гомила и, као таква, политичким средством расног шовинизма и профетизма. У ствари, по среди је само модернизација старе вере у ‘изабране народе’ и античке поделе човечанства на ‘људе’ и ‘варваре’” (Дворниковић 1939: 163). Дворниковић подвлачи да „народ” и „раса” нису исто, да се „у раси крије извесна физио-психолошка константа, скуп одређених физиолошких и психолошких црта, заједничких великом броју индивидуа у повезаности историјских генерација (...) Расе као устаљени и наслеђени физио-психолошки типови врсте човек играју значајну улогу у стварању карактера народа. Народи додуше немају ‘своју расу’, али имају своју расну структуру и расну историју” (Дворниковић 1939: 163–164).

најаутентичнијим изразом „југословенског народног духа”,⁴ посвећује му цело 7. поглавље, постављајући овај феномен и његову оријенталну димензију у средиште расправе о идентитету. Говорећи о дистанци српских композитора (Петар Коњовић, Коста Манојловић) спрам оријентализма босанске и јужносрбијанске народне мелодике, о потискивању оријенталне декоративности као израза ненационалних, нејугословенских елемената (1939: 395),⁵ Дворниковић наглашава идеолошке и политичке премисе у поимању ове врсте музичког наслеђа, о којима сведочимо и читав век касније:

Srpska politička i kulturna elita je ceo svoj moderni razvoj sagledavala iz perspektive oslobađanja od otomanskih, azijskih elemenata i približavanja svom „prirodnom” evropskom, dakle hrišćanskom kontekstu. Ova modernizacijska matrica, ukorenjena u evropskom prosvetiteljstvu (iz koga je potekla većina modernih evropskih ideologija poput liberalizma, socijalizma ili nacionalizma, bila je nametana od strane modernih režima u Srbiji bez obzira na njihovo ideološko određenje – jednako od konzervativaca, liberala ili komunista. Čak su i veoma slavenofilski orijentisani političari, dakle, prilično anti-zapadnoevropski usmereni, insistirali na svom originalnom hrišćanskom identitetu i nasleđu kao pravoj Evropi koja se brani od katoličkih nepravovernika i od „azijskih hordi”. Dakle, ova vrsta zajedničke percepcije ili zajedničkog elementa političkog entiteta, inače ideološki sukobljenih strana, i dan danas je dominantna u raspravama oko kulturnog, političkog i nacionalnog identiteta u Srbiji. (Ђурковић 2004: 271–272)

Дворниковић, дакле, издваја народни мелос као фундаментално одређење специфичности „југословенског човека”,⁶ а његову највећу пажњу изазива варошка песма оријенталног типа настала у јужнословенским, градским срединама, под вековном влашћу

⁴ „Преостало је да се држимо нашег најјачег и најдубљег музичког тона који допире из централних покрајина Босне и Србије, јер јужни севдалиски, оријентално обојени, мелос и онако показује најјачу виталност и јасну тенденцију да се прошири и преко својих музичко-дијалектичких граница” (Дворниковић 1939: 33).

⁵ Миша Ђурковић наглашава да је у српским музиколошким круговима било заступника тезе да је музика настала под утицајима Оријента – услед прожимања различитих музичких традиција – заправо супериорна (нпр. Владимир Р. Ђорђевић), те да је доминантно становиште да оријентални елементи нису део српске музичке традиције, које се пренело и у медијску сферу, условило сузбијање севдалинки, механске и кафанске музике (в. Ђурковић 2004: 275).

⁶ „У психологији југословенског мелоса најјаче ће бити извучен онај део „психичког круга” који открива осећање, моторику и темперамент психе” (Дворниковић 1939: 319).

Отоманске империје јужно од Саве и Дунава. Дворниковић значајно доприноси изучавању феномена „оријенталне варошке песме”, који и данас привлачи нарочиту пажњу, нарочито у домену студија идентитета и културног наслеђа.⁷ Иако је реч о ИСТОЈ, ЈЕДНОЈ ВРСТИ ПЕСМЕ са различитим варијететима, он уочава разлике и успоставља типологију издвајајући а) БОСАНСКУ СЕВДАЛИНКУ и б) ЈУЖНО-СРБИЈАНСКУ ВАРОШКУ ПЕСМУ.⁸ Анализира заједничке карактеристике, али и специфичности овог популарног и распрострањеног мелоса.

Полазећи од овакве грађе, Дворниковић изводи најдубље етногенетске и психосоцијалне карактеристике „југословенског човека”, апстрахујући оно словенско у њима као *оригиналан и јединствен амалгам* и допринос европском фолклору. Из ових песама аутор изводи читаву теорију о темпераменту, а из наведених примера уопштава основну психолошку карактеристику нашег народног мелоса (и човека), а то је „југословенска ТУГА”. Ову генералну тезу о осећању „туге” преноси и на остале мелодијске типове балканског (динарског) и југословенског музичког израза: еп, тужбалицу, бугарштицу, ојкачу, које сматра јединственим производом расе на одређеном поднебљу у дужем временском периоду: „Расно, то је конституција дубока, историјски стара, психички несвесна. Најдубљи план целокупне психе у тој се песми испољава органски спонтано као дисање или куцање срца” (Дворниковић 1939: 357).

2.

Полазећи, дакле, од претпоставке да се „у нашем народном мелосу открива језгро вековне колективне југословенске психе” и да нас тонови тог „најнепосреднијег говора душе воде право у састав и начин доживљавања те психе” (1939: 351), Дворниковић

⁷ На овом месту ваљало би увести напомене и коментаре о савременим проучавањима севдалинке као фундаменталног (и репрезентативног) ослонца бошњачког (и босанског) националног и културног идентитета, односно о севдалинкама као елементу нематеријалног културног наслеђа (в. Vidić Rasmussen 2007; Пандуревић 2011; Efendić 2015; Kozorog, Bartulović 2016; Petrović 2024), што би било функционално за шире разумевање Дворниковићевог подухвата као пионирског у много чему, али би значајније повећало обим текста и нарушило техничке пропозиције за овај зборник. Исто се односи и на савремена проучавања градске народне музике у Србији (в. Думнић Вилотијевић 2019).

⁸ Чему додајемо и МАКЕДОНСКУ ПЕСМУ, у језичком смислу различиту.

наглашава да је „певана народна песма” кључ за откривање самог расног темперамента, у овом случају балканског и јужнословенског: „Наслаге читавих векова и наноси разних цивилизација око најдубљег животног језгра личности одвајају се и опадају од човека у оном тренутку када се неко унутрашње треперење само одазове у једном циглом музичком такту” (Исто: 352), називајући то „најстаријим темпераментом”. Музика је, по његовом мишљењу, „најадекватнија форма самог тока душе”, „најдушевнија”, а мелос и ритам изражавају најнепосреднију структуру човекове психе (Исто: 353). Наводећи њихов праоблик у својеврсном синкретизму (мимика–покрет и реч–текст, ритам говора игре и музике и древне „песме у колу”), тврди: „у таквом неиздиференцираном праизразу испољава се и цео темперамент” (Исто: 353), који се неокрњен преноси генетски кроз генерације и векове, чиме објашњава зашто музика „тако улази у нас” – као непосредно захватање у наше најдубље несвесно ја и истовремено као непосредно покретање самог нашег живог језгра” (Исто: 353).

Додајући да „има једна особина наше народне песме и музике коју наши музиколози не могу довољно да нагласе и нахвале: ритмичко богатство, полиритмика, како је не познаје ни крајње модерна европска музичка лествица” (Исто: 356), Дворниковић из тога извлачи додатне закључке за своју теорију, наводећи да је у питању „слободан, говорни, силабички, а не метрички или тонички верз, који даје основно обележје њеном песничком говору”, тј. „још увек жива и стваралачка веза између тона, речи и покрета” (Исто: 356), називајући то и „праформом”. Другим речима, „органском дубином музика живи и ради испод сфере личног ја”, из ње проговара „неки давни колективни темперамент”, као „глас из једне сфере која је органска заједничка у безброј индивидуа, не само у садашњој генерацији него и у далеким пасовима предака” (Исто: 358).

Прво од чега Дворниковић полази и што констатује јесте „колико је раније народна мелодија у свом сировом и оригиналном облику била несхваћена и презрена”, додајући да „пуне свести о значају те песме не само да нема ни данас у ширим редовима наше интелигенције, него ни у већине наших музичких стручњака” (Исто: 367). Овоме додаје и једну кључну констатацију:

Скупљање и проучавање наше народне мелодике ни данас није постигло онај степен на коме се налазило скупљање текстова народне песме у Вуково време... Музичка страна свих па и епских песама остала је од Вукове епохе до данас занемарена. Тај големи материјал – јер нема уопште ни једне народне песме ма које врсте, која се не би певала, још увек чека систематску, јединствену и продубљену музиколошку обраду. (Исто: 368, курсив С. Г. Р.)

Наравно, Дворниковић не занемарује дотадашњи музиколошки учинак у записивању и обради наших народних песама, дајући и први преглед рада наших композитора на том пољу, који вреднује са задршком: „већина тих музиколога била је исувише сапета западно-европском музичком формом и дисциплином, а много су сметале и њихове композиторске амбиције у немачком, француском и италијанском стилу” (Исто: 367). Спомињући прво хармонизовање српских народних песама из Вукове збирке „за клавир и за мушки збор” Корнелија Станковића (1862), потом амбицију Фрање Кс. Кухача да „постане наш музички Вук” – кроз *Јужно-словјенске народне попевке* у пет томова (којем је, притом, замерено да „није ушао у дух народне музике”), Дворниковић наводи стваралаштво Мокрањца, који је „имао живи непосредни орган да осети дух те песме”, као први успешан корак да се открију „уопште уметничко-композицијске могућности наше народне музике” (Исто: 367). Даље тврди да су тек новији музиколози осетили „дубљи нерв” ове песме и „ослободили се „западњачке, насилне хармонизације и фалсификовања фолклорног материјала”, јер „западњачко музичко-теоријски апарат са својим ноталним системом употребљен је – колико је могуће адекватно да би се бар схематично изразила меличка линија, сам мотивски материјал” (Исто: 368). Ту прву етапу „скупљања и фиксирања самог чистог нефалсификованог материјала” и његовог првог научно-музиколошког обрађивања остварили су: К. Манојловић, М. Милојевић, В. Ђорђевић, С. Бинички, Крстић, А. Добронић, Готовац, Славенски, Папандопуло, Тајчевић, Б. Широла, В. Жганец. Њихов циљ је био стварање „наше националне музичке културе и великих музичких дела у специфично нашем националном духу” (Исто: 406).

Дворниковић коментарише мишљења својих савременика – српских музиколога и композитора о стварању једне велике теоријске музичке синтезе народног мелоса, исказан на основу

њихових парцијалних („националних“) искустава. Наводи тако мишљење Христића: „Национално је оно што у себи садржи основне психолошке одлике једне нације“; Мокрањца: „Наша народна музика је дубок извор музичких лепота првог реда. Али тај извор је нешто замућен... Наша национална музика још увек чека свога генија... На нама је да му спремимо пут до извора...”, односно: „Национални уметнички стил то је: подизање примитивних уметничких елемената из простих душа народа, пука, до висине утаначене у културно разгранате уметности изграђеног стила, која има вредност и онда када је посматрана са највише уметничке тачке гледишта” (Исто: 408), те Коњовића: „Фолклор у односу према музичкој култури и њеном развоју, има важности само уколико је чист, уколико је задржао неизопачене вредности својих музикалних особина...”, све до Милојевића:

Добронић спаја модернизам и национализам, највише музичке форме и најдубљу музичку примитиву... Он сматра да је „тајна наше народне композиције врло једноставна... Ту тајну решиће у пуном обиму музички геније који ће све потребне услове и крв атавизма и највишу музичку културу срећно ујединити у своме доживљајном, стваралачком и изражајном уметничком „ја”. Само готов стваралачки чин решиће питање наше будуће карактерно-југословенске музике... После руске и чешке музике Европа већ поодавно очекује с пуним правом и нашу. (Исто: 409)

Дворниковић пак тежи за оном идејом која је измакла промишљањима поменутих композитора: „(...) сем нејасне слутње о неком јединству у тој шареној народној музичкој дијалектологији” (Исто: 367), о суштинској „*неповезаности и распарчаности* и онога што досада имамо: све су то само покушаји из овог или оног краја, све сама музичка дијалектологија, још увек врло далеко од неке синтетичне и поредбене музикологије” (Исто: 368). Узимајући као свој приоритетан задатак сагледавање „*музичког јединства и поред свих југословенских музичко-дијалектичких разлика*”, истиче: „Ми ћемо психолошки по могућности узети ово *као органску целину*” (Исто: 369, курзив С. Г. Р.). Наводећи да је међу свим овим музиколозима Антун Добронић ипак тражио „генетичку линију од најпримитивније основице (радња о ојкању) до регионалних типова”, подвлачи да је његов циљ био превасходно уметничко-

-композиторски (оснивање југословенске музичке културе на народној подлози), са важним увидом да је „наша музичка дијалектологија много богатија од језичне” и да смо „у музичком изражају богатији од ма којег народа у Европи – од крајњег истока до крајњег запада, где влада *непретргнут музички континуитет, дакле и јединство*” (Исто: 369, курзив С. Г. Р.).

3.

Дворниковић је у своје истраживање ушао такође са тезом о органском психолошком јединству целокупног „југословенског осећајног типа”,⁹ али кроз регионално истраживање, које назива „неизбежном етапом” (према самој природи мелографског рада). У истраживачком фокусу су „и женска и епска јуначка песма и севдалинка, и коло, и тужбалица” (чему додаје и „прапесму” у стилу ојкања), које су „производ једног истог духа”, а који ће рашчланити аналитичком методом да би их све објединио у велику синтезу о „југословенском музичком гену” (Исто: 368).

Већ у овом приступу Дворниковић издваја два жаришта:

Босна и Јужна Србија су расаднице једног народно-музичког типа који показује јаку тенденцију да се прошири не само до граница српскохрватског етничког подручја, него и даље на исток, у Бугарску, све до Варне. То је севдалиска и дерглиска песма оријенталног колорита. Из својих жаришта ова песма мигрира на све стране и зато, говорећи језиком музичке дијалектологије, *ми је можемо сматрати нашим централним и национално-репрезентативним музичким типом* – имајући на уму да се ради о две варијанте: босанској и јужносрбијанској. (Исто: 376, курзив С. Г. Р.)

Истиче да овај тип одређује феномен туге, жалбе, жала, севдаха, дерта, кахара, „разбијања дерта”, и закључује да је: „босанска, јужносрбијанска, македонска песма – психа ових покрајинских варијаната у основици је иста: ослобађање се тражи дубљим утапањем у сласти жалбе и дерта” (Исто: 379). Даље наводи да се „све у том мелосу противи освештаним принципима

⁹ „Орнамент, песма, правни обичај, анегдота, пословица – сваки од тих докумената могао би да послужи као полазна тачка – више од самог естетског потеза, виталне ритмике и темперамента, као и народног веровања, изражајног симболизма, еротизма, па и интелекта и стоса” (Дворниковић 1939: 319).

и конвенционалним правилима западно-европске музике” (Исто: 379). За разлику од функције музике на Западу, која има само улогу „опуштајуће и релаксирајуће, души нашег човека ова песма је потребна”: „*Пасту у севдах*, жалбу или дерт карактеристичан је израз за ону савладаност и заробљеност којој се човек сам предаје” (Исто: 383). У том певању, дакле, учествује читаво биће, то је „уздах и издах кроз речи”, укратко – „сва душа”.¹⁰

Управо на овом месту Дворниковић отвара посебно поглавље и посвећује га психологији севдаха, дерта, жалбе, све обједињавајући кроз феномен „ЈУГОСЛОВЕНСКА ТУГА”. Полазећи од чежње, која је „заједничка и најдубља жила свих ових душевних стања”, севдах дефинише као „болну, страсну, често безнадну љубавну чежњу” (Исто: 384). Дакле, све ове песме су љубавне, са еротизмом као основном супстанцом, који својим „значајем и зрачењем” у датим социјалним (не)условима доминира „у обиму целокупног душевног живота” и постаје „карактерном, боље – карактерогеном особином” (Исто: 384). Наводећи да „севдах” одговара структури источњачког душевног типа, он га посматра и у историјско-социјалном контексту, апострофирајући традицију и васпитање: „не само муслиманска, источњачка, левантинска, него и некадашњу средњевековну повученост и скривеност жене – нарочито у романским и медитеранским земљама – развијала је у комплексу који се зове ’љубав’ и ’полно привлачење’ чежњу готово до степена болне хипертрофије” (Исто: 384). Но, ово стање познаје и тзв. „женска песма”, што је, дакле, универзално психолошко стање на Балкану – крупних препрека и забрана, осујећења слободе, нарочито љубавне, тако да „из крила туге, дерта и севдаха рађа се жалба, жал, жаловање, као најдубља пасивна осећајна музичка резонанција” (Исто: 386). Однос према песми је страстан, а може да буде и трагичан („То је излив неживљене, вечито чежњиве и никад незадовољене психе”), те га сликовито назива „грудом бола на души целог народа” (Исто: 387).

Говорећи о ОРИЈЕНТАЛИЗМУ босанске и јужносрбијанске народне мелодике, Дворниковић га означава као „отворено питање” наше музикологије о томе да ли је тај наш оријентализам „у крви,

¹⁰ Отуд и извесна стидљивост да се таква песма пева у непознатом друштву, које не разуме ову врсту осећајности.

или продукт културних утицаја”.¹¹ На то питање одмах и одговара тврдњом да је „култура ове песме безусловно стара оријентална култура и то у више слојева” (Исто: 395). Но, у ту културу он убраја и старобалканске, византијске, античке елементе.¹² Наш народ се „духовно и културно показао врло приступачан источњачком утицају”, а нарочито је „варошка култура добила турско-византијски карактер” (Исто: 397). Но, јак „асимилациони орган, у словенском и старобалканском елементу из кога је постао наш народ” је близином утицаја и силом прилика заједно створио јединствен амалгам: *резултат је наша, а ипак оријентална народна песма* (Исто: 396, курзив С. Г. Р.). Назначавајући да је за „најинтимније и најтање нијансе душевног живота наш народ усвојио оријенталне изразе”, који су у нашој песми добили „и ново, засебно значење”, Дворниковић наводи да у Босни и Херцеговини сам народ добро разликује „турске” песме „од својих”. „Оријентална чулност осећа се у том свету као упадљива црта која јасно избија у севдалинкама. Та чулност источњачки је и јужњачки елемент у југословенској крви” (Исто). На овом месту подвлачи разлику и специфичност Јужне Србије у односу на босанску варошку песму и игре „чувене са своје музикалности и то већ из античког времена – као примера психичке црте која се на истој територији одржала кроз миленијуме” (Исто: 397). Наводећи да су и инструменти (зурле, ћемане, гоч, кавал) заједнички готово свим балканским народима, „уистину оријенталног порекла”, Дворниковић закључује да: „дух није могао да буде пресађен и преузет”, као и да „Словенски архаизми избијају и испод оријенталне декоративности” (Исто: 398).

¹¹ У раду „Идеолошки и политички сукоби око популарне музике у Србији” Миша Ђурковић наглашава да се сукоб о коме је реч води око тога да ли су тзв. оријентални елементи (асиметрични ритмови, мелизми и сл.) легитиман део српске музике. То је заправо сукоб између европски оријентисане елите и оријенталног културног наслеђа, и „odličan primer jednog konfuznog i loše postavljenog traganja za identitetom” (Ђурковић 2004: 271–272). Статус и значај оријенталног наслеђа у српској музици, његов савремени третман и прерада, те турбо-фолк као музички феномен који има идеолошке и политичке конотације били су предмет бројних научних радова, критика и стручних коментара, а обимну литературу о томе на овом месту сводимо на: Prica 1988, Dragičević Šešić 1994; Kronja 2001; Ђурковић 2001, Ђурковић 2004, Ђурковић 2023; Милојевић 2002; Bejker 2006; Atanasovski 2009; Čvoro 2012; 2016; Kulenović, Banić Grubišić 2019; Šentevska 2020).

¹² „Византија и предња Азија, турским посредством, главни су правци у којима би се могли наћи генетички чиниоци нашег централног и југоисточног музичког типа” (Дворниковић 1939: 396).

4.

Управо у овом он открива зашто је наша музика тако мало разумљива човеку Запада¹³ и закључује: „О основној интонацији ове песме одлучује психа, сасвим различита од западне. Оно које нас веже са Истоком старије је и дубље” (Исто: 377). Да би објаснио јединственост и оригиналност овог музичког мелоса и типа, Дворниковић полази од разлике у схватању нашег човека и човека интелектуалца са Запада, и то кроз властито искуство: „Два музичка човека затекох у себи: оног школски и западњачки изученог на часовима певања, концертима и операма и овога који је ослушкивао гласове севдалија”; за западног интелектуалца ово је било „завијање”, а за нашег човека „врло тешка песма” (Исто: 377). „Открио сам у себи још дубљу супротност између та два музичко-резонантна органа и био сам потпуно свестан да су се ту сударила у мени два света: словенски Исток и европски Запад... *Ту је у дну тонске и ритмичке психе подвучена дубока граница између нас и Запада*” (Исто: 377, курзив С. Г. Р.).

Све то (мелодија, језик, ритам) твори „југословенски темперамент”, као широку душевну амплитуду која је дубока ознака источноевропског и балканског човека, када се он у једном тренутку песме „испољи сав, из дна свога бића” (Исто: 380). Певање ових песама, наводи Дворниковић на једном примеру, јесте

разголићавање, душевна денудација, скоро непристојност... Елементарна страсност, изражена једном исувише непосредном физиологијом тона и уздаха, форма која је ван сваке европске освештане музичке конвенционалности, уопште та елементарна, западњачки и естетски неретуширана осећајност могла би да повреди естетску меру и укус западњака. (Исто: 378)

Додаје да има и Југословена, „нарочито из северозападних крајева, који напросто не подносе ову песму” (Исто). Нагле скокове из најдубље туге у омаму пуне жестине многи данас сматрају обележјем примитивнијег, културно заосталог човека, па се многи странци „нама чуде: како то да и највиша интелигенција још увек ту песму сматра својом” (Исто). Дворниковић наводи и

¹³ „Зато је ова песма двоструко карактерна; она открива човека дубље него већина других, нарочито западњачких, музичких типова” (Дворниковић 1939: 357).

обрнуте примере, подсећајући на изјаву једног Немца, који је након одржаног предавања у Београду изјавио: „Ви имате у својој песми јак противотров американизму!” (Исто: 379).

Насловљавајући једно поглавље као „Музички и психолошки контраст према европском Западу” (Исто: 388), Владимир Дворниковић полемички полази од ставова неких западних музиколога XIX века и свог времена „да југословенске народне музике по њима и нема”, да је сва та наша народна песма и музика „само вековни нанос страних култура и утицаја”, те да су „све словенске музике уопште празне романтичне фикције” (Исто: 359). Најдаље је у томе отишао Немац Х. Мелер, који тврди да словенске песме „нису друго но народне песме са словенским текстовима” у којима „засебних музичких обележја нема” (Исто: 359). Желећи да оповргне овакво схватање, тврдећи да „југословенска песма постоји као једна од најјачих индивидуализација на пресеку источно-европског и северно-словенског круга (напоредо с осталим меличким типовима тих кругова)”, Дворниковић издваја оне специфичности у којима „ми Југословени осећамо и разликујемо своју песму од сродне оријенталне, мађарске, румунске итд.” и, још више, да је ми „разликујемо и од музичког говора осталог словенског света” (Исто: 361). Као главно обележје он издваја „језик, осећајну и ритмички одређену мелодику самог језика”, уз додатак да „тај критериј мора човек да донесе у крви, у нервима; он га доживљава и осећа сместа непосредно” (Исто: 362). Музички говор је само наставак, тонска и ритмичка сублимација обичног говора, што значи „једнодушност говора и музике”. „Без доброг познавања језика нема дубљег улажења у особеност једног етно-музичког типа” (...) (Исто: 363). Он управо то замера Немцу Мелеру, којем су „финесе словенских мелодика и њихова унутрашња пулсација из овог разлога остале неприступачне”, јер, према Дворниковићу, наша народна песма не настаје тако да су то биле „већ готове ноте, да се на њих преносе или не преносе слогови текста – него је *дух и језик захтевао да из слогова музички израсту ноте*, или цели низ нота” (Исто: 363, курзив С. Г. Р.).

Иако је Чех Лудвик Куба, који се теренски бавио нашом народном музиком по Босни, уочио „органско јединство духа, језика и мелоса као изузетно присно јединство”: „Толику зависност једног елемента од другог, узајамну прожетост и сраслост језика и

мелодије, како се испољава у југословенској песми, не налазимо више нигде... то је у стилу монументалности” (Исто: 364), ипак је у свом бележењу севдалинки направио низ „музичких фалсификата”, јер, како прецизира Дворниковић,

сви оштрији музички нагласци, сви гласовни висински размаци и сва ритмика полази од дикције, од саме речи у којој проваљује непосредни осећајни израз... Страном посматрачу све то изгледа само као мелички украс, па су их из ноталних система једноставно избацивали

и додаје да је „управо бедан и бескрван костур који је под Кубиним пером преостао од песме ’Кахарли сам, вечерала нисам’”, коју је Дворниковић слушао по сарајевским махалама у својој младости, наводећи да је у изворном смислу од те песме (али не у Кубином запису) „бољи пример синтезе словенског и ’турског’ оријенталног тешко наћи” (Исто: 381). Додатно,

Још једним обележјем појачава се дејство те песме, а то је замрли наставак последњег тона, који и без физичког титраја даље звучи у души. У нашој песми уопште тај замрли „тон после тона” игра велику улогу. Старији музиколози нису знали шта да раде са тим предасима и немим уметцима који звуче и без тона. Из њихових „ноталних скелета” овај елеменат готово сасвим је избачен, правећи од наших севдалинки „управо бедан и бескрван костур” песме у ноталном запису. (Исто: 380)

Наводећи и истраживања јужносрбијанског мелоса од стране Е. Клосона и В. Волнера, који нису познавали језик, тврди да они ипак дају „драгоцене погледе у метричку структуру”, где „текст постаје само у вези са својом мелодијом” (Исто: 365), Дворниковић сликовито закључује да „оно што се не може пренети и преузети, никаквом техником створити или изменити, то је дух и основно мелодичко-ритмичко устројство језика. Само у том устројству може да се испољи оно што је типично и карактерно национално” (Исто: 365). Управо из тога он закључује да је „свако нотно фиксирање југословенске народне песме, нарочито централних и јужних крајева, у ствари *превођење* југословенског музичког језика у музички језик и граматику Запада и према томе *фалсификат*” (Исто: 365).

Наводећи колико су западњачки музиколози „огрезли у техничко-формалистичкој страни мелографије”, без осећања за органске стваралачке снаге у настајању разних етно-музичких типова (Ханслик, Клосон), истиче да

то видимо најбоље из њиховог омиљеног упоређивања источњачке и наше мелодике и мелизметике са орнаментом. Мелизматика је за њих само „украш” и „додатак”, нешто што се не може да обухвати у западноевропске ноталне схеме и према томе она се као сувишна одбацује. (Исто: 366)

Управо тај одбачени „сувишак” после ухваћеног ноталног скелета, каже Дворниковић, „душа је и суштина овог музичког типа” (Исто: 366), наводећи следеће:

уклопљене у бескрвну схему западњачке музичке математике (ноталног система) ове песме лишене су *најфинијих, слободно импровизаторски и тренутно индивидуално променљивих ситних висинских размака и нијанси*, оних најтањих вибрација које се *не смеју сматрати декоративним додатком* главних тонова, него битним саставним делом целокупне музичке линије. (Исто: 391, курзив С. Г. Р.)

Другим речима, закључује Дворниковић, од свих Словена „Јужни Словени имају најмање везе са музиком Запада... У тој одори која за њу није кројена, ова песма уистину често изгледа сувише једноставно...” (Исто: 389). У односу на музику Запада, музику „облика и правила” који су уједно и „симптом њене све осетније садржајне сиромаштине”, Дворниковић нашу народну музику сматра модерном и револуционарном по свежини израза (Исто: 389), слично као К. Манојловић: „Овај ритмички елеменат најважнија је југословенска карактеристика, и о њему треба музичке генерације да воде најозбиљнијег рачуна. Наводи да „интелектуални, рационални елементи апсорбују велики део музичког доживљаја у западњачкој музици” (Исто: 394). Отуд они осећају „празнину, баш онде где је највећа пуноћа и богатство” (Исто: 394). Севдалинка је за Западнака „завијање” без налажења праве границе и правог тумачења оријентализма у нашој народној мелодији (Исто: 397). Закључује да у неговању „карактера и те

душе у нашој композиторској музици” данас има врло мало, готово нимало помака, јер је и наши композитори преодевају у језик „високе западњачке музичке културе и технике” (Исто: 398).

5.

Овде се ближимо једној од најсимптоматичнијих појава музички и данас актуелног и савременог „неспоразума” на релацији Запад–југословенска (српска) народна музика, који траје, дакле, више од једног века. Дворниковић на крају овог поглавља такође констатује појаву која се и данас чини актуелном и потврђеном у савременим музичким праксама, јер: „Западњаци данас целу источно-европску музику опште сматрају ’циганском’ и не разликују у њој поједине националне варијанте и типове” (Исто: 398). Наводећи да је „сама словенска песма својим унутрашњим бићем и лирским текстом, Циганима сасвим страна” (Исто: 399), Дворниковић наводи пример Геземановог експеримента, који је слушаоцима на предавању (пре Другог светског рата) пустио са грамофонске плоче две варијанте исте песме – севдалинке у извођењу тад чувеног певача-адвоката Мијата Мијатовића и једног оркестра Цигана, а које су у различитим аранжманима звучале „као две потпуно различите песме”. Нажалост, наводећи да је већ тад и француски музиколог Клосон „приписао Циганима засебну креативну улогу или струју у југословенској народној песми” (Исто: 398), остало је готово као музиколошка парадигма касније само некритички преузимано, као готово једино мерило, током низа деценија, а сведоци смо тога да су ове струје у западномузиколошком третирању нашег фолклора и народне песме врло постојане.

Пример за то је и данас један прилично актуелан случај (на неки начин и иницијални мотив за овај рад, али и повратак Дворниковићу и његовој *Карактерологији Југословена*, односно ишчитавању 7. поглавља о нашем народном мелосу). Реч је о емисији *Од злата јабука*, емитованој 15. јуна 2018. године на 2. програму Радио Београда, у којој је уредница Драгана Маринковић за слушаоце преслушавала британско компилацијско издање (ЦД) под насловом *DISCOVERY BALKAN FROM THE MUSIC, SMP*.

Простор Балкана, који, дакле, постаје интересантан и страним музичко-издавачким компанијама, дефинисан је као специфичан мелос или „балкански блуз”, стичући тако модеран легитимитет, прихваћен и познат у западноевропским музичким круговима, са нагласком на то како други виде наш музички идентитет (што је на Западу увек са приметном дозом политизације или прости комерцијализације). Овај случај представља парадигматски пример тога да је музички мелос са јужнословенског простора неадекватно демонстриран, што је констатовала и уредница емисије. *Balkan sound* је на овом ЦД-у заступљен (без неких већих дилема у музичком, језичком смислу) само кроз музичке нумере балканских, поодавно „дефинисаних” народа и земаља (као што су Турска, Грчка, Бугарска), док је за пределе бивше Југославије преузет више него проблематичан модел, на који је указао управо и Дворниковић још пре 80 година. Наиме, већина нумера са јужнословенских простора, односно бивше Југославије, представљена је „ромском музиком” (чак 11 примера), с тим што једина два примера „из Србије” представљају (опет) ромске песме у извођењу ансамбла из Аргентине (!). На овом ЦД-у слично је и са Румунијом, коју такође знамо по врло специфичном и препознатљивом мелосу. Резултати овог суочавања са питањем „како нас други виде”, односно „како нас види Запад” проистичу из два фундаментална узрока: први је непознавање стварних музичких пракси региона Јужних Словена, са поједностављеним и лаким свођењем свих специфичности балканског мелоса на ромску музику (популарисану кроз филмску музику у последњих 50 година, од *Скупљача перја* до Кустурићиних филмова), а други је распад Југославије као државне заједнице. Док су фолклорни ареали Турске, Грчке и Бугарске и мелодијски поодавно дефинисани и прилично јасни (најзад, и кроз језик), распадом Југославије дошло је до збрке у музичком именовану и представљању њеног мелоса. Стварање нових идентитета редефинисало је и поимање мелоса различитих региона и другачији доживљај песама за које смо одувек знали и звали их „нашим”. Босна и Херцеговина је у сагледавању ове британске компилације најјасније заступљена, и то севдалинком, а севдалинка је, заправо, најраспрострањенији назив за оно што се подразумева под „балканским блузом” (углавном је

и представљена у извођењу босанских модернизованих бендова: „Mostar Sevdah Reunion”, „Диванхана”, Амира Медуњанин и бенд Бојана Зулфикарпашића и други).

Но, први проблем, кога није било у Југославији, јесте тај да су босанску севдалинку подједнако успешно изводили (и снимали плоче у милионским тиражима) у другој половини XX века, тј. у социјалистичкој Југославији, не само певачи Муслимани (Химзо Половина, Мехо Пузић, Нежад Салковић, Беба Селимовић) већ и српски певачи из Босне и Херцеговине или Црне Горе (Нада Мамула, Недељко и Душица Билкић, Ксенија Цицварић, Цуне Гојковић и многи други), и да разлике у том певању и извођењу, као и у пријему публике, није било ни онда, а нема је ни сада (концерти Амуре Медуњанин по целом ех-у простору довољно сведоче о томе). Дакле, чија је севдалинка (сада и у УНЕСКУ проглашена за део светске културне баштине)? Да ли је то само „муслиманска песма” или песма свих народа који живе у Босни и Херцеговини, али и широм бивше Југославије, и исто је осећају (о томе како ова песма делује на „нашег човека” управо смо цитирали бројне закључке из истраживања Владимира Дворниковића)? Овој великој и засебној теми на овом месту не можемо посветити већу пажњу.¹⁴ Исто, „севдалијско” осећање песме и певања сретће се и у мешовитим српско-муслиманским срединама, тј. варошима на граници Србије и Црне Горе (у Пријеполу, Новој Вароши, Прибоју, Рожају, Бијелом Пољу), са малим нијансама и локалним разликама.

Као што смо видели, Дворниковић је уочио и *јужносрбијанску варијанту* севдалинке, потеклу са истог извора – варошку оријенталну песму мераклијског типа, коју карактерише већа ритмичност и разиграност, нарочито прослављену кроз *Коштану* Борисава Станковића, када се подигла свест о овим песмама Врања, али и других сродних српских вароши југа Србије (Лесковац, Ниш, Пирот). Ова песма била је нијансирана и дограђивана у градовима на Косову и Метохији (Призрену, Пећи, Приштини),

¹⁴ Мора се навести да је појам „севдалинка” у XIX веку био много шири појам од данашњег („босанска севдалинка”). Тако их назива у својој (јединој) збирци народних песама чувени писац (и певач на гласу) Јанко Веселиновић. О томе како је он схватао овај појам говори његова збирка *Севдалинке* (из 1895. године). Називајући их песмама „заноса и младости”, које „пева сам” писац и сакупљач, подвукао је практичан значај своје збирке, као неке врсте мале песмарице и подсетника за певање њему најлепших народних љубавних песама, односно својеврсне мале „личне антологије”. В. Гароња Радованац 2014: 309–329.

такође са засебним, специфичним мелосом. Бројне специфичности (мелодијске, ритмичке и језичке) поседује и македонска песма и њен мелос, чије је упориште било у бројним варошима Македоније (Тетову, Скопљу, Битољу, Охриду, Струги).¹⁵

Шта је, дакле, заједничко, овим песмама од Врања до Мостара и Бање Луке у Босни и од Охрида, Призрена и Ниша до Београда? Исто поднебље одгојило је исти осећај света. То је основна карактеристика овог мелоса, овог осећаја живота „наших старих” на свим просторима где је јужнословенско становништво живело у варошима, хришћанско измешано са муслиманским и турским, примајући вековима, а понекад и врло специфично уграђујући, оријенталне ритмове у свој језик и песме. Основни заједнички именитељи су им: простор, језик, религијско-културна мешавина, садржај и осећање света на коме почива добар део идентитета (бивших) Југословена. Да ли и данас, у земљи подељеној на нове државе (а фолклор не трпи никакве границе, нарочито политичке), можемо рећи да песма „Мој дилбере”, „Телал виче”, „Лијепи ли су мостарски дућани” или „У ђул башти” није „наша”, када је осећамо онако како је само човек са Балкана може осећати (чак и да у Босни никада није био)? И може ли неко да каже да „Из бању иде” или „Бели лице Призренка девојка” није севдалинка?¹⁶

Наравно, са оријентално-варошком песмом није исцрпљено све богатство балканског фолклора. У осврту на споменуто британску компилацију, која пати од озбиљне површности и

¹⁵ На снимању за Радио Београд 1989. године, позната интерпретаторка Мара Ђорђевић је ауторки овог рада за песму „Бели лице” рекла да се она певала „призренски” и „тетовски”. Исто је потврдила и за песму: „Низ поље идат, бабо мори, сејмени”, која се могла певати „косовски” и „босански” (ову много познатију верзију изводио је Цуне Гојковић). Све то говори о изванредној ритмичкој, мелодијској и стихованој изнијансираности бројних песама, које су срећом снимљене за трајну архиву Радио Београда, а у интерпретацији наших најеминентнијих извођача (који су, у општем немару, са физичким нестанком, углавном избрисани из наше свести и сећања).

¹⁶ Управо је ту потребно направити термилошко и свако друго јединство у презентацији балканског звука (са простора бивше Југославије). Овом пројекту је (веома успешно) у идентитетском смислу – онако како га ми схватамо и како смо га овде представили – приступила Амира Медуњанин са својим бендом, врло пажљиво бирајући „севдалинке” са свих простора бивше Југославије (сем Словеније). У њеним изведбама ће се наћи сјајно интерпретиране неке од најлепших песама из Македоније („Благуњо денче мори”), Босне („Телал виче”), Србије („Из бању иде”), Црне Горе („Сејдефу мајка буђаше”). Према нашем мишљењу, то је до сада најуспешнији пројекат и концепт обједињавања специфичног балканског звука (како за иностранство тако и за нас саме), јер и поред државне расцепканости, културни идентитет не би смео да трпи било какве поделе у тзв. новим идентитетима.

непознавања тематике којом се бави, треба додати да у сеоским зонама, нарочито у Србији, постоји типичан „шумадијски мелос”, али и ништа мање снажни и емотивни напеви Источне Србије (што успешно реинтерпретира и чува од заборава Биљана Крстић), као и древни динарски напеви.

Богати фолклорни напеви из бивше Југославије овим (као ни Дворниковићевим) освртом нису у потпуности обухваћени (остали су панонски предели, Међумурје, као и јадранско приморје са острвима). Тежиште је на градској песми и њеном хабитусу, који у разумевању и тумачењу Владимира Дворниковића поприма димензије једног озбиљног и комплексног теоријског и интерпретативног концепта.

6.

Уместо закључка, на основу свега изложеног у раду, као и неопходног осврта на стање савремене музичке праксе са тла бивше Југославије и њеног презентовања у свету, мишљења смо да су тезе Владимира Дворниковића солидно полазиште да му се данас вратимо, са критичким освртом на идеју, концепцију и предложену систематизацију, да наставимо да надограђујемо његова виђења новим увидима, и то из неколико разлога. Наиме, ми још увек немамо синтетички приступ нашој народној музици (са свим питањима која овај појам повлачи), у свим њеним менама и варијететима (а данас и новим идентитетима), иако та музика непрекидно и одвајкада живи свуда око нас, а и данас је основни израз на свим колективним окупљањима. Институционално изучавање у тематском и у концептуалном смислу ваљало би проширити,¹⁷ пре свега парцијалним синтезама о појединим феноменима народне музике кроз њена историјска раздобља. То би се, рецимо, могло учинити по областима изучавања: „класичне народне песме”; композиторске обраде народног мелоса (Мокрањац, Манојловић, Христић, Коњовић); „кафанске песме” пре Другог светског рата

¹⁷ Познати кларинетиста и магистар на Музичкој академији Божидар Боки Милошевић није никада могао да докторира на народној музици јер та категорија није призната као област за највише академско звање. Упркос томе, његове кларинетске композиције „Дечанска звона” и „Призренски филигран” сматрају се врхунцем компоноване музике на традиционалним народним меличким (и ритмичким) основама.

(са богатом архивом, на пример, кроз снимке адвоката Мијата Мијатовића),¹⁸ али и послератних интерпретатора те исте народне музике који су остварили „златну еру” ове музике у обрадама оркестра Радио Београда (Царевац, Јашаревић) – трајних снимака у музичкој архиви; најзад и појаве „новокомпоноване народне музике” (песме Драгише Недовића¹⁹ или Томе Здравковића, које су прерасле у „народне” или опстале више од пола века као својеврсни „балкански евергрин”²⁰), све до уочавања девијација и појаве естраде и повлађивања најнижем укусу, што се дешава у последње четири деценије. Најзад, ваљало би успоставити критички осврт и адекватно вредновати тренд све популарнијег етно-звуча и окупљање младих и школованих интерпретатора у „изворне групе” и етно-бендове, који имају велики репрезентацијски потенцијал („Балканика”, Василиса, „Бистрик”). Инсистирање на фазама развоја народне музике и на систематичном представљању кроз писане студије, магистарске и докторске радове,²¹ кроз већ разрађену праксу (што чини у континуитету само Радио Београд са својим тематским емисијама), јесте дуг националној култури.²²

Другу страну овог комплексног феномена чине термилошке непрецизности и неуједначености и, нарочито, његови идеолошки аспекти, који у највећој мери долазе до изражаја већ приликом именовања („југословенска музика”, „југословенски мелос”). Он је у суштини и полазио од националних особености у фолклорном стваралаштву, иако је све пречесто и тенденциозно подводио под појам „југословенски”, нарочито у насловима и закључцима.

¹⁸ В. Симић 2024. Као дипломирани правник, Мијат Мијатовић је радио у Министарству правде, али је био један од најплоднијих српских певача по броју снимљених грамофонских плоча у Краљевини Југославији до 1941. године (Симић 2024).

¹⁹ Он је творац неких од најпопуларнијих песама попут: „Стани, стани, Ибар водо”, „Јутрос ми је ружа процветала”, „У лијепом старом граду Вишеграду”, „Прођох Босном кроз градове”. Деценијама се мислило да је реч о изворним народним песмама којих се ниједна музичка традиција не би смела одрећи. В. Карталовић 2022.

²⁰ У то се уклапа и ретка социолошко-музиколошка монографија Раденка Турчића под насловом *Дует Боса Овука – Раде Богућевић* (2020), посвећена једном од најквалитетнијих дуета послератне социјалистичке Југославије, који је остварио специфичан и од тада у јавности популаран тренд „шумадијски звук”, заснован на квалитетној мелодији и тексту који се није разликовао од изворне народне песме).

²¹ Веома леп изузетак у новије време представља студија “Гусларке и свирачице” Иве Ненић (2019).

²² Репрезентативност овакве праксе немерљива је на плану културне дипломатије. Будући да у оквирима овог рада нема простора за шире коментаре и пример, споменућемо само стране музичаре који су успешно „усвојили” наш етно-звук и увели у свој репертоар, од којих је најпознатији Канађанин Најдел Кенеди (Nigel Kennedy), са обрадама песама „Хајде, Јано” и „Јовано, Јованке”.

Одредница „југословенски” била је идеолошки прихватљивија након Другог светског рата, јер је обједињено представљала све продукте југословенске културе у свету, па тако и народну музику и игре. Распадом Југославије и стварањем нових идентитета проблем се само умножио изразитим инсистирањем како на „посебним језицима” тако и националним именовањем појединих продуката културе, који своје упориште траже нарочито у фолклору и народној песми. Хетерогеност и просторна измешаност усмене традиције и нашег народног мелоса изазивају стога низ проблема у данашњем именовању и представљању, а питање остаје исто као оно које је и пре 80 година покушао да реши Дворниковић. Како именовати основни идентитет јужнословенског простора и народа који живе на њему, у много чему јединствен, и културно различит од осталих, који је сад остао и без свог идеолошког упоришта („југословенства”)? Уз компромис, или са дистанцом према националним елитама и према политички „новим идентитетима”, који рачунају и са фолклором, упркос минималним разликама или истоветностима које се често преливају између сродних народа, а именују се различито? Исход је крајње неизван.

Историја и политика нису дале за право југословенству Владимира Дворниковића. Ипак, његова велика синтеза и материјализована „визија” о јединственом погледу на историју, културу и психологију јужнословенских народа, насељених вековима на једном одређеном етничком простору, заслужује критички осврт. Мишљења смо да би својом методологијом могла бити солидно полазиште у изучавању феномена народног мелоса / народне музике и у српској фолклористици. Конституисање (националних и међународних) истраживачких пројеката,²³ планирање изучавања овог пребогатог наслеђа (монографије о најпознатијим интерпретаторима народне песме, анализе народних песама)²⁴ и његове модерне презентације у земљи и иностранству један су од хитних послова савремене српске фолклористике, који,

²³ Музиколошки институт САНУ већ је започео одличну праксу објављивања комплексних ЦД књига, попут: *Косово и Метохија – музичка слика мултикултуралности 50-их и 60-их година XX века* (2018), а затим и *Народна музика Врања* (ур. Марија Думњић Вилотијевић, 2021).

²⁴ Подстицајан пример је то што су из Архива Радио Београда већ објављени ЦД-ови (са пропратним књигама) најзначајнијих певача, попут Маре Ђорђевић, Ксеније Цицварић, Наде Мамуле, Анђелије Милић, Цунета Гојковића, Станише Стошића и других како би се младе генерације упознале са њиховим изведбама.

како смо показали, може имати полазиште у неким идејним токовима које је трасирао и Владимир Дворниковић у делу које својим интердисциплинарним приступом, акрибичном систематизацијом грађе, импресивним и провокативним закључцима опстојава, упркос свему.

Цитирана литература

- Веселиновић, Јанко. *Севдалинке: народне бисер-песме за певање*. Сакупио Јанко Веселиновић. Београд: Службени гласник, 1895.
- Гароња Радованац, Славица. *Од Цариграда до Будима: аспекти српског усменог песништва; савремена књижевност на фолклорној матрици*. Нови Сад: Академска књига, 2014.
- Геземан, Герхард. „Типологија народног карактера СрбоХрвата.” у: Герхард Геземан, *Култура Јужних Словена: културно-антрополошке студије и есеји*. С њемачког превео Томислав Бекић. Нови Сад: Академска књига, 2019 [1928].
- Думнић Вилотијевић, Марија. *Звуци носталгије: Историја староградске музике у Србији*. Београд: Музиколошки институт САНУ, Чигоја штампа, 2019.
- Дворниковић, Владимир. *Карактерологија Југословена*. Фототипско издање. Београд: Космос, 1939; Просвета, 1990.
- Дворниковић, Владимир. *Борба идеја*. Београд: Геца Кон, 1937.
- Ђурковић, Миша (прир.). *Пристајем на све. Историја музичке групе Јужни ветар*. Београд: Институт за европске студије, Чигоја штампа, 2023.
- Јеротић, Владета. „Можемо ли још да се бавимо 'Карактерологијом Југословена?'” у: Владимир Дворниковић, *Карактерологија Југословена* (Фототипско издање, 1939). Београд: Просвета, 1990: 1051–1060.
- Јовановић, Бојан. „Владимир Дворниковић.” у: *Српска енциклопедија*. Књ. 1. Том III. 2018. <<https://srpskaenciklopedija.rs/books/slovo-d/page/dvornikovic-vladimir>> 5. 9. 2025.
- Каргаловић, Бране. „Драгиши Недовићу у част.” *Политика*, 2. 11. 2022. <<https://www.politika.rs/scc/clanak/523403/Dragisi-Nedovicu-u-cast>> 5. 9. 2025.
- Милојевић, Јасмина. „Од народне музике до турбо-фолка”. *Политика*, фебруар 2002.
- Марић, Илија. „Владимир Дворниковић.” у: *Српска енциклопедија*. Књ. 1. Том III. 2018. <<https://srpskaenciklopedija.rs/books/slovo-d/page/dvornikovic-vladimir>> 5. 9. 2025.
- Пандуревић, Јеленка. „О неким термилошким недоумицама и проблемима класификације народних пјесама из Босне и Херцеговине.” у: Joanna Rekas (ur.), *Balkański folklor jako kod interkulturowy*, Том 1. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, 2011: 65–75.
- Симић, Драгослав. „Натпевавање са плочама.” *Политика*, 14. 9. 2024, стр. 4.
- Предговор у: Владимир Дворниковић, *Борба идеја*. Друго издање, Београд: Геца Кон, 1995: 5–26.
- Ђурчић, Раденко. *Дует Боса Овука – Раде Богићевић*. Чачак: Алфа папир, 2020.

- Atanasovski, Srđan. *Diskurs o turbo-folku: konstruisanje vrednosnih sudova i simboličko nasilje*. Beograd: Fakultet muzičke umetnosti, 2009.
- Baker, Catherine. "The Politics of Performance: Transnationalism and Its Limits in Former Yugoslav Popular Music, 1999–2004". *Ethnopolitics*, god. 5, br. 3 (2006): 275–293.
- Blagojević, Slobodan. „Dnevnik o Dvornikoviću”. *Delo: naučni časopis za teoriju, kritiku, poeziju i nove ideje* (temat: Vladimir Dvorniković, ur. Slobodan Blagojević), knj. XXXVII, br. 9–12 (1991): 3–25.
- Čolović, Ivan. „Jugosloveni kao narod kulturan na jedan prirodan način.” *Delo: naučni časopis za teoriju, kritiku, poeziju i nove ideje* (temat: Vladimir Dvorniković, ur. Slobodan Blagojević), knj. XXXVII, br. 9–12 (1991): 432–435.
- Čvoro, Uroš. "Remember the Nineties? Turbo-folk as the Vanishing Mediator of Nationalism." *Cultural Politics*, god. 8, br. 1 (2012): 121–137.
- Čvoro, Uroš. *Turbo-folk Music and Cultural Representations of National Identity in Former Yugoslavia* (Ashgate Popular and Folk Music Series). Farnham: Ashgate, 2016.
- Dragičević Šešić, Milena. *Neofolk kultura: publika i njene zvezde*. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1994.
- Dvorniković, Vladimir. *Psiha jugoslovenske melanholije*. Zagreb: Izdanje knjižare Z. i V. Vasića, 1925.
- Đurković, Miša. „Ideologizacija turbo-folka.” *Kultura*, br. 102 (2001): 19–33.
- Đurković, Miša. „Ideološki i politički sukobi oko popularne muzike u Srbiji.” *Filozofija i društvo*, 25 (2004): 271–284.
- Efendić, Nirha. "The Sevdalinka as Bosnian Intangible Cultural Heritage: Themes, Motifs, and Poetical Features." *Narodna umjetnost*, god. 52, br. 1 (2015): 97–119. <<https://hrcak.srce.hr/file/206512>> 5. 9. 2025.
- Gingrich, Andre. "The German-Speaking Countries: Ruptures, Schools and Nontraditions: Reassessing the History of Sociocultural Anthropology in Germany." in: Chris Hann (ed.). *One Discipline, Four Ways: British, German, French and American Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 2005: 59–153.
- Kozorog, Miha and Alenka Bartulović. "Sevdah celebrities narrate sevdalinka: Political self-contextualization of sevdalinka performance in Bosnia-Herzegovina." *Traditiones*, 45/1 (2016): 161–179.
- Kronja, Ivana. *Smrtonosni sjaj: masovna psihologija i estetika turbo-folka*. Beograd: Tehnokratija, 2000.
- Lebovic, Nitzan. "The Beauty and Terror of Lebensphilosophie: Ludwig Klages, Walter Benjamin and Alfred Baeumler." *South Central Review*, 23/1 (2006): 23–39.
- Milosavljević, Monika. „Niko Županić i konstrukcija jugoslovenske etnogeneze.” *Etnoantropološki problemi*, god. 8, br. 3 (2013): 717–746.
- Milosavljević, Olivera. *Savremenici fašizma 2. Jugoslavija u okruženju 1933–1941*. Beograd: Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji, 2010.
- Nenić, Iva. *Guslarke i sviračice: na tradicionalnim instrumentima u Srbiji*. Beograd: Clio, 2019.

- Palavestra, Aleksandar i Monika Milosavljević. „Delo Jovana Cvijića i Vladimira Dvornikovića kroz prizmu srpske arheologije.” *Етноантрополошки проблеми*, н. с., год. 10, св. 3 (2015): 619–649.
- Petrović, Davor. „Od nacionalne do internacionalne pesme: sevdalinka u tranziciji.” *Етноантрополошки проблеми*, н. с., год. 19, св. 4 (2024): 1190–1213.
- Prica, Ines. „Mitsko poimanje naroda u kritici novokomponovane narodne muzike.” *Kultura*, 80/81 (1988): 80–93.
- Promitzer, Christian. „Niko Županić in vprašanje jugoslovenstva: med politiko i antropologijo (1901–1941).” *Prispevki za novejšo zgodovino*, god. XLI, br. 1 (2001): 7–30.
- Šentevska, Irena. „Sav taj turban-folk: orijentalizam i folk muzika u Srbiji.” *Glasnik Etnografskog instituta SANU*, god. 68, br. 3 (2020): 641–660.
- Vidić Rasmussen, Ljerka. “Bosnian and Serbian Popular Music in the 1990s: Divergent Paths, Conflicting Meanings, and Shared Sentiments.” in: Donna A. Buchanan (ed.). *Balkan Popular Culture and the Ottoman Ecumene: Music, Image, and Regional Political Discourse*, 57–93. Lanham, Md.: Scarecrow Press, 2007.
- Yeomans, Rory. “Of ‘Yugoslav Barbarians’ and Croatian Gentlemen Scholars: Nationalist Ideology and Racial Anthropology in Interwar Yugoslavia.” in: Marius Turda, Paul J. Weindling (eds). *Blood and Homeland: Eugenics and Racial Nationalism in Central and Southeast Europe 1900–1940*. Budapest: Central European University Press, 2007: 83–122.

Аудио-извори

- Думнић Вилотијевић, Марија (ур.). *Народна музика Враћа*. Београд: Музиколошки институт САНУ, Звучна едиција Музиколошког института САНУ, 2. издање, 2021.
- Лајић Михајловић, Данка и Јелена Јовановић. „Традиционална музика Косова и Метохије из ризнице Музиколошког института САНУ: од теренског рада ка дигиталној етномузикологији (реч уредница)”. у: *Мултикултуралност Косова и Метохије 50-их и 60-их година XX века изражена кроз традиционалну музику*. Садржај дискова са коментарима нумера. Текстови песама. Звучна едиција Музиколошког института САНУ, 1. издање, 2018.

Slavica Garonja Radovanac

YUGOSLAVISM IDEOLOGY IN THE FOLK MUSIC / FOLK MELODY
RESEARCH OF VLADIMIR DVORNIKOVIĆ

Summary

The paper examines a chapter of the voluminous work of Vladimir Dvorniković entitled *The characterology of the Yugoslavs* (1939), the one dedicated to folk music/melody in the territory of the thence Kingdom of Yugoslavia. Emphasizing already in the title the dominant and parallel aspects of his research, Vladimir Dvorniković perceives Yugoslavism as the most practical, most encompassing, and definitely most acceptable term for the study of the Yugoslav people's melody, who had found themselves in a new state and political union since 1918, with the exception of the Bulgarians. Although the ideology of Yugoslavism did not survive the 20th century, the research of V. Dvorniković in the field of folk music and melody has remained, despite everything, a role model in the sense of scope and systematicity. Methodologically speaking, it is also a pioneer one, since he observes the music practice of the Yugoslav peoples in an interdisciplinary key up till the 1950s. Taking into consideration anthropological, ethnopsychological, musicological and folkloristic, and cultural and geopolitical aspects, Dvorniković broods over minutiose metrics, tone, and sound analyses. Starting from the specificity of the music of certain regions, singled out on the grounds of anthropological and geographic insights, Dvorniković makes original and daring syntheses which could, when critically read and examined, offer a solid foundation and starting point for a serious institutional and syncretic research of the Balkan folk music. His insights, coupled with characterology as a scientific discipline (controversial in many aspects, but at his time influential and esteemed) and the Yugoslavism ideology, represent a scientific synthesis which could, despite the infeasibility of the term in the title, be regarded as an exemplary multidisciplinary study even today. The scope of the material and the holistic approach to the phenomenon of the Yugoslav melody have been taken to the level which has not been reached in the subsequent research. The conclusions, too, have not been the subject of critical examination, disputing, or evaluation in the scholarly articles which have marked the period spanning over more than eight decades.

Keywords: Yugoslavism, folk music / folk melody, synthesis, sevdalinka and South Slavic song, Yugoslav sadness, current reception.

ИДЕОЛОШКИ ПОДТЕКСТ У КРИТИЧКИМ САГЛЕДАВАЊИМА ЊЕГОШЕВЕ И АНДРИЋЕВЕ „УПОТРЕБЕ” ФОЛКЛОРНОГ НАСЛЕЂА

У овом излагању се истражује начин на који се – из перспективе идеолошких тумачења Мухсина Ризвића, Есада Дураковића, Рашида Дурића, Александра Гринавалта и Сабрине Рамет – значајни сегменти српске књижевне традиције: Његошев *Горски вијенац* и Андрићева приповетка „Пут Алије Ђерзелеза” сагледавају као примарно политички чин, односно као непосредни идејни и духовни инспиратори верски искључиве и агресивне националне политике, при чему се Његошу приписује тенденциозна ревизија изворне „неконфликтне” верзије косовског предања (изведене из фрагмената сачуваних народних песама из Вукове заоставштине), а Андрићу опортунистички мотивисана књижевна трансформација и демитизација епског јунака Алије Ђерзелеза.

Кључне речи: Његош, Иво Андрић, идеологија, епски јунаци, демитизација, фолклорно наслеђе, Вук Караџић, Косово и Метохија.

Као предмет негативног, критичког тумачења, чији мотиви и циљеви пребивају у домену политичког и идеолошког, а не иманентног интересовања за естетске феномене, српска књижевност од последње деценије XX века бива на удару рестриктивних и тенденциозних контекстуализација и интерпретација у оквиру којих се испољава теза о књижевним делима као носиоцима ванлитерарних значења и интенција (Булатовић 2014; Булатовић 2022). Приписујући књижевним творевинама неких од најзначајнијих српских писаца деструктивну и нечасну улогу

* bulatovic_boris@yahoo.com

заговорника и инспиратора дискриминаторне политике према другим народима и конфесијама, овакав тип идеолошке критике деконструише и радикално превреднује слику о српској литератури и њеним вредносним дометима. Путем оваквих идеолошких опсервација се у непосредно сродство и суседство са смислом књижевних остварења постављају политички хегемонизам и културни империјализам као одреднице из репертоара политичког дискурса. Међу оптужбама које се делима српске књижевности у последње три деценије упућују налази се и она која Његошу и Андрићу импутира националистички узроковану злоупотребу фолклорног наслеђа.

У настојању да перцепцију сукоба на ексјугословенском простору експлицирају са становишта геостратешких интереса доминантних западних политичких актера, те у складу са преовлађујућим негативним представама о чиниоцима српске културне и националне егзистенције у међународном медијском дискурсу (обликованим у форми хомогенизованих матрица), аутори бројних студија и чланака – у домену различитих академских дисциплина у иностраној науци (политикологији, историографији, социологији, антропологији) – уједно посредују и слику о Његошу као кључном баштанику косовског мита (који је у *Горском вијенцу* преиначио изворно значење овог мита и начинио га извориштем 'агресивности') и најрадикалнијем репрезенту 'геноцидних' токова српске културе у XIX веку (уз Вука Караџића, који је репутацију великосрпског идеолога стекао пре свега захваљујући дејству ставова хрватско-америчког историчара Ива Банца; в. Ванас 1988: 85).

У том контексту рад Александера Гринавалта (америчког професора кривичног, међународног, затим међународног кривичног и административног права са њујоршког Универзитета Пејс) на испитивању културних процеса преобликовања српског колективног памћења и доприноса који су у томе имали Вук Караџић и Петар II Петровић Његош завређује значајнију пажњу. Наиме, иако је Гринавалт правник (универзитетско образовање је стицао на Принстону, Јејлу и Универзитету Колумбија), његово бављење овом темом, као и неким другим 'српским' темама (Greenawalt 2013), није једнократно. Још 1994. године овај аутор је написао подужи дипломски рад ('undergraduate senior thesis') под насловом *The Nationalization of Memory: Identity and Ideology in*

Nineteenth Century Serbia, који је чинио основу за доцнији, знатно краћи текст *Kosovo Myths: Karadžić, Njegoš, and the Transformation of Serb Memory* (Greenawalt 2001). Било би, у вези са дипломским радом, свакако интересантно стећи увид у тадашње Гринавалтове изворе, имајући у виду то да је највећи део критичке литературе о косовском предању и његовим политичким актуелизацијама, те Вуковим и Његошевим 'заслугама' за његово уздизање на место централног симбола модерног српског идентитета настао након појаве овог студентског рада из 1994. године. Са друге стране, у свом тексту *Kosovo Myths: Karadžić, Njegoš, and the Transformation of Serb Memory* Гринавалт је користио и истраживачке резултате Ноела Малколма, британског историчара и председника Босанског института у Лондону (Malcolm 1994; Malcolm 1998), као и Мајкла Селса, америчког професора компаративне религије са Универзитета у Чикагу и награђиваног изучаваоца односа религије и насиља (Sells 1996).

На самом почетку разматрања о Гринавалтовим идејама из текста о којем говоримо, напоменућемо да концепција коју овај аутор износи, иако није ниуколико атипична у односу на концепције других интерпретатора истог проблема, нуди и неке додатне видове аргументације за став да је инвенцијом српских националистичких интелектуалаца у XIX веку промењено значење косовског мита. У том смислу Гринавалт на неки начин настоји да употпуни и оснажи виђење Ноела Маклолма и Мајкла Селса о прерастању мита у модерну српску националну идеологију, као претходницу будућих ратоборних и непријатељских српских тенденција према муслиманима у Босни и Херцеговини, те на Косову и Метохији. Свој текст амерички аутор, након кратког увода у коме спомиње митологизоване аспекте историјских догађаја у вези са Косовском битком, започиње управо указивањем на „идеолошки развој овог наратива кроз новију српску историју” (Greenawalt 2001: 50),¹ речју: Срби су освојили Косово у балканским ратовима под паролом „освете средњовековног губитка” (Исто: 50),² а затим се „сан о освети Косова проширио и на Босну, где је на 515. годишњицу Косовске битке српски револуционар Гаврило Принцип свесно опонашао Обилића убиством хабзбуршког надвојводе Франца

¹ “The ideological deployment of this narrative runs throughout modern Serbian history.” Сви преводи у раду су ауторови.

² “When Serbia seized the Kosovo region from the Ottomans in the Balkan Wars of 1912–1913, avenging this medieval loss served as a rallying cry.”

Фердинанда” (Исто: 50)³ и, најзад, као што је испрва послужио интегративној политичкој идеји југословенског уједињења (као њена потпора), тако је његова каснија злоупотреба послужила као чинилац крвавог распада заједничке државе:

Како би код Срба отклонио страхове да ће бити прогнани са Косова од стране етнички већинских Албанаца, Милошевић је искористио симболику битке да отпочне свој националистички програм, пре свега у свом историјском говору на Косову Пољу 28. јуна 1989. године, на 600-годишњицу Косовске битке. Наглашене теме прогона од стране ’спољног’ непријатеља (нарочито од стране муслимана), затим историјских неправди, као и морал жилавог отпора су послужили као моћни симболи злоупотребљени не само у Милошевићевом сузбијању већинске албанске популације на Косову (која је претходно користила статус суштинске аутономије у оквиру Србије), него и у језивим ратовима у којима је вршено етничко чишћење неспрског становништва у отцепљеним републикама Хрватској и Босни и Херцеговини. Наравно, косовска легенда је попримила ново обележје, будући да је НАТО 1999. године бомбардовао Србију да би је спречио у њеном рату против косовских Албанаца, и ефектно одвојио овај регион од онога што је преостало од Југославије. (2001: 50)⁴

Даље, саглашавајући се са Малколмовом тврдњом да су српски ’националистички писци’ из XIX века – Вук и Његош од елемената косовске традиције изградили нови вид националне самосвести код Срба, драстично ревидиран у односу на дотадашња првобитна значења ове традиције, Александер Гринавалат (2001: 51) уочава пропуст британског историчара да ослика контуре ’пре-модерног’

³ “ [...] the dream of Kosovo vengeance spread to Bosnia, where, on the 515th anniversary of the Kosovo battle, Serb revolutionary Gavrilo Princip consciously emulated Obilić by assassinating the Habsburg Arch-duke Franz Ferdinand.”

⁴ “Stoking fears about the perceived persecution of Serbs in the Kosovo region at the hands of the majority ethnic Albanian population, former Serbian president Slobodan Milošević exploited the symbolism of the battle to jump-start his nationalist agenda, most notably in his historic speech on Kosovo Polje on June 28, 1989, the 600th anniversary of the battle. The highlighted themes of persecution by ‘outside’ enemies (particularly Muslim ones), historic injustices, and the ethic of tenacious resistance served as powerful symbols deployed not only in Milošević’s suppression of Kosovo’s majority Albanian population (once the beneficiaries of substantial autonomy within the Serbian Republic), but also in the gruesome wars of ethnic cleansing fought against the non-Serb populations in the breakaway republics of Croatia and Bosnia-Herzegovina. In 1999, of course, the Kosovo legend took on a new resonance, as NATO bombed Serbia into ceasing its war against Kosovo’s Albanians, and effectively severed the region from what remains of Yugoslavia.”

(неидеолошког) косовског мита, чиме је „препустио читаоцима да сами претпоставе до које мере потоњи националистички покушаји одступају од ранијих народних схватања”.⁵ Износећи своје виђење опсега извршене ревизије изворног мита, Гринавалт (2001: 54) истиче како ранија варијанта мита не садржи неке од кључних елемената новије верзије, оне који се тичу политичког идентитета Срба: идеју освете средњовековног губитка, као и мисао о поновном стварању независне националне државе (уз предуслов ослобађања Срба од турске власти). Како Гринавалт образлаже свој суд? Он, наиме, разматра корпус народних песама косовског циклуса из Вукове заоставштине, и то фрагменте необјављених песама (штампаних укупно у пет томова, 1973. и 1974. године, приређивачком заслугом Живомира Младеновића и Владана Недића, под збирним насловом *Српске народне пјесме из необјављених списа Вука Стеф. Караџића*), и проналази пример у коме султан Мурат тражи да Милош Обилић буде сахрањен поред њега. Међутим, Милош ову понуду одбија и предлаже да Мурат и Лазар буду сахрањени један до другог, а да његово тело буде положено покрај њихових ногу. Гринавалт сумира своје размишљање о овој песми истичући како она даје „савршену слику двојне лојалности и споразума о коегзистенцији. То је пакт потписан у крви, али уз узајамно уважавање. Контраст у поређењу са модерним косовским митом тешко да би могао да буде већи”(2001: 56).⁶ Уколико се из овакве перспективе (обликоване сазнањем о садржају претходне песме) сагледава Лазарев избор за царство небеско, његова одлука генерише мање конфликтна значења него што се то обично мисли. Одбацујући земаљско царство, Лазар својом одлуком – како сугерише Гринавалт – не успоставља мит о оснивању независне српске државе већ, напротив, пружа оправдање отоманској ’земаљској’ владавини над Србима, са којом се Лазар, дакле, сагласио својим преферирањем ’неземаљског’ (2001: 57).⁷

⁵ “By failing to suggest the contours of this pre-modern understanding, Malcolm partly undermines his own position, leaving the reader only to guess at the degree to which later nationalist efforts may have departed from an earlier popular understanding.”

⁶ “It is the perfect image of dual loyalty, of an agreement to co-exist. It is a pact signed in blood, but also in mutual respect. The contrast with the modern Kosovo myth could hardly be greater.”

⁷ “When counterposed against the burial narrative, however, Lazar’s decision assumes a less conflicted meaning. Taking the repudiation of the earthly kingdom at its word, one can see Lazar’s choice as cementing a foundation myth not of Serb independence, but rather of the Ottoman system itself”.

На нешто мање од три странице које се у његовом раду односе на *Горски вијенац* Гринавалт је изрекао низ радикалних оптужби против Његоша и његовог дела, које би се могле мерити са најекстремнијим оценама појединих бошњачких публициста (Мехмеда Делића, Фатмира Алиспахића, Енвера Ћоровића, Шемсудина Хадровића, Шемса Аговића или Сеада Зубановића). Док уводна оцена о *Горском вијенцу* као делу које је „уздигло Косово на потпуно нови ниво, откривајући његове најужасније потенцијале”(2001: 60)⁸ не одудара од уобичајене, настављајући своје промишљање Гринавалт износи и знатно заоштреније судове, па тако,

ослобађајући свој гнев против аутохтоних словенских муслимана, Његош показује сопствену мржњу према исламу. Мора се, такође, напоменути да присуство таквих нечистоћа представља темељан изазов Хердеровој визији која, премда слави разноликост светских култура, такође посматра засебне нације као интегралне неизмешане целине. (Исто: 61)⁹

Препознајући код Његоша крајност у реализовању Хердерових идеја – које би пак у светлу таквих екстремистичких одзива, по Гринавалтовој (2001: 61) сугестији, ваљало преиспитати – амерички аутор, у контексту својих разматрања о природи изворног косовског мита, наглашава да „у једном налету, Његош брише двозначности и подељене лојалности присутне у усменој традицији. Нестаје херој који служи двојници владара. На његовом месту се налази нови Обилић: мученик националне чистоте, *геноцидни Христос* [курзив Б. Б.]” (2001: 61).¹⁰ Пре него што се осврнемо на ову заиста оригиналну Гринавалтову метафоричку одредницу о Његошевој визији Милоша Обилића, посредством које се – критички проницљивим и етички свесним читаоцима – српски легендарни јунак наводно указује као ’геноцидни Христос’, цитираћемо и завршни параграф из текста овог аутора, у којем

⁸ “This work elevated Kosovo to a whole new level, revealing its most horrific potential”.

⁹ “By unleashing his wrath against the indigenous Slavic Muslims, Njegoš displays his personal hatred of Islam. But it must also be noted that the presence of such impurities poses a fundamental challenge to the Herderian vision, which though it progressively celebrates the diversity of world cultures, also views individual nations as integral, unblendable wholes”.

¹⁰ “The Muslims become a human sacrifice, an expiation of national sin. In one fell swoop, Njegoš erases the ambiguities and divided loyalties of the oral tradition. Gone is the hero who serves two rulers. In his place stands a new Obilić: the martyr of national purity, the genocidal Christ”.

политички актуелизује дело црногорског владара (из 1847. године) из перспективе и у контексту догађаја са краја XX века (онако како их – у сагласности са властитим интересима – перципира западна политичка јавност, највише укључена у креирање конфликтне политичке атмосфере на Балкану):

Овај ужасан врхунац нас упућује на догађаје из последњих неколико година, који израњају из сваке расправе о историји Балкана. Уколико Његошево коначно решење има своју паралелу у новијем 'етничком чишћењу', не бих тиме да сугеришем како је измењено схватање косовског мита у 19. веку нужно произвело толико утврђено и постојано национално памћење као да је оно вековима старо. Будимо сигурни, *Његошева прерада косовског мита је омогућила трајну схему подршке логици етничке искључивости и прогона, логици која је на Балкану остала моћна до данашњих дана.* [...] У том смислу, историја косовског мита нам казује упозоравајућу причу: онај аспект балканске културе за који се сматрало да на најпарадигматичнији начин представља дубоку и јединствену историјску и локалну природу Балкана као бурета барута, испоставља се као производ модерног времена [...]. Док и највећи оптимисти застају приликом сваког погледа на савремену Србију, ипак је тешко занемарити начин на који је демократски изабрана власт у Србији прославила 612. годишњицу Косовске битке 28. јуна 2001. године: изручењем Слободана Милошевића у Хаг како би могао да одговори на оптужницу за ратне злочине пред међународним трибуналом. (2001: 61, курзив Б. Б.)¹¹

У суочавању са идеолошким обрасцима и ставовима америчког професора међународног кривичног права Александера Гринавалта, могли бисмо да најпре узмемо у обзир последњу

¹¹ "This appalling climax brings us back to the events of the last several years, which now loom over any discussion of Balkan history. But if Njegoš's final solution finds a parallel too close for comfort in contemporary 'ethnic cleansing', I do not want to suggest that Kosovo's nineteenth-century re-inscription produced a nationalized memory so deterministic and stable that it might as well have been centuries old. To be sure, Njegoš's adaptation of the Kosovo myth has provided a lasting schema to support the logic of ethnic exclusivity and persecution, a logic that remains powerful in the Balkans to this day. [...] In this sense the history of the Kosovo myth tells a cautionary tale: the aspect of Balkan culture thought most paradigmatically to represent the deeply historical and uniquely local nature of the Balkan tinderbox turns out to be a product of modernity [...]. While any serious look at contemporary Serbia will give pause even to optimists, one can hardly ignore the manner in which a democratically elected Serbian government celebrated the 612th anniversary of the Kosovo battle on June 28, 2001: by extraditing Slobodan Milošević to the Hague so that he might answer his indictment for war crimes before an international tribunal."

цитирану реченицу из закључка овог текста. Исказ у коме аутор говори о изручењу некадашњег српског и југословенског председника Хашком трибуналу од стране нових српских власти баш на Видовдан има функцију сличну Селсовом дописивању времена завршетка своје књиге („Vidovdan, June 28, 1998”); њиме се обзнањује Гринавалтово убеђење о потреби раскида са националистичком репутацијом видовданске традиције, на који он упућује подсећањем на ’ненационалистички’ видовдански догађај из најновије српске историје, као што то чини и Селс, датирајући видовданским датумом своју књигу о развоју и последицама српског национализма. Затим, изузев осликавања већ клишеизирани приказиваног континуитета српског агресивног шовинизма према муслиманима (идеолошки започетог преобликовањем и митизацијом косовске легенде), Гринавалтов вид тумачења сцена из оних народних песама које Вук није уврстио у издања својих за живота публикованих збирки има и конкретну политичку функцију. Он, наиме, унеколико употпуњавајући Селсову представу о православно-муслиманском антагонизму узрокованом српским оптужбама да су словенски муслимани убице Христа и издајници сопствене расе. Потенцира и друге елементе који индукују ову верско-националну неспојивост: новоформирану идеју ’освете средњовековног губитка’ и наводно заветну мисао о поновном успостављању независне српске националне државе, којима се руши дотадашња ’неконфликтна’ представа у епиској традицији о природи односа покорених Срба и исламских владара који владају ’земаљским царством’ (које им је Лазар ’свесно препустио’). Тако Малколмовом настојању да у књизи *Косово: кратка историја* (1998) докаже – управо у времену највеће заоштрениости међунационалних односа између два народа у вези са статусом Косова и Метохије – како Срби не поседују било какво право на подручје Косова и Метохије, ни историјски ни етнички посматрано, будући да се указују у својству узурпатора територија насељених албанским староседеоцима (уз то, не треба скрајнути ни Малколмову тезу о српској ’митолошкој науци’), Гринавалт придружује нови аргумент: наводно ’неконфликтној’ иницијалној форми косовског предања он тенденциозно придаје дневнополитичку функцију, у циљу обеснаживања српског виђења историјског и актуелног статуса Косова и Метохије, сугеришући да ни изворна верзија предања не сведочи у корист српског

становишта, те да српска страна под непосредним утицајем *Горског вијенца* на идеолошким претпоставкама тумачи митска места из свог културног наслеђа. У том смислу, Гринавалт посеже за потпуно маргиналним местима из српске епске народне поезије (о Милошу Обилићу који није осветник него служи два господара и не противи се новонасталим политичким околностима у складу са којима Косово више није било српско) како би посведочио своју тезу о неадекватности српског идеолошког и 'националистичког' превредновања иницијалног мита (из времена које претходи трансформацији мита у експанзивну националну идеологију). Амерички аутор тако – не отворено и директно, већ имплицитно (на шта јасно указује и структура његовог рада, у коме се и у уводу и у закључку, дакле, на текстуално повлашћеним местима, тематизује нужност спречавања српског насиља над косовским Албанцима) – покушава да обеснажи тврдње које би ишле у прилог очувању статуса Косова и Метохије у оквирима Србије, сматрајући да се рушењем представе по којој је косовски мит српски 'савезник' (у доказивању историјске и актуелне припадности поменутог простора Србији), руши и једини преостали вид српског 'права' на спорну територију. Дакле, као што, како то Гринавалт представља, Обилић и кнез Лазар у изворној интерпретацији нису противници губитка српске државности нити заговорници њеног обнављања (већ су то постали у накнадној идеолошкој реинтерпретацији у XIX веку), исти аутор сугерише да је 'прихватање реалности' и одбацивање неутемељених и конфликтних митова потреба коју би Срби требало да уваже и данас. При томе, оно што, као стручњак за међународно право, Гринавалт евидентно и злонамерно превиђа јесте да се актуелни српски суверенитет над Косовом (аутор објављује свој рад 2001. године, недуго након сукоба из 1999. године) не заснива на некаквом митском праву, него на принципу територијалног интегритета поштованог на примеру осталих европских држава. Да примена овог принципа не представља српску ексклузивност, анахронизам или национализам (како се то по правилу сугерише) показује и цинично залагање политичке елите државе из које овај аутор долази за безусловну потребу поштовања суверенитета неких других европских земаља (у којима су њени интереси, сходно томе и принципи, формулисани другачије), и то уз истовремене горљиве и агресивне напоре да се у српском случају примени сасвим супротан вид политичког решења

(које притом указује и на свесно пренебрегавање, рецимо, сазнања о албанској трговини органима убијених и заробљених Срба, што служи само као повремено средство притиска на албанске косовске политичаре, премда никада у вези са будућим статусом Косова, чија независност се – упркос свим постојећим сазнањима о албанским злочинима – императивно поставља као западни политички приоритет).

У оваквој идеолошкој конструкцији Гринавалт се служи и увидима српског књижевног историчара Миодрага Поповића, чију есејистичку студију *Видовдан и часни крст* – у потпуно симплификованом виду – користи велики број критичара 'националистичке генезе' косовског мита. Заправо, ова Поповићева студија, уз поједине текстове Ивана Чоловића, Мирка Ђорђевића и Олге Зиројевић (Zirojević 1996), представља најцитиранији српски извор (навођен у безмало свим освртима на ову тему) који, наводно, говори у прилог критичким тезама о митизацији косовске легенде као изворишту појаве српског агресивног осветничког понашања, лишеног могућности раздвајања историјског од митског. Најчешће навођени сегмент Поповићеве књиге, неретко и у формулацијама појединих невладиних организација у Србији – које начином позивања на ову књигу испољавају политички засновану тенденцију идентичну Гринавалтовој – јесте онај у коме аутор тврди да је видовдански култ у време стицања независности од турске власти био историјски неопходан, али да као трајно стање духа „може бити и кобан по оне који нису у стању да се ишчупају из његових псеудомитских и псеудоисторијских мрежа” (Поповић 1977: 150). У овој студији, у којој, између осталог, говори и о друштвено-политичкој улози косовског мита и о његовој етичкој деградацији која прати стварање нове верзије видовданског култа у XX веку, Поповић полази од неколико претпоставки које потом доказује: да је косовска легенда након турских освајања Србије мигрирала у западне крајеве, где се формирала и легенда о Милошу Обилићу, те да се време претварања легенде у мит везује за појаву Видовдана као дана Косовског боја. У једном од првих приказа Поповићеве књиге, Зоја Карановић напомиње како својим полазним идејама Поповић каткада демонстрира хировитост: његово тумачење привремене егзилантске судбине косовске легенде заправо указује на „hipotetičke migracije [које] је nemoguće rekonstruisati i samim

tim naučno potvrditi”; затим, „proizvoljno je i mišljenje da se legenda o Milošu izvesno vreme među Srbima gubila”, док превидом Сеченичког рукописа са почетка XVI века – у коме се први пут помиње Видовдан – митизацију легенде недопустиво помера за два века касније (Karanović 1977: 26). Ова студија Миодрага Поповића несумњиво је привлачна оној врсти иностраних истраживача о којима у вези са идеолошким третирањем српске културне и књижевне традиције (као и са реконструкцијом и актуелизацијом косовског мита у *Горском вијеницу*) говоримо у овом чланку, и то првенствено по томе што негативно одређује савремене типове српске перцепције митског наслеђа у мери у којој се оно поистовећује са реалношћу. Осим тога, услед указивања на опасности које произлазе из преовлађујуће митске свести, као и из непацификованог карактера новог видовданског (посткумановског) култа „насталог под притиском политичко-економских императива српског грађанства” (након чега, како тврди српски књижевни историчар (1977: 148), „Видовдан постаје симбол кржаве, беспоштедне освете над свим што је турско, муслиманско уопште [...] чиме и поетско уступа место конкретној националној политици”), Поповићеви увиди су сагледавани као извесна интелектуална потпора (и то таква која долази из оквира саме српске науке) за новија академска настојања у којима се преиначена конструкција косовског мита стигматизује као националистичка и милитантна.¹² Уколико је српски аутор сматрао, још средином 1970-их година, да је Видовдан постао симболом српске мржње и потенцијалне кржаве освете над муслиманима, и да се на темељу таквих схватања „ствара култ по коме је безмало све дозвољено, чак и нож” (Поповић 1977: 148), онда и пројекције Александера Гринавалта или Бранимира Анзуловића – занемаривањем свих осталих аспеката Поповићеве књиге, уз сасвим поједностављено изоловање оних који су двојици именованих критичара потребни – привидно имају идеално упориште за тврдње о коренима српског национализма, будући да их је, стиче се утисак, претходно већ визионарски идентификовао Миодраг Поповић.¹³ Да је Гринавалтово позивање на књигу

¹² В. Biserko 2011.

¹³ О Поповићевим увидима из ове књиге као визионарским, који потврђују ауторову претпоставку да неразликовање историјских од митских садржаја може суочити човеков дух са „новим Косовом: интелектуалним и етичким поразом” (Поповић 1978: 150), говори Латинка Перовић. В. Perović 1999.

Видовдан и часни крст као на научни аргумент који потврђује његове оцене сасвим произвољно и неосновано, потврђују и неки од Поповићевих ставова који се ни уз какву интерпретативну довитљивост не би могли протумачити тако да подупиру основне Гринавалтове тезе. Наиме, за разлику од америчког аутора који изричито тврди да идеја о обнављању некада независне српске државе оличене у Лазаревом култу није била задуго присутна у народној свести Срба – све до XIX века (Greenawalt 2001: 51), Миодраг Поповић бележи да је:

косовско предање од раније чувало сећање на кнеза Лазара, владара домаће крви, под чијом су влашћу Срби имали властиту државу. У доба када је грађанство уз подршку двора и цркве стварало модерну државу на монархистичком принципу, овакав кнез Лазар се лако укључивао у националну државотворну пропаганду. (1977: 147)

Такође, за нашу анализу још важније, Гринавалтовој радикалној оптужби да је Његош у *Горском вијенцу* обликовао лик Милоша Обилића као осветничког 'геноцидног Христоса' најбоље опонира управо Поповић, који – потпуно супротно америчком аутору – тврди да:

ни Његош, који је међу идеолозима српске нације био најближи народној хероизи, није у целини прихватио народно предање о Милошу Обилићу, већ је у свом делу знатно преиначио и оплеменио Обилићев лик. Стварајући у *Горском вијенцу* Обилићев светлосни култ, сакрио је од будућих поколења његов нож. (2001: 141)

Ипак, овде би ваљало истаћи да сада већ уврежено обраћање новијих иностраних истраживача односа српских митова и актуелних форми српског национализма (као и књижевних дела која апсорбују елементе косовске легенде, као што је *Горски вијенац*) овој студији-есеју Миодрага Поповића није у потпуности лишено основа (осим када се она користи за критику Његошевог дела). Такав повод ови истраживачи проналазе у приступу овој књизи који влада и у значајном делу српске рецепције. Наиме, поновно интересовање за ову књигу оживело је након заоштравања кризе на Косову и Метохији, те њеног поновног публиковања 1998. године (након издања из 1976. и 1977) у издању „Библиотеке ХХ

век” уредника Ивана Чоловића.¹⁴ Управо су етнолог и антрополог Иван Чоловић и историчарка Латинка Перовић кључно допринели поновној афирмацији ове књиге (уз учешће самог аутора Миодрага Поповића) на трибинама које су они организовали. Стога, упутна је и сугестија (или идеолошка порука) Латинке Перовић (2011), која сврстава *Видовдан и часни крст уз Философију паланке* Радомира Константиновића:

Имајући, разуме се, у виду врсту књиге и новије време, прецизније другу половину 20. века, *Философију паланке* бих означила као једну од кључних књига у српској култури. [...] *Философији паланке* уз бок стоји, можда, само још књига Миодрага Поповића *Видовдан и часни крст* – та ’генијална књига’,¹⁵ како је за њу рекао историчар Иво Банац.

Додаћемо само да, упоредо са оваквим интерпретацијама и позиционирањима Поповићеве књиге, социолог Драган Жунић (1999: 55, 57) сматра да би њу пре свега требало посматрати у контексту оних дела српске науке о књижевности која представљају „добар пример критичке свести о косовском миту” или је упоредити са, рецимо, Скерлићевим критичким односом према пренаглашеном националном заносу српских романтичарских песника.

Да не изоставимо, Гринавалт у тексту о коме је реч, попут својих претходника који одбацују ставове по којима је рат у бившој Југославији последица вековних историјских супротстављености међу верама и народима (осуде таквих ставова произлазе из претпоставке о томе да се тезом о неизбежности сукоба релативизује ратна кривица импутирана српској страни), проналази сличну идеју у једној реченици из чланка Алексе Ђиласа, у којој овај социолог и историчар каже да је „у 19. веку извршена само

¹⁴ Такође, у фебруару 1999. године, у организацији издавача и Центра за културну деконтаминацију одржано је прво предавање у оквиру двогодишњег циклуса разговора („У име културе”) посвећено управо Поповићевој књизи, уз присуство самог аутора, те Ивана Чоловића, Латинке Перовић, Радована Биговића и Хатице Диздаревић Крњевић. В. Tasić 1999.

¹⁵ Да ли Латинка Перовић овде користи неку Банчеву интерно употребљену квалификацију књиге Миодрага Поповића као ’генијалне’ није познато. Међутим, Банац заиста даје, нимало чудно, изузетно афирмативне оцене о овој књизи, и то, рецимо, у приказу Анзуловићевог *Мита о Небеској Србији*, где користи конкретан повод (Анзуловићево коришћење и ослањање на *Видовдан и часни крст*) да је назове „невероватно значајном књигом” („enormously important book”). В. Vanac 2001.

револуционарна трансформација националних идентитета који су већ били формирани посредством језика, културе, религије и изнад свега историје” (1998: 129).¹⁶ По Гринавалту, иако оваква схватања само делују benigno, она су служила да

учврсте широко прихваћену перцепцију Балкана као региона који је утамничен у своју историју, где се актуелни сукоби могу објаснити једино позивањем на тврдоглаве и древне мржње [...]. За оне који су захтевали да се за крвопролиће окриви историјска култура самих балканских народа, косовско памћење је послужило као доказ да су шест векова дуги балкански сукоби неспречиви, нерешиви и недостојни пажње. (2001: 51)

Рецимо још и да је Гринавалтов чланак доцније неретко употребљаван као смерница другим ауторима у критичком коментарисању косовског мита и *Горског вијенца*, а најмаркантнији пример је текст Сабрине Рамет „Упокојени краљеви и национални митови: значај митова о зачетницима и мученицима”, у којем ауторка предочава студију случаја на примеру националних митова Мађарске, Енглеске, Норвешке и Србије, разликујући притом митове о зачетку државе и митове о мучеништву (Ramet 2010: 246). Иако из саме анализе остаје нејасно у коликом обиму је битно „за природу национализма и историјске мисије сваке нације да ли је доминантан мит о зачетку или мит о мучеништву” (Ramet 2010: 246), Раметова поставља хипотетичко питање о политици коју би Србија од краја 1980-их година спроводила да је „Београд промовисао култ Стефана Немање уместо култа светог Лазара”(Исто: 270),¹⁷ чиме сугерише, бар како делује, да би митологизација оснивача српске средњовековне државе у српском случају за последицу имала пацификованију колективну свест Срба. Оригиналноост замисли ове ауторке (политиколошкиње са Норвешког универзитета наука и технологије у Трондхајму) односи се првенствено на компаративни контекст у оквиру којег

¹⁶ “The nineteenth century only revolutionized national identities already formed by language, culture, religion, and, above all, history.”

¹⁷ По мишљењу Раметове, највећа иронија је садржана у томе што је „kosovski mit upotrebljen da bi se opravdalo značajno smanjivanje stepena autonomije pokrajinskih vlasti na Kosovu”, иако је – са друге стране – он „poslužio i kao mobilizacija za ratni projekat u cilju prekrajanja granica prema Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini, pod lažnim izgovorom da bi ‘svi Srbi trebalo da žive u jednoj državi’ – što je tvrdnja koju su izneli i romanopisac i novopečeni političar Dobrica Ćosić i sam Milošević” (Ramet 2010: 268).

посматра више различитих митова, док се у делу свог рада у коме се бави српским националним митом (чији поднаслов је 'Митови о мучеништву – Србија') Раметова значајно ослања на Гринавалтову анализу (следећи њену структуру), наводећи идентичне фрагменте из песама на које је и њен претходник указивао, и преносећи у цитатима или парафразама сегменте његовог текста. Интересантно, након готово дословног преузимања читавог једног дела Гринавалтовог текста (без знакова навода или указивања на извор којим се служила), Раметова тек на самом крају помиње и овај Гринавалтов чланак којим наводно потврђује увиде из свог дотадашњег излагања (2010: 266). Помињући пак значај *Горског вијенца*, ауторка наводи да је његовом појавом „legenda о Kosovu dobila mnogo мрачније тумачење” будући да су – након што је Његош „preradio kolektivno памћење” –

poturice, tj. Srbi koji su primili islamsku veru, postali najveći nitkovi, a sam islam dobio ulogu velikog Zla za srpsku naciju. Stoga su oni koji ubijaju muslimane, bar prema Njegošu, viđeni kao 'heroji' dok versko i nacionalno jedinstvo (homogenost) postaju najveće Dobro”. (2010: 270–271)

Свођење антиисламске компоненте *Горског вијенца* на Његошево анахроно одбацивање верске плуралности (слично Раметовој чине Мајкл Селс и Русмир МахмутѠехајић) најречитије открива критичаркино драматично непознавање драмског спева о коме пресуђује у најтамнијим тоновима, о чему – можда чак још убедљивије – сведочи њена тврдња да „iako је centralna tema spева *sukob između hrišćana i muslimana na Kosovu* [курзив Б. Б.], она nadilazi granice Kosova i odiše netrpeljivošću prema muslimanima” (Ramet 2010: 266). Тако се, видимо, претпоставка о томе да у значајном броју случајева Његошеви највећи критичари (из научних области које не припадају јужној славистици у ужем смислу) нису подробније прочитали *Горски вијенац* указује као еуфемистичка, јер наведени пример упућује на још драстичнији закључак: да у светским размерама утицајна изучаватељка (пост)-југословенске историје – која притом у *Горском вијенцу* проналази идеолошки геном који закономерно води ка актуелним последицама 'великосрпског национализма' – није уопште ни читала Његошево дело, иначе би, ако ништа друго, располагала сазнањем да се

Горски вијенац тематски односи на 'сукоб између хришћана и муслимана' у Црној Гори (за време владике Данила, кога Раметова такође спомиње), а не на Косову.

На крају, примери идеолошког критичког вредновања Његошевог *Горског вијенца* у изведби Александера Гринавалта и Сабрине Рамет сведоче о пракси вишеструког кривотворења, најпре у интерпретацији саме природе и генезе политичких сукоба, затим у тумачењу књижевних дела и најзад – целокупна анализа продуката српске литературе је подређена иницијалној замисли да се, ретроспективно, српској културној и књижевној традицији припише идејно инспирисање и саучесништво у догађајима са самог краја XX века.

За онај сегмент бошњачке критике чији представници базирају свој негативан однос према Андрићу на уверењу о његовој нетрпеливости, фобији и мржњи према исламу и босанским муслиманима испољеним несамоу његовом целокупном књижевном раду (почев од приповетке „Пут Алије Ђерзелеза“) него и у докторској дисертацији и дипломатским списима, репрезентативно и знаковито је екстензивно писање Мухсина Ризвића у књизи *Босански муслимани у Андрићеву свијету* из 1995. године, у којој трага за свим појединостима које би се, по његовом мишљењу, могле схватити као израз пишчеве „odbojnosti prema životu, duhu i kulturi islamskog Oriјenta, koji je on nalazio u Bosni, uz tendencioznu i dalekosežnu, kosovskom krivicom opterećenu, identifikaciju Bošnjaka sa Turcima-Osmanlijama, strancima i osvajačima” (Rizvić 1995: 16). Станиша Тутњевић истиче да се основно обележје овог типа рецепције заснива на „претпоставци да Андрић има одбојан став према исламу чију погубност обликује и пројектује у једном типу деструктивног човјека, руковођеног мрачним силама мржње и зла, који је настао као посљедица исламизације хришћанског становништва и османске власти у Босни” (2011: 401). У оквиру овог приступа, као пример пишчевог непријатељског односа према босанским муслиманима,¹⁸ Ризвић наводно Андрићево маркирање

¹⁸ Према жељи самог аутора, редактор ове књиге Енес Дураковић изменио је сва места на којима се помињу босански муслимани националном одредницом Бошњаци, „у оним случајевима када се појам односи на етничку припадност” (в. Duraković, Enes. „Napomena redaktora” u: Rizvić 1995: 4).

'бошњачких' ликова као „protagonista manijaštva, sadizma i duševne posuvraćenosti” проналази већ у приповеци „Пут Алије Ђерзелеза” (1995: 109) .

Као прво извориште Андрићеве исламофобије Ризвић издваја пишчев опортунизам и каријеризам, односно његову тежњу да се „nacionalno-politički dodvori monarhističkom režimu” и истовремено прилагоди и уклопи у хоризонт очекивања српске читалачке публике, удовољавајући „njem epsko-agonalnim i romantičkim osjećanjima niže vrste” (1995: 634, 638) . Тако је за Андрића, по Ризвићевом мишљењу, приповетка „Пут Алије Ђерзелеза” – захваљујући детронизацији и демитизацији најзначајнијег епског јунака из муслиманске народне књижевне традиције, у „kojemu su [Bošnjaci] kristalizirali sve svoje tradicionalno biće” (1995: 24) – представљала „ključ za ulazak u književni i politički život Beograda” (1995: 8). Уколико се, по уверењу Мухсина Ризвића, у међуратној југословенској држави Андрић у хоризонт очекивања српских читалаца уклапао својим приповеткама у којима су ликови босанских муслимана приказани пристрасно, по претпоставци истог критичара, Андрић је у земљи у којој су власт заузеле комунистичке снаге испуњавао очекивања у књижевној рецепцији српске средине својим романима. Осим прагматичних и егзистенцијалних Андрићевих мотива, други извор 'босанске мржње' његових књижевних дела Ризвић види у психолошкој структури пишчеве личности, коју описује као „intimno traumatičnu” и „neurotično-psihotičnu” (1995: 634), па тако Андрић у сценама људске настраности у Ђерзелезу изражава „kompenzaciju vlastitih kompleksa i duševnih opterećenja, ali usmjeravajući je stvaralački prema bošnjačkom svijetu, pri čemu je sudjelovalo i voljno nacionalno-političko opredjeljenje” (Исто: 31).

Шта се указује као кључни извор нелагоде и критичких опсервација за Ризвића и друге ауторе (Муниба Маглајлића, Есада Дураковића, Расима Муминовића, Ђенану и Ладу Буторовић, Мухидина Пашића, Рашида Дурића, Ива Банца (2013: 116–121)) који пишу на трагу његових увида у вези са Андрићевом уметничком визијом Алије Ђерзелеза као књижевног јунака? Ризвић опширно елаборира Андрићев 'грех' сачињен унижавајућим демитизовањем и детронизовањем муслиманског јунака из фолклорне традиције:

Stvorena kao povijest o slavnom epskom junaku Aliji Đerzelezu, koji na tri mjesta svoga putovanja, razapet erotskim nagonom, doživljava razočarenja sa ženama ne uspijevajući da im se približi, ova proza je, osobito u povratnoj recepciji kasnije kritike, shvaćena kao simbolizacija traženja i čežnje za idealom apsolutne transcendentalne ljepote [...]. Ona je, međutim, s druge strane, mnogo očitije i neposrednije, otvarala proces razaranja mita o najpoznatijem i najplemenitijem bošnjačkom epsko-legendarnom junaku, a time i cijele tradicije junaštva, slave i mejdana kako ju je prikazivala narodna pjesma i romantična historija [...]. Đerzelezov 'bezumni prohtjev da ubija i vrijeđa' kao reakcija, i braća Morići, prikazani, suprotno narodnoj pjesmi a približno historiji, kao nasilnici, pustahije i sramotnici, – otvarali su problem etičkog odnosa između legende kako ju je narod stvario i umjetnički predavao i piščeve groteskno-pejorativne vizije toga svijeta na suprotnoj strani dobra i plemenitosti, kao da je autor želio da pogodi u sam nerv stvaralačkog bića Bošnjaka i da ga u svome umjetničkom izrazu izopači. I dok se „Put Alije Đerzeleza” prirodno uklapao u horizont očekivanja srpske čitalačke publike, udovoljavajući njenim epsko-agonalnim i romantičkim osjećanjima niže vrste i 'duhu raspoloženja u vremenu u kome je delo nastalo', takav zloćudi doživljaj ove proze nije moglo u recepciji bošnjačkog čitaoca izbrisati ni ljudsko otopljenje Andrićeve predstave Đerzeleza u njegovoj zanesenoj hlepnji za ženom kao vizijom koja se ne može dosegnuti. (Rizvić 1995: 9–11)

Одсуство доследности и принципијелности код Андрића Ризвић види и у избегавању да демитизује српске епске јунаке, будући да је у доба када су

Meštrović i nacionalistička omladina glorificirali Marka Kraljevića kao jugoslavenskog simbola – Andrić je demitizirao, unižavao i komično podvrgavao bošnjačkog junaka Đerzelez Aliju, njegova nacionalnog suparnika i epskog pobratima, umjetnički prikazujući inferiornost njegova lika i posuvraćenost njegova svijeta. (Исто: 15)

Другим речима, у времену апологетизације јунака српске народне традиције, писац се није усудио да њу иронијски деструира „iako je to, kako on ističe, u duhu njegove razočarane generacije, nego karikaturalno i tendenciozno prikazuje bošnjačku, u totalnoj degeneraciji, kao simboličnu smjenu civilizacija i političkih epoha” (Исто: 30). Андрићев поступак у уметничкој транспозицији легенде је, како наводи Ризвић, „u svemu upravo njoj suprotan. Simbolična sudbinska linija razvoja ovog junaka u predaji i narodnoj

pjesmi vodi od prikazivanja Đerzeleza kao ružnog slabića, s kojim se drugi izruguju, do junaka kojim se narod ponosi” (Исто: 15). Насупрот томе, у Андрићевој приповеци „razvoj je obrnut – od glasovitog junaka do slabića i do predmeta ismijavanja i poruge”. Поцртавајући „национално-епску и етичку дегронизацију” Ђерзелезовог лика (Исто: 18) и спочитавајући писцу како не осећа „бошњачког епског junaka niti sredinu koja je Andrićeву ironiju doživljavala kao униžаванје njenih tradicionalnih величина i uvреду vlastitог nacionalног бића u vremenu kada je njegov епски suparnik Marko Kraljević узdизан као rasни ideal” (Исто: 30), Ризвић инсистира на пишчевом свесном стваралачком поступку тривијализације као последици „pritiska vlastitih trauma, da аfективно интензивира оно што је представљало ослобађање vlastitih душевних napona i моралних optерећења” (Исто: 26).

Слично (но знатно краће) о истом проблему говоре и други бошњачки критичари, у највише се ослањајући на Ризвићеве судове. Тако Есад Дураковић говори о Андрићевом „demitiziranju muslimanskih pozitivnih mitova” као поступку којим се „oduzima uporište digniteta jednoga naroda” (1997). На политичко извориште стратегије демитизовања епских јунака из босанскомуслиманске традиције указују фолклористкиње Ђенана и Лада Бутуровић (2000: 99), док још један истраживач усмене књижевности – Муниб Маглајлић (2000: 19) од Ризвића преузима тврдњу да је демитизација муслиманских епских јунака један од резултата Андрићевог приклањања владајућим режимима. Рашид Дурић са Института за славистику Универзитета у Бохуму наводи да објективни одговор на питање због чега је бошњачки јунак у Андрићевој трансформацији сметењак и еротоман претпоставља „poznavanje не само Andrićeва ukupног djела, već i njegove idejno-ideološke zasnovanosti, začete disertacijom” (2000: 129).

У изналажењу аргументације посредством које би се адекватно отклониле предочене критичке примедбе довољно је остати на пољу књижевности и њених иманентних законитости, јер поступак демитизације, деепизације, травестије и карневализације није резервисан само за шовинистички оријентисане књижевне ствараоце (како се то приписује Андрићу и његовом третману босанских муслимана из угла идеолошког сегмента бошњачке критике), већ је реч о уметничким поступцима коришћеним у

модерној европској и светској књижевности. Уколико би се запажање да хуморно снижавајуће приказивање јунака у јужнословенској епизици није атипична појава (такви су и ликови Будалине Тала / Тала од Орашца у муслиманској и Марка Краљевића у српској и балканској епизици) одбацило, уз претпостављену сугестију да Андрићев неепски Ђерзелез представља рефлекс усмене литературе у модерној писаној књижевности и да је новостечене 'детронизујуће' особине епски јунак стекао тек у 'непријатељској' литерарној транспозицији, те да као такав не постоји у усменој литератури, онда би ваљало указати на чињеницу да се и у оквиру српске писане књижевности могу препознати значајни примери онога што Ризвић назива 'демитизацијом' и 'детронизацијом' највећих јунака усмене епике. О томе сведоче, пре свега, приповетка Радоја Домановића „Марко Краљевић по други пут међу Србима” из 1901. године и Михизова драма *Краљевић Марко*, први пут изведена 1969. године (у Југословенском драмском позоришту, у режији Арсенија Јовановића). Имајући то у виду, не би се за српске андрићологе могло устврдити да показују одлике хипокризије када објашњавају и бране Андрићев поступак, налазећи у његовом обликовању Ђерзелезовог лика егзистенцијалну и хуманистичку суштину (Bandić 1963: 16), „ironizaciju romantičnog idealizma naraštaja kome je Andrić pripadao” или „dobru humorističku priču” (Vučković 1974: 99, 137), будући да то чине безмало идентично и тумачи Домановићевог и Михизовог тематизовања Марка Краљевића као књижевног јунака. Тако Бошко Сувајцић Михизову драму оцењује као демонтирање „социо-културног феномена јунакове епске славе изнутра, путем његове психолошке рационализације” (2008: 135); Јован Деретић указује на то да загонетност Марка Краљевића произлази из противуречности између песничке и историјске слике о том јунаку (1995: 126–127); Ненад Љубинковић (1987) успоставља паралелу у деепизацији ликова Алије Ђерзелеза и Марка Краљевића, док Горан Максимовић (2000) пише о „Домановићевом смијеху”. С друге стране, и инострани слависти не виде ниске побуде у Андрићевом ставу према свом књижевном јунаку. Компаративно анализирајући Домановићеву и Андрићеву приповетку, Габријела Шуберт наводи да, иако су вредносни систем прошлости, традиција и етика епских песама и патријархалног мишљења почетком XX века

изгубили своју снагу, нови вредносни систем још није био устаљен. Ова распетост између мишљења и понашања патријархалног човека с једне, и захтева модерног времена с друге стране, показана је у оба дела. У њима се суочава лик јунака са сликом коју савремени људи имају о њему. (2018: 48)

Уз то, својеврсна „деммитизација” очитује се и у примерима где бисмо то мање очекивали – у Његошевом *Горском вијенцу*. Љиљана Пешикан-Љуштановић запажа да

Његошева кола, као и *Горски вијенац* у целини, успостављају и једну врсту критичко-полемичког дијалога с усменом традицијом. Тако, насупрот усменим песмама које везују ’пошљедње вријеме’ за косовски слом, али не говоре непосредно о евентуалном нашем греху или кривици који претходе смаку, Његошево коло излази на сцену почињући своју прву и најобимнију песму јасним указивањем и на грех и на грешника („Бог се драги на Србе разљути / за њихова смртна огрешења! / Наши цари закон погазише, / почеше се крвнички гонити”). (2020: 75–76)

Међутим, у вођењу полемике са Ризвићевим становиштем целокупна досадашња аргументација била би одбијена претпостављеним приговором који је бошњачки критичар на различите начине већ упућивао српским књижевним историчарима – уз инвективу да је Андрићев поступак мотивисан политичким а не књижевним разлозима. Другим речима, упркос томе што се и у модерној европској (и српској) литератури појављују слични примери „деммитизације”, Ризвић браниоцима Андрића казује да пренебрегавају кључне моменте: „povijesno određenje Đerzeleza kao bosanskomuslimanskog junaka”(1995: 29) – дакле, јунака из традиције туђег народа – и „usporedbu koja mnogo govori” – истовремено деструирање бошњачке и глорификовање српске народне традиције (Исто: 30). Стога, како би се проблематизовао овај Ризвићев разлог на којем он истрајава и који би могао да буде разумљив уколико би долазио из пера књижевног аматера, а не најзначајнијег бошњачког историчара књижевности, потребно је утврдити да ли се у значајнијим сегментима Андрићевог прозног опуса срећу примери демитизовања и травестирања српских „позитивних митова”.

Говорећи о 'штетном' утицају Андрићевог дела (као посредника представе о „етнорелигијским разликама на Балкану као главном узроку вјечног јаза”) на западне ратне извештаче, Мајкл Селс и у књизи *The Bridge Betrayed* (1996) и у интервјуу за сарајевске *Дане* казује да је један од два симбола која су силно утицала на западне новинаре тиче народне легенде коју преноси и приповједач романа а у којој се Османлијама каже да, ако хоће саградити мост, морају ставити двије српске бебе унутар моста. Други симбол се односи на двије рупе у мосту кроз које ће српске мајке дојити ту дјецу (2012).

Оно што је у до крајности злонамерном и политички заснованом Селсовом тумачењу – у којем се препознаје и његово оскудно познавање романа *На Дрини ћуприја* – означено као наводни Андрићев „моћни симбол христославизма”, оличен у потенцирању мотива мајчиног млека и легенде о Стоји и Остоји, близанцима уграђеним у средње стубове моста, у роману српског писца уопште не опстојава као било какав колективни (или, како би Селс рекао, 'расни') симбол, будући да Андрић сучељавањем мита и стварности, односно „ironičkim suprotstavljanjem poetske istine legende i istorijske istine života” (Vučković 1966: 376), заправо „demitizuje legendarnu istinu”. Тако се, у иронијском и демитизујућем кључу, уместо легенде о мајци чију децу узиђују у мост појављује „луда Илинка”, „мутава и малоумна девојка”, која је родила „двоје близнади али обоје мртворођено”, и док је тражила децу „нико није знао како да јој помогне и објасни да њена деца нису узидана у мост, јер на све добре речи и уверавања, грдње и претње, она је само жалостиво мумлала” (Andrić 1963: 34). И Петар Џацић, говорећи о андрићевском 'травестираном миту' наглашава да „legendu o uzidanoj deci Andrić prikazuje kao melodramsku tvorevinu narodne mašte” (1983: 120). Штавише, како наглашава Славко Гордић, „критичко-ироничним односом према неподударности легенде и стварности” наратор деконструира и пародира сва она веровања и предања у вези са мостом која су дата у једнонационалним аутентично српским варијантама: о близанцима Стоји и Остоји уграђеним у стуб моста, о вили бродарици која ноћу руши мост, о Радисаву са Уништа, итд. (2010: 14). Тако би се Андрићев поступак примењен у његовом најзначајнијем роману светске репутације уз коришћење Ризвићеве методологије могао перципирати као памфлетски,

са наглашеном антисрпском шовинистичком усмереношћу, или као травестија епске народне песме преткосовског циклуса „Зидање Скадра”, путем које се пародирају и исмевају митизације мајчиног млека и његовог значаја у српским традиционалним представама о жени и мајчинству.¹⁹ Критички судови Мухсина Ризвића и бројних аутора који или преузимају његове оцене или их допуњују другачијим формулацијама са истим смислом указују се, дакле, у свом кључном аргументу – Андрићевом политичком предумишљају и недоследности очитованом у ’таргетирању’ искључиво босанскомуслиманских тема као предмета пародирања – као превладане и беспредметне и као израз настојања да се утемељи и оснажи представа о једном од најзначајнијих српских и јужнословенских писаца као творцу такве уметничке представе о словенском оријенталном свету у којој је ислам деградиран.

Цитирана литература

- Булатовић, Борис. „Идеолошки аспекти у критичком вредновању српске књижевности крајем 20. и почетком 21. века”. *Serbian Studies Research*, год. 5, бр. 1 (2014): 199–224.
- Булатовић, Борис. „Преобликовање рецепцијског статуса и третмана српске књижевности у хуманистичким и друштвеним наукама с краја 20. и почетком 21. века”. у: Злата Бојовић (ур.). *Српска књижевност у историјама књижевности: поводом 225. годишњице рођења Павла Јосифа Шафарика: зборник радова са научног скупа одржаног 23. и 24. новембра 2021. године*. Београд: Српска академија наука и уметности, 2022: 143–156.
- Гордић, Славко. „Од локалне хронике до велике метафоре о свету и човеку: прилог историји читања Андрићевих романа”. у: *Иво Андрић. 1*. Приредио Славко Гордић. Антологијска едиција *Десет векова српске књижевности*. Нови Сад: Издавачки центар Матице српске, 2010: 7–30.
- Деретић, Јован. *Загонетка Марка Краљевића: о природи историчности у српској народној епизи*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Љубинковић, Ненад. „Деепизација епскога јунака: Алија Ђерзелез у виђењу Иве Андрића и Марко Краљевић у виђењу Старца Милије”. у: Milivoj Rodić (ур.). *Zbornik radova XXXIV kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije, Tuzla, 22. do 26. IX 1987*. Tuzla: Udruženje folklorista Bosne i Hercegovine, 1987: 413–419.
- Максимовић, Горан. *Домановићев смијех*. Београд: Слободна књига, 2000.

¹⁹ Љиљана Пешикан-Љуштановић истиче како „дојење и мајчино млеко и у традиционалној и у модерној култури прерастају свој несумњиви, практични значај и чувају изразиту социјалну провокативност и неугасли митотворачки потенцијал” (2020: 68).

- Пешикан-Љуштановић, Љиљана. *Пишем ти причу*. Нови Сад: Академска књига, 2020.
- Поповић, Миодраг. *Видовдан и часни крст*. Београд: Слово љубве, 1977.
- Сувајдић, Бошко. „Краљевић Марко по други пут међу Србима: епска биографија као искушавање жанра”. у: Малиша Станојевић (ур.). *Лако перо Радоја Домановића*. Крагујевац: Кораца, 2008: 125–140.
- Тутњевић, Станиша. „Андрићевска слика свијета и муслиманска/бошњачка књижевност”. у: *Размеђа књижевних токова на Словенском Југу*. Београд: Службени гласник, 2011.
- Шуберт, Габријела. „Карневализација епског јунака: ’Пут Алије Ђерзелеза’ и ’Краљевић Марко по други пут међу Србима’”. *ЛИК: часопис за литературу и културу*, год. 4, бр. 5 (2018): 39–53.
- Andrić, Ivo. *Na Drini ćuprija*. Beograd: Prosveta, 1963.
- Banas, Ivo. *Nacionalno pitanje u Jugoslaviji: porijeklo, povijest, politika*. Preveo Josip Šentija. Zagreb: Globus, 1988.
- Banas, Ivo. „Politički aspekti Andrićeve djelovanja”. *Forum Bosnae*, br. 61/62 (2013): 116–121.
- Bandić, Miloš. Ivo Andrić – zagonetka vedrine. Novi Sad: Matica srpska, 1963.
- Biserko, Sonja. „Kraj kosovskog mita”. *Helsinkiška povelja*, god. 16, br. 155/156 (2011): 3–4.
- Buturović, Đenana i Lada Buturović. „Od stvarnosti i tradicije do literarnog mita: junaci bošnjačke usmene tradicije u djelu Ive Andrića ’Put Alije Đerzeleza’”. у: Munib Maglajlić (ur.). *Andrić i Bošnjaci. Zbornik radova. Bibliografija*. Tuzla: Bošnjačka zajednica kulture „Preporod” – Općinsko društvo, 2000: 89–102.
- Djilas, Aleksa. “Imagining Kosovo: A Biased New Account Fans Western Confusion”. *Foreign Affairs*, vol. 77, no. 5 (1988): 124–131.
- Duraković, Esad. „Andrićevo djelo u tokovima ideologije evrocentrizma”. *Znakovi vremena*, god. 1, br. 2 (1997): 97–108.
- Durić, Rašid. *Trajna tradicija*. Tuzla, Wuppertal: Bosanska riječ, 2000.
- Džadžić, Petar. *Hrastova greda u kamenoj kapiji: mitsko u Andrićevom delu*. Beograd: Narodna knjiga, 1983.
- Greenawalt, Alexander K. A. *The Nationalization of Memory: Identity and Ideology in Nineteenth Century Serbia*. Princeton University Bachelors Thesis. Advisor Shaun Elizabeth Marmon. Seeley G. Mudd Manuscript Library (identifying number: 5528), 1994.
- Greenawalt, Alexander. “Kosovo Myths: Karadžić, Njegoš, and the Transformation of Serb Memory”. *Spaces of Identity*, vol. 1, no. 3 (2001): 49–65.
- Karanović, Zoja. „Miodrag Popović: *Vidovdan i časni krst*, Nolit, 1976.” *Polja*, god. 23, br. 215 (1976): 26.
- Malcolm, Noel. *Bosnia: A Short History*. New York: New York University Press, 1994.
- Malcolm, Noel. *Kosovo: A Short History*. New York: New York University Press, 1998.
- Maglajlić, Munib. „Ivo Andrić – prisutnost pisca u djelu”. у: Munib Maglajlić (ur.). *Andrić i Bošnjaci. Zbornik radova. Bibliografija*. Tuzla: Bošnjačka zajednica kulture „Preporod” – Općinsko društvo, 2000: 17–20.
- Perović, Latinka. „Mitomani bi da vide korenje na granama”. *Danas* (18. 2. 1999): 5. 12. 2024.

- Perović, Latinka. „Istorijski kontekst Konstantinovićeovog dela”. *Peščanik.net* (4. 11. 2011). <<https://pescanik.net/istorijski-kontekst-konstantinovicevog-dela/>> 5. 12. 2024.
- Ramet, Sabrina. „Upokojeni kraljevi i nacionalni mitovi: značaj mitova o začetnicima i mučenicima”. u: Ola Listhaug, Sabrina P. Ramet, Dragana Dulić (ur.). *Građanske i negrađanske vrednosti u Srbiji: vreme posle Miloševića*. Prevela Stanislava Lazarević. Beograd: Žene u crnom, 2010: 243–271.
- Rizvić, Muhsin. *Bosanski muslimani u Andrićevo svijetu*. Redakcija rukopisa Enes Duraković. Sarajevo: Ljiljan, 1995.
- Sells, Michael A. *The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia*. Berkley: University of California Press, 1996.
- Sells, Michael. „Intervju Dana: Američka vlada prodala je svoju dušu”, razgovor vodio Nerzuk Ćurak, *Dani*, br. 265, 12. 7. 2012. <<https://www.bhdani.ba/portal/arhiva-67-281/265/intervju.shtml>> 5. 12. 2024.
- Vučković, Radovan. „Prva Andrićeva posleratna dela i kritika o njima”. *Putevi*, god. 12, br. 4 (1966): 370–384.
- Vučković, Radovan. *Velika sinteza: o Ivi Andriću*. Sarajevo: Svjetlost, 1974.
- Zirojević, Olga. „Kosovo u kolektivnom pamćenju”. u: Nebojša Popov (prir.). *Srpska strana rata: trauma i katarza u istorijskom pamćenju*. Beograd, Zrenjanin: Republika, Vikom grafik, Građanska čitaonica, 1996: 201–231.

Boris Bulatović

IDEOLOGICAL SUBTEXT IN CRITICAL OBSERVATIONS OF NJEGOŠ'S AND ANDRIĆ'S "USE" OF FOLKLORE HERITAGE

Summary

This paper explores the way in which – from the perspective of ideological interpretations by Muhsin Rizvić, Esad Duraković, Rašid Durić, Alexander Greenawalt and Sabrina Ramet – significant segments of the Serbian literary tradition, Njegoš's *Mountain Wreath* and Andrić's short story "The Journey of Alija Djerzelez" are viewed as primarily political acts, that is, as direct ideological and spiritual inspirers of religiously exclusive and aggressive national politics, attributing to Njegoš a tendentious revision of the original "non-conflict" version of the Kosovo tradition (derived from the fragments of the preserved folk songs from Vuk Karadžić's legacy), and to Andrić an opportunistically motivated literary transformation and demythization of the epic hero Alija Djerzelez.

Keywords: Njegoš, Ivo Andrić, ideology, epic heroes, demythization, folklore heritage, Vuk Karadžić, Kosovo and Metohija.

001.891.7:316.75-051:[614.835(497.11 Smederevo)“1941”]:005.571-051 Domazet S.
001.891.7:316.75-051:[614.835(497.11 Smederevo)“1941”]:005.571-051 Janjić A.

УСМЕНЕ ИСТОРИЈЕ О СМЕДЕРЕВСКОЈ ЕКСПЛОЗИЈИ 1941. ГОДИНЕ

У раду се тумаче наративи о петојунској експлозији у Смедереву (1941). Корпус чине редигована казивања преживелих публикована током XX века, са фокусом на сећања објављена у књизи Славка Домазета *Од оних који су остали: казивања о петом јуну 1941. године*, и усмене историје забележене на простору Смедерева током теренског истраживања ауторке (2024). Грађа се анализира и пореди на основу жанра, карактеристика приповедача, фокализације итд. Посматра се амбивалентан однос друштва према овом догађају – његова централизација/маргинализација у јавној сфери тумачи се у односу на идеолошки контекст и кроз зависност од друштвено-историјских и политичких околности. Сви ови фактори сублимирају се у културу сећања у вези са петојунским страдањем, која обликује идентитет појединца и заједнице. После више од осам деценија од трагедије, посматра се рецентни однос према овом догађају.

Кључне речи: Смедерево, експлозија, приповедачи, усмена историја, идеологија, култура сећања, идентитет.

Једнога дана летеће по зраку: главе, руке, ноге и утробе наших жена и наше деце, а из зидина стародревног смедеревског града појавиће се проклетство Проклете Јерине, а то ће проклетство пасти на Вашу и моју главу, и највеће и најоштрије казне неће бити довољне за нас, за ову злочиначку индоленцију коју смо показали према повереном народу.

Живојин Ружић (у својству великог жупана Подунавске области), 1923, министру војном Краљевине СХС¹

* ana.stankovic86@yahoo.com

¹ Anonymus: 1927: 3, према: Лазвић 2021б: 40.

Експлозију у Смедереву 5. јуна 1941. године историчари првенствено посматрају као локални догађај. Она је на ужем, завичајном простору обележила почетак Другог светског рата и оставила далекосежне ратне и поратне последице. Међутим, у литератури је означена и као „највећа трагедија која је погодила српски народ после Априлског рата и успостављања немачке окупационе управе у централном делу Србије” (Кољанин 2017: 163) и, уједно, као „најтежа несрећа која се тиче железничког саобраћаја у нашој историји, а вероватно и шире” (Лазих 2021б: 19). Поставља се питање зашто је ово страдање скрајнуто са централних токова националне историје и какав се однос према њему градио током деценија које су уследиле. Намера рада јесте да покаже плуралност идеолошко-политичког утицаја у тумачењу овог догађаја у јавној сфери, да анализира усмене историје у вези са смедеревском експлозијом и упореди их, као и да укаже на обликовање културе сећања на петојунско страдање, од 1941. године до наших дана.

У време Великог рата немачка војска користи Смедеревску тврђаву – одличан стратешки простор – као складиште муниције и другог војног материјала. Ова функција Тврђаве наставља се између два рата, без обзира на опасност коју носи (нпр. забележена је експлозија крајем 1927) и на идеје о измештању складишта и промени намене Тврђаве у културно-историјско добро (Павловић 1980: 347). Одмах по избијању Другог светског рата, већ почетком маја 1941. године, Тврђава се користи у војне сврхе, а погодна је, између осталог, због близине Дунава и железничке станице.² Тада започиње лагеровање одузетог ратног плена – тона различитог експлозивног материјала,³ који складиште српски заробљеници како би се превозио у Немачку и користио за сукобе. Несрећи је претходио низ упозорења на мање експлозије, односно на непажњу немачких војника, о чему сведочи у то време технички радник Општине у Смедеревској тврђави Владимир Марковић, који је два дана пре страдања код излаза из Тврђаве ка железничкој станици

² Детаљније в. у: Лазих 2021б: 44–49.

³ На основу немачког извештаја након експлозије, послатог немачком Штабу Врховне команде, у моменту експлозије у оквиру Тврђаве складиштено је „374 тоне ТНТ-а”, „2.800 тона муниције свих врста”, више од 170 тона експлозива и барута и „425.000 детонатора” (Лазих 2021б: 49). Постоје различите процене, међу којима је и та да је у Тврђави било чак „око 800 вагона разног експлозивног материјала и преко 100.000 литара петролеума у бурадима који је био припремљен за потребе бив. југословенске војске” (Домазет 1991: 5).

запазио „како се *вијуга плавичаст пламен попут змије* (курзив А. Ј.). Рекао сам Немцу да је ово врло опасно, а он ми је узвратио да је ту тако сваког дана” (Домазет 1991: 6).

Кобног четвртка, петог јуна 1941. године, у Смедереву, тада центру Дунавске бановине, пијачни је дан, те се осим локалног становништва у њему налазе мештани околних села и градова.⁴ Додатно, то је дан када се исплаћују плате државним службеницима⁵ и раније издају сведочанства због прекинуте школске године.⁶ У време разарања локално становништво и они из суседних места оријентисани су на део око железничке станице и пијаце, веома близу зидина Ђурђевог града. Услед гужве, воз број 4714, који путује из Смедерева за Малу Крсну и Пожаревац, касни два минута. Овај кратак интервал био је погубан, јер је експлозија (низ детонација, међу којима је једна централна, најразорнија) највише погодила оне који су се нашли близу воза и улаза у Тврђаву. Узрок страдања никада није разјашњен.

У детаљној и изворима веома поткрепљеној монографији Мирослава Лазића *Експлозија у Смедереву 5. јуна 1941. године*, објављеној на осамдесетогодишњицу експлозије, аутор од почетка указује на многострукост погледа на петојунску погибију, на вишеструке идеолошке призме у обликовању, рецепцији и преношењу података о њој, синхронијски и дијахронијски.

Идеолошко-имаголошко разграничавање налази се већ у именовану трагедије, коју ће немачке новине освајачки маркирати као експлозију на простору „сакупљања плена у Смедереву”, док ће га домаћа ратна јавност приказати апокалиптично – као „разбеснели елемент”, уз подвлачење градитељске визије, одређењима Смедерева као „симбола српске обнове” (Лазић 2021б: 10) и истицањем улоге Димитрија Љотића, током рата именованог за „изузетног комесара за обнову града”.⁷

Смедеревском експлозијом током рата бавили су се листови *Ново време*, *Обнова*, *Српски народ*, *Коло* и други. Како бројни текстови за време рата тако и узгредна и летимична послератна

⁴ Према попису становништва обављеном почетком треће деценије XX века, у Смедереву живи око 11.000 становника, док је 5. јуна 1941. године у граду неколико хиљада људи више (в. Лазић 2021б: 58).

⁵ Зато су се ту нашли глумци Народног позоришта из Новог Сада, чак њих 19, од којих ће преживети само двоје (в. Стефановић 2014: 33–34).

⁶ Процењује се да је у граду било око 1.000 ученика (в. Стефановић 2014: 33–34).

⁷ В. Јовановић 2001.

спомињања (до половине 50-их година) јасно су постављени у очекивани политички и идеолошки оквир. Као изузетак од вишегодишњег прећуткивања или сведеног помињања трагедије издваја се детаљнији чланак у *Нашем гласу*, публикован на петнаестогодишњицу експлозије, који носи тон пијетета и сећања на жртве (Лазих 2021а: 161–162). Видна је разлика између ратних надахнутих текстова о раду Изванредног комесаријата за обнову Смедерева и ЗБОР-у и послератних изузетно ретких новинских чланака о смедеревском петојунском страдању и обнови порушеног града. Међутим, у контексту како историје тако културе сећања „права поплава сензационалистичких текстова о овој теми дешава се са слабљењем идеолошких стега једнопартијског система у Југославији у позним 1980-им годинама” (Лазих 2021б: 15), када се јављају писања о тзв. српској Хирошими.⁸

Током година, објашњења окидача експлозије гравитираће од пуке случајности – самозапалења материјала због сунчевих зрака, без могућности шпијунаже (како непосредно по трагедији тврде окупатори и колаборационисти), преко саботаже комуниста,⁹ деловања Мустафе Голубића, вође мреже Обавештајне управе Црвене армије (ухапшеног у Београду неколико дана након експлозије), и Матије Видаковића, дејствовања Немаца – у објашњењима најчешће случајног (услед немара) или пак намерног, све до акција британских савезника (деловања авијације на паљење материјала).¹⁰

Несигурности се, међутим, не налазе само у домену узрока. Многи фактори, међу њима и политичко-идеолошки, утицали су на приказивање различитог броја жртава, који никад није тачно

⁸ Осим новинских чланака, читаве студије носе овај назив, како је у књизи *Смедерево – српска Хирошима* Милорада Милановића (в. Милановић 1998).

⁹ У *Sabranim djelima* Јосипа Броза Тита налази се писмо написано у Београду, 17. јула 1941. године, упућено хрватском Њаћи (Централном комитету Комунистичке партије Хрватске), у коме се позива на јединство и бољу организацију у деловању против непријатеља, при чему Тито наводи успешне акције на територији Србије, а међу најистакнутијима је следећа: „U Smederevu su naši zapalili i uništili najveće skladište benzina koje Nijemci imaju u Jugoslaviji” (Tito 1982: 56). У фусноги, међутим, приређивач појашњава да је у питању покушај паљења: „Nijemci su u Smederevu, u tvrđavi, bili smjestili veće količine eksploziva i municije, koja je 5. jula 1941. eksplodirala. To nije bila akcija pripadnika NOP, već posljedica nehata samih Nijemaca. Tih dana grupa omladinaca pokušala je da u Smederevu zapali njemačke cisterne s gorivom. Zapalili su gorivo prosuto pored cisterni, ali vatra nije zahvatila cisterne” (Исто: 215).

¹⁰ Различита сведочења о узроцима несреће в. у: Домазет 1991.

утврђен.¹¹ На Спомен-костурници на смедеревском Старом гробљу, коју је пројектовао Александар Дероко, урезано је 485 имена настрадалих. У различитим текстовима овај број се креће до 2.500, како је у рукопису Аранђела Стефановића, сачињеном после рата према казивању Смедереваца (в. Стефановић 2014), све до 5.000 настрадалих. У *Историји Смедерева у речи и слици* др Леонтије Павловић наводи да је од „разарања велике јачине погинуло (је) око 2.500 људи, а $\frac{3}{4}$ кућа онеспособљено је за становање” (Павловић 1980: 344).¹² Рањених је било, у зависности од извора, од нешто више од 1.000 (према тврдњама Немаца, између осталих) до неколико хиљада.¹³ Немачки извори непосредно након страдања указују на велику материјалну штету, будући да је уништено око 70 посто кућа, уз девестирано језгро града.

Политичко-идеолошка превирања (на неким местима чак манипулације)¹⁴ рефлектују се на тумачење и рецепцију смедеревске експлозије од почетка – њеног узрока, кроз време, све до њене савремене рецепције. Иако су тематски и просторно издвојени примери локални и чине завичајну грађу, размером страдања и учешћем фигура попут Димитрија Љотића и Милана Недића (који је у експлозији изгубио сина, снају и унуку), они улазе у поље шире, националне историје и тичу се дешавања већих размера.

У досадашњим радовима о смедеревској експлозији сагледано је доста архивске и музејске грађе, уз обимну научну (пре свега

¹¹ Саговорник М. М. наводи пример смрти ујака железничара од последица рававања приликом експлозије, али неколико месеци касније: „Он је оглувео. Све му је она одећа била поцепана. После неколико месеци он је на крају умро од те...”, додајући: „Мртви су један део, овај, који нису имали ко, ко, који треба да их сахрани, које их није преузео, била је на гробљу мртвачница. На крају ти који су погинули сахрањени су тамо.”

¹² Осам деценија након експлозије, Мирослав Лазић констатује да је ипак наклоњенији „опрезнијим проценама броја погинулих које би требало тражити у распону од најмање око 600 до највише око 1.500 погинулих српских цивила, с тим да је највероватније број погинулих не већи од 1.200 људи” (Лазић 2021б: 117–118).

¹³ Економ смедеревске болнице Александар Ивковић тврди: „Остало ми је у сећању да је транспортовано 450–500 рањеника за Београд, а за Пожаревац 300. У самој болници указана је помоћ за око 3.000 рањеника” (Домазет 1991: 83).

¹⁴ Као пример медијске супституције наводимо чланак из новина *Наш глас*, у коме се поратна социјалистичка архитектура упоређује са ратним рушевинама: „1959, у оквиру повремене рубрике ‘У речи и слици’ објављују се фотографије старог и новог Смедерева, где се супротстављају фотографије старих учерица или блаћавих улицица и новоподигнутих зграда и обновљених раскрсница. Међутим, пажљивијем истраживачу упада у очи да су, између осталог, приказане и многе зграде подигнуте током обнове Смедерева за време деловања Изванредног комесаријата, али да су те фотографије истргнуте из контекста и приказиване као резултат успешне модернизације Смедерева у послератном периоду” (Лазић 2021а: 165).

историографску) литературу, новинске чланке, фељтоне; сачињени су видео-материјали (сведочанства преживелих) и ТВ емисије,¹⁵ краткометражни филмови,¹⁶ написана романсирана историја¹⁷ итд. Настојања проучавалаца кретала су се од објашњења друштвено-историјских околности, узрока експлозије, броја преминулих и рањених, питања у вези са обновом града, диспропорцијом локално – глобално у смислу значаја и идентитетских обележја и др., али неоспорно је да многи сегменти догађаја остају необјашњени, тако да се, на пример, крајем деведесетих година још увек поставља питање због чега „све до данас прекрива тама” (Милановић 1998: 5).

У раду грађи приступамо из фолклористичке позиције, те за потребе анализе бирамо усмене наративе, које делимо на две целине. Први део корпуса чине, пре свега, редигована казивања преживелих, објављена у књизи Славка Домазета *Од оних који су остали: казивања о петом јуну 1941. године*. Други део састоји се од рецентне грађе, добијене теренским истраживањем аутора рада на простору Смедерева августа 2024. У оквиру другог сегмента материјала одабрани су фрагменти два интервјуа, похрањена у приватној архиви истраживача у форми аудио-материјала: са Миланом Мутићем¹⁸ (1930), сведоком догађаја, и са Душаном Митровићем¹⁹ (1987), унуком жене рањене у експлозији. Намера је да се корпус анализира и упореди. Посматране наративе у најширем смислу одређујемо као усмене историје. Оне се односе на „грађу добијену у интервјуу тј. причање о историјским и културноисторијским догађајима” (Петровић 2015: 293). Усмена историја као метод подразумева квалитативни интервју (у нашем случају полуструктурирани), у коме истраживач најављује тему разговора и „подешава” његов контекст, усмерено постављајући питања која се тичу конкретног догађаја и активно слушајући (Петровић 2018: 320–322). У овај методолошко-садржински предлог инкорпориране су животна прича и прича из живота. Хоризонт очекивања истраживача је изневерен јер је наратив млађег информатора – оног који доминантно преноси причу

¹⁵ В. <http://skr.rs/z0PX> и <https://www.youtube.com/watch?v=16oByX2o1GY>, приступљено 28. 1. 2025; <https://collections.ushmm.org/search/catalog/irn44863>, приступљено 29. 1. 2025.

¹⁶ В. <https://www.youtube.com/watch?v=q4ynNhgLYDM&t=4s>, приступљено 30. 7. 2024.

¹⁷ В. роман Владе Арсића *14:14* (Arsić 2021).

¹⁸ У транскрипту је означен као М. М.

¹⁹ У транскрипту је означен као Д. М.

своје баке – животна прича, док се наратив сведока петојунске трагедије (старијег саговорника) одређује као прича из живота (очекивало се обрнуто).

Према Линди Дег, животне приче спадају у „лични репертоар” информатора, али као „*samo one koje se ponavljaju dugo vremensko razdoblje*” (према: Marković 2012: 131, в. Dégh 1995). Млађи информатор преноси животну причу своје баке, подвлачећи њену поновљивост и компактност у детаљима и целини:²⁰

ИС: Она је то причала до краја живота?

Д. М.: Да, да, стално се тога сећала. Њој је, наравно да је највећа траума сама експлозија, али је, можда, посебно истицала те четири године проведене у кревету (након тешке повреде стопала, прим. А. Ј.). (...) *Све могуће комбинације су биле. Било је кад сам ја тражио, било је када она сама крене. Овај (...), мислим да сам исту причу чуо једно сто пута (дигресија).* За ову твоју причу је битно да, рецимо, се она сећа апсолутно (коментар), да, то чега се сећа, *сећа се тачно зато што ми је увек причала исто. Никад није променила* или пала сам с ове или с оне стране или био је тај у кући или, значи, *цела прича је била иста* и увек се тај човек који продаје свињу помиње у тој причи (курзив А. Ј.).

Последице тешког рањавања у смедеревској експлозији обележиле су живот ове жене.²¹ Стога је њено сећање, иако пренето посредовањем, *језгро* које, у складу са одређењем животних прича, садржи знање неопходно да бисмо саговорника суштински *познавали* (Linde 1993: 20). Испричан фрагментарно, уз преламање личне, породичне и опште историје (што је додатно подстакнуто тиме што је информатор по занимању историчар), наратив не одступа од усмерења ка животу саговорникове баке – овај догађај је одређујући, сублимирано кобно искуство које обележава појединца и траје, али и „слушаочево благо”, јер доноси „искуство слушања другог” (Dolby Stahl 1989: 15), чиме се подвлачи комуникативни контекст причања и улога реципијената (истраживача и публице уопште) у (ре)креирању животне приче.

²⁰ Фрагментарне, у дисконтинуитету и динамичне, животне приче су ипак јасно кохерентне (Linde 1993: 20–25) и одређујуће у сопственим оквирима и као „*sudioništvo govornika i recipijenta*” (Marković 2012: 132).

²¹ Д. М.: „Када се експлозија десила, кад је пукло, неки су пали са терасе, неки су пали на под, али су остали неповређени иако је то близу тврђаве. Само је моја баба пала, значи она је пала са терасе и њој је гелер одсекао пете (...) и након тога она је остала доживотни инвалид. Она је могла да хода, али уз помоћ штака.”

Проучавајући елементе усмених наратива који се тичу личних искустава, социолингвисти Лабов и Валетски увиђају да су, уз важне темпоралне секвенце и наглашену референцијалну функцију (Labov, Waletsky 1967: 20), усмени наративи сачињени од апстракта, својеврсног прегледа приче, након кога следи „оријентација”, језгро („компликација”),²² које утиче на сва даља дешавања, те „процена” (евалуација, одређење важности испричаног), разрешење и завршница (повратак на садашњост) (Labov, Waletsky 1967: 32–40).

Оба информатора започињу причу постављањем свог приповедачког „ја”, самоодређењем у односу на место, време, породицу, средину итд., што, према структури наратива Лабова и Валетског, одговара „оријентацији”. Међутим, док ће наратив млађег саговорника бити есенцијалан за (само)одређење његове баке, разговор са старијим информатором, сведоком експлозије, означен је као прича из живота, будући да садржи доста елемената свакодневног и уобичајеног. У усменој нарацији информатора на неколико места запажамо рачвање на „ја” приповедача и „ја” учесника догађаја. Поред тога, разликују се сећања у „ми” форми и у „ја форми”, уз преламање инфантилне перспективе са перспективом одраслог. Инфантилна перспектива присутна је у фокусирању приповедача више на нпр. опис куће и винограда, где су се деца са својом мајком склонила, на време проведено у својеврсном егзилу ван града након експлозије, но на слике страдања у експлозији (којима није директно, експлицитно сведочио). Понављањем да је „мајка комуницирала” са окружењем, светом док су они, деца, били у винограду, истиче своју издвојеност, дистанцираност од колективних дешавања и указује на микрозаједницу којој је припадао. Иако је код обојице саговорника језгро наратива експлозија, код анализираних животне приче (Д. М.) она остаје жиг, дефинише личност, што на крају разговора потврђује у „евалуацији”, док у причи из живота (М. М.) језгро утиче на даља дешавања, али није пресудно, као што постоји и евалуација, али је она благо сумирање у селекцији догађаја из детињства, међу којима је експлозија један у низу изузетно важних,²³ али не кључан.

Другачији приступ од овог јесте онај за који се залажу и Линда Дег и Сандра Стал, по коме се у личним причама тражи пресек, оно

²² У анализираним наративима у раду језгро чини експлозија.

²³ М. М.: „Она експлозија, заиста, што кажу, ми у глави. Тешко да ми изађе из главе. Мислим да док год да сам жив, имам да се сећам.”

што „није лично” (в. Marković 2012: 128). Различите фокализације, како просторне позиције приповедача тако степен знања, у тренутку несреће сублимирају тачке истоветности, које се могу посматрати као тематско-мотивско језгро. Један од информатора у књизи *Од оних који су остали: казивања о петом јуну 1941. године* Славка Домазета гледа са брда, са дистанце, са узвишице насеља Царина, далеко од места експлозије:

У једном моменту све се проломило, прокључало и затамнило. Кућа се растресла, леп са зидова је опао, прашина је почела да гризе очи. Отац и ја смо побегли у двориште. Настао је вакуум од ваздушног притиска, неко бестежинско стање, у мраку сам осетио да лебдим. (Домазет 1991: 49)

Иако далеко, у диму²⁴ и мраку приповедач приказује атмосферу као апокалиптичну, а овакав доживљај је у посматраним наративима развијенији што је саговорник у тренутку несреће ближи њеном епицентру, односно простору близу Тврђаве и железничке станице. Такво је сведочење гимназијалца, приповедача (и фокализатора) из воза, непосредно пре експлозије:

Ослоњен о радијатор вагона, гледао сам кроз прозор Тврђаву, стражара у пуној ратној опреми и одмах затим чуо 7–8 учесталих пуцњева (...) А из ње (Тврђаве, прим. А. Ј.) се баш тада залелујао бео дим, као да гори слама, по после тога густ, црн дим, да би се надвио огроман пламен висок 20 метара. Воз је кренуо и у моменту као да се земља отворила. (Домазет 1991: 58)

У тражењу смисла у есхатолошкој слици света „засигурно постоји и неко коме су узроци, ток и последице апокалиптичних дешавања морали бити познати много раније” (Ђорђевић Белић 2023: 391). Тако мото овог рада чини запис Великог жупана Подунавске области у виду профетског наратива, временски смештеног између два рата, чији корени сежу до Јерениног проклетства као рекреираниог и реактуелизованог традиционалног мотива и преламају се са актуелном небригом о повереном народу и дестабилисаном визуром света на релацији власт – народ. Предестинираност космичких размера координира са

²⁴ Дим и мрак су учестали мотиви у овим сећањима. Тако дечак са воде – са тегљача „Скадар” најављује страдање тако што прво види дим (Домазет 1991: 51–52).

хиперболисаним сликама новонастале стварности (нпр. „На поду је било крви сигурно за два прста” (Домазет 1991: 10)), као одраза недавне близине смрти и изласка из граничног поља у коме просторна димензија нестаје, а временска постаје непоуздана, те се у низу наратива тренутак експлозије приказује се као хронотопски амалгам:

Колико сам бауљао у тој тмини – ко ће то знати (Домазет 1991: 26)²⁵; Ја сам се ухватио за држач који служи за пењање у воз, згазио на први праг платформе и тог тренутка све се замрачило. Чуо сам затим јауке путника. Кад сам успео да отворим очи, угледао сам мрак кроз који су падале неке варнице. Колико је то трајало, не знам (Домазет 1991: 33); Све се затамнило, почели су да лете разни предмети, да се руши, ломи. Ту се моје сећање губи, био сам без свести. (Домазет 1991: 40)

Фокализација утиче на плуралност у одређењу времена – многи наративи показују следећи однос: што је приповедач ближи епицентру експлозије, време је непоузданије – оно је изузетно брзо или развучено или, чешће, неодређено. Док директни(ји) актери кроз успоравања или убрзавања субјективизују доживљај и приказ времена, у наративима сведока-посматрача из даљине, са сигурније дистанце темпорална одређења ближа су „објективном” протицању времена.

Осим по апокалиптичном мотиву таме, наративи се поклапају према присуству трауме. У тумачењу трауме, важно је истаћи став да догађај по себи није „објективно” трауматичан, већ да се траума налази у реакцији на догађај, у стању свести појединца/групе (в. Ericson 1995: 184), при чему је неопходно посматрати целину трауматизоване индивидуе/колектива (в. Ericson 1995: 185). Пресек низа посматраних усмених историја у вези са смедеревском експлозијом у контексту трауме односи се на одсуство вида (у свеопштем мраку), апокалиптичне, кошмарне и гротескне слике, уз мотив непрепознавања, дезоријентације и релативизације хронотопа; у психолошком смислу, траума се од тренутног шока шири на дужи период, а неке преживеле актере трајно обележава:

²⁵ Слично је у фрагменту: „Халом је уместо светлости зацарило гаравило, прашина, тако да се прст пред оком није видео” (Исто: 24).

Д. М.: Најтеже што су људи причали то је да се осећају као да су у кошмару неком. И плашили су се тих ликова, то је то што сам рекао. Значи, да човек испред тебе изгледа страшно, као из хорор филма изгледа човек.

Д. М.: Њено сећање и сећање неких других људи (шум, споља бука), сачекај (...), кажу да је баш, да људи нису личили на себе, да нису могли један другог да препознају, да су људи били голи, исцепани, да, да, да су им висили делови тела, да, да, има где листови опадали. Многи су били душевно болесни.²⁶

У наративима који описују стање након несреће изражен је однос према Другом. Запажа се неколико имаголошких бинарности: Ја/Ми : Други свој; Ја/Ми : Други стран (Немци, Руси...); колаборационисти : партизани; Ја/Ми : колаборационисти; Ја/Ми : партизани, Ја/Ми локално : Ми глобално (опште) итд. У усменим историјама које се односе на тренутке и дане након експлозије најзаступљенија је опозиција Ја/Ми : Немци, док се касније као доминантна издваја двострукост Ја/Ми : колаборационисти, који су метонимијски приказани кроз Димитрија Љотића и његове активности. Последице експлозије, бар за тренутак, после апокалиптичног мрака, показују рађање новог, хуманијег света, кратко помереног од ратног времена. Тако оба саговорника описују позицију Немаца непосредно након несреће:

Д. М.: Ту је дошла људска солидарност. Немци су помагали Јеврејима и становницима, војници су помагали Немцима. Свако је помагао сваком, чисто видео је свако сваког ко човека. Није видео нико непријатеља.

²⁶ Д. М: Има још један стравичан пример, да не заборавим. Жена која је такође вукла (...), вукла дете (...). Они су, људи кад су бежали, нису знали где беже, значи нису само ван тог места где су се нашли. Иду, просто, у даљину и сви имају ист-, *нешто што се код свих поклапа, та прича да је 10–15 минута био апсолутни мрак. И да су се нашли као у неком кошмару. Затим да су виђали људе, то што сам мало пре рекао, да све виси или да су голи, да се не препознају, тотално испијени, и тумарају. Сви кажу да као у неком хорор филму.* (...) Она је носила дете дуго, па је пала, па је устала и онда је дете рекло: „Ајде, мама, још мало. (...) Да би она у једном тренутку приметила, да није одмах уопште видела, приметила да има стакла и дрвета у нози, у листу. (...) Кад су је одвели у болницу, средили јој ногу, (...) кад су је питали да ли зна шта се десило, *она је почела ненормално да се смеје. Тако да је била душевни болесник након тога, добила је тај напад смеха*” (курзив А. Ј.).

М. М.: И они су били у истој ситуацији као ми. Донекле су бар указивали помоћ (...), овај, шта су они имали. Одвели их у болницу ако је рањен, ако је, да се превије. Нису они много ни остављали, комуницирали са грађанима.

Д. М.: С друге стране, наши лекари су кад су прикупљали рањенике лечили, нормално, превијали и немачке војнике који су ту били. Њих није било много зато што се експлозија десила у тренутку кад су они били на ручку у згради „Монопола”, ево овде близу нас, али неколико њих се налазило у самом возу, било је погинулих, имало, кажем, и рањених. Тако да мислим да је ту након експлозије победила људскост. Нико није гледао ко је (...), ни Немац није гледао ко је Србин нити је Србин гледао ко је Немац. Помагало се јер је ситуација била, да кажем, баш онако свеопште расуло.

Коментаришући период након експлозије, информатори често показују амбивалентан став. Он се, пре свега, односи на деловање Изванредног комесаријата, којим је управљао Димитрије Љотић.²⁷ Тиме се на имаголошки слој додају идеолошко-политички мотиви.²⁸ Приповедачи се кроз коментаре могу приближити историографима:

Д. М.: Та кућа у којој ми живимо направљена је одмах '42. И то је касније коришћено онако мало и у пропагандне сврхе: *док се други градови разарају у време рата, Смедерево се гради*. То су хтели да (...), просто да *ови који су били против*, наравно, Љотића, тако да се, то буде против њега. *Они коју су били за, то су истицали: град се гради* (курзив А. Ј.),

који двоструким визурама подвлаче своју поенту и етичку димензију, интегришући у наратив оба пола бинарности локално : опште:

²⁷ В. Јовановић 2001.

²⁸ Издвајамо примере:

Д. М.: С неке стране, без обзира на идеологију, Љотић је био логично решење, мислим, човек је Смедеревац, а тада је, овај, био на том, ајд да кажем, положају, на ком је био. (...) И сад ту имамо такође једну ствар која не може да се сметне с ума, а то је да је он тај посао добро обавио. Значи, он је на том месту просто обновио Смедерево. Е, сад, идеологија је једно, а сам рад је друго.

Д. М.: Да, за њега кажу да је он лично долазио, да је обилазио све куће у изградњи, да је, да је боравио у тим кућама, и код мене и свуда. Пратио је. Е, сад, ми тешко са ове дистанце можемо да тумачимо. Можда је то њему било у опису посла. Човек иде и гледа.

Д. М.: У Архиву постоји његов потпис на неким кућама које је он прегледао и тако. Конкретно за моју кућу постоји, рецимо. Он се потписивао зеленим мастилом, рецимо (смех). Љотић је једна тешка тема.

Оваква позиција између приче саме и њеног објашњења заснована је на политичким, идеолошким, социјалним, моралним и другим премисама:

М. М.: Па да Вам кажем, био је Љотић, он је био овде фигура и главна личност. Са Немцима, са Немцима је шуровао. Помагали, помагали су. Биле су чак и једне радне акције које су рашчишћавали део града. Друго био, овај, неки секретеријат при општини који је помагао и те оштећене исто у материјалу. (...) Али све је то било мало у односу на то шта су све људи претрпели. То није могло да се надокнади тако брзо.

ИС: А ти људи око њега (Љотића, прим. А. Ј.) какви су били?

М. М.: Послушни.

ИС: Послушни?

М. М.: Како друго?

У деценијама након експлозије показује се и плуралност односа према креирању сећања на петојунско страдање. Наративи о експлозији у Смедереву откривају многоструке видове сећања и граде се преламањем индивидуалног и колективног, биографског и јавног, календарски конципираног обележавања (иако локалног карактера) и личних сећања.

У домену простора, железничка станица, једно од централних места страдања у Смедереву, спада, према Ожеу, у неместа.²⁹ Иако почетно простор који припада свима, идентитетски немаркиран, железничка станица након експлозије постаје место за које се везује идентитет заједнице и које осликава историју (локалну) једног колектива,³⁰ чиме се потврђује идеја о месту и неместу као „флексибилним антиподима“: „mesto se nikad sasvim ne briše, a nemesto nikada to nije u potpunosti, poput palimpsesta” (Оже 2005: 76), иако је и даље доминантни идентитетски простор Смедеревска тврђава.

²⁹ У неместа убраја просторе попут аеродрома, железничких станица, тржних центара итд. (Оже 2005: 76).

³⁰ „Ako se mesto može definisati kao identitetsko, relaciono i istorijsko, onda će prostor koji se ne može definisati ni kao identitetski, ni kao relacioni ni kao istorijski biti nemesto” (Оже 2005: 75).

Индивидуална сећања прожимају се са социјалним, јер „Сећања не постоје као затворени системи него се у друштвеној realности уvek dotiču, pojačavaju, ukrštaju, modifikuju, polarizuju s drugim сећањима i impulsima zaborava” (Asman 2011: 15, 16). Када говори о социјалном аспекту, Алаида Асман наглашава да „Dinamiku pamćenja jednog društva, dakle, bitno određuje smena generacija” (Asman 2011: 27), што саговорници препознају:

М. М.: Па да Вам кажем, они старији да (сећају се, прим. А. Ј.). Међутим, има који млади, већ то почиње да бледи. Добро, нормално је. Млади имају своје размишљање.

Д. М.: Чује се сирена воза овде код музеја (...) Људи онако гледају шта смо се ми окупили ту. Све је више старих људи, све је мање старих људи, извињавам се, јер они који су преживели то су већином умрли, њихова деца су колико-толико то поштовала, па су и они сад у озбиљним годинама или нису живи, а то се већ трећа генерација или четврта није толико преносило.

М. М.: Они којима су погинули, којима је неко настрадао, то сећање и даље стоји. Сваког петог јуна (нејасан део). Већ почиње код младих да то заборављају. (...) Нема никакве везе комунизам са тим. То усађено код људи. Неко погине, нормално је да се (...) сећа-, сећали. Свакога петог јуна ко је могао, он је дошао да се подсети то.

Прелаз од социјалног ка културалном памћењу

није kontinuiran, nego vodi preko raspukline i ponora. Razlog leži u tome što se u toj ravni odigrava razdvajanje i ponovno povezivanje pamćenja i iskustva. (...) Dok socijalno pamćenje neprestano nestaje zajedno sa ljudima na koje je oslonjeno, dotle kulturalni simboli i znaci nude trajan oslonac. (Asman 2011: 36).

Културално памћење – синхроно и дијахроно – у посматраним наративима обликују различити идеолошко-политички фактори. То не значи да ће његовим конституисањем индивидуална и социјална памћења нестати, већ да ће се преобликовати и прећи на другу разину обликовања сећања. Наиме, оно на чему културално памћење почива јесу „prenosive i tradicijom prenosive kulturne objektivacije kakve su simboli, artefakti, mediji i prakse, kao i njihove institucije koje ih odvajaju od ljudi kao smrtnih individua”, при чему њихов миље постаје „grupa koja se identifikuje na osnovu tih simbola, i to tako što taj fundus simbola stalno menja i oživljava; njegov oslonac

su pojedinačne individue koje usvajaju te simbole i bave se njima” (Asman 2011: 35). На примеру удружења преживелих (а рањених) налазимо све нивое памћења. Као појединац, свако од чланова удружења сведочио је несрећи и поседује индивидуално сећање. Шире од тога, кроз удружење и заједницу којој припадају, они (ре)-активирају социјално сећање. Коначно, учествовањем у церемонији обележавања петојунске трагедије активира се културално, у коме су преживели „ослонац”, а заједница „миље”:

Д. М.: Дакле, од тих рањених људи који су сваке године полагали венце, један по један је само умирао, значи, невероватно. Сећам се железничар Зојић се презивао, не знам како се звао, он и моја баба су остали последњи живи и он је умро 5. јуна. Да, он је умро тог дана када је требало да полаже венац и она је отишла и остала је последња која је полагала. (...) Следеће године је она сама положила венац (дигресија). Да, окупљали су се, знали су ко је остао инвалид.

Први видови културалног сећања на смедеревску експлозију конституисани су годину након страдања. Тзв. *Заветни дан* у спомен настрадалима одржавао се до краја рата, по замисли Димитрија Љотића и у складу са његовим концептом *Смедерева као Заветног града*. Овај дан подразумевао је, између осталог, служење помена жртвама (први помен 1942. служио је епископ Венјамин). Године 1942. подигнута је Спомен-костурница на Старом гробљу.



Слика 1. Спомен-костурница на Старом гробљу у Смедереву (пројектовао Александар Дероко), август 2024.
Аутор фотографије: Ана Јањић, лична архива

Други важан споменик јесте онај постављен 1973. на Тргу 5. јуна, близу Музеја и железничке станице, аутора Селимира Селета Јовановића. Овај академски вајар, који је као гимназијалац сведочио експлозији, спаја индивидуално и колективно; лично, социјално и културално памћење. (Ре)креирајући више видова памћења и интегришући их у дело (кроз симболе, сопствене доживљаје, увиде у друштвено-историјске околности) вишеструки је носилац (као сведок и као уметник) културалног памћења:

После много година када сам радио споменик жртвама петојунске експлозије који је откривен 22. децембра 1973. године, на Тргу 5. јуна хтео сам без много речи да он буде хумка, *симбол једне масовне гробнице*. Због тога сам га обликовао као *степенасту пирамиду са обелиском – симболом рађања и саркофагом – симболом умирања* на коме је текст „5. јун 1941. године”. Споменик нисам хтео да оптерећујем текстом већ сам рељефом у бронзи дугим 12 метара приказао *спасавање рањеника* после експлозије, *оплакивање и сахрањивање мртвих* и на крајњој – четвртој плочи *обнављање града*. На првој плочи се види *мој лични доживљај експлозије* када се људи налазе у покретима који нису природни.

Споменик је грађен од венчачког мермера. *Подигла га је Скупштина општине Смедерево у знак сећања на пале жртве*. За његово подизање *веома се заузимао тадашњи председник Скупштине општине Милутин Цветковић* (курзив А. Ј.). (Домазет 1991: 100–101)



Слика 2. Споменик „5. јун 1941”
(дело Селимира Селета Јовановића),
август 2024.

Аутор фотографије:
Ана Јањић, лична архива

Ова два споменика асоцирају на експлозију и настрадале, али и „на начине обликовања сећања у јавном простору уз помоћ споменичке архитектуре”, будући да „недвосмислено носе и идеолошке предзнаке, па су и сведочанство меморијализације петојунске катастрофе у различитим, идеолошки супротстављеним политичким системима” (Лазић 2021б). Показује се да се идеологизација³¹ и институционализација при грађењу културалног сећања и у рату и након њега спроводе уз активност различитих ауторитативних фигура из домена политике, културе и науке:

Д. М.: Да, али сад има ту једна контрадикторна прича (дигресија). У Смедереву директори библиотека, музеја су стварно били људи стручни. И онда хоћу да кажем *да невезано за идеологију, они су успевали*, не да наметну, него *да одржавају, просто, нешто што је значајно за њихову науку*.

Д. М.: Тако да с те стране хоћу да кажем да је то обележавање никад лошије.

ИС: Да је у опадању потпуном?

Д. М.: Да, зато што сада више нема ни идеологије. Сад се, просто, политизовало толико...

У меморијализацији смедеревске експлозије је и данас, више од 80 година након страдања, присутна поларизација, која се запажа у паралелном служењу помена на Старом гробљу, поред Спомен-костурнице, и полагању венаца код споменика '5. јун 1941' (в. Лазић 2021б: 2012).

Анализирани наративи показали су снажно присуство идеолошких и политичких фактора и њихов утицај на креирање слике о смедеревској експлозији у јавној сфери, као и на њену рецепцију и стварање културе сећања. Жанровски су подељени на животне приче и приче из живота, са различитим фокализацијама, повезаним са приказом хронотопа. Заједничка им је траума, као језгро реакције на догађај (тренутно или дугорочно, целоживотно). У контексту имагологије, у тумаченим наративима издвојио се низ бинарности. На одабраним примерима показани су нивои

³¹ ИС: Зато ме занимало, значи, да ли је, не знам шездесетих, седамдесетих година било полагање венаца?

Д. М.: Да, да, било је, јер је, ипак, каже, *за Смедерево је то ипак било толико велики догађај да нису баш могли да га не обележавају* (курзив А. Ј.).

памћења: индивидуалног, социјалног и културалног – њихови међусобни утицаји и преплитања. У зависности од друштвено-политичко-идеолошких фактора, од тренутка несреће до данас граде се различити видови културалног памћења.

Коначно, информатори сматрају да колективна визија смедеревске експлозије јењава, да је обележавање постало формалност, те да је начињен прелаз од културалног ка индивидуалном:

Д. М: Али је проблем што и то индивидуално сећање одлази (лична прича). Апсолутно је надвладао (индивидуално сећање колективно, прим. А. Ј.), али и оно бледи због времена, колективно мора да се некако поврати. Мислим да то мора системски.

Овај део рецентног теренског налаза остављамо за крај рада као позив за проналажење начина да се сећање на смедеревско страдање 5. јуна 1941. године сачува.

Цитирана литература

- Ђорђевић Белић, Смиљана. „Пандемија COVID 19 – етиолошко-есхатолошки наратив на примерима из Србије”, у: Данијела Петковић, Дејан Ајдачић (ур.). *Савремена српска фолклористика XII*. Београд, Лозница, Тршић: УФС, Универзитетска библиотека „Светозар Марковић”, Комисија за фолклористику Међународног комитета слависта, Центар за културу „Вук Караџић”, Научно-образовно културни центар „Вук Караџић”, 2023: 389–414.
- Јовановић, Небојша. *Смедерево је било добро обновљено. Димитрије Љотић и делатност Изванредног комесаријата 1941–1944*. Друго, самостално издање. Смедерево: „Радојковић”, 2001.
- Кољанин, Милан. „Политичка употреба експлозије у Смедереву 5. јуна 1941. и ’коначно решење јеврејског питања’”. *Војно-историјски гласник*, 2 (2017): 147–164.
- Лазић, Мирослав. „Експлозија муниције 5. јуна 1941. године у Смедереву на страницама смедеревског листа *Наш глас* од 1953. до 1960. године”. *Mons Aureus*, 65/66 (2021a): 151–168.
- Лазић, Мирослав. *Експлозија у Смедереву 5. јуна 1941. године: 80 година после*. Смедерево, Београд: Музеј у Смедереву, Службени гласник, 2021б.
- Милановић, Милорад. *Смедерево – српска Хирошима*. Смедерево: Књижевни клуб, Центар за коришћење Смедеревске тврђаве, 1998.
- Павловић, Леонтије. *Историја Смедерева у речи и слици*. Посебно издање. Књ. 13. Смедерево: Музеј у Смедереву, 1980.
- Петровић, Соња. „Вредновање усмених историја и животних прича”. *Гласник Етнографског института САНУ*, Vol. 66, бр. 2 (2018): 319–331.

- Петровић, Соња. „Усмена историја – културно вишегласје као мост између прошлости и садашњости”. *Књижевна историја*, Vol. 47, бр. 157 (2015): 293–304.
- Стефановић, Аранђел. *Хроника о експлозији муниције 5. јуна 1941. године у Смедереву. Летопис Градске народне библиотеке у Смедереву*. Драган Мрдаковић и Драгана Лазих (прир.). Смедерево: Народна библиотека Смедерево, 2014.
- Anonymus, „Поводом експлозије у смедеревском граду”. *Време*, 16. 12. 1927, год. VII, бр. 2152 (1927): 3.
- Arsić, V. *14.14*. Beograd: Centar „Dorotej”, 2021.
- Asman, Alaida. *Duga senka prošlosti: kultura sećanja i politika povesti*. Beograd: Biblioteka XX vek, 2011.
- Dégh, Linda, *Narratives in Society: A Performer-Centered Study of Narration*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Fennica, 1995.
- Dolby Stahl, Sandra. *Literary Folkloristics and the Personal Narrative*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1989.
- Ericson, Kai. “Notes on Trauma and Community”. in: Cathy Caruth (ed.). *Trauma: Explorations in Memory*. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press, 1995: 183–199.
- Labov, William and Joshua Waletzky. “Narrative Analysis: Oral Versions of Personal Experience”. in: June Helm (ed.). *Essays on the Verbal and the Visual Arts*. Seattle, London: University of Washington Press, 1967: 12–44. <https://www.academia.edu/5908198/Narrative_analysis_oral_versions_of_personal_experience> 16. 2. 2025.
- Linde, Charlotte. *Life stories. The Creation of Coherence*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Marković, Jelena. *Pričanja o djetinjstvu. Život priča u svakodnevnoj komunikaciji*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 2012.
- Ože, Mark. *Nemesta. Uvod u antropologiju nadmodernosti*. Prevela s francuskog Ana J. Jovanović. Beograd: Biblioteka XX vek, 2005.
- Tito, Josip Broz. *Sabrana djela*. Tom VII. Beograd: Izdavački centar „Komunist”, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Izdavačko poduzeće „Naprijed” Zagreb, 1982.

Извори

- Домазет, Славко. *Од оних који су остали: казивања о петом јуну 1941. године*. Смедерево: Народна библиотека Смедерево, 1991.
- Д. М. – Транскрипт аудио-снимка разговора са Душаном Митровићем. Разговор водила Ана Јањић 27. 8. 2024. у Смедереву. Лична архива Ане Јањић, 2024.
- М. М. – Транскрипт аудио-снимка разговора са Миланом Мутићем. Разговор водила Ана Јањић 24. 8. 2024. у Смедереву. Лична архива Ане Јањић, 2024.
- Смедерево – вечни град*. Редитељи Душан Митровић и Велимир Младеновић. Филм у продукцији Културног наслеђа Града Смедерева, 2013. <<https://www.youtube.com/watch?v=q4ynNhgLYDM&t=4s>> 30. 7. 2024.

Што град Смедерево. Емисија ТВ Смедерева, 2009. <<http://skr.rs/z0PX>>; <<https://www.youtube.com/watch?v=16oByX2o1GY>> 28. 1. 2025.

Oral history interview with Ljiljana Tonković. Видео-сведочење снимљено 22. октобра 2009, *United States Holocaust Memorial Museum Collection*. Courtesy of the Jeff and Toby Herr Foundation. <<https://collections.ushmm.org/search/catalog/irn44863>> 29. 1. 2025.

Ana Janjić

ORAL HISTORIES ABOUT THE 1941 EXPLOSION IN SMEDEREVO

Summary

Narratives about the explosion in Smederevo which took place on June 5, 1941 are interpreted in the paper. The corpus comprises of the redacted tellings of the survivors published during the course of the 20th century, focusing on the memories published in the book *From the ones who remained: Narratives about June 5, 1941* by Slavko Domazet, and oral histories noted down in the territory of Smederevo in 2024 during the fieldwork of the author of the text. The material is analyzed and compared on the grounds of genre, narrators' characteristics, focalization, narrative level, etc. An ambivalent relationship of the society towards this event is observed – its centralization/marginalization in the public sphere is interpreted with regard to the ideological context and through the dependence on the social, historical, and political conditions. All these factors are sublimated in the memory culture related to the suffering of June 5, which shapes the identity of an individual and the community. After more than eight decades from the tragedy, the recent relationship toward this event is also scrutinized.

Keywords: Smederevo, explosion, narrators, oral history, ideology, memory culture, identity.

[330.342.151+316.334.55]:050:398RASKOVNIK(497.1)"1960/1980"
351.751.5:[050:398RASKOVNIK"(497.1)"1960/1980"

НА НАКОВЊУ РАСКОВНИКА(ЧАСОПИС РАСКОВНИК У ДРУШТВЕНО-ПОЛИТИЧКОМ КОНТЕКСТУ 60-ИХ И 70-ИХ ГОДИНА ПРОШЛОГ ВЕКА)

У раду се испитују одједи културно-политичких и социо-економских збивања 60-их и 70-их година XX века на страницама *Расковника*, једног од најзапаженијих фолклористичких гласила у другој половини XX века на простору бивше Југославије, у његовој првој фази, док је био посвећен књижевности и култури на селу, као и реперкусије које је овај часопис имао због директне критике тадашње социјалне и културне политике, која је маргинализовала село. Рани *Расковник* је прецизно маркирао проблеме села, који су се, сагласно оријентацији листа, највише односили на културу, али је спорадично, па ипак довољно гласно, указивао и на грешке привредно-економске политике и одговорност нижих и виших органа власти, захтевајући од надлежних деловање. Последице оваквог директног наступа биле су најпре видно смањивање буџета намењеног часопису, а потом и забрана излажења листа средином 70-их година прошлог века.

Кључне речи: часопис *Расковник*, социјалистичка Југославија, шездесете и седамдесете г. XX века, село, критика, цензура.

Један од наших најзапаженијих фолклористичких часописа у другој половини XX века био је *Расковник*, лист који је излазио с мало прекида више од три деценије, од 1968. до 2000. г., четири пута годишње и дочекао чак сто бројева. У овом периоду, дугом када се имају у виду сложене друштвено-историјске околности, овај часопис је доживео неколико уредничких и концепцијских трансформација. Основали су га горњомилановачки песници

* petkovic.danijela@yahoo.com

са села окупљени у дружини „Сунцокрет”, са седиштем у Враћевшници. Први уредници били су Добрица Ерић и Драгиша Витошевић, а од трећег броја придружио им се и Владета Кошутећ. Они су обележили прву фазу *Расковника*, када је био посвећен књижевности и култури на селу, а то је званично до почетка 80-их г. прошлог века, прецизније, до средине 70-их година, када су наступили прекиди у објављивању, најпре због забране изласка, а потом и због материјалних потешкоћа.

Управо је рани *Расковник*, о ком ће овде бити речи, највише пажње посвећивао стваралаштву наивних песника, сликара и вајара који живе на селу, затим поезији и прози која реферира на село, а уз то је доносио фолклорну грађу појединих крајева, чланке посвећене етнолингвистици и очувању вуковског језика, затим социологији и култури села, као и белешке о свим значајним дешавањима која се тичу културе на селу.¹ Уредници и сарадници листа, тзв. расковничари континуирано и веома активно су се ангажовали у очувању традиционалне културе и језика, и културном и материјалном унапређењу живота на селу. У том правцу наступали су енергично, директно, покретали, подстицали и учествовали у конкретним акцијама описмењавања, ширења књиге, библиотека, организовања културних активности на селу, разговора и трибина о селу, промовисања сеоских стваралаца, прикупљања и штампања фолклорног материјала итд. Обрађали су се сељацима и љубитељима села, подсећали грађане на сеоске корене, а бритка и отворена критика свега што занемарује сеоски живаљ и подршка „свему што је запостављено, скрајнуто и одгурнуто” (Вучић 2000: 167), изрицана је на вуковском језику, разумљивом обичном човеку. Љубав према сељаку и традицији, која је избијала у сваком тексту, огромно прегалаштво „расковничара”, али и неувијена критика свих одговорних за стање у руралним крајевима, били то локални органи власти или сам врх државе, као и жива комуникација са читаоцима и њихово укључивање у часопис, за кратко време су учинили да *Расковник* постане једно од најтраженијих гласила на селу и међу свим љубитељима села, чији су се први бројеви доштампавали. Истовремено, тиме је скренуо пажњу на себе и онима који су у социјалистичкој Југославији будно надзирали сваку написану или изговорену реч.

¹ О фолклору на страницама раног *Расковника* више у Петковић 2024: 81–112.

Село крајем 60-их и почетком 70-их година XX века, за чији се опстанак и културу *Расковник* толико залагао, није живело сјајно, нити се уклапало у идиличну слику југословенског прогреса, који се мерио напретком индустрије. По угледу на совјетски модел развоја државе, после Другог светског рата започела је екстензивна индустријализација, али на леђима сељаштва, које је кроз своје људске ресурсе постало „nosilac akumulacije za potrebe industrijalizacije” (Petranović 1988: 430). Послератна политика форсирања индустрије у односу на друге привредне гране и вишеструко улагање у њу, које је у односу на пољопривреду било и 2,5 пута веће, потпуно је променило привредну структуру земље и подстакло миграције из села у град (Škatarić, Pejanović i dr. 2021: 24). Подстицана деаграризација убрзано је празнила село; подаци говоре да се годишње у град исељавало око 200.000 људи, што је за неколико деценија проузроковало прави рурални егзодус.² Ипак, 60-их година прошлог века очекивани привредни раст није испуњен, радна снага била је углавном неквалификована, организација рада лоша, производња скупа и нерентабилна, а продуктивност ниска. То је проузроковало задуживање државе, посезање за страним кредитима, инфлацију, и утицало је на лош животни стандард, незапосленост и свеопшту кризу, која ипак није зауставила миграције са села ка граду, јер је држава наставила са лошом политиком запошљавања и фаворизовањем административно-бирокупатског сектора. Чак ни привредна реформа 1965. г. није донела побољшања. Разлике у примањима биле су све израженије, а незадовољство све веће, о чему сведоче бројни написи у штампи тога времена, као и партијски извештаји (Bilandžić 1985: 312–319; Плетерски, Кеџић и др. 1985: 438–439; Petranović 1988: 428–429; Marsenić 1990: 192–207; Dobrivojević Tomić 2020: 251–256). У таквим привредно-економским околностима проблеми села били су споредни, сеоско становништво је већ тада било „отписана” класа (Šuvar 1972: 14), па и не чуди маргинализовање и прећуткивање.

² Планско смањивање послератне аграрне пренасељености и истовремена индустријализација потпуно су обрнули привредно-демографску структуру за само четири деценије. После Другог светског рата преко 70 процената становника Југославије (око 10 милиона људи) живело је на селу и бавило се пољопривредом, а 80-их година XX века на селу је у пољопривредној делатности остала свега трећина становништва или око 2,5 милиона људи (Marković 1974: 19; Bilandžić 1985: 234; Petranović 1988: 424–427; Marsenić 1990: 189–190; Škatarić, Pejanović i dr. 2021: 14–15).

Расковник, међутим, није ћутао. Од првог броја 1968. г. прецизно је маркирао проблеме села, који су се, сагласно оријентацији листа, највише односили на културу, анализирао их и од надлежних захтевао деловање. Критика одговорних, културне политике, а понегде и читавог система, била је првих година директна – из пера „расковничара” и писама читалаца, и индиректна – кроз преузете изводе из штампе, књига и излагања јавних личности из области политике, науке и културе.

Највише је указивано на недостатак књига и библиотека на селу (Јованић 1969/1970: 105–107), затим домова културе ([Уредништво] 1969б: 90), али и на појаву злоупотребе постојећих, чији је простор претворен у кафане или магацине за жито (Витошевић 1972а: 116). Осим мањка просторија за сеоску омладину (Милошевић Бревинац 1971/1972: 82–84), констатовано је и недовољно културних манифестација у руралној средини (Витошевић 1968б: 77), као и парадокс неорганизовања књижевних сусрета са песницима са села (Витошевић 1968а: 74). Уместо тога, у потпуној сагласности са данашњим временом, ионако недостатан и често у последњи час другде преусмерен, буџет за културу на селу највише је трошен на глумце и певаче, чиме се испуњавао годишњи план и потреба сељака за културом погрешно сводила на баналну забаву (Милошевић Бревинац 1971/1972: 84). Није било довољно што се култура сељаку нудила „као медицина” – „у малим кашичицама” ([Уредништво] 1968: 71), него јој се уместо ње, нпр. у музици, заправо сервирао шунд, нове песме нетачно назване „народним” (Павићевић 1969: 85). Оне су, по тврдњи „расковничара”, наметане „одозго”, из града, па се „у име народа” спроводило „заглупљивање народа” (Витошевић 1972а: 125–127).

„Расковничари” су скретали пажњу на непостојање комисија за село, укидање Института за село, занемаривање питања културе села на конференцијама и политичким скуповима и одсуство било каквог плана на највишим нивоима ([Уредништво] 1969б: 91; Милошевић Бревинац 1971/1972: 79–80; Витошевић 1972а: 117), а Драгиша Витошевић, један од најоштријих критичара ондашњег стања, резигнирано је закључио да „ми културну политику на селу једноставно – немамо” (Витошевић 1968а: 73).

Напредак друштва кочио је основни проблем – неписменост. По статистичким подацима, Југославија је у послератном

периоду била једна од европских земаља са највише неписмених.³ Њихов број од два и по милиона уредништво *Расковника* сматра „несрећом” и „бруком” ([Уредништво] 1971/1972: 91). На том пољу се споро одмицало, тек почетком 70-их година XX века основан је Републички акциони одбор за образовање одраслих. *Расковник* је подржао његову акцију „Сто села без иједног неписменог”, а покренуо је и континуирано пратио акцију избора и награђивања најбољег сеоског књижничара. Оливера Павић и Александар Антић директно су оптужили секретара комитета Савеза комуниста, службенике Републичког акционог одбора за описмењавање, председнике општина, чланове Социјалистичког савеза, Конференције жена и Савеза омладине да им није стало до описмењавања и да им то није главни проблем, иронично подсећајући да се сви они држе закона, а у закону не пише да морају да описмене сељака (Павић, Антић 1972: 135). Витошевић је јавно изрекао да је то тема „за највиша, законодавна, скупштинска тела ове земље” (Витошевић 1970: 133).

Критика службеника, нижих и виших органа власти, заправо је у *Расковнику* била најоштрија. Алудирано је на обијање прагова разних „секретара” и „шефова кабинета” (Павловић 1969а: 93), на њихову „множину” (Витошевић 1968а: 73), на оне „којима је запала друштвена дужност” (Момировић 1971: 86), који су се „мало уздигли” (Витошевић 1968а: 74), па постали „моћни”, „јаки” и „велики” (Вучић 1981: 122), који о стању у култури не воде рачуна, али за то примају плату (Витошевић 1968а: 73), а конкретне проблеме разматрају по годину дана или се тек спремају да их узму у разматрање (Витошевић 1968/1969: 79). На удару су нарочито били службеници Културно-просветне заједнице у одбору за додељивање Вукове награде, које су „расковничари” више пута оптуживали у најмању руку за несавесно обављање посла (Павловић 1969б: 100), јер су изневерили дух ове награде, додељујући је више установама него појединцима, више Београђанима него

³ Почетком 50-их година прошлог века готово четвртина становника Југославије била је неписмена. У наредне две деценије, до почетка 70-их година, слика је донекле била боља – око 15 процената, тј. 2,5 милиона неписмених, што је земљу сврставало међу најзаосталије у Европи (Marković 1974: 34–35; Bilandžić 1985: 390; Petranović 1988: 424). Реална ситуација била је још лошија јер је већина описмењаваних на послератним курсевима и течајевима, а то су претежно били људи са села, брзо заборављала научено будући да није имала где то да примени, остајући заправо функционално неписмена (Ђукић 2010: 213).

људима из унутрашњости, и пре функционерима него аматерима, заборављајући фолклористе и оне који су цео свој век посветили селу и настављању вуковске традиције (Витошевић 1972а: 120; Витошевић 1981: 98–100). Исто тако, презрени су и скрајнути уметници самоуци (Витошевић 1972а: 123–125), као и учитељи ентузијаста (Стојадиновић 1969: 99; Витошевић 1972а: 125; Вучић 1981: 121–122), осим ако нису били активисти (Витошевић 1972а: 129). Миливоје Павловић испричао је топлу и горку истину о учитељу Буди Милосављевићу, који је годинама радио на културном преображају и обнављању Тршића, за шта је на крају награђен од „другова из организационог одбора” налепницом за ауто, који није ни имао и који је са својом учитељском платом само у сну могао да приушти (Павловић 1969а: 92–94).

Бирократе су у *Расковнику* посматране као скоројевићи који су се испречили између закона и обичних људи ([Уредништво] 1970: 135). Тако је једна белешка оштро исмејала ново радно место у индустрији котрљајућих лежајева – тумач самоуправног материјала радницима, који „преводи” високопарне, бирократске изразе „на језик радника” и тако директно утиче на продуктивност, скраћујући време састанака (Симовић 1980: 135). Још пре више од педесет година са страница *Расковника* позивани су општински и републички руководиоци да обиђу село (Станић 1972/73: 82), јер га се надлежни органи сете само кад се убира порез, када дођу избори и ако се помиње одбрана земље ([Уредништво] 1969а: 95; [Уредништво] 1969б: 91). Етнолог Лала Јевтовић, дугогодишњи „расковничар”, подсетила је да је село прво пружило руку Комунистичкој партији, да је оно изнело НОБ, народну армију, допринело стварању народног устава и народне власти, изградило социјалистички поредак, а сада је заборављено, занемарено и понижено (Јевтовић 1975: 140). Драгиша Витошевић је указао да је у Савезу комуниста и међу посланицима врло мало сељака, да слабо учествују у самоуправном одлучивању, што води повратку у класно друштво и напуштању социјалистичких идеала и самоуправљања (Витошевић 1972а: 116, 122).

Историчари и политиколози, са привилегијом погледа уназад, потврђују све ове наводе. Послератни период административног социјализма, у ком је држава на мала врата увела и устоличила бирократски апарат, сменио је 50-их година XX века самоуправни

социјализам, затим 60-их година тржишни, па потом, од средине 70-их година XX века, систем договорне економије (Bilandžić 1988: 112–113, 402–403; Samardžić 2017; Pulig 2018), при чему се број службеника енормно увећавао, апсорбујући и привредно-технички и банкарски сектор. Злоупотреба положаја постала је уобичајена, а радници, међу којима је било и много полутана – људи који су приход остваривали и у индустрији и у пољопривреди,⁴ остајали су пасивни посматрачи неразумљивих елабората, анализа, рачуница, прописа, потпуно изван сложене хијерархије управљачког система (Petranović 1988: 403). Сеоско становништво, које је носило револуцију маштајући о социјалној једнакости, у послератном периоду масовно је напуштало Савез комуниста Југославије, а до 70-их година XX века у Савезу их је остало свега пет процената (Šuvar 1972: 13). Негативан тренд је настављен, те је 1981. г. у Комунистичкој партији Југославије било свега 3,9 процената сељака (Плетерски, Кецић и др. 1985: 464). Разлози за мање свесну, а више емоционалну приврженост сељаштва Комунистичкој партији пронађени су у његовој слабој идејно-политичкој образованости (Dimković 1980: 27).

Социјалне разлике су постајале све израженије, сељак је живео тешко, што је у *Расковнику* такође примећено, иако су културна питања била централна тема. У текстовима су се тако провукле и опасне истине о лошем утицају индустријализације на сељаштво, грешкама форсирања миграција, привредном заостатку државе и најгорем стању пољопривредне механизације у односу на развијени свет (Павићевић 1970: 103–104).⁵

Као и село, чијим се мукама бавио, и сам лист о њему имао је велике материјалне потешкоће. Како је говорио Драгиша Витошевић – *Расковник* је стекао „многе пријатеље, али не и

⁴ Ниска примања неквалификоване радне снаге, као и недовољни стамбени капацитети у градовима, допринели су да се временом број полутана повећавао, те је 60-их година прошлог века трећина радника запослених у градовима остваривала своје приходе делом и кроз пољопривредну делатност, а 70-их година чак 45 процената (Marković 1974: 49–51).

⁵ Већ 50-их година XX века наступио је слом колективизације и политике обавезног откупа, а пољопривреда у Југославији била је међу најзаосталијима у Европи (Bilandžić 1985: 234). Ограничавање земљишног максимума на 3,4 хектара (Šuvar 1972: 10; Škatarić, Рејановић и др. 2021: 25), што је такође било најмање у Европи, као и континуирано слабо улагање у пољопривреду и њен заостатак у односу на индустрију (Marsenić 1990: 270, 277), затим лимитиране цене пољопривредних, али не и индустријских производа – све је то утицало на дестимулацију пољопривредне производње и лошији материјални положај сеоског живља у односу на друге друштвене групе (Šuvar 1972: 11).

покровитеље” (Витошевић 1972а: 131). Из године у годину Републичка заједница културе издвајала је за часопис све мање, иако је проглашаван најбољим и добијао награде ([Уредништво] 1971а: б. п.; [Уредништво] 1972в: 130–131). „Ни већег гласа, ни мање пара!” – постала је нова невесела *расковничка* пословица ([Уредништво] 1972б: 150). Игнорисање његових потреба, захтева и ускраћивање материјалних средстава било је средство невидљиве цензуре, један од разрађених механизма партијске контроле тога доба, којим су све установе културе биване притискане „одозго”, почев од врха државе, па кроз субординисане партијске кадрове, а истовремено и „одоздо”, кроз неформалне утицаје поузданих тајно ангажованих особа унутар институција (Vučetić 2016: 43–48). Индиректна цензура активирана је и у покушају пригушивања оштрог, критичког излагања Драгише Витошевића о стању културе на селу и одговорности надлежних, на Конгресу културне акције 1971. г. (в. Витошевић 1972а: 115–134).⁶ Наиме, ово излагање је једно од ретких чији штампани извод није подељен учесницима конференције, а и након ње је штампан само у деловима. Међутим, *Расковник* га је објавио у целини, а поједини листови су због великог одјека пренели неке његове одломке ([Уредништво] 1972а: 150).

Крајем 60-их и почетком 70-их година прошлог века то је још било могуће. Критичка реч није толико експлицитно гушена захваљујући доминацији либералне струје Савеза комуниста након смене Ранковића на Брионском пленуму 1966. г. и покушаја реформских процеса децентрализације, модернизације, демократизације, које је пратила и либерализација критичких медија и релативна слобода говора (Vučetić 2016: 118, 133, 135). Привредна реформа из 1965. г. ипак није дала очекиване резултате, критика је подстицала растуће незадовољство,⁷ а режим је био у озбиљном искушењу с протестом студената 1968. г. против

⁶ Конгрес културне акције одржан је у Крагујевцу од 28. до 30. октобра 1971. г. као одговор власти на све чешће критике, подстакнуте нарочито скупом о социологији и култури у Филозофском друштву Србије, две године раније. Одбор Конгреса су већински сачињавали политичари, уметника и научника било је много мање. Акутна питања цензуре и стања у култури остала су по страни, а „највећи dome” скупа био је забрана појединих стрипова и еротских часописа као „imperijalističko-buržoaske propagande” (Vučetić 2016: 94–108).

⁷ Незадовољство је очитовано и кроз бројне штрајкове, којих је у Југославији у десетогодишњем периоду од краја 50-их до краја 60-их година прошлог века било преко две хиљаде (Petranović 1988: 404).

социјалне неједнакости и „дрвене буржоазије” (Bilandžić 1985: 407). Децентрализација је такође значила само замену савезног етатизма полицентричним, републичким (Petranović 1988: 402), а уз то је донела и националистичка и сепаратистичка стремљења, најизразитије очитована кроз протесте на Косову и Метохији 1968. и кроз хрватски МАСПОК 1971. г. (Bilandžić 1985: 420–424; Petranović 1988: 401, 404–408). Уз хрватски и албански, и „агресивни великосрпски национализам” је био под лупом. Партијски извештаји су 60-их година XX века бележили пораст броја младих људи у Србији који носе браду, затим већу заступљеност религиозних манифестација, све чешће прослављање српске Нове године, Божића и Ускрса, обележавање националних јубилеја по градовима, оживљавање светосавског култа и косовског мита, веселја по кафанама уз песме „Тамо далеко”, „Марш на Дрину” и вина „Цар Лазар” и „Царица Милица” (Vučetić 2016: 125–126).

Ни на овом пољу *Расковник* није остао по страни. Часопис није желео да порекне вредност средњовековне књижевности, бунио се против става да је Први српски устанак акција „сеоске буржоазије” (Витошевић 1980а: 129), покушаја да се „Јефимијини дани” због националистичког призива прекрсте у „Дане песникиња и везиља” ([Уредништво] 1972г: 123), није хтео да одбаци предратне архиве и библиотеке као „буржоаско културно благо” (Витошевић 1972а: 127). Континуирано је објављивао сећања на заборављене српске хероје из Балканских ратова и Првог светског рата (одломци из казивања, бележака, дневника и писама старих ратника у рубрикама „Спомени” и касније „Сећања”), заобилазећи скорију традицију НОБ-а и народне песме о Титу и партији.⁸ Чувени песник са села и „расковничар” Момчило Тешић непозван је, у народној ношњи, дошао у Ваљево на отварање споменика Драгојлу Дудићу и био враћен са скупа, а *Расковник* је због ове увреде објавио оштро протестно писмо ваљевском председнику општине ([Уредништво] 1971б: 97–99). Такође је јавно осудио што је Хаци Тодор Димитријевић, језички стручњак и борац за очување вуковског језика, проглашен националистом (Витошевић 1972б: 147), а што високи комунистички функционер Светозар

⁸ Грађа из НОБ-а у раном *Расковнику* је објављена тек после Титове смрти, у првом летњем броју 1980. г., и то на свега две стране, само шест усмених лирских песама, као и годину дана касније, у броју посвећеном 40-годишњици устанка – две партизанске песме, такође на само две стране (Петковић 2024: 88).

Вукмановић Темпо наглашава да је Југословен, а никако Србин (Лакићевић 1981: 122). Почетком 1972. г. *Расковник* је на првим странама објавио циклус песама „Косовски круг” наивног песника Србољуба Митића (Митић 1972: 3–7), у ком стихови прве песме „Лазар” графички оцртавају круну. „Националистички испад” поткрај исте године који је прелио чашу био је песма Милене Јововић „У поход Косову” (Јововић 1972: 6–7), на шта је пажњу скренула *Политика* 2. 2. 1973. г. Иако се ауторка оградилa од национализма, а уредништво у следећем броју извинило и по налогу примило у своје редове представнике издавача, Општинске заједнице културе и Републичке културно-просветне заједнице из Савеза комуниста Југославије ([Уредништво] 1972/1973: 77–78), часопис је ипак забрањен (в. Петковић 2024: 110).

Све то се временски поклопило са Титовим писмом од 18. септембра 1972. свим организацијама и члановима Савеза комуниста Југославије, у којем позива на одлучно и хитно јачање јединства и улоге СКЈ-а и, између осталог, налаже онемогућавање деструктивног писања штампе против политике Савеза комуниста (Broz 1972: 3–4). Ово писмо је било сигнал за чистку либерала у Савезу комуниста, оптужених нарочито за толерисање национализма у медијима, а суштински је подразумевало цензуру и аутоцензуру, „poziv na dogmatizaciju svih sfera života”, повратак централизму и почетак репресије (Vučetić 2016: 109–110). Социолози духовито повезују време пре и после „Писма” са временом пре и после Христа (Vučetić 2016: 113).

Када се *Расковник* 1975. г. накратко, и од 1980. г. коначно вратио на сцену, његов наковањ се најпре утишао, а онда је потпуно утихнуо. Испрва је избегавао политички контекст или су критику стања на селу обавезно пратили коментари задовољних сељака који су истицали да се упркос проблемима никад није живело боље, да је употреба механизације и хемијских препарата умногоме олакшала посао и донела веће приносе и општи напредак (Станић 1975: 67–68; Витошевић 1980б: 148).

Годину након Титове смрти, кад се мислило да су политичке прилике повољније и притисак мањи, уредништво је цео један број посветило усменом и писаном стваралаштву о Косову, после чега је поново оптужено за „повампирени национализам”, опет у *Политици*, 15. 3. 1982. г., па у НИН-у 23. 5. 1982. г. и загребачком

Данасу 1. 6. 1982. г. ([Уредништво] 1982: 191). Часопис овог пута није забрањен, али су уредници и оснивачи *Расковника* Драгиша Витошевић, Добрица Ерић и Владета Кошутећ решили да се повуку. Иако су промене у листу почеле већ од 1980. г. оријентацијом само на књижевност и културу, сада је и формално прва фаза *Расковника* била завршена. У њој је преко *расковничког* наковња претресан однос државе према селу, али је рани *Расковник* и сам доспео на наковањ и завршио под чекићем партије.

Цитирана литература

- Витошевић, Драгиша. „Беспућа културе на селу”. *Расковник*, I, 1 (1968а): 73–75.
- Витошевић, Драгиша. „Треба нешто учинити...”. *Расковник*, I, 1 (1968б): 76–77.
- Витошевић, Драгиша. „У зачараном кругу (Село и култура)”. *Расковник*, I, 2 (1968/1969): 79.
- Витошевић, Драгиша. „Село без књиге”. *Расковник*, III, 7 (1970): 132–133.
- Витошевић, Драгиша. „Да ли је вуковски дух – мртав?”. *Расковник*, V, 15 (1972а): 115–134.
- Витошевић, Драгиша. „Вече Хаџи Тодора Димитријевића”. *Расковник*, V, 15 (1972б): 147.
- Витошевић, Драгиша. „Устанак”. *Расковник*, VII, 23 (1980а): 129.
- Витошевић, Драгиша. „Похвала прегаоцима”. *Расковник*, VIII, 29 (1981): 95–100.
- Вучић, Зоран. „Последња одбрана Мине Ковачевић и Радомира Костадиновића”. *Расковник*, VIII, 28 (1981): 121–122.
- Вучић, Зоран. „Три живота ’Расковника’”. *Расковник*, XXVI, 100 (2000): 167–173.
- Ђукић, Весна. *Држава и култура. Студије савремене културне политике*. Београд: Институт за позориште, филм, радио и телевизију, Факултет драмских уметности, 2010.
- Јевтовић, Лала. „Култура села, преображај и питања”. *Расковник*, VI, 21 (1975б): 139–144.
- Јованић, Гвозден. „Књига у селу”. *Расковник*, II, 6 (1969/1970): 105–107.
- Јововић, Милена. „У поход Косову”. *Расковник*, V, 17 (1972): 6–7.
- Лакићевић, Драган. „Темпова резерва”. *Расковник*, VIII, 30 (1981): 122.
- Милошевић Бревинац, Милорад. „Самоникли културни захвати на селу”. *Расковник*, IV, 14 (1971/1972): 73–76.
- Митић, Србољуб. „Косовски круг”. *Расковник*, V, 15 (1972): 3–7.
- Момировић, Петар. „Народ као чувар и заштитник споменика културе (Поводом оснивања ’Покрета за чување старина’)”. *Расковник*, IV, 13 (1971): 82–87.
- Павић, Оливера и Александар Антић. „Змију у главу или – змије у главама?”. *Расковник*, V, 15 (1972): 135–137.
- Павићевић, Светислав. „Ако је заостало, није пропало”. *Расковник*, III, 10 (1970): 103–106.
- Павићевић, Слободан. „Да л’ су лири струне потргане. Уз разговор о новим ’народним’ песмама”. *Расковник*, II, 3 (1969): 83–86.

- Павловић, Миливоје. „Доћи о(п)стати у Тршићу”. *Расковник*, II, 3 (1969а): 92–94.
- Павловић, Миливоје. „Вукова награда без вуковског духа”. *Расковник*, II, 4 (1969б): 99–100.
- Петковић, Данијела. *Огледи о фолклору у периодици XX века*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2024.
- Плетерски, Јанко, Данило Кецић, Мирољуб Васић, Перо Дамјановић, Фабијан Трго, Перо Морача, Бранко Петрановић, Душан Биландић и Станислав Стојановић. *Историја Савеза комуниста Југославије*. Београд: Издавачки центар Комунист, Народна књига, Рад, 1985.
- Симовић, Драган. „Стране речи и фразе – сметња самоуправљању”. *Расковник*, VII, 26 (1980): 134–135.
- Станић, Раденко. „Треба стати на осматрачницу”. *Расковник*, V, 18 (1972/1973): 82.
- Станић, Раденко. „Непосредна реч”. *Расковник*, VI, 22 (1975): 67–70.
- Стојадиновић, Божа. „Најзаслужнији – заборављени?”. *Расковник*, II, 4 (1969): 98–99.
- [Уредништво]. „Зрнца (село невесело)”. *Расковник*, I, 1 (1968): 69–72.
- [Уредништво]. „Зрнца (село невесело)”. *Расковник*, II, 3 (1969а): 95.
- [Уредништво]. „’Тужна је то прича’. Наша штампа о селу”. *Расковник*, II, 4 (1969б): 90–91.
- [Уредништво]. „Зрнца”. *Расковник*, III, 7 (1970): 135–138.
- [Уредништво]. „Нашим читаоцима”. *Расковник*, IV, 12 (1971а): б. п.
- Уредништво. „Шта би на то рекао Драгојло Дудић?”. *Расковник*, IV, 13 (1971б): 97–99.
- [Уредништво]. „Два и по милиона неписмених”. *Расковник*, IV, 14 (1971/1972): 91.
- [Уредништво]. „Да ли је вуковски дух – мртав?”. *Расковник*, V, 15 (1972а): 150.
- [Уредништво]. „Ни већег гласа, ни мање пара!”. *Расковник*, V, 15 (1972б): 150.
- [Уредништво]. „Премиије Расковнику (и око премије)”. *Расковник*, V, 16 (1972в): 130–131.
- [Уредништво]. „’Јефимијини дани’ са расковничарима (али без Јефимије)”. *Расковник*, V, 17 (1972): 122–123.
- [Уредништво]. „Историја се понавља (Поводом најновијих напада на ’Расковник’)”. *Расковник*, XIX, 31 (1982): 191.
- Bilandžić, Dušan. *Historija Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije. Glavni procesi 1918–1985*. Zagreb: Školska knjiga, 1985.
- Broz, Josip Tito. „Pismo predsjednika Tita i Izvršnog biroa Predsjedništva SKJ svim organizacijama i članovima SKJ”. *Dugoselska kronika*, 58 (1972): 3–4.
- Dimković, Borislav. „Seljaci u strukturi Saveza komunista Srbije”. *Sociologija sela*, 18, 67/68 (1980): 21–29.
- Dobrivojević Tomić, Ivana. „Prilog proučavanju životnog standarda i društvenog položaja radnika uoči privredne reforme 1965”. *Istorija 20. veka*, XXXVIII, 1 (2020): 249–272.
- Marković, Petar. *Migracije i promene agrarne strukture*. Zagreb: Centar za sociologiju sela, grada i prostora Instituta za društvena istraživanja sveučilišta, 1974.
- Marsenić, Dragutin. *Ekonomika Jugoslavije*. Beograd: Ekonomika, 1990.
- Petranović, Branko. *Istorija Jugoslavije 1918–1988. Treća knjiga. Socijalistička Jugoslavija 1945–1988*. Beograd: Nolit, 1988.

- Pulig, Srećko. „Vrijeme samoupravljanja”. *Novosti*, 14. 2. 2018. <<https://www.portalnovosti.com/vrijeme-samoupravljanja>> 27. 9. 2024.
- Samardžić, Miroslav. „O jugoslovenskom socijalizmu”. *Nova srpska politička misao: časopis za političku teoriju i društvena istraživanja*, 24. 11. 2017. <<http://www.nspm.rs/politicki-zivot/o-jugoslovenskom-socijalizmu.html?alphabet=I>> 27. 9. 2024.
- Škatarčić, Goran i Radovan Pejanović, Velibor Spalević, Dejan Zejak, Gordana Radović, Branislav Dudić. *Agrarna politika i ruralni razvoj (iskustva Crne Gore, Srbije i Slovačke)*. Bijelo Polje: Centar za razvoj agrara, 2021.
- Šušar, Stipe. „Neki aspekti konfliktnih odnosa selo-grad u našem društvu”. *Sociologija i prostor: časopis za istraživanje prostornoga i sociokulturnog razvoja*, 35–36 (1972): 3–16.
- Vučetić, Radina. *Monopol na istinu: partija, kultura i cenzura u Srbiji šezdesetih i sedamdesetih godina XX veka*. Beograd: Clio, 2016.

Danijela Petković

ON THE ANVIL OF *RASKOVNIK* (THE JOURNAL *RASKOVNIK* IN THE CULTURAL AND POLITICAL CONTEXTS OF THE 1960S AND 1970S)

Summary

One of the most prominent folklore journals in the late 20th century in the territory of the former Yugoslavia was *Raskovnik*, the journal which, with some short breaks, was published from 1968 to 2000. The paper examines the reverberations of the cultural, political, social, and economic developments of the 1960s and 1970s on the pages of *Raskovnik* – while the journal was dedicated to literature and culture in the village – as well as the repercussions which this journal had due to the direct criticism of the thence social and cultural policies, which marginalized the village. It did not fit into the idealized image of the Yugoslav postwar progress, gauged by industrial progress. At the first stage of its publication, *Raskovnik* marked the problems of the village in a very precise way, which, in accordance with the orientation of the journal, were mostly related to culture: the illiteracy of the villagers, lack of books, libraries, and cultural centers in the village, stimulation of kitsch “top down,” absence of cultural policies regarding the village, insufficient budget for village culture, disinterestedness in tradition, self-taught artists, folklore amateurs, and cultural workers in rural environment. Besides, the early *Raskovnik* sporadically, yet loud and clear, pinpointed the mistakes of the forced deagrarianization and migration from the village to the city, negative consequences of the administrative and bureaucratic apparatus favoritism, and the dissipation of people living in the village in the Union of Communists, which, among many other factors, contributed to the general crisis, social risks increase, bad state in agriculture and industrial decline of the state. Collaborators and editors of the journal, the so-called *raskovničari*,

and the readers themselves, via letters, openly criticized the responsible civil servants, higher and lower strata of state organs, some institutions (first and foremost the Cultural and Educational Community and the Republic Culture Community), and the whole system, urging the competent ones into action. The consequences of such a direct activity were, initially, the visible reduction of the budget allocated to the journal, and later on, with the strengthening of nationalist and separatist inclinations in Yugoslavia, the banning of the journal altogether in the mid-1970s.

Keywords: journal *Raskovnik*, socialist Yugoslavia, 1960s and 1970s, village, criticism, censorship.



ПЕСМЕ О РЕЗОЛУЦИЈИ ИНФОРМБИРОА И СТАЉИНУ У ФОЛКЛОРНОЈ ЗБИРЦИ ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА САНУ**

Текст нуди кратак избор песама о Информбироу и Стаљину које се налазе у Фолклорној збирци Етнографског института САНУ, сакупљаних на великој радној акцији изградње ауто-пута „Братство и јединство” 1949. године. Такође, рад покушава да одреди контекст у коме су политичке паролe претваране у фолклорни материјал, те нуди један могући оквир за разумевање значења те грађе. Рад настоји да потврди и покаже инструментализацију фолклора у идеолошке и политичке сврхе, то јест да укаже на неопходност дубљег и опсежнијег истраживања материјала који је сачуван на Етнографском институту.

Кључне речи: фолклор, омладинске радне акције, идеологија, политика, агитпроп, Информбиро, КПЈ, клевете.

Увод

У Етнографском институту САНУ више од 70 година налази се збирка фолклорне грађе чије је формирање започело 1949. године, након великог пројекта сакупљања песама на омладинским радним акцијама изградње ауто-пута и Новог Београда. Тај материјал је дуго био познат као „Песме из НОБ-а”. Садржи око 20.000 фиша, папира А3 и А4 формата, на које су машински прекуцани теренски записи сачувани у преко 100 рукописних бележница.

* milan.tomasevic@ei.sanu.ac.rs

** Текст је резултат рада у Етнографском институту САНУ који финансира Министарство науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије, а на основу Уговора о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО у 2024. години број: 451-03-66/2024-03/ 200173, од 05.02.2024. године.

Крајем 2020. године започео је пројекат обраде тог материјала, да би током 2023. и 2024. дигитализовано близу 3.000 песама и других краћих фолклорних форми. Песме које су до сада похрањене у дигиталну базу Фолклорне збирке Етнографског института САНУ пре свега тематизују Други светски рат, улогу Комунистичке партије и СКОЈ-а током њега, партизане и њихову борбу, ратна страдања и злочине, али и послератну изградњу земље, радне акције и свакодневни живот омладинаца у камповима, реформу и транзицију, обрачун са класним и идеолошким непријатељима итд. Забележене су и шаљиве, љубавне и еротске песме, као и епске песме старије тематике, али у мањем броју.¹

Како је пројекат изградње ауто-пута започео мање од годину дана након Резолуције Информбироа (ИБ) против Југославије, одређени број песама тематизује управо тај догађај, и њима ће овде бити посвећена сва пажња. Та врста песама служи као изузетна илустрација употребе фолклора за идеолошке циљеве организација које имају веома јасне и конкретне политичке и културне агенде. Попут савременог маркетинга, пропагандно конструисан агитпроп фолклор ослоњен је на конкретне филозофске, политичке и идеолошке концепције у изградњи нове културно-историјске свести социјалистичке Југославије непосредно након Другог светског рата (Đimić 1988; Докњић 2009; Šarić 2010; Ђорђевић Белић, Пандуревић 2021; Пандуревић 2022; Делић 2021; Петковић 2022; Vukobratović 2022; Поповић Николић, Божић 2021; Лајић Михајловић, Ђорђевић Белић 2022). Фолклорне матрице изузетно су погодне за идеолошку инструментализацију и индоктринацију и преко њих се преносе информације и пожељни ставови. Политичке пароле похрањене у фолклорни материјал јесу само један од начина да партије или организације прошире сопствене политичке погледе и идеологију. Тако је могуће рачунати на извесно апсорбовање нових идеја код људи који немају нарочиту идеолошку или политичку подлогу. Увођењем тих идеја у свакодневни живот, оне бивају прихваћене и интериоризоване, а напослетку и нормализоване као „природне” или део „здравог разума”.

¹ B. <https://folklor nazbirka.ei.sanu.ac.rs/lppesme/index.php>

О истраживању

Радам на обради песама, њиховом пребацавању у дигиталну форму, поређењу оригиналних записа и текстова на фишама, на корекцијама и истраживању неслагања, уочен је један број коментара сакупљача који је наглашавао да су поједине песме „певане пре 1948. године”. Најчешће, али не искључиво, те песме се тичу Црвене армије, Совјетског Савеза и Јосифа Стаљина.

Главни утисак јесте да је коментар настао као одређена врста заштите казивача, који су о Стаљину и Совјетском Савезу певали свега годину дана након Резолуције Информбироа од 28. јуна 1948. године. Стиче се утисак да су поједине колеге, нарочито у првој редакцији обраде материјала, покушавале да назначе да казивачи не певају просовјетске песме, нити се „изјашњавају за ИБ”, већ да говоре стихове онако како их познају из претходног периода. Тај утисак наводи на важност подробнијег посматрања песама о Информбироу, Стаљину, Црвеној армији и Совјетском Савезу. Постало је неопходно сагледати како су омладинци на радним акцијама говорили о наведеним темама, пошто се могло претпоставити да ће се наићи на рафинисане ставове и јасна одређења према њима. Ипак, испоставило се да су у бази доминантно присутни позитивни стихови и песме које су глорификовале Совјетски Савез и Црвену армију, па чак и самог Стаљина. Претраживањем базе песама по одабраним кључним речима добијају се резултати који прослављају руске војсковође, изједначавају Броза и Стаљина и глорификују тријумф Црвене армије у Берлину. Сам термин *Информбиро* није дао превише стихова – тек се у осам песама директно помиње та организација. Међутим, у њима се налазио термин који је, заправо, кључна реч читаве претраге. Термин *клевета* дао је највише резултата који су заиста у вези са Резолуцијом Информбироа и оптужбама упућеним државном вођству, Комунистичкој партији Југославије и самом Брозу. Термини *клевете* и *лажи* појављују се у више од тридесет песама и осликавају одговор југословенског руководства Стаљину и члановима Информбироа.

Након што су стихови детектовани, било је неопходно ставити их у неки контекст, то јест разумети догађаје и процесе који су утицали на њихов настанак, певање и популарност. Како би била схваћена њихова позиција и вредност, било је неопходно

разумети значај самих радних акција у процесу обнове и изградње Југославије, али и формирању „новог”, идеолошки оријентисаног човека, амбицију и обухват агитпроп културне политике, међународни положај државе у односима према Западу, али и према читавом комунистичком блоку након победничког изласка из Другог светског рата. Како би одабрани стихови били схваћени на прави начин, било је неопходно разумети важност, обухват и корене саме Резолуције ИБ-а.

Контекст

Југославија је из Другог светског рата изашла као победничка, али дубоко девестирана земља која је претрпела братоубилачки револуционарни рат, притом подневши геноцид једног дела сопственог народа над другим. Траума коју је рат оставио могла је да буде залечена само мукотрпним радом и инсистирањем на идеолошком преобликовању друштва.

Сложени међународни односи, у којима је Југославија била најзападнија испостава Москве и Свесавезне комунистичке партије (бољшевика), али и држава која је предводила иницијативу за формирање Балканске федерације, смештали су је „између чекића и наковња”, између Стаљинових амбиција на Јадранском мору и подизања челичне завесе Запада према Истоку. Тензије око Трста, обарање америчких авиона изнад Словеније и потапање британских бродова недалеко од обале Албаније 1946. године, отворено непријатељство према капиталистичком Западу, присуство совјетских консултаната и агената у државним институцијама и службама, деловали су као јасна и недвосмислена порука о курсу којим је Југославија кренула. Барем је тако било док Југославија није почела да се меша у грађански рат у Грчкој, територији коју је Стаљин „предао” Черчилу. Поврх тога, амбиција да се Албанија, а потом и Бугарска интегришу у велику заједничку државу, за Москву, то јест за самог Стаљина, била је превише опасна и злокобна као опција у којој би се комунистички блок поделио тако да се у њему нађе један паралелни лидер, са много више харизме, попут Јосипа Броза (Slavković 2012; Životić 2022).

Други важан елемент који дефинише настанак песама јесте обнова ратом порушене државе и изградња у процесу њене модернизације (Dobrivojević 2012). Још за време рата биле су

одржаване радне акције прикупљања летине и сече дрва за зиму. Ипак, тек након рата почињу радови на великим инфраструктурним пројектима попут изградње пруга, ауто-пута од Београда до Загреба, изградње важних стратешких фабрика и радова на изградњи Новог Београда. Ипак, за контекст разумевања песама о Информбироу много важније од значаја радних акција за изградњу саме инфраструктуре и објеката јесте схватање радних акција као „школе социјализма”, у којој је Одељење за агитацију и пропаганду формирало наставне, идеолошко-образовне програме за бригадире и бригадирке (Хофман 2013; Dimić 1988; Докнић 2009; Šarić 2010; Bondžić 2020; Lilly 1994). Након радних активности омладинци су били дужни да учествују у бројним другим активностима, почев од течајева описмењавања, преко курсева заната, чији је задатак био да од сељака створе пролетере, до идеолошких предавања са циљем укореењавања марксизам-лењинизма у најширим слојевима омладине (Хофман 2013). Важан задатак радних акција био је формирање једног идеолошког крајње маркираног погледа на свет, са комплексом филозофско-политичког система вредности. Партија је желела да изгради „новог човека” социјализма у Југославији, а послератне радне акције су послужиле као „убрзани течајеви” идеолошког образовања широких маса, нарочито веома младих људи, који је тек требало да преузму сопствене улоге у новоформираном друштвеном систему (Dimić 1988; Šarić 2010; Докнић 2009). Тако су радне акције имале васпитну и педагошку функцију у креирању идеолошке монолитности комунистичког система у Југославији (Хофман 2012, 2013; Hofman 2014; Selinić 2005, 2007; Gorunović 2014; Ристановић 2014; Dobrivojević 2012, 2013, 2015; Matošević 2015).

Резолуција Информбироа и југословенски одговор

Најважнији догађај који треба разумети како би саме песме, њихове поруке и значај били јасни јесте Резолуција Информбироа, њени узроци и последице.

Информациони биро је основан 1947. године као наследник Комунистичке интернационале, која је била пасивизирана за време рата. Чланице оснивачи биле су комунистичке партије

Совјетског Савеза, Бугарске, Пољске, Чехословачке, Румуније, Мађарске, Француске, Италије и Југославије (Petranović 1988: 195). Комунистичке партије Грчке, Албаније, Енглеске, Шпаније, Португала и Кине нису учествовале у оснивању тог међународног тела. Седиште организације је требало да буде у Београду. Од самог почетка рада Информбироа постојала је јасна тензија између Стаљина и Броза, који себе више није видео као упосленика Москве, већ као самосталног лидера који је иза себе имао неколико стотина хиљада војника. Он се тако постављао и у међународној политици, што Стаљин није одобравао, а нарочито не наступања Југославије према Грчкој, Албанији и Бугарској, уверен да то штети интересима Совјетског Савеза и да се на тај начин „заобилази” Москва (Petranović 1988: 202–203; Милетић 2023; Životić 2022).

Већ од марта 1948. године Стаљин шаље писма у којима југословенско руководство оптужује за нелојалност и непријатељство према совјетским војним консултантима, цивилним стручњацима и агентима. Стаљин је у самом врху југословенске партије рачунао на Андрију Хебранга, кога је видео као Брозовог наследника, као и на Сретена Жујовића Црног, бившег легионара, шпанског борца и ратног команданта (Petranović 1988: 208–209; Dević 2024). Кулминација сукоба догодила се након њихових хапшења априла 1948. године.

Резолуција Информационог бироа комунистичких партија о стању у Комунистичкој партији Југославије донета је 28. јуна 1948. године у Букурешту, у Румунији, након реферата који је поднео Андреј А. Жданов. Садржала је шест кључних тачака које су замерене Брозу и југословенском вођству.

Сматрано је да Југославија у вођењу унутрашње и спољашње политике одступа од линије марксизам-лењинизма, за шта су директно оптужени Броз, Кардељ, Ђилас и Ранковић. Поред тога, Југославија је оптужена за непријатељство и срамоћење Црвене армије и совјетских војних специјалиста. КПЈ је оптужен да Совјете третира једнако као империјалну силу и буржоаске државе. У том погледу, илустративан је следећи цитат:

Управо услед ове антисовјетске позиције Централног комитета КПЈ раширила се клеветничка пропаганда позајмљена из арсенала контрареволуционарног троцкизма о „изрођавању” СКП(б),

о „изрођавању” СССР итд. Информациони биро осуђује ове антисовјетске концепте руководиоца КПЈ, које су нуспојаве са марксизмом-лењинизмом и које приличе само националистима.²

КПЈ је оптужен и за кидање веза са радничком класом и марксистичком теоријом класне борбе због своје политике на селу и недостатка оштрије национализације. Такође, замерена је сарадња Партије са Народним фронтом, који је обухватао „класно веома разнолике елементе”. Поред тога, КПЈ је оптужен за бирократизовање режима, недостатак унутрашње партијске демократије, непоштовање принципа изборности, недостатак критике и самокритике, то јест за „секташко-бирократски” тип организације. Нарочито је као негативно истакнуто деловање Партије према Хебрангу и Жујовићу. Подвучено је да су руководиоци партије у Југославији: „заражени претераном амбициозношћу, охолошћу и уображеношћу” и да су се „огрешили о марксистичко-лењинистичко учење о односу политичке партије према својим грешкама”, чиме су „пошли путем директног обмањивања своје партије и народа”. Информбиро је закључио да су руководиоци КПЈ-а „својим антипартијским и антисовјетским погледима” стали насупрот комунистичким партијама у Бироу и да су „пошли путем отцепљења од јединственог социјалистичког фронта против империјализма”, налазећи се на путу „издаје међународне солидарности радног народа” и долажења на „позиције национализма”. Потписнице Резолуције истакле су да Југославији прети претварање у „обичну буржоаску државу”, губитак независности и претварање државе у „колонију империјалистичких земаља”. Због тога Биро позива „здраве чланове” КПЈ-а да „присиле своје данашње руководиоце” да отворено признају своје грешке и да их поправе, да напусте национализам и да се врате интернационализму. Уколико лидери КПЈ-а нису способни за то, Информбиро позива чланство да их „смени и истакне ново интернационалистичко руководство Комунистичке партије Југославије”.

Већ сутрадан је упућен одговор на оптужбе. Оспорена је притужба за праћење и надзор над совјетским представницима у Југославији. Совјетски Савез је, заправо, оптужен за врбовање југословенских службеника. Критика политике на селу одбачена

² „Rezolucija Informacionog biroa komunističkih partija o stanju u Komunističkoj partiji Jugoslavije”. <<https://princip.info/2016/11/09/napad-informbiroa-i-odgovor-ck-kpj/>>, приступљено 10. 12. 2024.

је као непримерена, пошто Партија узима у обзир локалне услове. Истакнуто је да се КПЈ не расплињава у Народном фронту, већ руководи њим ширећи идеје марксизам-лењинизма међу некомунистима. Своје поступање према Хебрангу КПЈ је бранио његовим ранијим искључењем због „издајничког држања пред усташком полицијом”, то јест избацивањем Жујовића из Партије, заједно са Горкићем, који је још 1937. године убијен у Москви. Оптужбе о застрањивању према капитализму и национализму одбачене су као апсурдне, клеветничке и увредљиве. Информбиро је оптужен за позивање на раскол унутар КПЈ-а и разбијање јединства Партије. Због тога је одговор на оптужбе закључен на следећи начин:

Централни комитет Комунистичке партије Југославије позива партијско чланство да збије своје редове у борби за остварење партијске линије и још веће учвршћивање јединства Партије, а радничку класу и остале радне масе, окупљене у Народном фронту, да још упорније наставе рад на изградњи наше социјалистичке домовине. То је једини пут и начин да праксом докажемо сву неоправданост поменутих оптужби.³

Уз доношење Резолуције, КПЈ је искључен из Информационог бироа, комунистичког покрета и социјалистичког лагера, па се Југославија нашла у веома неповољном положају, „између два точка млина”, одбачена на Истоку, а неприхваћена на Западу.

Одговор југословенског руководства подвучен је и разрађен на Петом конгресу Централног комитета КПЈ-а, одржаном од 21. до 28. јула 1948. године у згради Дома гарде на Топчидеру у Београду. Присутствовало је 2.344 делегата од укупно 468.175 чланова КПЈ. Претходни конгрес одржан је у Дрездену 1928. године, чак две деценије пре тога (Petranović 1988: 216). Ипак, тај одговор није био ни изблиза одречан, како је у каснијим деценијама представљано. Броз је нагласио да је „партија васпитавала комунисте у духу поверења, искрене љубави и оданости Совјетском Савезу”, а реферат је завршио заклињући се у пут Маркса, Енгелса, Лењина и Стаљина (Petranović 1988: 220). Пети конгрес је критику Информбироа означио као „нетачну, неправилну и неправедну”, али се обавезао да ће учинити све да

³ „Izjava Centralnog komiteta Komunističke partije Jugoslavije povodom rezolucije Informacionog biroa komunističkih partija o stanju u Komunističkoj partiji Jugoslavije”. <<https://princip.info/2016/11/09/napad-informbiroa-i-odgovor-ck-kpj/>>, приступљено 10. 12. 2024.

се „ликвидирају размимоилажења” са Централним комитетом СКП-а (б) (Petranović 1988: 219–220). Иако је оштро одбацило оптужбе, вођство није пропуштало прилику да покаже добру вољу за превазилажење сукоба. Поверење које је Стаљин уживао код југословенских комуниста било је толико снажно да они у првом периоду нису ни помињали његово име у анализи оптужби које је изнео Информбиро и покретању антијугословенске кампање.

Ипак, лидери партије у Југославији нису имали никакве илузије о помирењу са Стаљином и врло брзо су кренула затварања „ибеоваца” и њихово уклањање са позиција. Око 55.000 чланова КПЈ-а изјаснило се за Резолуцију ИБ-а. Од тог броја 2.616 појединаца било је у руководећим органима земље, а 4.183 припадника ЈНА. Сви су искључени из Партије. На Голом отоку и Светом Гргуру завршило је 16.312 лица, а око 5.000 људи је емигрирало у СССР и друге земље социјалистичког лагера. Међу највиђенијим „ибеовцима”, поред Хебранга и Жујовића, били су Арсо Јовановић, Владо Дапчевић, Родољуб Чолаковић, Радован Зоговић, Бранко Петричевић и Перо Попивоца. Зоговић и Чолаковић су захваљујући својим позицијама успели да избегну робију, иако је први јако дуго био у „бојкоту”.

Информбиро је донео и другу Резолуцију у новембру 1949. године, у Будимпешти, у којој је био далеко оштрији, не заклањајући се иза идеолошког дискурса. Том Резолуцијом је доминирао оквир „страних плаћеника и издајника”, а њен назив је био „Југословенска компартија у рукама убица и шпијуна”. Према њој, „клика Тито–Ранковић” прешла је са буржоаског национализма на фашизам и отворену издају националних интереса Југославије према налогу англоамеричких империјалиста, чији је плаћеник и сам Броз (Petranović 1988: 223–224).

Песме о Информбироу

Од 2.395 песама које су до сада обрађене и похрањене у дигиталну базу Фолклорна збирка Етнографског института САНУ, о Информбироу говори њих четрдесетак, а још један солидан број различито говори о Стаљину, Совјетском Савезу и Црвеној армији. То значи да укупни фонд који је проматран има стотинак песама, што представља неких пет процената обрађене грађе, те се може очекивати да од укупног броја записа њих хиљаду на неки начин помиње одабране теме. Свакако, врло је могуће да је међу песмама које су забележене касније и на другим локацијама далеко мање

оних које помињу Резолуцију и њене актере, тако да ће коначне цифре бити познате тек када обрада збирке буде потпуна.

За овај текст одабране су песме које најдиректније говоре о Резолуцији Информбироа и о одговору на њу који се чуо на Петом конгресу КПЈ-а. То су песме које су изворно највероватније настале као део „контроле штете” у поступку агитације за становишта КПЈ-а, као део пропагандне кампање државних органа, а које су на самом терену, на радним акцијама, певане уз личне додатке казивача и интервенције на појединим стиховима. Поред тога, представимо песме које афирмативно говоре о Стаљину, величајући његову улогу као комунистичког лидера и победника над нацизмом у Европи, како би био потпуно јасан политички заокрет Југославије у односу према Совјетском Савезу, то јест манифестација те политике уочљива у фолклорној грађи. Кроз приказ простаљинистичких стихова, насупрот анти-ИБ стихова, биће показана промена државне оријентације, то јест дубина идеолошких трзавица које су се манифестовале у свакодневном животу омладинаца и омладинки у радним бригадама на градилиштима. Одмах се може додати да тако разнолик материјал сведочи о значајној конфузији, па и страху од преурањених оштрих оптужби, који су владали током прве године након догађаја из 1948. године.

Прва песма која тематизује сукоб са Информбироом и потписницима Резолуције заправо је записана на самом почетку прикупљања материјала на терену. Забележио је Михајло Поповић, средином августа 1949. године, од казивача из Прве црногорске бригаде, недалеко од Нове Градишке, на градилишту трасе ауто-пута „Братство и јединство”:

Ој, Централни комитете,
Одбијам све клевете
Што на нашу земљу лете.
Енвер Хоџа, стара бако,
Не вара се Тито лако,
Наш се народ цео смије
На клевете Албаније.
Није ово створено са шалом,
Да се Тито назове маршалом,
Већ је ово створено са бојем,
Да се Тито назове херојем!
Ој, мађарски Комитете,
Лажне су вам све клевете!
Лажне су вам све клевете

Што на нашу земљу лете.
Ој, Стаљине, здраво, здраво,
Овог пута немаш право!
Друже Тито, ми смо твоји,
У животу док је који.
Убићемо сваког скота
Ко је против Ка-пе-јота!
Ко за друга Тита није,
Место му је у ћелије.
Гласали смо и Кидрича,
Информбиро нека прича!
Ко за друга није Тита,
Сматрамо га за бандита!
(ФЗЕИ, 2)

Као што је већ речено, кључна реч песме је „клевета”, то јест лажна оптужба коју су комунистичке партије потписнице Резолуције упутиле КПЈ-у. Наведени стихови конкретнио наводе Енвер Хоџу и Албанију, мађарски комитет и самог Стаљина као клеветнике. Ипак, значајна је разлика у поистовећивању Хоџе са „старом баком” и доста одмерено замерање Стаљину, „који нема право” у оптужбама које су изнете. Таква врста „калкулације” сведочи о збуњености пред оптужбама које су стигле од Стаљина, чији је култ и даље био изузетно јак у Југославији. Може се рећи да је у сржи те збуњености заправо стајао страх (који ће касније експоненцијално расти како сукоб буде одмицао) од могућег напада Црвене армије (Životić 2022). Чини се да је јед због наступања Информбироа у потпуности пребачен на Хоџу и албанске комунисте и да се њима говори оно што би се радо казало самом Стаљину и СКП-у (б). Стиче се утисак да су, као носиоци издаје, намерно таргетирани „мање опасни” противници и да су се према њима износили далеко негативнији ставови него према онима који су заиста одговорни за проблеме који су настали.

Формула на почетку песме, „Ој, Централни комитете, одбијамо све клевете” први пут се појављује на заседању Петог конгреса ЦК КПЈ-а, и оправдано је веровати да је смишљена у канцеларијама Одељења за агитацију и пропаганду као део инструментализације фолклора и креирања парола које синтетизују идеолошку агенду и политичку поруку.

Наредна песма још конкретније и јасније наводи клеветнике, а посебно издаваја „домаће издајнике”:

Ој, Централни комитете,
Разбијамо све клевете
Што на нашу земљу лете!
Све клевете разних клика,
Жујовића издајника,
Све клевете и све лаже
За Партију што се каже!
Жујовићу, срам те није,
Истеран си из Партије!
Ишћерасмо два-три скота
Из Централног ка-пе-јота.
Ој, Стаљине, јес’ срамота
Што си против ка-пе-јота!
Ој, мађарски Комитете,
Лажне су ти све клевете!

И бугарски исто тако,
Оба лажу подједнако!
Наш се народ само смије
На клевете Албаније.
Енвер Хоџа, кукала ти мајка,
Није ово партија кулака!
Није ово добито са шалом
Да се Тито назове маршалом,
Већ је ово добито са бојем
Да се Тито назове херојем!
Ој, Ракоши, ђе си био
Кад је Тито бој водио?
У Москви си ’ладовао,
Овај рат си преспавао!
(ФЗЕИ, 1233)

Име Сретена Жујовића Црног заузима посебно место, будући да је из Политбироа избачен, заједно са Андријом Хебрангом, у априлу 1948. године, и то због подршке оценама Стаљина и Молотова израженим у писмима која су размењивана са Брозом и најужим кругом југословенског вођства током неколико месеци пре саме Резолуције. Такође, Жујовић је био оптужен да је директно достављао информације совјетским представницима у Југославији (посредно и самом Стаљину у Кремљу), а постоји уверење да је Стаљин планирао да инсталира Хебранга уместо Броза, као главног секретара КПЈ-а, након промена које је Резолуција ИБ-а требала да изазове у Југославији. Може се претпоставити да су „два-три скота” управо Хебранг и Жујовић.

Стаљиновим именом се опет доста обазриво оперише, па му се „пребацује” да јесте велика срамота то што је против југословенских комуниста, али нема никаквих негативних епитета или дубље елаборације „замерки”. Насупрот томе, наведена песма директно прозива мађарски, бугарски и албански централни комитет као главне носиоце клевета и лажи против Броза и КПЈ-а. Штавише, поново се Енвер Хоџа таргетира као највећи издајник Броза и југословенске политике, нарочито због планова грађених у вези са интегрисањем Албаније у Југославију и помоћи коју је она опредељивала за албанске комунисте (Slavković 2012). Напокон, таргетиран је и Мађаш Ракоши, секретар КП-а Мађарске, коме се пребацује нечасно учествовање у рату, за разлику од Брозовог директног војевања на терену.

Наредна песма више пажње посвећује Петом конгресу и лидерима Партије него самим клеветницима:

Ој, Централни комитете,	Пети конгрес сложено гласа
Одбијамо све клевете	Друга Тита и Ђиласа,
Што на нашу земљу лете,	Ранковића и Кардеља,
Све клевете и све лажи,	Комуниста то је жеља.
Тито нам је милији и дражи!	Гласали смо и Кидрича,
Партија се заталаса,	Информбиро нека прича!
	(ФЗЕИ, 1684)

Јосип Броз, Милован Ђилас, Александар Ранковић, Едвард Кардељ и Борис Кидрич, чланови најужег југословенског руководства окупљеног у Политбироу, који је заправо био таргетиран у писмима Стаљина која су претходила Резолуцији,

истакнути су у први план готово *из ината*, упркос оптужбама. Постоји низ других песама које у сличном маниру помињу и друге руководиоце, попут Бошњака, Пијаде или Лесковшека.

Наредна песма је наведена као пример варирања агитпроп парола и стихова, са низом локалних особености које казивачи носе са собом:

Ој, Централни комитете,
Одбијајмо све клевете,
Све клевете са Партије,
Јер ниједна тачна није!
Те клевете нису важне,
Јер ми знамо да су лажне.
Жујовићу, срам те било,
Ишћеран си из Партије,
Ишћеран си прошлог лета,
Из Централног комитета!
[У] нас се народ само смије
На клевете Албаније.
Енвер Хоџа, стара бако,
Не вара се Тито лако!
Није ово стечено са шалом
Да се Тито назове маршалом,
Већ је ово стечено са бојем –
Да се Тито назове херојем!
Енвер Оџо, кукала ти мајка,
Није ово партија кулака!

Енвер Оџо, право кажи,
Што албански народ тражи!
Тражи народ Албаније,
Да Језеро с нама није,
А Стаљина народ пита:
Што је ово против Тита?
Ој Стаљине, је л' срамота
Што си против ка-пе-јота?
Како Стаљин рећи смије
Да бољшевик Тито није?
Друже Тито, ти једини
Даде право омладини,
Ти једини у свијету,
Што поведе борбу свету!
Партија се заталаса,
'Оће Тита и Ђиласа,
Ранковића и Кардеља,
Комуниста то је жеља!
Гласали смо и Кидрича.
Информбиро нека прича!
(ФЗЕИ, 1898)

Песма је забележена од две бригадирке Титоградске бригаде, па у том контексту и питање Језера добија јасније значење, пошто се слободно може претпоставити да се мисли на Скадарско језеро, као део границе између Југославије и Албаније. Такође, интересантан је стих који објашњава да Стаљин Титу одузима епитет бољшевика, док га казивачи бране као онога ко је омладину повео у свету борбу из које је изашао као херој, а омладина као победник.

Овде је представљено тек неколико песама због ограниченог простора. Ипак, оне су сасвим довољне да илуструју један формулативни сегмент, осмишљен у време Петог конгреса КПЈ-а, на који су касније, током радних акција, бригадири калемили

сопствене стихове. Тај увид показује вредност, значај и потенцијал инструментализације фолклора у политичке и идеолошке сврхе.

Песме о Стаљину

Поред песама у којима се паралелно помињу Стаљин и Информбиро, постоји низ песама које позитивно конотирају лидера Совјетског Савеза. Управо оне стоје као елемент дихотомије који илуструје ширину политичког заокрета. Песме о Стаљину обухватају распон од крајње афирмативних до доста негативних, али не и бескомпромисно осуђујућих стихова, и указују на доста сложену политичку ситуацију у којој се Југославија нашла непосредно након Резолуције ИБ-а и током неколико наредних година. Овде ће бити истакнуте позитивне песме о Стаљину, као илустрација његове позиције у југословенском друштву, односно у пантеону комунистичких лидера:

Што је ово сваку вече
Што 'во наше шуме јече?
Јече шуме и долине
Од ударне омладине!
Од ударног нашег рада,
Процветаће земља сада!

Процветаће земља ова,
Ко на исток Стаљинова!
И радник ће Британије,
Црвен барјак да развије!
Ал' ће народ да ужива,
Кад се земља бољшевира!
(ФЗЕИ, 751)

Стаљин је представљен крајње афирмативно, као неоспорни лидер комунистичког света, а Совјетски Савез као држава на коју се угледају све друге комунистичке земље, нарочито оне које „тек треба” да прођу револуционарни пут, попут Британије.

Наредна песма језгровито манифестује дубину идеолошке лојалности:

Још да ми је и да могу
Да црвену носим робу;
Да ја видим гроб Лењина
И поздравим друг Стаљина. (ФЗЕИ, 74)

У складу са Брозовим завршним речима на Петом конгресу КПЈ-а, казивач исказује сопствену лојалност марксизам-лењинизму и Стаљину, као последњем великом мислиоцу у низу комунистичких теоретичара.

Значајан број песама посвећен је поистовећивању и заједничком слављењу Стаљина и Јосипа Броза, с тим што је у наредној песми нагласак стављен на Ивана Лолу Рибара, једног од седам секретара СКОЈ-а:

Ми имамо два јунака дивна, Друга Тита и друга Стаљина. Друже Иво, секретару Скоја, Поздравља те омладина твоја. Ој, скојевци, лепо вам је име,	Можете се поносити с њиме! Ја скојевка, а мој лола није, Ако није, он је члан Партије. Скочи, коло, да скочимо. (ФЗЕИ, 2151)
--	--

Поврх свега, песма исказује доста снажан мотив из читаве збирке песама, а то је амбиција да се постане члан КПЈ-а. Припадништво СКОЈ-у је сматрано важном карактеристиком у животу омладинаца, али се чланство у Партији промовисало као изузетан животни домет и доказ личних вредности.

Солидан број казивача је користио традиционалне фолклорне форме како би описао савремене историјске догађаје. Тако је један бригадир из околине Градачца описао сукоб Хитлера и Стаљина, али и Павелића и Броза:

Боже мили и недељо млада, Пош'о Хитлер од Берлина града Да цијелим народом завлада. Ево среће, завладати неће! Куд год иде, све он чудо сије, Док не дође до мајке Русије. Кад је дош'о до мајке Русије, И ту ћеде чудо да направи, Стаљин му се објеси о глави: „Ој, Хитлере, мој неверни друже, Камо теби ватрено оружје? Са чим би ти на ме ударио, Са чим би ти мене побједио? Ајд', Хитлере, да се огледамо, Да видимо добре на мегдану, Чија земља, а чије је право!” Заратише двије силне војске, Заратише и крвцу пролише,	Видје Хитлер да му добра нема, Црну књигу Павелићу спрема: „Павелићу, мој премили госте, Пошаљи ми сто хиљада војске!” Кад је Анте књигу проучио, Пониско је главу оборио, Сто хиљаде војске сакупио, Сакупио, па је отпремио, Отпремио до велике Москве. Там' их спрема, ал' их назад нема, Ни'ха Стаљин у земљицу спрема. Купи Анте ћораво и глуво, Не би л' своју државу сачув'о, Бога ми је сачувати неће, Друг се Тито с Романије креће, Друг се Тито креће с Романије, Све уз раме Црвене армије. (ФЗЕИ, 307)
---	--

Песма довитљиво синтетизује историјске околности и преноси политичку поруку о савезништвима из Другог светског рата. Сарадња Стаљина и Броза, то јест Совјетског Савеза и Југославије, њихово стајање раме уз раме у борби против нацизма, у казивачу буде понос и задовољство, без обзира на претрпљене трауме и страдања у рату. Извесно је да су позитивна осећања победника (могуће и осветника) стајала и у средишту бригаирског и радничког полета и елана великог дела омладинаца који су учествовали у заиста тешким пословима на пројектима обнове и изградње послератне земље. Управо позитивна осећања учествовања у нечему значајном и афирмативном морала су бити један од битних елемената који је омладинце задржавао на тако важним али неоспорно изузетно захтевним и тешким задацима као што су вађење пањева на простору Спачванских шума, насипање трасе земљом и шљунком или подизање првих стамбених блокова Новог Београда (Ристановић 2014).

Насупрот песама које Стаљина осликавају позитивно стоји изванредан број песама које проблематизују његову позицију и, у светлу Резолуције ИБ-а, оцењују његов рад:

Ој, Стаљине, шта ти би	Друга Тита ми волимо,
Па принципе погази –	Ми се од њег’ не дјелимо!
Све принципе једнакости?	Друга Тита и Кардеља –
Хоћеш да наш народ пости?	Комуниста то је жеља!
Нисте само клеветали,	Ранковића и Ђиласа
Већ Корушку продали!	Пети конгрес сложено гласа.
Продали сте наша права	(ФЗЕИ, 721)
За доларе капитала.	

Поврх оптужби за клевете, казивач Стаљину спочитава издају југословенских интереса и оптужује га за директну трговину са капиталистичким земљама. Упутно је претпоставити да је казивач сам варирао познате стихове о Петом конгресу и да је на њих додао сопствене, водивши се сентиментима који су постојали у радничким баракама и на самом терену. Разумно је претпоставити да су бригадири далеко жустрије коментарисали тему Резолуције ИБ-а и односа према мађарским, албанским, бугарским и другим комунистичким партијама, али да тај вокабулар није лако улазио у песме или барем није радо бележен.

Напокон, последња песма која је одабрана представља израз подршке Јосипу Брозу, сумирајући поруку представљену у самом одговору на Резолуцију:

Друже Тито, ти Стаљину кажи
Да за наске клевета не важи!
Ми клевете не примамо млади,
Овамо се социјализам гради! (ФЗЕИ, 1005)

Казивач сумира схватање да Југославија има право на сопствени „социјалистички пут” и да га сама гради у зависности од околности у којима се налази.

Одабране песме илуструју дубину политичког лома и „Титовог историјског НЕ Стаљину”, схваћене из перспективе веома младих људи активних на радним акцијама. Историјске околности и улоге различитих актера у том догађају су прилично познате историјској науци и политикологији. Међутим, увид у Фолклорну збирку ЕИ САНУ нуди једну другачију димензију, која укључује обичне људе, рекло би се децу, који реагују на снажне политичке, идеолошке и пропагандне импулсе југословенских органа власти. У средишту збирке налазе се рецепијенти сложених порука, који служе као њихови крајњи корисници, али и као канали даљег преношења и модификовања. Управо те промене казивача над паролама које су послате као идеолошко-политички маркери у датом историјском тренутку, сведоче о природи фолклорних интервенција и додавања личних печата и посебности. Попут лабораторије, радне акције су биле место на коме је директно забележена природа и начин живљења фолклорних садржаја, који су се мењали од баракe до баракe, од бригаде до бригаде или од градилишта до градилишта.

Анализа

Иако доста сведен, представљени материјал упућује на бројне закључке, али и на још више питања. Најпре, одабране песме сведоче као илустрација дубине промене и ширине политичког заокрета које је југословенско вођство направило у односу према дојучерашњим „саборцима”. Иако је задржан социјалистички курс, наведене песме показују да су сви постављени планови морали да се коригују, ако не и потпуно одбаце. Сарадња са Албанијом,

Бугарском па и Грчком је пропала, а однос са Совјетским Савезом и Црвеном армијом се претворио у страх од инвазије, који је потрајао све до Стаљинове смрти.

Главна тема свих песама о Информбироу јесте клевета, као неутемељена оптужба на рачун вођства КПЈ-а, али, још важније, као издаја најближих другова и њихово „забијање ножа у леђа” југословенским комунистима (пре свега од стране Енвера Хоџе и Албаније). У контексту текста Резолуције, постављају се питања оданости марксизам-лењинизму и правоверности, доследности комунистичким идејама и спровођењу идеолошких и политичких максима у транзицији и трансформацији друштва. Издаја, као једна од најстаријих тема у међуљудским односима, не само у фолклору и у књижевности, заузима централну улогу у читавом дискурсу и чини његову основу. Заправо, стиче се утисак да су и сами бригадири који су певали наведене песме, као и делегати на Петом конгресу КПЈ-а, казујући те стихове манифестовали своју припадност и повлачили границе сопственог идентитета. Стављањем интереса Југославије на прво место, делегати и бригадири су одабрали и подвукли своје југословенство, окрећући леђа Стаљину и његовој интерпретацији комунизма и интернационализма. Отворено је питање како би „издајници” били третирани да је чланство КПЈ-а послушало Стаљинове захтеве и каква би била судбина „титоиста” да су они преузели власт. Поврх тога, оправдано је веровати да су бригадири који су певали о клеветама Информбироа желели да се дистанцирају од „ибеоваца”, да се позиционирају или да заузму „праву” страну – да манифестују сопствену лојалност Брозу, Партији и држави, макар то било пред једним сакупљачем фолклора из Института (уколико већ није било пред публиком која је могла бити на окупу у току бележења песама). Јасно одређивање према „непријатељима” је, сасвим сигурно, био кохезивни поступак у периоду дубоке кризе у којој се Југославија нашла. Певање о Маћашу, Хоџи или бугарском комитету, сасвим сигурно је служило као добар начин да се, кроз креирање представе о Другом и непријатељу, лакше створи представа о „нама”, КПЈ-у, Брозу и Југославији.

Чини се да је доста важан елемент у анализираним песмама концепт пркоса и одлучности југословенских комуниста који, осим што одбијају оптужбе, сами бирају сопствено руководство и

унутар њега потврђују позиције најцрње оклеветаних појединаца, попут Милована Ђиласа, Александра Ранковића или Светозара Вукомановића Темпа. Може се понудити закључак да се у средишту анализираних дискурса налазе мотиви клевете, издаје и ината, као снажних тема народне књижевности, чак и једног културног модела који се приписује српском, а вероватно и осталим југословенским народима. У том контексту, намеће се закључак да су песме о Информбиру ослоњене на традиционалне фолклорне матрице поникле на побуњеничком и патријархалном етосу српског или балканског сељаштва (Наумовић 1995). Оправданост таквог закључка свакако захтева упознавање са потпуном збирком, али он сам за себе свакако указује на капацитете инструментализације фолклора и његове потенцијале употребе у идеолошким и политичким агендама.

У песмама о Информбиру снажни су мотиви агресора и жртве, који стоје уз идеје клеветника и оклеветаних. Такође, важне су теме ропства и поробљавања, кроз отпор совјетизацији као форми колонизације. У том светлу Броз и КПЈ се осликавају као традиционални јунаци и фигуре које се боре за слободу, правду и истину. Посреди је неговање наратива о слави, части, јунацима и издајницима, у коме срећемо безусловну глорификацију хероја, успостављање одређене везе са традицијом и истицање херојских особина и подухвата. Тако, заправо, налазимо јасно идеологизован и политизован фолклорни материјал, препун симбола који се тичу конкретног историјског контекста.

Закључак

Представљене песме сведоче о мобилизаторском, пропагандном и агитаторском капацитету фолклора прикупљеног из прве руке непосредно након догађаја који је изазвао одређену врсту политичке трауме у друштву. Нема сумње да је то фолклор који су Одељење за агитацију и пропаганду и КПЈ „надзирали”. Исто тако, нема никакве сумње да је тај подухват био учинковит и да је обавио задатке због којих је био осмишљен и пласиран. Материјал који је представљен сигурно је имао одређену улогу у процесу конструисања јасних сентимената и оцена догађаја на које се односи и са собом је носио недвосмислену поруку о позицијама које казивачи, али и слушаоци, треба да заузму.

Сваки представљени стих је преломљен кроз политику, пре свега у песмама о Резолуцији Информбироа и одговору КПЈ-а на оптужбе. Напоследку, ти стихови служе као показатељ „спуштања” конструисаних парола у друштво, које их потом обрађује и прилагођава, а након тога претвара у фолклор, срећом сачуван у Фолклорној збирци Етнографског института.

Цитирана литература

- Делић, Лидија. „Лица смрти: Концептуализација гроба и смрти у класичном фолклору и фолклору НОБ-а”. *Књижевна историја – часопис за науку о књижевности*, год. 53, бр. 174 (2021): 187–206.
- Докнић, Бранка, Милић Ф. Петровић и Иван Хофман (ур.). *Културна политика Југославије 1945–1952. Зборник докумената, књига 1*. Београд: Архив Југославије, 2009.
- Докнић, Бранка. „Културна политика Југославије 1945–1952”. у: Бранка Докнић, Милић Ф. Петровић, Иван Хофман (ур.). *Културна политика Југославије 1945–1952. Зборник докумената, књига 1*. Београд: Архив Југославије, 2009: 16–40.
- Ђорђевић Белић, Смиљана и Јеленка Пандуревић. „Фолклор народноослободилачке борбе (НОБ-а): Изазов постсоцијалистичке и постјугословенске хуманистике”. *Књижевна историја – часопис за науку о књижевности*, год. 53, бр. 174 (2021): 163–185.
- Лајић Михајловић, Данка и Смиљана Ђорђевић Белић. „Грамофонске плоче гуслара: реконструкција епске традиције у социјалистичкој Југославији”. *Књижевна историја – часопис за науку о књижевности*, год. 54, бр. 177 (2022): 223–246
- Милетић, Марко Б. „Западни медији о сукобу Југославије и Информбироа 1948. године”. *Архив*, број 1–2 (2023): 86–96.
- Наумовић, Слободан. „Устај сељо, устај роде: Символика сељаштва и политичка комуникација у новијој историји Србије”. *Годишњак за друштвену историју*, П/1 (1995): 39–63.
- Пандуревић, Јеленка. „Титовим стазама револуције, или богазама усмене историје”. *Књижевна историја – часопис за науку о књижевности*, год. 54, бр. 177 (2022): 197–222.
- Петковић, Данијела. „Фолклор НОБ-а, револуције и социјалистичке изградње на страницама *Народног стваралаштва – Folklor*”. *Књижевна историја – часопис за науку о књижевности*, год. 54, бр. 176 (2022): 70–87.
- Поповић Николић, Данијела и Снежана Божић. „Реч компартије у партизанској епској хроници”. *Књижевна историја – часопис за науку о књижевности*, год. 53, бр. 174 (2021): 207–229.
- Ристановић, Слободан В. *То су наших руку дела. Херојска и славна епопеја омладинских радних акција 1941–1990*. Београд: Одбор ветерана – градитеља Београда, Удружење учесника омладинских радних акција и волонтера Србије, 2014.

- Хофман, Иван. *Ми градимо пругу – пруга гради нас. Омладинске радне акције у Југославији 1946–1951*. Каталог изложбе. Београд: Архив Југославије, 2012.
- Хофман, Иван. „Школа социјализма – образовање и васпитање југословенске омладине на радним акцијама 1946–1951”. *Токови историје*, 1 (2013): 203–230.
- Bondžić, Dragomir. „Organisation and activities of the Yugoslav communist propaganda in 1945–1950”. *Remembrance and Justice*, 2 (36) (2020): 104–115.
- Dević, Nemanja. „Sreten Žujović (1899–1976): biografija jednog srpskog revolucionara”. *Istorija 20. veka*, 1 (2014): 143–166.
- Dimić, Ljubodrag. *Agitprop kultura 1945–1952. Agitpropovska faza kulturne politike u Srbiji 1945–1952*. Београд: Rad, 1988.
- Dobrivojević, Ivana. „Slika jednog društva. Životne prilike na srpskom selu 1945–1955”. *Istorija 20. veka*, 2 (2012): 143–157.
- Dobrivojević, Ivana. „Najbednija dečija sudbina. Život učenika u privredi u Jugoslaviji 1945–1965”. *Istorija 20. veka*, 1 (2013): 181–193.
- Dobrivojević, Ivana. “(In)voluntary Builders of Socialism. Young Workers in the Early Socialist Yugoslavia”. *Istorija 20. veka*, 1 (2015): 61–75.
- Gorunović, Gordana. „Usmena istorija SFRJ i virtuelna sećanja na omladinske radne akcije”. *Etnoantropološki problemi*, 9/1 (2014): 49–67.
- Hofman, Ivan. „Socijalističko takmičenje na omladinskim radnim akcijama u Jugoslaviji 1946–1951”. *Istorija 20. veka*, 2 (2014): 155–170.
- Lilly, Carol S. “Problems of Persuasion: Communist Agitation and Propaganda in Post-war Yugoslavia, 1944–1948”. *Slavic Review*, Vol. 53, No. 2 (1994): 395–413.
- Matošević, Andrea. „Omladinske radne akcije: kontinuitet i odmaci iz iskustva akcijaša”. *Traditiones*, 44/3 (2015): 93–111.
- Petranović, Branko. *Istorija Jugoslavije 1918–1988*. Knjiga 3. Београд: Nolit, 1988.
- Selinić, Slobodan. „Omladina gradi Jugoslaviju: Savezne omladinske radne akcije u Jugoslaviji 1946–1963”. *Arhiv, časopis Arhiva Srbije i Crne Gore*, br. 1–2 (2005): 87–101.
- Selinić, Slobodan. „Život na omladinskim radnim akcijama u Jugoslaviji 1946–1963”. *Arhiv*, br. 1–2 (2007): 119–137.
- Slavković, Božica. „Jugoslovesko-albanski ekonomski odnosi 1945–1948. Planovi i saradnja”. *Istorija 20. veka*, 1/2012 (2012): 133–148.
- Šarić, Tatjana. „Djelovanje Agitpropa prema književnom radu i izdavaštvu u NRH, 1945–1952”. *Zavod za hrvatsku povijest*, vol. 42 (2010): 387–424.
- Vukobratović, Jelka. „O partizanskim pjesmama kao folklornoj glazbi u okviru hrvatske etnomuzikologije i oko nje”. *Књижевна историја – часопис за науку о књижевности*, год. 54, бр. 176 (2022): 89–104.
- Životić, Aleksandar. „Strah ili realnost? Mogućnost sovjetske vojne intervencije u Jugoslaviji 1948–1953”. *Istorija 20. veka*, 1 (2022): 107–128.

Извори

- „Rezolucija Informacionog biroa komunističkih partija o stanju u Komunističkoj partiji Jugoslavije”. <<https://princip.info/2016/11/09/napad-informbiroa-i-odgovor-ck-kpj/>> 10. 12. 2024.
- ФЗЕИ – Дигитална база фолклорне збирке Етнографског института САНУ. Приредила Ђорђина Трубарац Матић. Београд: Етнографски институт САНУ. 2022– . <<https://www.pesme.ei.sanu.ac.rs>> 10.12.2024.
- „Izjava Centralnog komiteta Komunističke partije Jugoslavije povodom rezolucije Informacionog biroa komunističkih partija o stanju u Komunističkoj partiji Jugoslavije”. <<https://princip.info/2016/11/09/napad-informbiroa-i-odgovor-ck-kpj/>> 10. 12. 2024.

Milan Tomašević

THE SONGS ABOUT THE RESOLUTION OF THE INFORMATION BUREAU AND STALIN IN THE FOLKLORE COLLECTION OF THE SASA INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY

Summary

The text proffers a short selection of songs about the Information Bureau and Stalin from the Folklore Collection of the SASA Institute of Ethnography gathered during great volunteer work action of the building of the “Brotherhood and Unity” highway in 1949. Moreover, it attempts at defining the context in which political maxims were turned into folklore material, and offers a framework for the understanding of the meaning of that material. The paper strives to confirm and depict the instrumentalization of folklore for ideological and political purposes, i.e., to pinpoint the necessity of a more profound and encompassing examination of the material stored at the Institute of Ethnography.

Keywords: folklore, youth volunteer work actions, ideology, politics, agitprop, Information Bureau, Yugoslav Communist Party, slanders.

ФОЛКЛОР ОМЛАДИНСКИХ РАДНИХ АКЦИЈА И ЊЕГОВА УЛОГА У ИДЕОЛОШКОМ ОБЛИКОВАЊУ У ФНРЈ**

Сви би ми били за револуцију да оне зависе од нас и да се дају водити. Али револуција не зависи у свом развоју од људи, него од прилика – у томе је њена трагичност, па и њена узалудност. (...) И ниједна не постиже свој циљ насиљем, него са сто других снага, које су све: васпитање.

(Милош Црњански, „Васпитање и револуције”,
Јединство, 12. јул 1919)

Током 1949. године, у Етнографском институту САНУ покренут је пројекат сакупљања „фолклора НОБ-а и социјалистичке изградње земље”, током којег су сарадници на пројекту послати на различите локације градилишта дуж трасе изградње ауто-пута „Братство и јединство”. Захваљујући том подухвату, данас располажемо обимном збирком песама које тематизују послератну изградњу социјалистичке Југославије, која је подразумевала не само изградњу путне и остале привредне инфраструктуре већ и идеолошко обликовање једног новог човека спремног и вољног да постане актер трансформацијских друштвених процеса покренутих у Југославији након Другог светског рата. Они су подразумевали радикално одбацивање претходно доминантних идеолошких парадигми и њихових носилаца, као и усвајање нових, обликованих у складу с амбицијама тада владајуће револуционарне комунистичке

* djordjina.trubarac@ei.sanu.ac.rs

** Текст је резултат рада у Етнографском институту САНУ који финансира Министарство науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије, а на основу Уговора о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО у 2024. години број: 451-03-66/2024-03/ 200173, од 5. 2. 2024, као и рада на пројекту *Израда Дигиталне базе Фолклорне збирке Етнографског института САНУ 3*, који за 2024. годину финансира Министарство културе Републике Србије.

елите. На основу увида у до сада дигитализовани корпус песама из поменуте збирке, у раду се указује на постојање својеврсних тематских кругова, на основу којих је могуће маркирати „вруће тачке” тада актуелне идеолошке индоктринације младих. Такође, указује се на значај омладинских радних акција у идеолошком и вредносном обликовању омладинаца у Федеративној Народној Републици Југославији.

Кључне речи: фолклор социјалистичке изградње, фолклорна збирка ЕИ САНУ, културна политика у ФНРЈ, агитпроп култура у Југославији, омладинске радне акције, комунистичка револуција у Југославији, употреба фолклора, идеолошка индоктринација.

Један од првих великих задатака стављених пред Етнографски институт САН непосредно након његовог оснивања 1947. године био је да се од заборава сачувају „песме настале у току Народноослободилачке борбе и изградње социјализма” (Марковић 1952: 581), што је резултирало организовањем великог двогодишњег пројекта теренског сакупљања ове врсте фолклорне грађе током 1949. и 1950. године, на коме је био ангажован велики број сакупљача – сем сарадника ЕИ САН, у пројекат је укључено близу шездесет студената Београдског универзитета. Пројектом је руководио Душан Недељковић, истакнути члан КПЈ-а, а одлука да се покрене овако масовна акција била је у складу са смерницама политичко-идеолошког деловања којима је нова комунистичка владајућа елита наставила своје револуционарне активности у поратном периоду. То се јасно види из речи Миљана Мојашевића, кога је ЕИ САН ангажовао на сличним задацима већ 1947. године, тик након оснивања ове институције (в. Мојашевић 1950) и који је сматрао да је народноослободилачки фолклор од „културнополитичког значаја за наше народе (...) саставни део културне револуције која се одвија као последица економско-политичке револуције код нас (...) [и] подупире и популарише ту револуцију” (Мојашевић 1952: 205). Улога фолклора у „подупирању” и „популарисању револуције” у новооснованој Федеративној Народној Републици Југославији (ФНРЈ) била је очигледна и Душану Недељковићу, који у народној песми види оруђе „стваралачке револуционарне борбе” (Недељковић 1960: 43)¹.

¹ За детаљнији критички увид у рад Душана Недељковића на пољу прикупљања и афирмације фолклора НОБ-а, комунистичке револуције у Југославији и социјалистичке изградње в. Петковић 2022.

Данас Етнографски институт САНУ располаже обимном архивском грађом од приближно 20.000 фолклорних текстова сакупљених највећим делом током поменутих теренских подухвата из 1949. и 1950. године, иако је збирка допуњавана и у каснијем периоду, све до пред крај седамдесетих година прошлог века (в. Трубарац Матић 2022: 107–109). Почетком 2020. године у ЕИ САНУ је покренут рад на њеној систематизацији, а 2022. године, у сарадњи са Министарством културе, приступило се дигитализацији ове грађе, када су израђене Дигитална база Фолклорне збирке ЕИ САНУ (у наставку: База) и веб-апликација преко које је могуће приступити фолклорним текстовима похрањеним у њу, као и групи метаподатака који прате сваки од фолклорних текстова (в. ФЗЕИ).² Стварањем Базе отворила се могућност актуелизације обраде ове донедавно прилично запостављене фолклорне грађе (в. Аксић 2023; Томашевић 2023), која тек чека своје обухватно научно-критичко сагледавање и анализу. Овај драгоцен документ епохе друштвеног преобликовања у Југославији након Другог светског рата тематски је веома разнолик, иако његов значајан део, сем ратног фолклора, чине песме које тематизују послератну социјалистичку изградњу. Осим грађења путне и остале привредне инфраструктуре, она је подразумевала и идеолошко обликовање једног новог типа човека који је требало да изнесе културну револуцију на трагу совјетских узора и буде актер трансформацијских процеса у друштву. Ти процеси су подразумевали радикално одбацивање претходно доминантних идеолошких парадигми и њихових носилаца, као и усвајање нових, у складу с револуционарним визијама и плановима владајуће комунистичке елите. Као што је већ раније примећено, у њима су значајну улогу имале омладинске радне акције, као својеврсне „школе социјализма”:

(...) сврха омладинских радних акција у Југославији била је двојака: да се изграде велики инфраструктурни објекти (саобраћајнице, фабрике, хидроелектране и др.) неопходни за покретање планске, социјалистичке привреде и да се кроз тај тежак физички рад изгради профил новог младог човека, особе која ће свесно и одлучно градити и бранити социјализам у Југославији и допринети његовом ширењу као светске појаве. (Хофман 2013: 206)

² За више података о раду на дигитализацији Фолклорне збирке ЕИ САНУ в. Трубарац Матић 2022: 110–116.

Као један од облика омладинског волонтерског рада који је обележио развој социјалистичке Југославије и идеолошког обликовања младих у њој, омладинске радне акције су биле предмет обимног броја научних радова на постјугословенским просторима, првенствено из перспективе историјских и социолошких сагледавања и анализа. На тој линији су расветљени многи аспекти начина посредством којих се кроз „образовне” активности радило на идеолошком обликовању омладинаца (в. Mihailović, Spasović 1980: 7; Селинић 2005; 2007; Хофман 2012; 2013; Matošević 2015: 107). Улога фолклора омладинских радних акција у томе умногоме је остала несагледана, а један од основних разлога за то свакако је била донедавна недоступност ове специфичне фолклорне грађе. Овде ћу, на основу увида у до сада дигитализовани корпус песама доступних у ФЗЕИ-у, указати на значај фолклора у процесу идејног обликовања омладинаца на „радним акцијама прве генерације”, тј. послератним акцијама реализованим приближно до прве половине педесетих година прошлог века, обележеним тешким физичким радом, лошим условима живота у радним логорима (в. Matošević 2015: 96–101)³, као и јаким идеолошким притиском индукованим политичком и друштвеном напетости, насталом како радикалним друштвено-револуционарним променама које су биле у току тако и последицама сукоба на релацији Тито–Стаљин након прве (1948) и друге (1949) Резолуције Информбироа, у којима су осуђени руководство Комунистичке партије Југославије (КПЈ) и стање у којем се она налазила. Тада је из Информбироа послат позив на смену врха КПЈ-а, а у Југославији је почео прогон симпатизера Резолуције.

Корпус обрађен у овом раду чини 2390 песама, колико је до сада похрањено у Бази. Сакупљене су 1949. године на градилиштима дуж трасе изградње ауто-пута „Братство и јединство”, а казивачи

³ Матошевић примећује да постоји значајна разлика између омладинских радних акција „прве генерације” (назива их и „поратним”; трајале су до касних педесетих и карактеришу их исцрпљујући рад, лоши услови живота, недостатак механизације, честе незгоде, патриотизам који се мери напором за постизањем ударничких резултата и низ других особина, о којима ће бити речи у овом раду) и омладинских радних акција „друге генерације”, које су постале ствар престижа, јер су у физичком смислу биле знатно мање захтевне, бригадирима су имали помоћ механизације великих грађевинских фирми, а акценат се помера са физичког рада на културне, уметничке и спортске активности, као и на дружење и грађење социјалних контаката (в. Матошевић 2015: 94–101).

су били бригадири и бригадирке из различитих делова ФНРЈ-а који су учествовали на омладинској радној акцији изградње ауто-пута од Београда до Загреба. Из садржаја неких од песама види се да су испеване раније, током претходних омладинских радних акција на изградњи пруге Брчко–Бановићи (1. мај – 7. новембар 1946), затим пруге Шамац–Сарајево (1. април – 15. новембар 1947), као и Новог Београда (радови започети у јесен 1947). Циљ рада је да се на основу увида у анализирани корпус сагледа природа и значај употребе фолклора у сврхе идеолошког обликовања младих, као и да се укаже на централне теме вредносног и идеолошког моделовања – својеврсне „врхуће тачке” идеолошке индоктринације, које се сагледавају у анализираној грађи. Такође, указује се на значај омладинских радних акција у идеолошком обликовању омладинаца у Федеративној Народној Републици Југославији.

Да бисмо могли јасније да сагледамо саму природу фолклорне грађе на којој ћемо базирати рад, прво ћемо је сместити у један шири социокултурни контекст ФНРЈ-а са средине XX века, а затим ћемо се осврнути на микросоциокултурни контекст омладинских радних акција, унутар којег је та грађа и настала.

Макросоциокултурни контекст: поратни наставак револуције и агитпроп

Након Другог светског рата у Југославији започиње период економске, политичко-идеолошке и културне трансформације базиране на темељима комунистичке идеологије и револуционарних и постреволуционарних искустава СССР. Привредни капацитети и инфраструктура земље били су разрушени ратом у коме је живот изгубило око 1.706.000 становника Југославије, међу којима је 90.000 чинио стручни раднички кадар, а 40.000 су били интелектуалци (Đimić 1988: 21). То је био велики губитак за земљу која је у међуратном периоду имала тек 11% посто становништва запосленог у индустрији и занатству (у Србији је проценат био и нижи, од 4% до 6%) (Đimić 1988: 21, 77) и у којој је степен неписмености био веома висок (Đimić 1988: 86):

Регија	Процент неписмених (попис из 1921. године)
Македонија	83,86%
Босна и Херцеговина	80,55%
Црна Гора	67,02 %
Србија (централна)	65,43%
Далмација	49,48%
Хрватска, Барања, Бачка	23,31%
Словенија	8,85%

Треба узети у обзир и то да је значајан део писменог становништва и интелигенције поседовао различите идеолошке погледе у односу на нову владајућу структуру и да нове власти нису могле да се ослоне на њих као поуздане субјекте изградње друштва каквом су стремиле. Трансформацијски процес у смеру социјалистичког преображаја друштва оствариван је преласком у државне руке целокупних привредних капацитета земље и система институција културе, као и економском изградњом, која није подразумевала само грађење саобраћајне и остале привредне инфраструктуре као предуслова за развој привреде већ и идеолошко обликовање умова људи који треба да изнесу терет ових револуционарних промена и постану актери обликовања једног новог и другачијег друштвеног система. Отуда је рад на идеолошком обликовању становништва био виђен у круговима КПЈ-а као наставак револуционарних активности започетих током рата и апсолутни предуслов за успешно спровођење револуције. Васпитавање у духу социјализма значило је радикално одбацивање претходно доминантних идеолошких парадигми и њихових носилаца, усвајање комунистичке идеологије, морала, етичких и естетичких начела, оданост новоуспостављеном државном апарату и вредносном систему, тј. политичким елитама које га успостављају, и активно учествовање у изградњи друштва, према смерницама које је КПЈ задавао становништву (в. Đimić 1988).

У складу с комунистичком доктрином, радничка класа је требало да буде основни носилац друштвених промена остварених на идеји револуције, али она је по завршетку рата чинила тек мали део популације. Апсолутну већину од 76,6% чинило је сеоско

становништво, које је искључиво живело од аграра. Предуслов за брзу и успешну индустријализацију било је подстицање масовног измештања сеоског становништва у градове и његово оспособљавање за рад у индустрији (Đimić 1988: 77–95).

Задатак „просвећивања народних маса”, „васпитавања у духу социјализма” и идејно-политичког обликовања спровођен је плански и уз потпуну примену дотадашњих пракси и искуства из СССР. Тако је било све до Резолуције Информбироа и раскида на релацији Тито–Стаљин, када се совјетским моделима прилази више критички (Đimić 1988: 245–252). Важну улогу у спровођењу подухвата идејно-политичког обликовања становништва имао је агитпроп, који је био основан на темељима претходних искустава и организације рада истог тела Комунистичке партије Совјетског Савеза. Имао је веома важну улогу у ширењу идеолошких садржаја и пропагандној борби током Другог светског рата. Директивом о његовој реорганизацији, донетој марта 1945, успостављене су агитационо-пропагандне комисије које су убрзо никле „у свим партијским комитетима (централном, покрајинским, обласним, окружним, среским, месним, реонским) (...) у масовним организацијама и државном апарату” (Đimić 1988: 37–39). Агитација је вршена преко радних колектива, радничких синдиката, СКОЈ-а, УСАОЈ-а, АФЖ-а итд. Међу прописаним смерницама упућеним свим члановима централних и покрајинских комитета о организацији агитације и пропаганде, налазили су се и следећи захтеви: ликвидирање неписмености, стручно и идеолошко васпитавање кадрова, обнављање и јачање радиодифузне мреже и стварање филмске индустрије, организовање „курсева за стручно, идејно, политичко и културно васпитавање маса”, „развијање културног стваралаштва у духу марксизма – лењинизма”, „јачање рада актива агитатора по предузећима”, „активизирање рада фолклорних и дилетантских група”, „културно развијање села” (Đimić 1988: 29–30). Упркос напорима агитпроп активиста, на основу увида у обимну архивску грађу, Љубодраг Димић закључује да је њихов успех био ограничених домета, како међу радничким колективима тако и у сеоским срединама, за шта је постојао низ разлога, међу којима је битан удео степена мотивисаности и спремности за похађање курсева за политичко-идеолошку изградњу међу радништвом и сељаштвом (Đimić 1988: 75–95).

Знатно бољи учинак агитпроп је остваривао међу омладином, а један од најуспешније организованих оквира за идеолошко и вредносно обликовање младих биле су омладинске радне акције.

**Микросоциокултурни контекст:
омладинске радне акције као
„школе социјалистичке изградње”**

Омладинске радне акције биле су важна карика у остваривању утицаја партијских активиста на тзв. „широке народне масе” и у формирању будућих носилаца друштвеног преображаја. Доминантну старосну структуру на омладинским радним акцијама прве генерације чинили су бригадири од 16 до 25 година живота (46%). Њима треба додати и веома висок проценат деце – у омладинским акцијама на територији Београда чак 59% бригада били су узраста од 14 до 18 година (Селинић 2005: 91). Радило се о популацији погодној за идејно обликовање, која лакше износи и спроводи промене. Иван Хофман то објашњава тиме да се ради о популацији с „недовољном формираношћу” личности, као и генерацијом жељном да мења свет и постане „предводник промена” (Хофман 2012: 5). Он у њима препознаје двојачке позиције објеката и субјеката социјалистичке изградње:

– као *објекат* изградње социјализма, који је КПЈ настојала да обликује у складу са својим идеолошким вредностима, кроз институције васпитања и образовања

– као *субјекат* изградње социјализма – онај део друштва који је дао највећи допринос победи КПЈ-а у рату и револуцији и који је уложио највише напора у послератну изградњу новог друштвеног поретка. (Хофман 2012: 5–6)

Физичка измештеност из своје уобичајене културолошке средине и устаљених рутина, удаљеност од родитељске контроле и стицање искуства припадности једној другачијој заједници, која дели исте радне напоре, идеале и визију будућности, као и интензивна изложеност општем амбијенту обликовања у духу „социјалистичке изградње земље и појединца”, „социјалистичка такмичења”, војничка атмосфера, интензивна изложеност агитационо-пропагандним садржајима (уп. Селинић 2005; Hofman

2014) – све то је поговдало обликовању нове популације будућих носилаца социјалистичког преображаја.

Сем што су радили на градилиштима, омладинци су у поподневним часовима били заузети многобројним културно-образовним и спортским активностима, које су осмишљавала културно-просветна одељења, а које су обиловале садржајима у духу марксистичко-лењинистичке изградње (Селинић 2007: 119; Хофман 2013). Имали су предавања, пројекције филмова и слушање радио-емисија с политичко-идеолошким садржајима (Селинић 2007: 124–125; Хофман 2013).⁴ Похађали су и течајеве на којима су учили разне занате и подстицали их да се након омладинске акције запосле у тешкој индустрији и рудницима (Селинић 2005: 99–100; 2007: 127–128). У периоду 1946–1952. приближно 80.000 бригадира и бригадирки је, по завршетку омладинских радних акција, директно отишло у индустрију и производњу (Селинић 2005: 100). Успех је остварен и у подстицању сеоске омладине да напусти село и оде у градове на рад или школовање. У периоду од 1945. до 1952. године 1.500.000 сељака је прешло у град и запослило се у индустријским погонима, док је њих 800.000 почело да ради у индустрији иако је остало да живи на селу и паралелно се бави и пољопривредом (Đimić 1988: 77). Немали део ове омладине је прошао кроз искуство омладинских радних акција.

Такође, на омладинским радним акцијама постојале су различите уметничке секције на којима су спремане приредбе и на којима су омладинци подстицани на стваралачки рад „у духу социјалистичке изградње” (в. Селинић 2007: 125–126). Клице мноштва идеолошки обојених песама, парола, формуларних стихова и формула које налазимо у архивској збирци Етнографског института лако су могле настати управо унутар рада таквих секција. Једном када би изашле из њих, започињале би свој живот у варијантама певаним међу бригадирима дуж целог градилишта, ноћу око логорске ватре, као и на приредбама које су се одржавале у омладинским логорима (уп. Хофман 2013: 223–226). Јасан уплив нових идеолошких садржаја уденутих у десетерце и осмерце традиционалне народне песме, која је била блиска већински сеоском профилу омладинаца, открива директан утицај партијског апарата агитационо-пропагандног типа.

⁴ За сликовит увид у живот омладинаца на омладинским радним акцијама, као и за садржаје и динамику културно-образовних и спортских активности из емске перспективе, в. Ристановић 2014.

У радној акцији на изградњи ауто-пута „Братство и јединство”, од укупног броја бригадира у 1949. години, њих 8% су били чланови КПЈ-а, а 4% су били кандидати да то постану (Селинић 2005: 91). Хијерархијски су били организовани у тела која су имала везу по вертикали, одозго на доле, од ЦК до Секцијских комитета:

Комунисти су на аутопуту били организовани у Градилишни комитет који је био везан за ЦК преко Организационе комисије, а у оквиру Градилишног комитета постојао је Секцијски комитет. У насељима су постојале основне организације СК у којима су били комунисти из свих бригада. Ове основне организације нису имале право пријема, искључења и кажњавања, већ само предлагања. (Селинић 2005: 91)

Треба имати на уму да су у време организовања првих омладинских радних акција већ увелико били разрађени механизми агитационо-пропагандних тела КПЈ-а у којима је фолклор активно коришћен у сврхе ширења комунистичких идеја и револуционарне пропаганде. Наиме, током Другог светског рата, агитпроп је вешто посезао за употребом фолклора, што се показало веома делотворним међу доминантно неписменим становништвом. Иако је неписменост свакако била значајна препрека ширењу политичко-револуционарне пропаганде путем штампе, летака и прогласа, она ипак није могла бити одлучујући фактор који би условио масовну употребу језика и структуре народне песме у идеолошке сврхе. Проблем аналфабетизма могао је бити превазиђен читањем наглас остатку заједнице, препричавањем и усменим преношењем вести (што су већ били модели друштвеног понашања). Дубљи разлог посезања за народном песмом ипак је морао лежати у чињеници да „tradicionalistička retorika i tradicionalni simboli imaju presudni značaj za pitanja individualnog i kolektivnog identiteta” (Naumović 2009: 21), на чему почива и учинковитост псеудонационалистичког⁵ приступа уочљивог у употреби фолклора код пропагандних ћелија КПЈ-а још у ратном периоду (Поповић Николић, Божић 2021: 209), када су се и гуслари укључивали у стварање песама по партијској директиви, а неки од њих и сами постали активни чланови агитпропа (уп. Поповић Николић, Божић 2021: 212–214).

⁵ Наумовић дефинише псеудонационализам као друштвену праксу „putem koje se radikalne novine u motivima i ciljevima svesno zaodevaju u simboličko ruho tradicije kako bi mogle da budu prihvaćene kao legitimne” (2009: 18).

Песме са градилишта ауто-пута „Братство и јединство”

Много песама збирке Етнографског института САНУ сакупљених међу бригадирима на радној акцији изградње ауто-пута „Братство и јединство” су пропагандног тона. Међу њима се уочава постојање својеврсних „врућих тематских тачака” које се поклапају с одлукама и смерницама културне политике које је врх Комунистичке партије Југославије донео 1945, а које је агитпроп требало да спроведе у дело. Указаћемо на ове тематске групе текстова илуструјући их навођењем изабраних текстова из ФЗЕИ-а.

1. Афирмација легитимности нових власти

Обимну групу текстова чине они у којима се слави НОБ, величају и хероизују истакнути чланови партизанског покрета као што су Иво Лола Рибар, Сава Ковачевић, Марко Орешковић и др., као и представници нове комунистичке власти: Јосип Броз Тито, Александар Ранковић, Едвард Кардељ, Милован Ђилас, Пеко Дапчевић и др.

Процветала љубичица плава	Дапчевићу, друже Пеко,
На јастуку, где друг Тито спава,	Чуо си се надалеко!
Па мирише кад друг Тито дише.	Чуо си се надалеко,
Друже Тито, љубичице плава,	Ко на исток Тимошенко!
Ти се бориш за народна права.	(ФЗЕИ, 547)
Друже Тито, ти си нам једини,	
Што ти дајеш право омладини.	
(ФЗЕИ, 1354)	

Боже мили, да л' ко море знати
Да л' се могу мртви подизати?
Ми [би] дигли нашега хероја
Друга Иву, секретара Скоја.
Друже Иво, секретаре Скоја,
Тебе воли омладина твоја.
Друг је Иво десна рука Тити-
Зато су га убили бандити!
Омладино, то је дужност твоја
Да славимо секретара Скоја.
(ФЗЕИ, 1537)

Велики број ових песама и њихових предлогака готово извесно је настао још за време Другог светског рата (уп. Rihtman-Auguštin, Bezić 1977) и рада пропагандних тела КПЈ-а на придобијању наклоности код ширег становништва, као и на легитимизацији пропагираних идеја и њених носилаца. Значајан жанр који спада у ову групу песама и који је заступљен и у Збирци чине ратне епске хронике, мање-више састављане по уједначеним принципима, недавно описаним и анализираним (уп. Ђорђевић Белић 2016: 102–111; Поповић Николић, Божић 2021: 215–217). Рецентност ратних дешавања и политичка потреба за континуираним инсистирањем на грађењу корелације и идентификације на линији *хероји револуције : хероји рата : хероји рада* утицале су на то да песме овог типа спадају међу најзаступљеније у Збирци.

2. Изражавање презира према ратном и идеолошком непријатељу

Ништа мање обиман није ни број песама у којима се изражавају отклон и презир према ратним непријатељима и колаборационистичким армијама:

На врх горе Романије
Усташка се кожа вије!
А нека је, нек' се вије,
Правићемо фишеклије!
Правићемо и опанке,
Да их носе партизанке!
(ФЗЕИ, 179)

Друга Тита родила је вила,
Павелића одрана кобила!
(ФЗЕИ, 631)

Идеолошки непријатељи, попут истакнутих политичких фигура претходних власти, краља, монархије, „реакције”, исмевају се и презиру, уз претње смрћу:

Краља Петра мајка куне:
„Сине, Петре, не видио круне!
Да си био прави дечкић,
Носио би срп и чекић!
А кад ниси – о бандери виси!”
(ФЗЕИ, 947)

Једна рупа крај Никшића,
У њу ћемо Станишића!
Друга рупа крај Котора,
У њу ћемо Милан Грола!
Трећа рупа крај Мостара,
У њу ћемо Петра краља!
У њу ћемо сваког скота
Који ради против фронта!
(ФЗЕИ, 439)

Пролетери свих земаља,
Борите се како ваља,
Против круне, против краља,
Против свега што не ваља!
Што не ваља, чистићемо,
Комунизам ширићемо! (...)
(ФЗЕИ, 577)

Песме о припадницима Равногорског покрета генерално одликује реторика изражене дехуманизације, исмевања, потпуне идентификације са колаборационистичким војскама, као и директне алузије на врсте физичког злостављања и усмрђивања којима су били подвргнути након Другог светског рата.

Иде Пеко с три бригаде,
Четницима брије браде.
Бријати се сада може
Милиметар испод коже!
Четницима данас вуна,
Брију браде без сапуна!
Нема више мармеладе
Да четници мажу браде!
Кад нагари шарац и милева,
Бљуваће се путер и конзерва!
Нема браде, нема брка,
Нема више да се крка.
(ФЗЕИ, 599)

Реакција мучи муку
Како Дражу да извуку.
Тито Дражу у'ватио,
У'ватио, па се смишља,
Да л' да чупа, да л' да шиша.
Ни чупати, ни шишати,
Већ га живог одерати!
Док је Тито измислио,
Он је Дражу обесио.
(ФЗЕИ, 508)

Ој, четници, нека, нека,
Дубока вас јама чека,
Дубока је километар,
А широка само метар!
(ФЗЕИ, 1817)

Већи број песама уперених против усташа, четника и краља које налазимо у Збирци могао је настати током Другог светског рата или је спеван на основу пропагандних предлогака из тог времена (уп. Поповић Николић, Божић 2021: 220–222).

Веома су честе песме у којима се КПЈ брани од оптужби изнетих у Резолуцији Информбироа које се квалификују као „клевете”.

У њима се прозивају истакнуте личности које су учествовале у доношењу Резолуције и осуђују чланови КПЈ-а који су је подржали:

Ој, Централни комитете,
Одбијајмо све клевете,
Све клевете са Партије,
Јер ниједна тачна није!
Те клевете нису важне,
Јер ми знамо да су лажне.
Жујовићу, срам те било,
Ишћеран си из Партије,
Ишћеран си прошлог лета,
Из Централног комитета!

[У] нас се народ само смије
На клевете Албаније.
Енвер Хоџа, стара бако,
Не вара се Тито лако! (...)
Енвер Оџо, кукала ти мајка,
Није ово партија кулака!
Енвер Оџо, право кажи,
Што албански народ тражи!
Тражи народ Албаније,
Да Језеро с нама није!

А Стаљина народ пита:
Што је ово против Тита?
Ој Стаљине, је л' срамота
Што си против ка-пе-јота?
Како Стаљин рећи смије
Да бољшевик Тито није? (...)
(ФЗЕИ, 1898)

3. Презир према класном непријатељу и државном апарату који је одржавао пређашњи државни поредак

Као класни непријатељи у песмама се помињу „кулаци”, „реакција”, зеленаши, господа, банке, полиција, жандари...

Чувам овце код зелене јове,
Месни одбор све кулаке зове,
Јабланице, пуна ли си рада,
А, кулаци, тешко вам је сада!
Жита доста, али леба мало,
Меса доста, и бонова има –
Радницима, ал' не кулацима!
(ФЗЕИ, 414)

Чувам овце крај зелене зове,
Месни одбор све кулаке зове:
„Ој, кулаци, тешко ли је вама,
Кад друг Тито командује вама!
Дуга њива, мали кукурузи,
Ој, кулаци, ал' сте најebали!
Ој, кулаци, ви нам меса дајте,
Ако нема, ви се извешајте!”
(ФЗЕИ, 633)

(...)
Пролетери борбу воде
Да свој народ ослободе
Од фашизма и госпoде,
Од госпoде, филијала,
Полицаја и жандара.
(ФЗЕИ, 577)

4. Презир према Цркви и религији

У извесном броју песама изражавају се изразито радикализовани ставови у вези са религијом и њеним представницима, који се одбацују као непотребни и изједначавају с класним непријатељем којег треба елиминисати:

Ми нећемо оца и попова,
На њи' ћемо пуцат из топова!
Од њи' нема горије' лопова!
Кад се наши жене комунисти,
Не требају попови на листи!
(ФЗЕИ, 1998)

Кад ја умрем, не треба ми попа,
Нека мене Партија закопа!
(ФЗЕИ, 2062)

Устај, сељо, устај, роде,
У народни фронт слободе!
Да с' бранимо од господе,
Од попова мантијаша
И банака зеленаша!
(ФЗЕИ, 357)

5. Похвале СКОЈ-у и КПЈ-у

Примећује се изузетно много песама у којима се изражава понос због чланства у КПЈ-у или СКОЈ-у, жеља да се буде њихов члан, као и осећај престижа уколико се то постигне:

Ој, партијо, рука ти је света
Ти си вођа народног покрета!
Ја малена, партија ме зове
Ступај, мала, у наше редове!
(ФЗЕИ, 1531)

Ој, да ми је скојевка постати,
Не б' жалила млади живот дати!
(ФЗЕИ, 1988)

За Партију моје срце вене,
Партија ће примити и мене!
За Партијом моје срце луди,
У Партији најбољи су људи!
(ФЗЕИ, 1378)

Веома често је женски глас тај који пропагира учлањење у КПЈ, ниподаштавајући младиће који нису чланови партије и фаворизујући оне који јесу:

Ја, малена, носим три имена:
Усаоја, Партије и Скоја.
Који момак члан Партије није,
Скојевка га љубити не смије.
Кад ми драги члан Партије није,
Нећу за њег', нека се убије!
(ФЗЕИ, 2062)

6. Афирмација братства и јединства

Неке песме пропагирају идеју „братства и јединства”. У обрађеним песмама с овом тематиком запажа се да се у свима помињу само два југословенска народа – Срби и Хрвати – што указује на то да је слога међу њима била виђена као осовина одрживости Југославије.

Поштен народ у Хрвата	Волем сваког партизана брата
Сад проклиње црног фратра,	Како Срба, тако и Хрвата.
Што је народ завадио	Тито јесте хрватскога рода,
И усташе доводио.	Ал' је владар целог народа.
Хрват, Србин – комуниста,	(...)
То су борци нашег Тита!	Процветала ружица и ката
Далматинске кршне горе,	На прсима Срба и Хрвата
Кој вас брани – тај вас воле!	(ФЗЕИ, 1705)
(ФЗЕИ, 1098)	

Песме овога типа се често ослањају на претходно, на предлошке обликоване током Другог светског рата, у којима је хомогенизација чланова партизанског покрета вршена на комунистичко-идеолошкој, а не на националној или другачије усмереној идеолошкој основи. Из ратног периода потиче тенденција да се управо КПЈ представи као примарни носилац изградње слоге међу народима Југославије (уп. Поповић Николић, Божић 2021: 221).

7. Фаворизација града/радника/ђака у односу на земљорадника

Међу пропагандним песмама има оних у којима се радници фаворизују у односу на сељака. Као у случају оних у којима се афирмише идеја уласка у КПЈ и СКОЈ, и код ових песама често се користи модел девојке која одбацује сељака зарад радника или ђака, маркирајући тако тип мушкарца који ће се у новом друштву сматрати подеснијим за биолошку репродукцију:

„Мала моја, вечерај, па лежи,
А ја одох куд ми срце тежи.”
„Лоло стара, на љубави хвала,
Доста сам се твоја цура звала.
Ја волијем пољубити ђака,
Нег’ стотину сељачких момака.
Лоло моја, лоло школована,
У тебе је коса зачешљана.”
(ФЗЕИ, 88)

8. Афирмација одрицања од имовине и учлањења у земљорадничке колективе

У збирци су бројне песме пропагандно-мотивационог типа које популаришу идеју предавања имовине задругама:

Заједнице од сувога злата,
Свуд су нама отворена врата!
Уста мо[ја] шећером се сладе,
Имам лолу, у колхозу ради.
Као трактор нашу земљу риља,
Реакцију чак до срца дира!
(ФЗЕИ, 1581)

Ко не воли нашег колектива
Нећемо га оставити жива!
(ФЗЕИ, 1536)

Друже Тито, дајем ти на знање:
У колектив предајем имање.
На терену наше Козарице
Ми стварамо радне заједнице.
Ко не воли наше заједнице,
Нек се сели испод Козарице!
Заједница од сувога злата,
Свакоме су отворена врата.
Заједница раширила руке,
Самосталци нека трпе муке!
Оћемо ли, мило јање моје,
Колективу ће друг Тито зове?
(ФЗЕИ, 2001)

Дивно ли је ових дана
У сељачким задругама!
Част је сваком нашем другу
У сељачку ућ задругу.
Дајмо њиве и ливаде
Колективно да се раде.
Колективно сад је боље,
Ми радимо добре воље.
У колектив кој сад није,
Члан Партије бит не смије.
Ком је криво, ком је право,
Колектив се примакао!
У задругу ко не хита
Издајник је и бандита!
(ФЗЕИ, 583)

9. Афирмација „социјалистичких такмичења” и изградња радне етике и пожртвованости

У овим песмама се прави алузија на свакодневни рад бригадира, напоре и радна такмичења између бригада. Глорификују се добитници ударничких значки, ударничке бригаде, као безрезервно стављање своје физичке снаге у службу изградње земље:

Нова често, цветаћеш од зноја
Од чланова Партије и Скоја!
Когод жели члан Партије бити,
Све тешкоће мора подносити!
Компартијо, живела ти рука,
Ти си народ извела из мука!
Омладино, не губи морала,
Није нама цеста додијала!
(ФЗЕИ, 1764)

Шта се оно на ливади бели?
Сокобањски раде пролетери,
Шта се оно иза брда чује?
Сокобањска ударна путује.
Шта се оно замаглило поље?
Сокобањска вуче кариоле.
Мени моја кариола пита,
Колико сам превезо кубика.
Трипут седам – два’ес’т један,
Па још осам, ето колико сам!
(ФЗЕИ, 1983)

Сунце пече, зној нас лије,
Омладини тешко није.
Такмичари од Никшића,
Побједише „Ранковића”,
Ми ћемо се такмичити,
Нећемо се уморити.
Такмичари наши веле
Да и сјутра радит желе.
Радићемо без одмора,
Нек се дичи Црна Гора!
(ФЗЕИ, 1785)

10. Еманципација жене

У збирци се примећује постојање песама у којима се афирмише излагање жене из патријархалних оквира: слобода у односу на вољу родитеља, ангажованост жене у политици и борби, те афирмација идеја слободног бирања партнера, женске сексуалне слободе и промискуитета:

Јој, другарицо, хајдмо у патролу,
Свака свога заменити лолу!
(ФЗЕИ, 2042)

Љуб' ме, лоло, љубав нема стида,
Јер се љубав из срца не кида.
(ФЗЕИ, 2248)

Нисам знала што је љубав права,
Научи ме, шајкачице плава.
Скини, лоло, титовку са чела.
Титовка ме на љубав навела.
(ФЗЕИ, 2267)

Три ми лоле на ауто-стради,
Само нису у једној бригади!
Друже Тито, иако сам мала,
Три сам лоле на изградњу дала!
(ФЗЕИ, 1423)

Закључна разматрања

У анализираном корпусу из Дигиталне базе Фолклорне збирке ЕИ САНУ налази се значајан број песама са јасно истакнутом идеолошком позицијом. Песме су често испеване у агитационо-мобилизацијском и пропагандном тону и тематизују до 1945. године непостојеће теме у народној поезији. Уочава се директна корелација између, с једне стране, циљева културне политике које је врх Комунистичке партије Југославије дефинисао и прокламовао у периоду од 1945. до 1949. и, с друге стране, политичко-идеолошких песама испеваних током омладинских радних акција одржаних у периоду између 1946. и 1949. године. Политичка актуелност појединих песама и њихово потпуно тематско поклапање са политичким одлукама КПЈ-а и прокламованим циљевима културне политике нове комунистичке власти указују на то да су ове песме настајале под утицајем агитационо-пропагандног рада партијских ћелија или активиста присутних у омладинским радним логорима, могуће унутар културно-просветних одељења преко којих су бригадири описмењавани, али и идеолошки обликовани. Песме испеване у метру народне поезије, ослањајући се на формуларни језик народне лирике, постајале су на омладинским радним акцијама моћно оружје за спровођења културне политике прописане од стране КПЈ-а. Њихова ефикасност вероватно почива на чињеници да су бригадири већином били са села, неписмени или полуписмени, те да су били пријемчиви за језик народне

песме. Њихово масовно и свакодневно извођење, често унутар кола као кохезивног акционог кода, свакако је било интегративно и хомогенизујуће. Певањем ових песама појединац је потврђивао своју идеолошко-политичку подобност и припадност заједници, док је њихово групно извођење, поготово песама са изразито радикалном реториком, свакако психолошки утицало да се колебљиви приклоне, а неистомишљеници обесхрабре, па и застраше. Сем што су документ једног времена, ове песме представљају значајну грађу за изучавање употребе фолклора у политичко-идеолошке сврхе, као и фолклора као оруђа за грађење осећаја припадности групи код појединца и његове интеграције у њу, али и оруђа агитације и пропаганде, застрашивања идеолошког и политичког противника, историјског реваншизма, идеолошке мимикрије и сл.

Цитирана литература

- Аксић, Нина. „Од традицијске птице до ’тића хероја рада: птице у песмама из Фолклорне збирке Етнографског института САНУ”. *Фолклористика*, бр. 8, св. 1–2 (2023): 45–62.
- Марковић, Рада. „Извештај о фолклорној збирци Етнографског института Српске академије наука”. *Гласник Етнографског института*, бр. I, св. 1–2 (1952): 580–584.
- Мојашевић, Миљан В. „Из партизанске народне поезије у Санцаку”. *Зборник радова Етнографског института САН*, књ. 1 (1950): 51–75.
- Мојашевић, Миљан. „О скупљању и проучавању наше најновије народне поезије”. *Гласник Етнографског института*, бр. I, св. 1–2 (1952): 205–211.
- Недељковић, Душан. „Прилог проучавању законитости развитка нашег народног певања у периоду народне револуције, ослободилачког рата и изградње социјализма Југославије”. *Зборник радова Етнографског института САН*, књ. 3 (1960): 39–167.
- Петковић, Данијела. „Фолклор НОБ-а, Револуције и социјалистичке изградње на страницама *Народног стваралаштва – folklor*”. *Књижевна историја*, бр. 54, св. 176 (2022): 69–87.
- Поповић Николић, Данијела и Снежана Божић. „Реч Компартије у партизанској епској хроници”. *Књижевна историја*, бр. 53, св. 174 (2021): 207–229.
- Ристановић, Слободан. *То су наших руку дела: Херојска и славна епонеја омладинских радних акција 1941–1990*. Београд: Одбор ветерана – градитеља Београда, Удружење учесника омладинских радних акција и волонтера Србије, 2014.
- Селинић, Слободан. „Омладина гради Југославију. Савезне омладинске радне акције у Југославији 1946–1963”. *Архив, часопис Архива Србије и Црне Горе*, 1–2 (2005): 87–100.
- Селинић, Слободан. „Живот на омладинским радним акцијама у Југославији 1946–1963”. *Архив, часопис Архива Србије и Црне Горе*, 1–2 (2007): 119–137.

- Томашевић, Милан. „Песме са градилишта ауто-пута *Братство и јединство* из архивске збирке Етнографског института САНУ: о врстама накнадних интервенција на записима”. *Фолклористика*, бр. 8, св. 1–2 (2023): 63–88.
- Трубарац Матић, Ђорђина. „Дигитална база Фолклорне збирке етнографског института САНУ (*ФолклорнаЗбиркаЕИИСАНУ*): изазови, искуства и први резултати рада на њеној изради”. *Фолклористика*, бр. 7, св. 2 (2022): 107–117.
- Хофман, Иван. *Ми градимо пругу – пруга гради нас. Омладинске радне акције у Југославији 1946–1951*. Каталог изложбе. Београд: Архив Југославије, 2012.
- Хофман, Иван. „Школа социјализма – образовање и васпитање југословенске омладине на радним акцијама 1946–1951”. *Токови историје*, 1 (2013): 203–230.
- Đimić, Ljubodrag. *Agitprop kultura. Agitpropaska faza kulturne politike u Srbiji 1945–1952*, Београд: Rad, 1988.
- Hofman, Ivan. „Socijalističko takmičenje na omladinskim radnim akcijama u Jugoslaviji 1946–1951”. *Istorija 20. veka*, 2 (2014): 155–170.
- Matošević, Andrea. „Omladinske radne akcije: kontinuiteti i odmaci iz iskustva akcijaša”. *Traditiones*, br. 44, sv. 3 (2015): 93–111.
- Mihailović, Srećko i Grujica Spasović. *Tito, radne akcije: stvaraoci neodoljivog poleta*. Београд: Истраживачко-издавачки центар Савеза социјалистичке омладине Србије, 1980.
- Naumović, Slobodan. *Upotreba tradicije u političkom i javnom životu Srbije na kraju dvadesetog i početkom dvadeset prvog veka*. Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију – ИР „Филип Вишњић”, 2009.
- Rihtman-Auguštin, Dunja i Jerko Bezić. „Partizanski folklor o Titu”. *Narodna umjetnost*, br. 14, sv. 1 (1977): 11–20.

Извори

- ФЗЕИ: Дигитална база фолклорне збирке Етнографског института САНУ. Приредила Ђорђина Трубарац Матић. Београд: Етнографски институт САНУ. 2022–. <<https://folklornazbirka.ei.sanu.ac.rs/lppesme/index.php>> 10. 9. 2024.

Dordina Trubarac Matić

FOLKLORE OF YOUTH VOLUNTEER WORK ACTIONS
AND ITS ROLE IN IDEOLOGICAL SHAPING
IN THE FEDERAL PEOPLE'S REPUBLIC OF YUGOSLAVIA

Summary

In 1949, the Ethnographic Institute of the Serbian Academy of Sciences launched a project of collecting “the folklore of the National Liberation War, Socialist Revolution, and the socialist construction of the country.” The project members were sent to different construction sites along the route of the “Highway of Brotherhood and Unity,” which was to be built between Belgrade and Zagreb. Around seventy people participated in this massive project, due to which, today we have an extensive collection of songs that thematize the post-WW2 construction of the socialist Yugoslavia, which involved not only the making of roads, railways, and other economic infrastructure, but also the ideological formation of a new citizen ready and willing to become the bearer of transition processes that were initiated in Yugoslavia after the Second World War. The songs implied a radical rejection of the previous ideological paradigms and their carriers, and the adoption of the new ones, shaped in accordance with the plans and ambitions of the new revolutionary communist elite. Based on the digitized corpus of songs from the collection, the paper focuses on several specific thematic cycles which can be marked as the “hot spots” of the ideological indoctrination of young people, which was intense at that time. The importance of youth volunteer work actions in the process of early ideological shaping of the minds of the Yugoslav youth is discussed, as well as the role of the use of folklore and folk songs in that process.

Keywords: Folklore Collection of the SASA Institute of Ethnography, folklore of socialist construction, communist revolution in Yugoslavia, use of folklore, ideological indoctrination, cultural policy in the Federal People's Republic of Yugoslavia, AGITPROP culture, youth volunteer work actions.

ЕПСКЕ ЛАЗАРИЦЕ ИЗ БОСНЕ И ХЕРЦЕГОВИНЕ У ЕТНОГРАФСКОЈ ЗБИРЦИ АРХИВА САНУ – ПОЛИТИКА И ЕПИКА

Етнографска збирка Архива САНУ садржи огроман епски корпус (око хиљаду епских песама) забележен на просторима данашње Босне и Херцеговине. Највећи део тог корпуса сакупљен је у последњој четвртини XIX века, периоду за који су карактеристична снажна културна и политичка превирања у окупираној Босни и Херцеговини. У таквим културноисторијским околностима сакупљање умотворина у непосредној је вези са процесима културне и националне хомогенизације српског народа у овим областима. Бележење умотворина и њихово означавање српским националним именом представљало је важан вид културног и националног активизма овог доба. Епске песме у којима се опевају догађаји и личности средњовековне српске историје у овом књижевно-националном активизму нарочито су биле значајне. У предстојећем раду лазарице забележене у Босни и Херцеговини анализираће се с тематског и структурног аспекта, као и у вези са оновременим културноисторијским контекстом. Указаћемо на однос ових песама према другим песмама косовског тематског круга и према другим песмама „најстаријих” времена забележеним на истом подручју. Промишљаће се о идејном усмерењу песама, начинима варирања и реактуализације традиције. Осврнућемо се и на проблем „аутентичности” забележене грађе.

Кључне речи: Босна и Херцеговина, Етнографска збирка САНУ, епске народне песме, Косовска битка (1389), епска лазарица, Богољуб Петрановић, Никола Кашиковић, Петар Бесаровић, културна историја.

* dejan.ikum@gmail.com

Сакупљање умотворина, нарочито од XIX века, имало је (ин)-директне политичке импликације и било је повезано с процесима националне консолидације и утемељења националне културе. Сложену динамику односа бележења и објављивања умотворина с овим процесима пратићемо у контексту друштвено-политичких и културних кретања у Босни и Херцеговини друге половине XIX века, и то на примеру косовске епике. Истраживачки фокус усмерен је на лазарице као вишеепизодичне епске песме о Косовском боју забележене на просторима Босне и Херцеговине. О лазарици у овом смислу први је говорио Вук у *Српском рјечнику* из 1818, где је истакао да „тако зову слијепци ону велику пјесму од кнеза Лазара и од Косовског боја [...] а све су остале Косовске пјесме комади од Лазарице” (Вук СР: 360). Он се, међутим, више није враћао на проблем лазарице, а у другој књизи бечког издања о косовским одломцима говори изричито као о комадима „различнијех косовскијех пјесама” (Вук II, 50). Такође, лазарицу коју је Аврам Панић забележио од слепца Продановића Вук никада није штампао јер није био задовољан њеним естетским донетима и јер је сматрао да је настала као резултат редакторских поступака (Вук Пр, 30). Први ауторски покушаји стварања лазарице препевавањем и редиговањем мотива усмене традиције о Косовском боју везују се за Андрију Качића (*Разговор угодни*, 1756) и Гаврила Ковачевића и његово *Сраженије* (1805). Оба дела су била веома популарна и вршила су снажан повратни утицај на усмену традицију. Када је реч о Ковачевићевом спеву, за његову рецепцију и утицај на усмено традирање, нарочито на просторима Херцеговине и Црне Горе, изузетно је значајна његова прерада, коју је извршио Вук Врчевић и објавио је 1861. године (в. Петровић 2000: 148–151). До експанзије у покушајима састављања лазарице код домаћих аутора долази након полемике Стојана Новаковића и Армина Павића о првобитном облику косовске епике. Новаковић је заступао став да епске песме о Косовском боју нису никада имале облик целовитог епа, док је Павић тврдио супротно. Оба научника су објавила своје верзије лазарица које су одражавале њихова теоријска гледишта. У Новаковићевом случају то су биле хронолошки организоване песме о Косовском боју из Вукових збирки (прво издање 1871), док је Павић комбиновао различиту грађу и редакторски градио целину (1877).¹

¹ Током XIX века и бројни други научници и књижевници, домаћи и страни, опробали су се у улози састављача лазарице, при чему се издвајају два основна поступка – проста компилација песама које се распоређују у мање-више логичан хронолошки низ или препевавање познатих мотива како би се повезали у једну целину. Најпотпунији преглед ових покушаја, са увидом у садржај песама, дао је Срета Стојковић (в. 1901, 1902).

Дакле, интересовање за косовску епику и лазарице у последњој четвртини XIX века поприма одлике својеврсне књижевне моде и у непосредној је вези с доминантним научним погледима на генезу епике уопште. Ипак, ово неће бити једини извор интересовања за овај тип песама. Наиме, народна епика, нарочито песме „најстаријих” времена, имала је важну улогу у националном буђењу и деветнаестовековној културно-политичкој борби српског народа за ослобођење и уједињење. Отуда ћемо у предстојећој анализи комбиновати поетичко-стилску и структурну анализу с принципима контекстуалне фолклористике и културне историје, а аналитичка путања кретаће се од текста ка контексту и обрнуто. Држећи се мотивске и структурне анализе лазарица забележених у Босни и Херцеговини, настојаћемо да их посматрамо у контексту свеукупне усмене епске традиције о Косовском боју, те да осветлимо њихове нове идејно-идеолошке аспекте, који долазе као непосредни одраз прилагођавања времену. Такође, пратићемо идејна начела сакупљачког рада и симболички потенцијал сарадње са Српском краљевском академијом, којој су анализиране песме послате.

Сакупљање умотворина на просторима Босне и Херцеговине узима маха половином XIX века, да би у последњој четвртини овог столећа дошло до изразите експанзије сакупљачког рада. Сабирање грађе, а још више њено објављивање, били су у непосредној вези с процесима националне хомогенизације становништва Босне и Херцеговине, па су се одвијали у оквиру неколико национално-идеолошких идеја. Део сакупљача српске националне провенијенције своју грађу слао је Српској краљевској академији, за њену Етнографску збирку. Ова збирка настаје као резултат жеље да се настави и допуни Вуков рад, да се организује свеобухватно прикупљање, али и да се систематизује и критички уреди обимна грађа штампана често без икаквих научних критеријума. Иницијатива за покретање овог посла и оснивање Збирке потекла је од Стојана Новаковића 1892. године. На седници Академије философских наука предложио је да се оснује „Зборник или Архив за скупљање или одабирање” народних умотворина српских (Годишњак VI 1892: 77). У свом предлогу он је нагласио да би се нарочита пажња морала поклонити новим варијантама и оним просторима који до тада нису били обухваћени темељнијим теренским истраживањима и бележењима умотворина. Ова иницијатива долази као уобличење

дотадашњег интересовања учених друштава за народни живот и обичаје и резултат је сазревања свести о значају умотворина као уметности речи, будући да су у Друштву српске словесности, па и у Српском ученом друштву, умотворине посматране у склопу ширих етнографских истраживања и интересовања. Важно је нагласити и то да се иницијатива за оснивање јавља одмах по консолидовању Академије, после њеног уједињења са Српским ученим друштвом (1892).²

Новаковићева иницијатива и активности Академије на сакупљању и планираном објављивању народних умотворина несумњиво су примарно мотивисани књижевним, научним и културним циљевима, али се у њима имплицитно препознају и политички циљеви, то јест деловање у правцу хомогенизације нације кроз културу. У овом смислу нарочито је важан територијални критеријум за одабир грађе, будући да се на трагу хердеровског поимања умотворина као израза „народне душе” и језика као дистинктивног обележја нације³ простор на коме су умотворине записане посредно симболички интегрише у национални простор⁴ – обликује се идеја по којој тај простор припада ономе чије су умотворине на њему забележене, а оне су опет одређене језиком на којем су испеване/испричане. Отуда не чуди Новаковићева напомена о ареалу на ком би се сакупљале умотворине:

Географске границе Зборника имале би се обележити линијом докле је позната наша народна епопеја [...] где се већ незна ни за косовски бој, ни за Марка, ни за Немањиће, могли би наши испитивачи оставити другоме. (Годишњак VI 1892: 78)

² О идејним, методолошким и идеолошким основама Етнографске збирке и историјату њеног настанка в. Младеновић 2005: 417–496, Гароња Радованац 2019, Пандуревећ 2019. Постанак Етнографске збирке тумачи се у вези с фолклористичким топосом о пропадању и успону позитивистичке научне парадигме (в. Младеновић Митровић 2021), док се концепција Етнографске збирке анализира у вези с институционалном политиком Академије и с нарочитим фокусом на сарадњу са сакупљачима из Босне и Херцеговине (в. Илић 2023).

³ Премда се језик издваја као једно од кључних обележја нације још од краја XVIII и почетка XIX века, у последњој четвртини овог столећа уз етничитет језик постаје „glavni sve više i odličujući, pa čak i jedini faktor potencijalne nacionalnosti” (Hobsbaum 1996: 116). Дакле, реч је управо о најплоднијем периоду сакупљања умотворина у Босни и Херцеговини, који је обележен и покушајима Калајевог режима да успостави „босански језик” као противтежу српском и/или хрватском језику.

⁴ Утицај Хердерових идеја – његових погледа на фолклор и питања нације и језика – на европски романтизам и националне покрете европских народа систематично је изложен у: Wilson 1973.

Овим речима посредно се преко усмене традиције и њених тема описује ексклузивно поље делатности српских културних радника. Бележење умотворина и уопште етнографско (п)описивање крајева настањених српским становништвом постаје важно не само за спасавање грађе од заборава него, посредно, и за добијање одговора на питање где је заправо нација, што је суштинско питање сваког националног покрета. У том одређивању граница националне културе значајне су управо институције и интелектуалци окупљени у њима, који својим истраживањима, првенствено на пољу филологије, етнографије и историје, оцртавају контуре нације у идејном, симболичком смислу. Отуда Академија добија важну улогу у кодификовању, промоцији и ширењу националне културе, који се одвијају под патронатом српске државе.⁵

Издвајање државе као заштитнице националне културе Ернест Гелнер посматра као један од кључних тренутака у националној еманципацији и развоју националних покрета. Препознавање истости у култури означава као најбитнији фактор за поистовећивање на националној основи с другим припадницима заједнице (в. Гелнер 1997: 17–19). Он истиче да људи хоће да буду политички уједињени са онима који деле њихову културу, па „политичке заједнице онда желе да прошире своје границе до граница својих култура и да заштите и наметну своју културу у границама својих моћи” (Гелнер 1997: 83). Дакле, Академија, будући под непосредном заштитом монарха, симболички игра важну улогу у овом процесу културне афирмације и кохезије који стреми ка националном уједињењу, за које као моћан катализатор служи народна култура, то јест њено „откривање” и институционализовање, кодификовање и прокламовање њеног места у високој националној култури. Управо ови процеси налазе се у подтексту програмски истакнутог научног интересовања Академије за народни живот, обичаје и „српско земљиште”, али и интересовања учених друштава која су Академији претходила.

⁵ Говорећи о односу идеја национализма и кретања у култури и уметности, Ненад Макуљевић истиче да су за процес националне интеграције веома важне активности на пољу културе, нарочито ако одређена национална заједница нема своју државу или живи разједињена у различитим државама. У овом светлу он говори о различитим патронажним механизмима којима се управља одређеним културним пројектима. Показује да су у српској култури ови механизми првобитно били ослоњени на личне иницијативе и интелектуалне врхове, да би временом почео да расте удео државне патронаже, нарочито пред крај XIX века. Указује на значај образовних институција и Академије у откривању и промоцији националне културе (в. Макуљевић 2006: 15–38).

Народна култура, описана и пописана и објашњена научним дискурсом, постаје важна у саморазумевању нације и јачању кохезионих сила унутар ње. Водећа улога народне културе у процесу изградње нација и јачању кохезионих сила истакнута је у етносимболистичком приступу питању нације и национализма Ентонија Смита (в. Smit 2010).⁶ Он подвлачи да је за етнички тип нације, који супротставља грађанском, политичком типу, вернакуларна култура главно погонско гориво и кохезиона снага у процесу претварања етнице у нацију, па за фолклорну грађу и резултате етнографских, фолклористичких и дијалектолошких истраживања истиче да постају „građa za nacrt buduće nacije” (Smit 2010: 27). У овим процесима важну улогу добијају интелектуалци, првенствено историчари, филолози, фолклористи, етнографи, који раде на „откривању” народне културе. Поред уско научног, њихов циљ је „mobilisati ranije pasivnu zajednicu da oblikuje naciju oko nove vernakularne istorijske kulture, koju je ta inteligencija ponovo otkrila” (Smit 2010: 105). Ипак, битно је нагласити да Академија није сама изазивала и организовала ове процесе. Она то није могла урадити све и да је имала такву намеру. На сакупљачки рад и културно-политички ангажман кроз сарадњу с Академијом подстицајно је деловало неколико фактора. С једне стране, реч је о широј појави, карактеристичној за већину европских нација, дакле, о извесном духу епохе. С друге стране, реч је о специфичном сплету културноисторијских и политичких околности у којима је српски народ живео у последњој четвртини XIX века, која је обележена снажним тежњама ка националном уједињењу, развојем (националне) штампе и уопште културног и јавног живота. Отуда се активности Академије на проучавању народа не покрећу као смишљени политичко-пропагандни пројекат, него представљају покушај да се постојећи токови у култури каналишу и кодификују.

Ово врло добро илуструју примери сарадње са сакупљачима из Босне и Херцеговине. Наиме, иако Академија никад није упутила званичан позив за сакупљање, одзив сарадника из Босне и Херцеговине био је више него добар. Ове области по броју сакупљача сарадника Академије долазе одмах после Краљевине Србије (в. Илић 2023: 364). На овакав одзив свакако је утицала

⁶ О улози етноисторије и фолклора у процесу откривања и изградње нације и о процесима кодификовања народне културе у националну и националног ослобођења в. Smit 2010: 197–205, 248–254.

општа културна клима у Босни и Херцеговини, где је сакупљачки рад био врло жив и пре Академијине иницијативе. Наиме, до експанзије сакупљачког рада у Босни и Херцеговини долази после аустроугарске окупације, нарочито од друге половине осамдесетих година XIX века. На овакав однос према сакупљању утицао је развој локалне штампе, али још више културно-политичке прилике. Аустроугарски режим је култури дао велики значај у својој политици даљег продора на Балкан и интегрисању новоосвојених покрајина, што је изазвало реакцију домаћег становништва, првенствено оног дела окупљеног око српске националне идеје. Култура постаје поље сучељавања различитих идеолошких и националних концепата. Притом, она је једино поље у којем домаће становништво може да изрази своје политичке циљеве, будући да је све до оснивања Сабора 1910. године у Босни и Херцеговини било забрањено политичко удруживање. Дакле, сакупљачком раду приступало се као „грађанском активизму који се испољава у домену националне културе и очувања традиције” (Пандуревић 2019: 31), што и не чуди ако се има у виду да је аустроугарски режим настојао да Босну и Херцеговину изолује од Србије и Црне Горе (в. Краљачић 2017: 106–156), те да сузбије напоре које су српско грађанство и интелектуална елита у Босни и Херцеговини чинили на пољу националне еманципације.

Слањем умотворина у Академију, која је основана под патронатом краља Србије, културни делатници српског националног опредељења изражавали су и свој национални бунт и деловали противно режимским тенденцијама ка развијању интегралне босанске нације. У овом смислу је нарочито значајно то што је највећи број збирки сакупљача из Босне и Херцеговине у Академију стигао у време трајања Српског аутономног покрета (1896–1905). Поред политичких и идеолошких мотива, међутим, несумњиво је да су на одзив сакупљача подстицајно деловали и практични разлози. Они су у Академији добили нови центар који прикупља грађу, што их је храбрило да истрају у свом раду и прошире његов обим, а такође су видели и могућност да кроз ову сарадњу остваре и какву-такву материјалну добит и, што је још важније, потврду својих интелектуалних способности.

Напори културних радника српске националне провенијенције на сакупљању умотворина и преобликовању народне у националну културу и истакнуто место фолклора у борби за националну

еманципацију у окупираној Босни и Херцеговини откривају се као специфичан говор српског народа и његове културне елите који имају позицију маргине према режиму. Овај говор открива се као контранаратив режимској политици и Калајевом националном босанству. У њима се препознаје вид културног национализма и нарочито одбрамбеног традиционализма, који подразумева да се „sačuvane ili svesno obnovljene tradicionalne forme koriste kao zaštitni paravan za ispoljavanje protivljenja vladajućem poretku” (Naumović 2009: 17). У подацима о контексту сами сакупљачи говоре о себи као о националним борцима и спасиоцима народног „блага”. Оно се, што је уобичајено за романтичарски однос према фолклору, спасава од пропадања, али у нашем случају и од крађе од стране сакупљача другачије националне оријентације. Нарочито јак симболички потенцијал имале су песме у којима се реферисало на догађаје српске средњовековне историје,⁷ будући да је традицију о Немањићима и Косовском боју српски народ посматрао као своју фундајућу прошлост. Раде Михаљчић примећује да је „Косовска битка снажно (је) деловала на касније генерације и допринела стварању народне историјске свести. А у дугој посткосовској стварности народна историјска свест постала је један од темеља српске етничке посебности” (2001a: 28, курзив Д. И.). У том смислу народно сећање на Косовску битку и уопште период средњовековне самосталности пример је како се „odnosom prema prošlosti fundira (se) identitet grupe. Sećanjem na svoju istoriju i predočavanjem fundirajućih figura sećanja, grupa se potvrđuje u svom identitetu” (Asman 2011: 52).

Треба истаћи, међутим, да је аустријски режим у српској историји, нарочито у симболима средњовековне прошлости, видео опасност по своје културне и идеолошке подухвате. Забрањивао је било какве алузије на ликове и догађаје српске средњовековне историје у јавном животу, тежећи да укине механизме којима се одржавала култура сећања и настојећи да је преобликује. Власти су,

⁷ Средњи век је уопште имао важно место у конституисању националних идентитета европских народа. Деветнаестовековни европски национални покрети пројектовали су старину своје (замишљене) нације у средњовековну прошлост. Историографске, етнографске и филолошке механизме којима се успоставља овај континуитет анализира Патрик Гири, који показује да у историографији и етнографији још од Херодота варирају слични обрасци у писању о нацији и пројектовању колективног идентитета (в. Geary 2007). Говорећи о програму Хердера и Фихтеа, Гери указује на значај културе и језика за националну интеграцију, а о филологији говори као о „оруђу национализма” (Исто: 36–52).

на пример, забрањивале оне уџбенике историје за које су сматрали да је у њима изражена српска национална струја (Краљачић 2017: 130). Забрањивано је и држање слика из српске историје, с изузетком Светог Саве (Краљачић 2017: 188). Контролисани су репертоари српских позоришних дружина и с нарочитим подозрењем је гледано на историјске драме, па је Земаљска влада 1895. свим котарским уредима упутила наређење да се пре давања дозволе за одржавање позоришних представа затражи репертоар и да се о њему извести сама влада (в. Besarović 1968: 712).⁸ Понекад су потези власти били на граници апсурдних, па су тако 1895. заплениле заставу певачког друштва у Невесињу само зато што су на њој били приказани владари лозе Немањића и грбови земаља за које се у колективној свести веровало да су биле део Душановог царства (в. Besarović 1968: 619). Речит је и поступак заплене ученичке свеске у српској школи у Дужима 1893. јер су белешке биле у „великосрпском духу” (Краљачић 2017: 188). Несумњиво је да су овакве репресивне мере деловале контрапродуктивно и да су у народу јачале свест о средњовековној прошлости као важном елементу националног бића. Напоследку, на овакав однос сакупљача према песмама с тематиком „најстаријих” времена утицали су и књижевни, филолошки и културни разлози – првенствено романтичарски књижевни медијевизам, као и угледање на Вука, који је нарочито трагао за песмама у којима су опевани догађаји српског царства и господства. Иако нигде није експлицитно истакнуто, несумњиво је да су и босанскохерцеговачки сакупљачи предност давали овим песмама. Тако је и репертоар двоје најпродуктивнијих певача – Илије Дивјановића и Ане Бугариновић доминантно обележен тематиком „најстаријих” времена.

Песме „најстаријих” времена чине скоро трећину укупне епске грађе из Босне и Херцеговине у Етнографској збирци Архива САНУ – од укупно 808 епских песама са овог простора, 352 песме су о „најстаријим” временима. Важно је истаћи да чак 44% корпуса песама „најстаријих” времена чине записи Богољуба Петрановића, што говори о специфичној поетици и строго усредсређеном репертоару његовог главног певача

⁸ Када је реч о цензури и подозрењу власти према глумцима, речита су два случаја. Никола Симић, вођа позоришне дружине, жали се 1895. Калају да је под оптужбом да је великосрбин четири пута одбијана његова молба да са својом дружином посети Босну и Херцеговину. Исте године се и Фотије Ж. Иличић жалио да му је забрањен улазак у окупиране покрајине, иако је претходно имао дозволу и наступао са својом дружином широм Босне и Херцеговине. Обе молбе су одбијене (в. Besarović 1968: 713–716).

Илије Дивјановића. Пропорционално гледано, у већини збирки најопеванији јунак је Марко Краљевић. О њему пева и највећи број песама из овог корпуса – чак 105. По обиму, одмах после Марка следи круг песама о Косовском боју, који обухвата 93 песме, од чега се више од пола налази у Кашиковићевој збирци (51 песма). Треба истаћи да изузетно мали број ових песама говори о самом боју. Дакле, када је реч о овом тематском кругу, изражена је тенденција ширења епских биографија косовских јунака новим подвизима, међу којима су најчешћи различити типови јуначке женидбе или ослобађања побратима из ропства. Уочава се и тежња ка развијању одређених мотива косовске епске традиције, њиховом другачијем повезивању, нарочито када су у питању догађаји пре и после саме битке. Гранање епске биографије најизраженије је у случају Милоша Обилића, а поред њега и други косовски јунаци добијају нова обележја и особине, нарочито Милан Топлица и Иван Косанчић. Тежи се и нијансирању лика Вука Бранковића. Он се развија од типског лика издајника и клеветника ка сплеткарошу и интриганту, а у низу варијанта иде се и ка његовој психологизацији. Такође, у Петрановићевој и Кашиковићевој збирци издвајају се варијанте о деспоту Стефану, у којима се уочава утицај народног предања. Мотиви интриге, као сплетке којом се нешто мотивише, клевете и владаревог аманета издвајају се као нарочито фреквентни у песмама косовског тематског круга Етнографске збирке, а захваљујући њима се усложњава радња и отварају нове мотивацијске везе. Певачи се интересују и за личне односе међу јунацима, приказују се различити видови унутрашње борбе, љубавне епизоде. Утисак је да се чак више пева поводом битке него о њој. Такође, у већем броју песама уочава се спајање различитих епизода косовске традиције, али се само три песме од ових 95 издвајају као праве лазарице.⁹ Реч

⁹ Костур лазарице очуван је и у једној сведенијој варијанти из збирке Јована Зорића (ЕЗ 89/1, бр. 26). У овој песми обједињени су најважнији мотиви косовске традиције, али су развијени само мотиви Лазареве клетве и благослова, те Муратовог аманета. Сам бој није приказан, али се уочава тенденција ка његовом ширењу у времену (трајао је четири дана). Косовски бој овде заправо служи као повод да се опише шири историјски период пада средњовековних земаља под Турке. Својеврстан панорамски преглед историјских догађаја долази до изражаја у другом делу песме, који делује вештачки накалемљен и приближава се идеологизованом говору. Он почиње Бајазитовим захтевом да добије Милошеву љубу. Уведен као кршење Муратовог аманета, овај мотив се више не развија. Уместо њега, неуверљиво се слика продужетак Косовског боја: „Прође много дана и година / На Косову битка не престаје” (ЕЗ 89/1, бр. 26), чиме се сугерише надвременски значај самог боја. Такође, продужетак боја послужиће певачу да уведе каталог војсковођа и мотив закаснелог јунака (овде у вези са босанским краљем) и да прикаже пад Босне под Турке. Сличан поступак уочава се и у једном Кашиковићевом запису, у коме су Муратово

је о Петрановићевој (Петрановић II, 26), Кашиковићевој (ЕЗ 245, бр. 11) и Бесаровићевој (ЕЗ 12, бр. 8) лазарици.¹⁰ Врчевић је 60-их година у Херцеговини забележио једну муслиманску лазарицу од Адема Рожајца (ЕЗ 62/1, бр. 21). Међутим, како је у њој изокренута идеолошка перспектива, нећемо је узимати у разматрање.

Петрановићева лазарица (Петрановић II, 26) једина је објављена, још 1867. године.¹¹ Рано је била предмет научне критике, нарочито у вези са питањем првобитног облика косовске епике и аутентичности. Петрановићева збирка у издању Српског ученог друштва с великим симпатијама је дочекана у научној и културној јавности. Ипак, ова почетна слава биће кратког даха, јер ће Ватрослав Јагић написати негативан приказ збирке (в. Јагић 1868). Овим текстом почиње својеврсни процес против Петрановића у нашој науци. Када је реч о самој лазарици, критичар ће истаћи да му се чини да је она „istom

саветовање с везирима и изазов Лазару послужили као увод за краћи извештај о боју и догађајима после њега (ЕЗ 245, бр. 59).

Структура лазарице препознаје се и у једном другом Кашиковићевом запису, који почиње као варијанта о закаснелом јунаку, али се развија у целовит приказ боја (ЕЗ 245, бр. 96). Необично је решење у којем се, условно речено, цела битка даје из перспективе једног од учесника боја – књаза Милинка, будући да певачица прати овог јунака и његово учешће у боју. Песма почиње опремањем јунаковим и опроштајем од љубе. Потом се успешно уводи мотив кушања (вила у гори упозорава јунака да ће његова изгинути војска), којем јунак одолева. По доласку на Косово, приповедач извештава о испуљању војске, подизању цркве на свили, причешћу и свађи Лазаревих зетова. Милинко остаје скрајнут, а до њега долазе гласови о Милошевом подвигу и погибији, поводом којих он наступа као резонер. Сама битка се не приказује, него се даје каталог погинулих војвода, а потом се шири временски опсег и констатује како је Милинко после боја ратовао сам са Турцима све до смрти. Временски опсег песме се шири, па се уводи мотив Бајазитовог изазова Милинковим потомцима, на који одговара Марко Краљевић.

¹⁰ Тематски преглед лазарица записаних после Вука, укључујући и ове три, даје се у Петровић 2004а. Ауторка анализира њихову генезу, композициони склоп и однос према целини (усмене) традиције о Косовском боју.

¹¹ Занимљиво је да је Петрановићева лазарица, иако објављена, ретко служила као расадник мотива за ауторске покушаје лазарица. Стојковић наводи смо три случаја у којима је Петрановићева песма коришћена као један од предлога за састављање лазарице. Тихомир Остојић је при приређивању своје лазарице *Косово, народне песме о боју на Косову 1389. године* (1901) као основу узео песме Вукове друге књиге, али их је у одређеним епизодама допуњавао грађом из Богишићеве и Петрановићеве збирке, првенствено његове лазарице (в. Стојковић 1901: 105–107). Када је реч о друга два случаја, у питању су редакторски покушај и препев стихова различитих народних песама Миливоја Србинића из 1889. године (в. Стојковић 1902: 80–83) и компилација непознатог састављача под насловом *Бој на Косову. Српске народне пјесме о Боју на Косову* у издању Браће Поповића у Новом Саду, без наведене године издања (в. Стојковић 1902: 84). Ипак, Петрановићева збирка је била изузетно популарна, о чему сведочи и Марамбо, један од његових највећих критичара (в. Јовановић 2001: 305–308), па је несумњиво да је утицала на даље усмено традирање различитих мотива. Огроман је утицај Петрановићеве збирке на Новицу Шаулића, који је од свог претходника позајмљивао и прештампавао целе руковети стихова (в. Јовановић 2001: 288–292, 296, 319–323).

u novije doba sastavljena” (Jagić 1868: 211), али неће искључити могућност да је Дивјановић препевавао локалну усмену традицију. О лазарици Јагић ће судити првенствено кроз Штајнталову теорију епа и закључити да она није „органиска целина”, а као њен највећи недостатак издвојиће то што се „vide (se) i odviše njene sastave” (1868: 217), али о „аутентичности” неће говорити. Јагићеву критику више ће заштитити потоњи проучаваоци заклањајући се за ауторитет овог научника, првенствено Војислав Јовановић Марамбо и Новак Килибарда. Марамбо је Петрановићеву збирку посматрао у контексту свог трагања за плагијатима, фалсификатима и мистификацијама. Саму грађу није детаљније анализирао, али је сматрао да она нема никакву, чак ни научну вредност (в. Јовановић 2001: 296–308). Килибарда је, с друге стране, Петрановићеву збирку детаљно анализирао, али је направио низ методолошких пропуста, а одређене претпоставке третирао као проверене чињенице. Овај проучавалац је, потпуно неосновано, у Петрановићу видео само националног радника који је у свом књижевном и сакупљачком раду налазио „средство за постизање политичких циљева” (Килибарда 1974: 79). За лазарицу истиче да је „Дивјановић искомбиновао своју песму од Вукових песама, бугарштице коју је записао Ђуро Матеи и Троношког родослова” (Килибарда 1974: 148). Притом, он не доказује да су Дивјановић или Петрановић могли поседовати ове збирке нити се упушта у тумачење могуће миграције мотива и генезе лазарице. Релативизације строгих оцена Петрановићевих критичара изрицане су упоредо с критикама. Ипак, својеврсну систематичну рехабилитацију Петрановића и нарочито његовог најплоднијег певача Илије Дивјановића започеће скоро пола века после Килибардине студије Саша Кнежевић (в. 2021: 9–55). Овом приликом се нећемо упуштати у полемику о „аутентичности” Петрановићеве лазарице, али ћемо у вези с тим указати на, у литератури донекле занемарен, податак који Петрановић даје о генези песме. Наиме, он истиче херцеговачко порекло ове песме. У писму Српском ученом друштву од 15. децембра 1868. Петрановић наводи да је песму „донио собом” Стеван Голјанин од Гацког испод Голије, те да је Илија песму примио од Стевановог сина Николе и напомиње: „Илија вели да је покојни Стеван још боље пјевао, но што је од њега син примио, али како се онда нису пјесме истраживале ником није ни на ум падало да их најбоље запамти” (Акта СУД 1868/115). Податак је нарочито важан у контексту претпостављених херцеговачких узора Дивјановићевог певања (в. Кнежевић 2021:

46–47), али и у погледу могућих утицаја у Херцеговини популарне Врчевићеве обраде Ковачевићевог *Сраженија*.

Петрановићева лазарица обједињује највећи број мотива косовске традиције у једну релативно складну целину, коју чини 1607 стихова. У песми се уочавају поступци удвајања структурних целина, понављања, увођења дигресија, а као пребацивачи углавном служе временске формуле с везницима „док”, „кад” и „како”. На развијеност песме утиче и честа употреба каталога, технике кадрирања, као и развијање везивних сцена, нарочито сцене одмора, која доводи до успоравања наративне динамике. На пример, кад дође на Косово, Мурат прво седне да се одмори, детаљно се описују његов табор и чадор и тек онда се упућује књига Лазару.¹² Певач прибегава поступку растварања формуле¹³ слања књиге, па техником кадрирања приказује кретање књигоноше и развија сцену примопредаје књиге у двадесет пет стихова. Упркос драматичности тренутка, певач приказује стилизовану сцену с доста етикеције у опхођењу између књигоноше и Лазара (слуга дочекује књигоношу, клањање, љубљење руке). Такође, у песми се уочава и тенденција покретања радње из статичне тачке, карактеристична и за крајинску епику (уп. Шмаус 2011: 154).

Петрановићева лазарица почиње двоструким уводом. Даје се космолошки стилизовано негативно поређење (гром ударио у Косово, а заправо то су Турци), које ће прерасти у пролог у коме се кроз приповедачеве коментаре сликају историјско-политичке околности, а сама Косовска битка смешта се у шири контекст османског освајања Балкана. Потом се редају познати мотиви косовске епске традиције, од Муратовог изазова до Лазаревог посвећења (изазов, Лазарево саветовање, ухођење турске војске,¹⁴

¹² Слично су и побратими после бега након извршеног подвига приказани како „На Ситницу воду силазише, / Умивају потавњело лице, / И кржаве руке до рамена, / Расхлађују своје пусто тело” (Петрановић II, 26). Бројни су и други примери који одреда показују тенденцију певача ка развијању медијалних епизода.

¹³ Термина Алојаза Шмауса. Он је под растварањем подразумевао специфичну „дефункционализацију” формуле, деконструкцију њене структуре, свођење на буквално значење, а овај процес повезивао је са тежњом певача да изгради двостраност, истакне медијалне ликове и апстрактни епски простор испуни конкретним детаљима (в. 2011: 34, 83–87, 142–150).

¹⁴ Мотив ухођења у штампаним епским песмама записаним после Вука анализира се с компаративног, поетичког и структурног становишта у Питулић 2006. Ауторка уочава да се у новијим записима очувала формулативна структура, али да се тежи развијању слике турске војске, увођењу аудио-визуелних елемената, локалних топонима, те да је, нарочито у Петрановићевим варијантама, „дат већи значај напору српске војске да савлада нестрпљиве Турке” (Питулић 2006: 541), што се доводи у везу с деветнаестовековним напорима за ослобођење.

лажни извештај и извештај, искупљање војске књигом, мотив брата од заклетве, кнежева вечера, здравица-клевета и завет, подвиг побратима, повратак у турски табор, баба помоћник, Лазару стижу гласови о подвигу, бој (напредовање и преокрет), Вукова издаја, Лазарева погибија у боју, Страхиња гласник, сахрањивање испод ногу, Муратов аманет, Милица на Косову, извештаји Косовке Девојке и слуге Ваистине, Лазарево посвећење, транслација моштију и мироточење). Упркос обиму и великом броју мотива, Петрановићева лазарица држи се складно, иако услед бројних понављања понекад делује монотono. Највећи структурни недостатак је помало неспретно, преурањено, увођење мотива гласника с бојишта, које условљава непотребне промене сцене и пресецање радње. Такође, као структурно слабо место издваја се промена сцене Крушевац : Косово, где певач непотребно уводи стихове којима као да жели да споји два сегмента, али само наглашава рез. Наиме, између стихова „Оде војска у бој на Косово” и „Код Ситнице војску оставише” (Петрановић II, 26) певач умеће формулу „О свачему јунаци зборише” и развија је навођењем Милошевих речи. Чини се као да је желео да, слично маниру крајинске епике, прикаже саму промену сцене, али је ова намера остала у записку. Услед необичног размештаја сегмената, певач се суочава и с проблемом симултаног вођења радње. Он прво одведе Бановић Страхињу у Крушевац да извести Милицу о исходу боја, а потом се враћа да прикаже сцену сахрањивања код ногу, што решава везивним стиховима „Доклен бане у Крушево пошо / Силни Турци цара уграбише” (Петрановић II, 26).

Херцеговачка лазарица, дакле, показује и неке иновације у погледу сижејне организације мотива.¹⁵ Необично је померање мотива ухођења у тренутак пре самог окупљања војске¹⁶, али је певач пропустио прилику да преко мотива лажног извештаја развије и мотивише Вукову клевету. Ипак, оваквим померањем мотива наглашена је јуначка, ратничка димензија боја. Истиче се да се српска војска упушта у бој упркос надмоћнијем непријатељу, што је свакако морало позитивно деловати на национални понос

¹⁵ Ток боја у кругу варијаната објављених после Вукове смрти, с фокусом и на косовске песме Петрановићеве штампане збирке, анализира Валентина Питулић. Ауторка показује да у новијим записима постоји тенденција ка подробнијем приказивању боја и то доводи у везу са културноисторијским контекстом, у којем је у светлу борбе за ослобођење било појачано интересовање за ратничке теме (в. Питулић 2005).

¹⁶ Маретић је ово видео као боље решење од распореда у Вуковим комадима (Вук II, 50), в. Maretić 1889: 135.

реципијената. Ратничка, епска димензија боја наглашена је и мотивом гласине, захваљујући којој Лазар непосредно пре боја сазнаје за Милошев подвиг, па се у бој улази са стратешком и моралном предношћу.¹⁷ Самим тим, Вукова издаја делује разорније, а притом је издајник приказан како у боју директно напада припаднике „свог” табора, баш као и у Кашиковићевој лазарици. Занимљиво је да мотив кнежеве клетве није развијен и уклопљен је у Лазареву књигу,¹⁸ којом позива црногорског владику у бој, па се стиче утисак да је певачу било важно да истакне добровољно опредељење јунака за битку. У песму су уведени и неки мање познати мотиви – на пример, Милош се заветује не само да ће Мурату стати ногом за врат него и да ће му узети прстен. Такође, развијена је сцена с побратимима пред султановим чадором, у којој се као нарочито успео издваја мотив три чохе, којим Мурат куша Милоша (в. Петровић 2001: 261). У лазарици су наглашени и лирски елементи. Они су првенствено у вези са женским ликовима, па их срећемо у епизоди „брат од заклетве”, нарочито у завршној Миличиној тужбалици. Такође, мотив испраћаја војске на Косово обележен је развијеном сценом плача жена. Лирским пасажима проткани су и удвојени извештаји којима се Милици посредно приказује бој. Напоследку, лирски елементи и појачана емоционалност срећу се и у Лазаревој тужбалици за Милошем, као и у Кашиковићевој лазарици, док су они нешто слабије изражени у оној коју је забележио Бесаровић.

Лазарица коју је Петар Бесаровић забележио од Вука Куљанина најсведенија је од ове три и обухвата свега 589 стихова. Добро се држи као целина, али „складна композиција, гладак десетерац и завидна вештина певавања ипак не могу да сакрију смисаоне недостатке” (Петровић 2001: 275). Певач је успео да повеже низ мотива усмене традиције о боју (Муратов изазов, саветовање, сакупљање војске и каталог јунака, избор барјактара, Лазарева клетва, Милица тражи брата од заклетве, ухођење војске, лажни извештај, клевета, Лазарева здравица, завет, подвиг, бег и повратак подвижника, баба

¹⁷ У контексту истицања самог боја као ратног окршаја значајно је и то што је Лазар представљен као стратег. Певач је велику пажњу посветио и приказу распореда српске војске, баш као и Ана Бугариновић у Кашиковићевом запису.

¹⁸ Окупљање војске књигом изведено је техником каталога, који се варира у приказу искупљања војске у Крушевцу. Примећено је да је овај каталог шири од оног који дају певачи Вукове збирке, те да је настао по угледу на *Лазарицу* Јоксима Новића Оточанина (в. Петровић 2001: 261).

помоћник, пред Муратовим чадором, сахрањивање код ногу), а да не изгуби приповедну нит нити да услед повезивања обимне грађе начини веће мотивацијске пропусте или логичке грешке. Иако и ова песма показује тенденцију ка растварању одређених формулативних структура, она није оптерећена непотребним понављањима, сувишним детаљима и идеологизованим говором. Структура Куљанинове варијанте у великој мери је слична структури Петрановићеве, али се у њој сажимају управо она места која су код Петрановића развијена у бочне епизоде или се одликују ширењем средине, уношењем идеологизованог говора. Код Куљанина су ретке сцене одмора,¹⁹ па Мурат одмах по доласку на Косово шаље књигу коју Лазару носи књиганоша, али се сцена са књиганошом не развија као у Петрановићевој песми. Куљанинови каталози су краћи, у њима се често јављају формуле сажимања, а изостају понављања. Бесаровићев певач, међутим, познавао је поступке ширења, па, на пример, посеже за техником кадрирања у тренутку кад Милош упадне у Муратов чадор или уводи дигресију о избору барјактара. Међутим, Куљанин ипак не развија целовиту причу о боју, него првенствено прати Милошев подвиг, па се сама битка не приказује, као што се не приказују издаја и Лазарево заробљавање. Нарочито је слаб крај, у којем се Лазар одједном уводи као заробљеник да би се потом приказала сцена разговора Лазара и Милоша и сахрањивања код ногу. Чини се да певач није имао снаге да испева целу песму или су можда околности певавања биле такве да је песму непланирано морао да приведе крају. Имајући у виду друге Куљанинове песме, тешко да му је недостајало вештине да се, пошто је испратио Милоша, врати у српски табор и прикаже други рукавац радње.

У Куљаниновој интерпретацији поједини мотиви добили су нешто другачију обраду како би се истакла епска, ратничка димензија боја. Занимљиво је да се Муратов изазов обликује као

¹⁹ Најразвијенија сцена одмора уједно је мотивацијски најслабија. Наиме, пошто доведу везаног Милоша пред рањеног Мурата, султан нареди да му се спреме чибук и кафа, „Јер је Милош трудан и уморан / По Косову сјекући Турке” (ЕЗ 12, бр. 8). Лазар затиче Милоша како пије кафу и пуши, па га други пут оптужи за издају, но видевши на Милошу окове, љуто се покаје и благосиља га. Могуће да је на увођење и обликовање ове епизоде утицао специфичан укус за честе обрте, који се уочава и у другим песмама с овог простора, а могуће и да се у њему препознаје удаљена алузија на мотив Милошевог насилног турчења, који се среће у Кашиковићевој лазарици. Напоследку, чини се да се у овој неспретно уведеној сцени уочава и облик одавања почасти националном јунаку од противничког владара.

типски изазов на мегдан, па он саопштава Лазару: „Вет ти купи по Србији војску, / Поведи је амо на Косово, / Да јуначки мејдан дијелимо” (ЕЗ 12, бр. 8, курзив Д. И.). Слично се уводи и мотив ухођења као тежак задатак и кушање јунака („није л’ мајка родила јунака”), а притом се на временској линији помера у тренутак непосредно пре боја, дакле, пошто је одлучено да се супротстави Турцима. Овако искоришћен мотив служи за тактичку припрему пре боја, али и за стварање заплета, нарочито стога што се Вукова клевета посредно мотивише лажним извештајем који ухода подноси Лазару. За разлику од Петрановићеве и Кашиковићеве лазарице, у којима се Милица заклања за емотивно, породично начело, она овде своју молбу Лазару да јој остави брата „од заклетве” мотивише с јуначког становишта, са гледишта ратничке, војне тактике (потребно је да један брат остане како би комуницирала са Лазаром). Јуначки импулс наглашен је и у епилогу, у ком се одаје похвала Милошу као ратнику. У вези с глорификацијом овог јунака је и нешто другачија обрада мотива сахрањивања испод ногу, јер Мурат тражи да и он и Лазар буду покопани испод Милошевих ногу, што јунак у својој последњој вољи преиначи.²⁰ Занимљиво је и да се Лазарева клетва уводи тек пошто се војска окупи у Крушевцу, али ово померање не делује несувисло и нелогично. Мотив клетве као да се приближава мотиву беседе пред бој. Клетвом се повећава емоционални и драмски набој, а у посредној је вези и с мотивом брата од заклетве, којем претходи. Коначно, овим поступком истиче се и да се бројна војска одазвала кнежевом позиву не због страха од клетве него због осећаја дужности, што је у контексту деветнаестовековне борбе за ослобођење могло подстицајно деловати на јачање духа отпора.

Од три лазарице које су у фокусу овог рада, Кашиковићева је најопширнија и у њој је обједињен највећи број мотива косовске традиције. Испевала ју је Ана Бугариновић у 1992 стиха. Ипак, ова песма најслабија је, како са структурног тако са идејног становишта. Песма показује многе техничке недостатке и мотивацијске падове, као да је певачици било тешко да обједини и поступно изложи све мотиве. Оно што нарочито квари утисак је својеврстан манир поновног враћања на поједине сцене – на пример, Муратов аманет се прекида, да би се затим поново вратило на овај мотив. Шавови одређених целина су пренаглашени, а уочава се и посуврађивање

²⁰ Мотив је слично обликован и у Кашиковићевој лазарици, с тим што овде Мурат тражи да он буде покопан испод Милошевих ногу, а Лазар испод његових.

радње и њено заустављање како би се она поново покренула. Више него у друге две лазарице овде се јављају приповедачеви коментари, издвајају се читаве целине које имају улогу ретардације и у којима се налази идеологизован говор приповедача који наступа као тумач историјских збивања. Увођење нових епизода се и овде као и у претходна два случаја постиже надовезивањем, али је оно израженије јер певачица углавном посеже за општим уводним формулама. У песми се препознају и поступци удвајања структурно и функционално блиских јединица, па се тако позивање књигом употпуњује и Милошевим икупљањем војске на барјак. Такође, певачица није најуспелије уводила мотиве, то јест чини се да су неки уведени накнадно, па се мотив пророчког сна јавља непосредно пред полазак војске, а контаминиран је и мотивом брата од заклетве, који се, међутим, ретроспективно развија у Миличином тужењу при испраћају војске.

Кашиковићева варијанта отуда више него остале две показује да је настала компилацијом различитих мотива, што је чест уметнички поступак Ане Бугариновић, при чему се неретко уочавају потешкоће у функционалном повезивању мотива. Ова песма структурно је врло слична Петрановићевој варијанти, па се не сме искључити могућност да је Петрановићева песма послужила као предлогак, мада се то не може поуздано доказати. Лазарица Ане Бугариновић доноси епизоде и мотиве којих нема у остале две лазарице нашег корпуса, али су садржани у епској косовској традицији. Реч је о епизоди Ивановог боравка у Муратовом чадору током ухођења, потом о навођењу каталога јунака који нису могли доћи на Косово, о мотиву причешћивања војске и Милошевог насилног турчења по заробљавању. За разлику од преостале две песме, у овој се јавља и мотив закаснелог јунака, с тим што се број закаснелих јунака умножава. Такође, нове су и сцене у којима се техником кадрирања описују Лазареви атрибути, коњ и круна Немањића. У Кашиковићевој збирци развијенији је породични и љубавни контекст, а епско-лирски и лирски пасажии, карактеристични и за остале песме из Босне и Херцеговине у Етнографској збирци, овде су нешто наглашенији, па не чуди што је и у лазарици више простора поклоњено баладичним и лирским мотивима. Развијена је сцена испраћања војске и опраштања од породице, где се као посебна епизода издваја Милошев растанак с

љубом, у којем се препознаје модификован мотив последње воље јунака. Тежећи патосу и повишеној емоционалности, певачица је у овој сцени склизнула у патетику, па се Милош опрашта од љубе, али и од живота, речима: „Бог знаде да ти доћи нећу / Јер ми срце живо мира не да / Чини ми се да ме чека бједа” (ЕЗ 245, бр. 11). Овде се уочава једна друга компонента Милошевог лика – приватна, она која показује да је идеализовани, узвишени јунак ипак човек. Однос Милоша и Лазареве ћерке Ана Бугариновић је приказала и у низу других песама, углавном у вези с неким од мотива косовске епике (најчешће Вукове клевете), али и самостално.

Имајући у виду да је Кашиковићева певачица одређене епизоде лазарице варијална и као засебне песме, те да су поједине сцене дате варијантно као одломци, врло вероватно је да је сам Кашиковић одређеним редакторским поступцима повезао Анину певачку грађу.²¹ Ипак, нису сви мотиви који су певачици били познати ушли у лазарицу. Ана Бугариновић је у неколико песама варијална мотив свађе Лазаревих кћери и личног непријатељства Вука и Милоша, али се ови мотиви у њеној лазарици, као ни у остале две, не налазе. Такође, у ове три лазарице не налазимо ни мотив Лазаревог опредељења за Небеско царство, а и есхатолошки импулс је слабо наглашен, углавном кроз мотив кефалофорије, који се везује за Лазара. Ипак, фаталистичка и есхатолошка идеја у ове три песме најистакнутија је у Кашиковићевој лазарици. Поред мотива пророчког сна и предказања у виду лошег знака (јабука с Бошковог барјака пада у воду), она је наглашена и у Милошевом монологу, осврту на косовски пораз, у којем јунак Лазару поручује: „Овако је од Бога суђено, / Јер се, царе, избројише дани, / Да мијења земља господара” (ЕЗ 245, бр. 11). Онострани мотивација за исход боја среће се и у нараторовим коментарима. Сликајући српски логор на Стиници, приповедач повезује различите тренутке историје, па констатује да ће царство пасти ради Вукашиновог греха цереубиства и додаје: „Још ће оба цара погинути” (ЕЗ 245, бр. 11).

Када је реч о идејно-идеолошком усмерењу трију лазарица, уочава се да је за све три карактеристичан већи удео идеолошки

²¹ Певачица је у фрагментима опевала поједине епизоде које су претходиле боју, његове фазе, или одређене догађаје после самог боја, као да је вежбала, развијала одређене епизоде. Неки од фрагмената варијални су и уклопљени као епизоде у друге песме, и то тако што се ишло и ка њиховом сажимању и ка ширењу.

ангажованих коментара и позиција наратора као тумача догађаја, што би могло бити знак редакторских интервенција, али и прилагођавања песме захтевима конкретног историјског тренутка (уп. Самарџија 2000: 25–30).²² Наиме, у литератури је већ примећено да су се косовске песме, нарочито у другој половини XIX века, прилагођавале политичким захтевима (в. Љубинковић 2018: 64, 120). Ипак, у овоме не треба видети употребу традиције, под којом се подразумева „svesni i namerni postupak u okviru koga se pojedini elementi neke tradicije (najčešće vrednosti i simboli) verbalnom, simboličkom ili fizičkom aktivnošću izdvajaju iz svog primarnog, to jest ustaljenog konteksta i koriste za ostvarivanje ciljeva koji im nisu imanentni” (Naumović 2009: 177). Овде је реч о способности традиције да се прилагођава потребама рецепијената и тако остане витална, па се песме косовског тематског круга „позивају на прошлост и тумаче прошлост, да би мењале опор тренутак стварности” (Михаљчић 2001а: 44). Наиме, лазарице које су у фокусу овог рада бележене су у условима јаким политичких и културних превирања у Босни и Херцеговини. Отуда не чуди што је епска песма, сходно законитостима своје поетике по којима она одговара јавном мњењу и рефлектује ставове својих (пре) носилаца, и сама била средство политичке и националне борбе. Носиоцима традиције било је важно да покажу како су на њиховом простору жива сећања на доба средњовековне српске државе, али и да истакнуте епске јунаке вежу за своју локалну средину, што је нарочито изражено у народним предањима, али се открива и у анализираним песмама. Тако се код Куљанина Топлица везује за Босну, а Павле Орловић за Херцеговину (уп. Петровић 2001: 275), код Петрановића Вук Бранковић је везан за Босну, а босански краљ има истакнуто место у каталогу јунака, док се код Кашиковића извесни Бошко Бошњанин са својом војском јавља у улози једног од закаснелих јунака који одлучно улазе у бој. Храбар потез овог босанског јунака биће пропраћен и Лазаревим благословом: „Босно мала, али си ваљана, / Сваког добра у себи имала, / Свакоме се цару поносила” (ЕЗ 245, бр. 11), што је морало изазвати понос код носилаца традиције. Такође, у песмама из Етнографске збирке

²² Удео идеолошких коментара и улога приповедача као тумача догађаја нешто су наглашенији у Кашиковићевој лазарици.

забележеним у Босни и Херцеговини ове две области наводе се и као део имагинарног простора српског средњовековног царства, баш као у Петрановићевој лазарици.²³

Прилагођавање потребама носилаца традиције уочава се у одређеним идејним и идеолошким померањима, наглашавају једних и потискивају других мотива традиције о Косовском боју. Тежње српског народа у Босни и Херцеговини за националним ослобођењем, за признавањем националног имена и постизањем националне консолидације нужно су се одразиле и у његовим песмама. У њима се истичу они мотиви који могу позитивно деловати на морал народа, који могу поседовати буднички карактер и распривати осећање националног поноса и јединства. Отуда се у анализираним лазарицама, као и у осталим песмама о Косовском боју забележеним у другој половини XIX века у Босни и Херцеговини, уочава потискивање фаталистичких и есхатолошких мотива, што се може објаснити управо потребама тренутка, у којем дефетизам није био пожељан. Отуда је и јунак лазарица Милош, који се и иначе у песмама из Босне и Херцеговине у Етнографској збирци издваја као први међу јунацима.²⁴ Он је у лазарицама приказан као саветодавац Лазарев и главни заступник епског начела. Кнез је, с друге стране, приказан као лаковеран и плашљив све док не ступи на само бојиште, где се открива, супротно свом епском делокругу владара, као успешан ратник, што одговара уоченој тенденцији да у новијим слојевима косовске традиције кнез мученик уступа пред кнезом ратником (в. Михаљчић 2001б: 262). До ове противречности у Лазаревом лику долази првенствено због жеље певача да истакну Милошево јунаштво и да га идеализују, понекад чак и науштрб епске логике. Оваква тенденција певача лазарица одговара општим кретањима усмене традиције о Косовском боју, у којој ланац мотива о Милошу потискује онај о Лазару (в. Браун 2004: 76–77).

²³ У песмама о паду Босне под Турке јавља се идеја да је она пала већ Душановом смрћу, то јест на Косову. Епска традиција о Косовском боју се у овим варијантама реактуализује и користи на формалном, сижејном и идејном плану (в. Илић 2020).

²⁴ У Петрановићевој и Кашиковићевој збирци он је опеан у највећем броју песама косовског тематског круга. Говорећи о Милошевој епској биографији, Соња Петровић примећује да се „проширење Милошевог епског лика креће (се) према улогама споредних јунака” (Петровић 2004б: 51), што је тенденција присутна и у нашем корпусу. Међутим, за разлику од песама из Вукових збирки, у којима се Милош ван косовских тема ставља у Маркову сенку (в. Петровић 2004б: 51), у нашем корпусу он се у таквим случајевима приказује као јунак који је једнак Марку, понекад чак и као већи јунак од њега.

Певачима је стало да нагласе храброст јунака „свог” табора, па се изгледа чак и мотив ратне варке, лукавства којим се Милош служи да би погубио Мурата, осетио као недовољно јуначки. Отуда се у Петрановићевој и Бесаровићевој лазарици јавља мотив пркосног одговора, који се приписује Милошу приликом јуриша на чадор, док се код Кашиковића користи мотив три чохе како би се изразио бунт. Милош намерно погази прострту чоху, што приповедач пропрати коментаром: „Нек види турски цар Мурате / Да се Милош предавати неће” (ЕЗ 245, бр. 11). Рехабилитовање српских јунака постиже се и увођењем мотива издаје, с тим што се она овде наглашава. Вук је у две од три лазарице приказан како директно напада српску војску. Инсистирање на мотивацији пада издајом и осуђивање овог поступка требало је да на носиоце традиције делује и васпитно и да истакне значај слоге. Занимљиво је да се у Кашиковићевој лазарици већа пажња поклања Вуковим мотивима за издају.²⁵ Иако је властољубље истакнуто као Вуков основни мотив, у овој песми се издаја уводи и као вешто осмишљена турска варка. Мурат саветује везире да преваре Вука и обећају му круну ако им помогне, што је поступак који сам Милош карактерише као недостојан и нејуначки. Уз то се приповедачевим коментаром: „А да знаде шта ће учинити / Вук би турску силу уломио” (ЕЗ 245, бр. 11) Вук донекле рехабилитује. У Кашиковићевој лазарици сучељавају се ратничка и есхатолошка мотивација пада, па се истиче да је царство пало због издаје, али и због судбинске предодређености – до пропасти царства долази услед Божје казне за Вукашинов грех убиства цара Уроша. Посве необична стратегија да се објасни пад царства и сачува национални понос у овој песми уочава се у увођењу мотива Муратовог порекла, по којем је он, заправо, Немањић, ванбрачни син цара Душана. Тиме се сугерише да је царство ипак остало легитимном наследнику. С друге стране, Муратовим аманетом у којем се препознаје мотив праведне владавине и њоме условљене дуготрајности царства посредно се сугерише да су дани

²⁵ За разлику од песама из Вукових збирки у којима „Вукова издаја није мотивисана и остаје у домену претпостављеног знања епске публике” (Петровић 2004б: 47), у песмама из Босне и Херцеговине у Етнографској збирци постоји тенденција ка томе да се Вукова издаја додатно мотивише. Најчешће се то постиже преклапањем личног, породичног и јавног домена у којем јунаци делују. Као нарочито подстицајна сплетка или интрига око које се гради сукоб у „нашем” табору, издваја се Вукова клевета Милоша о његовом непримерном односу с Лазаревом ћерком. Наиме, Вук сумњичи Милоша да је у односу с девојком (најчешће именована као Јелисавка) прекршио правила етикеције и патријархалне норме, па истиче како га је видео да излази из девојачких одаја.

турске власти при истеку или су одбројани. Ипак, у лазарицама не налазимо будничке стихове какве срећемо у некима од песама забележених у Босни и Херцеговини, а које су део Етнографске збирке. Имајући у виду да се овакви стихови јављају у збиркама различитих сакупљача, нарочито код Кашиковића, могло би се закључити да је на њихову редукцију у лазарицама утицала сама тематика. Наиме, буднички елементи су најчешћи у песмама које опевају слабије познате традицијске теме.

Иако је несумњиво да су певачи, сходно поетичким законитостима епике, настојали да лазарице испевају тако да одговарају захтевима свога времена, чини се да су они првенствено били заокупљени тиме да обимну грађу сложе у мање или више кохерентну целину. Дакле, мотивска грађа и поетичко-структурне законитости усмеравали су певање, а идеолошка обојеност је била у другом плану. Отуда се ове три лазарице по својим структурним, мотивским и поетичким одликама не разликују битније од осталих вишеепизодичних песама бележених у ширем дијахронијском луку, што посредно говори и о њиховој „аутентичности”. Највише потешкоћа певачи ове три песме имали су са симултаним приказивањем догађаја, увођењем ликова и променом сцене. Отуда су у лазарицама мање изражена растварања формула, ширење формулативних образаца и удео идеолошки ангажованог говора ликова или наратора него у неким другим песмама косовског тематског круга Етнографске збирке.

Напоследку, треба истаћи да се од три анализиране лазарице Петрановићева открива као најуспелија. У њој је знатно мање пропуста на нивоу мотивације и идејно слабих места него у Кашиковићевој, а од Бесаровићеве је обухватнија у погледу мотива које повезује, па се чини компактнијом. У том смислу Петрановићева варијанта је најближа наслеђеним епским косовским обрасцима, док Кашиковићева показује највише иновација, нарочито на идејно-идеолошком плану, као и у погледу отворености за епско-лирске и лирске елементе. Бесаровићева лазарица држи се складно, али је у поређењу с друге две недовољно развијена и усредсређена на Милоша. Ипак, без обзира на мање разлике, све три песме одговарају захтевима времена у ком су испеване, а које је обележено тежњама ка националном ослобођењу. Отуда се у њима препознаје истицање витешко-ратничког насупрот есхатолошком

стилском комплексу косовске традиције. Такође, певачима је битно да истакну храброст српских јунака и да их вежу за локалне топониме, те да покажу да је царство изгубљено због издаје и тако посредно мобилишу народ за отпор. Певајући о Косовској бици певачи су настојали да пруже наду у могуће ослобођење. Не треба заборавити ни да су певачи својом способношћу да повежу познате мотиве косовске традиције у једну песму посредно сведочили и о виталности ове традиције у својој средини. Имајући у виду да се Косовска битка позиционирала као централна тема наше епике и одсудна битка (в. Петровић 2001: 5), те да представља кључну тачку у народном поимању епске прошлости, симболички потенцијал ове грађе за процесе националне консолидације био је изразито велики. Симболички значај још је наглашенији када се имају у виду политичке и културноисторијске околности у Босни и Херцеговини у последњој четвртини XIX века. У овом смислу нарочито је значајно и то што се сакупљена грађа шаље Српској краљевској академији као централној националној научној установи. На сарадњу са Београдом као центром „српства” сакупљачи су гледали као на особиту част и прилику да свету обзнане богатство локалне народне традиције и да је уједно означе својим националним именом. Отуда је сакупљање и промовисање грађе значило интеграцију терена на ком је грађа сакупљена у шири српски културни простор, као и потврду учешћа усмене традиције с ових простора у високој националној култури.

Цитирана литература

- Браун, Максимилијан. *Косово: битка на Косовопољу у историјском и епском предању*. Нови Сад: Платонеум, 2004.
- Гароња Радованац, Славица. „Етнографска збирка Архива САНУ: један неиспуњен аманет Стојана Новаковића”. у: Николић, Илија. *Етнографска збирка Архива САНУ. Преглед рукописне грађе*. Славица Гароња Радованац, Јеленка Пандуревић (прир.). Бања Лука: Универзитет у Бањој Луци, Филолошки факултет, 2019: 11–25.
- Гелнер, Ернест. *Нације и национализам*. Нови Сад: Матица српска, 1997.
- Илић, Дејан. „Епске песме о паду босанског краљевства и косовска традиција”. у: Бошко Сувајџић, Данка Лајић Михајловић (ур.). *Савремена српска фолклористика VII*. Београд, Крушевац: Удружење фолклориста Србије, Универзитетска библиотека „Светозар Марковић”, Народна библиотека, 2020: 243–268.

- Илић, Дејан. „Збирке српских епских песама с простора данашње Босне и Херцеговине у Етнографској збирци Архива САНУ”. у: Саша Шмуља и др. (ур.). *Ради свога разговора: зборник радова у час академика Станише Тутњевића*. Бања Лука, Београд: АНУРС, Филолошки факултет, Институт за књижевност и уметност, 2023: 357–377.
- Јовановић, Војислав Марамбо. *Зборник радова о народној књижевности*. Дејан Ајдачић, Илија Николић (прир.). Београд: Универзитетска библиотека „Светозар Марковић”, 2001.
- Килибарда, Новак. *Богољуб Петрановић као сакупљач народних песама*. Београд: САНУ, 1974.
- Кнежеввић, Саша. *Велики пјевачи поствуковске епохе из Босне и Херцеговине*. Вишеград: Андрићев институт, 2021.
- Краљачић, Томислав. *Калајев режим у Босни и Херцеговини*. Београд: Catena mundi, 2017.
- Љубинковић, Ненад. *Од Косовске битке до косовске легенде*. Нови Сад: Матица српска, 2018.
- Макуљевић, Ненад. *Уметност и национална идеја у XIX веку: систем европске и српске визуелне културе у служби нације*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2006.
- Михаљчић, Раде. *Српска прошлост и народно сећање*. Београд: Српска школска књига: Knowledge, 2001a.
- Михаљчић, Раде. *Лазар Хребељановић: историја, култ, предање*. Београд: Српска школска књига: Knowledge, 2001b.
- Младеновић, Живомир. *На изворима народне песме*. Београд: Чигоја штампа, 2005.
- Пандуреввић, Јеленка. „Невоље са наслеђем: Ко узме кајаће се, ко не узме кајаће се”. у: Николић, Илија. *Етнографска збирка Архива САНУ. Преглед рукописне грађе*. Славица Гароња Радованац, Јеленка Пандуреввић (прир.). Бања Лука: Универзитет у Бањој Луци Филолошки факултет, 2019: 29–39.
- Петровић, Соња. „’Сраженије’ Гаврила Ковачевића и усмена традиција о Косовском боју”. *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, књ. 48, св. 1 (2000): 139–185; књ. 48, св. 2–3 (2000): 507–565.
- Петровић, Соња. *Косовска битка у усменој поезији*. Београд: Гутенбергова галаксија, 2001.
- Петровић, Соња. *Рукописне и штампане усмене песме о Косовском боју у процесу прожимања*: Докторска дисертација. Београд: Филолошки факултет, 2004a.
- Петровић, Соња. „О неким проблемима историчности и структуре ликова косовске епике”. *Књижевност и језик: часопис Друштва за српскохрватски језик и књижевност*, књ. 51, св. 1–2 (2004b): 39–65.
- Питулић, Валентина. „Ток битке у кругу варијаната епских народних песама о Косовском боју”. *Зборник радова Филозофског факултета*, књ. 35 (2005): 21–28.
- Питулић, Валентина. „Епске песме о Косовском боју – мотив ухођења турске војске”. *Зборник радова Филозофског факултета*, књ. 36 (2006): 537–549.
- Самарџија, Снежана. „Типови и улога коментара у усменој епици”. у: Душан Ивановић (ур.). *Коментар и приповедање: прилози поетици приповедања у српској књижевности*. Београд: Филолошки факултет, 2000: 16–60.
- Стојковић, Сретен. *Косовска епопеја. Преглед покушаја за састав народног епа о боју на Косову*. Београд: Државна штампарија, 1901.

- Стојковић, Сретен. „Косовска епопеја. Преглед покушаја за састав народнога епа о боју на Косову”. *Нова искра*, св. 2 (1902): 47–54; св. 3 (1902): 78–84.
- Шмаус, Алојз. *Студије о јужнословенској народној епизи*. Београд, Нови Сад: ЗУНС, Вукова задужбина, Матица српска, 2011.
- Asman, Jan. *Kultura pamćenja: pismo, sećanje i politički identitet u ranim visokim kulturama*. Beograd: Prosveta, 2011.
- Besarović, Risto (prir.). *Kultura i umjetnost u Bosni i Hercegovini pod Austrougarskom upravom. Građa*. Sarajevo: Arhiv Bosne i Hercegovine, 1968.
- Geary, Patrick. *Mit o nacijama. Srednjovekovno poreklo Evrope*. Novi Sad: Cenzura, 2007.
- Hobsbaum, Erik. *Nacije i nacionalizam od 1780. Program, mit, stvarnost*. Beograd: Filip Višnjić, 1996.
- Jagić, Vatroslav. „Srpske narodne pjesme iz Bosne i Hercegovine”. *Rad Jugoslavenske akademije znanosti u umjetnosti*, knj. 2 (1868): 204–231.
- Maretić, Tomo. „Kosovski junaci i događaji u narodnoj epici”. *Rad Jugoslavenske akademije znanosti u umjetnosti*, knj. 97 (1889): 69–181.
- Mladenović Mitrović, Marina. “The formation of the ethnographic collection od Serbian Academy of Sciences and Arts between enchantment and disenchantment”. u: Smiljana Đorđević Belić, Nemanja Radulović (eds.). *Disenchantment, Re-enchantment and Folklore Genres*. Belgrade: Insitute for Literature and Arts, 2021: 89–118.
- Naumović, Slobodan. *Upotreba tradicije u političkom i javnom životu Srbije na kraju dvadesetog i početkom dvadeset prvog veka*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 2009.
- Smit, Antoni. *Nacionalni identitet*. Beograd: Biblioteka XX vek, 2010.
- Wilson, William André Auquier. “Herder, Folklore and Romantic Nationalism”. *The Journal of Popular Culture*, vol. 6 (1973): 819–835.

Извори

- Акта СУД 1868/115 – Писмо Богољуба Петрановића Српском ученом друштву од 15. децембра 1868. Архива Српског ученог друштва, Архив САНУ.
- Вук II – Стефановић Караџић, Вук. *Српске народне пјесме*. Књ. II. *Сабрана дела Вука Караџића*. Књ. V. Радмила Пешић (ур.). Београд: Просвета, 1988.
- Вук Пр – Стефановић Караџић, Вук. *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стефановића Караџића*. Књ. II. Живомир Младеновић, Владан Недић (прир.). Београд: САНУ, 1974.
- Вук СР – Стефановић Караџић, Вук. *Српски рјечник (1818)*. *Сабрана дела Вука Караџића*. Књ. II. Павле Ивић (ур.). Београд: Просвета, 1966.
- Годишњак VI (1892) – *Годишњак Српске краљевске академије*, Београд: Државна штампарија, 1893
- ЕЗ 12 – Бесаровић, Петар Н. *Збирка српских народних пјесама из Босне и Херцеговине, што их је скупио и забиљежио Петар Н. Бесаровић*. Београд: Архив САНУ, Етнографска збирка, сигнатура 12.
- ЕЗ 62/1 – Врчевић, Вук. *Луначке херцеговачке пјесме (које само Срби турскога закона пјевају)*. *Сакупио их и на свијет изнио Вук Врчевић*. Књ. 1. Београд: Архив САНУ, Етнографска збирка, сигнатура 62.

- EЗ 89/1 – Зорић, Јован. *Српске народне песме из Босне и Херцеговине*. Београд: Архив САНУ, Етнографска збирка, сигнатура 89.
- EЗ 245 – Кашиковић, Никола Т. *Српске народне јуначке пјесме из Босне и Херцеговине*. Београд: Архив САНУ, Етнографска збирка, сигнатура 245.
- Петрановић II – Петрановић, Богољуб. *Српске народне пјесме из Босне и Херцеговине*. Књ. 2, *Епске пјесме старијег времена*. Београд: Српско учено друштво, 1867.

Dejan Ilić

LAZARICAS FROM BOSNIA AND HERZEGOVINA IN THE SASA ARCHIVES ETHNOGRAPHIC COLLECTION

Summary

The SASA Archives Ethnographic Collection contains a huge epic corpus recorded in the territory of the present-day Bosnia and Herzegovina. The largest part of this corpus was collected in the last quarter of the nineteenth century, a period characterized by strong cultural and political turmoil in the occupied Bosnia and Herzegovina. In such cultural and historical circumstances, the collection of folk material was directly related to the processes of cultural and national homogenization of the Serbian people in these provinces. Collecting activity and the marking of folk wisdom with Serbian national name represented an important form of cultural and national activism of the era. Epic poems with the themes related to the events and personalities of the medieval Serbian history were of particular importance in this literary and national activism. In the paper, the *lazaricas* recorded in Bosnia and Herzegovina will be analyzed from the thematic and structural aspects, as well as in relation to the cultural and historical contexts of the time. What will be pointed out is the relationship of these songs to other songs of the Kosovo thematic circle and to other songs of the “oldest” times that were recorded in the same area. Moreover, it will also be reflected on the ideological direction of the songs, the ways of variation and re-actualization of the tradition, and the problem of the “authenticity” of the collected material will be addressed too.

Keywords: Bosnia and Herzegovina, SASA Archives Ethnographic collection, epic folk songs, battle of Kosovo (1389), *lazarica*, Bogoljub Petranović, Nikola Kašiković, Petar Besarović, cultural history.

Марина П. Младеновић Митровић* ORCID: 0000-0002-8417-2840
Институт за књижевност и уметност, Београд

[801.81:398]:82-995(497.17+497.11-13)"18":929 Jovanović J. P.
[801.81:398]:82-995(497.17+497.11-13)"18":[801.81:39]:001.32(497.11)

ЈОВАН ЈОВАНОВИЋ ПИЖОН И ЕТНОГРАФСКА ЗБИРКА АРХИВА САНУ

Јован Јовановић Пижон (1869–1939), познати дипломата, политичар и писац, послао је 1913. године Етнографском одбору Српске краљевске академије неколико свезака са фолклорном грађом из Македоније и јужне Старе Србије. Грађа коју је Јован Јовановић проследио Академији чува се под сигнатуром број АСАНУ–ЕЗ–225, а у њој се налазе и два његова писма, одговор Српске краљевске академије, као и реферат Александра Белића. За јуначке песме, приповетке и веровања утврђено је да их је Јован Јовановић добио од Лазара Думе, док се за остатак грађе, коју чине „верске” и „женске” песме, наводи да су прикупљене од различитих непознатих сакупљача. Збирка је сакупљена 1896, како сазнајемо из његовог *Дневника*, а предата је уочи рата. Иако су везе Јовановића са Етнографском збирком више посредне, сарадња са Стојаном Новаковићем, иницијатором Етнографске збирке, као и сакупљачима фолклора (попут Лазара Думе и Милојка Веселиновића) кроз одељење пропаганде, те посредовање у предаји грађе Етнографском одбору сагледава се у контексту његовог бављења македонским питањем. Питање аутентичности грађе посматра се кроз призму тадашње политике, са којом се у везу доводи и научна политика.

Кључне речи: Јован Јовановић Пижон, Етнографска збирка, Архив САНУ, Лазар Дума, Милојко Веселиновић, македонско питање, Стара Србија, усмена књижевност, сакупљачи фолклора, аутентичност.

Међу разноврсном грађом садржаном у Етнографској збирци Архива Српске академије наука и уметности налази се и збирка коју је послао Јован Јовановић Пижон (Београд, 3. септембар 1869

* marinamladenovic@hotmail.com

– Охрид, 20. јун 1939), познати српски дипломата, политичар и писац. Јован Јовановић Пижон се не појављује у улози сакупљача, сарадника Етнографског одбора, већ посредника који је Српској краљевској академији доставио грађу. Из његове биографије и библиографије познато је да је велики број прилога слао *Српском књижевном гласнику*, а сарађивао је и са часописима *Зора*, *Дело*, *Нова Европа* и више дневних листова, нпр. са *Политиком*. Написао је капитално дело *Јужна Србија од краја 18. века до ослобођења* (1938). Јовановић је био посебно активан по питањима у вези са српским народом у области Македоније, што се једним делом поклапало са циљевима Етнографског одбора Српске краљевске академије.

Јован Јовановић Пижон, иначе правник по струци, ушао је у дипломатију 1896. године указом Стојана Новаковића (којем се иначе приписује иницијатива да се оснује Етнографска збирка). Каријеру је започео у Министарству иностраних дела, у исто време када националном питању почиње да се посвећује посебна пажња. У ту националну акцију, поред Новаковића, били су укључени и Владимир Карић, Слободан Јовановић и Светислав Симић. Слободан Јовановић сведочи да се Јован Јовановић сам одлучио за каријеру у сектору Пропаганде, која се бавила школским и црквеним стварима у Турској, иако се друго професионално усмерење можда чинило перспективније (и лагодније) за дипломатску каријеру. Разлоге за опредељење за рад у Пропагандном одељењу, који је подразумевао рад на терену у забаченим крајевима јужне Србије и Македоније насупрот комфорном животу у некој од европских метропола, његов биограф види у патриотизму и националном жару (Габрић 2011: 12–22).

Из добре куће, двоструки правник – и париски, и београдски – обучен по моди, лепушкаст и вижљаст, Јовановић је на први поглед изгледао сувише фини за послове пропаганде – подеснији да дочекује стране дипломате, него да прима попове и учитеље из Македоније. Али није требало много времена, па да на видело изађу и друге његове особине које су биле много солидније. Он је имао огромну радну снагу; чак и онда кад није било канцеларијског посла, непрестано је нешто читао и бележио – и убрзо држао је сву архиву пропаганде у прстима. (Јовановић 1991: 580–581, према Габрић 2011: 15)

И касније у каријери, у периоду који је претходио Првом светском рату, Јовановић је остао посебно окренут остваривању националних интереса у јужним крајевима и био један од најупућенијих у тзв. македонско питање. На територију Македоније право је полагало неколико балканских држава, које су у зависности од својих претензија различито схватале њене границе, али може се приметити да су границе територије Македоније и Старе Србије, која се често узимала заједно са њом, такође различито схватили истакнути српски интелектуалци (нпр. Стојан Новаковић и Јован Цвијић). Ситуацију су додатно отежавали турски и арбанашки зулуми, као и револуционарне акције покрета који се формирао у Македонији (ВМРО). У контексту разумевања његовог слања збирке народних умотворина Академији треба имати у виду да је Јован Јовановић сматрао значајним утицај који појединци могу извршити својим деловањем. У својој експертизи о реформној акцији, предлажући мере за довођење у ред анархије на македонској територији, Јован Јовановић предлаже да се неспособни и трими чиновници замене способним и енергичним, док ће на другом месту дати следећу евалуацију: „У којим смо крајевима имали раднике вештије и послу преданије, тамо је наша народна ствар и напредовала” (Раствојић 2010: 348, 366).

Један од циљева пројекта Српске краљевске академије био да је се прикупи грађа из оних крајева у којима је Вук Караџић није бележио. Посебно значајне биле су територије на којима су живели Срби ван Србије, што су уједно биле и тачке ка којима су биле усмерене пропагандне активности српске владе. Како сам Пижон истиче, од 1880. Србија је тежила силаску у Повардарје, сматрајући моравско-вардарску област кичмом националне државе у географском, економском и етнографском смислу (Јовановић 1990: 23).¹ Он такође оцењује да македонски Словени немају развијену националну свест, те да се у зависности од утицаја пропаганде приклањају српској или бугарској страни (Исто: 24; уп. Цвијић 1906: 9²). Српска влада је водила низ активности на

¹ Други смер интересовања била је територија данашње Босне и Херцеговине. О раду сарадника Етнографског одбора на сакупљању српских епских песама из Босне и Херцеговине у контексту борбе за ослобођење, процеса националне консолидације, као и хомогенизације националних и културних идентитета в. Илић 2023.

² Цвијићева проучавања највише су утицала на значење термина Македонија у географском, етнографском и антрополошком смислу (Vučić 2018: 243).

просветном, културном и верском плану, које су биле посебно усмерене на територију Македоније и Старе Србије, као одговор на раније започету интензивну бугарску пропагандну делатност. Треба истаћи да је у то време „главни орган српске пропаганде” на територији Македоније (и Старе Србије) било Друштво Светог Саве, посебно до 1891, када је влада потпуно преузела пропаганду (Исто: 131, 139), док је Академијин пројекат пре свега био научни, те је само посредно улазио и у домен пропаганде. Ипак, политика је била у тесним спрегама са националним, културним, просветним, па самим тим и научним радом. „Још од 1897. године почело је бивати доста јасно, да је Македонско питање изгубило сасвим свој црквено-школски карактер, и да је ушло у своју чисто политичку фазу” (Растовић 2010: 345).

Иако крајем 1913. године, у тренутку када шаље збирке македонских умотворина, више није био чиновник у ПП (Просветно-пропагандном) одељењу, већ, како се наводи у Инвентару, посланик Србије у Бечу, политичке околности показују да је још увек било разлога за овакав вид ангажовања.³ Година 1913. означила је почетак преломног периода за Србију, која је у том моменту била у стању значајних политичких и друштвених промена. Како запажа Биљана Вучетић, Србија се после Илинданског устанка (1903) преусмерила са пропагандних на револуционарне активности; македонско питање преместило се у домен дневне политике и кулминирало балканским ратовима (Vučetić 2018: 246). Када су Србија, Грчка, Румунија и Турска победиле Бугарску у Другом балканском рату, Вардарска Македонија (данас Северна Македонија) је постала саставни део Србије (1913–1915), Егејска Македонија је припала Грчкој, а Пиринска Македонија Бугарској. Бугарска се сматрала оштећеном при подели Македоније, те је започела Други балкански рат. Иако је Вардарска Македонија била део Србије у тренутку када је Пижон Академији послао збирку, јасно је да је ситуација око поделе моћи и територија на Балкану била нестабилна, што су показали и догађаји који су уследили. Такође, један од главних проблема тадашње политике био је интегрисање нових територија у постојеће државне оквире.

³ У *Дневнику (1896–1920)* нису објављене (због тога што нису пронађене) белешке за 1913. годину.

Јован Јовановић је послао Академији писмо 15. 12. 1913, наводећи:

Имам част послати краљ. Академији Наука у рукопису 6 свезака српских народних песама из разних крајева Јужне Старе Србије (јуначке – краљске песме, I, II, III, верске и црквене IV, љубавне, шаљиве, свадбарске и лазарске V и народне приповетке) са молбом да се предаду надлежном одсеку на употребу а мени пријем потврди.

Од Академије је већ неколико дана касније, 18. децембра, добио потврду о примању рукописа и упит о додатним информацијама:

С. К. А. је са захвалношћу примила пет свезака рукописа народних песама (јуначких и женских) и једну свеску приповедака. Како је само за песме из прве свеске и за прве две из друге забележено ко их је испевао а за све остале није, било би [врло] потребно знати певаче и осталих песама. То исто важи и за приповетке. Ако где није забележено из ког су исти, ваљало би на сваки начин и то додати.

Јован Јовановић је 21. 12. одговорио да су „приповетке послате, бележене руком пок. Лазара Думе, бив. шефа румунског просветног одељења у Министарству Иностраних Дела у Букурешту, а песме од разних лица, у току разних година прикупљане, и у разним областима старог битолског вилајета”. Из Јовановићевог *Дневника*, објављеног 2015. године, сазнајемо да је збирку вероватно добио 1896. од Лазара Думе. Иста година наводи се као почетак његове каријере у ПП одељењу. У Јовановићевом *Дневнику* Дума се помиње учестало у белешкама за 1896. годину, што значи да су блиско сарађивали у Министарству иностраних дела, а за датум 28. 8. стоји забележено „Г. Лазар Дума (улази са једним списом за Академију) пита одмах што има шта нема нешто ново” (Јовановић 2015: 13). Могуће је да је реч управо о рукопису из Етнографске збирке. Татјана Жежељ Каличанин, која је 100 година касније приредила Думин рукопис под насловом *Македонски народни песни собрани од Лазар Дума (1913 година)* на следећи начин описује како је грађа дошла до Академије, иако није познато одакле потиче овај податак:

Песните биле запишувани со разни ракописи, а Лазар Дума рачно ги препишувал во три обемни тетратки кои ги предал најнапред во Министерството на кралска Југославија⁴ во Букурешт, а од Букурешт биле препратени во Министерството во Будимпешта, за најпосле во 1913-та година да стигнат до Белград, за да бидат грижливо зачувани и обработени од страна на Етнолошкото одделение при Архивот на САНУ. (Каличанин 2013: 6)

Лазар Дума, за ког Јован Јовановиќ тврди да је од него добио епске песме и приповетке, био је књижевник и публициста. Наводи се да је радио при Министерству иностраних дела у интересу српске пропаганде у Македонији (Вучетиќ 2012: 66). Родом је био из Битоља, а као вођа демонстрација борио се против бугарских егзархиста, због чега се сукобио и са Цариградском патријаршијом, која је дозволила постављање бугарских владика. Владимир Кариќ планирао је да га постави за управника несудијене српске средње школе у Скопљу, јер је „гајио симпатије према Србима и радио у нивовом интересу” (Џамбазовски 2006: 235). Из извештаја о раду Управног одбора Граѓанске касине за 1891. годину сазнајемо да је био „професор св. Савске школе”, односно Светосавске школе Друштва Светог Саве (*Граѓанска касина* 1892: 12).

Његово презиме наводи се у Инвентару погрешно као Думба (са знаком питања) вероватно због претпоставке да је реч о Константину Думби, аустроугарском дипломати, амбасадору у Вашингтону и Србији, што се може закључити са картона на којем пише: „Лазар Думба (Константин? и други сакупљачи)”. Слово „б” у Думба је накнадно прецртано хемијском оловком.

Лазар Дума, иначе Цинцарин, био је „турски поданик и имао професорску спрему” (Новаков 2017: 320). Рубрика „Београдске вести” у *Малим новинама* доноси прилог о томе како је бугарски лист *Балканска зора* извештавао о организаторима и говорницима српско-македонског митинга на којем су Македонци заступали став да су Срби:

Лазар Дума је Цинцарин из Битоља и бивши румунски учптељ, истеран је из службе због немарљивости и разврата; он је у Цариграду преварио једнога Бугарина и тако дошао до пара да оде у Београд.

⁴ Вероватно би требало да стоји „Србија”.

Сви други говорници нити су Срби нити Бугари, већ Цинцари, рођени у битољским селима Глонешу, Магареву и Малвишчу.

„Честитамо Србима на тим патриотама. Ако српска влада располаже с више новаца, ми јој можемо дати адресе и на друге авантуристе из Македоније.”

Елем Савић Грк, Шуменковић Блгарин, Дума Цинцарин – и сви они бране српске интересе у Македонији. Па то богме у добри час но нас, кад нас ето бране све народности којих има у Македонији. За нас боље сведоцбе не треба, но што су симпатије свију тих народности и њино признање наших права у Македонији. Хвала „Зори” на таком извештају! (*Мале новине*, 6. 8. 1890, стр. 2)

Спиридон Гопчевић такође помиње да је за Думу чуо током свог боравка у Битољу када је разговарао са г. Сомером, конзуларним чиновником:

Та је ствар јасна, рече г. Сомер, људи у Македонији називају се сви „Бугарима” а говоре при том српски (...) Али тако што год не сме се овде јавно говорити, јер бугарска пропаганда има на све стране својих дошаптата и уме да досади свакоме, ко не дува у исти рог с њом.

Тако су н. пр. Бугари не давно денунцирали једног мог познаника Лазара Думу, професора на румунској школи, да агитује за Србе. – Цинцарин, као српски агитатор!

Ово је ипак имало за-њ, у толико непријатних последица, што су прекјуче на ноћ продрле заптије у његов стан, па по што су извукли из кревета и њега и супругу му, претресосе их до кошуље, па окренувши у кући све наопако, конфисковаше сва српска писма, прибелешке и књиге.... А за што све ово? За то, што је Дума (...) академски доказао, да Македонци не припадају бугарском, већ српскоме народу; он је ово учинио као научењак, а не као политичар; али Бугари му не могоше ово опростити, већ подбодоше противу њега Турке (...) (1890: 115–116)

У извештају о књижевном раду Главног одбора Друштва Светог Саве за 1890. годину наводи се *Збирка народних песама и пословица из Македоније*, коју је послао професор Лазар Дума.⁵

⁵ У јавној захвалници (реклами) за лек против зубобоље потписује се као бивши професор (*Мале новине*, 20. 12. 1889, стр. 4).

Ова збирка помиње се међу радовима који су послати Друштву за IV књигу *Браства (Друштво Светог Саве IV, 1890: 44)*, али Думина грађа у њој није штампана.

Рукопис Лазара Думе АСАНУ–ЕЗ–225 садржи 36 епских песама, 15 листова „верских” песама, 21 лист лирских песама, 15 листова приповедака и сујеверја, а послат је Академији 1913. Грађа је записана од различитих информатора и из различитих рукописа, које је Дума преписао и објединио.

У децембру 1920.⁶ реферат о збирци написао је Александар Белић, чије је интересовање било усмерено на народне песме, и то оне „историјске” садржине, односно јуначке.

Пред рат је Краљ. Академија добила од г. Јована Јовановића, тадашњег посланика у Бечу, шест свезака народних умотворина из јужне Македоније, Народне приповетке исписане су руком пок. Лазара Думе, некадашњег начелника просветног одељења у Мин. Спољ. Послова у Букурешту, а песме су писане различитим рукописима његових сакупљача. За велики део историских песама речено је у почетку и при крају песме где је забележена и од кога је забележена; а ко је коју песму забележио обично се не вели; за песму „Краљевић Марко и три црна Арапа” на пр. Вели се да ју је записао бугарски учитељ из Прилепа.

Међу њима је највећи део песама јуначких: Краљевић Марко, књаз костуријански, Болен Дојчин и цар Сулејман, Четири краљеви (Марко Краљ., М. Обилић, Љутица Богдан и малечак Секула), Црни Арап Сулиман и Краљевић Марко, Цар Сулејман и Краљ. Марко, Краљ. Марко и три црни Арапи, Лутица Богдан и Бозгун Арватин, К. М. И дете Дукадинче, Огнен дете и клета ламија, Два побратима, Милош Обилић и Ђурица војвода, стара дервишина и Грујица војвода, Девет Југовића, Момчула војвода, Краљ Марко и Филип Мацарин, Ћерка краља Вокашина, Краљ и краљица, Овчар Димо и змија, Малечак Јованче, Млад Стојан, и сл. Многе су од ових песама дате у неколико варијаната. Затим има неколико побожних (црквених), лељских, самовилских и доста љубавних. Приповедака, неједнаке садржине, има десет.

Умотворине су локалног порекла и записане онако како се у поменутих крајевима говори. По броју мотива, нарочито историског

⁶ Иако је Академија понекад била спора у приступању пристиглом материјалу, овде треба имати у виду да је након примања збирке уследио ратни период.

садржаја, оне представљају знатну збирку; али већина је умотворина ове врсте издана, наравно, у главном, код Бугара. Према томе тек после детаљног поређења онога што је до сада и у овом правцу урађено, видеће се шта се може од овога публиковати. Али свакако ова је збирка важна и за географију народних песама.

Предлажем да се придружи осталим нашим збиркама народних песама.

Думини записи које је Пижон предао Академији нису много коришћени у научној литератури. Немања Радуловић, проучавајући приповетке о судбини, приметио је да је Дума преписао приповетке из збирке бугарског сакупљача Кузмана Шапкарева (2014: 252). Шапкарев бележи ко су били његови приповедачи, чак за једну приповетку наводи да му је исприведао брат (Шапкарев 2 107 = Дума 1). Он такође наводи да су прикупљене на територији Македоније (али их у контексту геополитичке ситуације дефинише као бугарске). Думин поступак могао би се интерпретирати и у светлу његових политичких ставова и ангажовања, у време када је „македонско питање” било актуелно.⁷ У приповеткама је замењен бугарски правопис, а поједине речи замењене су синонимима како би с једне стране звучале мање „бугарски”, а са друге као „последња жеље да се ’заметне траг’” (Исто). За све записе могу се пронаћи предлошци у збирци Шапкарева, осим за бајку „Пепелашо” (АСАНУ–ЕЗ–225–4–4). И међу епским песмама се могу наћи примери песама скоро истих као записи у збирци Шапкарева, нпр: Шапкарев 1 16 = Дума 34, Шапкарев 1 462 = Дума 35. Обе песме су из истог места, могуће и од истог сакупљача (наводи се да је прву дао Трпе Попески, бугарски учитељ који ју је сакупио од седамдесетогодињег старца), што отвара и друге могућности – да је Думин сакупљач/сарадник преписао из збирке Шапкарева, да је информатор научио песму из збирке, да је сарадник са терена дао исти материјал (који је претходно преписао) Шапкареву и Думи итд. Ипак, у записима је, као и у претходном случају, промењена бугарска ортографија.

⁷ Свесно продуковање фалсификата, као што је овде вероватно случај, не говори само о појединцу већ о историјском и политичком контексту овог чина: „Генезом фалсификата могуће је утврдити, као што и Лотман сматра, важне културно-историјске особености одређене епохе, као што је то случај са 19. веком и ствараоцима који су своје текстове објављивали као усмене” (Бјелић 2024: 86).

Из наведених текстова у којима се помиње Лазар Дума и његов рад може се закључити да је материјал сматрао српском народном књижевношћу из Македоније. Рад на прикупљању, односно преписивању фолклора може се разумети као део пропагандних активности у којима је учествовао, иако се у предговору објављеној грађи наводи другачије: „Лазар Дума го согледал значење-то на фолклорот во осознавањето на посебниот ентитет на македонскиот народ и неуморно, макотрпно ги бележел песните што му биле достапни” (Каличанин 2013: 10). Меѓутим, питање аутентичности у политичком контексту баца на грађу ново светло, стављајући у други план национално одређење грађе. Када је реч о сарадницима Етнографског одбора, Јеленка Пандуревић примећује да су, поред разлога финансијске природе, „многу чешће у игри идеолошко-политичке или психолошке преокупације у смислу потврђивања личних и колективних идентитета” (2017: 11–12).

Из *Дневника* Јована Јовановића откривају се везе и сарадња са још једним сакупљачем чија је збирка део Етнографске збирке Архива САНУ – Милојком Веселиновићем.⁸ Веселиновић је био истакнути национални радник, по професији учитељ и дипломата. Његове активности такође су биле посебно везане за Македонију и Стару Србију – блиско је сарађивао са Стојаном Новаковићем, борио се против бугарске егзархије, био је заслужан за отварање за отварање школа у битолском вилајету (в. Хаџи-Васиљевић 1921), сарађивао је са *Браством*, листом Друштва Светог Саве. Џамбазовски наводи да је сам Стојан Новаковић сматрао Веселиновића за врсног познаваоца српског књижевног језика и македонског народног дијалекта (2006: 295). Јовановићеве дневничке белешке из последње деценије XIX века нису опширне, али се по учесталости и начину помињања Думе може претпоставити да је са њим имао ближу сарадњу него са Веселиновићем: „Данас сам разговарао са Милојком В. Веселиновићем о Битољу, о људима отуда. Види се да је дошао овде да се брани и да, у исто време, напада” (Јовановић 2015: 54). Друга белешка директно повезује Академијин рад са пропагандном делатношћу: „Данас је г. Љуба Ковачевић у нашој канцеларији изгрдио М.[илојка] Веселиновића што неће, ради свог партизанства, да даје нашој Академији или њеним члановима податке о старинама у Македонији. Г. Веселиновић није умео

⁸ АСАНУ–Е3–209

никаква одговора дати” (Исто: 55). Разговори које помиње Јовановић одиграли су се 1899. године, а Веселиновићева збирка стигла је у Академију 1912.

Слање Думиног рукописа Академији јавља се као тачка у којој се спајају Пиждново интересовање за рад у јужним крајевима, пропагандну делатност, патриотизам и љубав према култури и писаној речи. Овај пример указује на различите начине путем којих је грађа стизала у Академију, у овом случају преко одељења пропаганде у оквиру Министарства иностраних дела, на учествовање појединица различитих профила у формирању фолклорног архива, као и на то како је у оквиру Академијиног пројекта представљена српска грађа са територије Македоније. У контексту аутентичности грађе из Етнографске збирке (нпр. случајеви Симе Милеуснића⁹ или Станоја Мијатовића¹⁰), овај пример показује да ниво интелектуалног непоштења није увек исти (мисли се на Думу, а не на Пиждона), да зависи од контекста и сврхе, која је у овом случају била у вези са културном пропагандом, као и да овакви случајеви шире утичу на вредновање другог архивског материјала, што је дуго био проблем Етнографске збирке.

Цитирана литература

- Бјелић, Александра. „Термини плагијата, фалсификата и мистификација у проучавању усмене књижевности”. у: Данијела Поповић Николић, Немања Радловић (ур.). *Савремена српска фолклористика 13*. Београд: Удружење фолклориста Србије, Универзитетска библиотека „Светозар Марковић”; Лозница: Центар за културу „Вук Караџић”; Тршић: Научно-образовно културни центар „Вук Караџић”, 2024: 84–100.
- Вучетић, Биљана. *Наша ствар у Османском царству*. Београд: Историјски институт, 2012.
- Габрић, Ненад. *Јован Јовановић Пиждон и европска дипломатија Србије: 1913–1918*. Београд: Завод за уџбенике, 2011.
- Гароња Радованац, Славица. *Српско усмено поетско наслеђе Војне крајине у записима 18, 19. и 20. века*. Београд: Чигоја, 2008.
- Илић, Дејан. „Збирке епских песама с простора данашње Босне и Херцеговине у Етнографској збирци Архива САНУ”. у: Саша Шмуља, Андреја Марић (ур.). *Ради свога разговора. Зборник радова у част академика Станише Тутњевића*. Бања Лука: Академија наука и умјетности Републике Српске, Филолошки факултет Универзитета у Бањој Луци; Београд: Институт за књижевност и уметност, 2023: 357–377.

⁹ Преписујући грађу из часописа од речи до речи, примећено је да је ангажовао и своју децу као преписиваче (Гароња Радованац 2008: 143).

¹⁰ О реевалуацији његове грађе в. Младеновић Митровић 2022.

- Јовановић, Јован М. *Јужна Србија: од краја XVIII века до ослобођења*. Београд: ТАНЕСИ, 1990.
- Каличанин, Татјана Жежел. „Предговор”. у: *Македонски народни песни (1913 година)*. Приредила Татјана Жежел Каличанин. Скопје: Камелеон, 2013: 5–11.
- Новаков, Александра. *Стубови српске просвете. Српске средње школе у Османском царству 1878–1912*. Београд: Завод за уџбенике, 2017.
- Младеновић Митровић, Марина. „Војислав Јовановић Марамбо и проблем плагијата: случај Станоја Мијатовића”. у: Јелена Јовановић, Бранко Златковић (ур.). *Савремена српска фолклористика 10*. Београд, Топола: Удружење фолклориста Србије, Универзитетска библиотека „Светозар Марковић”, Културни центар Топола, 2022: 485–496.
- Пандуревић, Јеленка. „Рукописна заоставштина Јована Мутића у Архиву САНУ”. *Лицеум*, XXIII/18 (2017): 9–46.
- Радуловић, Немања. „Предиво као атрибут у наративима о судбини”. у: Бошко Сувајић, Бранко Златковић (ур.). *Промишљања традиције. Фолклорна и литерарна истраживања. Зборник радова посвећен Мирјани Дрндарски и Ненаду Љубинковићу*. Београд: ИКУМ, 2014, 247–257.
- Растевић, Александар. „Реферат Јована Јовановића о односу Србије према реформској акцији у Солунском, Битољском и Косовском вилајету”. *Мешовита грађа*, 31 (2010): 325–386.
- Хаџи-Васиљевић, Јован. „Поменик Друштва Светога Саве”. *Браство*, XV (1921): 255–282.
- Цвијић, Јован. *Проматрања о етнографији Македонских Словена*. Београд: Геца Кон, 1906.
- Џамбазовски, Кирил. *Културно-опитствените врски на Македонците со Србија во текот на XIX век*. Скопје: Институт за национална историја, 2006.
- Vučetić, Biljana. “Serbia and the Macedonian Question: The Intertwining of Politics and Science”. in: Giuseppe Motta (ed.). *Dynamics and Policies of Prejudice from the Eighteenth to the Twenty-first Century*. Cambridge Scholars Publishing, 2018: 235–247.

Извори

- АСАНУ–Е3–209 – Збирка Милојка Веселиновића
АСАНУ–Е3–225 – Збирка Лазара Думе
Дума – Дума, Лазар. *Македонски народни песни (1913 година)*. Приредила Татјана Жежел Каличанин. Скопје: Камелеон, 2013.
- Гопчевић, Спиридон. *Стара Србија и Македонија*. Београд, 1890.
- Грађанска касина* година XXII-га. *Извештај управног одбора о његовоме раду за годину 1891*. Београд: Грађанска касина, 1892 (Београд: Парна штампарија Д. Димитријевића)
- Друштво Светог Саве IV*. Београд: Краљевско-српска државна штампарија, 1890.
- Јовановић, Јован М. Пижон. *Дневник (1896–1920)*. Приредили Радош Љушић, Миладин Милошевић. Нови Сад: Прометеј; Београд: РТС, Архив Југославије, 2015.

Мале новине, 20. децембар 1889: 4; 6. август 1890: 2.

Шапкарев 1 – Шапкарев, Кузман. *Сборник от български народни умотворения.*

Т. 2. *Песни*. Варна: ЕИ „LiterNet“, 2008.

Шапкарев 2 – Шапкарев, Кузман. *Сборник от български народни умотворения.*

Т. 2. *Приказки и предания*. Варна: ЕИ „LiterNet“, 2008.

Marina Mladenović Mitrović

JOVAN JOVANOVIĆ PIŽON
AND THE ETHNOGRAPHIC COLLECTION OF THE SASA ARCHIVE

Summary

Jovan Jovanović Pižon (1869–1939), a prominent diplomat, politician and writer, contributed several manuscripts of folklore material from Macedonia and southern Old Serbia to the Ethnographic Board of the Serbian Royal Academy in 1913. This material, catalogued under the signature ASANU–EZ–225, includes two of Jovanović’s letters, a response from the Serbian Royal Academy, and a report by Aleksandar Belić. It is known that Jovan Jovanović received epic poems and folktales from Lazar Duma, while the remaining content, primarily “religious” and “women’s” poems, was collected by unidentified sources. According to his diary, the collection was handed to him in 1896 and he forwarded it to the Academy on the eve of World War I. Although Jovanović’s links to the Ethnographic Collection were indirect, his collaboration with Stojan Novaković, the collection’s initiator, as well as with folklore collectors, both through the Propaganda Department, and his role in facilitating the transfer of materials to the Ethnographic Board, can be understood within the context of his engagement with the Macedonian question. The issue of authenticity is viewed through the prism of the politics of the time, which was closely related to scientific policy.

Keywords: Jovan Jovanović Pižon, Ethnographic Collection, SASA Archives, Lazar Duma, Milojko Veselinović, Macedonian question, Old Serbia, oral literature, folklore collectors, authenticity.

ВОЈИСЛАВ М. ЈОВАНОВИЋ МАРАМБО О УСМЕНОЈ КЊИЖЕВНОСТИ У НАШОЈ КУЛТУРИ

Војислав М. Јовановић Марамбо се једним мањим делом свог изучавања народне књижевности бавио и проучавањем елемената усмене књижевности у нашој култури. Наиме, он је написао четири текста која се баве проучавањем културне историје, односно неком врстом бочних токова живота традиције. Они су штампани у оквиру *Зборника радова о народној књижевности*, а прилози о којима је реч су: „О лику Филипа Вишњића и других гуслара Вукова времена”, „Романтика гусла у нумизматици и археологији: лажни златници српских царева и краљева и лажна круна цара Душана”, „Јован Цвијић о српским народним песмама” и „Још једна ’Хасанагиница’”. У раду ћемо се бавити анализом ових текстова (у којима дискурс понекад задобија и популарно-научни тон) у кључу Јовановићевог пасионираног рада на откривању „фалсификата” и „плагијата” сваке врсте у контексту усменог наслеђа.

Кључне речи: Војислав М. Јовановић Марамбо, фалсификат, плагијат, усмено наслеђе.

У оквиру анализе у вези са изучавањима усмене књижевности Војислава М. Јовановића Марамба посебно се издвајају четири текста која се тичу проучавања елемената усмене књижевности у нашој култури. Наиме, ради се о четири чланка која се баве проучавањем културне историје, односно неком врстом бочних токова живота традиције. Прилози о којима је реч су: „О лику Филипа Вишњића и других гуслара Вукова времена”, „Романтика гусла у нумизматици и археологији: Лажни златници српских царева и краљева и лажна круна цара Душана”, „Јован Цвијић о српским народним песмама” и „Још једна ’Хасанагиница’”, који су штампани у *Зборнику радова о народној књижевности*.¹

* aleksandra.bjelic@gmail.com

¹ Споменута четири чланка у *Зборнику радова о народној књижевности* штампана су обједињено, те ћемо цитате у тексту наводити према овом издању.

Опсесија фалсификатима и плагијатима Војислава М. Јовановића Марамбоа условила је настанак прва два чланка. Текст „О лику Филипа Вишњића и других гуслара Вукова времена”² штампан је у *Зборнику Матице српске за књижевност и језик* 1954. године.³ Њега Јовановић пише како би утврдио порекло познатог портрета Филипа Вишњића, који је, између осталог, и на корицама „четврте књиге државног издања Вукових песама од 1932. године”. Јовановић тврди да то није Филип Вишњић, нити рад неког његовог савременика, већ творевина новијег датума, која се први пут појавила 1901. године и која приказује „идеализовани лик српскога Хомера, онако како су и пре њенога аутора и после њега покушавали да представе гуслара и многи други наши уметници” (Јовановић 2001: 38).

Јовановић наводи да ниједан физички лик из плејаде Вукових гуслара није познат, осим Ђуре Милутиновића, кога су, захваљујући вештини кријумчарења писма у гулама, помагали кнез и држава и чак после смрти ожалили у „два броја *Службених новина*”. Његов портрет је насликао Урош Кнежевић, а ова слика чува се у Народној музеју у Београду.

Овом приликом, иако то није предмет проучавања у чланку, Јовановић узгредно напомиње да је Вук од овог гуслара забележио шест песама, међу којима је „Три сужња”, чија се једна варијанта налази у *Пјеванији* Симе Милутиновића Сарајлије. Јовановић истиче да је лик гуслара који је Милутиновићу испевао ову песму – Вука Ђурова Радоњића – сачуван у *Запискама* и *Писмима поморског официра* Владимира Богдановича Брањевског. Овај податак користи да истакне важност прикупљања података о народним певачима и казивачима, који је још Вук установио и практиковао као веома важан сегмент теренског истраживања народних умотворина, који

² Интересантно је истаћи да је Андре Вајан писао о Јовановићевом тексту „О лику Филипа Вишњића и других гуслара Вукова времена” у оквиру своје студије “Serbo-Croate”, објављеној у *Revue Des Études Slaves* 1956. године. Назвавши Војислава Јовановића „упућеним критичарем фолклора”, он говори да је дао „сликовит чланак о цртежима и сликама на којима се, на најконвенционалнији начин, приказују Филип Вишњић и други гуслари Вуковог времена” (Vaillant 1956: 340). Истовремено, упућује на став аутора чланка о неопходности издавања корпуса популарних српско-хрватских народних песама, али и својерсно „обилје лажно популарних песама и вештачких измишљотина” (Исто, 340). Андре Вајан овде подсећа и на Јовановићев текст „Лажни златници српских царева и краљева и лажна круна цара Душана”, који је у међувремену изашао у листу *Борба*.

³ Сви преводи у раду су ауторкини.

је Јовановић изричито захтевао у оквиру свог рада у Одбору за издавање корпуса народних песама.

Јовановић наводи да је први гуслар о коме је Вук желео да има податке био Филип Вишњић, кога је упознао лично у манастиру Шишатовац. У писму намењеном Мушицком од 6. марта 1817. године замолио га је да испита Вишњића о његовом дотадашњем животу и написао да би било „добро када би га могли измоловати с гуслама” (Јовановић 2001: 40). Јовановић закључује да тражене податке Вук никада није добио јер белешке о Вишњићу које су пронађене у Лукијановој оставштини нису биле уврштене у предговор Вукове четврте књиге из 1833. године. Иста је била судбина захтеваног портрета овог гуслара.

Даље, на предлошку анализе преписке са Јернејем Копитаром, Јовановић трага за пореклом гравуре „Ерцеговац, пјева уз гусле”, која је штампана у оквиру друге књиге лајпцишког издања народних песама. Како наводи аутор, она је данас:

Доста ретка ствар. Мало примерака имају сачуван тај лист; гравура се свакако одвајала од књиге и урамљивала под стакло или просто лепила на зид. Од десетак примерака те друге књиге *Пјесама* које сам имао у рукама, видео сам свега два примерка са сликом; нема је ни примерак који данас има Народна библиотека у Београду. (Јовановић 2001: 42–43)

Анализирајући композицију слике Јовановић сматра да је то рад неког странца, те да је све осим лика гуслара прилично невешто урађено према „датој грађи и упутствима”. У помало лирски и експресивно настројеној анализи аутор пише о том гуслару:

Разуме се да то није Вишњић (пре свега овај гуслар није слеп), али то је наш човек, човек из народа, средњих година, оштрих црта, снажна носа и поносита чела накриво капом покривена, добро растављених обрва; испод густих загаситих бркова који овлашно падају, отворена су уста, јабучица под грлом подрхтава, – гуслар пева; осећа се како из груди избија не само његов глас него и његов дах. Очи су нешто болне и поглед замишљен: певач дубоко проживљава своју песму. Тип је врло херцеговачки и подсећа изразом на Јована Дучића из млађих дана (Јовановић 2001: 43).

На крају оцењује да је лик рађен по моделу, врло вероватно и Вуковом. С обзиром на то да је у изради ове гравуре суделовао и сам Вук, Војислав Јовановић сматра да је недопустиво то што она никада није репродукована.

Друга позната слика „српског барда”, која је доживела исту судбину као Вукова гравура, јесте литографија сликарке Катарине Ивановић, објављена 11. фебруара 1839. године у *Српском народном листу*. Идеја за овај рад потекла је, сматра Јовановић, од Симе Милутиновића Сарајлије, који је овом приликом написао и пропратну белешку уз литографију. Јовановић је био далеко оштрији у анализи ове композиције, али не и надарености сликарке. Актери слике су четири фигуре у народној ношњи „нешто произвољној као костимирани варошани” (Јовановић 2001: 45). На слици су три мушкарца и једна девојка. Заправо, сва тројица су рађени према истом лику – „лепи млади бркајлија, свеже подбријан, са мрвом брадице испод доње усне, идеализована мушка лепота гледана кроз одушевљене очи младе сликарке; један исти модел послужио јој је и за гуслара који пева и за двојицу његових слушалаца” (Јовановић 2001: 45). Тај лик је, пише Јовановић, нико други до Сима Милутиновић Сарајлија.⁴

Први званични портрет Филипа Вишњића објављен је у збирци *Знаменити Срби XIX века* и, према Јовановићевом истраживању, то је „проста фотографска репродукција” средишње фигуре са слике Анастаса Јовановића „Срби око певача”. Не само да Филип Вишњић није слеп него се у овој Јовановићевој слици налази окружен угледним људима: кнезом Михаилом Обреновићем, црногорским владиком Петром II, Вуком Караџићем, Ђуром Даничићем итд., и евидентно је да му ту није место. Јовановић наводи да је Огист Дозон дотичног гуслара идентификовао као Лазу Зубана, о коме аутор даље даје обимну дигресију. Војислав Јовановић наводи и да је Зубан Вуку поклатио свој портрет, који је чуван у Народном музеју у Београду и који би ишао у прилог овој тези, али нестало је за време аустријске окупације.

Међутим, у Народном музеју постоји један други рад важан за ово истраживање у вези са Јовановићевом литографијом. У питању је оригинални цртеж „Гуслар, кнез Михаило са војводама” Е. Браумана из 1847. године. Најпростијим поређењем, закључује Јовановић, очигледно је да је то једна те иста слика Анастаса

⁴ Чини се да Јовановић овде инсинуира неку врсту емотивне везе између младе сликарке и песника.

Јовановића – „по моме уверењу, Брауманов цртеж – правилније би можда било рећи Брауманов нацрт – представља оригинал са кога је бачена на камен чувена Јовановићева литографија” (Јовановић 2001: 51). Аутор даље веома опширно пише о биографији Анастаса Јовановића и његовом литографском раду, закључујући да је Брауман био најамник у његовој радионици и да би требало из велике заоставштине испитати шта је његов рад, а шта дело „плаћених анонимних сарадника”.

Грешка Андре Гавриловића овако начињена у вези са Вишњићевим портретом примећена је и морала је бити исправљена. Тако је напречац и „на брзу руку” настао данас најраспрострањенији „тобожњи портрет Филипа Вишњића” Јосипа Даниловца, „савременог графичара и карикатуриста бечког шаљивога листа *Мускете* из Првог светског рата”. Он је израђен делом по моделу Зубана, а делом по моделу слике „Дед и унук” са корица народне песмарице коју су издавали Браћа М. Поповићи. „Дед и унук” је заправо била илустрација прослављене Змајеве дечје песме. Она је први пут повезана са Вишњићевим ликом у публикацији новинара Ивана Иванића *Филип Вишњић, српски песник, јунак и гуслар* 1887. године, приликом прославе подизања споменика овом гуслару у сремском селу Грку.

Јовановић напомиње да је то први пут да је овај популарни портрет повезан са именом Јосипа Данилца. У фусноти напомиње да је он Матији Мурку причао о овом свом открићу, иако се Мурко у својој монографији *Трагом српско-хрватске народне епике* вајка да не зна одакле му тај податак. Јовановић наводи и да ово нису усамљени случајеви ликовних представа народних певача у нашој култури – „може се рећи да су сви важнији наши уметници овога времена дали сваки свог гуслара” (Јовановић 2001: 58). Но, он ће још кратко споменути „неколико речи” о страним илустраторима и сликарима који су се бавили овим мотивом. Овде наводи своје препоруке за истраживање овог типа, које би требало да почне од Богишићеве библиотеке у Цавтату. Мериме је свог Хијацинта Маглановића највероватније дао према изворима различитих путописаца који су пролазили нашим крајевима.

На крају, Јовановић у анегдотском маниру истиче и једну занимљивост. Наиме, он је у периоду између два светска рата вршио истраживања по немачким библиотекама и наишао је на белешку књижевника Ђорђа Рајковића у *Јавору* 1877. године да је у Немачкој у *Модернжурналу* према Вуковим смерницама штампан

портрет Филипа Вишњића. Међутим, како ниједна библиотека којој је имао приступа није имала потпун фонд овог часописа, није успео пронаћи поменућу слику. Остаје нам, каже Јовановић, да се надамо да ће тај број *Модернжурнала* бити пронађен и да слика у њему неће бити она са бакрореза друге књиге лајпцишког издања, већ да ће у питању бити аутентичан Вишњићев портрет.

Чланак „Романтика гусла у нумизматици и археологији: лажни златници српских царева и краљева и лажна круна цара Душана” излазио је у *Борби* 1956. године у четири наставка. Он представља један врло занимљиву причу, поткрепљену историјским подацима и сведочанствима научника који су били укључени у решавање овог проблема о обмани целокупне српске државе и коришћењу патриотизма у личне сврхе материјалне природе двојице трговаца из Приштине.

Наиме, рад почиње податком да је 1873. године на Косову Пољу пронађена ризница са новцем наше средњовековне државе која је изазвала велику пажњу научне јавности. Илија Апостоловић Симић и Јован Јанићијевић донели су део сребрног новца у Београд на поклон кнезу Милану Обреновићу, са информацијом да су вреднији комади блага склоњени због бојазни да их не конфискују турске власти. За тај свој гест били су богато награђени. То их је, како пише Јовановић, инспирисало да се следећи пут врате са још сребрњака и продају их културним институцијама. Део тих новаца стигао је и на Цетиње, нешто је откупио кнез Никола, а нешто Валтазар Богишић, који се тада налазио у Црној Гори.

Ипак, ту није крај. Видевши могућност за овако лаку зараду, ова двојица трговаца отишли су корак даље. Наредног пута појавили су се са осталим драгоценостима, склоњеним испрва због страха од турског пљачкања наших историјских реликвија:

Пронађени су изненада баш на историјском Косову и донети нам у Београд златници (названи старим именом перпере) не само једног већ четворице средњовековних српских владара: краља Милутина и цара Душана, краља Вукашина и косовског мученика кнеза Лазара! Изгледало је да је најзад откривено цар-Немањино благо. (Јовановић 2001: 246)

Јавност је била одушевљена – и научна и „простонародна”, нарочито чињеницом да је пронађена и круна цара Душана Силног. Најпризнатији научници писали су опширне радове

(између осталог и Стојан Новаковић), мерећи овај проналазак са историјском револуцијом. Међутим, када је у Београд после великог закашњења стигла и круна, ствари су се мало промениле. Осим што је приређена права народна свечаност да би и обични људи могли да виде ову драгоцену старину у Кнез Михаиловој улици, формирана је комисија за њену оцену. Њу су чинили Јосиф Панчић, Сима М. Лозанић и Михаило Валтровић. Извештај свакога од њих био је једногласан – у питању је фалсификат. То је најзад дефинитивно потврдила и хемијска анализа Симе Лозанића.

Трговци су очигледно откупили „обичну владичанску митру” на којој су начинили одређене измене, чак са словном грешком, а златнике и сребрњаке „штанцовали” су према калупима који су сами направиле. Увређени овом оценом, трговци су претили да ће српско благо понудити станцима, када се у Србији не цени српска царска круна и благо наших предака.

Отишавши у Беч и у Пешту, Симић је успео да прода нешто златника. Међутим, њихова сумњива природа наишла је на врло слаб пријем. Ипак, Јовановић наводи Шима Љубића, угледног нумизматичара из Загреба, који је устао у њихову одбрану, тврдећи да бечки стручњаци нису били у праву и да је то својеврсна урога да добију драгоцености бесплатно. Ова полемика је трајала све до 1894. године, када ће је окончати историчар Љубомир Ковачевић. Ковачевић је, како је Јовановић закључио, за време боравка у Приштини успео да набави калупе на основу којих су Симић и Јанићијевић изливали ове кованице и то уз помоћ Бранислава Нушића, тамошњег конзула. Ови калупи били су непобитан доказ и затворили су сваку даљу полемику о аутентичности овог „средњовековног” новца.

Текст о Јовану Цвијићу представља кратку белешку штампану у *Зборнику радова о народној књижевности* на основу рукописа из заоставштине Војислава М. Јовановића. Текст није научног карактера. Позивајући се најпре на Цвијићев чланак *Карст и човек*, у коме је аутор похвално говорио о *Антологији народне прозе* Војислава Јовановића⁵, Јовановић наводи да је Јован Цвијић

⁵ Јован Цвијић у свом чланку „Карст и српске народне приповетке” даје белешку о *Антологији народних приповедака* Војислава М. Јовановића. „Он своју тезу да карсни облици (пећине, јаме и карсна хидрографија) имају утицај на народно стваралаштво, темељи управо на примерима из Јовановићеве збирке, наглашавајући обим и значај састављачевог посла који је `између 6.000 народних прича, колико су до сада штампане, [...] изабрао [...] за ову збирку само 250 најлепших, и од Вука и од других скупљача’ (Цвијић 1925: 187)” (Бјелић 2022: 222).

био велики поштовалац и љубитељ наше усмене књижевности, нарочито Вукових збирки, које је држао и читао чак и у периодима болести:

У јесен 1912, кад га је сковитлала тешка болест бубрега, уз његову болесничку постељу у малој кући у Теодосијевој улици бр. 5, на сточићу поред насечених лимунова и велике флаше маслинова уља које је гутао кашикама, лежала је гомила Вукових књига народних песама као да су значиле за њега одмор, лек и уживање. (Јовановић 2001: 86)

Он даље пише да је пет година касније у Паризу имао прилике да пије чај са Јованом Цвијићем и Иваном Мештровићем и да су, на његово велико одушевљење, разговарали о Косову, Марку Краљевићу, Бановић Страхињи и другим важним личностима и темама из нашег фолклорног фонда – „видело се да су оба мајстора владала добро предметом и да су познавала другу књигу Вукових песама колико професор књижевности, онда кад је познаје” (Јовановић 2001: 86).

Чланак „Још једна ’Хасанагиница’” штампан је у *Српском књижевном гласнику* 1920. године. Он најпре доноси кратак помен популарности ове песме у иностраним литературама књижевно-историјских истраживања. Даље, Јовановић наводи њену популарност у драматизацијама различитих књижевника. Овом приликом чини белешку да је прошле године у Загребу објављена трагедија у пет чинова *Имотски кадија* Николе Ђурића, која „има вредности искључиво као једна библиографска нумера” (Јовановић 2001: 396).

Познато је да је проучавање „лажне народне поезије” било један од главних и континуираних праваца у изучавању усменог наслеђа Војислава Јовановића. У свом тексту „Право и лажно у народном песништву, у свету и код нас” Мирослав Пантић, осим што га назива „врхунским znalцем народног или усменог стваралаштва, нашег, али и светског”, сматра га и „најпозванијим” научником те области:

Он је скоро читав свој век посветио разоткривању мистификација – попут оне, и најгласовитије, коју је начинио Проспер Мериме, или оне друге, мање успеле и срећне, којом се ’прославила’ кнегиња Розенберг – откривању књижевних крађа – какви су

били плагијати Владимира Красића у области бележења народног приповедања – разобличавању кривотворења свих врста – какви су лажни златници српских царева и краљева и тобожња круна цара Душана, фалсификати на Косовском споменику или измишљени ликови Филипа Вишњића и других српских гуслара – или указивању на неоснованост појединих легенди, угодних нашем националном поносу, али које су у ствари мехури од сапунице. (Пантић 1996: 23)

Као што можемо приметити из приказа ова четири текста, они се примарно не баве изучавањима усмене књижевности, већ анализама бочних токова и утицаја традиције у културној историји. Чланак о портретима Филипа Вишњића, заправо, узгредно садржи неке битне податке о преписци између Вука Караџића и Лукијана Мушицког и осветљава један сегмент Вуковог сакупљачког рада, али који је тада био познат. Мишљења смо да је велики удео за писање овог текста, поред пасионираног трагања за фалсификатима сваке врсте који укључују усмено наслеђе, имао један „хоби” Војислава Јовановића који смо могли „поближе” да осмотримо у његовом легату – страст према фотографији. Са друге стране, такво нешто не бисмо могли закључити о тексту о нумизматици. Једино што би га квалификовало за овај припремани *Зборник*, осим опет предмета фалсификовања, јесте што је реч о „средњовековним” новцима и реликвијама које су искоришћене на родољубиво-сентименталан начин, евоцирајући у народу стару славу и успомену на нуклеус усменог тематско-мотивског фонда – Први косовски бој. Сам дискурс у тексту је популарно-научног тона и делом одговара забавној рубрици у дневном или недељном листу. Слично смо мишљења и у вези са текстом о „Хасанагиници”, који свакако представља мали прилог проучавању употребе мотива из усмене књижевности у другим гранама уметности и односа између усменог и писаног, који Јовановићу није био одвећ близак. То се и види из самог текста – он је само информација, не и анализа трагедије *Имотски кадија*, коју Јовановић вреднује само као библиографски податак. Белешка о Јовану Цвијићу, као што смо изложили, нема никакву научну вредност. У њој можемо само приметити патосан прилог канонизацији Вукових збирки (нарочито друге књиге) и глорификацији Јована Цвијића, која је, по свему судећи, проистекла из његове позитивне оцене Јовановићеве антологије.

Цитирана литература

- Бјелић, Александра. „Рецепција антологија усмене књижевности Војислава М. Јовановића Марамбоа у периоду између два светска рата”. *Узданица*, XIX/1 (2022): 215–225.
- Јовановић, Војислав М. „Још једна ’Хасанагиница’”. *Српски књижевни гласник*, 1. децембар, 1, 7 (1920): 556 [„Белешка о Фортисовој *Хасанагиници*”].
- Јовановић, Војислав М. „Лажни златници српских царева и краљева и лажна круна цара Душана”. *Борба*, XXI/1956, 24. март, бр. 72, 10 (Са сликом Стојана Новаковића); 25. март, бр. 73, 12 (Са сликом Јосифа Панчића и Симе Лозанића); 26. март, бр. 74, 8 (Са сликом Шиме Љубића и 4 цртежа златника и сребреника); 27. март, бр. 75, 8 (Са сликом Љубомира Ковачевића).
- Јовановић, Војислав М. *Зборник радова о народној књижевности*. Дејан Ајдачић и Илија Николић (прир.). Београд: Универзитетска библиотека „Светозар Марковић”, 2001.
- Јовановић, Војислав М. „О лику Филипа Вишњића и других гуслара Вукова времена”. *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, 2 (1954): 68–96 (Са 13 слика гуслара).
- Цвијић, Јован. „Карст и српске народне приповетке. (Поводом збирке *Српске народне приповетке* др Војислава М. Јовановића)”. *Гласник Српског географског друштва*, 11 (1925): 187–189.
- Пантић, Мирослав. „Право и лажно у народном песништву, у свету и код нас, у прошлости и данас”. у: Мирослав Пантић (ур.). *Право и лажно народно песништво*. Деспотовац: Народна библиотека „Ресавска школа”, 1996: 9–31.
- Vaillant, André. „Serbo-Croate”. *Revue Des Études Slaves*. Institut d’études slaves, 33, 1/4 (1956): 327–349.

Aleksandra Bjelić

VOJISLAV M. JOVANOVIĆ MARAMBO
ON ORAL LITERATURE IN OUR CULTURE

Summary

Alongside his main work on folk literature, Vojislav M. Jovanović Marambo studied the elements of oral literature in our culture too. Namely, he wrote four texts about the study of cultural history, that is, about some kind of tradition life side streams. These texts were published in the *Collected Works on Folk Literature*, and the texts in question are: “About the Figure of Filip Višnjić and Other Guslars of Vuk’s Time,” “The Romanticism of the Guslars in Numismatics and Archaeology: The Fake Gold Coins of Serbian Emperors and Kings and the Fake Crown of Emperor Dušan,” “Jovan Cvijić on Serbian Folk Songs,” and “Another Hasanaginica.” The paper will analyze these texts (in which the discourse sometimes adopts a popular-scientific tone) through the lens of Jovanović’s passionate work on uncovering “literary forgeries” and “plagiarisms” of all kinds in the context of oral heritage.

Keywords: Vojislav M. Jovanović Marambo, literary forgery, plagiarism, oral heritage.

Љиљана Ж. Пешикан-Љуштановић*

Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет
Одсек за српску књижевност

ORCID: 0009-0006-7815-8301

Лидија Д. Делић**

Институт за књижевност и уметност, Београд

ORCID: 0000-0001-6326-3340

398.6-053.9-055.2:316.367
398.6-053.9:305-055.2

ВИЦ О БАБИ (ПОД)СМЕХ КАО ИДЕОЛОШКА И СТРАТЕШКА ТАКТИКА

Вицеви о баби темеље се на низу културолошких, историјских и биолошких феномена, али у дубљим слојевима и на архетипској представи о баби, ослоњеној на архаични прототип богиње плодности, с наглашено амбивалентним карактером. У вицу се веза с плодношћу преклапа са страхом или се трансформише у страх мушкараца од женске сексуалности. Сем тога, вицевима у којима се хумором атакује на похотљивост старих жена нормиране су границе социјално пожељног и дозвољеног понашања. У раду је показано у којој мери ове представе корелирају с нормама, преокупацијама и стратегијама жанрова усменог фолклора (лирика, епика, новела, шаљива прича, бајка итд.). При томе, исмевање хиперсексуалности старијих жена указује и на чињеницу да се виц јавља као једно од средстава друштвене контроле и регулације, а причање вицева као начин да се један тип понашања проскрибује и сексуалност уклопи у схему старосних доба дефинисаних временом, простором и типом културе.

Кључне речи: баба, виц, сексуалност, старост, хумор, животна доба, мас-култура, усмени фолклор.

Анализе великог броја антрополошких извештаја и података сакупљених с различитих меридијана показују на то да су животна доба једна од побројаних шездесет седам универзалија пронађених

* joljilja@gmail.com

** lidija.boskovic@gmail.com

у свим културама (Murdock 1955; Jensen Arnett 2016: 291). Од антике до данас, у различитим типовима заједница, представе о узрасним статусима су постојале, али и знатно варирале. Константа је, међутим, да су оне чиниле темељни наратив и концептуалну арматуру путем којих су се успостављале социјалне структуре, друштвени односи и идентитет појединаца (улоге, моћи, одговорности) (White Riley, Johnson et al. 1972). Узрасна доба несумњиво су биолошки заснована. Међутим, дивергенција кроз културе и време показује да она умногоме јесу и социјални и културни конструкти који успостављају друштвени модел и норме понашања (Meyer 1988). Неформално социјално нормирање животних фаза представља „рецепте” за пожељно понашање и „забране против” понашања које се с друштвено препорученим каноном крше и подразумевају постојање механизма социјалне контроле путем којих се појединци усмеравају или „враћају у шарке” уколико су искочили из задатих социјалних оквира (Hechter, Opp 2001; Settersten 2002: 86; Opp 2015). Иако су феноменолози негирали инхерентне основе развојних фаза, које су – било да је реч о старости, било да је реч о детињству – превасходно културни конструкт и социјална конвенција (Трифуновић 1990: 358; Радић 2014: 252; Пешикан-Љуштановић, Варница 2015: 39–48; Љуштановић 2021), концепти животних доба обележили су психологију прве половине XX века (Сигмунд Фројд [Sigmund Freud], Жан Пијаже [Jean Piaget], Лоренс Колберг [Lawrence Kohlberg], Ерик Ериксон [Erik Erikson]), као и социологију и антропологију (Jensen Arnett 2016: 290–291).

У антици и европском средњем веку у елитнијим круговима биле су познате сложене схеме старосних доба. Хипократ је, рецимо, предлагао четвороделни модел (детињство, младост, зрелост и старост), мада је у Старој Грчкој најутицајнији концепт био заснован на броју седам. Седмоделну структуру први је заступао Солон, а она је била прихваћена и у средњовековној Европи. Четвороделни модел присутан је и у хиндуистичкој традицији, док Талмуд познаје веома комплексну четрнаестоделну схему (Jansen Arnett 2016: 292).

У два српска рукописа из XV века – *Берлинском* и *Софијском* – сачувана је такође подела на седам животних фаза:¹

¹ Оне су, према Ђорђу Трифуновићу, преузете из античке традиције (1990: 358).

Прво доба траје до четврте године. У берлинском рукопису је пропуштено да се каже да је младенац са толико година. Од пете до четрнаесте године је по берлинском рукопису дете, а по софијском детишт. Затим долази доба од 15. до 22. године, за које се по једном рукопису употребљава израз детишт, а по другом отрок. Оба су рукописа сагласна да је јуноша од 23. до 44. године. Идућа два животна доба рукописи исто називају, али их за годину-две различито ограничавају. Муж је по берлинском рукопису од 45. до 56, а по софијском од 45. до 57. год. Човек је стар по првом рукопису од 57. до 66, а по другом од 58. до 68. год. Последње, седмо доба живота по берлинском рукопису настаје од 67, а по софијском од 69. год. Тада је човек матор (по берлинском рукопису), односно старац (за софијски). (Радојичић 1963: 351)

У српској традиционалној култури присутан је у основи троделни модел, знан још од загонетке коју Сфинга поставља Едипу: „Ко хода на четири ноге у зору, на две у подне, а на три увече?“, с тим што се он усложњава и развија.² Записи о животним добима до XVII века превасходно су сагледавали мушко кретање на лествици зрења, али су мит, фолклор и традиционална култура сасвим извесно схему коју чине детињство, зрелост и старост³ пројектовали и на женску популацију, структурирајући притом трећу, најстарију категорију – *бабу* изразито амбивалентно.

Други аспект антрополошког диверзитета јесте постављање границе старости. У премодерно доба она је била изразито неуједначена и зависила је од конкретне културне матрице. Међутим, с убрзаним индустријским развојем од краја XIX века, нарочито с технолошком, медицинском и медијском револуцијом, последњих четрдесетак година граница старости знатно се изменила. Систем школства постављао је нове границе детињства, које су биле изразито родно условљене. Филип Аријес [Philippe Ariès], рецимо, показује да се детињство на европском западу у

² Ово је детаљно истраживано, на пример, када је реч о концепту детињства у Вуковом *Рјечнику* (Пешикан-Љуштановић, Љуштановић 2015: 463–482), али несумњиво важи и за категорију женске старости, која је једнако (а можда и више) социјална колико и биолошка категорија. Када је реч и о старости и о детињству, постоји очљива родна разлика. Тумачећи именицу *баба*, Вук као треће могуће значење наводи: „У Дубровнику се свака дојиља и дадиља зове баба макар била дјевојка од 12 година” (*Рјечник*: 9), што варира и допуњује у писму Јернеју Копитару: „Властееоске жене у Дубровнику зову се владике; слушкиња, макар била и баба од сто година, зове се дјевојка; а дојкиња или дадиља зове се баба, макар била и дјевојчица од 12 година” (Караџић 1907: 455).

³ У контексту српског усменог фолклора погледати: Сувајчић 2010; Петковић 2010; Перић 2011; Пешикан-Љуштановић, Љуштановић 2015; Перић 2020: 31–110.

XVIII веку продужује, временом школовања, само за дечаке, док за девојчице „од средњег до 18. века” нема разлике, пошто оне „осим што су се училе домаћим пословима [...] нису добијале такоређи никакво образовање” (Arijes 1989: 213–214). И у Вуковом *Рјечнику* види се да је, иако релативно ретко, школовање било искључиво мушка привилегија, а тиме се, већ у Вуковом добу, потенцијално продужавало одрастање дечака, док девојчице и даље имају „скраћено детињство”. Иста асиметрија до данас обележава у свакодневной комуникацији и масовној култури однос између „старе жене” / бабе и „држећег / радно способног мушкарца”. Развој држава и индустрије водио је, такође, институционализацији и стандардизацији познијих животних фаза (Maeyer 2004), па је, на пример, одлазак у пензију постао један од граничника старости. У другој половини XX века, показују социолошка истраживања, дошло је, међутим, и до деинституционализације, дестандардизације и индивидуализације животних фаза, које су појединци слободније формирали, с већим могућностима да се неке фазе пролонгирају или скрате (Jensen Arnett 2016: 306).⁴ Животни век се у технолошки и економско-политички развијеним земљама, поготово у оним најразвијенијим, попут Јапана, знатно продужио, а квалитет живота побољшао, што је померило и границе виталности и старости. У супротном смеру деловали су, међутим, савремени медији, који су – успостављајући диктатуру младости по налогу капиталистичке културе и изузетно моћне козметичке индустрије и естетске хирургије – границе старости враћали на четрдесете године. Анализа хумора у рођенданским честиткама показује да „већ четрдесети рођендан те, дакако, и сви рођендани послуже њега изазивају лепезу неугодних реакција [...] и негативних коментара, али и тјешење, смиривање и охрабривање те умањивање важности хронолошке доби” (Zeman, Geiger Zeman 2018: 29). Глумица Енди Мекдавел [Andie MacDowell] сведочи о томе да је у њеним четрдесетим годинама новинарка питала: „Како то изгледа старити и губити лепоту?”⁵ У америчкој ријалити

⁴ У савремено доба сведоци смо да се границе заснивања породице померају услед лоше економске ситуације, незапослености и финансијске зависности од родитеља, али и у зависности од начина живота. Виц (лични запис) овако пресуђује шта је боље: узети младу девојку из Београда или уседелицу из источне Србије: „Боља је уседелица. Млада девојка из Београда има 35 година, а уседелица из источне Србије 23”. Ова родно условљена разлика и законски је маркирана: на сајту Републичког завода за социјално осигурање (<https://www.pio.rs/sr/starosna-penzija>, 15. 7. 2024) стоји да мушкарци стичу право на старосну пензију (у 2024) са 65 година живота, а жене са 63, као и информација да ће ова асиметрија бити укинута до 2032. године.

⁵ Доступно на: <https://www.youtube.com/shorts/T2moiTesba8>, приступљено 31. 8. 2024.

телевизијској емисији „Неуспеле операције” [Botched], посвећеној естетској хирургији, коју од 2014. приказује кабловски канал „E!”, готово редовно се појављују жене млађе од тридесет, па и двадесет година, које увелико примењују различите „подмлађујуће” интервенције (ботокс, филере). На пример, први „подмлађујући” третман добијају као поклон за осамнаести рођендан и сл.

Трећи камен спотицања у омеђавању позне животне доби јесте критеријум по коме се дефинише статус *бабе*. Како број година није пресудно важан ни у традиционалним заједницама ни у савременом друштву,⁶ поставља се питање који су то параметри на основу којих се тај статус успоставља. Оно што можда најчвршће дефинише категорију *бабе* у српској култури и културама које с њом деле сродну језичку матрицу јесте систем сродства. Баба је жена која има унуче. То, међутим, није универзалија. На пример, енглески језик за ове појмове има два различита лексичка маркера – *grandmother* и *old women* – који се семантички не преклапају.⁷ С друге стране, у традиционалној патријархалној заједници чињеница да жена има унуче није морала говорити о њеној старости (као што не мора ни данас), нити о статусу у породици, широј заједници и фолклорним наративима. Жене су се младе удавале, младе рађале и младе добијале унучад (већ са тридесет и нешто година), што им је обезбеђивало статус *бабе* и одговарајућу социјално-религијску моћ, али и амбивалентни статус старе жене.

Пре тридесет година (1993), на 38. Стеријином позорју, представа Станковићеве *Коштане*, у извођењу Народног позоришта из Ниша, у режији Бранислава Мићуновића,⁸ била је предмет полемике на Округлом столу критике због поделе улога. Један део публике и критичара сматрао је непримерним што

⁶ Примера ради, многе глумице, певачице (Тина Тарнер [Tina Turner]) и јавно познате личности, иако у позним годинама, у медијском окружењу не препознају се као *бабе*. Томе, с једне стране, доприноси чињеница да их генетика, удобан живот и козметичка подршка чине виталним и младоликим. С друге стране, аура изузетности (даме попут, на пример, Џуди Денч [Judi Dench] и Меги Смит [Maggie Smith]) спречава да се термин с делимично пејоративним значењем припише оваквим личностима.

⁷ Термини *grandma* и *granny* користе се као тепање – као еквивалент српском *бака* или чак *бакица* – што је битно различита конотација. Чак и када се *баба* користи у неутралном или позитивном контексту, елеменат тепања и нежности углавном изостаје. Снежана Алексић-Топаловић у тексту насловљеном „Да ли су баба и бака исто?”, између осталог, каже: „Баба је мајка једног од твојих родитеља која живи на селу. Бака је мајка једног од твојих родитеља која живи у граду, најчешће у згради. [...] Бака од тебе прави господина са манирима спрема те за друштво.

Баба од тебе прави човјека, људину и спрема те за живот.

Не знам да ли су бака и баба исто.

Мени је баба – баба!” (2019: б. п.).

⁸ Награђена Ванредном Стеријином наградом за читање класике.

улогу Салчета, Коштанине мајке, тумачи нишка глумица Верица Јовановић, тада у тридесетим годинама.⁹ Као главни аргумент навођена је Миткина реплика у којој он тера Салче да је не би гледао тако стару и ружну.¹⁰ Ипак, проста рачуница показује да је Станковићева Салче могла бити млађа од четрдесет година. Удали су је врло младу да би спречили њен разорни утицај на заједницу. Она је пре двадесете родила Коштану, која има шеснаест година. Старост мушких ликова *Коштане* (Хаџи-Томе и Митка) такође је, са становишта нашег времена, више социјална него биолошка категорија. „Прође моје” имплицира више социјалну забрану него физичку немоћ. По својој неспремности да прихвате проток времена и смену социјалних статуса које оно носи, они су, упркос ношњи и језику, људи модерног доба, који више не желе да прихвате социјалну хијерархију традиционалне заједнице.

О старости као социјално и културно условљеној категорији непосредно сведоче усмене лирске песме у којима се будуће младожење – са становишта лирског субјекта, девојке на удају или момка на женидбу¹¹ – процењују по присуству или одсуству браде и бркова, па је пожељни младожења нужно голобрад: „Који нема браде ни бркова” (СНП V: 452), што је с данашњег становишта незамисливо.¹²

У патријархалној заједници жена је рођењем првог унучета постајала баба. Једна од ауторки овог рада Љиљана Пешикан-Љуштановић сведочи:

Моја мајка Стана¹³ памтила је да су њену мајку, моју бабу Павушу,¹⁴ сви звали баба, од кад је она памти, иако је прво унуче добила са тридесет и три године, а рађала је упоредо са своје три најстарије кћери.¹⁵ Из детињства памтим да смо као деца изузетно волели моју

⁹ Некима се и педесетједногодишњи Танасије Узуновић (1942–2023) чинио „премладим” Митком.

¹⁰ „А и твоје, беше много! Него с’г и ти остаре, испече се. (*Одбија је руком.*) Тргни се у страну, да те не гледам, зашто кад тебе гледам, мислим много на себе”(Станковић 2009: 21).

¹¹ „Моја мајко, ожени ме млада, / Док ме није обузела брада, / Обузела брада и бркови” (СНП I: 528). Песме и прозни записи у збиркама и антологијама наводе се под редним бројем.

¹² Примера је много, рецимо: СНП I: 528; СНП V: 452, 453, 476, 477; СНПр I: 494–497.

¹³ Стана Пешикан (1932–2020), рођена Челебић

¹⁴ Павуша Челебић (1882–1980), рођена Марковић, из Загарача у Црној Гори, удала се са седамнаест година, прву кћер Љубицу родила је с осамнаест година, а после ње још деветоро деце (рађала је до педесет треће године, што директно сведочи о томе да није било реч о жени која је физиолошки била старија од свог старосног доба).

¹⁵ Мој најмлађи ујак био је ујак сестричинама доста старијим од себе.

комшинуцу Велику Мартиновић, што смо често мотивисали тиме што „она није као друге бабе”. Тек са петнаест година схватила сам да је Велика, која је себе звала бабом, облачила се, чешљала и повезивала косу као стара жена и дружила се претежно са старим женама из улице, имала четрдесетак година. Њеном статусу бабе битно је допринело то што је веома млада остала удовица са шесторо деце, па се, како је сама казивала, дружила само с доста старијим женама из мужевљеве породице, да је не би изнели „на глас”.¹⁶

Статус бабе у патријархалној породици зависио је од више параметара: од старости жене, од тога има ли унуче, да ли је најстарија међу женама, да ли је удовица с децом, која је могла у одређеној мери бити носилац породичне моћи.¹⁷ Притом је у „класичној” усменој књижевности¹⁸ статус бабе / остареле жене битно жанровски кодиран. У бајци баба / стара мајка (изузетно) може бити пошљалац или она која одлази изричући забрану. Ипак, најчешће је помагачица, снабдевачица, а јавља се и у статусу штеточине, по правилу као демонско биће повишене моћи.¹⁹ У новели је лик бабе сасвим споредан, насупрот мудрому старцу, чији су савети драгоцени и чија реч „вреди дукаат”.

У епици бабе заједно с „лудом децом”, женама и старцима могу имати „статус пасивних јунака”, који се „налазе [...] ван епског кодирања, убрајајући се у нејач” (Перић 2011: 4),²⁰ док онај ко напада

¹⁶ Сведочење ауторке није претходно документовано у писаном или медијском извору. Стога није ни наведено у Изворима као засебна референца. Исти случај је и са вицевима који се наводе као „знање” ауторки стечено у усменој комуникацији.

¹⁷ Удовица је увек била под надзором мужевљеве породице (ако је има), нарочито свекра, свекрве и девера. Изразито мизогини ставови често се изричу у тужбалицама. За разлику од мајке, која је предмет саосећања због свог губитка, чија се туга не доводи у питање и која се не може утешити, удовица/снаха, па и сестра преминулог (као потенцијална „братска искобница”) бивају предмет проклињања и сумњичења. Тако однос према удовици иде и до најтежих оптужби: „Што те у дом удовице, / Кано змије неспримнице!” (Матицки 1979: 89). Неспримница је змија која је толико зла да је земља не прима у себе, ни друге змије међу себе. Удовица у тужбалицама није предмет клетве и одбацивања само зато што би се могла преудати, већ превасходно зато што је преживела мужевљевој смрт (в. Пешикан-Љуштановић 2019: 197–219).

У савременој западној цивилизацији три животна доба оријентишу се у великој мери према способности за рад – време образовања и тренирања за рад, време пуне радне снаге и време након одласка у пензију (Settersten 2002: 82) – али се и тај критеријум тек делимично примењује у социјалној и термилошкој стратификацији традиционалних друштава.

¹⁸ У изради овог рада претежно смо се базирали на Вукове збирке.

¹⁹ То би само по себи могло бити предмет целовитог рада.

²⁰ „Није с’ ове бабе Шумадијске”, опомиње Влах Алија Бановић Страхињу (СНП II: 44). „Све исјек’о бабе по Јанку, / Старе бабе и ђецу нејаку” (СНП III: 35).

нејач може погрдно бити назван пржибабом.²¹ Грешна баба се јавља као један од типских ликова у паклу (СНП II: 4; СНП VI: 1) или као мајка змајевитог љубавника царева кћери (СНП VI: 4). У новијем слоју бележења (HNP I: 59) јавља се лик демонске бабе Урисаве, која Турцима помаже да савладају Милоша. У епици је много чешћа употреба хомонима, турцизма бабо/баба/бабајко у значењу отац, док се позитивно конотиран лик мајке саветнице и видилице углавном одређује као стара/старица, остарела / остарјела мајка. Траг дистинкције између позитивно конотираног старица/стара у односу на негативну или бар амбивалентну конотацију бабе постоји и у усменој лирици. Прерушени светитељи, односно светитељ у обе варијанте песме о неблагодарним синовима (СНП I: 204, 205), мајку ословљавају са „старица стара” (СНП I: 204), односно „мила стара мајка” (СНП I: 205).²² С друге стране, на основама базичних епских дистинкција издвојила се у колоквијалном говору метафора „бабе” за оне који нехеројски, кукавички поступају, што је Нушић маестрално варирао у сатиричној песми „Погреб два раба”, у којој баба фигурира у изразито негативном виду, као ознака по свему супротстављена мушком, јуначком, усталачком. Огорчен последицама Српско-бугарског рата из 1885. и недостојним погребом мајора Михаила Катанића, легендарног јунака који је у рату задобио тешке ране, а који је сахрањен без „цеве”, за разлику од мајке пуковника Драгутина Франасовића, чијем испраћају присуствује сам краљ, Нушић позива младе Србе да у земљи где „Бабе славе, презиру јунаке” и сами постану бабе (Пешикан-Љуштановић 2025: 17–35).

Амбивалентном статусу бабе у савременом вицу најближа је, по свему судећи, представа о баби у шаљивој усменој причи и лирици. У шаљивој причи баба је често предмет подсмеха због своје, по суду заједнице, непримерене, еротске заинтересованости²³

²¹ „Ти Турчија, један пржибабо! [...] Ласно ти је море бабе пржит” (СНП IV: 26). Аналогна епском пржибаби јесте „куражна чета” у лирици: „На бабу су јуриш учинили / И од бабе поњавау отели, / Нова јесте од педесет љета, / Изгорјела на стотину мјеста” (СНП I: 364).

²² Парадоксално, тако јој се не обраћа само Свети Димитрије већ је тако зову и синови („наша мила мајка”), који прижељкују да остарела мајка оде у шуму „Да је ује какво год звериње” (СНП I: 205).

²³ Тако у приповеци „Биће како господа нареде” баба опомиње девојке које сумњичаво реагују на заповест да се девојке удају за старце, а бабе за момке: „Ма није то, синко, хм, хм, већ онако ће бити како господа нареде” (Стармали 1888/1: 6).

и неугасле телесне жудње.²⁴ Битан параметар у одређењу категорије бабе у традиционалним заједницама иначе је сексуална активност – односно плодност жене (период способности да рађа и функционалност сексуалности) – чији ће значај у инверзној перспективи нагласити управо савремени вицеви о баби. „Постојала је, истина, и *ђавоља баба*, коју је мој ђед Блажо Пешикан (1898–1966) дефинисао: ’Добро квоца, ма јаја више не носи’. Моја баба по оцу Госпава (1896–1990), рођена Вуковић, врло бурно је реаговала на ово његово објашњење као срамотно и непримерено за уши женског детета, што тада нисам разумела” [сведочење Љ. П. Љ.]. Таква „ђавоља баба” могла би бити и она из бећарца записаног у Румунији, која се мази и размеће по сокаку: „Мотају се бабе по сокаку, / Једна кречи, а друга се печи” (Симић 1982: 147), као и гротескна и амбивалентна *батаљуга* из козерије Милана Гутовића:

[...] значајно место заузима један старински тип, али врло опасан, олдтајмер, батаљуга. Погледаш издалека... има – глава, нога, рукав, о, горњи спрат, ммм... доњи ммм... хммм... све онако... реко би, матора јесте, ал није за батаљење, и имаш право, ајде приђи, мајчин сине, и видећеш: па она није за батаљење, али си ти, ако те се батаљуга дохвати, ма... не..., зато слушај мене. Склони се! Да си нов новцат, имаш да привијеш лук после ње да не видиш на једно око... После ње, промашиш лифт, идеш улицом раскопчаног шлица, додуше, и не треба да га закопчаваш јер нема шта да ти проландара.²⁵

Аугментатив *батаљуга*, изведен од арабизама *батал* – „покварен, неуредан, неваљаст, неупотребљив, запуштен”, те „преко обичне мере висок, велик и сл.” и глагола *баталити*, у значењу покварити, пореметити нешто, као и „оканити се, напустити неку намјеру, замисао и сл.” (Škaljić 1985: 125), сам по себи садржи наглашено исмевачки, негативни аспект, али

²⁴ „Постарију удовицу припитали: ’Како си, нађеш ли ће как’а чо’ека?’ – ’Прошле године замало, а ове – ређе.’ На њихову недоумицу, објаснила: ’Никако, богме! Млађи неће, а старији не могу’” (Гагричић 2011: 43).

И у лирици баба се жали на старчеву немоћ. Када чује славуја/булбула који пева „Да стар љуби много боље него млада два”, баба се заплаче: „Богме неће ни сто старац’ као момак млад” (СНП V: 618). У песми „У старца нема ударца” (СНПр I: 331) лукава баба „Кроз пазаре за миљаре [хиљаде]” продаје старца. Була га купи, храни га и угађа му, али узалуд – „Паде ђеде као клада, / Узањ’ була ка ливада”. Нетипично поређење жене и ливаде (колико знамо јединствено у Вуковим збиркама) непосредно асоцира на мушку снагу потребну и за кошење и за еротско задовољење жене.

²⁵ Доступно на: https://www.youtube.com/shorts/tQ_4U-hgRz4, приступљено 25. 5. 2024.

истовремено и елемент нехотичног дивљења и признања који побуђује еротска супериорност „опасног олдтајмера”. Подсмех усмерен на старију жену окреће се младом мушкарцу који јој је „пао у руке” иако јој је еротски недорастао. Наглашена сексуалност и похотљивост стари(ји)х жена у вицевима је и иначе често повезана са импотенцијом мушкараца, што упућује на закључак да је један од узрока ове врсте табуираности страх и инфериорност старијих мушкараца, чија је сексуална активност често краћег века и читује манифестације замирања више него женска:

Донео унук деди на поклон Виагру.

– А што ти је то, синко?

– То ти је, деда, пилула од које ћеш се пред бабом осећати као младић.

– Е синко, ако ваља шта ова твоја виагра имаш од деде 100 ДМ.

Сутрадан, излази деда из своје собе сав озарен и даје унуку 1100 ДМ.

– Деда, па ово је много више, рекао си само 100 ДМ...

– Па то и јесте 100 ДМ од мене, хиљадарка ти је од бабе!²⁶

Предмет подсмеха баба у усменој шаљивој причи може бити и због неугасле воље за животом. Тако старица која номинално прижељкује и призива смрт да је спасе мука, када је неко од млађих прерушен у смрт пресретне, каже: „’Тута, смрче, на унуче’ – показујући руком дијете” (Самарџија 2006: 48). Аналоган овој причи јесте савремени виц о баби који типичну утешну узречицу „Само нека је *редом*”, која се каже када умре неко од старијих чланова породице, модификује увођењем сазвучне енглеске лексеме *random* (насумично, без реда): „Трагедија у породици, умрло унуче! Каже баба: ’Само нека иде *random!*’”²⁷

Баба у шаљивој причи може бити шкрта и радознала, па зато подложна превари, попут бабе у приповеци „Клинчорба” (*Рјечник*: 275). Истовремено, баба може бити и окретна, промућурна, способна да надмудри оне који јој се ругају,²⁸ чуварна и боља

²⁶ Доступно на: <https://vicevi.net/23094>, приступљено 31. 8. 2024.

²⁷ Доступно на: <https://www.vicevi.rs/vicevi/babe/tragedija-u-porodici>, приступљено 31. 8. 2024.

²⁸ Када момци дођу да тобоже изјаве саучешће због смрти бабине кучке, она кука: „Леле мене, куцо моја, дошла су ти браћа твоја, како ће те саранити, како ће те прежалити. Устај куцо па погледни, дошла су ти браћа Меди [Медојевићи]” (Халиловић, Пешикан-Љуштановић 2023: 236).

домаћица од млађих.²⁹ И у савременом вицу старица може бити супериорна. На пример, у варијанти у којој се маштовито укрштају, сучељавају две културне матрице и нонсенс, баба се поставља на врх лествице знања:

Дође Црногорац кући и затекне саму бабу како седи у кухињи.

Пита Црногорац:

– Баба, ђе ми је матер?

Баба одговори:

– Богуми, отишла на курс енглеског.

– А ђе ми је отац?

– И он је отиша на курс енглеског – каже баба.

Црногорац се већ нервира, ал’ опет пита:

– Добро, а ђе је ђед?

– Богуми, и он отиша на исти курс.

– Па добро, кад им се завршава тај курс? Кад ће доћи кући?

– I don’t know – одговори баба.³⁰

Знатно су, међутим, ближи митско-фолклорној матрици вицеви који по логици „дулог дна” активирају најдубље архетипове. Одлична илустрација јесте виц о баби која у трамвају оштрим језиком и брзом реакцијом младог исмевача с лакоћом претвара у предмет драстичног подсмеха:

Стоји баба у трамвају и гледа младог човека с тримованом брадом који седи и нема намеру да јој уступи место.³¹ Овај је пита: „Шта је, баба, јеси ли се заљубила у моју браду?” А она одговара: „Е, мој синко, ја кроз лепшу пишам већ шездесет година.” (запис ауторки)

²⁹ Баба у причи „Гешко вама кад ви умре баба” (Милошевић-Ђорђевић 2004: 149), иако су је млађи убацили у бадањ иза куће да им не би приговарала због посла, једина примети да ждребад нису дошла с паше.

³⁰ Доступно на: <https://www.espresso.co.rs/viralno/svastara/1312843/crnogorac-zatekao-babu-u-kuhinji>, приступљено 22. 6. 2024. Примери из корпуса вицева о баби показују да се по овом моделу често активира и физичка супериорност старица, неочекивана са становишта реалног искуства, али ефектна као средство дисквалификације оних који старост потцењују (чему је пандан фигура Супер Баке из цртаног филма). Тако се „бакица” која два месеца поштује лекарев савет да избегава степенице, с олакшањем враћа старим навикама: „Ооо, хвалим те Боже, већ ми је досадило да се пењем уз олук на други спрат!”

(доступно на: https://www.facebook.com/Bosnjakinja2/posts/609946605700888/?_rdr, приступљено 30. 8. 2024).

³¹ У овом сегменту, виц се уклапа у образац „баба у аутобусу”: „Баба улази у бус и каже: ’Дај устани, да седне баба!’ – ’Госпођо, ја сам возач!’” (доступно на: <https://www.vicevi.rs/vicevi/babe/u-busu>, приступљено 1. 9. 2024); „Шта је брзина светлости? – Кад баба види место у аутобусу” (доступно на: <https://www.vicevi.rs/vicevi/babe/brzina-svetlosti>, приступљено 1. 9. 2024) и сл.

На први поглед, у овом не одвише рафинираном вицу реч је о типичном надгорњавању младости и старости, себичности и обзира у препознатљивом урбаном хронотопу – (бео)градски аутобус у време највећих саобраћајних гужви. То је, међутим, само врх леденог брега, чија је платформа знатно ширира и дубља, а сеже у архетипско сучељавање мушке и женске моћи, симболички пројектоване на снагу мушке и женске „браде”. Мушка моћ и потентност у практично свим културама пропитује се и симболички кодира путем косматости. Женска „косматост” пандан је мушкој и парира јој. Царева брада у фолклорној причи вреди „три кише љетне” („Дјевојка цара надмудрила”; СНПр, 25); пословица каже да је „Бог прво себи браду створио”; према библијском предању, снага јунака гиганта била је у коси (власима); моћи многих епских јунака су у перчину. Слично се концептуализује и моћ женских власи, због чега оне у древним представљањима алтернирају с мушким. На широком ареалу пронађене се скулптуре богиње Баубо, приказане у виду компримованог женског тела, чије се лице спушта наниже и преклапа с пубесом, а женска „брада” морфолошки с мушком (Devereux 1990). Тиме се и утрка дрског младића из аутобуса с отресицом бабом око квалитета „браде” раслојава на више равни и задобија знатно комплекснија значења од оних задатих савременим културним кодом.

Слично шаљивој причи, и у усменој лирици (на примеру Вукове збирке) баба бива еротски незасита и неутаживо жељна живота. Она тако може различито претендовати на удају за момка или удају уопште. Њена хиперболисана старост и еротска жудња успостављају снажан комички контраст, попут оног у песми о „Ђевојци од седамдесет и седам година” (СНП V: 502), која упорно ходочасти у Меку да би се удала,³² а када јој „нешто” с Ћабе каже да се неће удати док се не десе немогућа збивања,³³ она куне светињу: „Што ме прокле и срећу изгуби”. Комични несклад успоставља се између дужине девовања („Ђевојка је мало ђевовала: / Седамдесет и седам година”) и потпуног одсуства свести о властитој старости.

Баба је у лирским песмама из Вукових збирки углавном у сукобу са ђедом и на различите начине претендује на удају за момка/момчића. За разлику од старца/старог чике, који из

³² „Седам пута на Ћабу ходила.”

³³ „Док у мору риба пропјевала, / А по путу ницало босиље, / По горици зановет цапћела” (СНП V: 502).

економских разлога може бити избор оних који одлучују о удаји девојке³⁴ и који се може оженили много млађом женом, стара (па и старија) жена која претендује на удају или љубав неопозиво је непривлачна, непримерена и изложена подсмеху.³⁵ Старица која се „подигне” „да под старост јашикује” гротескна је: „Гребеном се очешљала, / А мазањем намазала” (СНП V: 616). Истина, судећи према исходу песме, могуће је и другачије тумачење. Одговарајући на низ питања „младог момка”, баба преобраћа физичке знаке старости (безубост и седу косу) у доказе младости („Ја сам, синко, седготкиња / Зуби ми се мијењају”; „Ја сам синко млинарица / Брашном косу направила”) и превари момка: „Баба момка надиграла”. Можда је, ипак, реч о демонском бићу повишене моћи – вештици, која се према традиционалним веровањима управо мазањем може преобразити у у демонско биће (Ђорђевић 1989: 31–33), а може се чешљати управо гребенима.³⁶ Несумњиво је моћна врачара баба коју момак одбаци када је затекне у њиви: девојку пољуби, удовицу обљуби, а бабу понизи: „Преврну је, поплува је, / Па је тури у коприве” (СНП I: 480). Светећи се, баба бере биље које и именом („костолом”, „вратолом”) и простором у коме расте („у брдине, у долине”) асоцира на опасност и приставља га „у лончиће”. Ефектна алитерација „лонче крчи, момак трчи” праћена је коментаром у фусноти: „И приповиједа се, да врачаре приставе лончић са чинима к ватри, па кад он стане врети, онда онај за кога се чини мора одмах доћи макар где био: ако је врло далеко, он дође

³⁴ Реакција девојке је неопозиво одбацивање остарелог просца: „стар је војно трула јаворина” (СНП I: 392, 393, 395–401; СНП V: 372, 478, 479, 481–487). Ефектно се у композицији песме „Бевојка на продају” (СНП V: 480) комбинују градација у климаксу – спремност девојке да пође за купца – и антиклимакс – количина блага коју купци нуде. Девојка пристаје да је за јабуку купи момче, голо, босо и голобрадо. Изузетак је моћни старац, судбински досуђени љубавник, на кога је „пала јабука” којом девојка бира кога ће љубити. Он осујећује сваки покушај да буде одбијен/убијен и враћа се с воде, из шуме и с војске (СНП I: 394). Такав старац може подсећати на моћног демонског отмичара из бајке: „Ухвати ђеде до три ђевојке. / Једну ми ђеде под леђа меће, / Другу ми ђеде под главу меће, / Трећу ми ђеде под ноге меће” (СНП I: 403). Са становишта младе жене, ма како богат био, стари љубавник је увек непожељан: „Причекај ме, драги! / Када умреш да т’ у чело љубим” (СНП V: 479).

³⁵ Она у епизи прекупљује „роба драгокупа” од младе девојке, пошто има више новца, али не успева да га задржи (СНП III: бр. 2). Однос певача према њој је јасно негативно конотиран: „Враг донесе булу удовицу”, а њена пожуда („Ал’ не може була да вечера, / већ све гледа дијете Груицу”) комична је.

³⁶ „Из детињста памтим да су се гребени, позајмљени од бабе Цвијете, морали носити пажљиво спојени зубима, ’да се вуцима вилице заклопе и да се њима не чешљају вјештице” (сведочење Љ. П. Љ.).

на трсци (мјесто коња) јашући” (СНП I: 324). Примамљен „као пашче”, момак мора пољубити бабу. Ипак, наглашена је и његова невољност: „Очима је зажмурио, / Док је бабу пољубио”, а баба га истерује жарачем, наглашавајући да је примарни мотив чаролије освета, а не пожуа: „Доста мени што си дошо, / И љубио што с’ пљувао” (СНП I: 480).

Старост је у највише помена изразито негативно конотирана („Двије бабе за врећину сламе”) и наговештава телесно пропадање и близину смрти: „Ма што ће момче старици? / У бабе зуби бобоћу / Брзо ће баба под плочу” (СНП V: 619).³⁷ Негативан однос према старости изражен кроз гађење или подсмех пред физичком појавом остареле жене може бити и натуралистички наглашен: „Па ће с’ на те свати сагадити, / Јер си ти већ стара крмељива” (СНП I: 204), чиме син мотивише терање остареле мајке у шуму.

Особени ужас пред физичким манифестацијама старости показује и наше време. На сваком кораку модерном човеку се нуди козметика, естетска хирургија, специјална исхрана, вежбе, начин живота, чудесни лекови који заустављају време и спречавају физичко пропадање. И када остари, од жене се, у западној цивилизацији посебно, захтева да се облачи, дотерује и „одржава” као да је млада, а сваки знак телесног пропадања окротно се исмева. Остарела глумица, некадашња секс-бомба одлучује да се убије. Пита доктора где је срце и он јој каже три-четири прста испод брадавице леве дојке. Сутрадан је примају на ортопедију зато што је пуцала себи у колено. Вицеви усмерени не само на тело које стари већ управо на женске груди – које се препознају као знак сексуалности, полне дистинкције и као метонимија хране и плодности – под посебном су лупом хумора (културе) и управо у вези с њима генерисан је велики број варијаната. Лекар тако препоручује Соси, која жели да јој груди опет стоје као када је била млада, да хода четвороношке. Баба враћа горњи део купаћег костима у радњу јер јој све стаје у доњи. Затегнуту кожу има на лицу – кад не носи брустхалтер. Минић не носи – да јој се „не виде си.е!” и сл.³⁸

³⁷ Свесно или случајно овај „бобот”, наглашен алитерацијом гласа б, као да симболизује општу језу пред неумитним приближавањем смрти.

³⁸ Доступно на: <https://www.vicevi.rs/vicevi/babe/baba-kupuje-bikini>; <https://www.vicevi.rs/vicevi/babe/zategnuta-koza>; <https://www.vicevi.rs/vicevi/babe/babe-i-minici>, приступљено 31. 8. 2024.

У том агресивном исмевању телесности бабе, остареле жене, има превентивне казне патријархалне заједнице, немилосрдне према онима који желе да прекораче нормом наметнуте границе, поготово када је реч о и иначе маргинализованој групи, каква јесу жене.³⁹ Истовремено, има ту и начелног страха од властите старости, смртности и телесног пропадања. Смех/подсмех другоме помаже човеку да лакше разрешава властиту спутаност „критиком и разумношћу” и обезбеђује „неочекиване уштеде психичке енергије” (Frojd 1969: 131). Као да ће, одбацујући бабу и ругајући се њеној жудњи за животом, онај ко се смеје одбацити старост, еротску осујећеност и смрт као нешто што припада само *другима* и само се „тамо њима” догађа.

Упркос динамичном самеравању снага и интерференцији различитих социјалних, психолошких, културних, економских, правних и медијских феномена и норми, категорија *бабе* опстајала је кроз време, као и вицеви о њој, фундирани, с једне стране, на митско-фолклорном залеђу и древним представама о баби као носиоцу религијске и друштвене моћи и архаично појмљене плодности, а, с друге стране, на актуелном естетском канону и стандардима савременог друштва. Ако се под „великим наративом” (master narrativ) подразумевају културно доступни концепти на основу којих се формира друштвено пожељан идентитет,⁴⁰ вицеви о баби могли би се сматрати контранаративима – особеним „негативом” друштвено нормираног понашања, као и текстовима којима се једна узрасна категорија маргинализује и потискује из основних животних токова.

Вицеви који се, као и хумор и смех, генерално заснивају на раскораку између жељеног стања и нормираног понашања и реалности која од њих одступа у смеру мањка и одсуства благе мере стога се изузетно баве симболички сложеном фигуром бабе те моћном друштвеним регулативом. Смешно је, како је у науци већ примећено, „корелативни појам” (Фишер), а хуморни ефекат зависи од онога ко се смеје: услов за настанак смеха јесте, како примећује Владимир Проп, „запажање да у свету који нас окружује постоји нешто што противречи нашем инстинкту доличног, што није у складу са њим” и да „човек инстинктивно одређује норму –

³⁹ Је ли ово последица „ејдизма” (в. Bašaragin, ur. 2021), те какав је однос према остарелом мушкарцу и његовој телесности, не може се проценити без детаљног истраживања адекватне грађе сличног обима и захвата.

⁴⁰ “The idea of master narratives was proposed as a way of conceptualizing how people form a personal identity out of culturally available concepts” (Jensen Arnett 2016: 307).

само у односу према себи” (1984: 155, 54). Ова линија промишљања показује, заправо, да се за два и по миленијума гледање на хумор није битно мењало и да су изучаваоци овог феномена остали у основи на Аристотеловом трагу, који је комедију доводио у везу с приказивањем ликова који су гори од просечних („А баш у томе и постоји разлика између трагедије и комедије, јер ова хоће да подражава горе људе, а она боље од оних који данас живе”) и с умереним манама: „Јер, смешно је нека грешка и ругоба која не доноси бола и није погубна” (1990: 49, 52). Традиција промишљања смеха и хумора као вида надмоћи онога ко се шали и смеје над онима и оном чему се смеје, дуга две и по хиљаде година, у другој половини XX и у XXI веку развила се у широку и интердисциплинарну платформу „теорије супериорности” (The Superiority Theory).⁴¹

Упркос примедбама које се у вези с овом теоријом могу засновано изнети – да се понекад смејемо и ликовима и особама чије су способности изнад просечних, да се фокусирамо на различите аспекте личности или да се некад смејемо сами себи – релациони однос између норме и девијације чини се константом хумора и комике. То, поред осталог, објашњава и културолошку заснованост и типолошку разуђеност хумора (британски, амерички, италијански, шоферски, болнички и сл.), јер различити културни канони и различите полазне премисе дефинишу и различите типове одступања. С друге стране, различити аспекти истог културног обрасца, различити „сегменти” норме, узрокују типолошки диверзитет вица и у конкретним, појединачним традицијама, за шта је одличан пример управо корпус вицева о баби. Њена комплексна фигура генерисала је неколико хуморних модела и низ кластера варијаната, за разлику, рецимо, од вицева о плавуши, чији се релативно сведен профил остварује и исцрпљује готово искључиво у наративу чије је културно и идеолошко залеђе веза између женске лепоте и глупости.⁴²

⁴¹ “Simply put, our laughter expresses feelings of superiority over other people or over a former state of ourselves. A contemporary proponent of this theory is Roger Scruton, who analyses amusement as an ‘attentive demolition’ of a person or something connected with a person. ‘put, our laughter expresses feeling’, Scruton says, ‘it is surely because laughter devalues its object in the subject’s eyes’” (Morreall 2020).

⁴² Овом приликом не можемо се бавити вицевама о плавуши, али би се они, иако битно различити од вицева о баби, могли позиционирати у исти културно-идеолошки (патријархални) концепт, чија је идеална пројекција жена која не провоцира лепотом (лепота се поништава глупошћу) и сексуалношћу. Иста културна норма се успоставља и брани вицевама о суштински различитим протагонистима.

Вицеви о баби темеље се на низу културолошких, историјских и биолошких феномена, али у дубљим слојевима и на фолклорној представи о баби, ослоњеној на архаични прототип богиње плодности, која – као и сва бића ниже и више митологије – има амбивалентан карактер. Сама реч је прастарог, балтословенског порекла, а о изузетној дубини памћења сведоче широка ареална распрострањеност, изузетно богата деривација⁴³ и топономија (Бабин брег, мост, зуб и др.) (Skok 1971: 82–83). Рефлекси „великих” митских наратива о древној богињи плодности, познатих практично свим цивилизацијама, у српској и сродним балканским културама, као и на словенском простору шире, могу се пратити у магијско-обредној пракси (коледарске и друге ритуалне поворке), именима празника (Бабиндан) и демонских фигура (бабице, Баба Марта, Баба Јага, Баба Тодорица), еротском фолклору (свадбене загонетке), трансформацијама у савременом језику (поготово оним у вези са женским месечним циклусом – баба Меца, баба жаба и сл.) (Баева 2017). Ова симболички комплексна фигура бабе лако је даље – прелазећи у нове наративне, жанровске и историјске контексте – мењала улогу у успостављању културних и идеолошких образаца. Веза с плодношћу⁴⁴ се у вицу преклопила са страхом или трансформисала у страх старијих мушкараца од женске сексуалности, јер је њихова сексуална активност често краћег века и очитије манифестује замирање него женска. Истовремено, вицевицима у којима се хумором атакује на похотљивост старих жена нормирају се границе социјално пожељног и дозвољеног понашања. Управо је то група вицева о баби са највећом сужејном разуђеношћу. То је простор у коме је социјална имагинација била неупоредиво богатија него, рецимо, у вицевицима о баби и унуку (најчешће наркоману, с којим баба замени пилуле, с комичним исходом) или вицевицима о баби у аутобусу:

⁴³ Поред семантички ближих и познатијих извођења, бројна су и она са знатно помереним значењима: бабуштина – „беспослица”; бабосук – „домазет ожењен удовицом”; бабаземан – „старо време”; бабалик – „старац, таст, пунац” итд. Одредница *баба* је једна од најобимнијих у *Етимологијском рјечнику* Петра Скока.

⁴⁴ Вихра Баева наводи бугарски виц који срдитост Баба Марте објашњава њеном сексуалношћу: „Сходен сюжет се разиграва и в един съвременен виц, в който се пита защо баба Марта е винаги сърдита, а отговорът гласи: ’Защото февруари е къс, а април – мек’” (Баева 2017).

1. На суду пита судија Радојку:
 - Радојка, како вас је Милојко силовао?
 - Радојка одговара:
 - Богами, добро!⁴⁵

2. Упао неки лопов у београдски аутобус и пиштољем запрети путницима:
 - Дајте овамо паре!
 - Нека стара баба се јави:
 - Зар и стара бака!
 - Лопов на то рече:
 - Ћути, рекао сам сви! Дајте злато!
 - Поново ће баба:
 - Зар и стара бака?
 - Ћути, рекао сам сви! Скидај гаће!
 - Неко од других путника упита:
 - Зар и стара бака?
 - А баба се продера:
 - Ћути, рекао је сви!⁴⁶

3. Баба пријављује сил.....е у полицији:
 - Ево како се догодило сил.....е, прво ме бацио на земљу, затим растргао одећу, запушио уста, па везао руке... а да нисам раширила ноге и њих би ми везао!⁴⁷

4. Ишла баба улицом и угледа знак где пише: „Секс без обзира на старост!” Баба сва знатижељна уђе да види шта је то. Види једног момка и упита:
 - Је ли то важи и за овако старе људе као што сам ја?
 - Наравно бако!
 - Значи, 25 евра за секс на поду, 50 евра за секс на каучу и 100 евра за секс на кревету.
 - Баба даје сто евра.
 - Дobar избор, значи кревет?
 - Не, не сине, бака ће четири пута на поду!⁴⁸

⁴⁵ Доступно на: https://www.facebook.com/vicevismehmujoihaso12/posts/1802861836638379/?_rdr, приступљено 22. 8. 2025.

⁴⁶ Доступно на: <https://www.vicevi.rs/vicevi/babe/stara-baka>, приступљено 22. 8. 2025.

⁴⁷ Доступно на: <https://www.smeh.rs/vicevi-dana-za-nedelju-17-mart-2024-88195/>, приступљено 22. 8. 2025.

⁴⁸ Доступно на: <https://vicevi.net/65804>, приступљено 22. 8. 2025.

5. Долази баба бициклом пред продаваоницу. Наслони бицикл на зид и таман прије но што успије ући бицикл јој се преврне. Један од мангупа који су сједили и пили пиво испред продаваонице повика:

– Баба, онесвијестио ти се бицикл!

Баба се окрену и рече љутито:

– И ти би се онесвијестио коњу један да си ми био пола сата међу ногама.⁴⁹

Међутим, свака појава везана за људску егзистенцију може бити сагледана споља и изнутра, и управо ту је трагична дискрепанција у позицији старих у социјалном окружењу и позицији бабе у наративима који у оквиру тог окружења настају. Бројна истраживања и анкете великих обима показују да је способност за секс, а поготово жеља за њим и прича о сексуалним искуствима жива знатно дуже него што не само патријархална већ и савремена култура прихвата.⁵⁰ Природа сексуалности изузетно је комплексна и постојано је суспрезана официјелним наративима. Они су у традиционалној култури фаворизовали кажњавање жене која је исказе, док у савременој, барем у случају корпуса којим се ми бавимо, имају форму исмевања.

Норме маркиране вицевама и усменим фолклором имају велики потенцијал и у премоделованим наративима који су део мас-културе и мас-(ре)продукције, што показује већ цитирана козерија Милана Гутовића о „батаљузи”, која, по савременим правним стандардима кажњивим, и не за све друштвене категорије прихватљивим нити смешним „језиком”, проскрибује опадање женске виталности и женску хипереротичност, или ова која следи:

Питали једну старију жену овако:

„Што дајеш кад си матора? Није ти ваљда још до тога стало?”

„Живота ми, није! Није то мени задовољство, прегрмела сам ја, оматорила, добро...”

И кажу да се те сисовисне и гњилогузе труде. А, хвале их! Кажу да

⁴⁹ Доступно на: <https://zajebanko.com/vicevi-o-starim-babama/>, приступљено 22. 8. 2025.

⁵⁰ “It seems that sex is only for the young. This is evident in the lack of media images of older people as sexual beings and ‘gift’ cards that ridicule their assumed lack of sexual, physical and cognitive capacity. Stereotypes govern thinking of ageing sexuality as either ‘inhibited or inactive’ and do not just homogenise but also situate older people outside the youthful sexual norm. Yet, people do not necessarily cease desiring when pronounced old or when they need to live in a care home. Indeed, Bauer et al. have identified that residents can express a range of responses towards sex and sexuality from denial to nostalgia and continuity” (Simpson et al. 2015).

уврћу, да у..., да угађају, оће, богами, онако маторе и да прекораче. Ал не због себе, но не, сачувај боже, него због човека, јер су т... тако душевне, па шта ће, нису у квару, а душевне, и... и... и да видиш, и човеку лепо, а ни њој није шкодица... и сви се слажу, кажу – „нема везе”, ако је матора, па не закера, ради, шта ако је матора, па нећеш од ње супу да куваш...”⁵¹

На први поглед, сексуална надмоћ бабе у вицеима порицала би теорије хумора које смех сагледавају као вид супериорности над оним чему се смејемо. Чини се, међутим, да су те теорије, упркос привидном парадоксу, крајње засноване и да чињеница да се хиперсексуалност старијих жена сагледава као смешна говори о томе да се она доживљава и маркира као девијација. Виц се у том смислу јавља као још једно од средстава друштвене контроле и регулације, а причање вицева као начин да се један тип понашања проскрибује и сексуалност уклопи у схему старосних доба дефинисаних временом, простором и типом културе. Притом, секс је под лупом и видео-надзором и када је реч о другим узрасним групама, што би морала бити тема неког другог рада.

Цитирана литература

- Баева, Вихра. „Образът на бабата в традиционната култура: еротични аспекти”. *Еротичното в историјата*. Т. 4. Габрово: Етнографски музеј на открито „Етър”, 2017: 83–101.
- Ђорђевић, Тихомир Ђ. *Веиштица и вила у нашем народном веровању и предању*. Приредила Нада Поповић-Перишић. Београд, Горњи Милановац: Народна библиотека Србије, Дечје новине, 1989.
- Караџић, Вук Стеф. *Вукова преписка*. Књ. 1. Приредио Љубомир Стојановић. Београд: Државна штампарија краљевине Србије (Државно издање), 1907.
- Љуштановић, Јован. *Од Доситеја и Вука до Мирка и Славка. О слици детета и детињства у српској књижевности за децу и српској култури од 19. до 21. века*. Београд: Педагошки музеј, 2021.
- Перић, Драгољуб. „Млади јунак у српској усменој епској поезији – фазе у одрастању и изазови иницијације”. *Детињство*, год. 37, бр. 1 (2011): 3–12.
- Перић, Драгољуб. *Поетика времена српских усмених епских песама. Предвуковска бележења и збирке Вука Караџића*. Нови Сад: Академска књига, 2020.
- Петковић, Данијела. „Епски стогодишњаџи: поштоване старине и исмејани старци”. у: Снежана Самарџија (ур.). *Ликови усмене књижевности*. Београд: ИКУМ, 2010: 65–89.

⁵¹ Доступно на: <https://www.youtube.com/shorts/oVYIN06QtHo>, приступљено 25. 5. 2024.

- Пешикан-Љуштановић, Љиљана и Јован Љуштановић. „Представе о детету и детињству у Рјечнику и списима Вука Стефановића Караџића”. у: Нада Милошевић Ђорђевић (ур.). *Вук Стефановић Караџић (1787–1864–2014)*. Београд: Српска академија наука и уметности, 2015: 463–482.
- Пешикан-Љуштановић, Љиљана и Невена Варница. „Подраслице и справљенице. Неколико сведочанства о положају девојчица у Дубровнику у Рјечнику В. С. Караџића”. *Детињство*, год. 41, бр. 2 (2015): 39–48.
- Пешикан-Љуштановић, Љиљана. „Решетање живота”. у: *Антологија сатире и афоризама*. Антологијска едиција Десет векова српске књижевности. Јован Љуштановић и Љиљана Пешикан-Љуштановић (прир.). Нови Сад: Издавачки центар Матице српске, 2025: 17–35.
- Пешикан-Љуштановић, Љиљана. „Родни аспекти усмене тужбалице”. *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, књ. 67, св. 1 (2019): 197–219.
- Радић, Радивој. *Друго лице Византије: неколико споредних тема*. Београд: Evoluta, 2014.
- Радојичић, Ђорђе Сп. *Творци и дела старе српске књижевности*. Титоград: Графички завод, 1963.
- Сувајчић, Бошко. „Млад јунак у јужнословенској усменој поезији”. у: Снежана Самарџија (ур.). *Ликови усмене књижевности*. Београд: ИКУМ, 2010: 29–63.
- Трифунковић, Ђорђе. *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*. Београд: Нолит, 1990.
- Arijes, Filip. *Vekovi detinjstva*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 1989.
- Aristotel. *O pesničkoj umetnosti*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 1990.
- Bašaragin, Margareta (ur.). *Starost i rod u vremenu i prostoru. Šta starije žene (ne) mogu u Srbiji danas*. Novi Sad: Ženske studije i istraživanja, Futura publikacije, 2021.
- Devereux, Georges. *Bauba: mitska vulva*. Zagreb: August Cesarec, 1990.
- Frojd, Sigmund. *Dosetka i njen odnos prema nesvesnom*. Novi Sad: Matica srpska, 1969.
- Hechter, Michael and Karl-Dieter Opp (eds.). *Social norms*. New York: Russell Sage Foundation, 2001.
- Jensen Arnett, Jeffrey. “Life Stage Concepts across History and Cultures”. *Human Development*, 59/5 (2016): 290–316.
- Mayer, Karl Ulrich. “Whose lives? How history, societies, and institutions define and shape life courses”. *Research in Human Development*, 1 (2004): 161–187.
- Meyer, John W. “The life course as a cultural construction”. in: Matilda White Riley (ed.). *Social structures and human lives*. CA: Sage, 1988: 49–62.
- Morreall, John. “Philosophy of Humor”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020. <<https://plato.stanford.edu/entries/humor/>> 22. 6. 2024.
- Murdock, George. “Universals of culture”. in: Jesse David Jennings, Edvard Adamson Hoebel (eds.). *Readings in Anthropology*. New York, NY: McGraw-Hill, 1955: 13–14.
- Opp, Karl-Dieter. “Norms”. *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, Second Edition, 2015: 5–10. <https://www.researchgate.net/publication/285780252_Norms> 22. 6. 2024.

- Prop, Vladimir Jakovljević. *Problemi komike i smeha*. Novi Sad: Dnevnik, Književna zajednica, 1984.
- Settersten, Richard A. Jr. "Age Structuring and the Rhythm of the Life Course". in: Jeylan T. Mortimer, Michael J. Shanahan (eds.). *Handbook of the Life Course*. New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow: Kluwer academic publishers, 2002: 81–98.
- Simpson, Paul, Maria Horne, Laura J. E. Brown, Christine Brown Wilson, Tommy Dickinson and Kate Torkington. "Old(er) care home residents and sexual/intimate citizenship". Published online by Cambridge University Press, 14. October 2015 (*Ageing & Society*, 37/2 (2017): 243–265. <<https://www.cambridge.org/core/journals/ageing-and-society/article/older-care-home-residents-and-sexualintimate-citizenship/F990186DCAECDAEEC242105AD7AF9367>> 22. 6. 2024.
- Skok, Petar. *Etimologijski rjecnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Knjiga prva. Uredili Mirko Deanovic i Ljudevit Jonke. Zagreb: JAZU, 1971.
- Škaljić, Abdulah. *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*. Sarajevo: Svjetlost, 1985.
- White Riley, Matilda, Marilyn Johnson and Anne Foner. "Elements in a model of age stratification". in: Matilda White Riley, Marilyn Johnson, Anne Foner (eds.). *Aging and Society. A Sociology of Age Stratification*. New York: Russell Sage Foundation, 1972: 3–26. <<https://www.russellsage.org/sites/default/files/AgingSociety-vol3download.pdf>> 13. 5. 2024.
- Zeman, Zdenko i Marija Geiger Zeman. „Za tvoj velik i važan dan: starost, humor i internetske rođendanske čestitke”. u: Renata Jambrešić Kirin, Jelena Marković, Ljiljana Marks, Nataša Polgar (ur.). *Humor u svakodnevnoj komunikaciji*. Zagreb: IEF, 2018: 11–38.

Извори

- Алексић-Топаловић, Снежана. „Да ли су баба и бака исто?”, 12. 4. 2019. <<http://skr.rs/z0Ws>> 3. 6. 2025.
- Гагрочић, Драгољуб (прир.). *Старовлашка умовања: анегдоте, пословице, изреке*. Нова Варош: Издање аутора, 2011.
- Магицки, Миодраг (прир.). *Двори самотвори. Тужбалице*. Београд: Рад, 1979.
- Милошевић-Ђорђевић, Нада (прир.). *Народна књижевност (Легендарне приче. Новеле. Шалвие приче и анегдоте. Предања. Пословичка поређења и изреке. Пословице. Питалице. Загонетке)*. Београд: Лирика, 2004.
- Рјечник: Вук Стеф. Караџић. *Српски рјечник: иступачен њемачкијем и латинскијем ријечима*. Београд: Нолит, 1977.
- Самарџија, Снежана (прир.). *Шалвие народне приповетке: антологија*. Крушевац: Гутенбергова галаксија, 2006.
- Симић, Душан (прир.). *Бећарац*. Букурешт: Критерион, 1982.
- СНП I: *Српске народне пјесме*. Скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Караџић. *Књига прва, у којој су различне женске пјесме (1841)*. *Сабрана дела Вука Караџића*. Књига четврта. Приредио Владан Недић. Београд: Просвета, 1975.
- СНП II: *Српске народне пјесме*. Скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Караџић. *Књига друга у којој су пјесме јуначке најстарије (1845)*. *Сабрана дела Вука Караџића*. Књига пета. Приредила Радмила Пешић. Београд: Просвета, 1988.

- СНП III: *Српске народне пјесме*. Скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Караџић. *Књига трећа у којој су пјесме јуначке средњијех времена* (1846). *Сабрана дела Вука Караџића*. Књига шеста. Приредио Радован Самарџић. Београд: Просвета, 1988.
- СНП V: *Српске народне пјесме*. Скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Караџић. *Књига пета у којој су различне женске пјесме*. Приредио Љубомир Стојановић. Биоград: Државно издање, 1898.
- СНП VI: *Српске народне пјесме*. Сакупио их Вук Стеф. Караџић. *Књига шеста у којој су пјесме јуначке најстарије и средњијех времена*. Приредио Љубомир Стојановић. Биоград: Штампарија Краљевине Србије (Државно издање), 1899.
- СНП I: *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића*. Књига прва. *Различне женске пјесме*. Приредили Живомир Младеновић и Владан Недић. Београд: Српска академија наука и уметности, 1973.
- Станковић, Борислав. „Коштана. Комад из врањског живота с песамама”. у: *Антологија српске књижевности*. Београд: Учитељски факултет, 2009. <<https://mpus.org.rs/wp-content/uploads/2014/11/22050459-kostana-stankovic-borisav.pdf>> 25. 8. 2024.
- Стармали*. *Лист за збијање шале*. <<https://pretraziva.rs/pregled/starmali>> 5. 7. 2024.
- Халиловић, Елма и Љиљана Пешикан-Љуштановић (прир.). *Фолклорна збирка Хусеина Дердемеза*. Нови Сад: Матица српска, 2023.
- HNP I: *Hrvatske narodne pjesme. Odio prvi. Junačke pjesme*. Књига прва. Uredili Ivan Broz i Stjepan Bosanac. Zagreb: Matica hrvatska, 1896.

Ljiljana Pešikan-Ljuštanović
Lidija Delić

THE JOKE ABOUT GRANDMOTHER LAUGHTER (RIDICULE) AS AN IDEOLOGICAL AND STRATEGIC TACTIC

Summary

Jokes about grandmother are based on a number of cultural, historical, and biological phenomena, but, on deeper levels, on the archetypal representation of a grandmother too, hinged on the archaic prototype of the fertility goddess, with a prominently ambivalent character. The connection with fertility in the joke has overlapped with the survival fear of a community, or transformed into man's fear of female sexuality. Moreover, the boundaries of the socially desirable and approved behavior are normed by the jokes which instrumentalize humor to attack the lustfulness of elderly women, and it is that group in particular that features the greatest sujet variety. That is the space in which social imagination was far richer than, say, in the jokes about grandmother and grandson (usually a drug addict, whose pills grandma takes by mistake with

a comical outcome), jokes about dementia or about grandmother on the bus. The paper showcases to what extent these representations are correlated with the norms, preoccupations, and strategies of oral folklore genres (lyric poetry, epic poetry, novella, humorous tale, fairy tale, etc.).

The stereotypes marked by the jokes have a great potential in pre-modelled narratives too, which are part of mass culture and mass (re)production (Milan Gutović's causeries, for example). At first glance, the sexual superiority of a grandmother in jokes would deny humor theories which perceive laughter as a form of superiority over the one laughed at. It seems, however, that these theories, despite the ostensible paradox, are founded and the fact that hypersexuality of elderly women is perceived as funny speak in favor of it being interpreted and marked as a deviation. In that sense, the joke emerges as yet another means of social control and regulation, and telling jokes as a way of proscribing a manner of behavior and fitting sexuality into the life stage scheme defined by time, space, and type of culture.

There is a preventive punishment of the patriarchal society in the aggressive ridicule of the corporeality of a grandmother, an elderly woman – the society is ruthless toward the ones who wish to step over the boundaries imposed by the norm, in particular in the case of a group that is otherwise marginalized, as is the case with women. Simultaneously, there is also the principal fear of one's own getting old, mortality, and bodily decay. By rejecting grandmother and mocking her lust for life, the one who is laughing has an illusion that they are rejecting old age, erotic frustration, and death as something belonging only to *others* and happening, "heaven forbid," to them.

Keywords: grandmother, joke, sexuality, old age, humor, life stages, mass culture, oral folklore.



УЛОГА СКОПА И ПОЛИТИЧКИ АСПЕКТИ СТАРОЕНГЛЕСКОГ ЕПА *БЕОВУЛФ*

У раду се испитује начин на који се епска поезија употребљавала у периоду пре и током конституисања нације на тлу Велике Британије. Улога скопа, староенглеског певача, посматра се кроз призму чувара традиције који певајући песме даје легитимитет успостављању родослова краљева који сежу све до митских почетака и паганских богова. Посебна пажња посвећена је начину на који се хришћанство уводи у један тако затворен систем какав је био херојски кодекс германских племена и како се постепено врши пречишћавање паганских основа тако да се у постојећи тлоцрт уписују нове вредности. Указано је да се родослов са почетка *Беовулфа* може интерпретирати у кључу староенглеских генеалогичких датума (IX, X и XII век) у којима се на зачелу појављују четврти Нојев син, али и Адам и Христ, те је могуће да је еп сачуван од заборавља управо јер се могао употребити као основа за грађење нације у каснијем читању, али не и у изворној изведби. Такође се наводи пример сличне ситуације на тлу племенске Црне Горе и настојања да се у доба владавине Петра II Петровића Његоша створи јединствена држава.

Кључне речи: традиција, епска поезија, хришћанство, краљевски родослови, стварање нације.

Политички процеси који су постојали на тлу Велике Британије у периоду од VI до X века били су изразито комплексни. У тренутку када се Германи досељавају на ово тло након повлачења римских легија које је претходило распаду Римског царства (410. године нове ере), примарно становништво чинили су Келти који су већ били покрштени. Међутим, након насељавања Германа, било је

* danijelamitrovic.16@gmail.com

потребно поново извршити христијанизацију, што је и учињено у VI веку (в. Kovačević i dr. 1979: 10–14). Ипак, како је новонасељено становништво било изузетно ратоборно, било је важно прилагодити оно што је постојало у паганским оквирима хришћанској доктрини, али и указати на важност истинске привржености новој вери, која је морала бити једнака оној која је постојала у дотадашњем многобоштву (в. Bede 1999).

Германска племена имала су изразито уређен систем функционисања, улога краља, племића и ратника¹ била је јасно дефинисана, лојалност се пружала краљу и породици, а своје место у том уређењу имали су и скопови као дворски певачи,² али и поезија коју су стварали.

У раним друштвима песник је одређен као чувар сећања племена. Онај ко увреди песника чини то на сопствену штету; јер баш као што је краљ давалац материјалних поклона, песник је давалац нематеријалне вредности на коју певач *Беовулфа* упућује користећи различите термине *lof*, *dom*, *mærdō*, *tir*, *blæd*, *þrym*, *weorðmynd* и *woroldar* чије је основно значење у свим случајевима „слава” или „углед”.³ (Niles 1998: 150)

У тај јасно уцртани систем хришћанство је требало да угради сопствене вредности како би могло бити прихваћено, те је оно што је постојало као општа пракса било прилагођавано. Међутим, управо је хришћанство понудило шири оквир за стварање једног, англосаксонског народа, као конгломерата сачињеног од различитих германских, али и старијих народа који су насељавали британско тло у периоду који је претходио доласку Германа. Улога епике као маркера националног идентитета, али и чувара старије традиције која се негује упркос промењеним географским оквирима била је веома истакнута.

Једно од великих питања у англосаксонској критици јесте чији је заправо староенглески еп *Беовулф*. Иако је текст записан

¹ Уп. Dumézil 1970.

² „Будући да је културни ниво народа био прилично уједначен, сви слојеви друштва, од краља до себра, радо су слушали казивање народног певача. Штавише, краљеви и великаши издржавали су професионалне певаче (*scop*) који су recitovali junačke pesme i sastavljali nove. Često su i neprofesionalni pevači znali lepo bugariti. U ovoj umetnosti uživali su i kaluderi, samo su se oni brinuli da tradicionalnu narodnu epiku prilagode religioznim sadržajima” (Kovačević i dr. 1979: 16).

³ Уколико није другачије назначено, преводи у тексту дело су ауторке.

и највероватније испеван на тлу Британије (в. нпр. Fulk 1992: 390; Sorrell 1992: 38–39; Frank 1997; Kiernan 1997: 298; Niles 1999: 140; Niles 2015: 16; Scragg 2013: 53; Neidorf 2017: 1; Neidorf et al. 2019), он говори о германским легендама и митовима, о династији Скилдинга која се везује за обале Данске, Геатима и Швеђанима, о њиховим ратовима за превласт, а све кроз призму борби легендарног јунака који се бори са натприродним бићима. Ипак, испеван је на староенглеском језику, највероватније на дијалекту који се везује за државу Мерсију⁴ (Mercia), једну од шест држава на тлу тадашње Енглеске (в. Neidorf 2017: 47). Водећи се идејом да простор припада оном народу чије се песме певају и обичаји поштују (в. Илић 2024: 68), могло би се закључити да је сасвим основано то што су *Беовулфа* посматрали и изучавали као германски еп током XIX и почетком XX века (в. нпр. De Vries 1963; Lincoln 2000). Ипак, оно што је сачувано у епу, уз адекватну и опрезну интерпретацију, може одати једну знатно сложенију причу у којој историја можда има и свој сасвим очекивани ток.

Важност епике се, између осталог, огледа и у томе што кроз свој кредибилитет преносника истине (в. Путилов 1985: 91–92; Самарџија 2000: 49–50; Ђорђевић Белић 2012: 296; уп. Детелић 1996: 31) даје потврду за изворно право неке династије на власт.

Herojska poezija vodi poreklo od starogermanske usmene epike, o čijem su postojanju sačuvana svedočanstva u delima rimskih pisaca. Starogermanska poezija veličala je ratničke podvige istaknutih vojskovođa i bila je visoko cenjena među slavoljubivim ratnicima, jer je narodni pevač čuvaо uspomenu na njihove podvige za buduća pokolenja. Pored toga, junačka pesma imala je zadatak da bodri ratnike uочи boja. A pošto nisu imali pisane istorije, Germani su junačke pesme smatrali svojom hronikom koju su predavali s pokolenja na pokolenje. (Kovačević i dr. 1979: 15)

У германском комитатусу велики ратник могао је да постане краљ, о великим подвизима се пева у епским песмама којима се велича јунак неретко повезивањем са легендарним херојима и боговима који су сличне подвиге изводили у митским временима (па се тако Беовулф пореди са митским змајеборцем Сигемундом),

⁴ О покушајима да се радња *Беовулфа* веже за историјске личности ове државе видети у: Bond 1943.

а онда се преко митских паралела изводи веза врховних богова са појединачним краљевима. Староенглески скоп приказан је у *Беовулфу* на три места директно и на једном индиректно кроз речи насловног јунака,⁵ али сваки пут говори о важним моментима како за живот људи уопште тако и о прекретницама или страшним примерима појединих краљева.

	Ʒær wæs hearpan swēg,
swutol sang scopes.	Sægde sē þe cūþe
frumsceaft fīra	feorran recčan,
cwæð þæt se ælmihtiga	eorðan worhte,
wlītebeorhtne wang,	swā wæter bebūgeð,
gēsette sigehrēþig	sunnan ond mōnan,
lēoman tō lēohte	landbūendum,
ond gefræt Wade	foldan scēatas
leomum ond lēafum,	līf ēac gēsceōþ
synna gehwylcum	þāra ðe cwice hwyrfaþ.

(*Beowulf*, 89–98)

[Чуо се звук харфе, јасна песма скопа. Он који је знао да казује стару причу о постању људског рода, говорио је да је свемогући створио земљу, прелепо поље окружено водом, поставио победоносно сунце и месец, светлост за становнике земље и украсио површину земље гранама и лишћем, а такође је и живот дао сваком бићу које се креће унаоколо.]⁶

Ʒā wæs Gēatmægum	geador ætsomne
on bēorsele	benc gerȳmed;
þær swiðferhþe	sittan ēodon,

⁵ Ʒær wæs gidd ond glēo; gomela Scylding,
 felafricgende feoran rehte;
 hwīlum hildedēor hearpan wynne,
 gome(n)wudu grētte, hwīlum gyd āwræc
 sōð ond sārlic, hwīlum syllic spell
 rehte æfter rihte rūmheort cyning...
 (*Beowulf*, 2105–2110)

[Било је песме и забаве; остарели Скилдинг који је пуно знао говорио је о старим временима; понекад би храбри ратник дотицао дрво за песму, радост харфе, понекад би говорио истините приче, истините и тужне, понекад би необичне приче праведно причао, краљ племенитог срца...]

⁶ Превод стихова са староенглеског изворника (Fulk et al. 2008) дело је ауторке текста, а настао је уз консултовање постојећих превода на савременом енглеском (Liuzza 2013) и српском језику (Kovačević 1982).

þrȳðum dealle.	Þegn nytte behēold,
sē þe on handa bær	hroden ealowæge,
scencte scīr wered.	Scōþ hwīlum sang
hādor on Heorote.	Þær wæs hæleða drēam,
duguð unlȳtel	Dena ond Wedera.

(*Beowulf*, 491–498)

[Онда је за Геате све заједно клупа рашчишћена у пивској дворани; одлучни људи отишли су да седну тамо, поносни у својој снази. Један тан је испунио своју дужност, донео је у рукама украшене пехаре, наточио бистро, слатко пиће. Скоп је поново певао, јаснога гласа у Хеороту. Ратници су уживали, немала група Данаца и Геата.]

	Hwīlum cyninges þegn,
Guma gīlphlæden,	gīdda gemyndig,
sē ðe eal fela	ealdgeseġena
worn ġemunde,	word oþer fand
sōðe ġebunden;	secg eft ongan
sīð Bēowulfes	snyttrum styrian
ond on spēd wrecan	spel ġerāde,
wordum wrixlan;	wēlhwylc ġecwæð
þæt hē fram Sīġemunde[s]	secgan hȳrde
ellendædum,	uncūþes fela...

(*Beowulf*, 867–876)

[Понекад би краљев тан, човек опскрбљен величанственим речима, који је знао песме и сећао се многих ствари, многих старих прича, пронашао друге речи истински повезане; човек је почео да говори изнова о Беовулфовом подвигу са вештином и да зналачки прича прикладну причу, плете речи; рекао је све што је чуо да се говорило о Сигемундовим подвизима, многим незнатим...]

Ипак, на почетку епа, певач *Беовулфа* говори о династији Скилдинга, о зачетнику, легендарном Скилду Скефингу чије је порекло непознато јер је пронађен као нахоче.

Hwæt, wē Gār-Dena	in ġeārdagum,
þeodcýninga	þrym ġefrūnon,
hū ðā æþelingas	ellen fremedon.
Oft Scyld Scēfing	sceaþena þrēatum,
monegum māġþum	meodoseotla oftēah,

eġsode eorl[as], syððan ærest wearð
 fēasceaft funden. Hē þæs frōfre ġebād:
 weox under wolcnum, weorðmyndum þāh,
 oð þæt hum æġhwylc þāra ymbsittendra
 ofer hronrāde hȳran scolde,
 gomban ġyldan. Þæt wæs gōd cyning.
 (*Beowulf*, 1–11)

[Почујте, чули смо о моћи Копљоноша Данаца у давним данима, краљева људи, како су ти племићи чинили храбра дела. Често је Скилд Скефинг лишавао клупа медовине трупе непријатеља многих нација, престашивао ерлове, од времена када је као напуштено дете пронађен. Доживео је да за то добије утеху: растао је под облацима, уживао у частима, све док сви суседни народи преко стазе китова нису морали да му се покоре, плаћају данак. Био је то добар краљ.]

Иако се уклапа и у оквире обрасца приче о змајевитом јунаку по елементу несигурности у вези са пореклом,⁷ а самим тим и један старији начин поимања и објашњавања света (в. Eliade 1959: 39–46; Мелетински 2009: 33; Nagler 2020: 131–166), овај детаљ такође оставља и могућност једне шире интерпретације – уколико је порекло непознато, оно се може приписати било коме, а у овом случају се у имену крије детаљ који је у хришћанском наслојавању овог епа могао бити веома zgodно употребљен.

Англосаксонске краљевске генеалогije нису бројне,⁸ али могу се посматрати као нешто поузданији реликт једног времена, макар у погледу општих тенденција. У онима које датирају из старијих времена, с краја VIII и почетка IX века, генеалогска нит једне династије води преко славних краљева и ратника све до Водена, тј. Одина, а у Ненијевој *Историји Британа* (Nennius, *Historia Brittonum*) чак се истиче да је последњи у низу био син бога, али не хришћанског Бога, него паганског идола у којег су веровали (Fulk et al. 2008: 292–293). Крег Дејвис (Davis 1992: 24) напомиње да германски богови који су били важни за генезу родослова краљева нису ни брзо ни лако нестали из свести Германа, те да је тај процес трајао и да је управо Воден, као бог рата, временом почео да постаје „секуларна легенда”, па се последично помера ка средини

⁷ О овом обрасцу и типу јунака више видети нпр. у: De Vries 1963; Dumézil 1970; Торогов 1980; Торогов 1986; Eliade 1991; Детелић 1992; Lord 1995; Watkins 1995; Rauer 2000; Лома 2002; Катић 2008; Самарција 2008; Радуловић 2011; Митровић 2022.

⁸ Преглед свих генеалогija дат је у: Fulk et al. 2008: 291–293.

генеалогске лозе, али је веома доследно чуван у том низу. Дакле, краљ своје устоличење на трону правда божанским пореклом које му то право и обезбеђује, а певач у епској песми даје легитимитет таквом начину устоличења. Како ово свакако није усамљена пракса утврђивања права неке династије на власт (сетимо се само египатских фараона), потребно је истаћи да је механизам на који се појединци који се устоличавају на власти заправо позивају почива на вери у традицију као чувару онога што је за једну заједницу важно и што је заједницом чини.

Tradicija podrazumeva kontinuirani proces prenošenja sadržaja koji bira i iznova tumači svaka nova generacija aktivnih primalaca. Tu kontinuitet nije „mehanički”, već je rezultat vrednosno orijentisane aktivnosti, kako bi to rekao Veber. U tom smislu, tradicija nudi skup veoma moćnih simbola koje grupe s raznolikim pa čak i međusobno suprotstavljenim interesima mogu da instrumentalizuju. Stvarajući simboličku vezu između a) političkog aktera, b) prošlosti grupe koja se po pravilu zamišlja kao „sveta” i „slavna” i c) osećaja identiteta grupe, tradicija funkcioniše kao koristan medijum legitimizacije stvarnih ili fiktivnih namera političkih aktera. (Naumović 2009: 14)

Ланац који се успоставља између прошлости, појединца и колективног идентитета једне групе представља погодну основу за (зло)употребу, јер је у традицији кодирано значење, али не и сама интерпретација (Исто: 14), а како је германски херојски кодекс подразумевао да ратник који се веома истиче у боју може постати краљ, сасвим основани претенденти на престо могли су бити проглашени непогоднима, док би новокрунисани своју генеалогiju успоставио на исти начин на који су то чинили краљеви пре њега (в. Davis 1992: 32–33).⁹

Наведени коментар из *Историје Брита* импулс је који представља следећи корак у успостављању везе између хришћанства и паганства – на основама које је оставила традиција

⁹ Можда није згорег поменути да је ова традиција настављена и доста касније, потенцијално пружајући свој крак све до садашњег тренутка и то не само у контексту енглеске историје. Вилијам Шекспир је у својим драмама пружао легитимитет династији Тјудора, владајућој династији која је у том тренутку обезбеђивала финансијску стабилност позоришта, демонизујући династију Јорка, а један од најпознатијих примера је драма *Ричард III*. Могло би се претпоставити да је усмена књижевност у наслеђе оставила механизам којим се, у новим околностима, бард са пером у руци и даље служи на исти начин.

повезивања краљева са божанствима, а за које је потпору пружала епска традиција певања на дворовима, изникла је спона која је обезбедила улазак хришћанства у паганске оквире. У млађим генеалогима из касног IX, X, али и XII века Скефинг се наводи као изворни предак краљева, али се уз његово име наводи да је он Нојев син, четврти, рођен на Нојевој барци (Davis 1992: 30), а преко њега генеалогја води све до Адама и Христа. Дакле, у имену претка данске династије крије се први хришћански импулс, који се на први поглед не може детектовати. У том смислу, сви каснији коментари, који извесно представљају ограду христијанизованог певача који користи традиционални канал, али да пренесе модификовану поруку,¹⁰ не треба да изненађују јер се говоре у односу на оно што је представљало срамни, али у исто време и неопходни пагански тренутак. Певањем песама на начин на који су то чинили у постојбини, христијанизовани Германи указују на своје изворно порекло иако се налазе на новој територији, али се у новим околностима прилагођавају и мењају оно што је било неопходно да би се у те нове оквире уклопили.

Важност модификоване поруке, али и става певача који се ограђује од паганске основе у први план ставља и Ленард Најдорф (Leonard Neidorf) у својој студији о певачу *Беовулфа* (*The Art and Thought of the Beowulf Poet*, 2023), иако он заправо читав еп посматра као изразито „нетрадиционалан” истичући да су примери ситуација у које певач ставља јунаке епа потпуно супротни германској традицији. Германска традиција, каже Најдорф,

¹⁰ Коментари попут оног да су људи о којима пева пагани који су веровали у богове и њима приносили жртве:

Hwīlum hīc gehēton	æt hærgtrafum
wīgweorþunga,	wordum bædon
þæt him gāstbona	gēoce gefremede
wið þēodfrēaum.	Swylc wæs þēaw hyra,
hæþenra hyht...	

(*Beowulf*, 175–179)

[Понекад би приносили жртве у паганским храмовима, у молитвама тражили да им убица душе (тј. ђаво) помогне у борби против несреће њиховог народа. Такав је био њихов обичај, утеха неверника...]

Ипак, не треба губити из вида чињеницу да је „Бог”, на кога се реферише на различите начине, у епу доследно писан малим словом, али и да је могуће да је та вишезначност искоришћена за каснију интерпретацију која се односи на хришћанског бога (в. Robinson 1985: 35).

представља ликове у ситуацијама које су проблемске, те да у њима они бирају између два зла и да тај избор њих чини лошима, а то је управо оно што певач *Беовулфа* избегава – он интенционално уклања оне елементе који представљају срамну претхришћанску основу и истиче оне који показују најбоље од паганског времена, што може да представља основу за преобраћење у хришћанство. Надаље, наводи да је Беовулф окружен негативним примерима, а да је он заправо јунак којег ствара преобраћени хришћанин и да зато увек исправно поступа. Нажалост, морали бисмо нагласити да се такав став заправо коси са идејом усмене књижевности уколико се укључи претпоставка да је *Беовулф* заправо дело које је изворно било усмено изведено (в. Лекић 2024). Усмена књижевност као медијум подразумева преношење важних истина и сазнања за све чланове заједнице, а подучава управо дајући негативне примере који бивају санкционисани (нпр. пример певања кроз гору у српској епској поезији) и позитивне који бивају награђени (нпр. оданост господару). Беовулф као протагониста епа у усменој поезији не може представљати изузетак од традиције, он заправо мора бити изузетни јунак како би био протагониста херојске усмене песме (зато му се и додељује епитет „најбољи”¹¹, у складу са широм, индоевропском традицијом). У том смислу, каснији записивачи могли су да припишу и допишу оне детаље који су били неопходни да би се еп уклопио у хришћанску потку, али сматрамо да би било изразито погрешно тврдити да је Беовулф као јунак продукт једног новог времена које је већ начинило отклон од паганске традиције.

Међутим, ваљало би овде додати још један коментар. Временска удаљеност учинила је немогућим да се поуздано тврди на који је начин скоп заправо певао. Прикази који су сачувани и неколико записа о певачу Кедмону,¹² као и приче о певачким способностима краља Алфреда¹³ не могу се узети као необориви докази. За нас је суштинска непознаница да ли је и како певач певао на староенглеском двору; неколико описа који постоје у *Беовулфу*, али и у песми *Widsith*¹⁴ (*Widsith*) представљају тек назнаке о томе које

¹¹ Више о важности овог епитета видети у: Nagy 1986; Watkins 1995: 483–487; Лекић 2024.

¹² Детаље приче о певачу Кедмону, који је преко ноћи библијске текстове које су му монаси читали претварао у епске песме по угледу на постојећи репертоар, видети у: Magoun 1955.

¹³ Детаљније о овоме видети у: O’Brien O’Keeffe 2011.

¹⁴ Каталогска, фрагментарна песма која говори о многим од јунака који се помињу и у *Беовулфу*, а Видсит је, заправо, путујући певач.

је теме имао и када је певао. Могло би се рећи да је изворни начин успостављања везе са божанствима и са старијом традицијом, али да отклони хришћанских преобраћеника могу бити последица или скривене / мање скривене агенде или траг који је преписивач/ записивач оставио. Традиционални певач могао је и прилагодити своје певање новом тренутку – како то заговара Џон Најлс (Niles 1998: 159) говорећи о поезији као друштвеној пракси – али су обрасци које је користио откривали припадност једном старијем слоју који је знатно мање подложен изменама.

Моменат постојања скривене агенде такође је у случају овог епа окупирао пажњу истраживача од краја XX века па све до данашњег дана. Једна од последњих студија на ту тему објављена је 2020. године, а у њој Френсис Линган (Francis Leneghan) испитује начин на који је приказана династичка борба у *Беовулфу*. Он закључује да прикази различитих династија, односно њихових кључних актера у различитим тренуцима, симболички представљају младост, зрелост и старост једне династије, те да се у њима крију библијске Књиге краљева – „краљеви у *Беовулфу*, баш као и њихови старозаветни пандани, приказани су као несавршени претходници хришћанских краљева песникових дана” (Leneghan 2020: 221). Сложили се са предложеном идејом или не, овакво читање нуди још једну потврду тога да је хришћански уплив био веома изражен у случају сачуваног староенглеског епа, а сматра се да је то и један од разлога зашто је сачуван у рукопису *Котон Вителијус А.хв* (*Cotton Vitellius A.xv*) међу осталим текстовима који имају искључиво хришћанску симболику.

Малобројне сачуване епске песме такође говоре о германским временима, а како су неке од њих фрагментарне, видимо само делове одјека некадашње велике традиције. Ипак, та традиција била је линија која је делила Келте и друге староседелачке народе од Германа, али и ратоборне Германе међу собом, који су се доселили крајем V века на тло Британије и који су загосподарили овим простором управо захваљујући својој ратоборности. Ленард Најдорф (Neidorf 2018) заговара став да је *Беовулф* пренационални, германски еп, који истиче важност и примат германских народа над осталима који то нису, не издвајајући ниједан од појединачних народа као доминантан, тј. истичући њихову једнаку припадност једном кровном народу.

Међутим, иако је испеван у времену које је претходило уједињењу и грађењу јединствене, англосаксонске нације, време када је *Беовулф* записан (крајем X, односно почетком XI века) одликовало се знатно другачијом климом која је подразумевала да се на заједничком простору морао пронаћи адекватан модел за суживот различитих народа без сталне потребе за ратовима и одбраном. Једна од претпоставки јесте да је у време краља Алфреда, који је владао од 871. до 886. године нове ере, изграђен англосаксонски заједнички идентитет на темељу германске основе, али у оквиру хришћанске уједињености. Развијајући ову идеју, Стивен Харис (Harris 2001) наводи да је у овом периоду на старонглески језик преведена *Црквена историја Англа* пречасног Бида (Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*) и да се управо реинтерпретацијом Бидовог става да народ може конституисати и „етнички идентитет и хришћански идентитет” у преводу дошло до уједињења идејом да различити народи имају једну припадност у оквиру хришћанске вере, односно неке врсте савеза хришћанских земаља (*Christendom*). Германска традиција, као доминантна, истицала је националну припадност која није давала предност Англима, Сасима или Јутима, али их је делила и уздизала у односу на Келте и Латине које су називали „wealth” у значењу „странац”,¹⁵ али такође и „роб”, који је почео да се користи средином IX века да значи Британце насупрот Германима.¹⁶ Занимљиво је да су Словени, користећи исту реч, Власима назвали затечено староседелачко становништво на територији Балкана (Новаковић 1972: 85–96) обележавајући тако оне који су њима „страни”, с тим што Стојан Новаковић истиче да су тако називали пастире, а такође изводи и закључак да је могуће да су Германи на тај начин обележавали пастирско становништво Балкана (Новаковић 1972: 93). Међутим, Германи су заправо на тај начин обележавали не-Германе, оне који су другачији од њих и који говоре другим језиком, али је тачка сустицања заправо била једино у примљеном хришћанству. Увођењем хришћанских тонова у германску традицију она је прилагођена и указано је на заједничке корене који су омогућили успостављање једне нације сачињене од различитих народа. То би могао бити још један од разлога зашто

¹⁵ Доступно на: <https://www.etymonline.com/search?q=wealth>, приступљено 5. 12. 2024.

¹⁶ Доступно на: https://www.etymonline.com/word/slave#etymonline_v_23653, приступљено 5. 12. 2024.

је еп сачуван од заборава. Иако *Беовулф* у свом изворном облику није могао бити угаони камен англосаксонске националности јер је настао у ранијем периоду од саме идеје о националном јединству (Neidorf 2018: 850), интерпретација родослова могла је послужити као потврда да се и у старијим временима крије основа која јесте хришћанска, те је изворни предак лако могао бити дописан или учитан како би се њиме оправдало прихватање хришћанства и јединственог национа.

Дакле, на овом примеру у најбољем светлу можемо видети како диктат тренутка и политике може утицати на начин на који ће се текстови употребити како би се пренела порука што већем броју људи кроз канале који су им познати и којима верују. Диктат тренутка налагао је да краљеви успоставе мир, а мир се могао обезбедити само коначним уједињењем и заустављањем ратова и превирања која су била једнако бројна као и у *Беовулфу*. Епика је послужила као адекватно средство за испуњење тог циља јер се скопу веровало, он је певао „истинито”, плео речи тако да оне представљају варијанту оног истог, али је у овом случају варијанта подразумевала и важне допуне.

Пример веома сличне ситуације познат је и на нашим просторима у којима је јединство у песми обезбеђивало постојање народа иако је држава nestала. Међутим, још један пример се намеће као веома кореспондентан ситуацији која је описана у староенглеској епизици. Наиме, Ненад Љубинковић (2000) у својој монографији *Пјеванија црногорска и херцеговачка (будимска и лајпцишка) Симе Милутиновића Сарајлије* говори управо у прилог томе да је диктат времена и политичке ситуације утицао на то да се записи Симе Милутиновића Сарајлије скрајну и да се примат да Његошевом *Огледалу српском* због потребе стварања једне нације, а не јачања појединачних брдских племена која су певала на исти начин о свом јунаштву, без обзира на то да ли је то одговарало актуелним политичким потребама или не. Занимљиво је да је поново песма послужила као валидна основа за утемељење националног, али и за уједињење, баш као што је то било и у случају староенглеске епике. Она је у оба случаја употребљена као врло моћно средство – епска песма својом дугом традицијом полагања на истинитост бива прихваћена међу припадницима који се са њом идентификују, али се у рукама вештих владалаца може искористити и тако да у

адекватном тренутку допринесе и циљевима на које изворно не претендује. У том смислу, питање позиције епског певача јесте питање које је уско скопчано са много комплекснијом сликом историјског тренутка у којем се налази. Ипак, чини се да, на основу ових веома базичних назнака, можемо рећи да је писана реч та која је можда више утицала на такву примену епске песме и да се иза веома конкретних агенди не крије усмена реч, него управо рука онога који ће кориговати, уподобити и објединити.

Цитирана литература

- Детелић, Мирјана. *Митски простор и епика*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 1992.
- Детелић, Мирјана. *Урок и невеста. Поетика епске формуле*. Београд, Крагујевац: Балканолошки институт САНУ, Универзитет у Крагујевцу, Центар за научна истраживања, 1996.
- Ђорђевић Белић, Смиљана. „Методологија теренског истраживања фолклора: текстуализација усмене епике”. у: Бошко Сувајџић (ур.). *Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2012: 277–310.
- Илић, Дејан. *Српске народне епске песме 'најстаријих' времена из Босне и Херцеговине у Етнографској збирци Архива САНУ*. Необјављена докторска дисертација. Београд: Филолошки факултет, 2024.
- Лекић, Данијела. *Нивои формулативности у српској и староенглеској епизи. САНУ*. Необјављена докторска дисертација. Београд: Филолошки факултет, 2024.
- Лома, Александар. *Пракосово: словенски и индоевропски корени српске епике*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2002.
- Љубинковић, Ненад. *Пјеванија црногорска и херцеговачка (будимска и лајтцишка) Симе Милутиновића Сарајлије: прилог проучавању народне поезије Вуковог времена*. Београд: Рад, КПЗ Србије, 2000.
- Мелетински, Јелеазар М. *Увод у историјску поетику епа и романа*. Превела са руског Радмила Мечанин. Београд: Српска књижевна задруга, 2009.
- Митровић, Данијела. „Змајевити јунаци у српској и староенглеској епизи”. *Књижевна историја*, год. 54, бр. 178 (2022): 221–241.
- Новаковић, Стојан. *Из српске историје*. Избор, редакција и предговор Радован Самарџић. Издање „Српска књижевност у сто књига”. Књ. 63. Нови Сад, Београд: Матица српска, Српска књижевна задруга, 1972.
- Путилов, Борис Николајевич. *Јуначки еп Црногораца*. Предео Добрило Аранитовић. Титоград: Универзитетска ријеч, Побједа, 1985.
- Радуловић, Немања. „Дрво света. Проблем поетике једноставних облика на примеру једне формулне слике”. у: Мирјана Детелић, Снежана Самарџија (ур.). *Жива реч: зборник у част проф. др Наде Милошевић-Ђорђевић*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2011: 535–550.

- Самарџија, Снежана. „Типови и улога коментара у усменој епизи“. у: Душан Иванић (ур.). *Коментар и приповедање: прилози поетици приповедања у српској књижевности*. Београд: Центар за научни рад, Филолошки факултет, 2000: 19–60.
- Самарџија, Снежана. *Биографије епских јунака*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2008.
- Bede. *The Ecclesiastical History of the English People*. Edited by Judith McClure and Roger Collins. Oxford, New York: Oxford University Press, 1999.
- Bond, George. “Links between *Beowulf* and Mercian History”. *Studies in Philology*, October 1943. JSTOR. 27. 9. 2024.
- Davis, Craig R. “Cultural Assimilation in the Anglo-Saxon Royal Genealogies”. *Anglo-Saxon England*, 1992. JSTOR. 27. 9. 2024.
- De Vries, Jan. *Heroic Song and Heroic Legend*. Translated by B. J. Timmer. London. New York, Toronto: Oxford University Press, 1963.
- Dumézil, Georges. *The Destiny of the Warrior*. Translated by Alf Hiltebeitel. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1970.
- Elijade, Mirča. *Istorija verovanja i religijskih ideja I*. Prevela Biljana Lukić. Београд: Prosveta, 1991.
- Eliade, Mircea. *Cosmos and History. The Myth of the Eternal Return*. Translated from French by Willard R. Trask. New York: Harper & Brothers, 1959.
- Frank, Roberta. “Scaldic Verse and the Date of *Beowulf*”. in: Colin Chase (ed.). *The Dating of Beowulf*. Toronto: University of Toronto Press, 1997: 123–140.
- Fulk, Robert D. *A History of Old English Meter*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.
- Harris, Stephen J. “The Alfredian ‘World History’ and Anglo-Saxon Identity”. *The Journal of English and Germanic Philology*, October 2001. JSTOR. 27. 9. 2024.
- Katičić, Radoslav. *Božanski boj. Tragovima svetih pjesama naše pretkrišćanske starine*. Zagreb, Mošćenička Draga: Ibis grafika, Katedra Čakavskog sabora općine Mošćenička Draga, Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, 2008.
- Kiernan, Kevin S. “The Eleventh-Century Origin of *Beowulf* and the *Beowulf* Manuscript?”. in: Colin Chase (ed.). *The Dating of Beowulf*. Toronto: University of Toronto Press, 1997: 9–22.
- Kovačević, Ivanka, Veselin Kostić, Draginja Pervaz i Marta Frajnd. *Engleska književnost (650–1700)*. Knjiga 1. Sarajevo: Svjetlost, 1979.
- Leneghan, Francis. *The Dynastic Drama of Beowulf*. Cambridge: D. S. Brewer, 2020.
- Lincoln, Bruce. *Theorizing Myth. Narrative, Ideology and Scholarship*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2000.
- Lord, Albert. *The Singer Resumes the Tale*. <<https://chs.harvard.edu/read/lord-albert-b-the-singer-resumes-the-tale>> 15. 9. 2023.
- Magoun, Francis P. “Bede’s Story of Cædman: The Case History of an Anglo-Saxon Oral Singer”. *Speculum*, January 1955. JSTOR. 15. 9. 2023.
- Nagler, Michael N. *Spontaneity and Tradition: A Study in the Oral Art of Homer*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2020.
- Nagy, Gregory. *The Best of the Achaeans*. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press, 1986.
- Naumović, Slobodan. *Upotreba tradicije u političkom i javnom životu Srbije na kraju dvadesetog i početkom dvadeset prvog veka*. Београд: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu, „Filip Višnjić“, 2009.

- Niles, John D. "Reconceiving *Beowulf*: Poetry as Social Praxis". *College English*, November 1998. JSTOR. 27. 9. 2024.
- Niles, John D. *Homo Narrans: The Poetics and Anthropology of Oral Literature*. Philadelphia: PENN, University of Philadelphia Press, 1999.
- Niles, John D. *The Idea of Anglo-Saxon England 1066–1901: Remembering, Forgetting, Deciphering, and Renewing the Past*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2015.
- Neidorf, Leonard. *The Transmission of Beowulf: Language, Culture and Scribal Behavior*. Ithaca: Cornell University Press, 2017.
- Neidorf, Leonard. "Beowulf as Pre-National Epic: Ethnocentrism in the Poem and its Criticism". *ELH*, Winter 2018. JSTOR. 27. 9. 2024.
- Neidorf et al. "Large-Scale Quantitative Profiling of the Old English Verse Translation". *Nature Human Behavior*, April 2019. Nature. 10. 1. 2024.
- Neidorf, Leonard. *The Art and Thought of the Beowulf Poet*. Ithaca: Cornell University Press, 2023.
- O'Brien O'Keefe, Katherine. "Orality and Literacy: The Case of Anglo-Saxon England". in: Karl Reichl (ed.). *Medieval Oral Literature*. Berlin: De Gruyter, 2011: 121–140.
- Rauer, Christine. *Beowulf and the Dragon: Parallels and Analogues*. Suffolk: D. S. Brewer, 2000.
- Robinson, Fred C. *Beowulf and the Appositive Style*. Knoxville: The University of Tennessee Press, 1985.
- Scragg, Donald D. "The Nature of Old English Verse". in: Malcolm Godden and Michael Lapidge (eds.). *The Cambridge Companion to Old English Literature*. New York: Cambridge University Press, 2013: 50–65.
- Sorrell, Paul. "Oral Poetry and the World of *Beowulf*". *Oral Tradition*, March 1992. *Journal Oral Tradition*, 28–65. 10. 9. 2021.
- Toporov, Vladimir. „Badnjak”. *Delo*, knj. 26, sv. 11–12 (1980): 78–93.
- Toporov, Vladimir. „Drvo sveta”. *Savremenik*, knj. 9/10 (1986): 250–256.
- Watkins, Calvert. *How to Kill a Dragon. Aspects of Indo-European Politics*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1995.

Извори

- Fulk, R. D. et al. (eds.). *Klaeber's Beowulf and The Fight at Finnsburg*. 4th edition. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 2018.
- Kovačević, Ivanka (prev.). *Beovulf. Staroengleski junački spev i odlomci junačkih pesama*. Beograd: Narodna knjiga, 1982.
- Liuzzo, Roy M. (trans.). *Beowulf. Facing Page Translation*. 2nd edition. Peterborough: Broadview Press, 2013.
- Online Etymology Dictionary. "Wealh". <<https://www.etymonline.com>> 5. 12. 2024.
- Online Etymology Dictionary. "Slave". <<https://www.etymonline.com>> 5. 12. 2024.

Danijela Lekić

SCOP'S ROLE AND POLITICAL ASPECTS
OF THE OLD ENGLISH EPIC *BEOWULF*

Summary

The paper is aimed at examining the role that oral poetry may have played in the constitution of a single national identity in the territory of Great Britain. Oral poetry, as a crucial ethnic background marker, may have been put to good use in the centuries which witnessed the necessity of demoting the differences among the various peoples sharing the same ground: the bellicose Germanic peoples and the indigenous Celtic tribes. Since scopos were the ones vested with the power of proclaiming someone an eligible throne contender, the importance of their poems, which preserved royal genealogies as an integral part, was great. However, the ones who were given such political primacy could have affected the creation and later on writing down of oral poetry too, so that it may have been used as a tool for the justification of their own actions. The main idea of the article is that *Beowulf* as an oral-derived Old English epic might have been used, once it was committed to parchment, as a vehicle for the propagation of the idea that all the different peoples of Great Britain share the same roots in Christianity, and that was seen as a useful means of achieving the stability of the war-ridden country.

Keywords: tradition, epic poetry, Christianity, royal genealogies, constitution of a nation.



ВИЛЕ И ВАЛКИРЕ: УПОРЕДНА АНАЛИЗА ПРЕСТАВА У СТАРОНОРДИЈСКОЈ ЕДИЧКОЈ И СРПСКОЈ НАРОДНОЈ ПОЕЗИЈИ

Валкире, поданице врховног бога Одина, кога је превасходно поштовала ратничка елита, представљају мања женска божанства старонордијске и шире германске митологије. Као што проистиче из самог назива тих бића, њихов главни задатак био је да бирају најистакнутије пале ратнике са бојишта, које би потом одводиле у ратнички рај – Валхалу. Ту би се они припремали за последњу битку која ће се одиграти кад наступи смак света, такозвани Рагнарок, а валкире би их служиле медовином, што је јасан одраз ратничко-патријархалних представа. Међутим, ближе проучавање примарних извора показује да су валкире играле пресудну улогу приликом иницијације нових ратника, при чему је саставни део обреда подразумевао преношење тајних знања. Поред улоге саветнице, односно водиле, валкире су биле и дружбенице, али и невесте најугледнијих ратника, што буди јасне реминисценције на виле из српских предања. Иако су и код нас уочене и легитимично поменуте сличности између ових митолошких бића, колико нам је познато, нико није темељније проучио виле и валкире у компаративном кључу, с упориштем у (старо)скандинавским изворима. Стога овај рад настоји да осветли сродност представа о тим бићима с полазиштем у митолошким и јуначким песмама *Поетске Еде*, односно у српским народним песмама и етнографској грађи о вилама.

Кључне речи: вила, валкира, старонордијска књижевност, старонордијска митологија, едичка поезија, српска народна поезија.

* bojanammaksimovic@gmail.com

Предмет разматрања у овом раду биће поредбено сагледавање и интерпретација атрибута и функција вила, у јужнословенској, са валкирама, у старонордијској поезији и митологији. Будући да, према речима Слободана Зечевића, виле без икакве сумње „спадају међу најпознатија и најпопуларнија митска бића српских предања” (2007: 43), те је, сходно томе, о њима код нас доста писано, тежиште овог текста биће стављено на ништа мање популарне, али код нас свакако мање познате, валкире. Ова бића подређена врховном старонордијском (и старогерманском) богу Одину, богу мудрости, песништва и рата, кога је превасходно поштовала ратничка елита, представљају мања женска божанства старонордијске митологије. Њихова основна функција крије се у њиховом називу. Наиме, реч је о сложеници која се састоји од именице *valr*, која означава палог ратника, и глагола *kjósa*, који значи *бирати*¹ (Steinsland 2005: 255). Следствено томе, главни задатак валкира био је да у свакој бици, по Одиновом налогу, ратницима додељују победу или смртни усуд, те да бирају најистакнутије пале ратнике са бојишта, које би затим одводиле у ратнички рај – Валхалу, чиме би започињао њихов загробни живот. У складу са старонордијским ратничко-патријархалним представама на којима је поникла и едичка поезија, која ће послужити као полазиште за анализу, валкирама је у том небеском рају припадала улога да дочекују и дворе заслужне ратнике служећи их медовином или пивом² док

¹ Интересантно је осврнути се на значење и етимолошко порекло општесловенске речи *вила*, која је, како наводи Александар Лома, „у значењу женског митолошког бића ограничена на јужнословенске језике” (2023: 45–46). Иако је сама реч словенског порекла, она у северним словенским језицима не значи исто као код нас, већ означава „махнитост, лудило, као у нашим глаголима *виловати, повиленети*”, а изворно је могла означавати и јарост, бојни занос сличан лудилу (Лома 2002: 139). Овај аутор запажа и да „епска вила стога неће бити ништа друго до персонификација ратничког јунаштва” (Исто). Дакле, у називе оба женска митолошка бића уткана је представа о њиховој блиској вези са ратницима.

² На различитим староскандинавским артефактима, попут брактеата и накита из гвозденог доба, као и на рунским и другим осликаним каменовима из викингског периода, распрострањен је приказ жене која нуди рог са пићем, најчешће коњанику, што се обично тумачи као мотив валкире која дочекује ратника који је тек приспео у Валхалу (Løkke 2017: 135–139). С упориштем у Ван Генеповој теорији о обредима прелаза, ступање ратника у загробни живот може се протумачити као „прелазак преко прага”, односно као „обред пријема у један нови свет” (2005: 25) или вид иницијације (Steinsland 2005: 397), чиме се додатно наглашава лиминална позиција валкира, њихова веза са смрћу, али и чињеница да им је додељено важно место приликом преломних тренутака у (загробном) животу ратника. Будући да валкире директно одговарају Одину, не чуди што им припада битна улога током иницијације ратника, која је, како примећује Стивен Мичел, единовски ритуал (2023: 131).

су се они припремали за последњу битку, која ће се одиграти кад наступи смак света – Рагнарок. Као Одинове девице, превасходно се повезују са ратом и смрћу, што је оличено и у њиховим именима (када су нам она позната), из чега се може закључити да валкире заузимају истакнуто место у иначе изразито мушкој сфери (Løkka 2017: 133).

Иако су валкире најпознатије по овом аспекту, њиме се не исцрпљују све функције ових митолошких бића. Ближе проучавање примарних извора, под чиме се овде превасходно мисли на старонордијску едичку поезију, показује да су валкире играле пресудну улогу приликом посвећења, односно иницијације нових ратника из угледних породица, најчешће краљевских синова који би и сами постајали краљеви. Том приликом би саставни део обреда подразумевао преношење тајних знања, што је у скандинавској митологији и иначе потпадало под митски делокруг женског принципа.

Поред тога што су биле саветнице, односно водиље, валкире су представљане и као веснице предстојећих догађаја, које би се одабраним, повлашћеним ратницима јављале пред битку. Биле су дружбенице али и невесте најугледнијих ратника, што буди јасне реминисценције на виле из наше епске поезије и демонолошких/ митолошких предања, неоспорно веома заступљене у усменој традицији. Тихомир Ђорђевић виле дефинише као „необична и тајанствена женска бића која проводе свој чудни живот далеко од људи, на усамљеним местима, у пуној слободи и отуда често показују своју надмоћност над обичним смртнима” (2020: 95). Како наводи Зечевић, упркос чињеници да о вилама „има довољно грађе у нашим предањима, наука још није успела да изведе на чистину порекло веровања у ова митска бића”, али додаје да треба прихватити чињеницу да су ова бића, позната Источним, Западним и Јужним Словенима, али и Германима и Римљанима и свим народима античког доба паневропска, „па би им порекло требало потражити у празаједници” (2007: 43). У настојању да одгонетну ова тајанствена бића, више истраживача са наших простора је управо то и чинило, па су трагали за њиховим сродницама у другим традицијама, међу којима се наша и старонордијска валкира, о чему ће бити више речи у наставку рада.

Вила Северних Германа код Јужних Словена

На нашим просторима су већ уочене типолошке сличности између вила и валкира, што је превасходно истицано у етнографској литератури, најпре у радовима у којима су аутори настојали да реконструишу древну религију и митологију Срба и, шире, Јужних Словена, између осталог проучавајући народна предања у компаративном кључу. Грађу за реконструкцију затомљених представа неретко су проналазили у епској поезији, као и у усменој књижевности уопште.

Веселин Чајкановић је још 1918. године у свом раду „Мајка Југовића” установио да се насловна јунакиња, онако како је приказана у песми „Смрт Мајке Југовића” (са лабудовим крилима), по целокупном држању не може окарактерисати као „смртна жена”, већ као „митолошко биће” (1994: 17). Он даље запажа:

Њена појава на разбојишту, њен интерес за пале јунаке, и облик у коме се јавља, довољно је карактеришу. У германској митологији се за погинуле јунаке интересују валкире, оне долазе на бојиште, скупљају мртве и воде их у Одинову палату, у Валхалу. Валкире су сродне с нашим вилама, и јављају се често у облику лабуда. У српској митологији се за јунаке интересују виле. Оне другују са јунацима, помажу им у борбама, лече им ране, жале их и оплакују када им се деси несрећа. (Исто: 17–18)

Коментаришући изузетну сличност између јужнословенског и скандинавског мита, Натко Нодило закључује следеће: „Izuzetno ratoborni Normani pribraše oko ubojite cigle valkirije gotovo sve funkcije naše mnogolike vile” (1981: 361). Он иде тако далеко да валкире назива „bojnim vilama” и „vilama sjevernih Germana”, при чему износи и ову тврдњу:

Макар наша vila не очитовала се ratobornom у превршеној мјери valkirije, ипак је бојни облик и код нје, рек’ бић, претежнији. Већ је прије изложено, да клике на почетку svakог боја, да је јединим pregaocима вјерна posestrима, а, иза поколја, њиховим sahranjivanjem да се brине. (Исто: 362)

Подударности између вила и валкира уочава и у „starој ženskoј рјесми” „Секула и вила”, у којој се помиње вилино биље које

поседује моћ да оштри јунаково оружје, омогућава леп пород и отклања превару, а указује и на то да се вила представља као „*želje djevojka*” (Исто), што је дослован превод норенске³ речи *óskmeyar*, тзв. хеитија, односно поетске речи за валкиру⁴. Нодило констатује и следеће: „Valkirija će biti ona vila koja u veličanstvenu smrt prati Kraljevića Marka” (Исто: 363).

Испитујући словенске и индоевропске корене српске епике, Александар Лома у *Пракосову*, на трагу Нодилових и Чајкановићевих увида, упоређује Косовку Девојку и са валкирама и са вилама. Приликом анализе народне епске песме из косовског циклуса „Пропаст царства српскога” и мотива причести косовских јунака, представу Косовке Девојке која стоји пред вратима цркве у коју борци улазе да се причесте пред бој доводи у везу са вилом која седи на вратима свог града у облацима, а мотив јунакове веридбе са Косовком Девојком тумачи као „неку врсту његовог завета да ће у предстојећој бици дати свој живот у замену за небеско блаженство, у које спада и брачни спој са вилом” (2002: 142). Додаје да је сама појава Косовке Девојке, тј. „избирачице мртвих”, на бојном пољу јасан знак да је битка завршена, а сматра да поменуто тумачење причести „само употпуњава поређење Косовке Девојке са валкирама, протежући га и на мотив загробног здружења јунака са својом небеском супругом” (Исто: 143).

Сличности између вила и валкира у скорије време дотакла се и Марија Шаровић у раду „Бродарица и ундина. Водена вила у компаративном контексту”, у коме је упоредила водене виле из наше усмене књижевности и културне традиције са воденим нимфама (ундинама), онако како су приказане у западноевропској уметничкој књижевности. Следећи Нодилове увиде, закључује да наша водена вила – баждарица представља синтезу различитих видова виле као демона природе, „али се истовремено отима простој дефиницији, остајући на прекретници између љупке грчке нимфе и љуте германске валкире” (Шаровић 2013: 298). И

³ Норенски језик је староисландски и старонорвешки језик који је био у употреби од оквирно VIII до средине XIV века, на територији данашње Норвешке, као и у земљама које су колонизовали норвешки викинзи, под којима се подразумевају Исланд, Фарска Острва (данас у саставу Краљевине Данске), Шетланд и Оркнијска Острва (данас у саставу Уједињеног Краљевства Велике Британије и Северне Ирске).

⁴ Иако Нодило овај израз преводи једином („*želje djevojka*”), заправо је реч о номинативу множине именице *maer* (дева, девојка), па би прецизнији превод био „жеље девојке”.

Драгољуб Перић у студији *Прамен магле поље притиснуо*, бавећи се необичним јунацима српске усмене епике, указује на то да вила, Мисир-удовица или девојке које траже јунака у различитим варијантама песме „Секула се у змију претворио” имају типолошке сличности са валкирама (2022: 82).

Иако је, дакле, о вилама и валкирама успутно писано у компаративном кључу, досадашњи аутори који су се бавили том темом махом субили историчари религије, етнографи, компаративни митолози и класични филолози, који су се због језичке баријере и слабије доступности староскандинавских извора ослањали на секундарне изворе сазнања о старонордијској митологији и поезији.⁵ Будући да се овом темом досад није позабавио ниједан филолог скандинависта с упориштем у примарним изворима, под чиме се подразумева староскандинавска едичка поезија, циљ овог истраживачког рада јесте да покуша да осветли подударност представа о овим бићима с полазиштем у митолошким и јуначким песмама *Старије* односно *Поетске Еде*, с једне стране, односно у етнографској грађи о вилама, као и у нашој усменој епизи, с друге

⁵ Овде треба напоменути да се Александар Лома у *Пракосову* позива на *Млаћу*, односно *Сноријеву Еду*, и то пре свега на средишњи сегмент тог дела који се назива „Обмањивање Гилфија” („Gylfaginning”). У њему исландски песник, политичар, историчар и законодаживач Снори Стурласон (1179–1241), између осталог, сажето приказује староскандинавску митологију. *Млаћа Еда* се уједно сматра и првом поетиком староскандинавске књижевности. Лома своје тумачење поткрепљује примерима на оригиналном, норенском језику, уз које наводи и превод на српски. Ипак је битно нагласити да иако *Сноријева Еда* јесте изузетно важна за проучавање старонордијске поезије, она уједно представља дело средњовековног ученог духа прожето хришћанском дуалистичком логиком, па је мање поуздан извор за изучавање древне митологије и религије у односу на *Старију*, односно *Поетску Еду*, која ће нам послужити као полазиште у овом раду. Поред тога, Лома у књизи огледа о коренима српске и словенске усмене епике *И на небу и на земљи* луцидно указује на епске одјеке прастарог индоевропског обичаја *sait*, који се могу запазити у едичкој песми „Бринхилдин пут у Хел” („Helreið Brynhildar”). Овај обичај је подразумевао да се, у духу елијадеовског „прекида нивоа”, приликом погребња јунака његова земаљска супруга преображава у његову небеску супругу, те сходно томе и „Брунхилда са валкирским цртама хоће да се спали на Сигурдовој ломачи, изражавајући на тај начин намеру да уместо његове земаљске супруге Кримхилде постане његова пратиља на ономе свету” (Лома 2023: 57). Овде треба скренути пажњу на то да се старонордијска Бринхилда у едичкој поезији заиста представља као валкира, а не као јунакиња која само поседује „валкирске црте”, за разлику од Брунхилде из *Песме о Нибелунзима*. Ово дело непознатог аустријског песника с почетка XIII века јесте засновано на дрвнијој грађи, али је она преобликована у складу са захтевима времена и средине у којој је настала, па се убраја у велика дела средњовековне немачке витешке књижевности. Стога старонордијска Бринхилда садржи архаичније црте од немачке Брунхилде. Иако Лома ове јунакиње везује за едичку песму „Бринхилдин пут у Хел”, њихова имена преузима из немачке традиције – Сигурдова супруга се у старонордијским изворима назива Гудрун (Guðrún).

стране. То обухвата и песме из *Ерлангенског рукописа*, будући да су тамо сачуване важне архаичне црте вила у којима је уочљива сродност са валкирама.

Едичка поезија

Пре конкретније анализе типолошких сличности између вила и валкира, потребно је осврнути се и на појам старонордијске едичке поезије. Њен назив изводи се из средњовековне компилације *Старије* или *Поетске Еде*, која представља један од најстаријих споменика нордијске књижевности, али и важан извор за проучавање старонордијске религије, митологије и књижевности. Иако је немогуће одредити тачну старост ове поезије, влада општа сагласност да је она вековима постојала у усменом облику пре него што је записана је у XIII веку на Исланду, и то на норенском језику, што је одступало од распрострањене средњовековне праксе да се учена и друга дела записују на латинском језику. Као што је претходно речено, норенски језик је заједнички предак савременог норвешког и исландског језика. Био је у употреби од оквирно VIII до средине XIV века. У тренутку кад је *Поетска Еда* попримила облик у ком је позната данас, процес христијанизације у скандинавским земљама већ је био прилично одмакао, па се у неким песмама могу уочити и хришћански наноси, али је, између осталог, и због метричких особености ове поезије у њој умногоме сачувана старија претхришћанска грађа, као и архаични слојеви који сежу до германске и индоевропске старине. Све песме *Старије Еде* су анонимне, али је по једном коментару у пергаментском рукопису у коме су сачуване јасно да је компилација била свесна, односно да је компилатор бирао које ће верзије унети у рукопис (Рајић 2009: 91).

Иако је класификација едичке поезије условна, будући да постоје бројна жанровска преплитања, она се традиционално дели на митолошку, јуначку и дидактичку поезију. Битно је напоменути да се валкире јављају и у скалдичкој поезији, односно у другом главном типу старонордијске поезије,⁶ као и у исландским сагама, али ће због предвиђених оквира овог рада тежиште анализе бити на едичком типу песама, првенствено на јуначкој поезији. Један од

⁶ Ни границе између едичке и скаличке поезије нису јасно омеђене, те пре има смисла говорити о континууму и песмама едичког односно скалдичког типа уместо о строго разграниченим жанровима (Thorvaldsen 2006: 77).

разлога за то јесте што од свеукупно 23 сачуване јуначке едичке песме готово да нема ниједне у којој се барем успутно не помињу валкире. У више песама им је додељена битна улога, а неке су чак и насловљене по њима, попут песама „Сигрдривин говор” („*Sigrdrífumál*”) и „Бринхилдин пут у Хел” („*Helreið Brynhildar*”). Валкире се спорадично јављају и у митолошким песмама које се баве постанком и пропашћу постојећег света, као и појединим боговима или групама богова, њиховим подвизима и надметањима са другим митолошким бићима, али су ту далеко мање заступљене и додељена им је маргиналнија позиција. Јуначка поезија је обликована по старогерманском митопоетском предлошку (Mundal 2004: 215), те формално и садржински указује на шире германске корене, а сматра се да садржи и још архаичније слојеве, који задиру у индоевропску прошлост. Усредсређена је на неколико славних јунака – односно на Сигурда Фафнијевог убицу (*Sigurðr Fáfnisbani*), који је на немачком говорном подручју познат као Сигфрид Змајеубица из *Песме о Нибелунзима*, затим на Хелгија Хундинговог убицу (*Helgi Hundingsbani*) и Хелгија Хјервардсона (*Helgi Hjörvarðsson*), који, за разлику од Сигурда, немају свог парњака ван нордијских земаља. Као што су у нашој епској поезији виле неретко нераскидиво повезане са јунацима попут Краљевића Марка и Милоша Обилића тако су и животи и судбине ових староскандинавских хероја тесно испреплетани нитима које испредају валкире, о чему ће бити више речи у наредном одељку.

Упоредна анализа вила и валкира

У чему се, дакле, огледају типолошке сличности између вила и валкира? Оне су, неоспорно, вишеструке, па би упуштање у исцрпнију анализу умногоме превазилазило оквире овог рада, те ће се овде поменути свега неколико индикативних примера.

Најпре би требало кренути од већ поменуте нераскидиве везе између виле, односно валкире, и ратника. У нордијској поезији валкире су, између осталог, одговорне за васпитање младог ратника – неофита, те су њихова задужења уско повезана са егзистенцијалним, идентитетским и статусним променама јунака. То је, између осталог, приказано у песми „Сигрдривин говор”, у којој валкира Сигрдрива („Доносителка победе”) преноси тајна знања Сигурду Змајеубици након што ју је он избавио из зачараног

сна, у који је запала Одиновом вољом пошто се оглушила о његова наређења. Као и други млади јунаци, Сигурд у том тренутку пролази кроз обреде прелаза који симболизују његово стасавање и друштвено сазревање – тек треба да покаже своју снагу и неустрашивост да би после ритуалне провере био прихваћен у заједници као њен пуноправни члан. Ту на сцену ступа валкира која је, попут јужнословенске виле, често помоћница и посестрима, а приказана је као баштаница скривених знања и тајних магијских вештина. Ова њена знања садрже одређене дидактичке савете, али и упућивање у бајалице, тајне руна⁷ и у видарске вештине, где се примећује упадљива сличност са песмом „Секула и вила”. У песми „Сигрдривин говор” валкира Сигрдрива представљена је готово као женска верзија бога Одина (Løkka 2017: 134). Јун Гунар Јергенсен запажа да је њен дубоки сан (или кома) еквивалентан Одиновом шаманском трансу када је девет дана и девет ноћи висио на дрвету света Игдрасилу, жртвовавши самог себе самом себи, и посетио царство мртвих не би ли спознао тајну руна (Jørgensen 2020: 82). Попут валкира са рунских и других осликаних каменова из викингског доба, Сигрдрива Сигурду најпре пружа рог са пићем које треба да оснажи његово сећање, а тај напиток по свој прилици симболизује знање које иначе није доступно обичним смртницима (Kjesrud 2014: 270; Quinn 2010: 201). Потом га подучава рунама које треба да му обезбеде победу, рунама које ће га избавити из недаћа на мору и рунама које ће га избавити од појуде према туђој жени (Jørgensen 2020: 82). Другим речима, овакво специфично знање повлашћеном појединцу треба да омогући да влада у складу са космичким законима, а уједно му као будућем владару пружа легитимитет и служи као потврда његове дораслости позицији моћи (Steinsland 2005: 411). Познат је и случај у коме валкира Сигрун именује ратника Хелгија, насловног јунака прве „Песме о Хелгију Хундинговом убици” („*Helgakviða Hundingsbana I*”), који је дуго био без имена, што се такође може довести у везу са обредима прелаза из једног друштвеног положаја у други. Како

⁷ Рунско писмо се у Скандинавији користило од оквирно II века нове ере, отприлике девет столећа пре доласка хришћанства, за којим је уследило увођење и латиничног писма. Треба нагласити да руне нису сасвим изашле из употребе све до XVII века. Користиле су се ограничено, и то готово искључиво за урезивање врло кратких записа приватног карактера у чврсту подлогу (најчешће у дрво, кост, камен). Веровало се да руне поседују магијска својства, што јасно проистиче и из едичке поезије, где су оне повезане са тајним знањима и бајалицама. И сам назив руна значи *тајна*.

запажа Александар Лома, ратник је могао стећи ново име након првог подвига (2023: 85–86), што је у овој песми јасно илустровано.

Валкире се често јављају у преломним тренуцима у животу појединца и када наступи егзистенцијална криза. Тако се и вила, која борави у хтонском простору горе, јунаку неретко јавља у одсудном тренутку – или је он апострофира кад наступи смртна опасност („јао, где си сестро, из горице вило” (ЕР: бр. 67)) или му се она сама јави да га упозори на опасност (нпр. вила која кличе са Велебита (ЕР: бр. 64)) или вила која упозорава Иву капетана на опасност од турске војске (ЕР: бр. 90)) или му предсказује предстојећу смрт, попут виле која најављује крај Марку Краљевићу. Овакво понашање је директно повезано са пророчким даром, који је карактеристичан и за виле и за валкире, које уједно представљају и мања божанства судбине.

Онострана природа ових митолошких бића огледа се, између осталог, у њиховој способности прорицања. У том контексту треба поменути и њихову везу са водом. У јужнословенским предањима се, наиме, верује да вода чува примордијални карактер и да стога задржава потенцијал оностраног и лиминалног простора, што је одраз древних веровања да је вода сеновита, а да њена чуварица има пророчку моћ (бунар, као и језеро, представља комуникациони канал са светом мртвих, па зато његова вода омогућава сагледавање судбине). У нордијској традицији веза валкира са акватичким представама може се извести посредно, преко споне са другим типом женских митолошких бића, односно норни или суђаја. Оне су представљене као чуварке извора или бунара мудрости и судбине (*Urðarbrunnr*) под Игдрасилом (*Yggdrasil*), дрветом света, које уједно представља осу света – *axis mundi*. Како запажа норвешка историчарка религије Гру Стејнслан, норне су, по свој прилици, биле важна бића будући да су смештене у само средиште универзума (Steinsland 2005: 250). У едичкој поезији се изричито наводи да су неке валкире уједно и норне.⁸ Тако се у митолошкој

⁸ Нана Лека скреће пажњу на чињеницу да и није сасвим могуће разлучити појам валкира од других категорија женских митолошких бића, будући да је њихова популарност била изузетно изражена још у средњовековним књижевним традицијама, па су се представе о девојкама ратницама (тзв. *skjaldmeyjar*, што одговара енглеском *shield-maidens*) и називи за друга старонордијска бића (нпр. *disir*, *folkvitr*, *alvitr*) измешали са перцепцијом валкира (Løkka 2017: 131). Често се наводи и то да постоји два типа валкира – једне су пунокрвна небеска бића, а друге су то само половично, јер су једним делом смртнице које су неко време провеле на овом свету (често као краљевске кћери које су уједно и ратнице) да би након своје смрти доспеле код Одина у Валхалу

песми „Пророштво пророчице” („Völuspá”), која говори о постанку и пропасти света, помињу норне Урд, Верданди и Скулд, персонификације прошлости, садашњости и будућности, од којих је трећа и најмлађа и, по Снорију Стурласону, уједно валкира (Løkka 2017: 131).

Треба поменути и то да се и виле и валкире, које спадају међу најархаичнија бића наших, односно старонордијских демонолошких/митолошких предања, одликују амбивалентношћу – иако се за њих често везују позитивна својства, оне поседују и извесне демонске карактеристике, односно хтонске особине. Како наводи Мирјана Детелић, вила је у народној традицији „зависно од контекста, и добар и зао демон” (1992: 66). Ни вилама ни валкирама нису стране ни љубомора, ни плаховитост, ни осветољубивост, а ни сујета. Те особине су у старонордијској традицији најбоље оличене у лику валкире Бринхилде у циклусу песама о Сигурду Фафнијевом убици. Попут валкира које хушкају на освету и бој, што је и иначе истакнута одлика јунакиња у исландским сагама и старонордијској поезији (Jochens 1996: 133), виле се често јављају као иницијаторке сукоба. Тихомир Ђорђевић наводи да су оне „врло осветољубиве”, да „праве и сплетке и завађају људе” (2020: 110–112). У свом раду о воденим вилама, тј. о вили бродарици и западногерманској ундини, Марија Шаровић запажа следеће: „Виле из нашег епског миљеа далеко се боље уклапају у *мушке* представе – стрелјају, убијају, надмећу се са јунацима, не познају патетичну или сентименталну љубав” (2013: 291). Исто се може рећи и за северногерманске валкире из едичке јуначке поезије, што је поново најбоље оличено у лику Бринхилде, о којој заправо имамо највише података, будући да се она појављује у највећем броју сачуваних текстова. Као и код вила, а за разлику од делија-девојака, које услед различитих околности на себе само привремено

(Munch 1996: 84). Поврх тога, на основу карактеристика, понашања, функција и симболике садржане у лику валкира, постоји могућност да су оне представљале богиње које су поштовали краљеви, а које су се везивале за ритуале свете свадбе, што је подразумевало венчање са небеском невестом приликом крунисања или другог ритуалног обреда. У прилог тој теорији говори и чињеница да се њихово име некада изводило из назива одређене територије, попут Своде из „Песме о Хелгију Хјервардсону”, чије се име повезивало са краљевством Своваланом или становницима с тог подручја (Jakóbsdóttir 2002: 44–45). Ту се може повући још једна паралела са Косовком Девојком. Наиме, Лома примећује да *Косово* у њеном имену има опште значење сваког ратног попришта, а брак са том „девојком од бојног поља” метонимијски упућује на превремену смрт младог јунака (2023: 41).

преузимају мушке обрасце понашања, ратоборност и мушкост јесу особине суштински неодвојиве од природе одважних валкира. Оне се описују као врсне јахачице које лако управљају коњима по олуји и свакојаким невремену, а опремљене су ратничким атрибутима, попут штита, мача и кациге (Steinsland 2005: 255). Старонордијска Бринхилда је изузетно занимљив и комплексан лик, који у сваком погледу може парирати славним старонордијским јунацима. Осим њеног несуђеног љубавника Сигурда, нико се не може носити са њеном снагом и домишљатошћу.

Код валкира се, као код наших вила, јасно може уочити изражена еротска димензија и блиска веза између љубави и смрти. У едичким текстовима у којима валкире не наступају као колективна божанства у групама од нпр. три, девет или три пута по девет чланица, већ су познате поименце, као јунакиње изражених индивидуалних карактеристика, оне су без изузетка предмет пожуде и налазе се у средишту љубавне приче (Løkka 2017: 133). Као што је у нашој епској поезији чест мотив женидбе јунака вилом, тако се и у едичкој поезији јавља мотив женидбе јунака валкиром, као део обреда прелаза. Како би задобио своју (небеску) невесту, јунак најпре мора да прође многобројне (ритуалне) препреке, које су саставни део иницијације приликом женидбе.⁹ Често валкира сама одређује свог изабраника који је у сваком погледу изнад свих других потенцијалних кандидата, али се њен избор неретко објашњава судбинском повезаношћу. Пример такве повезаности може се испратити у односу између Бринхилде и Сигурда у циклусу песама о Волсунзима, као и у односу Своде (*Sváva*) и Хелгија Хундинговог убице.

У јужнословенском фолклору момак се понекад жени вилом тако што јој украде одећу, круну или крила, у којима се крије њена магијска снага, те је тако приморава да му постане супруга. „Када дође у посед окриља, човек је могао са вилом, наводно, чинити шта хоће, јер је стекао пуну власт над њом”, наводи Зечевић (2007: 49). Ипак, ако се вила после неког времена домогне украдене својине и тако поново задобије претходне моћи, она напушта супружника. Тај мотив се јавља у песми „Како је Новаку утекла вила његова љубовца”, коју је забележио Валтазар Богишић, али и у једном едичком тексту, који се због теме обично убраја у јуначке песме, иако се по садржини пре може сврстати у митолошку поезију (Jørgensen

⁹ В. Детелић 1992; Лома 1998; Петковић 2008; Петковић 2019.

2020: 61). Реч је о „Песми о Волунду” („Vǫlundarkviða”), у којој Волунд са својом браћом успева да валкирама украде лабудова крила или перје док се одмарају поред језера. Тако укроћене, оне постају њихове супруге. Како запажа Мирјана Детелић, и епске виле чувају искомску везу са лабудом (2011: 62). У бугарштици „Краљ Вукашин ухвати вилу и жени се њоме” јунак на језеру хвата „вилу прибијелу” не би ли му обезбедила добар пород. По сличном принципу Новак хвата „б’јелу вилу на Дунају” уграбивши јој „брза крила и оглавља”, али она успева да их се поново докопа преваром и винувши се „у висину ведра неба” заувек напушта супруга и сина Грујицу (Б 1878: 104–105). И у Волундовом случају брачна срећа је кратког даха јер по наступању девете године валкире, у складу са својом природом, која је губитком крила привремено спутана, одлазе у бој и више се никада не враћају.

Будући да су и наша и староскандинавска традиција поникле на патријархалном моралу, који не гледа благонаклоно на прекорачење друштвених норми и који намеће строге рестрикције по питању улоге полова, свако оглушење о постављена очекивања и излазак из родно детерминисаних улога строго се кажњава. Тако се у старонордијској поезији Гудрун, Сигурдова законита супруга, која испуњава наметнута друштвена очекивања, слави као идеална жена, пошто се брутално свети за убиство своје браће која су учествовала у Сигурдовом убиству (притом се не придаје превише значаја чињеници да, поред тога што убија једног од својих мужева, Гудрун убија и њихову заједничку децу). С друге стране, сва кривица за Сигурдову пропаст сваљује се на Бринхилду, пошто њена освета није у интересу целе заједнице – она не дела из лојалности према своме мужу и својој породици, већ из лојалности према самој себи, подстакнута повређеном сујетом. При томе, умањује се значај чињенице да се Сигурд први огрешио о њу тако што ју је обмануо служећи се магијом и опсеном како би је лишио њене слободе и девојаштва и освојио за свог краља,¹⁰ који сам није могао да је савлада. Чињеница да се Бринхилда ни током брака није одрекла своје индивидуалности нити се покорила вољи свог

¹⁰ Просидба и освајање Бринхилде, у којој се крије иницијатички сиже са елементима обреда прелаза, показује сличности са српским епским песмама о „женидби са препрекама”, каква је „Женидба Душанова”. Александар Лома у предговору Ван Генепових *Обреда прелаза* препреку са проласком кроз пламени зид види као врло прикладну слику „за привремену смрт иницијанда, његов одлазак на онај свет и визију будућег блаженства оличеног у вилинској супрузи”, која га тамо чека (2005: XXXVI).

мужа и потчинила патријархалним обрасцима понашања доводи је до пропасти и осуде друштва. Још један пример бунтовне валкире која се оглушила о прописе и побунила против наређења, те стога пала у немилост, јесте Сигрдрива, која се у неким старонордијским књижевним текстовима (нпр. у песми „*Helreið Brynhildar*”) поистовећује са Бринхилдом (Kjesrud 2014: 364–366). Она је, упркос стриктном налогу, доделила победу другом јунаку који јој је запао за око, па ју је Один проклео зачараним сном, из кога ју је, како је већ поменуто, избавио Сигурд, а она га је заузврат иницирала у тајна знања која представљају израз ратничко-патријархалне идеологије (Steinsland 2005: 256).

Како примећује Синани, „крз веровања везана за виле и особине које их прате, испољава се, за патријархалну заједницу, неуобичајен однос на релацији мушко/женско“, будући да су оне искључиво женског рода, а одликују се натприродном снагом и разноврсним магијским способностима, од видарских моћи, преко прорицања судбине, до способности да подигну из мртвих или одузму живот (2013: 250). Понашање вила, које подразумева распуштеност, ласцивност, бекство од брака или из брака, напуштање деце, или социјализацију деце по сопственој вољи, „у потпуности одступа од модела понашања који женама допуштају патријархални назори” традиционалног друштва, па је оно непожељна појава у заједници тог типа (Исто). Приписивањем тих, за патријархално друштво крајње негативних карактеристика вилама, односно бићима оностраног порекла, скреће се пажња на сву негативност таквог понашања, на трагичне последице до којих оно може довести, као и на потребу да се оне спрече или отклоне, уколико је до њих већ дошло (Исто: 251). Исти механизам приметан је и у старонордијској поезији у начину на који су представљене поједине валкире, што је посебно видљиво у Бринхилдином случају. Она се издваја по својој индивидуалности и опирању друштвеним прописима и нормама, те је у својој виловитој природи објединила највише особина којима традиционално друштво додељује негативан предзнак.

Закрајбисемоглопоставити питање ком су типу вила најсличније валкире. Како би се на њега одговорило, потребно је осврнути се на класификацију вила. Она је често мотивисана местима њеног боравка, па се тако разликују водаркиња, приморкиња, језеркиња, бродарица, планинкиња, пештеркиња, облакиња, итд. (Толстој и др. 2001: 80). Кад је реч о скандинавским валкирама, класификација

није толико разуђена, али се оне најпре повезују са облацима, што је у веровању Срба својствено врсти вилинских бића које се називају облакиње и које живе у замишљеном дворцу између неба и земље. Како наводи Александар Лома, Вила Равијојла, Маркова дружбеница и стара познаница, са којом је попио много вина, не завлачи се под земљу, већ се диже „небу под облаке” (2023: 40). Он додаје да се, штавише „веровало да сваки јунак у облацима има своју вилу помоћницу”, што га је подстакло да ове небеске виле повеже са древном индоевропском есхатолошком представом о небеском рају у који одлазе душе јунака палих на бојном пољу и тамо уживају у женском друштву (Исто), што је врло упадљива сличност са валкирама. Анализирајући песму „Вилин чудесан град”, која се јавља у Србији, Босни и Херцеговини, Македонији и Бугарској, Миодраг Павловић примећује да се у различитим варијантама тог текста увек појављује вила која гради град од костију,¹¹ „јуначких и коњских, или дејних и девојачких”, које сакупља на бојном пољу, или током „болештина, морија и епидемија”. То га наводи на закључак да је вила ту представљена као богиња смрти, „неко ко успоставља царство мртвих, влада њиме и у исто време довлачи људе, жене, децу у свој дворца да га учврсти и увелича” (1986: 109–110). Вила у тој песми обједињује старонордијске представе валкира, које су биле упућене искључиво на пале ратнике, и богиње смрти Хел, која је владала подземним¹² царством мртвих који нису умрли јуначком смрћу.

На основу анализе, може се закључити да, без обзира на разлике у традицијама, ближе истраживање примарне литературе показује да постоје фундаменталне подударности између вила и валкира, посебно у архаичним слојевима наше епске поезије. Сличности између ових митолошких бића најпре се могу уочити у функцијама и појединим атрибутима који се за њих везују, али и у њиховом односу према јунацима. У нашој епској, односно у старонордијској јуначкој поезији едичког типа, виле и валкире су вишеструко повезане са ликовима истакнутих ратника и

¹¹ Идући трагом Нодилових поређења вила и валкира, који вилу „у ратоборном облику” назива „убојницом и укопницом”, Сузана Марјанић указује и на хрватску народну песму „Mrtvačka grada vile planinkinje”, у којој вила град гради на планини „koščom ljudskom i junačkom” (2022: 455).

¹² Док се у старонордијској традицији разликује свет мртвих у облацима (Валхала) и свет мртвих у подземљу, где стољује Хел, Миодраг Павловић истиче да се нигде у српској народној поезији, ни у митолошкој нити у неисторијско-епској, не говори о подземљу као области смрти (1986: 110).

представљају својеврсну персонификацију њиховог јунаштва. Сродност представа открива суштинску повезаност и сличну културну кодираност вила и валкира, које су изнедриле сличне патријархално уређене заједнице, са јасно дефинисаним доменима моћи и родним улогама, што, по свој прилици, указује и на заједничко индоевропско порекло ових тајанствених, архаичних бића. Имајући то у виду, може се рећи да Натко Нодило није био далеко од истине када је валкиру назвао „северногерманском бојном вилом” (1981).

Цитирана литература

- Ван Генеп, Арнолд. *Обреди прелаза*. Београд: Српска књижевна задруга, 2005.
- Детелић, Мирјана. „Епска тица лабудица”. у: Драган Бошковић, Мирјана Детелић (ур.). *Птице: књижевност, култура*. Крагујевац: Центар за научна истраживања Српске академије наука и уметности, Универзитет у Крагујевцу, 2011.
- Детелић Мирјана. *Митски простор и епика*. Београд: САНУ, 1992.
- Ђорђевић, Тихомир. *Вештица и вила и друга бића у нашем народном веровању и предању*. Ниш: Талија, 2020.
- Зечевих, Слободан. *Митска бића српских предања*. Београд: Службени гласник, 2007.
- Лома, Александар. *И на небу и на земљи*. Београд: Српска књижевна задруга, 2023.
- Лома, Александар. „Женидба са препрекама и ратничка иницијација”. *Кодови словенских култура*, 3 (1998): 196–217.
- Лома, Александар. *Пракосово: словенски и индоевропски корени српске епике*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2002.
- Перић, Драгољуб. *Пламен магле поље притиснуо. Необични јунаци српске усмене епике*. Нови Сад: Академска књига, 2022.
- Петковић, Данијела. *Типологија епских песама о женидби јунака*. Београд: Чигоја, 2008.
- Петковић, Данијела. *Јунак и сижје епске песме*, Београд: Институт за књижевност и уметност, 2019.
- Толстој, Светлана М. и Љубинко Раденковић. *Словенска митологија. Енциклопедијски речник*. Београд: Zepher Book World, 2001.
- Чајкановић, Веселин. *Сабрана дела из српске религије и митологије*. Књига прва. Војислав Ђурић (прир.). Београд: СКЗ, БИГЗ, Партедон, 1994.
- Шаровић, Марија. „Бродарица и ундина. Водена вила у компаративном контексту.” у: Мирјана Детелић, Лидија Делић (ур.). *Aquatica: књижевност, култура*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2013: 281–300.
- Jakobsdóttir, Svava. “Gunnlöð and the Precious Mead”. in: Paul Acker, Carolyne Larrington (eds.). *The Poetic Edda. Essays on Old Norse Mythology*. New York, London: Routledge, 2002: 27–58.

- Jochens, Jenny. *Old Norse Images of Women*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996.
- Jørgensen, Jon Gunnar. “Kunnskap i det mytiske universet”. *Maal og minne*, 112, 2 (2020): 57–95.
- Kjesrud, Karoline. “En kvinnelig helt”. in: Nancy Coleman, Nanna Løkka (eds.). *Kvinner i vikingtid*. Oslo: Spartacus Forlag, Scandinavian Academic Press, 2014: 357–376.
- Løkka, Nanna. “Kvinner med drikkebeget”. in: Karoline Kjesrud, Nanna Løkka (eds.). *Dronningen i vikingtid og middelalder*. Oslo: Scandinavian Academic Press, 2017: 128–153.
- Marjanić, Suzana. *Mitovi i re/konstrucije: tragom Nodilove 'stare vjere' Srba i Hrvata*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 2022.
- Mitchell, Stephen. *Old Norse Folklore*. Ithaca: Cornell University Press, 2023.
- Munch, Peter Andreas. *Norrøne gude- og heltesagn*. Oslo: Universitetsforlaget, 1996.
- Mundal, Else. “Edda- og skaldedikt”. in: Odd Einar Haugen (ed.). *Handbok i norrøn filologi*. Bergen: Fagbokforlaget, 2004: 215–266.
- Nodilo, Natko. *Stara vjera Srba i Hrvata*. Split: Logos, 1981.
- Pavlović, Miodrag. *Obredno i govorno delo*. Beograd: Prosveta, 1986.
- Rajić, Ljubiša. *Umeće čitanja*. Beograd: Geopoetika, 2009.
- Sinani, Danijel. *Demoni i rituali*. Beograd: Srpski genealoški centar, 2013.
- Steinsland, Gro. *Norrøn mytologi. Myter, riter, samfunn*. Oslo: Pax Forlag A/S, 2005.
- Thorvaldsen, Bernt Øyvind. *Svá er sagt í fornum vísindum. Tekstualiseringen av de mytologiske eddadikt*. Doktorska disertacija. Bergen: Universitetet i Bergen, 2006.
- Quinn, Judy. “Liquid Knowledge: Traditional Conceptualizations of Learning in Eddic Poetry”. in: Slavica Ranković, Leidulf Melve, Else Mundal (eds.). *Along the Oral-Written Continuum: Types of Texts, Relations and their Implications*. Turnhout: Brepols, 2010: 175–217.

Извори

- Б: Богишић, Валтазар. *Народне пјесме из старијих, највише приморских записа*. Београд: Гласник Српског ученог друштва, 1878.
- ЕР: *Ерлангенски рукопис старих српскохрватских народних песама*. Београд, Сремски Карловци: Издао проф. универ. у Прагу Герхард Геземан. Навођено према: *Песме Ерлангенског рукописа*. Мирјана Детелић, Снежана Самарџија, Лидија Делић (прир.). <<http://www.monumentaserbica.branatomic.com/erl/>> 10. 12. 2025.
- СНП II: Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме. Књига друга у којој су пјесме јуначке најстарије*. Радмила Пешић (прир.). *Сабрана дела Вука Караџића*. Књ. 5. Београд: Просвета, 1988.
- Bugge, Sophus. *Sæmundar Edda hins fróða*. Universitetsforlaget, 1867.
- Jónsson, Finnur. *De gamle Eddadigte*. København: G. E. C. Gads Forlag, 1932.
- Mortensson-Egnund, Ivar (prev.). *Edda*. Oslo: Det norske samlaget, 2017.
- Orchard, Andy (prev.). *The elder Edda*. London: Penguin Books, 2011.

Bojana Maksimović

FAIRES AND VALKYRIES:
A COMPARATIVE ANALYSIS OF THE REPRESENTATIONS
IN OLD NORSE EDDIC AND SERBIAN FOLK POETRY

Summary

Valkyries, subjects of the supreme god Odin, who was predominately respected by the warrior elite, represent minor female deities of Old Norse and wider Germanic mythology. As follows from the very name of these beings, their main task was to choose the most outstanding fallen warriors from the battlefield, which they would then take to the warrior's paradise of Valhalla. There they would prepare for the final battle that would take place when the end of the world occurred, the so-called Ragnarøk, and the Valkyries would serve them mead, which is a clear reflection of warrior-patriarchal representations. However, a closer study of the primary sources reveals that the Valkyries played a crucial role in the initiation of new warriors, where an integral part of the ritual involved the transmission of secret knowledge. In addition to the role of an adviser, that is, guides, Valkyries were companions, but also brides of the most distinguished warriors, which evokes clear reminiscences of fairies (*vilas*) from the Serbian folklore. Although the similarities between these mythological creatures have been noticed and casually mentioned in our country, as far as we know, no one has thoroughly studied fairies and Valkyries in a comparative key, with the starting point in Old Norse sources. This paper, therefore, seeks to shed light on the kinship of the representations of these beings with the starting point in the mythological and heroic poems of the Poetic Edda, i.e., in the Serbian folk poetry, as well as on the basis of ethnographic material about Serbian fairies.

Keywords: *vila*, Valkyrie, Old Norse literature, Old Norse mythology, Eddic poetry, Serbian folk poetry.



ПАТРИЈАРХАЛНА ИДЕОЛОГИЈА У УСМЕНИМ ЕПСКИМ ПЕСМАМА О ДЕЛИЈИ ДЕВОЈЦИ / ЖЕНИ РАТНИЦИ

Усмене епске песме о делији девојци / жени ратници, тематизују замену фемининог родног идентитета маскулиним и као такве представљају пример нарушавања друштвеног кода успостављеног у оквирима традиционалне културе. Примарни корпус истраживања обухвата предвуковска бележења епике, као и све збирке Вука Стефановића Караџића, док је секундарно укључена и знатно шира грађа. Предмет проучавања јесте патријархална идеологија која се приликом прерушавања жене у мушкарца вишеструко пропитује кроз успешно деловање јунакиња под маском у новом пољу моћи. Поред релативизације подела социјалних улога на основу пола, уочава се и потврда патријархата, јер он након оваквих иступања неће бити нарушен, већ ће, напротив, остати очуван. Циљ рада је да понуди нову анализу контекста предоченог кршења норме, односно услова у којима до њега долази, као и реакције околине на преступ, преиспитујући основаност приступа фолклору с аспекта феминистичких теорија и родних студија. Посебна пажња посвећена је механизмима употребљеним ради одржавања колективних уверења и чврсто постављених правила понашања свих појединаца у заједници.

Кључне речи: делија девојка, жена ратница, прерушавање, родни идентитет, патријархат, српске усмене епске песме.

Мотив делије девојке, жене ратнице, интернационалног је карактера (в. Delić 2014: 79–106; уп. Павловић-Самуровић 1974: 255–268; Vidaković Petrov 1993: 23–28; Šapkaliska 1999: 79–84; Vidaković Petrov 2001), а његова заступљеност у српским

* natdrakulic@gmail.com

усменим епским песмама раније је анализирана с аспекта обреда прелаза, као вид замене родног идентитета чином прерушавања (в. Дракулић Козић 2021; уп. Дракулић 2018; 2019). Јунакиња иступа из фемининог у маскулини домен моћи услед специфичних околности (које варирају), премоделујући сопствено тело, те присвајајући јуначка обележја: мушку одећу, коња, оружје, некада и друге карактеристичне предмете, и у делокругу нетипичном за жену (у оквирима датог контекста) функционише под маском, уз измењено понашање, све док не постигне циљ због којег је преступ начинила, враћајући се потом уобичајеним друштвеним улогама – удаји, рађању деце, односно обављању супружничке и мајчинске функције у затвореном простору куће. Предмет овог рада јесте позадина традиционалне културе чије се норме крше и пропитују, да би потом биле коначно одбрањене, изнова потврђене, тиме још и учвршћене. Истраживање се обавља са циљем да се на примерима српских усмених епских песама покаже како функционишу механизми патријархата којима се колективна уверења и правила понашања вековима одржавају.

Примарни корпус истраживања обухвата предвуковске збирке: *Народне песме у записима XV–XVIII века* Мирослава Пантића, *Ерлангенски рукопис старих српскохрватских народних песама* Герхарда Геземана, *Народне пјесме из старијих, највише приморских записа* Валтазара Богишића, *Пјеванија црногорска и херцеговачка* Симе Милутиновића Сарајлије, као и укупно бележење Вука Стефановића Караџића: *Српске народне пјесме* (II–IV књиге бечког издања и VI–IX књиге државног издања), уз *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стефановића Караџића* (II–IV књиге) које су приредили Живомир Младеновић и Владан Недић. Поједини додатни и новији извори биће по потреби укључени ради илустрације и поткрепљивања одређених закључака.

Тема маскирања жене у мушкарца у назначеној грађи већ је тумачена у контексту истраживања Арнолда ван Генепа (в. 2005), Мирче Елијадеа (в. 1994; 1996; 2003), Виктора Тарнера (в. 1987; 1989) и Михаила Бахтина (в. 1978), а у вези са појмовима обреда прелаза, иницијације, лиминалности, односно карневализације.¹

¹ Није нам намера да понављамо закључке из сопствене докторске дисертације и претходних краћих студија на дату тему. О њима се читалац може детаљније извести из извора на које се упућује на крају прве реченице овог рада. Преглед литературе о мотиву делије девојке, жене ратнице, из пера других аутора такође је раније сачињен (в. Дракулић Козић 2021: 30–31), па га овде нећемо изнова таксативно наводити, мада ћемо тамо где је потребно упућивати на неке од радова.

Овога пута ослањамо се на теоријске поставке Џудит Батлер у вези са појмовима пола, рода и перформативних чинова. Треба напоменути да „поигравање са идентитетом” несумњиво „упућује на могућа карневалска исходишта народних пјесама у којима се инверзијом актера на линији пола пародира епска матрица” (Пандуревић 2011: 22), истовремено представљајући својеврсну причу о иницијацији, но ти аспекти овога пута неће бити у фокусу наше пажње.

У феминистичким и другим теоријама појам пола најчешће се разматра као природна, биолошка, физиолошка и бинарна категорија која човека обележава на рођењу, док се род посматра као скуп културолошки конструисаних и парадигматски наметнутих друштвених улога на основу тога што је појединац својим телом унапред дефинисан једном од двеју ознака – женско или мушко, без алтернативе. Џудит Батлер критички проматра предочену проблематику кроз призму „перформативности”, односно подразумевајуће конструкције рода, што се одржава под присилом и остварује у оквиру „*processa iterabilnosti, uređenog i ograničenog ponavljanja normi*”, по правилу „*kroz silu zabrane i tabua, uz pretnju ostrakizmom, pa i smrću, pretnju koja upravlja proizvodnjom i nameće joj oblik, ali je – na tome insistiram – ne predodređuje u potpunosti*” (2001: 127). Посебан значај њених истраживања јесте приказивање пола у оквиру дискурса, уз промишљање разних значења која се приписују људском телу с обзиром на један његов појединачан део.

Kada se zapitamo da li su polni identiteti konstruisani, postavljamo jedan manje-više prećutan skup pitanja: da li je polnost rezultat tako jake prisile da bismo je morali shvatiti kao nepromenljivu? Ako je od početka tako uslovljena, zar to nije neka vrsta esencijalizma na nivou identiteta? Reč je o načinu da se opiše to dublje i možda nepovratno značenje konstituisanosti i prisile naspram kojeg pojmovi „izbora” i „slobodne igre” ne izgledaju samo čudni, već nezamislivi, a ponekad čak surovi. Pretpostavka da je polnost konstruisana ima za cilj da ospori tezu po kojoj polnost ima prirodan i normativan oblik i kretanje, to jest oblik koji se približava normativnoj fantaziji o uslovljenoj heteroseksualnosti. (Batler 2001: 125)

Поступци којима делија девојка, жена ратница, у српским усменим епским песмама преобликује сопствено тело прекривајући га потом мушком одећом представљају припрему за иступање из

фемининог у маскулини домен моћи, чиме она крши друштвени норматив. Излазак у сферу нареченог „избора”, односно „слободне игре” захтева, дакле, одређене радње које се превасходно односе на тело, а то су: бријање главе или шишање власи, односно прављење ратничке фризура: „Главу мије, женску косу брије, / На делинску перчин оставила” (Милутиновић 1837: 107), затим стезање груди: „’И узимај зелену доламу, / Па ударај дугме до дугмета, / Куда не мож’ ни јабука проћи, / А камоли туђа брата рука” (СНПр II: 67). Изузев затезања дојки – неспорно полно детерминишућих – чиновни премоделовања, преоблачења и преузимања ратничких обележја представљају вид културолошког акта кроз који појединац комуницира с колективом, те маскирање има за циљ да јунакиња своме окружењу пошаље поруку како она јесте мушкарац и да се према њој тако треба односити. „Одело које девојка облачи такође носи суму социјално-статусних информација у контексту симболичне промене родног идентитета” (Сувајџић 2008: 237). Опис опремања делије девојке, жене ратнице, одговара дескрипцији припремања епског јунака уочи боја, при чему су назначени појединачни делови одеће, као и присвајање мужевљевог оружја, коња, затим прибора за пушење и свирање.

Обукује свилене кошуље, / Врх кошуље токе и јечерме, / Врх јечерме зелене доламе, / Опаса се пасом свиленијем, / За појасом двије пушке мале, / Нису лите ни чекићем бите, / Но у Млетке у калулу слите, / У њих гвожђа ни дрвета нема / До чакмака који огањ дава, / Међу њима ножа сребрнога, / А на раме сјајна цеввердана, / О појасу сабљу оковану, / А на турску шаља завезала. / Пак се дору у рамена баца, / А у руке плетену канџију, / На дорату ноге прекрстила, / Лулу пије, уз тамбуру бије. (СНПр III: 58)

Напоменимо овде да Џудит Батлер трансродно прерушавање види као делање којим се постиже „parodiranje vladajućih normi” (2001: 161), али не нужно и њихово подривање. Наш књижевни корпус (усмене епске песме које истовремено тематизују патријархалну заједницу, с једне стране, те из њеног контекста произилазе и у њеним оквирима настају, с друге стране) потврђује њену тезу да иступање из фемининог у маскулини домен моћи преодевањем у мушко рухо у коначници води ка очувању колективних уверења и образаца понашања.

На самом крају, непосредно пре него што ће прекорачити границу постављену између два полна и родна идентитета, врши се преноминација, рецимо, кроз измену назива професије, чиме се на језичком нивоу јунакиња преозначава како би из пасивног прешла у активни делокруг: „Не зови ме Пеиман дјевојком, / Нег ме зови Пеиман спахија” (Богишић 1878: 96).² Наведени пример специфичан је, између осталог, по томе што помиње лично име делије девојке. Овај поступак заступљен је, дакако, и у другим песмама, где се, међутим, појављују типска имена: Фатима (ЕР: 159), Анђелија (Милутиновић 1837: 7, 81; СНПр II: 59; СНПр III: 60), Хајкуна (Милутиновић 1837: 107), Крстиња (Милутиновић 1837: 143), Златија (СНП III: 28, 40), Марија, односно Мара (СНП III: 72, 73) и Јања (СНПр II: 67), и то најчешће тамо где је реч о младој девојци. Удате жене ређе се номинују овако. Оне се углавном називају према имену свога мужа:³ Маркова љубовца (СНПр II: 52), љуба Хасан-аге Куне (СНПр III: 29), сестра Тодорова, односно Тодорова љуба (СНПр III: 57), Ивова љубовца (СНПр III: 58), Радова љубовца (СНПр III: 59)⁴, или песма подразумева да се на основу контекста изреченог у претходним стиховима зна чија је, те је помиње неодређено као љубу (СНП III: 49)⁵. У нашој грађи постоје само два примера где се жена ратница у недвосмислено удатом статусу именује, али типски, као Анђелија (Милутиновић 1837: 81; СНПр III: 60). Још две песме номинују јунакињу која није девојка, али је ту реч о удовици (опет Анђелији) (Милутиновић 1837: 143), односно жени која својим иступањем у маскулини домен моћи покушава да измени сопствени брачни статус тако што ће убити мужа и касније се преудати за другог јунака (реч је о Златији,

² Ови стихови потврђују тезу да се код јунакиња у српским усменим епским песмама „karakterizacija lika zanimanjem ili pomoću nomina agentis bezmalo [...] ne upotrebljava (krčmarica Mara ili Jana izuzeci su od ovoga)” (Kleut 1998: 28).

³ Квалификатори према типу породичног односа карактеристични су не само за јунакиње нашег корпуса већ и за усмене епске песме уопште (в. Prčić 1998: 57).

⁴ У овој песми сестра и жена ускока Рада спашавају заједно заточеног јунака (главу њихове породице), при чему је лично име сестре, типско додуше, исказано у песми – она се зове Ружица. Овај пример додатно поткрепљује тезу да удата жена у патријархалном друштву у потпуности припада мужу, попут каквог објекта, што је на језичком плану дакако изражено.

⁵ У наслову који је Вук Стефановић Караџић приписао овој песми она је *Љуба хајдук-Вукосава*, при чему сам сакупљач и приређивач накнадно врши номинацију, држећи се притом модела карактеристичног за свет усмене епске песме, који је истовремено и позадина на чијем плану оне настају, а реч је о традиционалној култури Срба заснованој, између осталог, и на постулатима патријархата.

а, након што се покрсти, Ружици)⁶ (СНП III: 28). „Ovakav (slabije markiran) način karakterizacije ženskih likova u epskim pesmama izraz je i odraz, pre svega, patrijarhalnih društvenih normi, a u junačkim epskim pesmama još i neuporedivo manje uloge ženskog delovanja u epskoj priči.” (Kleut 1998: 28). Показали смо да наречено важи и за делију девојку, жену ратницу, без обзира на то што она јесте активна и главна јунакиња у оквирима нашег корпуса.

Након описаних радњи делија девојка, жена ратница, успешно дејствује у маскулином домену моћи, чиме директно крши општеприхваћени норматив који феминини делокруг своди на супружничку, односно мајчинску функцију, уз обављање разних послова у кући и око куће. Управо тело (које јој омогућава улогу рађања, али је свакако нити обавезује нити своди нужно само на њу) кроз културолошке процесе и друштвене прописе обележава жену као блиску природи (в. Ortner 2003: 146–178), пасивну, без права одлучивања у ширем и ужем колективу. Њено је тело маскирано, а тиме преозначено као мушко; да није тако, она би сносила последице за то што је прекорачила своја овлашћења у оквирима патријархалне заједнице. „All of these, therefore, attest to the fact that in Serbo-Croatian oral epics the maiden, in fact, cannot be the hero’s double, if she retains her female and human nature and preforms a heroic feat” (Kleut 1999: 54).⁷

Како маска делији девојци, жени ратници, омогућава досезање новог поља моћи, у патријархалном друштву резервисаног само за мушкарца, током њеног боравка у војсци или, уопштено говорећи, за време деловања *incognito*, долази до релативизације (у неким случајевима и пародизације) поделе социјалних улога на основу пола. Када је реч о исмевању, треба поменути песме које обилују хуморним и еротским епизодама, по правилу везаним за

⁶ Након војевања, женидбе, те убиства Хасан-аге Куне, она се враћа у феминини делокруг двоструким обредом – поновним крштењем (крстила се пре тога као мушкарац и добила име Јован) и трећим по реду венчањем, овога пута за Сењанин Ивана (осим првог, несретног брака, она је кратко била ожењена Ивановом сестром Анђелијом, са којом, да напоменемо, понавља образац који је на њој претходно примењивао супруг – не конзумира брак – због чега њена наводна љуба остаје „невесела”). Народни певач посебно сигнализира да она неће поново кршити норму након што разоткрије свој идентитет, и то у стиховима: „Дивно јој је име нађенуо, / Дивно име: Питома Ружица, / Па је онда за се привјенчао” (СНП III: 28).

⁷ „Све ово, дакле, потврђује чињеницу да у српскохрватској усменој епизи девојка, у ствари, не може да буде јунаков двојник, уколико задржи своју женску и људску природу и учини јуначки подвиг.”

Сви преводи у раду су ауторкини.

хомосексуални контакт. У „Куниној Златији” под свакодневним околностима строго забрањен полни однос између две жене се потенцира, али до њега не долази приликом свођења младенаца (с једне стране, Златије, прерушене у мушкарца и, с друге стране, Анђелије, сестре Ивана Сењанина, којој није познат аутентичан идентитет „младожење”): „Кад је тавна ноћца настанула, / И млађенце у ђердек сведоше, / Ал’ да видиш чуда великога: / Намјери се ђаво на ђавола, / Одмиче се једно од другога” (СНП III: 28). Народни певач, као представник патријархалне заједнице, у стиховима критички коментарише табуисани контакт, при чему се женски принцип шаљиво али експлицитно доводи у везу са сотоном. Ова епизода треба да засмеје публику, илуструјући испитивање граница и строгих правила патријархата, при чему се јасно назначавашта јесте а шта није допуштено чинити, чиме се норма штити.

Унеколико је другачији тип односа у низу песама где мушкарац не зна да је пред њиме заправо маскирана жена, већ држи да је позван да спава са припадником свога пола. У песми „Љуба хајдук-Вукосава” изостављени су стихови у којима се вероватно дословце потенцира нешто што је табуисано:

Ал’ ево ти муке од невјесте: / Не може се распасати млада, / Да јој Туре не угледа дојке! / Све мислила на једно смислила, / Па му пружи ногу и чакширу: / „Ој Турчине, Боичић-Алиле! / [...]” / Кад то чуо Боичић-Алиле, / Преко куле иде назадачке, / А невјеста за њим потрупачке, / Из бјеле га изагнала куле, / Па за њиме затворила врата, / Па се таде рајет учинила” (СНП III: 49).

Постоји и пример (из ширег, секундарног корпуса) где се експлицитно помиње хомосексуални физички контакт: „Нећу твоје пиво ни ракије, / Но ми скини са ногу папуче, / Па донеси пиво и дувана; / Вала била, па тако ми дина, / Ноћас ћеш ми бити за цувана!””, који се ипак не реализује јер је реакција мушкарца иста као у претходно наведеној песми: „Асан оде њојзи говорити: / ’Богом брате, царева делијо, / Немој ми се дина дохваћати, / Даћу тебе пуну чизму блага; / Како сване и данак осване, / Све ћу вама вољу испунити!”” (Шаулић 1929б: 73).

Ратничку улогу делија девојка (која одлази у војску за вереником) обавља веома успешно, бивајући чак награђена за сопствена постигнућа: „Цар је њојзи тадер говорио: / ’На дар тебе

на Босни везирство / Без промјене за тридес' годинах, / Да га ијеш,
мене да не дајеш, / Још из хазве три товара блага, / И још ћу ти
дворе направити, / И кћерцу ти дати за љубовцу” (Милутиновић
1837: 107). Тиме јој се нуди могућност да учествује у државничким
словима (као везир) и задобије одређену власт, што сама
категорички одбија, потенцирајући тиме разлоге због којих је
прекршила норму и дејствовала као мушкарац: „’Фала теби, царе
господаре, / Нећу – рече – ја твојега дара, / Но те молим како
господара, / Напиши ми бијела фермана: / – Док је гође Љубовића
трага / Да не иде на цареву војску – ” (Милутиновић 1837: 107).
Маскулини, ратнички домен моћи овде се показује као нешто
непожељно (свакако не на нивоу система, већ на индивидуалном
плану), при чему постоји воља да се војна служба избегне како
би се оба супружника – и бег Љубовић и Хајкуна – посветили
оснивању породице.

Има, дакако, примера где хероина ужива у новој улози, те се
чак насилно понаша, пошто јој то омогућава маскулини домен
моћи који осваја под маском: „’ћера коња ка Удбињи граду, / Кога
ћаше на путу сретати, / Сатисне га с пута испод пута” (СНП III:
49). Потом се према Турчину, који јој по протоколу прихвата
коња, понела на следећи начин: „А она га удри топузином, /
'Хајд' отоле, курвино копиле!” (СНП III: 49), надаље се лажно
представљајући као изасланик цара који је наводно дошао по
заробљеника (иначе њеног мужа) да га води на погубљење.
Околина на жену ратницу прерушену у мушкарца реагује у страху,
с обзиром на њено понашање и изглед – као да је пред њима заиста
човек из власти за којег се она издаје. Одећа је културни код и у
оквирима традиционалне културе патријархалног типа социјално
одређује онога који је носи. Љуба хајдук Вукосава убија стражара
тамнице, а супружника кажњава док јој је то омогућено: „Удари
га топузином тешком, / Удари га и два и три пута” (СНП III: 49),
што касније сама признаје: „’Но опрости оне топузине, / Е сам
млоге ноге осветила” (СНП III: 49). Последњи наведени стих
сведочи о истински тешком и сасвим потчињеном положају жене
у патријархалној заједници. Сам почетак песме указује на то каква
би требало да буде реакција на вест о томе да је мушкарац, односно
глава породице, у затвореништву: „Заплака се и сестра и мајка”, те
да је држање хајдукове љубе супротан очекиваном: „Љуба му се
гротом насмијала” (СНП III: 49).

Да је кршење норме са аспекта колективних уверења (која се тим чином бране и чувају) оправдано, потврђују и песме где невеста преводи сватове преко горе где их чека заседа одбијених просаца, а успех у томе јој омогућава маска – оно што изгледа као јунак за околину и представља јунака. Тако Мара, сестра Ђурковић сердара, штити поворку захваљујући новоме изгледу: „Кад обуче ђузел одијело / Све у срми и у чисту злату, / А припаса свијетло оружје, / Начини се млада сератлија” (СНП III: 72), те одвраћа заседу од себе и сватова на превару – лажући да девојка за коју се одбијени просци интересују није одведена, због чега је и даривају. Мада невеста функционише једнако као и мушкарац у маскулином делокругу, она га само привремено осваја, управо да би себи осигурала сигуран пут ка типично фемининим друштвеним улогама, а што се у самој песми назначавача: „Ту Илија одведе ђевојку, / Одведе је у бијелу цркву, / Па је вјенча себи за љубовцу; / Лијеп пород шњоме породило: / Двије шћери и четири сина; / У младости шћери поудао, / У старости сине иженио” (СНП III: 72). Овде се фокус пребацује са невесте на младожењу, у чијим ће рукама Марина судбина надаље бити.

Приликом испитивања идентитета делије девојке, жене ратнице полази се од њене физичке снаге, где се она показује супериорном у односу на мушкараца: „Он заметну игру пред Златијом, / Бацаг’ оде камена с рамена / И из руке маља око себе; / Но се скочи Златија ђевојка, / Претури им маља и камена” (СНП III: 40). Задаци који ће уследити такође су у вези са њеним телом: „Он се диже у зелену башчу, / Шњиме пође Златија ђевојка, / Кад дођоше у зелену башчу, / Попадоше по зеленој трави, / Ваљају се и тамо и вамо; / Но ђевојка мудра и паметна, / Те за собом траву поврташе” (СНП III: 40), при чему се проматра магијска моћ жене да утиче на вегетацију. Након тога одлазе на купање не би ли Омер челебија, после неуспешних тестова, непосредно видео Златијино тело, што се ипак неће догодити:

Отидоше токе распучават’ / И зелене под њима ђечерме; / Таман Златки да се виде дојке, / Ал’ повика телал у ордији: / „Туна ко је под војском везире, / Бјели му се похараше двори, / Погибе му старац Ђеиване, / А умрије нена на мукама, / Однесе се из ризнице благо, / Одведоше коњи и соколи.” (СНП III: 40).

Други пример типичног пропитивања идентитета открива које је понашање социјално прихватљиво за припаднике различитих полова: „Сјутра ј’ петак, а турски је светац, / Видићемо шта ће куповати / Оно момче младо нежењено – / Ако купи сјајно огледало, / И цетињски шарени преслица, / Онда јесте лепота дјевојка; / Ако л’ купи праха и олова, / Онда јесте момче нежењено!” (СНПр II: 67). Оно што јунакињи омогућава успешно деловање под маском јесте поштовање културног кода и поступање у складу са њиме: „Мудрија је Јања од царице – / Не купује сјајна огледала, / Нит цетињски шарени преслица, / Већ узима праха и олова / И мљетачки подуги пушака” (СНПр II: 67).

Повратак делије девојке, жене ратнице, из маскулиног у феминини делокруг врши се управо потенцирањем функција њеног тела, уобичајено сведених на репродукцију. Естетски, симболички и значењски моћни стихови: „Расте ли ти у пољу пшеница, / Као моја коса под калпаком? / Расту ли ти у башчи јабуке, / Као моје у њедрима дојке?” (СНП III: 40) наглашавају плодност и рађајућу снагу Златијину, изједначену са биљним светом, чиме се она изнова смешта у контекст који се сматра природним жени, при чему јој се одузима свака могућност друштвено активног деловања.⁸ Неки примери показују како се делија девојка с радошћу враћа својим родним улогама: „Дојке расту, доламе пуцају, / Бело лице ’оће да се љуби / Чарне очи ’оће да се гледе!” (Николић 1889: 27).

Нагласимо још да су принципи на којима почива патријархална заједница толико чврсти да се јунакиња њима добровољно повинује јер се норматив вековима одржава под присилом. Патријархат обавезује и мушкарца да на себе преузме маскулина задужења од којих су поједина сурова. Таква је и обавеза да се учествује у ратним походима или мегданима у којима би се победом сачувала породица и њен економски статус, што остарели јунаци без мушког порода (али и неки други) желе да избегну. Треба ипак нагласити да је у патријархату добар војник био цењен и могао је напредовати у погледу друштвеног угледа, што илуструју и неке од раније наведених песама из нашег корпуса где се помиње одликовање делије девојке за ратничке успехе.

⁸ Родне улоге, односно подела друштвених функција на основу пола, утемељена је овде (и у патријархату уопште) у домену природног, телесног, самим тим и наводно непроменљивог аспекта.

Разлози због којих делија девојка, жена ратница, мења родни идентитет произилазе из патријархалне културе која мушкарца високо вреднује. Тако сестра одлази у цареву војску уместо брата јер је за заједницу већа штета да погине он него она – постоји и реална опасност по целу породицу и њихову имовину када се остане без заштитника, те на обавештење:

„Него ме је књига допанула / Да ја идем на цареву војску / Без промјене за девет година; / Те бих и то лако прегорио, / Ал’ не могу моје бјеле куле, / Ни толико цура чекат’ неће, / Нити тебе, моје миле сеје – / Остаће ми моји двори пусти, / Па ће ми их когођ поробити, / Тебе, моју сеју, заробити, / Сам сам, сејо, од мушкије главе!”

Анђелија спремно одговара: „Ти не жали мене, твоје секе, / Него дворе, па и твоју главу – / Ја ћу за те на цареву војску!” (СНПр II: 59). Овакав потез је у датом контексту логичан, оправдан и високо етички котиран чин јунаштва (в. Миљанов 1964: 29–34).

Када је јунак угрожен, под претњом је и све оно што му припада, а стихови јасно означавају да се женски члан породице рачуна као објекат – изједначен са другим предметима у мушком власништву. Тако од Божа Рашковића, који жели да се ослободи из тамнице откупом, везир тражи: „Једно добро – бритка ћорда твоја, / Што њом удреш, пребољет’ не може; / Друго добро – вранац коњиц добар, / Што потјера, побигнут’ му не море; / Треће добро – сестра билогрла, / Кад с њом радо пијеш вино рујно, / Види јом се кроз грлоце винце!” (Богишић 1878: 98). Пошто брат не да сестру из љубави према њој, одлучује се да остане у ропству, а она сама преузима братовљева јуначка обележја и одлази да га избави, јер јој је боравак у кући без главе породице неприхватљив. Слична је ситуација и када се за откуп јунака, између осталих ствари, тражи супруга (в. СНПр III: 60).

Реакција остарелог мушкарца без синова на позив за учешће у рату је увек иста: „Грозне сузе низ образе лије” (СНП III: 40; уп. Богишић 1878: 96; СНПр II: 67). Делија девојка одлази за вереником у војску јер би по њу било горе да га чека „за девет година” (Милутиновић 1837: 107) у неодређеном статусу заручене, а неудате жене.

Када би у датим околностима јунакиње поступале по сопственом нахођењу, тако да личну срећу ставе изнад добробити

ионако угрожене заједнице којој припадају, не поштујући прописе патријархалног друштвеног уређења, њихова породица би била поробљена, што у коначници представља и претњу по шири колектив – читав народ. Постоје, наравно, и примери песама где се делија девојка, жена ратница, прерушава у мушкарца како би се одбранила, односно заштитила, или себи обезбедила боље услове живота (в. Пантић 1964: 83–85; Богишић 1878: 38; уп. СНП III: 28; СНП VI: 69; СНПр III: 29), али и тада како би најпре испунила своје задатке и тиме остварила и она права која јој патријархат гарантује. Репрезентативан пример јесте песма „Кунина Златија”, у којој жена, иако удата, не може да обавља супружничку и родитељску улогу у браку који није ни конзумиран, јер „Љети ага иде по четамма / Те доводи танане робиње, / Па он љуби лијепе робиње; / Зими ага иде у механе / Те он љуби крчмарице младе” (СНП III: 28). Стихови јасно назначавашу како је муж тај који први крши норму и тиме жену доводи у готово безизлазну ситуацију, односно до стања у коме она једини смисао проналази у самоубиству.

Усмене епске песме о делији девојци, жени ратници, која из фемининог делокруга иступа у маскулини домен моћи пропитују поделу друштвених улога засновану на полу, показујући да жена може обављати и оне функције које су резервисане само за мушкарца, при чему се показује као изузетно успешан војник. У нашем корпусу кршење норме је неопходно како би се патријархат (чији се постулати релативизују) одржао, постављене границе се померају да би најзад биле враћене на своје место, онако како вековима стоје. Представљена грађа, међутим, илуструје да су родни идентитети конструисани, те да се разлике између послова које у традиционалној култури Срба обавезно обавља жена, односно мушкарац, показују споља одређеним, а на појединачном плану растегљивим, и то само привремено, док се делује под маском, јер демаскирање обавезно подразумева повратак у стање где се основна начела патријархата (подређеност млађег старијем члану заједнице и потчињавање жене мушкарцу) неприкосновено и беспоговорно поштују. Дуговечност овог типа уређења утемељена је у прећутном покоравашу услед страха од кажњавања до којег у колективним оквирима обавезно долази, а што показују стихови којима ћемо овај рад окончати:

„Чу ли мене, одметник Ајкуно, / Хоћеш мени вјеру заложити, / Да ти више четовати нећеш? / Да т' поклоним твоју русу главу?“ / Проговара одметник Ајкуна: / „Ја не жалим моју русу главу, / Него твоју што је не посјеко!“ / Ражљути се травнички везире / На делије хршум учинио / Да погубе одмјетник Ајкуну. / То делије једва дочекаше / Да освете делибашу Ибру / Па Ајкуну млади дочепаше, / Изведоше за Травника бјела, / Свезаше је коњма за репове, / Раскидоше одметник Ајкуну, / Тако Ајка четовање сврши. (Пандуревић 2015: 349)

Цитирана литература

- Ван Генеп, Арнолд. *Обреди прелаза*. Београд: Српска књижевна задруга, 2005.
- Дракулић, Наташа. „Делија девојка у српској усменој епизи“. *Филолог*, књ. 18 (2018): 430–451.
- Дракулић, Наташа. „Елементи хумора у српској усменој епизи с мотивом трансродног прерушавања“. у: Маја Анђелковић и Мирјана Секулић (ур.). *Савремена проучавања језика и књижевности: зборник радова са X научног скупа младих филолога Србије, одржаног 31. марта 2018. године на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу*, књ. 2. Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет, 2019: 111–119.
- Дракулић Козић, Наташа. *Маскирање мушкарца у жену и жене у мушкарца као вид замене родног идентитета у српским усменим епским песмама*. Необјављена докторска дисертација. Нови Сад: Филозофски факултет, 2022.
- Елијаде, Мирча. *Мистична рођења*. Панчево: Заједница књижевника Панчева, 1994.
- Елијаде, Мирча. *Свето и профано*. Нови Сад, Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2003.
- Павловић-Самуровић, Ђиљана. „Мотив девојке-ратника у шпанском романсеру и у нашој народној поезији“. *Научни састанак слависта у Вукове дане*, књ. 4, св. 1 (1974): 255–268.
- Пандуревић, Јеленка. „О епским ратницама и хајдучицама, или о игри идентитета у српској народној епизи“. у: Драган Бошковић (ур.). *Српски језик, књижевност, уметност: зборник радова са V међународног научног скупа одржаног на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу (29–30. X 2010)*, књ. 2. *Жене: род, идентитет, књижевност*. Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет, Скупштина града Крагујевца, 2011: 21–31.
- Сувајидић, Бошко. „Принцеза на зрну грашка. Мотив делије девојке у усменој поезији о хајдучима на Балкану“. *Митолошки зборник*, књ. 18 (2008): 221–248.
- Batler, Džudit. *Tela koja nešto znače: o diskurzivnim granicama „pola“*. Београд: Samizdat B92, 2001.

- Bahtin, Mihail. *Stvaralaštvo Fransoa Rablea i narodna kultura srednjega veka i renesanse*. Beograd: Nolit, 1978.
- Delić, Simona. „Slavonske inačice pjesme o djevojci-ratnici u hrvatskoj usmenoj tradiciji u komparativnom kontekstu: književno-antropološki pristup zapletu i liku”. *Scrinia Slavonica*, knj. 14 (2014): 79–106.
- Elijade, Mirča (1996). *Mefistofeles i androgin*. Čačak: Dom kulture Čačak, Umetničko društvo Gradac, 1996.
- Kleut, Marija. „Ime i žanr u narodnoj poeziji”. *Folklor u Vojvodini*, knj. 10 (1998): 22–31.
- Kleut, Marija. “The Maiden as the Hero’s Double: A Story Model in Serbo-Croatian Oral Epics”. in: Maria Herera-Sobek (ed.). *Gender and Print Culture: New Perspectives on International Ballad Studies*. Freiburg: Kommission für Volksdichtung of the Societe International D’Ethnologie et de Folklore, 1999: 53–59.
- Miljanov, Marko. *Primjeri čojstva i junaštva*. Beograd: Rad, 1964.
- Ortner, Seri. „Žena spram muškarca kao priroda spram kulture?”. u: Papić, Žarana i Lydia Sklevicky (ur.). *Antropologija žene*. Beograd: Prosveta, 2003: 146–178.
- Prčić, Ljubica. „Kvalifikatori u antroponimima i uz njih u epskoj narodnoj poeziji”. *Folklor u Vojvodini*, 10 (1998): 53–59.
- Turner, Victor. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aidine Pub. Co, 1987.
- Turner, Victor. *Od rituala do teatra: ozbiljnost ljudske igre*. Zagreb: August Cesarec, 1989.
- Šapkaliska, Teodora. “Historical Ballads with the ‘Woman Hero’ Motif”. in: Maria Herera-Sobek (ed.). *Gender and Print Culture: New Perspectives on International Ballad Studies*. Freiburg: Kommission für Volksdichtung of the Societe International D’Ethnologie et de Folklore, 1999: 79–84.
- Vidaković Petrov, Krinka. “La Doncella Guerrera”. *Jewish Folklore and Ethnology Review*, knj. 15, sv. 2 (1993): 23–28.
- Vidaković Petrov, Krinka. *Kultura španskih Jevreja na jugoslovenskom tlu: XVI–XX vek*. Beograd: Narodna knjiga, Alfa, 2001.

Извори

- Богишић, Валтазар. *Народне пјесме из старијих, највише приморских записа*. Биоград: Државна штампарија, 1878.
- ЕР – Геземан, Герхард. *Ерлангенски рукопис старих српскохрватских народних песама*. Београд, Сремски Карловци: Издање приређивача, 1925.
- Караџић, Вук Стефановић. *Српски рјечник: истумачен њемачкијем и латинскијем ријечма*. Беч: Штампарија Јерменскога наместира, 1852.
- Караџић, Вук Стефановић. *Животи и обичаји народа српскога*. Беч: У наклади Ане удове В. С. Караџића, 1867.
- Милутиновић, Сима Сарајлија. *Пјеванија црногорска и херцеговачка*. Лајпциг: Издање приређивача, 1837.
- Николић, Григорије А. *Српске народне песме из Срема, Луке и Баније*. Нови Сад: Браћа М. Поповић, 1889.

- Пандуревић, Јеленка. *Из фолклорне ризнице Босанске виле: епско-лирске пјесме*. Књ. II. Нови Сад, Београд, Бања Лука: Матица српска, Институт за књижевност и уметност, Друштво чланова Матице српске у Републици Српској, 2015.
- Пантић, Мирослав. *Народне песме у записима XV–XVIII века*. Београд: Просвета, 1964.
- СНП II – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме*. Књ. II. Беч: Штампарија Јерменскога манастира, 1845.
- СНП III – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме*. Књ. III. Беч: Штампарија Јерменскога манастира, 1846.
- СНП IV – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме*. Књ. IV. Беч: Штампарија Јерменскога манастира, 1867.
- СНП VI – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме*. Књ. VI. Биоград: Штампарија Краљевине Србије, 1899.
- СНП VII – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме*. Књ. VII. Биоград: Штампарија Краљевине Србије, 1900.
- СНП VIII – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме*. Књ. VIII. Биоград: Штампарија Краљевине Србије, 1900.
- СНП IX – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме*. Књ. XI. Биоград: Штампарија Краљевине Србије, 1902.
- СНПр II – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића*. Књ. II. Живомир Младеновић и Владан Недић (прир.). Београд: САНУ – Одељење језика и књижевности, 1974.
- СНПр III – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића*. Књ. III. Живомир Младеновић и Владан Недић (прир.). Београд: САНУ – Одељење језика и књижевности, 1974.
- СНПр IV – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића*. Књ. IV. Живомир Младеновић и Владан Недић (прир.). Београд: САНУ – Одељење језика и књижевности, 1974.
- Шаулић, Новица. *Српске народне пјесме*. Књ. I, св. II. Београд: Графички институт „Народна мисао”, 1929.

PATRIARCHAL IDEOLOGY IN ORAL EPIC POEMS
ABOUT *DELIJA* GIRL / WOMAN WARRIOR

Summary

Oral epic poems about *delija* girl / woman warrior thematize the change of the feminine to masculine gender identity, and they represent an example of a violation of the social code that is established in the framework of traditional culture. The primary corpus of our research includes the collections of oral epic poems from the period before Vuk, as well as all the collections by Vuk Stefanović Karadžić, while the secondary material is much wider. The research subject is the patriarchal ideology, which is questioned in a number of ways by the female-to-male masking on account of her successful activity in the new field of power. Beside the relativization of the division of social roles based on sex, it is noticed that patriarchy is confirmed because it will not be violated after these transgressions, moreover, it will stay preserved. The aim of our paper is to provide a new analysis of the described norm violation context, regarding the conditions in which it occurs as well as the reactions of the society to the transgression, questioning the validity of the approach to folklore from the aspect of feminist theories and gender studies. Special attention is paid to the mechanisms that are used for the maintenance of collective beliefs and strictly stated rules of behavior for every individual in the community.

Keywords: *delija* girl, woman warrior, masking, gender identity, patriarchy, Serbian oral epic.



САВРЕМЕНЕ РОДОЉУБИВЕ ПЕСМЕ СА КОСОВСКОМ ТЕМАТИКОМ КАО СРЕДСТВО ПОЛИТИЧКЕ КОМУНИКАЦИЈЕ СА ЦИЉЕМ УСПОСТАВЉАЊА И ОЧУВАЊА НАЦИОНАЛНОГ ИДЕНТИТЕТА**

Музика се често користи као механизам путем којег се остварује друштвена консолидација, што је посебно уочљиво када су у питању колективни идентитети. Данас се слични процеси у нашој земљи могу видети на примеру родољубивих песама у којима преовладава тематика у вези са подручјем Косова и Метохије, као области од културно-историјског значаја. Поред поетске заснованости на историјски ближим или даљим догађајима, споменицима духовне и материјалне културе и косовској легенди, родољубиве песме често садрже мелодијска и ритмичка средства из музичког фолклора ове области. Због наведених особина, извођачи, као и њихова публика, истичу да су ове песме „српска/изворна/традиционална музика”. Родољубиве песме се могу чути на различитим друштвеним окупљањима – приватним весељима, концертима, као и на манифестацијама државног значаја, а међу извођачима се посебно истиче Даница Црногорчевић.

Овај рад настоји да путем мелопоетске анализе одабраних нумера установи која музичко-поетска средства у њима преовладавају и да, у складу са тим, идентификује закономерности које ове нумере сврставају у категорију жанра савремених родољубивих песама. Након тога, приступиће се контекстуалној анализи која ће покушати да открије значај родољубивих песама у процесима изградње и очувања националног идентитета, као и њихову улогу у политичкој комуникацији.

Кључне речи: родољубиве песме, национални идентитет, Косово и Метохија, косовска легенда, политичка комуникација, Даница Црногорчевић, теорија перформативности.

* anjazivk@gmail.com

** Овај текст је проширена и допуњена верзија семинарског рада са четврте године основних студија на Катедри за етномузикологију Факултета музичке уметности у Београду, који је одбрањен под менторством проф. др Мирјане Закић.

Увод

Музика је одувек представљала неодвојиви део друштва и сваког појединца. Њену важност наглашавали су многи етномузиколози. Тако Алан Меријем (Alan Merriam) сматра да је она јединствени феномен који настаје као производ људске интеракције (Merriam 1964: 27), док Лоран Обер (Laurent Aubert) подсећа да се она никако не сме доживљавати као безопасна јер је музика „средство које људе окупља и снажно повезује, али и показатељ одређеног идентитета у њиховом мноштву, који представља важну одлику нашег данашњег друштва” (Ober 2007: 9).

Када је реч о традиционалној музици, као и оној која садржи елементе овог жанра, однос људи према њој често се мењао у зависности од различитих фактора. У периоду романтизма се многи облици културе, па тако и народна музика, почињу доживљавати као уско повезани са идентитетом неког народа, те као доказ његове посебности и суверенитета. На нашим просторима у то време почиње бележење усменог народног стваралаштва, те се композитори окрећу националним темама и инспирацију траже у музичком фолклору. Комунизам доноси успостављање нових заједничких традиција, када се у музици појављује жанр партизанских песама (Hofman 2016: 36–38), да би крајем XX века наступио период поновног буђења националних идентитета и употребе традиције као најаве нових политичких промена (Naumović 2009: 65). Из овог кратког приказа јасно је да је однос према музици која поседује потенцијал да комуницира са широким народним масама углавном диктирала доминантна политичка идеологија одређеног историјског тренутка.

Када су у питању истраживања која се баве односом музике и идентитета, етномузиколошки радови настају почетком 80-их година XX века. Према Тимотију Рајсу (Timothy Rice), неки од разлога за интересовање етномузиколога за ову тему управо тих година су следећи: 1. појам идентитета од 1960. постаје тема у психологији, социологији, антропологији и другим хуманистичким наукама које су кључне и за етномузикологију; 2. на америчким универзитетима су идентитетске политике у вези са родом, етницитетом и расом почеле да се изучавају тек

70-их година; 3. почетком 1990. је у етномузикологији постојала тенденција ка размишљању да људи настањују фрагментаран и „детериторијализован простор”, те стога категорије попут етничког, родног, националног и класног још увек нису биле значајне за научнике (Rice 2007: 19–20).

У нашој средини је разматрање могућности успостављања идентитета путем музике постало актуелно почетком XXI века. Поједини аутори су се бавили различитим типовима колективних и индивидуалних идентитета који се успостављају у чину извођења или учествовања у некој музичкој пракси (в. Лајић Михајловић 2007; Милановић 2007). С друге стране, бројни су и радови из сродних наука, попут антропологије, социологије и психологије, који разматрају повезаност музике и колективних идентитета (в. Ristivojević 2009; Đorđević 2020).

За српски национални идентитет веома је важна косовска легенда, што су доказали бројни научни радови, студије и чланци из различитих друштвено-хуманистичких дисциплина (в. Rot 2000; Čolović 2014; Čolović 2016; Љубинковић 2017). Поред историјски ближих и даљих догађаја у вези са овим подручјем, богато материјално и нематеријално наслеђе је битан део културног идентитета готово свих становника Србије. Међутим, последњих неколико година друштвено-политичка ситуација је посебно комплексна услед погоршаног положаја Срба на Косову и Метохији. У таквом тренутку родољубиве песме, чија је тематика у највећој мери у вези са Косовом и Метохијом и косовском легендом, постају изузетно заступљене, како у јавном тако и у политичком дискурсу. Могу се чути у различитим приликама, а њихово извођење посебно је важно у оним које захтевају успостављање и потврду колективитета.

Предмет овог рада су родољубиве песме настале током последње три деценије. Један од циљева је идентификовати њихове главне мелопоетске особине, због којих оне и сачињавају засебан музички жанр. С друге стране, циљ контекстуалне анализе јесте да се покаже начин коришћења родољубивих песама као средства политичке комуникације са намером изградње и очувања националног идентитета.

Теоријско-методолошки оквир

Прве песме инспирисане темом Косова и Метохије у жанру популарне музике настају током 80-их година прошлог века, што је, према тумачењу Радине Вучетић, било у складу са тадашњим друштвено-политичким околностима и ревитализацијом „косовског мита” (Vučetić 2021: 229).¹ Једна од првих родољубивих песама у којој преовладава тематика која је на неки начин повезана са Косовом и Метохијом, а која се из перспективе садашњег тренутка може посматрати као узор за настанак савремених родољубивих песама, јесте нумера „Ја сам момче са Косова”. Објавио ју је 1988. године Светомир Илић Сики у издању Продукције грамофонских плоча Радио-телевизије Србије (в. Илић 1988). Ипак, велику популарност стекла је тек последњих неколико година, захваљујући извођењу Дејана Петровића и Милана Васића (в. Петровић, Васић).

Наредне године објављена је нумера „Видовдан”, коју је отпевала Гордана Лазаревић, извођач новокомпоноване народне музике. Песму је компоновао Милутин Поповић Захар, а повод за њен настанак је била шестстота годишњица од Косовског боја (в. Лазаревић 1989). У међувремену је стекла култни статус (Vučetić 2021: 231), а данас је, такође, радо извођена на различитим друштвеним окупљањима. „Видовдан” је, заједно са друштвено-политичким догађајима крајем XX и почетком XXI века, иницирао настанак сличних родољубивих песама. Њихов број се постепено увећавао да би до праве експанзије дошло у другој деценији XXI века, при чему њихова популарност не престаје ни у актуелном тренутку.

У овом раду се полази од става да су родољубиве песме важне за изградњу и очување националног идентитета. Појам идентитета је у друштвено-хуманистичким наукама и даље предмет дискусија, али оно око чега су сви сагласни је његова амбивалентност и разноврсност (Златановић 2018: 41–59). У овом раду се говори о националном идентитету. Стога је неопходно дефинисати појам нације. Бенедикт Андерсон (Benedict Anderson) говори о нацији као о „замишљеној заједници” (1990: 17). Оваква конструкција

¹ У питању су нумере „Косовска” Бијелог дугмета (1983) и „1389 / Неће Фата сина Бајазита” групе Алиса (1987), као и песма „Шест векова прође од Косовског боја”, у жанру новокомпоноване народне музике, чији је извођач Никола Урошевић Геца (Vučetić 2021: 229–230).

проистиче из чињенице да сви припадници нације вероватно никада неће упознати једни друге, али ће ипак осећати колективну припадност тој друштвеној групи (Anderson 1990: 17). Због запажања о заједничким митовима као важном аспекту нације, за овај рад је важно и тумачење Антонија Смита (Antony Smith):

Као именована људска популација која поседује историјску територију, заједничке митове и историјска сећања, масовну, јавну культуру, заједничку економију и заједничка законска права и дужности за све припаднике, нација представља вишедимензионалан појам, идеалан тип, чији дат стандард или критеријум конкретни примери подражавају у различитој мери. (Smit 2010: 73)

Амбивалентност и вишезначност националног идентитета важи и за његове типове. Постоје два модела путем којих се разуме појам националног идентитета (Вишнић 2018: 43). Према Западном моделу, национални идентитет подразумева осећај политичке нације, при чему њени чланови не морају имати заједничку етничку припадност, већ се заједништво остварује на нивоу дељених вредности, митова, симбола, историјског сећања и традиције; с друге стране, Источни модел наглашава важност етничког порекла чланова неке заједнице, због чега се припадност одређеној нацији стиче рођењем (Вишнић 2018: 43). Саставни део националног идентитета је и национализам, појам који се у науци тумачи двоструко. Док га једни сматрају позитивним и неминовним делом националног идентитета који се „манифестује као љубав према сопственом друштву и његовим вредностима”, други се залажу за тумачење према којем је у национализму могућа појава величања сопствене нације, при чему се други народи потцењују, унижавају и вређају (Мијалковић, Амићић 2012: 371). У раду се заступа појам позитивног национализма, који се често назива и патриотизам, односно родољубље (Мијалковић, Амићић 2012: 371), из чега и проистиче назив жанра песама које су предмет овог текста.

С обзиром на то да се у раду дотичем питања коришћења музике као средства у изградњи националног идентитета, као инструктивна се чини теорија перформативности. У друштвено-хуманистичким наукама су успостављена два модела за тумачење односа музике и социокултурног идентитета. Према првом

музика рефлектује фундаменталне друштвене односе и структуре, док други модел заступа став да она има формативну улогу у конструкцији, преговарању и трансформисању социокултурних идентитета (Born 2000: 31). Наведени ставови су супротстављени, али се у новијим студијама аутори залажу за њихово „помирење” и сматрају да музика може подједнако рефлектовати постојеће идентитете и стварати нове (Born 2000: 31; Милановић 2007: 125). Занимљиво је запажање да оно што музици омогућава овакву улогу јесте њен „хиперконотативни” карактер (енг. *Music’s hyperconnotative character*) (Born 2000: 32).

Сврставање родољубивих песама у категорију жанра захтева појашњење овог појма. Реч „жанр” потиче од грчке речи *genos*, односно латинске *genus*, која означава род, врсту или тип (Milutinović 2009: 11). Концепт жанра је био разматран са многих аспеката, од античких времена до постструктурализма, а и данас је важно питање у друштвеним наукама (Milutinović 2009: 11). Етномузиколошки приступи појму жанра у нашој средини базирали су се углавном на достигнућима етномузиколога и фолклориста руске школе (в. Закић 2009). Тако, на пример, етномузиколог Изајј Земцовски сврставање у категорију жанра разматра на основу стабилности три главне компоненте: текста, напева и функције (према: Закић 2009: 6). Савремене родољубиве песме имају исту функцију, уз могуће разлике на мелодијском плану и, донекле, на плану текста. Због тога у овом раду одређивање родољубивих песама као засебног жанра проистиче из њихове заједничке функције, као најстабилније компоненте.

Поетски текстови родољубивих песама су у великој мери засновани на дешавањима у вези са историјским догађајима на Косову и Метохији. У овим текстовима опеване су историјске чињенице и личности, али и све оно што је вековима по завршетку Косовског боја и пропасти српске средњовековне државе постало део наратива о њему, а што научници различитих профила називају косовским митом (Čolović 2014), легендом (Љубинковић 2018), заветом (Naumović 2009) и слично. С обзиром на то да се неки од ових појмова често користе у сврхе политизације и мистификације, у овом раду сам се определила за појам косовске легенде, који је најнеутралнији и најчешће се користи у фолклористици. За потребе овог рада није суштински значајно његово разумевање,

с обзиром на то да је он само један део комплексне појаве какве су родољубиве песме. Због тога у наставку неће бити даљих тумачења овог питања.

За потребе анализе размотрено је 25 родољубивих песама насталих у периоду од 1988. до 2024. године (Прилог I). Међу одабраним примерима више је родољубивих песама које су национално оријентисане и које користе доминантне мотиве косовске легенде, док постоје и оне које су углавном прожете љубавном тематиком (нпр. „Ораховцу, башто рајска”). Савремене песме својим мелопоетским особинама показују утемељеност у неким од првих објављених родољубивих песама овог типа (нпр. „Видовдан”). Многе од оних које су настале крајем XX века су и данас радо извођене, па је стога било неопходно разматрати нумере настале у широком временском периоду.

Принцип мелопоетске анализе је подразумевао транскрипцију² одабраних примера, проучавање поетских текстова, инструментације, мелодијских и ритмичких особина, без разматрања музичких аранжмана.³ Иако су одређене нумере увелико познате и омиљене, што потврђује мноштво различитих извођења доступних на интернет сајту YouTube, оригинални студијски снимак аутора у неким случајевима није забележен. Тада је одабрано релевантно извођење неког другог извођача, у складу са бројем прегледа на друштвеним мрежама.⁴

Теренско истраживање спроведено је у периоду од 2022. до 2024, када је са извођачима родољубивих песама и другим релевантним саговорницима обављено неколико полуструктурираних интервјуа. Поред тога, зарад стицања пажљивијег увида у процес изградње националног идентитета путем родољубивих песама, ауторка рада присуствовала је једном целовечерњем концерту Данице Црногорчевић, као и њеном наступу поводом освојених медаља спортиста на Олимпијским играма.⁵

² У Прилогу III дата је музичка транскрипција прве мелострофе и рефрена песме „Весели се, српски роде” Данице Црногорчевић, као репрезентативног примера родољубиве песме.

³ Разматрање музичког аранжмана у овом тренутку није значајно за проблем који се обрађује, али је свакако важан аспект родољубивих песама који ће бити обрађен у неким будућим истраживањима.

⁴ Такав је случај са нумерама „Суза Косова”, „Јунаци са Кошара” и „Вила са Кошара”.

⁵ Концерт је одржан 5. 3. 2022. године у СЦ „Шумице” у Београду. Наступ поводом освојених медаља српских спортиста је уприличен испред Скупштине Града Београда 12. 8. 2024.

Резултат мелопоетске анализе

Тематика савремених родољубивих песама у вези је са Косовом и Метохијом и косовском легендом. У њима се помињу косовски топоними, манастири и споменици, средњовековне српске династије и војводе (Немањићи, Обилићи, Југовићи...), као и важни историјски догађаји (Бој на Косову, Битка на Кошарама). Све песме су строфичне форме, са симетричним осмерцем као најчешћом врстом стиха. Мада није увек доследно спроведена, парна рима је заступљена у 15 примера, док се у мањем броју појављује укрштена. Све нумере су засноване на смени строфе и рефрена, што је типична одлика многих жанрова популарне музике.

Може се констатовати да у родољубивим песмама доминира неколико кључних мотива. То су мотив борбе („Тамо где је Лазар своју главу дао, на Космету светом и тата је пао“; „За Косово се ратови воде, у туђе руке да нам не оде“), непријатеља или неке опасности („Дошли они што по свету душе пазаре“; „Не дам ником оно што је моје“; „Исте су светиње код тебе и мене, ал' нељуди деле све“; „И сада желе да сећање збришу [...] све што је свето и српско да сруше“), победе („Нисмо пали на Косову, победа је била славна“; [...] „На дан кад се српска војска диже да одбрани земљу својих предака“), и Косова и Метохије као свете земље („Ходочашће чинићемо од Љевишке до Дечана“; „Косово је земља света, ту црвени божур цвета“; „Кроз векове и кроз буре опстала је света земља“).

Музичка анализа родољубивих песама показала је велику заступљеност хемиолне метрике, односно метроритма 7/8. Од 25 размотрених примера, овај метроритам је заступљен у 18. Код многих извођача је приметан начин певања познатији као „грлено“ певање, које се односи на посебну технику типичну за извођење традиционалне музике.⁶

У готово свим нумерама доминира неколико инструмената. То су кавал, свирала (фрула), хармоника и удараљке. Закључује се да је у родољубивим песмама велика заступљеност традиционалних дувачких инструмената, јер се кавал и свирала појављују истовремено или појединачно у десет размотрених

⁶ Изузетак представља начин певања одређених извођача родољубивих песама који своју каријеру првенствено граде у жанру поп-фолк музике.

примера. Хармоника је заступљена у 11 песама,⁷ док су у готово свим нумерама ударачки инструменти, попут бубњева и тапана, неизоставни део ритмичке пратње. У појединим композицијама се јавља и тамбура, али такође као део ритмичке пратње.⁸ У две родољубиве песме појављују се гусле, а само у једној трубачки оркестар.

Коришћење инструмената типичних за традиционалну или новокомпоновану народну музику у готово свакој песми указује на тежњу да се поред везе са културно-историјским наслеђем путем поетског текста, оствари и веза са традиционалном музиком. Родољубиве песме сами интерпретатори често називају „правом/српском/традиционалном” музиком, наглашавајући потребу враћања коренима и правим вредностима (Васић 2022). Међутим, поставља се питање колико има „традиционалног” у овој „традиционалној” музици. Хемиолна метрика није иманентна одлика српске традиционалне музике, већ је везана за одређене делове наше земље (између осталог, за Косово и Метохију) и региона, а јавља се под утицајем источњачких музичких традиција (Радиновић 2010: 20–21). Исто важи и за поједине инструменте који су, свакако, у неком тренутку постали део нашег музичког фолклора, али углавном као производ страних утицаја. Ипак, чини се да су одређени елементи музичке традиције, без обзира на њихово порекло, нарочито погодни за компоновање песама са улогом успостављања и очувања националног идентитета.⁹

Мелопоетска анализа је показала заједничке особине родољубивих песама. Оне се огледају у тематици, хемиолној метрици, инструментима, као и у могућности очувања националног идентитета, што ћемо елаборирати у наредном поглављу. Док поетска и музичка компонента могу показивати одређене специфичности на нивоу појединачних примера, њихова функција карактеристична је за све посматране родољубиве песме и показује највећу стабилност. У складу с тим, може се потврдити констатација са почетка рада да родољубиве песме остварују жанровску кохерентност превасходно на основу своје функције.

⁷ Од назначених 11 песама, пет је настало у продукцији Фондације „Лазарица”. Све њихове објављене нумере међусобно су веома сличне у погледу тематике, избора инструмената, вокалне технике, чак и видео-спота који прати песму.

⁸ Изузетак представља песма „Црвен цвете” етно-групе „Траг”, у којој тамбура има значајну улогу у излагању мелодије.

⁹ Више о музичком фолклору у популарној музици који служи као „гарант” идентитета видети у: Golemović 2008.

Студија случаја: значај родољубивих песама за успостављање и очување националног идентитета на примеру концерта Данице Црногорчевић

Концерт Данице Црногорчевић је одржан 5. 3. 2022. у СЦ „Шумице” у Београду. Уприличен је у организацији Општине Вождовац, а улаз је био бесплатан. Овом догађају је присуствовало много људи различитих старосних доби, међу којима је највише било младих. Поред музике, за схватање процеса успостављања и очувања националног идентитета важни су материјални предмети и гестови учесника. На овом концерту могли су се видети бројни национални симболи, попут српских застава из различитих историјских периода, као и једна на којој се налазио лик блаженопочившег митрополита Амфилохија Радовића. Не само у публици већ и током читавог концерта, на видео-екрану била је приказана слика српске заставе. Заставе су се налазиле и испред бине. На неколико њих био је истакнут натпис „Косово је Србија”. Осим тога, публика је непрестано заједно са Даницом Црногорчевић показивала три прста десне руке, који се углавном повезују са Светим Тројством, као и спојена три прста на начин на који се православни хришћани крсте. Такође, важан део овог концерта било је скандирање. Публика је често узвикивала: „Срби и Руси – браћа заувек”, „Црна Гора и Србија – то је једна фамилија” и „Не дамо светиње”.

Пре Даничиног наступа публици су се представили чланови вокално-инструменталног састава „Фенечки бисери”. Извели су три нумере: „Христе, Боже”, „Ја сам момче са Косова” и „Лазарица”. Њихов наступ је публика прихватила веома лепо. Ипак, право одушевљење изазвао је излазак на сцену Данице Црногорчевић. Она је наступила у пратњи вокално-инструменталног ансамбла, који су, поред пратећег вокала, чинили извођачи на ударалкама, гитари и један извођач на традиционалним инструментима.

Даница је извела укупно 23 нумере (Прилог II), од којих је највише било традиционалних песама са Косова и Метохије (укупно седам). Потом следе родољубиве и љубавне песме са косовском тематиком (четири), родољубиве новокомпоноване песме (две), севдалинка, компонована песма из Русије, новокомпонована песма о Банији, духовна песма, родољубива песма из Првог светског

рата, химна Црне Горе, песма посвећена Црној Гори и једна нумера посвећена пријатељству ове земље и Србије, као и традиционалне песме из других крајева Србије.

На концерту је спроведен кратак интервју са Јовом Аћимовићем (1987), чланом крајишке групе „Мајкани”, који је за ову прилику донео заставу са ликом Амфилохија Радовића. Он сматра да је разлог великог броја младих људи на концерту њихово буђење, а „да би се пробудили Србима је потребна нека тешка ситуација – рат, отимање светиња или као што је пре било бомбардовање” (Аћимовић 2022). Његов утисак по завршетку концерта био је да су му песме које је чуо измамиле сузе и изазвале осећај „који се не може описати речима” (Аћимовић 2022).

Из свега наведеног, значај савремених родољубивих песама са косовском тематиком за успостављање и очување националног идентитета се потврђује. Међутим, репертоар Данице Црногорчевић упућује на још неколико закључака. Избор песама показује да се она потрудила да у свој репертоар уврсти како традиционалне тако и ауторске песме које су својим пореклом или тематиком у вези са Косовом и Метохијом, Црном Гором, Крајином и Босном и Херцеговином. Тиме се, на неки начин, исказује тежња за обухватањем српског етничког простора и територија које су, нарочито у последњих неколико деценија, значајан део политичких превирања. Овај пример је показао да се избором одређених песама не исказују само родољубива осећања већ имплицитно и политички ставови, чиме и музички концерт постаје простор политичке комуникације.¹⁰

Родољубиве песме као средство у политичкој комуникацији

Политичка комуникација је, према тумачењу Слободана Наумовића, „svaka simbolički posredovana razmena političkih poruka, ili poruka koje imaju političke posledice, između različitih aktera koji u okviru nekog političkog sistema svesno ili nesvesno učestvuju u političkom procesu” (2009: 92). Родољубиве песме су често део манифестација државног значаја, али је у сврху разумевања

¹⁰ У прилог овој тези стоји чињеница да је концерт Данице Црногорчевић одржан 5. 3. 2022. године, десетак дана по почетку рата у Украјини. Извођење песме „Каћуша” на овом концерту изазвало је веома позитивне реакције у публици и скандирање: „Срби и Руси – браћа заувек”.

њихове позиције и улоге у културној политици Србије неопходно сагледати заступљеност и значај онога о чему певају (попут Косова и Метохије и косовске легенде) у политичком дискурсу.

Говорећи о косовској легенди, Бошко Сувајџић наводи да је она почела да се формира по завршетку Косовског боја, а да целовит облик добија у текстовима с краја XVI и почетка XVII века (2019: 58). Чине је три слоја: историјски, црквено-религиозни и епски слој (Сувајџић 2019: 58). О њеном значају говори и чињеница да је у различитим кризним ситуацијама постајала идеја водилца, па су мотиве косовске легенде користили и партизани током Другог светског рата.¹¹

У периоду Југославије окосница владајуће идеологије била је идеја „братства и јединства”, у којој није било места за издвајање националних идентитета у оквиру савезних република. Због тога косовска легенда није била значајан део политичког наратива. Након смрти Јосипа Броза постепено долази до промене друштвено-политичких околности, које омогућавају поновно рађање националних идентитета у оквиру Југославије. Такав је био случај и са српским националним идентитетом, чији темељ поново постаје „косовски мит” (Čolović 2014: 27). Услед ратова и прогона српског становништва, као и једностраног проглашења независности Косова 2008. године, наратив о Косовској бици се посебно интензивира, како у политичким тако и у ширим друштвеним круговима, што је процес који се одиграва упоредо са интензивнијом продукцијом родољубивих песама.

Разлог погодности косовске легенде за политичку употребу можемо наћи и у тумачењу Слободана Наумовића, који наводи да се „идеја о интегрисаности традиције углавном” налази у косовском завету, и то „симболички изражена” (2009: 81). Овај аутор сматра да косовски завет „kondenzuje sve aspekte srpske nacionalne tradicije (državno-istorijske, vojne, religijske, socijalne i kulturne) u jedan moćan, visoko integrisani skup emocijama nabijenih simbola, koji imaju i deskriptivni i preskriptivni karakter” (Naumović 2009: 81).

Посматрајући актуелну политичку идеологију власти у Србији, стиче се утисак да је косовска легенда у одређеном облику и даље важан аспект успостављања националног идентитета, што се често

¹¹ Детаљније видети у: Тутњевећ 2016: 79.

може чути у јавним обраћањима званичника, који су најчешћа прилика за политичку комуникацију. Међутим, према тумачењу политиколога Јовице Петковића, тема Косова и Метохије се у јавности изнова јавља са циљем избегавања стварних друштвених проблема (2022: 274–277).

Јавна обраћања политичара на којима они износе ставове делом обликоване мотивима косовске легенде често прате извођења родољубивих песама исте тематике, при чему је увек реч о манифестацијама на националном нивоу, односно углавном без учешћа страних делегација.¹² Такође, интерпретатори ових песама често наступају на музичким фестивалима какав је, на пример, Драгачевски сабор трубача у Гучи.¹³ Основна карактеристика наведених типова манифестација је тежња за остварењем саборности и осећаја припадности одређеној заједници, каква је нација, као и то да су главни финансијери и организатори ових догађаја државне институције.

Раније је речено да неколико доминантних мотива који прожимају и косовску легенду чине поетски текст родољубивих песама. Наведени мотиви (борбе, непријатеља и опасности, победе и Косова и Метохије као свете земље) неретко су део политичких слогана и реторике актуелног председника Републике Србије Александра Вучића, као и других државних званичника у оквиру доминантне политичке идеологије. Њихова обраћања су честа за Видовдан, када се и додељују признања појединцима за различите заслуге. Елементи назначене реторике могу се уочити на примеру једног таквог обраћања председника Србије, у Крушевцу 2021. године:

Данас је Видовдан, кажу, дан на који се све види. Дан у којем препознате ко је вера, а ко невера. Дан који представља симбол величине нашег народа. Дан који је у нашим поразима показивао

¹² У питању су следећи догађаји: Дан државности (15. фебруар), Дан српског јединства, слободе и националне заставе (15. септембар), Дан Републике Српске (9. јануар), Дан МУП-а (23. јун), традиционални дочеци награђених спортиста на тераси Старог двора у Београду и други.

¹³ У јавном дискурсу Сабор трубача у Гучи се тумачи као манифестација која је окренута националном, док је новосадски „Exit“ окренут Европи. Тако се путем два музичка фестивала – једног који промовише традиционалну музичку праксу и другог који презентује различите жанрове популарне музике – уписују две супротстављене идеологије (више у: Петровић 2016: 228–231).

колико смо велики, иако бројчано мали. И данас сам посебно срећан што се налазим овде у Крушевцу, на шест стотина педесет година од оснивања града, Лазаревог града, и што могу да кажем да Србију и тада, када су мислили да су је покорили, нису, јер српски дух је непоколебљив, непокоран и никада није устукнуо пред освајачима. [...] И ми данас Видовдан славимо на другачији начин. Славимо га као победник, као народ, држава, који су се из пораза уздигли, научили своје лекције, запамтили грешке, као они који су сан остварили. Али увек, пре свега, као слободни и поносни људи. [...] Оно што је данас за нас најважније, то је да Србија, коју су хтели да убију и затру на Видовдан 1389. године. Не само да није умрла, већ је много пута после тога рађана. И она данас није само небеско царство погинулих јунака. Србија данас снажи, Србија данас јача свакога дана. Србија је, за разлику од многих других земаља, и са поносом то изговарам овде у јуначком Крушевцу, Србија је слободна и слободарска земља...¹⁴

Посматрано из угла теорије перформативности, родољубиве песме прожете мотивима косовске легенде симболички служе као средство које у политичкој комуникацији има функцију успостављања и очувања националног идентитета. Поставља се питање на које у овом тренутку не можемо дати одговор, а то је да ли су овакве употребе свесни извођачи родољубивих песама.

Почетна идеја овог рада била је да, пре свега, скрене пажњу стручне јавности на један релативно нов корпус песама које много људи доживљава као важан део свог идентитета, чему сведочи популарност ових песама и њихово извођење на многим јавним окупљањима. С друге стране, циљ анализе одабраних примера био је да се покаже која мелопоетска средства аутори најчешће користе као најпогоднија за компоновање песама са функцијом изградње и очувања националног идентитета.

У прошлости су, у складу са одређеним друштвеним околностима, различити облици духовне и материјалне културе могли бити стуб опстанка српског народа, одржања колективног духа и истрајности. У савременом друштву, под утицајем глобализације, развоја технологије и сличних процеса, потребе

¹⁴ Доступно на: <https://www.rts.rs/vesti/politika/4423944/vucic-u-krusevcu-vidovdan-jedan-kada-se-sve-vidi-ko-je-vera-a-ko-nevera.html>, приступљено 7. 12. 2024.

појединца су другачије, а складу са тим, другачији су и начини изградње осећаја припадности некој друштвеној групи. Савремене родољубиве песме које су предмет овог рада се јављају паралелно са актуелним друштвено-политичким дешавањима у вези са Косовом и Метохијом, што, између осталог, инспирише њихову тематику и све већу продукцију. Оне су тиме много ближе савременим генерацијама и стога погодније за различите видове (политичке) комуникације са широким народним масама.

Овај рад је понудио једно могуће тумачење родољубивих песама у актуелном тренутку, при чему су отворена и нека друга питања у вези са њима. Намена рада није била да понуди коначне одговоре, већ да укаже на комплексност жанра родољубивих песама, који се може тумачити са различитих аспеката. Из свега наведеног проистиче неопходност даљих истраживања и посматрања ове појаве, уз коришћење удруженог теоријско-методолошког апарата из различитих области друштвено-хуманистичких наука.

Прилог I – списак размотрених песама

1. „Ја сам момче са Косова” – Светомир Илић Сики (1988), Милан Васић и Дејан Петровић – „Биг-бенд” (2021)
2. „Видовдан” – Гордана Лазаревић (1989)
3. „Ој, Косово, Косово” – Ивана Жигон и други (1999)
4. „Сини, јарко Сунце, са Косова!” – Даница Црногорчевић и други (1999)
5. „Суза Косова” – Жељко Самарцић Панонац (2005)
6. „Пећка кандила” – Жељко Самарцић Панонац (2016)
7. „Црвен цвете” – Етно група „Траг” (2018)
8. „Весели се, српски роде!” – Даница Црногорчевић (2019)
9. „Лазарица” – Урош Живковић (2021)
10. „Једна земља, један тим” – Тијана Рајковић (2021)
11. „Вила са Кошара” – Даница Црногорчевић (2022)
12. „Ораховцу, башто рајска” – Даница Црногорчевић, Павлина Радовановић (2022)
13. „Хиљаду Видовдана” – Бранка Зечевић и Максим Војводић (2022)
14. „Полетео соко сиви” – Милан Васић (2022)
15. „Звона Нотер Дама” – Александра Младеновић (2022)
16. „Не дам ником оно што је моје” – Вера Столић (2023)

17. „У част Видовдана” – Катарина Божић (2023)
18. „Српски јунаци” – Љубица Вранеш, Драгољуб Бајић и Александар Софронијевић (2023)
19. „Јунаци са Кошара” – написао 2016. Милутин Попадић, изводиле сестре Сантрач и други
20. „Косово памти” – Павлина Радовановић (2023)
21. „Дај ми, Боже!” – Александар Аврамов (2023)
22. „Молитва” – Бошко Николић (2023)
23. „Завет Косова” – Фенечки бисери (2024)
24. „Косово је земља света” – Кристина Анђелић (2024)
25. „Небески народ” – Александра Аврамов (2024)

Прилог II – списак песама на концерту Данице Црногорчевић

1. „Не гони коња, море, момиче!”
2. „Говори, господе!”
3. „Каранфил се на пут спрема”
4. „Тамо далеко”
5. „Мој голубе”
6. „Навали се Шар планина”
7. „Запевала сојка птица”
8. „Густа ми магла паднала”
9. „Грана од бора”
10. „На Ускрс сам се родила”
11. „Црна Гора, земљо мила! ”
12. „Ој, Банијо, зар си тако мала?”
13. „Во наше село малово”
14. „Каћуша”
15. „Уснила је дубок санак”
16. „Удаде се, Јагодо”
17. „Видовдан”
18. „Српкиња је мене мајка родила”
19. „Сини, јарко Сунце, са Косова!”
20. „Ој, Косово, Косово!”
21. „Ој, јунаштва свијетла зоро!”
22. „Весели се, српски роде!”
23. „Црна Гора и Србија, то је једна фамилија!”

Прилог III

Весели се, српски роде

прва мелострофа

Даница Црногорчевић

parlando rubato ♩ = 116

Glavni vokal
О-гри-ја - ло Су-^uн-це са Ко-со-ва, по-ља ра-(а)в - на.

Prateći vokali

Klavijature

Frula = 116

Kaval

2

2

Glavni vokal
За си ја - лe-свe-ти њe из врeмe на дав - на.

Prateći vokali

Klavijature

Frula

Kaval

$\text{♩} = 252$

Glavni vokal

Ве-се-ли се, срп-ски ро - де, ср-ски ро - де због сло-бо-де,

Prateći vokali

Klavijature

Violina

Kaval

$= 252$

Bas gitara

Detailed description of the musical score: The score is written in 7/8 time with a key signature of one flat (B-flat). The tempo is indicated as quarter note = 252. The main vocal line features a melody with lyrics in Serbian. The backing vocal line provides harmonic support. The keyboard part is currently silent. The violin and flute parts play a rhythmic accompaniment. The bass guitar part provides a steady bass line.

5

Glavni vokal

и због слав-них Не-ма њи ћа, О-би - ли - ћа, Пет-ро - ви-ћа.

Prateći vokali

Klavijature.

Violina

Kaval

Bas gitara

Detailed description of the musical score: The score is for a song, page 5. It features six staves. The top two staves are for vocal parts: 'Glavni vokal' (Lead vocal) and 'Prateći vokali' (Backing vocal). The lyrics are written below the lead vocal staff. The third staff is for 'Klavijature.' (Piano accompaniment), showing empty staves for both treble and bass clefs. The bottom three staves are for instrumental parts: 'Violina' (Violin), 'Kaval' (Flute), and 'Bas gitara' (Bass guitar). The key signature is one flat (B-flat), and the time signature is 4/4. The music consists of four measures. The vocal parts have a melodic line with lyrics. The piano part is currently blank. The violin, flute, and bass guitar parts have rhythmic accompaniment.

9

Glavni vokal

И због слав - не Гра - ча ни - це, Сту - де ни - це, Ра - ва - ни - це.

Prateći vokali

Klavijature.

Violina

Kaval

Bas gitara

Detailed description of the musical score: The score is written in 4/4 time with a key signature of one flat (B-flat). It consists of six staves. The first staff is for the Main Vocal (Glavni vokal) and includes the lyrics 'И због слав - не Гра - ча ни - це, Сту - де ни - це, Ра - ва - ни - це.' The second staff is for Backing Vocals (Prateći vokali). The third staff is for Keyboard (Klavijature), showing a grand staff with both treble and bass clefs, with rests in all four measures. The fourth staff is for Violin (Violina). The fifth staff is for Flute (Kaval). The sixth staff is for Bass Guitar (Bas gitara). The music is divided into four measures, with a measure rest in the second measure of the keyboard part.

13

Glavni vokal

Нек се срп - ски бар - јак ви - је од При - зре - на

Prateći vokali

Klavijature.

Violina

Kaval

Bas gitara

The musical score is written in a key signature of one flat (B-flat) and a common time signature (C). It consists of six staves. The top staff is for the main vocal line (Glavni vokal) with lyrics in Cyrillic. The second staff is for backup vocals (Prateći vokali). The third staff is for the keyboard (Klavijature), showing a grand staff with treble and bass clefs. The fourth staff is for the violin (Violina). The fifth staff is for the kaval (Kaval). The sixth staff is for the bass guitar (Bas gitara). The music is in a 3/4 time signature, with a 7-measure rest in the vocal line at the end of the first measure.

16

Glavni vokal

до Ру - ми - је.

Prateći vokali

Klavijature.

Violina

Kaval

Bas gitara

The musical score consists of six staves. The top staff is for the lead vocal (Glavni vokal) in treble clef, with lyrics 'до Ру - ми - је.' written below it. The second staff is for backing vocals (Prateći vokali) in treble clef. The third staff is for the piano (Klavijature.) in bass clef, showing a rest for the first two measures followed by a simple accompaniment. The fourth staff is for the violin (Violina) in treble clef. The fifth staff is for the flute (Kaval) in treble clef. The sixth staff is for the bass guitar (Bas gitara) in bass clef, playing a steady eighth-note pattern.

Цитирана литература

- Закић, Мирјана. *Обредне песме зимског полугођа – системи звучних знакова у традицији југоисточне Србије*. Београд: Факултет музичке уметности, 2009.
- Златановић, Сања. *Етничка идентификација на послератном подручју*. Београд: Етнографски институт САНУ, 2018.
- Лајић Михајловић, Данка. „Гуслар: индивидуални идентитет и традиција”. *Музикологија*, бр. 7 (2007): 135–156.
- Љубинковић, Ненад. *Од Косовске битке до косовске легенде*. Нови Сад: Матица српска, 2018.
- Мијалковић, Саша и Горан Амићић. „Екстремни национализам и безбедност савременог друштва”. *Социолошки преглед*, XLVI, бр. 3 (2012): 367–386.
- Милановић, Биљана. „Колективни идентитети и музика”. *Музикологија*, бр. 7 (2007): 119–134.
- Петровић, Драгослав Б. *Сабор трубача у Гучи – јуче, данас, сутра*. Ниш: Нишки културни центар, 2016.
- Радиновић, Сања. „Хемиолна метрика (асиметрични ритам) у српском музичком наслеђу – аутентичан феномен или резултат акултурације?”. *Зборник Матице српске за сценске уметности и музику*, књ. 43 (2010): 7–22.
- Сувајдић, Бошко. „Косовска легенда”. *Предавања / Семинар српског језика, књижевности и културе*, књ. 8 (2019): 57–78.
- Тутњевић, Станиша. *Српски културни наратив: нацрт за садржај српског културног обрасца у светлу косовског насљеђа*. Београд: Свет књиге, 2016.
- Anderson, Benedikt. *Nacija – zamišljena zajednica*. Zagreb: Biblioteka alternative, 1990.
- Born, Georgina. “Music and the Representation/Articulation of Sociocultural Identities”. in: Georgina Born, David Hesmondghalgh (eds.). *Western Music and its Others: Difference, Representations and Appropriation in Music*. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press, 2000: 31–36.
- Vučetić, Radina. “Kosovo 1989: The (Ab)use of the Kosovo Myth in Media and Popular Culture”. *Comparative Southeast European Studies*, 69, 2–3 (2021): 223–243.
- Golemović, Dimitrije O. “Musical Folklore in Popular Music as the Guarantor of its Identity (The example of the song 'Oro' by Željko Joksimović)”. in: Mirjana Veselinović Hofman (ed.). *Musical Folklore as a Vehicle?*. Belgrade: Serbian Musicological Society, International Musicological Society, Department of Musicology, Department of Ethnomusicology, Faculty of Music, 2008: 77–92.
- Merriam, Alan. *The Anthropology of Music*. Evanston: Northwestern University Press, 1964.
- Naumović, Slobodan. *Upotreba tradicije u političkom i javnom životu Srbije na kraju dvadesetog i početkom dvadeset prvog veka*. Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију, Универзитет у Београду, 2009.
- Ober, Loran. *Muzika drugih – novi izazovi etnomuzikologije*. Београд: XX век, 2007.
- Pavlović, Jovica. „Kosovo kao platforma za političko nadigravanje: pitanje nacionalnog identiteta, državnog interesa ili populističke demagogije?”. u: Duško Lopandić, Igor Davidović (ur.). *Političko nadigravanje zemalja zapadnog Balkana*. Београд: Центар за применјене европске студије, 2022: 243–283.

- Milutinović, Dejan. „Žanr – pojam, istorija, teorija”. *Philologia Mediana*, knj. 1, sv. 1 (2009): 11–37.
- Rice, Timothy. “Reflections on Music and Identity in Ethnomusicology”. *Musicology*, 7 (2007): 17–37.
- Ristivojević, Marija. „Uloga muzike u konstrukciji etničkog identiteta”. *Etnoantropološke sveske*, knj. 13, sv. 2 (2009): 117–130.
- Rot, Klaus. *Slike u glavama*. Beograd: XX vek, 2000.
- Smit, Antoni. *Nacionalni identitet*. Beograd: XX vek, 2010.
- Čolović, Ivan. *Rastanak s identitetom*. Beograd: XX vek, 2014.
- Čolović, Ivan. *Smrt na Kosovu polju*. Beograd: XX vek, 2016.
- Hofman, Ana. *Novi život partizanskih pesama*. Beograd: XX vek, 2016.
- Đorđević, Ana. „Razmatranje odnosa između muzike i kolektivnog identiteta iz ugla kulturne psihologije muzike”. *Etnoantropološki problemi*, knj. 15, sv. 3 (2020): 899–915.

Извори

- Аћимовић, Јово. Транскрипт аудио-снимка разговора са Јовом Аћимовићем. Разговор водила Анастасија Живковић 5. 3. 2022 (23 минута). Транскрипт разговора: Анастасија Живковић. Приватна архива Анастасије Живковић, 2022.
- Васић, Милан. Транскрипт аудио-снимка разговора са Миланом Васићем. Разговор водила Анастасија Живковић 17. 3. 2022 (67 минута). Транскрипт разговора: Анастасија Живковић. Лична архива Анастасије Живковић, 2022.
- Вишнић, Сања. *Очување националног идентитета као један од критеријума остваривања националне безбедности*. Мастер рад. Београд: Факултет безбедности, Универзитет у Београду, 2018.
- „Вучић у Крушевцу: Видовдан је дан када се све види, ко је вера, а ко невера”. *РТС*, 28. 6. 2021. <<https://www.rts.rs/vesti/politika/4423944/vucic-u-krusevcu-vidovdan-je-dan-kada-se-sve-vidi-ko-je-vera-a-ko-nevera.html>> 7. 12. 2024.
- Илић, Светомир. „Ја сам момче са Косова”, 1988. <<https://www.youtube.com/watch?v=SwVGWtqysb4>> 16. 11. 2024.
- Лазаревић, Гордана. „Видовдан”, 1989. <<https://www.youtube.com/watch?v=PYSUdRkA7Qo>> 16. 11. 2024.
- Петровић, Дејан и Милан Васић. „Ја сам момче са Косова”, 2022. <<https://www.youtube.com/watch?v=2c6ooG1w9KU>> 16. 11. 2024.

Списак информатора

1. Аћимовић, Јово (1987, Београд)
2. Васић, Милан (1979, Београд)

Anastasija Živković

CONTEMPORARY PATRIOTIC SONGS WITH KOSOVO THEME
AS A MEANS OF POLITICAL COMMUNICATION
WITH THE FUNCTION OF ESTABLISHING AND PRESERVING
NATIONAL IDENTITY

Summary

The paper discusses contemporary patriotic songs with the theme related to Kosovo and Metohija, as an important cultural memory area for the most residents of Serbia. The selected examples cover the period from 1988 to 2024. Their melopoetic analysis has showed that the authors use very similar means in composing patriotic songs. Mostly common melopoetic means and the function of establishing and strengthening national identity in particular place these songs in the category of the genre. “Real/Serbian/Traditional” music is how performers usually refer to patriotic songs. However, the analysis has showed that many characteristics are partly influenced by foreign traditions such as 7/8 meter.

The importance of contemporary patriotic songs for collective identification has been emphasized by the example of Danica Crnogorčević’s concert that was held in Belgrade on March 5, 2022. This case study has showed that not only music, but also gestures and material objects with national symbolism play an important role in preserving the sense of collective spirit, but also that a music concert can become an area of political communication.

The role of patriotic songs in political communication can be seen most clearly in the example of manifestations and social gatherings of national importance, where the government officials address the citizens, and where part of the cultural and artistic program is completed by patriotic songs performers. This indicates that the genre of contemporary patriotic songs with Kosovo theme occupies an important place in the cultural policy of Serbia.

The paper showcases that contemporary patriotic songs represent a complex phenomenon which is valuable to many social groups. That is why they can be interpreted from various aspects including approaches from many areas in social sciences. Consequently, the author of this paper concludes that further research on this topic is necessary.

Keywords: patriotic songs, national identity, Kosovo and Metohija, Kosovo legend, political communication, Danica Crnogorčević, performativity theory.

ГОСТОПРИМСТВО КАО НЕМАТЕРИЈАЛНО КУЛТУРНО НАСЛЕЂЕ: МАПИРАЊЕ ПРАКСИ

У раду се, из антрополошке перспективе, разматра и анализира концепт гостопримства кроз призму нематеријалног културног наслеђа, као вид живе културне праксе која поседује извесне (претпостављене) аутохтоне карактеристике повезане са подручјем западне Србије. У праксама гостопримства посебно се осврћемо на улогу хране и пића и концептуализацију структурне организације дома/дворишта. Кроз праксе које спроводе чланови и чланице домаћинства исказују се улоге које потом фигурирају као вид социјалног капитала у заједници (и шире), док само гостопримство поприма вид политичке институције. Политизацијом праксе гостопримства постиже се основ за анализу различитих културних и друштвених промена. У закључку је понуђено разматрање гостопримства као вида социјалне контроле и класичне антрополошке дистинкције Другог као (само)идентитетског одређења.

Кључне речи: гостопримство, нематеријално културно наслеђе, етнологија и антропологија, западна Србија, идентитет.

Увод

Гостопримство или гостољубивост¹ најопштије представља праксу (прецизније, сет пракси, вредности и понашања) чији је циљ да обичан чин угошћавања „издигне” на виши ниво и трансформише

* milanovicnevena87@gmail.com

¹ Саговорници и саговорнице често истичу да је гостољубивост врлина са којом се човек „рађа” (или је стиче у оквиру породице која се може похвалити истом том врлином), а да је гостопримство одлика која се јасно исказује намером, чиновима и праксама у неком крају, заједници (најчешће селу) или групи.

га у чин изразите врлине или „несебичног давања” (в. Lynch et al. 2011). У овом раду настојаћемо да, из перспективе социокултурне антропологије, покажемо како на колоквијалној разини евидентна и скоро самоподразумевајућа природа гостопримства стоји као својствени културни параван низу друштвених правила и функција које управљају и, кроз (наочиглед) неформалну социјалну структуру, надгледају и пружају пропозиције за интеракције и понашања у оквиру једне заједнице. Заједница о којој је овде реч подразумева много шире насељено подручје од изоловане или релативно хомогене групе, како би се то могло у први мах протумачити, и обухвата западну Србију: Лозницу, Тршић и околна села. Овај предео, означен још као област Јадра, који је притока Дрине, специфичан је у идентитетском и етничком погледу,² пре свега због низа топонима који реферирају на важне историјске догађаје, попут Церске битке, али и због чињенице да Дрина представља природну границу између Републике Српске и Републике Србије. Кроз интервјуе са саговорницима и саговорницама често су истицани значај и симболика ових топонима, рата (Првог светског рата и рата у бившој Југославији), те границе и њене географске блискости. Саговорници готово чињеницом сматрају да је гостољубивост настајала, нестајала и мењала се управо захваљујући сталној флукуацији становништва, политичким променама, као и размени идеја, пракси и обичаја, иако су прве асоцијације на помен гостопримства увек константа и традиција. Стога прва премиса јесте да гостопримство није некаква окамењена пракса која се преноси са колена на колено искључиво усменим путем, већ да је њена традицијска заоставштина много слојевитија и комплекснија, те да представља динамични континент знања које се учи и преноси социјализацијом, али моделује и посредством других фактора – историјских, економских, политичких, културолошких. Будући да је гостопримство идентитетски снажно обојено и да постоји идеја о аутохтоности његових одређених елемената на овом

² Јадар се може сматрати етнички специфичним регионом, што је резултат сложених историјских миграција, културних утицаја и вишеслојних процеса насељавања. Етнолошка истраживања објављена у *Гласнику Етнографског музеја у Београду* (књ. 27, 1964) бележе да је највећи део становништва Јадра досељеничког порекла, са миграционим таласима који су пристизали у XVIII и XIX веку, претежно из динарских и херцеговачких крајева. Барјакаревић (1964) указује на изразиту разноликост родовског порекла, што се огледа у структури братстава, презимена и локалних обичаја, као и у обликовању сложених модела културног идентитета.

подручју, оно је бременито значењима која ће бити круцијална за анализу гостопримства као нематеријалног културног наслеђа овог подручја.

Идеја за овакву концепцију и промишљање гостопримства као (нематеријалног културног) наслеђа и његове улоге и функције у западној Србији (Јадру) проистекла је након низа етнографских терена спровођених на подручју Лознице, Тршића и околних села у периоду од 2018. до 2023. године. Истраживања су обухватила Град Лозницу и следећа села: Тршић, Корениту, Пасковац, Зајачу, Дворску, Горњу Борину, Доњу Борину, Горње Недељице, Брасину и Бању Ковиљачу. Етнографски терен спровођен је сваке године (изузев 2020. године због пандемије изазване вирусом ковид 19) у току летњег периода у трајању од седам дана, а тематски оквир, све до 2024. године, спадао је у домен антропологије алкохола/пијења. Фокус антропологије алкохола јесте управо на културној надградњи биолошке супстанце, попут алкохолног пића, за које се сматра да је „природни производ”. Међутим, разматрањем културолошких и друштвених аспеката који окружују ту „природну” супстанцу, антропологија деконструира такве есенцијалистичке претпоставке и алкохолно пиће проматра као културни артефакт, који је човек произвео за своје потребе и, пре свега, друштвену употребу.³ Под употребом подразумевамо све оне прилике у којима се алкохолно пиће „троши”, дословно и симболички, како свакодневно тако и у ритуалима животног циклуса (рођење, запослење, венчање/свадба, одлазак у пензију, па и смрт) и рекурентним догађајима (на пример: мобе, сеоске славе, различити сакрални или профани обреди...). Најједноставније речено, предмет истраживања етнографских терена до 2024. године биле су социјалне и културне димензије конзумације и производње алкохолних пића. Саговорници и саговорнице су, посредством полуструктурираних дубинских интервјуа (неретко поновљених у току једног терена или изнова кроз годину-две), говорили о сопственим (индивидуалним) и

³ Шљивовица, дефинисана као српско традиционално жестоко пиће, уписана је 2022. године на Репрезентативну листу нематеријалног културног наслеђа човечанства (UNESCO). Овај елемент обухвата друштвене праксе и знања у вези са припремом и употребом шљивовице, укључујући процес производње који се преноси унутар породица и заједница. Пракса обухвата и израду специјализованих бакарних казана, као и употребу шљивовице у свакодневним и ритуалним контекстима, попут свадби, рођендана и верских обреда. Више о томе в. <https://ich.unesco.org/en/RL/social-practices-and-knowledge-related-to-the-preparation-and-use-of-the-traditional-plum-spirit-sljivovica-01882>, приступљено 12. 11. 2024.

дељеним (колективним) искуствима и знањима о производњи (пре свега о начинима преношења тих знања) алкохолних пића, њиховој важности и функцијама у оквиру породице и заједнице, о местима пијења, ситуационим аспектима пијења, перцепцији нормалног (друштвено пожељног) обрасца пијења, као и о оним ексцесивним, тј. друштвено санкционисаним праксама и понашањима у вези са конзумацијом алкохола (v. Милановић 2019а; Милановић 2019б; Милановић 2019в; Милановић 2021; Jennings et al. 2015; Dietler, Hayden 2001; Wilson 2005; Douglas 1987). Кроз сусрете са испитаницима и кроз само дочекивање и угошћавање, посете ресторанима и кафанама/кафићима (местима пијења), где су се неретко одигравали и етнографски терен и интервјуисање, долазимо у додир са праксама и одређеним концептима за које, након извесног времена, постаје јасно да не могу бити уклопљени (искључиво и строго) у постојећи оквир истраживања антропологије алкохола. Спона која се провлачи кроз све терене у исказима саговорника и кроз скоро сваки појединачни интервју јесте да је однос према дошљаку/госту универзалан, без обзира на место сусрета (окућница, унутар нечијег дома, сусрет у кафани, сусрет у порти манастира, одлазак у вајат). Саговорници и саговорнице посебно истичу однос према госту као изузетну врсту релације која се учи и преноси, како у оквиру породице тако и у оквиру једне (сопствене) заједнице, те се последично „испољава” и према „нама” који смо ту, на етнографском теренском истраживању. Све ово говори у прилог томе да се гостопримство може сматрати врстом културне форме.⁴

Антропологија гостопримства (хоспиталности)

Студије гостопримства у антропологији реферишу на „базична антрополошка знања о реципроцитету и медијацији другости” (Candea, Da Col 2012), као и на повезаност гостопримства са концепцијама домаћина и дошљака-странца-госта, која се испољава у форми ритуала и кроз праксе уљудности/услужности (Selwyn 2000) и увек одиграва у већ предодређеном контексту моралних

⁴ Етнографски терен је спроведен у периоду од 6. јула до 13. јула. Овом приликом желела бих да захвалим студенткињама и студентима Одељења за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду: Анђели Милинковић, Николини Кузмановић, Сањи Ивошевић, Александри Вулетић, Нини Грбић, Лари Давидовић, Александру Пашалићу и Сергеју Аврамову на свесрдном ангажовању и интересовању за тему.

оквира неке заједнице. Иако изгледају као две одвојене сфере искустава и пракси, гостопримство у својој комерцијализованој форми (туристичкој) и у домену приватне сфере (дома, куће) јесу, заправо, део истог друштвеног имагинаријума. Већ у самом почетку ово одређење носи дозу амбивалентности, будући да дискурс који „опкружује” гостопримство може бити изразито позитиван – гостопримство може служити како би зближило људе и појачало кохезију – али исто тако може асоцирати на потенцијалну опасност коју странци доносе, као неко ко долази „извана” и ко је до тада непознат заједници. Херцфелд (2004) и Шајрок (2012) стога идентификују гостопримство као део ширих морално-етичких оквира и политика и интересују се за процену ризика у оквирима неке заједнице. Други аутори пак скрећу пажњу на недовољну теоретизацију гостопримства у антропологији и позивају на поновно разматрање у контексту пораста интердисциплинарног интересовања за концепт и праксу гостопримства у вези са блиским темама, попут студија миграција, постколонијалности, суверенитета и међународног права (Candea, Da Col 2012). На општијем и „старијем” филозофском плану, још је Кант истицао чињеницу и важност тога да људски род нужно ступа у интеракцију на гостопримљив начин, с обзиром на то да је „...ограничен на коначан простор” (Kant, 1996 [1795]). У савременим студијама туризма, који се може сматрати и комерцијализацијом гостопримства, постоји тенденција ка занемаривању анализе концепта добродошлице и њеног неједнаког дистрибуирања, иако туристичко искуство нужно мора поседовати те елементе. Тако Молц (2007) разматра важност људског тела у туризму и његових различитих „појавности” и указује на то како се тела прилагођавају да „одговарају” или „прођу”, као и на то како нека тела лакше путују од других на основу националности, расе, пола, сексуалности или инвалидитета. Шајрок (2012) сугерише да управо туристичка индустрија и државни органи, кроз имиграционе контроле и политике, преузимају улогу бриге за „привремене странце”, односно путнике ван својих домаћих простора. Туризам различито учествује у обезбеђивању правних и друштвених граница које воде ка укључивању и искључивању, што су у основи темељи гостопримства – на пример, кроз контролу пасоша (McGuire, Canales 2010) или туристичке енклаве

(Davis, Morais 2004). Таква истраживања, која се баве питањима социјалне инклузије и ексклузије, фокусирају се на факторе који доводе до маргинализације одређених појединаца кроз туристичка искуства и обрађују концепте добродошлице и недобродошлице кроз истраживање „субјективних (афективних и когнитивних) доживљаја повезаних са туристичким активностима појединца” (Tung, Richie 2011: 1369) и кроз интересовање за емотивни и „унутрашњи” доживљај туристичког искуства (Cohen, Cohen 2012). Концепт „добродошлице” често се јавља и у дефиницијама и дебатама о гостопримству. Дакле, како у приватној тако у јавној сфери (туристичко угоститељство), гостопримство одражава сет понашања, пракси и вредности који заједно чине темељ на којем нека заједница/друштво почива. Неке од ових пракси су високо ритуализоване (попут дочека гостију на слави, где су улоге домаћина и домаћице и понашање гостију дефинисани једним строжим сетом друштвених правила). Кључни термини које су саговорници и саговорнице повезивали са концептом добродошлице су: љубазност, чин пажње према Другом, дочек/пријем странаца, отварање Другом, прихватање, толеранција, комуникација са Другим, добродошлица као нешто што појединац-странац прихвата, интернализује и тако саображава идентитет са домаћином; потом и „негостољубивост”, нешто непријатељски/неповољно, што истиче/наглашава странца као Другог и другачијег, као и његову издвојеност из заједнице у којој се затекао. Како Ћуковић примећује, за антропологију као науку сматра се да почиње управо бележењем о другима и описивањем Другог (2019: 21). Кроз развој и смену парадигми и теорија о култури и њеним чиниоцима у „раним” антропологијама (еволуционизам, дифузионизам, појединачни подухвати социолога, пре свега Диркема и Вебера) и кроз целокупни „преглед” етнографског материјала, приметна је заинтересованост за нематеријалне сегменте културе, онако како је у данашњим дефиницијама нематеријалног културног наслеђа и побројано: језик, митови, обичаји, културне праксе – живе и упражњаване у свакодневици (Исто: 23). Иако се у овом раду нећемо бавити деконструкцијом и проблематизацијом термина нематеријалног културног наслеђа, упослићемо један важан (ако не и најважнији) аспект афирмативности заштите наслеђа кроз институције, као и само антрополошко писање културе –

чињеницу да се локалне заједнице подстичу да поједине елементе које сматрају важним идентификују, „очувају” (ма шта год то чување подразумевало) и да о њима говоре из сопствене визуре, без бојазни о погрешним интерпретацијама, објектификацији културних пракси или њиховом експлоатисању.

У домаћој, српској етнологији и антропологији не постоји јасно дефинисано описивање и анализа гостопримства као аспекта неке културе, са изузетком три рада.⁵ Први и можда најрепрезентативнији јесте рад „Званица или узов, установа узајамног гошћења” Миленка Филиповића (1965). Од класика етнографије истиче се писање Веселина Чајкановића о божанствима као ненајављеним гостима, који „походе” домаћине тражећи од њих неку услугу или уточиште. Антрополог Слободан Наумовић објавио је рад „Економске трансформације и утилизација традиције” (2013).

Мапирање пракси гостопримства у Тршићу и околини

Изјаве да је „гост светиња” и да се гостопримство учи и преноси у оквиру породице и заједнице, које смо током теренског истраживања више пута чули, окосница су етнографског терена о овој теми. Ако гостопримство поставимо у оквиру нематеријалног културног наслеђа, добијамо могућност да о њему промислимо као о (претпостављамо) аутентичној нематеријалној култури која се репродукује и преноси у (некој) заједници. Стога смо етнографским радом покушали да мапирамо основне концепте гостопримства у западној Србији. Методом посматрања са учествовањем,⁶ уз

⁵ Ову констатацију наводим са изузетном резервом, мислећи само на радове који се експлицитније баве тематиком, док засигурно постоји читав спектар радова из домена друштвено-хуманистичких наука и студија туризма који се дотичу елемената ове области.

⁶ Генерално говорећи, посматрање са учествовањем – или опсервација са партиципацијом – представља квалитативни антрополошки етнографски метод *par excellence*. Циљ оваквог истраживања је дубинско „читање” структура неког друштва/културе, саживљавање са заједницом или групом, и подразумева исцрпни теренски рад у дугом трајању. Још од Бронислава Малиновског, преко Франца Боаса, Маргарет Мид, Еванса Причарда, овај метод био је експлоатисан, преиспитиван, оспораван; оформљавање блиских веза са својим испитаницима као предуслов уласка и прихватања етнографа/антрополога од испитиваних (културе, заједнице или групе) доведено је у питање након низа „грешака”, објављених дневника са скандалозним признањима и инструментализације и/или злоупотребе положаја. У постмодерној антропологији наметнуло се питање рефлексивности и позиције антрополога на терену. Такође, питање идентитета етнографа/антрополога и испитиваних је једно од кључних. Колико је идентитет истраживача оптерећен стегама сопствене културе и да ли икада можемо у потпуности разумети идентитете својих проучаваних? Безброј је примера из историје дисциплине

полуструктуриране дубинске интервјуе (укупно 21), те сакупљањем, анализом и кодирањем добијеног етнографског материјала, увидели смо два основна „смера” функције пракси и чинова гостопримства (како приватног, тако јавног). Први смер односи се на промовисање већ етаблираног односа у оквиру заједнице између укључених и познатих актера. У случају успостављања *новог* односа – са Другим, један актер се може перципирати као реципијент (гост/дошљак), а други као давалац, пружалац (домаћин). Кроз праксе гостопримства друштвена функција се постиже у току размене добара и знања или током пружања услуге (материјалне или симболичне) између оних који гостопримство пружају (домаћини) и оних који су њему „изложени” (гости). Ако као основну премису поставимо то да се односи у некој заједници креирају, репродукују и развијају у складу са моралним, економским, политичким и другим начелима и вредностима, главна функција сваког чина гостопримства је: а) у првом „случају” (већ постојећег односа) да учврсти чињеницу – препознавање тога да и домаћин и гост(и) деле исти морални имагинаријум; б) у случају успостављања нове везе, да омогући конструкцију моралног универзума којем домаћин припада, а гост на њега (на извесно време, темпорално) пристаје. Практике – чинови гостопримства тако или консолидују структурне релације у оквиру неке заједнице како би оне биле изнова симболички афирмисане или су, у случају успостављања оквира за нове односе са Другим, структурно-трансформативног карактера. У другом случају, домаћини (даваоци) и гости/странци

о антропологу као „злом” мајстору који инструментализује своје испитанике, бивајући етноцентричан и намећући им норме сопствене културе, све до критика поновљених истраживања која су „раскринкавала” негдашње антрополошке „оскаровце” теренског рада (пример Маргарет Мид и Дерека Фримена). Како да етнограф/антрополог преузме улоге у истом онаквом облику у којем их преузимају испитаници у датим ситуацијама које се испитују? Ове класичне дилеме традиционалне антропологије суспендоване су постмодерним увидима у политике идентитета и комплетну дисолуцију идентитетских (националних, родних, етничких) пракси. Чинило се као да се однос снага враћа на право место – придајући једну једину и највећу важност управо проучаванима. У раду је заузет одклон према оваквој потпуној деконструкцији антрополога као некомпетентног етнографа и одклон према испитиванима као јединим валидним „писцима” своје културе. Ауторка рада унеколико је и ослобођена овог тешког питања немогућности спознаје „етнографске стварности” јер је истраживање обављено у друштву и култури из које долази и у којој је одрасла, те је њен положај као „домаће” (антрополошкиње) више него погодан за овакав тип истраживања. У том смислу, ситуације, места и посматрање са учествовањем нису јој били страни, већ део њене свакодневице и део „стварности” дељене са испитаницима и испитаницама.

(реципијенти) нису исти након сусрета/догађаја. У оба случаја актери укључени у ове процесе могу повећати социјални капитал у оквиру заједнице (села).

Неки аутори чак сматрају да гостопримство претвара странце у познанике, непријатеље у пријатеље, познанике у (још) боље пријатеље, аутсајдере у инсајдере, несроднике у сроднике, те да се читаво човечанство може поделити на две велике „класе” – домаћине (активни принцип) и госте (пасивни принцип) (Selwyn 2020). Оваква претпоставка о класификовању човечанства која се базира на гостопримству као несебичном чину, као дару без уздарја, неодржива је, јер:

уколико понудите безусловно гостопримство, ви то не мислите баш тако, не мислите дословно јер би се, у супротном, када бисте заиста понудили безусловно гостопримство, истога часа изгубила разлика између вас као домаћина и госта као придошлице: и домаћин и гост били би, истовремено, и домаћин и гост, домаћин као гост и гост као домаћин, одмах би две суверености полагале право на исти простор, а од такве ситуације подељене суверености до сукоба дели нас корак... (Миленковић 2014)

На основу анализе етнографског материјала издвојили смо неколико целина/аспеката гостопримства, од којих се многи међусобно прожимају. Више од тога, они су у зависној спрези. На бази претходне премисе о суверености супротстављеној безусловном гостопримству, проматрамо гостопримство (па и угоститељство, као институционализовани формат). Основни концепт који се јавља у разговору са испитаницима јесте крњи облик Мосовог концепта „дара” (без уздарја) – као репрезентација доброг домаћина – што се оспорава у етнографском материјалу и „стању” које смо затекли на терену.

Издвајају се: пиће и храна (у приватном и јавном простору); структурна организација домаћинства и пријем гостију; знање о гостопримству као процес: постојање и садејство традиционалних и савремених образаца политичке и историјске трансформације/прекретнице и „страх” од другог. Пиће и храна, како у оквиру дома/приватне сфере тако у јавној сфери (туристичко-гастрономска понуда у кафанама и вајатима) изузетно су важни и први на „линији фронта” када је реч о елементима гостопримства. Осим

саме „материје”, то јест одређених врста (најпре домаће, лично спремљене и/или куване) хране и пића (домаће ракије, куповних или домаћих сокова, домаће кафе), постоји читав обред у вези са послуживањем, редоследом изношења хране и пића, нуђењем („нуткањем”) и инсистирањем на одређеним формалностима, које се огледају кроз улогу домаћина или домаћице (некада више, а некад мање стриктно подељени послови). Као посебно значајне у оквиру овог терена истакле су се слава и преслава, са најформализованијим приступом трпези и редоследом служења јела, уз обавезно „кување” (месо и поврће из супе сервирано након предјела и супе). Још један специфични елемент јесте тзв. „спремица”, које домаћица пакује и спрема изабраним (најчешће важним) гостима при одласку, а она може садржати готово све са славске трпезе. Сматра се да гости не поштују домаћицу ако јој одбију спремицу. У кафанама и вајатима затичемо унеколико покушај да се домаћинска атмосфера пренесе у оквиру угоститељства, што их чини својеврсном врстом симулакрума сеоског домаћег газдинства. Овде је такође најважнија улога домаћина, односно, како се у кафани назива, „газде”. Осим што је у обавези да прати пословање и рад конобара, од газде се очекује да буде присутан, појави се након завршеног обеда и поздрави госте. Присуствовали смо изузетно плодносном интервјуу са Г. Г. (48), који нас је као важне госте упознао са газдом једне кафане, испричао нам целокупни историјат пословања и зашто се, заслугом газде, баш та кафана сматра најбољом у целој Лозници, Тршићу и шире. Појаснио је то не само газдином пословном способношћу и харизмом већ и чињеницом да је он потекао из породице у оквиру које се гостољубивост изузетно ценила, мада нису били богатог порекла. Иако се бавимо филозофским димензијама гостопримства, не смемо изгубити из вида чињеницу да је оно ипак утелотворена пракса која укључује више чула. Стога истраживања хране и пића и других облика потрошње значајно утиче на разумевање телесних перформанси гостопримства. Однос моћи као неодвојиви део у сусрету гостопримства често се преговара кроз телесне маркере различитости, као што су раса, класа, пол, сексуалност и старост, који се међусобно укрштају и обликују праксу гостопримства (или непријатељства) на специфичне начине. Гостопримство подразумева политику удобности која се односи не само на онтолошку сигурност домаћина и госта већ и на њихову телесну добробит.

У тесној спрези са храном, пићем и улогама домаћина и домаћице јесте структурна организација домаћинства. Ту се сусрећемо и са првим великим фактором дестабилизације устаљених пракси гостопримства – пандемијом вируса ковид 19 2020. године. Саговорници и саговорнице наводе да је савремено доба довело до избегавања примања гостију у кућу у односу на „раније” (иако није јасно на шта се „раније” односи – да ли на неку посебну декаду или измаштано „старо, добро време”), те да се контакт измешта у јавну сферу, у кафиће, кафане и ресторане, због чега је више њих изразило жал.

У оквиру домаћинства значајно место заузима обред животног прелаза – свадба. Свадбе фигурирају на граници дистинкција приватног и јавног, као и прошлости и садашњости. Саговорници сматрају да су свадбени обичаји значајни за читаву заједницу (иако се суштински везују за породицу младе и младожење) и да су се измештањем славља у јавне просторе нарушили или изгубили одређени традицијски елементи (попут чауша, рецимо, чији је задатак био да кроз родно неодређено облачење и ласцивне или неумесне шале скрене пажњу са младенаца и тиме психолошки допринесе растерећењу тензије (А. Ч., 42). Још једна пракса која се задржала јесте дељење буклије (дрвено-стаклене посуде украшене етно мотивима), из које би сваки гост отпио гутљај ракије, и доливање различитих ракија у буклију тако да „се на крају и не зна колико и шта је ко попио” (М. Т., 44). У оквиру организације домаћинства истиче се још једна пракса – изградња посебних просторија/смештаја за потребе прослава, које се не користе ни у једну другу сврху. У њима би често одседали рођаци као гости, све у циљу смањења обавеза домаћице која већ довољно ради за потребе служења и припреме хране и пића око славе. Пандемија вируса ковид 19 се у овом аспекту гостопримства први пут издваја као круцијална прекретница, која је, због социјалног дистанцирања, условила растакање до тада устаљених пракси – ненајављених посета, необавезних долазака комшија, родбине и пријатеља и пораст страха од болести и непознате будућности. Саговорници истичу да се „праг” пријема померио на „капију” – сада је дозвољено и очекивано било да се са гостима разговара „преко плота”, без присног контакта, што је код многих остало као укоренења пракса и након проглашења краја пандемије и укидања

рестриктивних мера. Ковид 19 подвукао је и амплификовао страх од другог, који се угодно сместио у било ког посетиоца или госта, макар он био и део породице који долази из оближњег града у посету.

Када је даље реч о прекретницама које кроје судбину ових пракси, истичу се историјске прекретнице које праве разлике у перцепцији домаћинства: Први светски рат; рат деведесетих година XX века у бившој Југославији (који је више од свих политичких прекретница довео до ширења „нове” терминологије – „појаве” педофила и митова о манијацима); индустријализација и куповина машина које „заменеју” много људи у мобама; поскупљење и инфлација; развитак технологије; фабрика „Вискоза”, њен успон и пад. Ови догађаји снажно су утицали на знање о гостопримству и његову примену у пракси. У разговорима са саговорницима схватамо да традиционалне и савремене форме живе у једној врсти садејства које се изнова преиспитује, преплиће, настаје и нестаје. Најбољи пример за ово представљају институције редара и ашчија, жена и мушкараца који су приликом важних догађаја (свадбе, славе, смрти...) помагали породицама којима је то било потребно. Како се гостопримство на почетку разговора са саговорницима дефинише као „интимна” и приватна пракса, некаква врста заборављене врлине са религијским призвуком или чак као термин који се користи за туристичку индустрију, ретко се посматра као политичка тема. Међутим, кроз анализу интервјуа и кодирање и мапирање историјских прекретница, гостопримство нам се „открива” као политичка институција када се заједница означава и легитимише кроз однос који гради са странцима и другима. Могуће је чак посматрати гостопримство као један од услова за политичко постојање људске групе, када неопходан сусрет са другима претвара у квалификован, ритуализован или чак легализован однос. Ослањајући се на ритуалне изразе гостопримства, показујемо да је оно политичка пракса *par excellence*, која експлицитно открива начин на који заједница формира везе са странцима, излаже им се или се од њих затвара.

Закључак

Гостопримство као нематеријално културно наслеђе, као и све живо наслеђе, важно је за идентитет заједнице и одржавање социјалних мрежа или трансцендирање вредности ван мрежа – граница неке заједнице. Међутим, кроз изнијансирану анализу елемената гостопримства на подручју западне Србије (Јадра) увиђа се зависност од мноштва фактора, највише политичко-економских, те трансформација гостопримства перципираног као окамењеног феномена (знања) који се само преноси са генерације на генерацију. Стога о гостопримству треба промислити као о виду нематеријалног културног наслеђа које је, осим што је базирано на принципу узајамности а не безрезервног давања, вид социјалне контроле и константног успостављања поретка између нас и других, кроз институцију домаћина и госта („домаћег” и Другог). Истраживање гостопримства као социјалне контроле може се сматрати „управљањем” странцем који представља потенцијалну опасност (Visser 1991) и који се цивилизује у оквиру неке заједнице кроз процес пружања гостопримства. Политичке и историјске прекретнице и економске околности довеле су до промена у поимању институције гостопримства (и, сходно томе, поимању другости). Према придобијеном етнографском материјалу, гостопримство не стоји као безрезервно давање/дар без уздарја, већ је доминантан принцип узајамности/реципроцитета. О гостопримству, дакле, треба мислити као о виду нематеријалног културног наслеђа које је, осим што је базирано на принципу узајамности, а не безрезервног давања, вид социјалне контроле и константног успостављања поретка између нас и других, кроз институцију домаћина и госта (домаћег и другог), и које је уроњено у системе размене, обележене преговарањем и компромисима између гостољубивости и хостилности, који заједно одржавају друштвену кохезију.

Дакле, гостопримство се може *разумети* као облик нематеријалног културног наслеђа не зато што се заснива на узајамности и социјалној контроли као елементима наслеђа, већ зато што као културна пракса прожета овим друштвеним функцијама испуњава основне критеријуме које дефинише и УНЕСКО: да је жива, преносива, заједнички препозната и функционална унутар неке културе. Како истиче Гијом Фијан, гостопримство није

само чин добродошлице већ облик друштвене праксе који гради заједницу кроз „посредне обавезе узајамности” и понављајуће интеракције које нису формално уређене, али производе осећај припадности и друштвене кохезије (Fians 2021: 460). На том трагу је и аргумент Драпале, који показује да нематеријално културно наслеђе обухвата управо оне свакодневне праксе (попут неформалног, свакодневног контакта, чиновних поверења и размене) које нису нужно спектакуларне или ритуализоване, али имају функцију одржавања културног поретка и заједничких вредности (Drápała 2020: 112). Иако су узајамност и контрола важни елементи анализе, они не чине суштину наслеђа, већ његов механизам. Оно што се преноси и наслеђује практиковањем гостопримства је модел понашања, вредносни систем и институционализовани однос између домаћина и госта који заједница препознаје као аутентичан и инхерентно идентитетски „свој”.

Цитирана литература

- Барјактаревић, Мирко. „Јадар (уводне напомене)”. *Гласник Етнографског музеја у Београду*, књ. 27 (1964): 5–11.
- Милановић, Невена. „Конструкција пијења као друштвеног проблема”. *Антропологија*, 19/2 (2019а): 37–56.
- Милановић, Невена. „Места, 'неместа' и прилике пијења: просторни и ситуацијски аспекти културе пијења младих у Београду”. *Антропологија*, 19/2 (2019б): 177–198.
- Милановић, Невена. *Од конзумирања алкохола до културне концептуализације пијења: антрополошко истраживање на примеру популације младих у Београду*. Докторска дисертација. Београд: Филозофски факултет, Универзитет у Београду, 2019в.
- Милановић, Невена. „*Binge drinking* – поглед на 'пошаст' из антрополошке перспективе”. *Антропологија*, 21/3 (2021): 23–33.
- Миленковић, Иван. *Појам суверености: од избеглиштва до гостопримства*. Докторска дисертација. Београд: Факултет политичких наука, Универзитет у Београду, 2014.
- Наумовић, Слободан. „Економска трансформација и употреба традиције: остваривање прикривених добитака кроз реципроцитет у обредима прелаза у српским селима”. *Етноантрополошки проблеми*, 8/2 (2013): 343–383.
- Херцфелд, Мајкл. *Културна интимност: социјална поетика у националној држави*. Београд: Библиотека XX век, 2004.
- Тркувић, Јелена. *Нематеријално културно наслеђе из антрополошке перспективе*. Београд: Досије студио, Одељење за етнологију и антропологију, Филозофски факултет, 2019.

- Candea, Matei and Giovanni Da Col. "The Return to Hospitality". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18/1 (2012): 1–19.
- Cohen, Erik and Scott A. Cohen. "Current Sociological Theories and Issues in Tourism". *Annals of Tourism Research*, 39/4 (2012): 2177–2202.
- Davis, Jeffrey and David Morais. "Factions and Enclaves: Small Towns and Socially Unsustainable Tourism Development". *Journal of Travel Research*, 43/1 (2004): 3–10.
- Dietler, Michael and Brian Hayden (eds.). *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics and Power*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 2001.
- Douglas, Mary (ed.). *Constructive Drinking: Perspectives on Drink from Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Drápala, Daniel. "Intangible Cultural Heritage in the Context of Studies of Social Contacts and Networks". *Studia Etnologiczne i Antropologiczne*, 20 (2020): 105–117.
- Fians, Guilherme. "Building Community through Hospitality: Indirect Obligations to Reciprocate in a Transnational Speech Community". *Anthropological Theory*, 21/4 (2021): 453–473.
- Filipović, Milenko S. *Zvanica ili uzov, ustanova uzajamnog gošćenja*. Sarajevo: Naučno društvo Bosne i Hercegovine, 1965. [separat].
- Jennings, Justin, Kathleen L. Antrobus, Sam J. Atencio, Erin Glavich, Rebecca Johnson, German Loffler and Christine Luu. "Drinking Beer in a Blissful Mood". *Current Anthropology*, 46/2 (2005): 275–303.
- Lynch, Philip, Jennie Germann Molz, Alison McIntosh, Peter Lugosi and Conrad Lashley. "Theorizing Hospitality". *Hospitality & Society*, 1/1 (2011): 3–24.
- McGuire, Suzanne and Mary Canales. "Of Migrants and Metaphors: Disrupting Discourses to Welcome the Stranger". *Advances in Nursing Science*, 33/2 (2010): 126–142.
- Molz, Jennie Germann. "Cosmopolitan Bodies: Fit to Travel and Travelling to Fit". *Body & Society*, 12/3 (2007). 1–21.
- Selwyn, Tom. "An Anthropology of Hospitality". in: Conrad Lashley, Alison Morrison (eds.). *In Search of Hospitality*. Oxford: Butterworth–Heinemann, 2020: 18–37.
- Shryock, Andrew. "Breaking Hospitality Apart: Bad Hosts, Bad Guests, and the Problem of Sovereignty". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18/1 (2012): 20–33.
- Thomas, Deborah (ed.). *Drinking Cultures: Alcohol and Identity*. Oxford and New York: Berg, 2005.
- Tung, Vincent W. S. and J. R. Brent Ritchie. "Exploring the Essence of Memorable Tourism Experiences". *Annals of Tourism Research*, 38/4 (2011): 1367–1386.
- Visser, Margaret. *The Rituals of Dinner: The Origins, Evolution, Eccentricities, and Meaning of Table Manners*. New York: Grove Weidenfeld, 1991.

Извори

- "Social practices and knowledge related to the preparation and use of the traditional plum spirit – šljivovica". <<https://ich.unesco.org/en/RL/social-practices-and-knowledge-related-to-the-preparation-and-use-of-the-traditional-plum-spirit-sljivovica-01882>> 12. 11. 2024.

Nevena Milanović Minić

HOSPITALITY AS INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE: MAPPING THE PRACTICES

Summary

The paper examines and analyzes the concept of hospitality from an anthropological perspective, viewing it through the lens of intangible cultural heritage as a form of living cultural practice that possesses certain (presumed) autochthonous characteristics associated with the region of Western Serbia. Special attention is paid to the roles of food and drink, as well as the conceptualization of the structural organization of the home/yard in hospitality practices. These roles are manifested through practices carried out by members of the household, which subsequently function as a form of social capital within the community (and beyond), with hospitality itself also operating as a form of political institution. The politicization of hospitality practices provides a foundation for analyzing various cultural and social changes. The conclusion offers a consideration of hospitality as a form of social control and explores the classic anthropological distinction of the Other as an (self)identity determinant.

Keywords: hospitality, intangible cultural heritage, ethnology and anthropology, Western Serbia, identity.



ВЕВЧАНСКИОТ КАРНЕВАЛ – ТРАДИЦИЈАТА ВО ФУНКЦИЈА НА ПОЛИТИЧКАТА САТИРА

Карневалот во с. Вевчани во околината на македонскиот град Струга претставува древна претхристијанска традиција којашто до ден денес сочувала елементи од својата архаична форма. Овој карневал претставува нераскинлив дел од културната меморија на македонскиот народ. Преку обредното маскирање и играта, учесниците во карневалот ја остваруваат првата значајна функција, истерувањето на злите сили и нивно уништување. Секундарната функција којашто се препознава во современата форма на карневалот претставува критика на историските и општествено-политичките случувања. Традицијата стара околу 15 века денес е во функција на создавање сатирични контексти кои содржат пораки испратени со посредство на карневалските маски. Денес маските на Вевчанскиот карневал најдиректно се инспирирани од локалните, националните, регионалните, но и светските политички текови кои директно или индиректно ја засегаат македонската држава. Вистинското негување на вековната традиција и нејзината (зло)употреба во дневнополитички контекст се двете тековни нарации на современата форма на карневалот. Старата карневалска традиција во Вевчани на некој начин претставува медијатор помеѓу традицијата и нејзината современа општествено-социјална, политичка и културолошка интерпретација. Во овој труд ќе ја разгледаме тезата за тоа, како една стара традиција како што е Вевчанскиот карневал, се трансформира во политичка сатира и критика на општествените случувања

Клучни зборови: Вевчани, карневал, традиција, политичка сатира.

* ana.ringaceva@ugd.edu.mk

Во културната меморија на Балканот карневалите се зачувале како посебна форма на народната култура. Како исклучително сложен културолошки феномен, карневалот има своја генеза во која клучното место го зазема чинот на маскирањето на учесниците. Покрај називот *карневал*, можат да се сретнат и со следните именувања: *поклади*, *месопуст*, *фашник*, *машакари*, *маскарада* и многу други локални називи (Караџоски 2018: 97), но заедничко за сите е чинот на маскирање. Маскирањето како обредна практика со длабоки корени, води потекло од претхристијанските култови во кои ваквата активност била насочена кон прогонување на злите сили, без разлика во каков облик се појавуваат. Обидите да се дефинира карневалот како појава, ги донеле истражувачите до воочување на сличностите и разликите со коишто се одделуваат или приближуваат едни кон други. Дефинициите се движат од позицијата дека карневалот е голема заедничка манифестација со која се одбележува започнувањето на големиот Велигденски пост, па до тоа дека карневалот е прослава на животот и најава за почетокот на пролетта, а се празнува преку игра, врева, смеа и специјално подготвена облека, односно маска. Карневалот претставува инверзија на стварноста во која нередот не му спротивставен на редот, туку тој претставува превртување на реалноста, создавање на привиден, друг свет, кој во себе ја имплементира ритуализацијата на редот и на нередот (Lozica 1997: 242). Лозица посебно го истакнува чинот на „духовно орање“ кога долните слоеви на човековата психа излегуваат на површина, со тоа стануваат видливи. Во карневалот самиот живот е игра, а играта повремено станува и самиот живот (Бахтин 1978: 15). Дефинирајќи го карневалот како спектакл, Шуваковиќ го поистоветува со културно случување во кое набљудувачот-учесник го артикулира своето сложено чувствено тело, како можен субјект што ги застапува другите луѓе, општеството, природата и трансцендентните светови (Šuvaković 2006: 98).

Постојат повеќе различни толкувања за времето на одржување на карневалите, кое најчесто се поврзува со деновите пред големиот Велигденски пост. Почетокот на постот, според *Речникот* на Братољуб Клаиќ (Klaić Bratoljub, *Veliki Rječnik stranih riječi*, Zagreb, 1966) е во директна врска со името *карневал*¹ кое потекнува од

¹ За термиолошкото одредување на поимот карневал види во: Lozica 2007a; Lozica 2007b.

грчкиот префикс *carn* (*јадач на месо*), а се однесува на *кола* (*carrus navalis* – кола, брод, или брод – кола) во религиозните паради, како и на кола во религиозна колона при годишните празнувања во чест на Богот Аполон. Во стара Грција таквите коли биле правени за свеченост по повод пролетното доаѓање на богот Дионис и од Грците овој обичај го презеле Римјаните (Klaić 1966: 628).

Kako se za vreme posta mora uzdržavati od mesa i masne hrane, u danima pred post su se održavale kolektivne proslave na kojima su učsnici konzumirali upravo ove „zabranjene namirnice”. U skladu s ovom teorijom je i etimologija karnevala. Iako nije baš u potpunosti jasno poreklo reči, najverovatnija pretpostavka je da karneval potiče od latinske reči *carnem levare* ili *carnelevarium* što bi u prevodu značilo „odstraniti meso” ili „lišiti se mesa” („Carnival”, *Encyclopedia Britannica*). Jasno je da je sama reč u nekom smislu povezana sa mesom, odnosno hranom i, pretpostavlja se, postom tokom koga je meso bilo zabranjeno. Samim tim se karneval implicitno povezuje sa hrišćanstvom. (Ristivojević 2009: 199)²

Меѓутоа, фактот дека карневалите заживуваат секогаш во деновите кога се случува промена на годишните времиња (од зима кон пролет), говори дека нивната генеза води потекло од претхристијанскиот период. Карневалот се доведува во корелација со античките ритуали посветени на будуењето на природата и истерување на злото, но својата вистинска форма ќе ја добие во средниот век, кога на аграрниот култ се надградува култот на мртвите предци. Маскирањето е во најнепосредна врска со опседнатоста, духовите, мртвите предци и божествата. Маската, кај оној што ја носи, предизвикува привремена егзалтација и му помага да поверува дека суштински се преобразува (Кајоа 1979: 119). Инкарнацијата на мртвите и нивното присуство во материјалниот свет, се случува на преминот од зима во пролет, а нивното присуство како маскирани или трансформирани суштества треба, од една

² „Бидејќи за време на постот мора да се воздржува од месо и мрсна храна, во деновите пред постот се одржувале колективни прослави каде учесниците ги конзумирале токму овие 'забранети јадења'. Етимологијата на карневалот е во согласност со оваа теорија. Иако потеклото на зборот не е сосема јасно, најверојатната претпоставка е дека карневалот доаѓа од латинскиот збор *carnem levare* или *carnelevarium*, што во превод би значело 'да се отстрани месото' или 'да се лиши од месо' ('Карневал', Енциклопедија Британика). Јасно е дека самиот збор во извесна смисла е поврзан со месото, односно храната и, се претпоставува дека се однесува постот во кој месото било забрането. Со тоа карневалот имплицитно се поврзува со христијанството” (Ristivojević 2009: 199).

страна да продонесе за заштитата и напредокот на заедницата, а од друга страна да влијае на плодноста, вегетацијата и аграрот. Затоа и дел од научниците посочуваат дека корените на карневалот датираат од римските обреди и обичаи (сатурналија, луперкалија, матроналија, брумалиа, баханалии, хиларио, либерналија), а исто така се споменува влијанието на дионизискиот култ (Зоговиќ 1996: 190). Затоа многу истражувачи во карневалските свечености препознаваат обреди (или барем дел од нив) кои се однесуваат на колективните празнувања како: дионисии, сатурналии, луперкалии, баханалии, анастенарии, брумалии и слично. Антониевиќ (1991: 170–171) преку споредбена анализа ги предочува сличностите меѓу современите драмски игри под маски и култот на Дионис на Балканот. Анализата ја базира врз заедничката идејна врска која се содржи во култот на магијата за плодноста. Сцените во кои активно учествуваат маскираните учесници а ја подразбираат обредната свадба, смртта, земјоделските активност како орање и сеење (асоцијација на култот на плодноста) всушност се најстариот архаичен слој којшто претставува остаток од древните синкретични активности. Самиот свадбен ритуал во кој невестата е всушност маж преоблечен во жена претставува елемент на древниот магиско-религиозен култ во којшто се славела плодноста и се обезбедувал континуитет. Веселин Чајкановиќ го поставува прашањето, дали веселите, разуздани маскирани луѓе, покриени со животински маски и со истакнати животински атрибути кои во поворки парадираат во време на божиќните празнувања, како и оние карневалски поворки во пролетната сезона (а им се познати на народите од стара, средновековна, вчерашна, а и денешна Европа), не се всушност, поворки на мртвите предци? Посебно го истакнува времето на појавување и истакнува дека божествата, натприродните суштества и душите на мртвите предци. Божествата имаат полна слобода во движењето и можат да се појават кога и каде сакаат, додека пак душите на мртвите предци се појавуваат ограничено – и локално и временски. Во старословенската религија за време на празнувањата на Бадник и Божиќ се случувало колективно појавување на душите на мртвите предци, појава која е запазена и на други места во светот. Катерина Петровска-Кузманова (2022: 162) истражувајќи ги карневалите меѓу кои и карневалот во градот Струмица, ги подвлекува четирите основни степени низ кои поминала еволуцијата на карневалските манифестации

воопшто: од античките карневали наменети за плодност, преку култовите на предците, кои се надоврзале во раниот среден век, политичката сатира, која се појавува во деветнаесеттиот век, сè до крајот на дваесеттиот и почетокот на дваесет и првиот век кога карневалите се трансформираат во посебен вид забава. Маските зооморфни, зоантропоморфни, антропоморфни и фитоморфни, се резултат на потајната човекова желба и потреба човекот да си поигра со сопствената индивидуалност, да се биде некој друг кој ќе му спротивстави на злото, но и ќе го каже тоа што во секојдневниот живот му е ограничено. Развојниот процес на маската и на маскирањето започнува од тотемизмот со маската на праисториските ловци, продолжува со манистичките маски на предците и со анимистичките маски на аграрниот култ, а трае сè до денес до современите маски (Петровска-Кузманова 2012: 149). Маскираните поворки како составен дел од македонската народна култура низ времето доживеале своевидни трансформации, кои се однесуваат на прилагодувањето на традиционалните маски на новите општествено-политички услови. Петровска-Кузманова (2019: 38) дава прецизен хронолошки преглед на првите записи за обредите под маски во Македонија и потенцира дека потекнуваат од XIII век, а се дело на охридскиот архиепископ Хоматијан. Од подоцнежниот период се зачувани записите на Евлија Челебија од 1670 година кој се однесува на тримерските свечености во Струмица. Доста богата етнографска граѓа има зачувано и од македонскиот XIX век: *Зборникот* на Браќата Миладиновци, Кузман Шапкарев со описите на ешкарите во Костурско и василичарите во Охридско. Во истражувањата на Кирил Пенушлиски се потенцирани фолклорните материјали од софиските збирки на Верковиќ, меѓу другите годишни обичаи, од Долновардарско е проследен записот за играта Џамала.

Во современите фолклористичко-етнолошки истражувања се зборува за два вида карневали коишто се одржуваат во два различни временски периоди. Според Лозица (2007: 192–193), првиот, наизглед архаичен тип (изворен) се однесува на руралното се однесува на селските средини и се препознава по групите маскирани мажи (во многу слични костими), најчесто од животинска кожа (руно, крзно) и по свонците што ги носат закачени на облеката... Изгледаат страшно и опасно, имаат специфични движења и игра, ги плашат децата, ги прогонуваат младите жени

(но и мажи) настојувајќи да ги посипаат со пепел или да им ги оцрнат лицата. Овој тип на карневали Лозица ги определува како *магиски* (курзив А. В. Р.) бидејќи се ориентирани кон природата и е со остатоци од магиските ритуали во насока на плодноста. Другиот тип за кој говори Лозица е т.н. *современ или критички карневал* (курзив А. В. Р.) се среќава во урбаните средини и е во најдиректна корелација си формирањето на општествениот поредок. Овие карневали се занимаваат со односите на луѓето во општеството, имаат тенденција на драма и вербален израз. Карактеристиките на овие карневали се пародијата и критиката на постоечкиот општествен систем, поединечно маскирање во различни актуелни, во моментот, политички и други личности, маскенбал, музика и детски карневалски настани. Секако, заклучокот на Лозица е дека не постојат чисти видови, туку дека постои еден карневал со две лица (магиско и критичко).

Obrtanjem suprotnosti obnavlja se svijet i zgušnjava zbilja: u karnevalu su sadržani i miješaju se dobro i zlo, istina i laž, ljubav i mržnja, ozbiljnost i šala, suze i smijeh, strah i radost, selo i grad, bogataši i siromasi, vladari i podanici, seks i smrt, mrtvi i živi, kršćanstvo i poganstvo, ispraznost i punina života. Obje karnevalske sastavnice – magijska i kritička – uvjetovane su kružnim poimanjem vremena, tipičnim za narodnu kulturu. (Lozica 2007b: 192)

Гледано од денешна перспектива тешко би можело да определиме чисти типови, попрво би можеле да кажеме дека постојат карневали кои во себе ги инкорпорираат двата типа, но исто така е важно да се напомене дека во ваквите случаи карактеристичните белези не се мешаат, туку тие делуваат како два паралелни карневали кои се одвиваат во исто време на ист простор, каков што е примерот со Вевчанскиот карневал во Македонија. Она што ние денес го познаваме како карневалски свечености претставува една надоградена структура втемелена на традиционалните универзални магиско-религиозни образци врз кои почива човештвото. Според Петровска-Кузмановска (2022: 156) карневалите, кои се присутни денес, немаат ниту архаични, ниту архаизирани значења: доминантен е речиси единствен модел на поворка. Вевчанскиот карневал од една страна го чува традиционалниот модел на изведба – како најнепосредна врска со

минатото и посредник со сегашноста, но и остава простор за нови изведбени форми коишто се појавуваат под притисок на времето во кое се изведуваат. Значи традиционалните форми на изведба не се утврдени како еднаш засекогаш дадени, напротив тие подлежат на постојани промени и прилагодувања. Сепак, сметаме дека единствениот карневал кој сè уште ги чува сцените од некогашната архаична постановка (зооморфните маски, играта, палењето на маските) е карневалот во Вевчани.

Во организацијата и во изведбата на карневалите има особености, кои се: локални, национални, регионални, но и општочовечки. Според досегашните сознанија, општо земено, трансформацијата што се случува во карневалите води кон нивна понатамошна промена, кон создавање манифестации, преку кои се промовира регионот или местото, каде што се одвиваат. Сето ова нè наведува да заклучиме дека карневалот, онаков како што го познаваме ние денес, повеќе е свртен кон општеството, одошто кон природата. Во истражувањата, истакнувањето на сакралното и церемонијалното ниво на обредите го занемарува нивниот општествен и психолошки аспект, односно нивното значење во регулирање на општествените односи, потоа економската, сатиричната и забавната функција, кои во различните периоди заземале различни места на скалата на човековите потреби (Петровска-Кузмановска 2022: 153). Карневалот како феномен ги вклучува социјалните, политичките, економските, историските и културните процеси низ коишто поминува развојот на едно општество. Во македонската народна традиција опстанале двете форми на карневалски празнувања: традиционалната и современата. Според Владимир Боцев, функцијата на обредното маскирање е насочена кон две сфери: религиска и општествена. Религиската функција е манифестна и се пресликува во настојувањата да обезбеди целокупниот напредок на заедницата кој па се препознава во симболиката и целите на обичајот, односно преку богатата обредна активност за поттикнување на плодноста, здравјето, среќата и сл. Општествената функција е латентна, но исто толку значајна колку и религиската. Таа се изразува преку јакнење на единството на групата, задржување на виталноста, јакнење на чувството на поединецот за припадност кон иста верска и етничка група, а со тоа создавање психичка и емоционална стабилност (Боцев 2004: 93).

Празникот Свети Василија во селото Вевчани (Струшки Дримкол) се одбележува на 14 јануари со обредно маскирање на учесниците познати како Василичари, а самата манифестација го носи името Вевчански карневал.³ Во манифестацијата учествуваат исклучиво машки лица кои на симболичен начин ја испраќаат старата година. Според Мирчевска (1995: 188) основната цел на овие обредни игри е да го заштитат селото од зли духови и демони, во годината што следи да обезбедат благосостојба за себе и за пошироката заедница, годината да биде родна и берикетна, како и луѓето и стоката да биде здрава и плодна. Локален назив за маска во Вевчани е „сурат“ од истоимениот арапски збор за лице, образ и физиономија, а усвоен преку турскиот јазик, збор од арапско потекло пренесен преку турскиот јазик (Константинов 1975: 376). Карневалот се одржува секоја година, започнува на 12 јануари и трае три дена, а негови главни карактеристики се: архаичноста, мистичноста и импровизацијата. Постојат три традиционални маски: Зет и Невеста,⁴ Глупи Август (маска што ја носат млади луѓе коишто преку специфични гестови и звук комуницираат со публиката) и Музичари. Вевчанскиот карневал несомнено покажува голема отпорност и жилавост, кога станува збор за времето на неговото опстојување.

Непобитен е фактот дека современите карневали, чишто корени се длабоко во обредноста, ја изгубиле својата примарна функција втемелена на магиско-религиозната платформа. Самите учесници знаат дека традиционалните маски се директната врска со предците и нивниот начин на практикување на обредот за заштита од злото и обезбедување берикет за заедницата.

³ На 27 февруари 2024 година на седница на Владата на Република Северна Македонија Вевчанскиот карневал е прогласен за културно наследство од особено значење, во поткатегоријата исклучително значење. Со оваа одлука на Владата се овозможува зачувување и афирмација на машката василичарска поворка како дел од зимските обреди со маски, која е зачувана и се практикува во автентична и интегрална форма од локалната заедница во општината Вевчани. Како што е наведено во одлуката, по своите карактеристики „Обредните поворки со маски (карневал) – василичари во Вевчани“ се издвојуваат со својата автентичност и зачуваност на формите на маските, василичарското оро, верувањата и обредните практики. За василичарите во Вевчани се утврдува режим на заштита од прв степен, со повеќе мерки на заштита. В. „Вевчанскиот карневал прогласен за нематеријално културно добро“. <https://novamakedonija.com.mk/zivot/kultura/vevchanskiot-karneval-proglasen-za-nematerijalno-kulturno-dobro/>, 11. 9. 2024.

⁴ В. Фотографија 1. Извор: „Катица Јанева, Боки-13 и Фатиме Фетаи меѓу највпечатливите маски на Вевчанскиот карневал“. <http://skr.rs/z0ht>, 11. 9. 2024.

Сите материјали кои ги собираме се природни материјали и на еден начин и оддаваме благодарност на самата природа. Политичкиот хумор и сатира не се изоставени, меѓутоа на брат ми и на екипата тука кои се главни изработувачи на маската, отсекогаш главен елемент им бил почита кон традиционалните вредности и пагански елементи. (Баткоски 2025)

Култот на плодноста и заштитата од злите сили се само остаток од некогашната обредност, за која Вевчанци знаат. Почитувајќи ја временско-просторната компонента на обредот, односно почитувајќи го граничното време (т. н. некрстени денови) тие се маскираат со маски кои содржат животинско крзно, рогови, кожи и слично со намера да го зауздаат злото и да го уништат. Во поширокиот европски културно-историски простор во кој Балканот е составен дел, забележана е пракса на маскирање во елен како централна фигура на маскираните машки поворки преоблечени во најразлични видови рогати животни (Трубарац Матић 2019: 87). По улиците на Вевчани скоро секоја година дефилираат голем број маски кои алудираат на рогатите животни, меѓу нив највоочливи се роговите од животното елен, што секако би можело да биде и предмет на некое наше следно иследување.⁵

Современото практикување на маскирањето е во насока на актуализација на општествено-политички состојби, локални, регионални, па и светски. Таков е примерот со маската „Спутник“, која алудираше на вакцините за време на светската криза предизвикана од вирусот Ковид-19.⁶ Но начинот на кој се обидуваат да се заштитат од злите сили (најчесто инкарнирани во современите македонски и странски политичари), се секако пародијата и сатирата. Преку нив учесниците во карневалот остваруваат комуникација со колективот кој треба да ги прими и разбере пораките. Големите турбуленции на македонската политичка сцена, последните неколку години се најголема мотивација за креаторите на маските во Вевчани. Преку пародија беа претставени ликовите на оние (како што е специјалната јавна обвинителка) кои

⁵ В. Фотографија 4. Извор: „Почна дефилето на маските на Вевчански карневал 2022”. <https://novamakedonija.com.mk/makedonija/pochna-defileto-na-maskite-na-vevchanski-karneval-2022/>, 25. 10. 2024.

⁶ В. Фотографија 2. Извор: „Почна дефилето на маските на Вевчански карневал 2022”. <https://novamakedonija.com.mk/makedonija/pochna-defileto-na-maskite-na-vevchanski-karneval-2022/>, 25. 10. 2024.

наместо да се справат со криминалот како девијантна појава на македонското општество, истите тие завршија во затвор.⁷ Сатирата е протест, сублимација и исчистување на злобата и гневот (Борев 2011: 506), а како производ на таквата активност е смеата. Преку сатирата, всушност се исмеваат одредени општествени појави кои се доведуваат до степен на апсурд. Во карневалот во Вевчани главните ликови се политичарите претставени како алчни, непресметливи, подмитливи, крадци, лажливци, лицемери. Токму кон нив е упатена сатирата со цел да ги деградира, да ја извади на површина нивната внатрешна изобличеност и да ги разобличи, а како резултат на тоа се појавува хуморот, најсилниот катализатор на насобраната негативна енергија. Токму преку ваквите постапки, сатирата дава можност да се воочат горчливите сознанија за животот, за деформациите во општествените, политичките и моралните манифестации на човековата природа и способноста да се разоткријат силите на ништожноста, глупоста, лудоста, лагите, пороците и суетата. (RKT, 1985: 697)

Хуморот е еден од највисоките изрази на слободата. Очигледно постоитесна корелација помеѓу хуморот и знаењето за себе. Хуморот е постојан предизвик и надразнување на наметката на сериозноста со која секоја група на моќ во светот ги прикрива своите обиди за превласт, монополи доминација.⁸ Во високо развиените демократии, критиката на демократските процеси преку политичкиот хумор и сатирата во јавниот дискурс, почнувајќи од шеги и политички цртани до доцните ноќни комични емисии, се покажа како многу моќна. Политички хумор и сатирата често се фокусираат на јазикот што го користат оние на власт, за да ги обликуваат прашањата од заеднички политички интерес⁹ (Berberović, Delibegović Džanić

⁷ В. Фотографија 3. Извор „Катица Јанева, Боки-13 и Фатиме Фетаи меѓу највпечатливите маски на Вевчанскиот карневал”. <http://skr.rs/z0ht>, 11. 9. 2024.

⁸ “Humor is one of the highest expressions of liberty. There is apparently a close correlation between humor and the knowledge of oneself. Humor is the constant challenge and irritant to the cloak of seriousness with which every power group in the world disguises its attempts at supremacy, monopoly and domination” (Muller 1978, цитирано според: Marín-Arrese, Juana. “Humour as Ideological Struggle: The View from Cognitive Linguistics”. <http://skr.rs/z0hV>, 25. 9. 2024.

⁹ “In highly developed democracies, the criticism of democratic processes through political humor and satire in public discourse, ranging from jokes and political cartoons to late-night comedy shows, has proven to be very powerful. Political humor and satire often focus on the language used by those in power to frame issues of common political concern” (Berberović, Delibegović Džanić 2020: 372).

2020: 372). Главната цел на сатирата е да укаже на социјалните или моралните слабости, пороци и зло, да ги изложи на потсмев и на жигосување. Според Бахтин (1978: 19) поимите карневализација и сатира меѓусебно се исклучуваат. Карневалот почива на начелото на универзалноста, според кое смеата е универзална и насочена кон сè и секого, односно дека целиот свет е претставен со неговата смешна страна. Додека пак сатиричарот знае само за негативната смеа и себеси се става над појавата која е предмет на потсмев и со тоа ја разбива целовитоста на смешниот аспект на светот. Смешното (негативно) станува поединечна појава, амбивалентната народна смеа го изразува погледот на целиот свет на кој му припаѓа.

За разлика од сатирата, карневалите најчесто (а тука не е исклучок ни Василичарскиот карневал во Вевчани) се поддржани (финансирани) од државата (во случајов од Министерството за култура). Дури и да ги крстиме сатира, со самиот факт што се платени од власта, тие како такви се делегитимираат. Останува и прашањето зошто државата би финансирала нешто што навредува еден дел од населението, зашто, конечно, таа тоа го прави и од нивни пари. (Георгиевски 2015)

Општество без критика е општество што умира, а општество без хумор и без критика е општество што мачно умира. Политичкиот хумор треба да биде своевиден коректив на општеството, а една од неговите цели е на сатиричен начин да ја поткрене критичката свест на луѓето. Честопати политичката сатира се користи како издувен вентил на граѓаните за негативните состојби во една средина (Стојадиновиќ 2016). Ако сатирата е актуелна критика (Борев 2011: 506), тогаш си дозволуваме да кажеме дека карневалот во Вевчани секоја година во својот фокус ја има токму таквата критика. Учесниците тоа го прават на еден само за нив оригинален начин, целосно ослободени од стегите и нормите. За сите нив тие два дена врвното начело пред кое стојат е слободата.

Овде слободата е неограничена, секој прави што сака. Сè повеќе политички маски се среќаваат на Вевчанскиот карневал. Се задржала таа традиција да има многу пагански маски, маски што го исмеваат и христијанството и муслиманството, но тој политички револт кај вевчанецот доаѓа до израз баш во тие два дена. Таа слобода на духот, таа универзалност што ја носат вевчанци низ

годините, доаѓа до израз баш во тие два дена. Се залагаме, од една страна за слободна Европа, но од друга страна сакаат да нè стават во некоја рамка. Преку таа рамка сакав да ја исмеам политиката. (Бетоски 2023)

Меѓутоа, повикувајќи се на слободата, честопати се случувало токму маските на Вевчанскиот карневал да повредат нечии верски чувства, што доведува до реакции од засегнатите страни (и православните и муслиманските верници). Токму таков беше случајот со карневалот во 2012 година кога верниците од исламската вера реагираа, како и случајот со маската „Исус Христос и крстот од пивски гајби“¹⁰, која од Бигорската обител наречена „несреќно светогрдие“. И покрај постојаните критики, маскирањето за празникот Свети Василиј Велики за населението во Вевчани значи да се одживеат три дена надвор од реалното време, да се извадат на површина сиот насобран гнев и бес, а притоа да не се наруши традицијата, ниту да не недостасува хуморот. И секако, уште една многу значајна карактеристика е негувањето на групниот идентитет на заедницата како дел од духовната култура. Врз основа на теренските истражувања, Владимир Боцев забележува дека иако однадвор гледано обредот е компактен и праќа силна порака на единство на селската заедница, упатениот истражувач или набљудувач може да ја забележи подвоеноста на групите. Тој ги потенцира трите нивоа на манифестирање на идентитетот кај учесниците во обредот: прво што е заедничко за сите учесници е манифестацијата на групниот идентитет што е поврзана со припадноста кон селото Вевчани како заедница; другото ниво е манифестација на националниот идентитет преку критикување и исмејување на другите етнички групи кои живеат во околината на селото и подалеку и третото ниво на идентитет е покажувањето на групниот идентитет, во смисла на припадност кон одредена група внатре во селската заедница, најчесто интересна. Манифестацијата на идентитетот и припадноста кон заедницата се манифестира со масовното учество на сегашните и некогашните жители на заедницата, и особено со задолжителната посета на секој дом во селото од страна на учесниците во обредот. Можеби денес верувањето дека ако не се одржат овие обреди, заедницата

¹⁰ В. Фотографија 5. Извор: „’До ова ли дојдовте?’ : Реакции за маската со Исус и крстот од пивски гајби”. *Македонски медиа сервис*. <https://mms.mk/341071/>, 14. 1. 2024.

може да се доведе во опасност од пропаѓање и уништување не се должи на верувањето дека со неодржување на обредите не ќе може да се обезбеди здравје, храна и плодност. Денес, многу извесно е верувањето дека со неодржувањето на овие обреди можат да се избришат трагите на идентитетот што луѓето го носат со себе, а кој во овие современи услови на живеење можеби е единственото нешто што ги поврзува помеѓу себе и одредената заедница ја држи како компактна група (Боцев 2012: 96–97).

Современите форми на карневалско дејствување како што е карневалот во Вевчани се само доказ дека потребата да се освои просторот и да се зграби слободата макар на ден или два, за човекот останала силна и насушна. Вевчанскиот карневал го носи белегот на архаичност бидејќи не ги напушта традиционалните маски, но и покажува дека, за да ја изврши својата важна функција (да ја сензибилизира јавноста со јасен поглед да ја види вистинската страна на заедницата во која живее), мора да ги следи тековните општествено-политички процеси. Опстојувајќи во континуитет векови наназад, карневалот ја чува традицијата. Ако континуитетот не смее да се набљудува како статичен поим, туку како жива традиција (Антониевиќ 1991: 170), тогаш можеме да заклучиме дека во Вевчани секоја година традицијата оживува со нова енергија. За Бахтин (1978) карневалот не е само настан, тој создава простор, политички и културен, место на еднаквост каде сите се заштитени со анонимноста, се рушат воспоставените хиерархии и се создаваат идентитети кои се спротивставуваат на доминантните текови, а гротеската е главен естетски принцип. Скандалозните и контрадикторни слики на карневалот бараат преобмислување на воспоставените концепти. Не смееме да забораваме: Карневалските обичаи одат рака под рака со историските процеси, нивната општествено критичка задача продолжува и денес (Lozica 2007a: 76). Карневалот како една од „најплодностите критички теми во културалните теории (Humphrey 2000: 164), преставува место на помирување на сите спротивности и јаз помеѓу доброто и лошото. Иако тој во себе ги содржи прастарите магиски ритуали и формални карактеристики на претхристијанската култура, низ историскиот развој карневалот останал како синоним на слободното и отворено мислење. Нашиот заклучок сепак би биле дека Вевчанскиот карневал на сосема оригинален начин, традицијата ја става во

функција на политичката сатира со цел да укаже на појавите, кои наместо да го подобрат животот на граѓаните, го девестираат општественото ткиво. Обезбедувањето добробит на заедницата и нејзината заштита од злото како врвните принципи на предците, денес се принципите и на новите генерации Василичари кои посакуваат просперитетна, развиена и силна држава.

Цитирана литература

- Антонијевиќ, Драгослав. „Игре под маскама у светлу компарације и континуитета”. *Гласник Етнографског музеја у Београду*, 54–55 (1991): 165–178.
- Борев, Јуриј. *Енциклопедија на естетиката и на теоријата на литература*. Скопје: Македоника литера, 2011.
- Боцев, Владимир. „Карневалите како современо градско празнување на примерот на струмичкиот карневал”. *Етнолог*, год. VII, бр. 10 (2004): 92–99.
- Боцев, Владимир. „Обичаите и идентитетот”. *Култура и идентичност. Годишник на Софийски универзитет 'Св. Климент Охридски', Историски факултет, Специјалност Етнологија*, Том 2 (2012): 94–99.
- Зоговиќ, Соња. „Маските во култните игри”. у: Владимир Боцев (ур). *Зборник на трудови од меѓународниот симпозиум 'Обичаи со маски' Вевчани – Струга 1996 година*. Скопје: Музеј на Македонија, 1998: 189–194.
- Караџоски, Владимир. „Фестивалите и карневалите под маски на Балканот со посебен осврт на Македонија: Традиција и современост”. у: *Обреди и фестивали под маски на Балканот: Традиција, состојба, тенденција*. Прилеп: ЈНУ Институт за старословенска култура, Општина Прилеп, 2018: 9–115.
- Константинов, Душан. „Кон проучувањето на маските во зимските обичаи во Македонија”. *Македонски фолклор*, година VIII, бр. 15–16 (1975): 375–378.
- Мирјана Мирчевска. „Василичарските обичаи во селото Вевчани”. *Етнолог*, 6 (1995): 188–193.
- Петровска-Кузманова, Катерина. *Карневалите во Македонија*. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков”, 2008.
- Петровска-Кузманова, Катерина. *Фолклорен театар – дефинирање и истражување*. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков”, 2019.
- Петровска-Кузманова, Катерина. „Структурата на современите карневали врз примерот на струмичкиот карневал”. *Македонски фолклор*, бр. 81 (2022): 153–171.
- Трубарац Матић, Ђорђина. *У јеленовом колу. Мотив јелена у српској обредној лирици*. Београд: Етнографски институт САНУ, 2019.
- Чајкановиќ, Веселин. *Мит и религија у Срба*. Београд: СКЗ, 1973.
- Bahtin, Mihail. *Stvaralaštvo Fransoa Rablea i narodna kultura srednjega veka i renesanse*. Beograd: Nolit, 1978.
- Berberović, Sanja and Nihada Delibegović Džanić. “The President and the Viper: Political satire and conceptual blending theory. *Jezikoslovlje*, 3 (2020): 371–393.

- Humphrey, Chris. "Bakhtin and the Study of Popular Culture: Re-thinking Carnival as Historical and Analytical Concept". in: *Materializing Bakhtin. The Bakhtin Circle and Social Theory*. London. Palgrave Macmillan, 2000, 164–172.
- Kajoa, Roze. *Igre i ljudi*, Nolit: Beograd: 1979.
- Klaić, Bratoljub, *Veliki Rječnik stranih riječi*, Zagreb: Zora, 1966.
- Lozica, Ivan. *Hrvatski karnevali*, Zagreb: Golden Marketing: 1997.
- Lozica, Ivan. "Carnival: A Short History of Carnival Customs and Their Social Function". *Narodna umjetnost hrvatski časopis za etnologiju i folkloristiku*, Vol. 44, No. 1 (2007a): 71–92.
- Lozica, Ivan. „O karnevalu: diverzija, kohezija, opsceno i mitsko”. *Dani Hvarškoga kazališta: Građa i rasprave o hrvatskoj književnosti i kazalištu*, Vol. 33, No. 1 (2007b): 190–208.
- Muller, Robert. *Most of All They Taught Me Happiness*. New York: Doubleday & Co, 1978.
- Ristivojević, Marija. „Bahtin o karnevalu”. *Etnoantropološki problemi*, god. 4, sv. 3 (2009): 197–209.
- Šuvaković, Miško. *Diskurzivna analiza*. Beograd: Univerzitet umetnosti, Fakultet muzičke umetnosti, 2006.

Извори

- Бетоски, Сашо. „Каде слободата е неограничена’. Вевчански карневал 2023 година”. <<https://vidivaka.mk/vevchanski-karneval-kade-slobodata-e-neogranichena/>> 10. 9. 2024.
- „Вевчанскиот карневал прогласен за нематеријално културно добро”. <<https://novamakedonija.com.mk/zivot/kultura/vevchanskiot-karneval-proglasen-zanematerijalno-kulturno-dobro/>> 11. 9. 2024.
- „Како во Вевчани се изработуваат маските за светски познатиот карневал?”. <<https://mk.voanews.com/a/kako-vo-vevchani-se-izrabotuvaat-maskite-zasvetski-poznatiot-karneval-/7932266.html>> 10. 1. 2025.
- „Катица Јанева, Боки-13 и Фатиме Фетаи меѓу највпечатливите маски на Вевчанскиот карневал”. <<http://skr.rs/z0ht>> 11. 9. 2024.
- Георгиевски, Свездан. „Карневал”. <<https://okno.mk/node/43905>> 10. 9. 2024.
- „Политичка сатира на вевчански начин”. <<http://skr.rs/z0hZ>> 25. 10. 2024.
- „Почна дефилето на маските на Вевчански карневал 2022”. <<https://novamakedonija.com.mk/makedonija/pochna-defileto-na-maskite-na-vevchanski-karneval-2022/>> 25. 10. 2024.
- Стојадиновиќ, Соња. „Македонски свилен гајтан за политичка сатира”. <<https://republica.edu.mk/blog/javen-interes/2016-10-07-10-30-25/>> 23. 9. 2024.
- Marín-Arrese, Juana I. “Humour as Ideological Struggle: The View from Cognitive Linguistics”. <<http://skr.rs/z0hV>>. 25. 9. 2024.
- RKT: Rečnik književnih termina*. Prir. Dragiša Živković. Beograd: Nolit, 1985.

Ана Витанова-Рингачева

ВЕВЧАНСКИ КАРНЕВАЛ – ТРАДИЦИЈА У ФУНКЦИЈИ ПОЛИТИЧКЕ САТИРЕ

Резиме

Савремени облици карневалских активности као што је карневал у Вевчанима доказ су да је потреба за освајањем простора и слободом, макар и на дан-два, за човека остала јака и неопходна. Вевчански карневал носи обележје архаизма јер не напушта традиционалне маске. Међутим, како би обављао своју важну функцију, он показује да мора да прати и актуелне друштвено-политичке процесе. Иако садржи древне магијске ритуале и формалне карактеристике претхришћанске културе, током историјског развоја карневал је остао синоним за слободно и отворено мишљење.

Кључне речи: Вевчани, карневал, традиција, политичка сатира.



Фотографија 1.



Фотографија 2.



Фотографија 3.



Фотографија 4.



Фотографија 5.

Suzana J. Marjanić*

Institut za etnologiju i folkloristiku
Zagreb, Hrvatska

ORCID: 0000-0002-6158-3006

7.038.54/.55:39:[7.071.1 Dodig V. T.

7.038.54/.55:005.571-051"1992/2018" Margetić D.

VLADIMIR DODIG TROKUT ILI „UMJETNIK KAO ETNOGRAF“: MISTIFIKACIJA I USMENA POVIJEST**

Tragom Hala Fostera koji u svom eseju „Umjetnik kao etnograf?“ (1995) tematizira umjetničke prakse bliske etnografskim istraživanjima, što određuje kao „etnografski zaokret“ u umjetnosti 1960-ih, *no-umjetnost* Vladimira Dodiga Trokuta (1949–2018), etnografija njegova Antimuzeja može se protumačiti u tom kontekstu. I Trokutova etnografija, kao i njegov umjetnički rad (pritom se, nažalost, medijski uglavnom pratio njegov antimuzejski rad, no ne toliko i njegova *no-umjetnost*, kako je određivao vlastitu post/konceptualnu praksu), može se promatrati i kao autobiografska mistifikacija (što pokazuju njegovi intervjui), a zasigurno mu je u tim mistificiranim suodnosima u interpretaciji stvarnosti duhovni otac Castañeda – za kojega se ni danas još sasvim točno ne zna je li izmislio svoga vrača.

Navedeno ću interpretirati na temelju antimonografije o V. D. Trokutu, likovnom umjetniku, performeru reciklaža društvene i mentalne angažiranosti, autoru i vlasniku projekta Antimuzej, koju je pod naslovom *Trokutizam 2021.* godine objavio Domagoj Margetić. Naime, Domagoj Margetić napisao je antimonografiju u koju je uključio i neobjavljeni *anti-intervju* (usmena povijest) s V. D. Trokutom, kako navodi u uvodu ove knjige. Prvi su zapisi i bilješke razgovora s Trokutom te bilješke njihovih susreta i druženja, koje su vodili od sredine 1992. godine pa sve do umjetnikove iznenadne smrti.

Ključne riječi: V. D. Trokut, umjetnost, etnografija, Antimuzej, Domagoj Margetić, (auto)biografska mistifikacija.

* suzana@ief.hr

** Ovaj tekst nastaje u sklopu projekta *Infrapolitike: od devedesetih do življenih budućnosti* (INFRA).

Poništavam ego, mišljenje, opservacije. Odlučio sam se za varijantu pustinjaka. Mene povijest umjetnosti ne zanima. Kada sam zavirio u 'Umjetničku enciklopediju' bivše Jugoslavije, shvatio sam da me je ona dokinula. Ja više ne postojim.

Vladimir Dodig Trokut

Dalibor Prančević u radu Vladimira Dodiga Trokuta ističe koncept „trika i podvale kao plodnog umjetničkog oruđa” i promatra ih u slučaju navedenoga umjetnika na tragu radikalnih postupaka Marcela Duchampa i dadaističkih provokacija, a prije svega Josepha Beuysa. Početkom sedamdesetih Trokut je s Beuysom ušao u umjetničku razmjenu, te je od njega dobio štap, što neki smatraju jednom od vrsta performativne mistifikacije (Prančević 2020: 7).¹

Sâm će umjetnik reći da proturječnosti u iskazima o njegovoj ulozi, npr. u akciji *Crveni Peristil* (1968), nastaju zbog pogrešnog interpretiranja i tumačenja činjeničnog stanja, (ne)poznavanja geneze stvaranja cjelovite grupe. Siguran je da ga povjesničari umjetnosti zaobilaze. Često je kao primjer toga isticao izložbu *Neprikladni: Konceptualističke strategije u hrvatskoj suvremenoj umjetnosti* (2002), gdje ga u katalogu te izložbe brišu kao člana *Crvenog Peristila*. I nadalje njegovom kritičkom oštricom:

Riječ je o klasičnim manipulacijama u okvirima suvremene umjetnosti, pri čemu sam u pojedinim manipulacijama i izbrisan iz *Crvenog Peristila*. To je manipulacija temeljnim činjenicama, namještanja interesnih sfera i lobija kao i prekrajanja povijesti umjetnosti. Ponavljam – nisam bojava Peristil, bio sam prisutan – a nisam pristao na bojanje *crvenim* iz političkih razloga. Moj koncept boje bio je *razlikovan* od crvene. (Trokut 2002: 42–43)

¹ Na dvadesetu obljetnicu neuspjeloga Stauffenbergova atentata na Hitlera, 20. srpnja 1964., Beuys objavljuje fiktionalnu autobiografiju *Werklauf* (Curriculum vitae/ Curriculum opere), u kojoj je enigmatski dokumentirao prikaz vlastitoga puta postanka umjetnikom. Pojasnio je da uporaba masti i pusta, temeljnih materija u njegovim radovima, proizlazi od Tatara iz tadašnjega Sovjetskoga Saveza koji su mi spasili život nakon što je njegov avion Luftwaffea bio oboren u Drugom svjetskom ratu. Svoju je autobiografiju ironično zaključio time da bi Berlinski zid trebalo podići za još 5 cm (v. Foster et al. 2004: 480–481).

Vladimir Dodig Trokut (Kranj, 1949. – Zagreb, 2018) djelovanje započinje u Splitu 1966. godine, gdje živi do 1976. Lider je više neformalnih grupa – Crveni Peristil, Frakcija grupe *Crveni Peristil*,² grupa 3i, grupa 30, Manifest 72, Atributivna participacija. Od 1976. godine živi i djeluje u Zagrebu. Začetnik je varijante konceptualne i postkonceptualne *no*-umjetnosti i osnivač *black-it arta*. Autor je opusa različitih izvorišta, od autorskoga odabira, predmeta do ne-mislilačkoga pojma stvaralaštva kao *no*-mentalne forme. Autor je sveobuhvatnoga projekta Antimuzej, u okviru kojega je svaku osobu pojedinačno tretirao kao muzej. Priredio je više izložbi, akcija, performans, instalacija, ambijenata i wunderkammera u MSU-u, Modernoj galeriji u Zagrebu, MMSU-u u Rijeci i Puli, kao i u javnim prostorima gradova. Autor je edicije izdanja *V.D.T. 505 s crtom* te edicija *Anti-muzej – Muzej opsesija*. Dobitnik je više nagrada. Radovi mu se nalaze u domaćim i svjetskim muzejima i privatnim zbirkama i fondacijama.³

Vladimir Dodig Trokut, likovni umjetnik i sakupljač umjetnina, koji je djelovao/djeluje akcijama, performansima, reciklažama društvene i mentalne angažiranosti, a široj je javnosti poznat kao autor i vlasnik projekta Antimuzej, deklarira/deklarirao se kao „anarhist, ratnik, umjetnik, pisac, filozof, mistik...”, antikonceptualist iz „obitelji hrvatskih poglavica”. Još početkom 80-ih Trokut je (pseudonim preuzima prema pitagorejskom, istostraničnom trokutu) kao „prvi naš umjetnik smeća” (*Junk Art*) pokušao u Zagrebu otvoriti antimuzej industrijske arheologije, što se paradoksalno svim njegovim srčanim angažmanima, nije realiziralo za njegova života. Za Trokutovu zamisao antimuzeja, za koju umjetnik postulira koncept da je s kulturološkog aspekta danas jednaka vrijednost jednog Picassa i Mickeyja Mousea ili bilo kojeg drugog predmeta iz svakodnevne *trivijalne* upotrebe, Miško Šuvaković bilježi da A/antimuzej može figurirati i kao performans

² U formi autointervjua Trokut u *Antimonografiji* zapisuje i inicijaciju akcije Crveni Peristil, kao i formiranje i Frakcije grupe Crveni Peristil, kojom su se neki članovi distancirali od prvotne akcije (v. Margetić 2021: 216). Ističe kako za Frakciju dokumentacija nije bila nužna, već samo djelovanje sviješću i svjesnosti. „Bit je u dijelu prikriivanja. Budi glumac, a ne glumi” (Ibid: 217). Domagoj Margetić, „nekovrsni Troutov nasljednik i gorljivi borac za dostojnu valorizaciju Antimuzeja” (v. Hrgović 2024: 51), ističe kako je nemoguće u vrednovanju Trokutova djela odvojeno promatrati Trokuta umjetnika i *vištuna* (Margetić 2021: 221).

³ Više o antiumjetniku u antimonografiji istraživačkoga novinara Domagoja Margetića (2021). Do umjetnikove smrti, odnosno do vremena pisanja ovoga članka, nije objavljena sustavna monografija o njegovu radu.

„koji se zasniva na destrukciji, parodiranju i deestetizaciji muzejskih funkcija izlaganja, dokumentovanja i čuvanja umetničkih dela” (Šuvaković 1999: 36).

Prvi dio Trokutovog *Koncepta za realizaciju projekta anti-ulica – antimuzej – antigrad* (usp. rukopis *Koncepta* koji se čuva u Dokumentaciji HDLU-a, 1990., Zagreb) čini *Projekt Anti-Grada i Anti-Ulice*. Slijedi Anti-Muzej, a čine ga: Muzej-hotel, Muzej transporta, Centar za Psihoaktivnost i igru, Muzej no-art, Muzej siromaštva, Muzej zabrana i tabua, Interdisciplinarna antikvarna muzejska scena, Muzej okultizma i hermetike, Muzej nove etnografije, Muzej pete, šeste, sedme, osme, devete decenije, Muzej socrealizma – Muzej zabluda, Muzej industrijske arheologije, Muzej memorije, Muzej seksualnosti, erotike i ljubavi, kao i Eko-dobro Špiگل brijeg – Sv. Jana – Jastrebarsko. Ukratko, riječ je o energetske muzejima: npr. u Muzeju socrealizma izlagale bi se štafete, zahvalnice, pohvale, partijske knjižice, u Crnom muzeju djelovao bi muzej zabrana i tabua, zabranjenih knjiga, novina, časopisa, napisa, naziva, pokreta, stranaka, prijedloga.

Na moje pitanje „Na koje ste se mističke/poetičke sustave nadovezivali (i još uvijek nadovezujete) u umjetničkom konceptu primjene halucinogena? Također, zanima me duhovni paralelizam Joseph Beuys – Trokut u konceptu (izvedbenoga) šamanizma”, iz 2002. godine, umjetnik odgovara (pri čemu naglašava da se povijest umjetnosti performansa mora promatrati dalje od avangardnih, i to kod *prokletih pjesnika* simbolizma):

Pitanje Aleistera Crowleya, Mjesečevog djeteta, otvara svijet tvorca zasebne književne metode kao velikoga pjesnika i jednog od najvećih mitologa kojega je svijet ikada imao, najvećeg maga i alkemičara teatra svakodnevnog života. On je također neosporno i *performan*. Imao je nekoliko kazališnih predstava, vidljivih i nevidljivih. Gurđijev također izvodi cjelovite mističke komade i svoje drame. Riječ je o *tragu* jedne mističke dodirnosti. Od ovisnosti Crowleya – koji je dnevno bio na jedanaest injekcija heroina – izliječio je Gurđijev. Iz navedenoga stanja proizašla je *ona* sintagma Velika Zvijer – Mega Therion 666. Oni koji ga slijede navedenoj mističkoj *sintagmi* pridali su sasvim drugu konotaciju. Gurđijev je izjavio da nikada nije vidio *crnju* dušu no što je Crowleyeva. Nakon eksperimenata u Keopsovoj piramidi, piše, prima *Knjigu zakonitosti* kao prvu u nizu *Svetih knjiga* Theleme.

Nadalje, Marcel Duchamp i Tristan Tzara su neosporno alkemičari, i Duchampova „zbrkata” *Mona Lisa* jest alkemičarsko djelo. Samo na dva načina možete uspavati svijest – ili narkotikom ili hipnozom – kako bi se uopće mogao započeti proces transcendencije. Nadalje, Artaud koji je stalno na opijumu je nezaobilazan; Georgij Ivanovič Gurđijev koji puši šest-sedam *pogača* dnevno... Riječ je o svjesnom postupku koji služi za metodu inicijacije *spaljivanja ličnosti*, proces transcendencije. Riječ je o pretakanju mističnog i transcendentalnog, što uvjetuje mogućnost da se uđe u *Vasionu*, s onu stranu Zvijezda. Današnji pojam narkotika Splita i Pule ne posjeduje apsolutno nikakvu razložnost; ne radi se više o transcendenciji. I najveći povjesničari umjetnosti proučavaju velike mističke autoritete i majstore jer ne mogu drugačije izvesti transcendenciju unutar umjetnosti, kao što i ne mogu pojmiti rad pojedinih umjetničkih figura koje se događaju izvan kontinuiteta povijesti. Uz Josepha Beuyasa i njegov šamanizam nadovezujem još tri sustava – Duchampa, Maljeviča i Trokuta – pri čemu uz uzročnost između *te* četiri pojave pokušavam izbjeći korespondiranje u povijesnom radu. Reprodukcijske Beuysovih radova u katalogima i knjigama ne smijem *gledati* kako ne bi došlo do nesvjesnog prisvajanja izvjesnih mogućnosti i interpretacije, što današnji umjetnici često čine. Prvi happeninzi nastaju pojavom Lautréamonta, Baudelairea, Rimbauda – pjesnika simbolizma koji rade prve akcije i performanse. (Trokut 2002: 42–43)

Njegova inicijacija u antimuzejsku praksu svakako ima izvorište u njegovoj Dalmatinskoj zagori. Često je isticao „spiritističko-magijske tragove na predmetima Dalmatinske zagore koji pripovijedaju iskustvo šamanističke prakse”, a naglašavao je i da ljude toga podneblja odlikuje lucidnost te poslovična lukavost i prepredenost (Prančević 2020: 7). Pritom, povjesničari umjetnosti uglavnom su se pozivali na njegov Antimuzej, ali ne i njegovu konceptualnu umjetnost koju umjetnik naziva *no-umjetnost*. Sâm će za sebe isticati da je antipovjesničar umjetnosti

s konceptom Anti-Muzeja iz 1971. godine, što znači da nisam kolekcionar – kako piše u *Enciklopediji hrvatske umjetnosti* – već sakupljač, zbirničar – onaj koji zbira raznolike svjetove. Kolekcionar je supstancija perverzije, perverzije Uma – Um je sam po sebi perverzian – to su ljudi koji imaju niz nedostataka. Dakle, 1971. zamisao Anti-Muzeja je registrirana kao

zbirka, a paradoksalno je da još uvijek nije zaživjela. Taj isti koncept se širio i širi u osam zemalja svijeta a nije zaživio ovdje gdje je iniciran. (prema Trokut 2002: 42–43)

Neprilagođeni

Moto ovome tekstu svjedoči o govoru Vladimira Dodiga Trokuta 2004. godine (2004: 212), dakle, točno prije 20 godina, kada je konstatirao da ga, nažalost, neke kustoske prakse kao neprilagođenog umjetnika-praktičara mimoilaze. Dokaz je, kao što navodi, da ga ne spominje ni *Enciklopedija likovnih umjetnosti* bivše države. Tu bih naglasila da je, prema sâmom Trokutu, najznačajniji teorijski rad⁴ o njemu napisao povjesničar umjetnosti Radonja Leposavić. Rad je objavljen povodom izložbe *Shadow Museum*, koja je 2008. i 2009. bila predstavljena u Novom Sadu, Vršcu, Varaždinu i Banjaluci. Tako navedeni povjesničar umjetnosti 1967. navodi kao liminalnu godinu u okviru životnoga obreda prijelaza, kada je Trokut boravio u Bosni među sufi majstorima, te od njih dobiva budističko ime Trokut zbog njegovih tadašnjih interesa za Kabalu i numerologiju. Prije toga, dok je bio zaokupljen geometrijom, imao je nadimak Šestar. Nadalje, kao drugu bitnu godinu Radonja Leposavić ističe Trokutovo poznanstvo s Božidarom Jelenićem, *enformelistom, pop-artistom*, koji je „sačinio” (riječ je o Trokutovoj riječi „sačiniti”) prvi pješčani ambijent 1954. godine u Splitu, „koji je radio vrlo radikalne i hrabre geometrijske slike prije pojave Exata 51” i gdje je kao profesor Škole za primijenjenu umjetnost snažno utjecao na inicijaciju akcije *Crveni Peristil*. Sâm je Trokut istaknuo u jednom razgovoru za *Zarez*, povodom te prve javne intervencije u bivšoj državi:

Tada sam bio orijentiran konceptu umjetnosti kao politici i atakiranju na tadašnji sustav, i radikalani dio grupe bio je idejno povezan s tadašnjim praxisovcima, u prvom redu s Vanjom Sutlićem. Naime, varijanta je bila da se Peristil oboji u narančastu boju koja je u to doba bila revolucionarna boja Zapada; drugi koncept bio je da se oboji pola crveno, pola crno u sustavu anarhističkog koncepta – u duhu španjolskih frakcija anarhizma – i treću varijantu, koja se i ozbiljila, činilo je atakiranje crvenom bojom na postojeći politički sustav komunizma. Instinktivno je ispalo da se

⁴ Deniver Vukelić (2012) pisao je o umjetnikovoj šamanskoj praksi, Nadežda Elezović (2024) o Trokutovom metaspiritualnom konceptu umjetnosti.

10. siječnja 1968. Peristil oboji u crveno. Mjesec dana nakon – dakle, 10. veljače 1968. – osnovana je Frakcija grupe Crveni Peristil akcijom Crveno more. (Trokut 2002: 42–43)

Tako upravo na str. 16 časopisa *Anti-svijet* možemo vidjeti dokument u kome se navodi da je na temelju akcije *Crveno more* Tomislav Šola kao direktor Zajednice umjetnika Hrvatske priznao Trokutu status samostalnog umjetnika Hrvatske, a jednu od izjava potpisao je Dimitrije Bašičević Mangelos. U svojim razgovorima Trokut je često isticao odnos kustos/mentor–umjetnik, koji je imao s Dimitrijem Bašičevićem Mangelosom, te na tragu tog prijateljstva možemo citirati Jacquesa Derridaa iz njegove knjige *Politike prijateljstva*: „ja ne nadživljam prijatelja, ja mogu, odnosno, moram da ga nadživim samo u mjeri u kojoj on već nosi moju smrt i nasljeđuje je kao posljednji preživjeli”. Na tom *nenadživljavanju* možemo čitati i stranice antičasopisa *Anti-svijet* (nulti broj) pod uredništvom Domagoja Margetića. Tako na *timelineu* spomenutog prijateljstva vidimo da je prva godina upravo 1968., kada Trokut dolazi iz Splita u Zagreb i kada počinje njihov odnos mentora i učenika, da bi 1972. Trokut započeo s idejom Antimuzeja, kao koncepta „forma mentis”, za koji mu glavni poticaj pruža upravo Mangelos, kao sukreator antimuzejske ideje. *Timeline* prijateljstva dalje nastavlja podatkom da odnos mentora i učenika (između njih dvojice) prerasta u odnos suradnika i umjetničkih sukreatora, i prijatelja. Te godine Mangelos postaje član savjeta Antimuzeja. Naime, nulti broj *Anti-svijeta* donosi veliku priču o sakrivenom opusu Dimitrija Bašičevića Mangelosa, kao i priču o njegovim neobjavljenim rukopisima i zbirci prvih radova njegova oca Ilije Bašičevića Bosilja, koju je Mića Bašičević sačuvao u svojoj privatnoj arhivi, no prije svega preko navedenoga *timelinea Anti-svijet* valorizira prijateljstvo na liniji Trokut–Mangelos koje je, kao što je Domagoj Margetić istaknuo, često zanemareno u monografijama i brojnim člancima u vezi sa Mangelosom. Pritom, u vezi s promocijom održana je izložba crteža akademskog slikara Miroslava Stakića iz Bosne i Hercegovine, poznatoga kao „umjetnik iz rudnika”, koji i surađuje u ovom novom (anti)časopisu za kulturu. Pored crteža *Logika kretanja mase* (Prijedor, 2023), tu je i njegov tekst *Generacije koje ne vide*, u kojemu, među ostalim, zaključuje: „Imamo sve potrebne OPTIMALNE USLOVE za oslobađanje stega surovog političkog ropstva ili bolje rečeno političkog kapitalizma”.

Napravila bih sada malu sintezu projekta *Odbačeno: prilozi za studije vrijednosti*, voditeljica Irene Bekić i Duge Mavrinac, u okviru kojega je jedan segment pripao i Vladimiru Dodigu Trokutu. Naime, voditeljice projekta su 2021. godine u Institutu za etnologiju i folkloristiku organizirale mali posvetni skup i o Vladimiru Dodigu Trokutu, na kojemu su sudjelovali i Domagoj Margetić, Darko Šimičić i Miško Šuvaković, koji je u časopisu *Anti-svijet* prisutan tekstom *Antimuzejski Mangelos*. Riječ je o izlaganju koji je održao na zatvaranju izložbe radova Dimitrija Bašičevića *Mangelosa Mangelos u Antimuzeju*, 2022. godine u galeriji „Neon” u Beogradu.

U okviru tog projekta istraživala sam Trokutov umjetnički i etnografski, antimuzejski rad, koji čine lice i naličje njegove prakse, u kontekstu onoga što je Hal Foster u svom eseju „Umjetnik kao etnograf?” (1995)⁵ tematizirao kao umjetničke prakse bliske etnografskim okvirima, što određuje kao „etnografski zaokret” u umjetnosti 1960-ih. U tom smislu, Trokutova *no*-umjetnost bi se mogla protumačiti *obrnutim* procesom „etnograf kao umjetnik” ili etnografija kao antimuzejska praksa *no*-umjetnosti. Uvijek je VDT naglašavao kako je naročito *preko* preslica, koje su morfološki slične ljudskoj ruci, ušao u etnografiju. Isticao je kako preslice po svojoj morfologiji nemaju životinjski ni ljudski lik, već egzistiraju na razini pisanica. Najčešći simbol je kozmički križ, svastika, spirala, koju je radio muški svijet za ženski i koji odgovara otisku naš ruke (poput otiska dlana je).⁶

Članak Hala Fostera „Umjetnik kao etnograf” (1995) kritizira trend u suvremenoj umjetnosti, prema kome se umjetnici pozicioniraju kao „etnografi”, istražujući marginalizirane zajednice ili kulture. Glavne točke uključuju: promjenu uloge umjetnika – Foster raspravlja o tome koliko umjetnika preuzima ulogu istraživača ili društvenih znanstvenika,

⁵ Na samom početku eseja Hal Foster navodi da njegov naslov ima za cilj evocirati tekst „Autor kao tvorac” Waltera Benjamina, koji je prvi put predstavljen na Institutu za proučavanje fašizma u Parizu, travnja 1934. godine. Tu, pod utjecajem Brechta i ruskih kulturnih revolucionara, Benjamin poziva umjetnika ljevice „da se prikloni proletarijatu”. U avangardnom Parizu travnja 1934. ovaj poziv nije bio radikaln. Međutim, sâm pristup jest. Naime, Benjamin je poticao „napredne” umjetnike da interveniraju, poput revolucionarnih radnika, u sredstvima umjetničke proizvodnje, kako bi promijenili „tehniku” tradicionalnih medija i transformirali „aparati” buržoaske kulture (Foster 1995: 302).

⁶ Nikola Cik za podravske preslice navodi da su ih izrađivali drvorezbari, „ali često i muškarci koji su ih namijenili svojim suprugama, djevojkama, sestrama i kćerima. Svaka je žena imala svoju preslicu, i samo je ona na njoj prela sve do smrti” (Cik). Jelka Radauš-Ribarić navodi da je Gavazzi istaknuo deset preslica na Balkanu (1993: 147). Nažalost, nakon umjetnikove smrti, njegova zbirka preslica u Antimuzeju je, uslijed neadekvatnog skladištenja, propala.

pokušavajući predstavljati „druge” (kulture ili grupe različite od njih samih); etnografski autoritet – kritizira pretpostavku da umjetnici mogu autentično predstavljati te skupine bez upadanja u probleme pogrešnog predstavljanja ili prisvajanja; probleme reprezentacije – Foster upozorava na rizik umjetnika koji jačaju stereotipe ili iskorištavaju zajednice koje proučavaju, osobito ako kritički ne promišljaju vlastitu poziciju i pristranosti; institucionalnu kritiku – članak također ispituje kako svijet umjetnosti i njegove institucije često komodificiraju ovaj etnografski pristup, pretvarajući društveni angažman u tržišni proizvod; poziv na refleksivnost – Foster naglašava da umjetnici moraju ostati kritični prema svojim metodama i dinamici moći, osiguravajući da njihov rad ne ovjekovječi same nejednakosti kojima se žele pozabaviti. Ukratko, članak kritizira to kako bi umjetnici koji usvajaju etnografski pristup mogli nenamjerno reproducirati iste hijerarhijske odnose za koje tvrde da kritiziraju. Foster poziva na veću samosvijest i odgovornost u takvim praksama. Za razliku od navedenih iskliznuća umjetnika kao etnografa, V. D. Trokut je svojim antimuzejskim principima djelovao upravo kao etnograf, a u polje etnografije je ušao preko preslica iz Dalmatinske zagore.

Nadalje, kako temelj njegove naracije počiva na mistifikaciji kao mediju, koju je sâm odredio sintagmom „pričam ti priču”, možemo primijeniti Rimbaudovo određenje iz njegova *Pisma vidovnjaka*, gdje osuđuje sentimentalnu i subjektivnu poeziju te izražava potrebu za objektivnim pjesništvom – „Ja, to je netko drugi”. Naime, Trokutove naracije bliske su *zamućenim žanrovima* (engl. *blurred genres*) u određenju interpretativnoga antropologa Clifforda Geertza, kao što je Castañeda učinio s etnografijom, koju je prelio u spiritualnu fikciju, ili pak Georges Bataille sa svojim etnografskim nadrealizmom s programtaskim tekstom „Čovjek je pobjegao iz svoje glave kao osuđenik iz zatvora”. Vlastitu poziciju u povijesti umjetnosti, koja ga je atribuirala strategijom mistifikacije „pričam ti priču“, V. D. Trokut označio je knjigom umjetnika pod nazivom *Knjiga laži* (1977), koju čini nekoliko stranica. Naslovnica: *Knjiga laži*; 2. stranica: „Komentar knjige laži i uputa za realizaciju. Ovu knjigu, prije prvog čitanja, poželjno je spaliti”; 3. stranica: umjetnikova fotografija ispod koje piše ON LAŽE; 4. stranica – poledina knjige umjetnika: Duchampov *ready-made LHOOQ* (1919) – „zbrkata” Mona Lisa, s podacima o izdavaču: Galerija Studentskog centra, Savska 25, Zagreb 1977.

Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology (ur. Alan Barnard, Jonathan Spencer) pod leksikonskom natuknicom „Antropologija i književnost” to određuje ovako: „Cijela antropologija je književnost ili bi barem trebala težiti tome. Inače teži dosadnom ili, što je još gore, neprobavljivoj. (...) Fikcija predstavljena kao etnografija ovdje može poslužiti kao testni slučaj; izvanredni primjeri ovog šaljivog žanra su Psalmanazar i Castañeda” (MacClancy 2010: 430–432).

Pritom, Castañedu, ali svakako i Trokuta, treba čitati unutar Deleuzeove i Guattarijeve knjige *Tisuću platoa* (1980.), gdje o Castañedinim fenomenima pišu sljedeće:

Jedna od najvažnijih i najzanimljivijih karakteristika Castañedinih knjiga napisanih pod utjecajem droge ili nečeg drugog (...), upravo je u tome što one pokazuju kako Indijanac uspijeva suzbiti mehanizme interpretacije i ugraditi u svojeg učenika predoznačiteljsku semiotiku ili čak obeznačiteljski dijagram. Stani! Zamaraš me! Eksperimentiraj umjesto da označavaš ili interpretiraš! Pronađi svoja mjesta, svoje teritorijalnosti, svoje deteritorijalizacije, svoj režim, svoje linije bijega. (Deleuze, Guattari 2013: 157)

Završno rekla bih da mi istinski nedostaje hodajuća skulptura-enciklopedija ovoga umornoga grada, gdje se VDT borio s monolitnom sviješću s namjerom da se sačuva njegov projekt „Antimuzej kao povijest svakodnevice”, na čemu za sada sustavno radi jedino Domagoj Margetić, koji je nakon umjetnikove smrti otvorio stalni postav Antimuzeja, s podnaslovnom odrednicom „mjesto kulturne autonomije” na zagrebačkoj adresi Ulica Antuna Bauera 19, desni ulaz.

Završno se možemo zadržati na konceptu „antimuzeja”, koji izaziva tradicionalne ideje o tome što muzej jest i što radi. Tradicionalni muzeji često se vide kao statične, hijerarhijske institucije koje čuvaju, izlažu i tumače kulturne artefakte unutar fiksnih narativa. Antimuzej kritizira ovu strukturu i predlaže alternativne pristupe bavljenju umjetnošću, kulturom i poviješću. Ključne značajke antimuzejskog koncepta jesu 1) decentralizacija vlasti, jer tradicionalni muzeji često djeluju kao autoriteti koji određuju što je vrijedno i kako to treba tumačiti (Antimuzej odbacuje ovaj središnji autoritet i potiče

suradničke, participativne pristupe kuriranju i tumačenju); 2) dinamični i interaktivni prostori – Umjesto da budu statični prostori u kojima se predmeti pasivno promatraju, antimuzeji teže stvaranju dinamičnih, interaktivnih okruženja. Posjetitelje se potiče da se aktivno uključe u sadržaj i čak doprinesu njegovom značenju; 3) usredotočenost na proces – Antimuzeji često naglašavaju tekuće kulturne procese umjesto očuvanja i izlaganja statičnih artefakata. Mogu istaknuti žive kulture, prolazne događaje ili društveno angažirane umjetničke prakse; 4) kritika institucionalizacije – Antimuzej propituje ulogu institucija u definiranju i kontroli kulturnih narativa. Može se usredotočiti na marginalizirane glasove ili alternativne povijesti koje tradicionalni muzeji često zanemaruju.

U poglavlju antimonografije pod nazivom „Trokut između originala i krivotvorine” Domagoj Margetić podsjeća da Trokut nije svoje radove potpisivao ni označavao, pogotovo ne one radove koje je držao kao izložke svoje nulte zbirke u stanu u zagrebačkoj Bulićevoj ulici broj 6. Djelo bi potpisivao tek kada ga je odlučio prodati (Margetić 2021: 55). Sâm Margetić definira Trokutovu antimuzejsku slagalicu kojom se njegovo umjetničko djelo može preslagivati u nebrojeno mnogim kombinacijama.⁷ Antimuzej ima formu Trokutova umjetničkoga performansa, „stvaranje umjetnosti koja (...) neće biti stvorena” (Ibid.: 57). Namjerno ga je, kao *formu mentis*, ostavio nedovršenim, „kako bi baš kao takva imao poseban umjetnički smisao i uostalom kako bi kao nedovršeni Antimuzej nastavio umjetnički živjeti i nakon što njega ne bude“ (Ibid.), što pokazuje najnoviji projekt Domagoja Margetića *Antimuzejski autobus* u Baureovoj ulici 19 u Zagrebu. Kao što zaključuju Nenad Bukvić i Teodora Shek Brnardić, djelovanje Vladimira Dodiga Trokuta i njegova Antimuzeja forma je „kontrakulture i konceptualne umjetnosti mladih potkraj šezdesetih godina i u sedamdesetim godinama 20. stoljeća, te umjetničkoga djelovanja koje se kosilo sa zadanim socijalističkim sustavom vrijednosti” (2018: 54).

⁷ U tome smislu, i ovaj članak nastaje kao svojevrsna slagalica, gdje sam se sada usredotočila na naslovno postavljenu temu (usp. Marjanić 2014, 2017, 2022).



Foto 1. V. D. Trokut u svome stanu – Antimuzeju Ilegalis, u Bulićevoj ulici u Zagrebu. Izvor: <https://antimuzejportal.wordpress.com/trokut/>

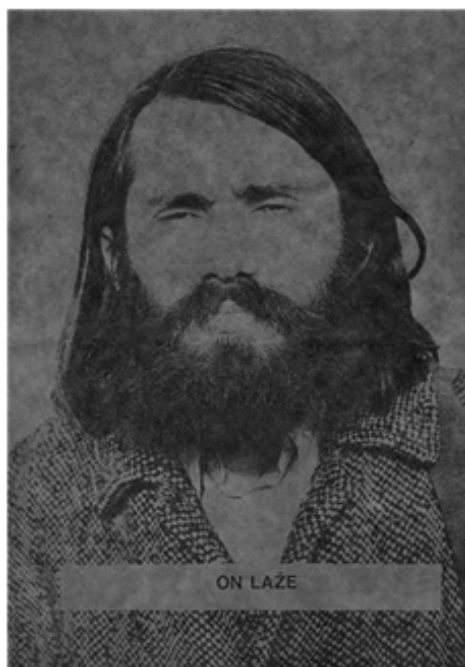


Foto 2. V. D. Trokut: *Knjiga laži* (1977). Knjiga umjetnika

Citirana literatura

- Bukvić, Nenad i Teodora Shek Brnardić. *Arheologija otpora. Otkrivanje zbirke kulturne opozicije u socijalističkoj Hrvatskoj*. Zagreb: Hrvatski državni arhiv, 2018.
- Cik, Nikola. „Preslica”, 2016. <<https://podravske-sirine.com.hr/arhiva/4006>> 12. 12. 2022.
- Dodig Trokut, Vladimir. *Knjiga laži*. Zagreb. Galerija Studentskog centra, 1977.
- Dodig Trokut, Vladimir. *Koncept za realizaciju projekta anti-ulica – antimuzej – antigrad*. Rukopis. Zagreb: HDLU, 1990.
- Dodig Trokut, Vladimir. „Mistički poligoni i akcije-inicijacije”. Razgovarala Suzana Marjanić. *Zarez: dvotjednik za kulturna i društvena zbivanja*, 94–95 (2002): 42–43.
- Dodig Trokut, Vladimir. „Učenje pobuni života kao kvaliteti života”. u: Nataša Šegota Lah. *Autogram*. Rijeka: Društvo povjesničara umjetnosti Rijeke, Istre i Hrvatskog primorja, Adamić, 2004: 212–219.
- Deleuze, Gilles i Félix Guattari. *Kapitalizam i shizofrenija 2: Tisuću platoa*. Zagreb: Mizantrop, 2013.
- Elezović, Nadežda. *Metaspiritualna umjetnost u Hrvatskoj*. Rijeka: REDAK, 2024.
- Foster, Hal. “The Artist as Ethnographer”. in: George E. Marcus, Fred R. Myers (eds.). *The Traffic in Culture. Refiguring Art and Anthropology*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1995: 302–309.
- Hal, Foster, Rosalind Krass, Yve-Alain Bois and Benjamin Buchloh. *Art Since 1900: Modernism, Antimodernism, Postmodernism*. London: Thames&Hudson, 2004.
- Hrgović, Maja. „Božićni trijumf Trokutovih mračnih vizija”. *7dnevno*, 20. 12. 2024, 49–51.
- Leposavić, Radonja. „Dosije Trokut”. u: *Shadow Museum*. Muzej savremene umetnosti Vojvodine, Kulturni centar Vršac, Muzej savremene umetnosti Republike Srpske, Galerijski centar Varaždin, 2008–2009: 89–90.
- Margetić, Domagoj. *Trokutizam. Antimonografija o Vladimiru Dodigu Trokutu*. Zagreb: Antimuzej, 2021.
- Marjanić, Suzana. *Kronotop hrvatskoga performansa: od Travelera do danas*. Zagreb: Udruga Bijeli val, Institut za etnologiju i folkloristiku, Školska knjiga, 2014.
- Marjanić, Suzana. *Topoi umjetnosti performansa: lokalna vizura*. Zagreb: Durieux, HS AICA, 2017.
- Marjanić, Suzana. *Umjetnost performansa i kinizam: izvedbena linija otpora*. Zagreb: HS AICA, Durieux, 2022.
- Prančević, Dalibor. „Uz stroj prirode V. D. T-a (Antimuzej)”. u: *Vladimir Dodig Trokut u Splitu*. Split: Galerija Kula, 2020: 7–8.
- Radauš-Ribarić, Jelka. „Predenje bez preeslice u sjeverozapdnoj Hrvatskoj”. *Etnološka tribina*, 16 (1993): 147–164.
- MacClancy, Jeremy. “Literature. Anthropology and Literature”. in: Alan Barnard and Jonathan Spencer (eds.). *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. New York: Routledge, 2010: 430–432.
- Šola, Tomislav. *Antimuzej: bibliofilsko izdanje*. Zagreb: Zbirka Biškupić, 1985.
- Šuvaković, Miško. *Pojmovnik moderne i postmoderne likovne umetnosti i teorije posle 1950. godine*, SANU & Prometej, Beograd, Novi Sad, 1999.
- Vukelić, Deniver. „Problemi identifikacije i identiteta u hrvatskih 'šamana' s kraja 20. i početka 21. stoljeća”. *Studia ethnologica Croatica*, 24 (2012): 167–194.

Izvori

Antimuzej portal. „Trokut.” Wordpress, <<https://antimuzejportal.wordpress.com/trokut/>> 5. 9. 2025.

Margetić, Domagoj, ur. *Anti-svijet: magazin kulturne autonomije*. Zagreb: Galerija M23, 9. veljače 2024.

Suzana Marjanić

VLADIMIR DODIG TROKUT OR THE ARTIST AS AN ETHNOGRAPHER: MYSTIFICATION AND ORAL HISTORY

Summary

Following Foster’s essay “The Artist as Ethnographer?” (1995), which explores artistic practices that closely align with ethnographic research and defines the “ethnographic turn” in the art of the 1960s, the “no-art” of Vladimir Dodig Trokut (1949–2018) and the ethnography of his Antimuseum can be interpreted within this context. Trokut’s ethnography, as well as his artistic work – although the media predominantly focused on his Antimuseum rather than his “no-art,” which he characterized as a post/conceptual practice – can also be viewed as an autobiographical mystification, as evidenced by his interviews. In these mystified interpretations of reality, Castañeda emerges as his spiritual father – a figure about whom it remains uncertain whether he invented his sorcerer.

I will interpret the above based on the anti-monograph about V. D. Trokut, a visual artist, performer of recycled social and mental engagement, and author and owner of the Antimuseum project. This anti-monograph, titled *Trokutizam*, was published by Domagoj Margetić in 2021. Margetić’s anti-monograph includes an unpublished anti-interview (oral history) with V. D. Trokut, as he notes in the book’s introduction. The first part comprises of the records and notes of conversations with Trokut and details of their meetings, which they maintained from mid-1992 until the artist’s sudden death.

Keywords: V. D. Trokut, art, ethnography, Antimuseum, Domagoj Margetić, (auto)biographical mystification.

Сузана Д. Мицева*

Институт за фолклор „Марко Цепенков“
Скопје, Северна Македонија

ORCID: 0009-0009-7524-7220

[398.831+398-052-053.2]:801.81(=163.3):929 Miladinov D.

[398.831+398-052-053.2]:801.81(=163.3):929 Miladinov K.

ДЕТСКИОТ ФОЛКЛОР ВО ЗБОРНИКОТ НА БРАЌАТА МИЛАДИНОВЦИ

Фолклорот има силна улога во будењето на националната свест на Македонците во средината на XIX век. Собраните песни од браќата Миладиновци и нивните соработници се првиот обемен материјал со кој почнува собирачката дејност на македонските преродбеници. Детскиот фолклор во *Зборникот* на браќата Миладиновци е најмалку застапен, но неговото присуство зборува за несопишливиот стремеж на народот да најде најнежен, најсоодветен начин за негување и раснење на детските ум и душа. Во овој труд ќе се задржиме на детскиот фолклор од *Зборникот* на Миладиновци, но и фолклорот воопшто, како предвесници на авторската литература за деца.

Клучни зборови: детски фолклор, Миладиновци, собирачи, XIX век, фолклористика.

Уште по раѓањето, грижата за децата е насочена така што, додека се негуваат и воспитуваат се учат и на основните животни вештини. Од најмала возраст децата се обучуваат како полесно да се адаптираат на светот на возрасните. Сепак, и во тоа настојување детето правилно да порасне, возрасните прават извесни прилагодувања, односно се обидуваат да го најдат најсоодветниот начин да ги подготват за животот. Таа обука почнува ненаметливо и наивно. Од најрана возраст децата се запознаваат со светот околу нив, учат да ги емитираат звуците од своето опкружување, од природата, своите најблиски. Притоа возрасните се трудат и да ги забавуваат, да ги насмеат, да ги разведрат. Аристотел вели дека „среќата е смислата и целта на животот и на цело човеково

* suzanamicev@gmail.com

постојење”.¹ Среќни, весели и игриви се и првите залажувачки, приспините песни и игри со кои на детето на лесен и едноставен начин му се доближуваат временските појави, звуците што ги испуштаат животните и слично. Такви примери се забележани и во петнаесетината фолклорни записи за деца, во *Зборникот* на Миладиновци запишани под името „играчки”. Некои од нив се само игра на зборови, едноставни залажувачки кои повеќе имаат функција да го поттикнат говорот кај детето, отколку да го поучат на нешто. Во овој труд подетално ќе го разгледаме токму детскиот фолклор поместен во овој *Зборник*.

Народното творештво како нематеријално културно богатство на еден народ, го отсликува духот и народната свест градени низ вековите. Во усната книжевност се забележани сите значајни настани од историјата, зачувани се херојските подвизи на поединците, но и многу сведоштва за одредени личности и случувања, честопати преувеличени до мит и легенди. Усното народно творештво е старо колку и човековиот говор, во себе чува јазични фосили од различни епохи. Народниот пејач и раскажувач го документирал својот живот низ песна и приказна, го искажувал најдлабоките стравови и најсилните чувства, желби и стремежи што во одреден период го мотивирале да продолжи напред. Анонимниот глас на народот најдобро и најотворено говорел за сите животни предизвици и врвници и не е чудо што песната и приказната ги надживеале и засведочиле сите природни катастрофи и цивилизациски падови. Од сето она што се изнедрило од душата и мислата на народниот пеач и раскажувач, во свеста на следната генерација интерпретатори се пренеле оние народни творби кои оставиле најсилен впечаток во меморијата на слушателот.

Сигурно е дека и во фолклорот како што е тоа случај и со литературата, и со другите видови на уметничко создавање, постојат добри и лоши, мајсторски и неуспешни творби. Меѓутоа, уметниците од фолклорот секогаш го користеле она што имало уметнички достоинства, зашто позајмувачот можел да одбира. Нема такви луѓе што ќе одберат грдо пред убавото! (Пенушлиски 1981: 19)

¹ „Како крајна цел во највиша смисла ја нарекуваме онаа цел, која (...) секогаш се одбира само поради неа самата, а никогаш поради некоја друга цел. Таквата цел е блаженството, чистата задоволност, која ја избираме само поради неа самата, а не поради нешто друго. Станува збор за она што по себе го прави животот достоин за дабиде посакуван (...). Блаженството (среќата) е највишо добро и доволносамото по себе, зашто е крајна цел на сето човечко дејствување” (Аристотел 2003: 69).

Интересот за фолклорот во Македонија се засилува во втората половина на XIX век со преродбенските активности на браќата Миладиновци, Шапкарев, Џинот, но уште позначаен е континуитетот што се постигнува со работата на Цепенков. За собирачката работа на Цепенков, Блаже Конески ќе рече дека „кажувањата по зборот на Цепенков се собирале како што питачот пита од куќа во куќа”.² Ваквиот тренд да се објавува македонското народно творештво станува особено истакнат во периодот на Втората светска војна.

Во недостиг на уметничка литература, интересот на македонската интелигенција кон народното творештво беше природен и разбирлив. Тоа го докажуваат и двете мали збирки со народноослободителни песни на загинатиот поет – револуционер Коста Рацин, што беа отпечатени во партизанските печатници во 1943 година. (Ристовски 1974: 90)

Детскиот фолклор отсекогаш се издвојувал како посебен жанр во севкупното народно творештво, затоа што се создава или е создаван исклучиво за и од децата. Сепак, мора да се има предвид дека тој му припаѓа на фолклорот затоа што ги отсликува детските креации, нивниот начин на растење, интересите, но и традициите на луѓето и одгледувањето на децата на одредено место и во одреден временски период. „Како посебна сфера на народната култура, детскиот фолклор е релативно самостоен жанр и поседува сопствен изграден систем и естетска специфика” (Величковски 2011: 7). Детскиот фолклор го среќаваше уште во записите на првите собирачи во Македонија во XIX век. „Фолклорот за деца е со долга и богата традиција и како посебност не се одбегнува во класификациите ни кај В. Караџиќ, но ни кај македонските собирачи К. Миладинов, К. Шапкарев, М. Цепенков (Чепишевска 2019: 84). Собирачите кои ревностно се зафатиле со оваа задача да се собере што повеќе фолклорен материјал од македонските села и градови, од терен носеле записи кои се однесувале на речиси секој аспект од живеењето на тогашните граѓани.

² „Откако се преселува во 1888 година во Софија, тој добива можност да ги објавува своите записи во споменатиот Зборник, каде што од 1899 до 1900 година излегле оние над петстотини густо страници со негови материјали. Освен тоа во ракопис се останати од Цепенкова уште многу такви записи, што можеле да исполнат три посебни тома” (Конески 2020: 23).

Истовремено, тоа било време кога во секој дом се живеело со народните умотворби, преку кои децата се запознавале со народната философија, преку кои го граделе својот светоглед и биле поучувани. Бележито е и дека некои од собирачите покрај тоа што ги запишувале народните умотворби, тие започнале и да пишуваат литературни творби за деца. (Христовска 2021: 23)

Детскиот фолклор опфаќа лепежа на умотворби кои се наменети за детето и се однесуваат на специфичниот период во кој се гради свеста на детето за себе и за светот околу него. „Детските песни, залагалките, потсмевките, броениците, брзозборките, небилиците, игрите и припевките му припаѓаат на народниот фолклор како посебен видови на народни умотворби” (Пенушлиски 2012: 463). Сепак, Пенушлиски наведува дека и денеска некои фолклористи сметаат дека овие умотворби се дел од кратките жанри. Специфичната содржина на фолклорот секако наведува дека станува збор за посебен сегмент од фолклорот кој заслужува посебен третман, класификација и проучување. Општ заклучок е дека фолклорот за деца не е доволно истражен во Македонија. Пенушлиски вели дека не се забележани значајни постигнувања ниту во собирањето, но и во проучувањето на овој фолклор. „Образовно-педагошките компоненти на детскиот фолклор само се истакнати без сериозни истражувања, а клучниот фактор – психолошкиот одраз при изведбите на песните и игрите врз децата не се ни споменува” (Пенушлиски 2012: 464). И Мито Спасевски се согласува дека досега недоволно е направено за истражување на фолклорот за деца. „Исклучително бројните нејзини засебности, предоредуваат таквата народна граѓа, респектирана во целината на народното литературно творештво, да ја поимаме и верифицираме како народна литература за деца” (Спасевски 2019: 7). Фолклорот е присутен во животот на детето со неговото раѓање. Најпрво тоа се приспивните песни кои се наменети за новорденчињата и малите деца и имаат за цел да го смират и заспијат детето. Потоа доаѓаат брзозборките, залагалките, броенките итн. „Некои од нив ги создаваат возрасните, за потребите на децата, други пак, си ги создаваат самите деца, пред сè за забава” (Денкова 2011: 104).

Играчките сместени во *Зборникот* на браќата Миладиновци се малку, само 14, во споредба со останатите песни во оваа книга, но, нивното значење за македонската фолклористика е големо, особено затоа што ни ја покажува свеста на браќата за постоењето на овој

посебен фолклорен жанр, создаван за децата и од децата. Местото на овие играчки во *Зборникот* не е случајно, туку е однапред предвидено и планирано, што заклучуваме од преписката меѓу Димитар Миладинов и Коста, таткото на Марко Цепенков:

Слушај ваму ќир Коста, лели ме праша за ошто ‘и збирам овие работи, ама ете ти земјата и небото ако прогоориш некому, од тие што ѝ знаиш ти (за Власите), оти ќе ме предаат на орело. Овие песни и друзи детински работи што ‘и збирам, ќе печалам да ‘и типосам, за да останат да се пеат некоаш, кога ќе нема ваквие работи, чунќи овие проклети Грци ќе не погрчат и друго чаре не бидуат. (Цепенков 1974: 53)

Поимот „играчки“ може да се смета како сосема погоден термин за означување на детскиот фолкор застапен во *Зборникот* на Миладиновци, особено ако се има предвид дека денешното поимање на играчките во секаква форма, пред сè како предмети за забава, залажување на детето се неизоставен дел од секое детство. Јадранка Владова за играчките ќе рече дека „предмети од различни материјали, предмети кои се направени рачно (па, затоа, содржат повеќе љубов), или, пак, се направени „машински“ во фабриките (најчесто од метал, од гума и од пластика) за да им го разубават детството на децата” (Владова 2001: 50). Играчките што во *Зборникот* ги поместиле браќата Миладиновци може да се толкуваат од различни аспекти. Тие даваат податоци за начинот на кој се растеле, забавувале и воспитувале децата, за пристапот кон детскиот свет, но и за условите во кои раснеле децата во средината на XIX век. Присуството на овие четиринаесет умотворби за деца во *Зборникот* има „особена важност за македонската книжевна историја и хроника, зашто на показ е дека народното поетско творештво за деца како значаен сегмент на вкупните ресурси на народната литература, поодамна е предмет на книжевна верифицираност” (Спасевски 2019: 98). Браќата Миладиновци покажуваат продлабочено чувство за различните поджанри на детските умотворби, па тие и во самиот *Зборник* се поделени во неколку групи. Особено е воочлив креативниот начин на именување на секоја од тие подгрупи. На пример во делот „Како да играет мало дете на раце”, се сместени две „играчки”. „Патор, патор, ноџиња” и „Чукнале деца јаболка”. Насловот на оваа група умотворби ни ја открива и намената во која најчесто им се пеат на децата. Односно,

овие играчки се изведуваат на мали дечиња додека се во рацете на своите родители, блиски роднини и со нив ги забавуваат:

Патор, патор ноџина, / пасла баба козици / на два рида високи, / на два дола широки; / ми напрела вретена, / си ѝ клала на полица; / дошло маче – лизна; / дошло куче – гризна; / чит пустино, ош шчурино, / толку сум си напрела; на дедо кошуља, на баба марама.

„Патор, патор ноџина” (бр. 661)

Оваа играчка се пее додека се друмка детето во скутот, има ритам и рима што ја прави особено певлива и лесна за помнење. Песничката опишува случка со баба која пасела кози на два високи рида и на два широки дола. На детето му се опејува и шеговитиот момент со предивото кое бабата го оставила на полицата, но дошло мачето го лизнало, а кучето по него и гризнало. Но, бабата ги избркала, бидејќи, како што вели песничката, имала доволно напредено за да исплете кошула за дедото и марама за неа. Стиховите во овие песни се речиси нафрлени, немаат некоја мисловна нишка што се следи, па оттука станува јасно дека тие служат само за занимавање на детето. Во играчките има еден занимлив ритам кој се наметнува со кажувањето на стиховите, што пак е разбирливо бидејќи служат за заигрување на детето:

„Чукнале деца јаболка / со шарени стапчиња, / со стребрени
р’чина / излезе божа с решето, / та је пукнало мешето.”

„Чукнале деца јаболка” (бр. 662)

Следува групата „играчки” во која се сместени две песни: „Тумба, тумба татара” и „Думба, думба дивина”. Првата играчка „Тумба, тумба татара” е повеќе игра на зборови отколку некаква порака што се пренесува од и на децата:

Тумба, тумба татара, / јавни коња Златара, / та појди си Ветле; / Ветле
копје кревае, / сам бег седеше, / самовила пишфеше / со орлоо перце,
/ пауноо крилце, / падна крилце в морце, / морца мене сољца, / ја
сољца овце; овца мене јагне, ја јагне волку; / волк мене кожа, / ја
кожа крпачу; / крпач мене чевли, / ја чевли бабе; / баба мене колаче, /
ја колаче ‘рту; / ‘рт мене зајак, / ја зајак Турчину; / Турчин мене пара,
/ ја пара попу; / поп мене молитва: / по Чифути клетва, / по Еѓупци
метла, / и по ... рци лопата.

„Тумба, тумба татара” (бр. 663)

Тумба, тумба татара е еден вид броенка која децата ја пееле најверојатно пред започнување на некоја заедничка игра. Целта на изведувањето вакви песнички е да се поделат учесниците во играта во групи, да се поделат улогите и т. н. Песничката почнува со зборовите „тумба, тумба татара”, а по нив се дава наредба да се јавне коњот Златар, да замине во Ветле каде бегот седи сам, а самовилата запишува со орлово перце, со пауново крилце. Понатаму следи цела низа случувања: крилцето паднало во морето, морето дало сол, а солта ја дале на овците, овцата дала јагне, јагнето е предадено на волкот, волкот дал кожа, кожата е дадена на шивачот, а тој дал чевли, чевлите се предадени на бабата, бабата за возврат дала колачи...низата завршува со Турчинот кому е даден зајак, тој вратил со пари, а парите се дадени на попот кој пак дал молитва. Како што може да се забележи во оваа броенка е важно да се задржи интензитетот на мелодијата, па затоа се избираат сè поневеројатни набројувања, каде предметот, доброто што е спомнато преминува во рацете на некој друг, но за возврат дава нешто друго.

Следната броенка „Думба, думба дивина” почнува слично и повторно го имаме коњот што се јавнува, само што овојпат не е Златар туку паун, местото е Власје и со мали измени повторно имаме набројување и премин на одредени добра, предмети од еден на друг:

Думба, думба дивина, / јавна коња пауна, / си отиде Власја, / Власи
копје кревае, / сина си го колеа, / цари го подигаа. / Неољо, мори
неољо! / Дека да се делиме? / Под Сабукоа косеница. / Сам Сабук
седеше, / самовила пееше, / Чевер Лаго врлаго, / крена нога на рамо;
/ погледај по нурец; / нурец тебе сољца; сољца ти овце; / овца тебе
јагне; / јагне ти волку; / волк тебе кожа; / кожа ти коачу; / коач тебе
србичок, / србичок ти ченица; / ченица ти воденица; / воденица тебе
брашно; / брашно ти бабе; / баба тебе колак; / колак ти ‘рту; / ‘рт тебе
зајак; / зајак ти Турчину; / Турчин тебе две пари; / две пари ти цару; /
царот тебе девојка. (Две пари ти попу, / поп тебе молитва).

„Думба, думба дивина” (бр. 664)

По оваа група изделена е уште една која браќата Миладиновци ја нарекле „Кога да палтеет децата мали”. Овие говорни игри потсетуваат на брзозборките а под нив браќата Миладиновци потсетуваат дека станува збор за еден вид експеримент.

Објаснувањето дава информација дека овие примероци од детскиот фолклор се собрани во околината на Струга, од каде имале и значаен дел од песните сместени во *Зборникот*. Пенушлиски брзозборките ги дефинира како краток жанр кој почнале да го создаваат возрасните „како средство за јазични вежби за децата, но и поголемите деца што мајчиниот јазик добро го совладале и имале усет и талент за поетско творештво се вклучувале во тој творечки процес” (Пенушлиски 2012: 474). Брзозборките сместени во *Зборникот* на Миладиновци покажуваат гласовно совпаѓање на зборовите во стиховите со што предизвикот за изговарање станува поголем:

Чук, чук лобода, / падна тесла од бога, / удри баба по нога, / та се
роди ‘ртиче, / си го зави в крпиче, / си го кладе на тланик, / м’лчи,
синче, не плачи, / ојде в пазар татко ти, / ќе ти купит два меха, /
едниот меден, другиот немеден, / кој ќе м’лчи медениот, / кој ќе
плачит немедениот, / пред цареа порта ж’лта курешница, / у тебе
кључеите, / у мене катаните, / моли, замоли до три години.

„Чук, чук лобода” (бр. 665)

Како и претходните играчки и „Чук, чук лобода”, нема некоја смисленост освен навестувањето дека паднала теслата од Бог и ја удрила бабата и се родило кученце кое било завиткано како дете и ставено до огништето. Бабата го убедува да не плаче бидејќи татко му е на пазар, па ако е умно ќе биде наградено. И во следната играчка среќаваме опишана една случка во која дијалог водат човекот и падарот. Се опишува движењето на човекот по патот кој води кон шумата каде има бобинки. Застанал и скинал од бобинките, а секое зрно што го вкусил било повкусно од претходното, па ја отворил чантата и почнал да собира во неа. Падарот го предупредува да престане, но берачот му одговара дека бобинките се на шумата и не се сопственост на падарот. Понатаму се препираат за тоа дали носи капа или шапка и на крајот берачот изјавува дека нема намера да го подели тоа што го обрал туку сам ќе до јаде:

Одев, одев прау патем, кога гледа шума, шума бобо родила, апнав
едно слатко, ушч’ едно послатко, треќо најслатко. Си оборив чанта,
чанта тагарцика, берам, берам, натре клаам, „бре, не бери ти бобото!”
(викат падар). – „Бре, шчо викаш ти, викачу!” (одгоори берач). –
„Бре, не бери бобото!” – „Шума бобо родила, ти бобо си не родил!”

– „Ја берам, берам, оној туку викат: - „Ела вамо вре!“ – Ето нејдам тамо. – „Капунун“ (велит Турчин) – Не носам капу (велит берач), јас с’имам шапку. – „Татун ус шинди“. – Јас татун не пиам. – „Делибар бу“. – „Јас го не дељам, сам в шума г’ обрав, сам ќе го јада.

„Одев, одев прау патем“ (бр. 666)

Следната песничка ги раскажува намерите на дедото да заснова семејство. Почнува од бербата на желади, со цел со нив да одгледува прасе, чија маст ќе користи за да ги намами девојките кои треба да ги метат дворовите, па да се наместат столови за сватовите, да донесе невеста која ќе му роди дете. На крајот се спомнуваат и Турците од кои треба да се сокријат парите бидејќи ќе му ги земат:

Дедо сedit на грутка / и си плетит јакучка. / Зашчо ти је јакучка? / – Ќе си берамжелад. / – Зашчо ти је желад? / – Ќе си ранам прасенце. / – Зашчо ти је прасенце? / – Ќе ми пушчит сало. / – Зашчо ти је салце? / – Ќе си мазнам момите. / – Зашчо ти се момите? / – Ќе ми метат дворои. / – Зашчо ти се дворои? / – Ќе ми редат столои. / – Зашчо ти се столои? / – Ќе ми седат сватои. / – Зашчо ти се сватои? / – Ќе донесат невеста. / – Зашчо ти је невеста? / – Ќе ми родит дете. / – Зашчо ти је дете? / – Да ме викат тате, бате, / скри се вгрненце, / ето и Турците, / ќе ти земат парите.

„Дедо сedit на грутка“ (бр. 667)

Песната „Санце, бонце, богоо јајце“ повторно е составена од низа набројувања. Почнува со прашањето каде е јајцето и се одговара дека го изела момата. Кога ќе се праша каде е момата, одговорот е дека е сокриена во домот. Домот изгорел во огнот, огнот го изгаснала водата, водата ја испиле децата и сè така до лисицата која е убиена со пушка а пушката е кај царот.

Сонце бонче, богоо јајце. / – Камо тоа јајце? / – Го изеде мома. / – Камо ја момата? / – она се скри дома. / – Камо је дома? / – Ја изгоре огон. / – Камо го огон? / – Го изгасна вода. / – Камо је вода? / – Ја испиа две деца. / – Како ‘и дечина? / – Отидоа на нива / да бранат просо. / – Камо ти просо? / – Г’ искалваа врапци. / – Камо ‘и врапци? / – Се качиа на даб. / – Камо го тој даб? / – Го пресече секира. / – Камо је секира? / – Отиде на коачи. / – Камо ‘и коачи? / – ‘И исмолија мољци. / – Камо ‘и мољци? / – ‘И искалва петелот. / – Камо го петелот? / – Го изеде лисица. / – Камо ја лисица? / – ја отепа пушка / – Камо ја пушка? / – Појде кае царот.

„С’нце, бонце, богоо јајце“ (бр. 668)

„Ономоно дономоно” е позната броенка која во повеќе варијанти се среќава до денес. Оваа варијанта запишана од Миладиновци е кратка и како и многу други нема некое посебно значење, освен што е наменета за вежбање на изговорот кај децата. Самата броенка содржи сложени зборови кои би требало да го развиваат говорниот апарат на детето низ игра на зборови:

„Ономоно, дономоно; / триафиле, карафиле; / стотопито, маногито; / љајтин, гујтин; / суезе, сукезе; / делимар, кокошар; / зби, кации; / тенеке, напрсток.”

„Ономоно, дономоно” (бр. 669)

Во овој вид ја сместуваме и следната, „Цуцулига пејтан”, која се состои од десетина неповрзани зборови. Од една страна зборовите делуваат просто нафрлани, но тие сепак бараат детето да направи ментален напор не само да ги запомни, туку и да ги изговори:

„Цуцулига, пејтан; / петугора, хајван; / харциман; / чунчук, чукалчак, ковач, керкел.”

„Цуцулига пејтан” (бр. 670);

„Јаребица, порпатица, / до мазара, до катара, / чингини, мингини, / оптил, дуптим, дупка.”

„Јаребица, порпатица” (бр. 671)

Последната песничка од оваа група е позната до денес, а Миладиновци ја запишала следната варијанта во која секоја од прстите на дланката има по една реплика:

„Палецот велит: ајде да крадиме! / казалецот велит: каде? / Големиот: каде да је. / Четвртиот: ќе кажам. / Најмалиот: малчи, Гупче на казанче!”

„Палецот велит: Ајде да крадиме” (бр. 672)

Последното изделување во „играчките” кај Миладиновци се оние „Кога да пиет вино”. Во оваа група е сместена само една детска песна во два дела „Протекол ми матен Дунав” и соодветен „Одговор”.

Покрај овој посебен оддел со „играчки” во другите групи песни во *Зборникот* се среќаваат такви кои, со својата тематско-мотивска локација го одразуваат поширокиот појас на детството” (Спасевски 2019: 103). Спасевски потенцира дека ликовите на децата јунаци се особено присутни во народната епска поезија. Една од тие песни е „Марко и Дете Дукадинче”. Иако јунаштвото на Марко Крале во народната поезија е опеано како единствено, оваа песна открива дека детето Дукадинче е многу појунак од Марко. Марко ја прашува ѕвездата. Вечерница дали некаде има појунак од него, а таа го изненадува дека постои таков јунак, и тој е само – дете.

Та да појдиш земја Дукадинска,
Тамо имат дете Дукадинче,
Дете има до седум години,
Седум пати појунак од тебе.

„Марко и Дете Дукадинче” (бр. 121)

Силата на детето Дукадинче вистина била далеку поголема од онаа на Марко, но во еден дел од песната се насетува детската наивност која одговара на дете од само седум години, па така Марко го надмудрува и го носи во смрт:

Му се спушчи Марко Кралевиќе,
Го пресече преку полоина.
Ушче дете не ми је узнало,
И ми рече дете Дукадинче:
Ајти тебе незнаена делјо!
Нешчо мене срце ме наболъвит.

„Марко и Дете Дукадинче” (бр. 121)

Оваа песна е една од ретките која го прикажува Марко Крале како суров и суетен јунак, за што е проколнат од седум кралеви: „Бог те убил, Марко Кралевиќе... и гробнина да ти се не знаит”. И во следната песна „Марко и Груица Новогот” соперникот во борбата на Марко е дете. Иако народниот пејач пее за сторена неправда врз Крале Марко, бидејќи Груица Детенце му ја грабнал младата невеста и машкото детенце, сепак, начинот на одмазда на Марко не го оправдува.

Му рекое седумдесет кралеј:
„Бог те убил; Марко Кралевиќе!
Това не је твоја јунашчина,
Туку ми је твоја гаолшчина!
Г’ искараа, Марко си побегна.”

„Марко и Груица Новогов” (бр. 122)

И во двете песни Марко на сличен начин го убива својот противник – дете. Го измамува и му ја пресекува половината. И критиката Марковиот нејунашки чин доаѓа од луѓе рамни на него – кралеви, а нивната бројност ги прави уште посилен во изрекувањето на осудата. Бројката седум исто така алудира на некаква сличност во песните, седум наспроти седумдесет кралеви, иако темата на песните е сосема различна. Невообичаената сила на детето – јунак ја среќаваме и во песната „Дете малечково и ламиа”. Во песната неименуваното дете прозборува уште од раѓање и бара мајка му да го повие и да го остави три дена да поспие. По будењето детето ја бара облеката на таткото, што наведува дека се случило чудесно раснење од новороденче во тело на возрасен човек. Освен „белото рубо” го зема и татковото оружје од ковчегот и оди да се бори со ламјата. Вујко му Јанкула три месеци гоштева сватови, се подготвува за женидба, но уште ништо од свадбата бидејќи не може да стигне до невестата, зашто кучката ламја го попречува патот. Сватовата поворка ја предводи детето и оди да се соочи со ламјата.

Приблизае крај кучка ламиа,
Тука ми ‘и сватои застои.
Тог’ истаи жалта боздогана,
Ми истаи сабја димишкиа,
Со сабиа по грло ја сече,
Со боздоган по срце ја парит.

„Дете малечково и ламиа” (бр. 59)

Друг епски лик на дете во песните сместени во *Зборникот* на Миладиновци е Секула детенце. Овој лик го среќаваме во песните „Млада Секулица, Секула малечок” и „Секула и Алтан звезда”.

Освен во епските песни, за детето, детството и улогата која му е доделена во светот на возрасните дознаваме и од Лазарските песни во *Зборникот*. Песната „Малко дете вода лие” ја опишува препирката помеѓу детето и ребата. Рибата го попречува детето додека ги полни бардацињата, а тоа, во детски манр, се заканува со родителите.

Немој, мренко, ме задирај,
Да не кажам на мајка ми,
На Мајка ми, на башта ми,
Да не сплетат тенка мрежа,
Да н’ т’ изловат, да н’ те фатат,
Да н’ те варат слатка чорба.

„Малко дете вода лие” (бр. 602)

Постојат и други песни кои не спаѓаат во епските, а се однесуваат на децата и нивните посебни дарови од раѓање. Такви песни се „Сирак Јован” и „малечок Јован”. Овие песни зборуваат за судбините на децата кои се родиле со специфичен нишан и за кои се верувало дека треба да наследат големи кралства. Во *Зборникот* има и други песни во кои дејството се движи околу детето. „Особено тоа е изложено низ делот во кој комплексот на детските ликови ја олицетворуваат народната уметничка инвенција и односот на народниот пејач кон детството” (Спасевски 2019: 104).

Призвук на детството се насетува и во делот „Други стари песни” каде на еден хумористичен начин се набљудува светот и местото на детето во него. Тука секако треба да се спомнат и гатанките кои се составен дел од детското растење и зревање. Гатанките го тераат детето да размислува низ асоцијации, да бара нови значења на нештата што досега ги познава и затоа и нив можеме да ги сметаме како дел од детскиот фолклор.

Според тоа што го гледаме од примерите поместени во *Зборникот* на Миладиновци, детскиот фолклор претставува наменски создавано творештво кое му е алатка за забава, воспитување и занимација на одгледувачот на детето. Хероите – деца пак, чии ликови ги сретнавме во епските песни му даваат една универзална димензија на детето, поучуваат дека херојството не е врзано со годините. Пеејќи народот ги ставал децата во

незамисливи ситуации понекогаш и за да го „понижи“ злото, односно антијунакот да биде поразен од дете. Во многу од песните, сепак, ја насетуваме наивноста, лесното прелажување на детето, како една од есенциите на детството.

Истражувањето покажа дека детскиот фолклор во *Зборникот* претставува мал сегмент од творештвото собрано од браќата Миладиновци. Четиринаесетте песни поделени во три циклуса „Кога да играет мало дете на р’це“, „Играчки“ и „Кога да пиет вино“ се одраз на периодите и намената во која им се пееле песничките на децата. Првиот циклус се песни кои им се пеат на децата дури се нишкаат во рацете и тоа се песни за најмалата возраст, новороденчиња кои се успиваат или успокојуваат со гласот на мајката или негувателот. Следната група која е и поголема се песнички за заигрување на децата. Наменети се за малку поголема возраст, бидејќи во нив учествуваат и самите деца и може сами да ги пеат при некоја игра. Најверојатно се наменети за возраст од околу 4, 5 години до 11, 12 години, кога децата се најактивни во своите игри. И првите и овие песни не се со некоја изразена содржина, туку во нив преовладува ритмичноста, музикалноста, игривоста. Последната група песни се пеат кога се пие вино, најверојатно за време на некоја веселба. За овие песни нема некое пошироко и веродостојно објаснување, па останува на наша слободна интерпретација за нивната намена и изведба.

Како што анализираме претходно, децата се прилично застапени во останатите песни од овој *Зборник*, честопати како главни јунаци, носители на голема сила, спротивставувачи на злото, но и симбол на наивноста и чистотата. Нив ги издвојуваме од аспект на улогата на детето во анродната поезија собрана во оваа книга, а не од како песни кои припаѓаат на детскиот фолклор. Постои уште една друга група песни, за кои може да се каже дека се наоѓаат на границата со детскиот фолклор, лазарските песни, кои последните децении се изведуваат главно од деца, девојчиња.

Иако *Зборникот* е осмислено дело на браќата Миладиновци, можеме да заклучиме дека детскиот фолклор е само индикативно застапен, односно го вметнале она на што наишле додека собирале песни, без посебен фокус на овој жанр.

Цитирана литература

- Аристотел. *Никомахова етика*. Скопје: Три, 2003.
- Величковски, Боне. *Македонски детски фолклор*. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков”, 2011.
- Владова, Јадранка. *Литература за деца*. Скопје: Ѓурѓа, 2001.
- Денкова, Јованка. *Книжевност за деца*. Штип: Универзитет „Гоце Делчев”, 2011.
- Конески, Блаже. *Македонскиот XIX век*. Скопје: МАНУ, 2020.
- Миладиновци. *Зборник*. Скопје: Матица, 2010.
- Пенушлиски, Кирил. *Македонскиот фолклор*. Скопје: Мисла, 1981.
- Пенушлиски, Кирил. *Историја на македонскиот фолклор*. Скопје: Матица, 2012.
- Ристовски, Блаже. *Македонски народноослободителни песни*. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков”, 1974.
- Спасевски, Мито. *Народно творештво за деца*. Скопје: Феникс, 2019.
- Христовска, М. Валентина. „Македонската детска литература во XIX век”. *Филолошки студии*, 19/1 (2021): 21–42.
- Цепенков, Марко. *Одбрани творби*. Скопје: Македонска книга, 1974.
- Чепишевска, Весна М. „Македонската литература за деца”. *Paidia I Literatura*, бр. 1 (2019): 83–99.

Сузана Мицева

ДЕЧЈИ ФОЛКЛОР У ЗБОРНИКУ БРАЋЕ МИЛАДИНОВ

Резиме

Дечји фолклор је важан извор информација о културном развоју народа ових крајева у XIX веку, о начину васпитања и васпитања деце, као и о месту детета у породици и заједници. Дечји фолклор садржан у *Зборнику* браће Миладинов потврда је богатства народног духа и усмене књижевности која је настала и живела у другој половини XIX века. Ова збирка је први документ у коме налазимо песме које се односе на децу, на детињство. Структурирана је тако да се у посебном делу налазе „играчке”, дечје народно стваралаштво, са забавном и едукативном улогом у васпитању и образовању деце од најранијег узраста. Дечји фолклор заступљен у *Зборнику* није обиман, али говори о јасној диференцијацији од других жанрова и значајан је архив за истраживаче и фолклористе који се баве проучавањем дечјег фолклора. С обзиром на то да је светска наука у XIX веку почела интензивније да се интересује за дечји фолклор и да га изучава, можемо закључити да су македонски просветитељи пратили токове свог времена, били заинтересовани за напредне идеје и посветили им се једнаким жаром као њихови савременици у развијеним земљама, иако су услови у којима су деловали били знатно тежи.

Кључне речи: дечји фолклор, Миладинови, сакупљачи, XIX век, фолклористика.

САВРЕМЕНА СРПСКА ФОЛКЛОРИСТИКА XV
Тематски зборник радова

Издавачи

Удружење фолклориста Србије, Београд
Институт за књижевност и уметност, Београд
Универзитетска библиотека „Светозар Марковић”, Београд
Научно-образовно културни центар „Вук Караџић”, Тршић

За издаваче

Данијела Поповић Николић
Светлана Шеатовић
Александар Јерков
Никола Ненадовић

Лектура и коректура

Ана Јањић
Оливера Марковић
Сања Стевановић

Превод резимеа на енглески језик
Данијела Лекић

Припрема за штампу

Матеа Милошевић

Штампа

Штампарија „Топаловић” д. о. о., Ваљево

Тираж

200 примерака

Београд – Тршић
2025

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

398(082)
398:32(082)
82.09(082)

САВРЕМЕНА српска фолклористика 15 : тематски зборник радова / уредник Јеленка Пандуревић. - Београд : Удружење фолклориста Србије : Институт за књижевност и уметност : Универзитетска библиотека "Светозар Марковић" ; Тршић : Научно-образовно културни центар "Вук Караџић", 2025 (Ваљево : Топаловић). - 442 стр. : илустр. ; 24 cm

"Научни скуп Фолклористика–идеологија–политика одржан је у Тршићу од 4. До 6. октобра 2024. године у организацији Удружења фолклориста Србије, Института за књижевност и уметност у Београду, Научно-образовно културног центра "Вук Караџић" у Тршићу, Центра за културу "Вук Караџић" у Лозници и Универзитетске библиотеке "Светозар Марковић" у Београду, као 15. у низу скуп фолклориста." --> стр. 7. - Радови на срп., мак. и хрв. језику. - Тираж 200. - Стр. 7-26: Савремена српска фолклористика између науке, идеологије и политике / Јеленка Ј. Пандуревић. - Напомене и библиографске референце уз радове. - Библиографија уз сваки рад. - Резимеи на енгл. или срп. језику уз сваки рад.

ISBN 978-86-7301-226-1 (УБСМ)

1. Пандуревић, Јеленка Ј., 1974- [уредник] [аутор додатног текста]
а) Фолклористика - Зборници б) Фолклор - Политика - Зборници в) Књижевност - Зборници

COBISS.SR-ID 179285513