

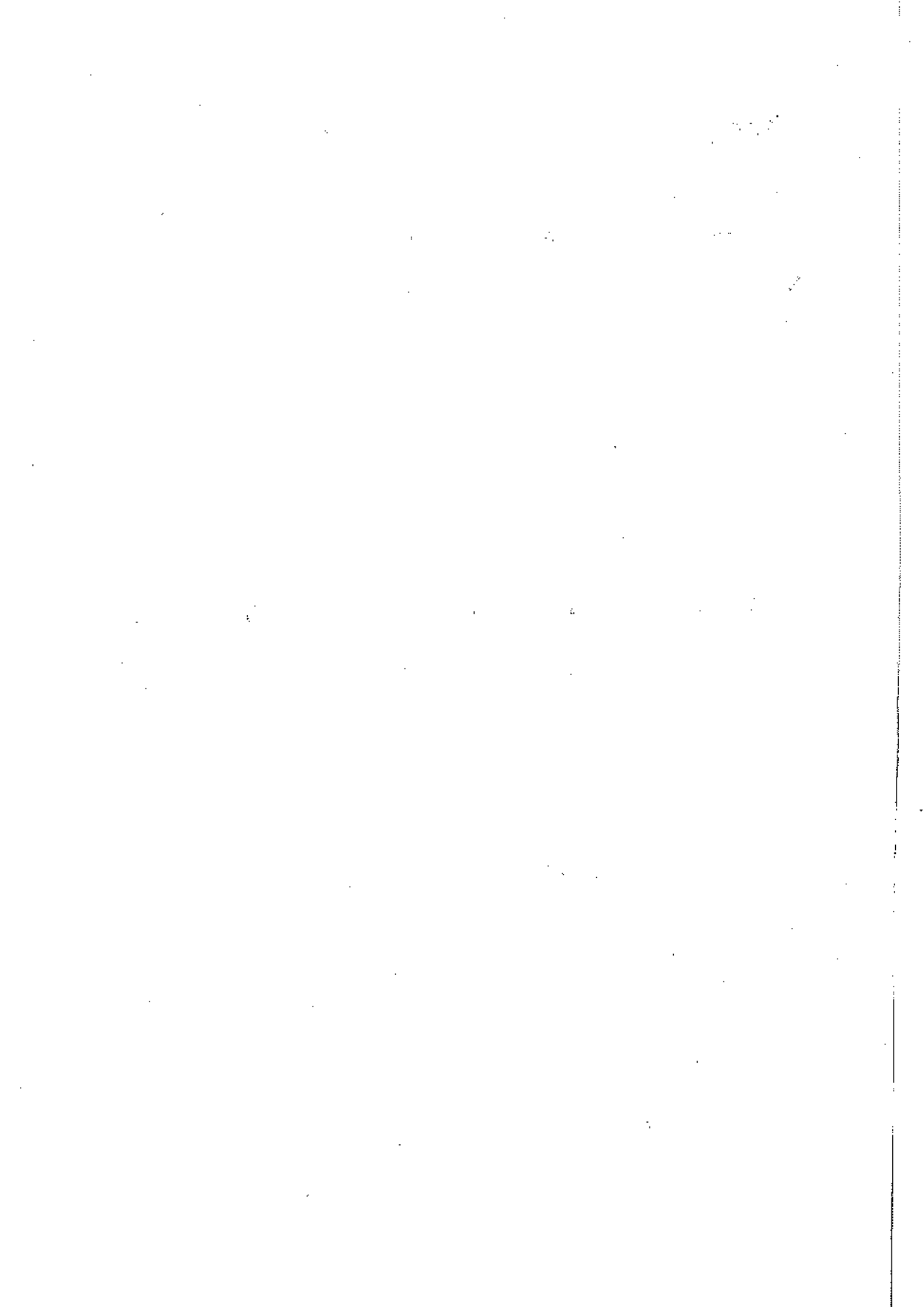
УДК 39

YU ISSN 0351—1499

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ
СРПСКЕ АКАДЕМИЈЕ НАУКА И УМЕТНОСТИ

ЗБОРНИК РАДОВА
ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА
КЊ. 19

БЕОГРАД
1986.



ЗБОРНИК РАДОВА
ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА
КЊ. 19

INSTITUT ETHNOGRAPHIQUE
DE L'ACADEMIE SERBE DES SCIENCES ET DES ARTS

RECUEIL DES TRAVAUX
DE L'INSTITUT
ETHNOGRAPHIQUE
TOME 19

Rédacteur
DUŠAN BANDIĆ

Comité de rédaction

VIDOSAVA STOJANČEVIĆ, MILJANA RADOVANOVIC, MILKA JOVANOVIĆ, DESANKA
NIKOLIĆ, DUŠAN BANDIĆ, LASTA ĐAPOVIĆ, DOBRILA BRATIĆ (secrétaire)

Accepté à la séance du Scientifique de l'Institut ethnographique le 8. XII 1986.

BEOGRAD
1986.

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ
СРПСКЕ АКАДЕМИЈЕ НАУКА И УМЕТНОСТИ

ЗБОРНИК РАДОВА ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА КЊ. 19

Уредник:
ДУШАН БАНДИЋ

Редакциони одбор:

ВИДОСАВА СТОЈАНЧЕВИЋ, МИЉАНА РАДОВАНОВИЋ, МИЛКА ЈОВАНОВИЋ, ДЕСАНКА
НИКОЛИЋ, ДУШАН БАНДИЋ, ЛАСТА БАПОВИЋ, ДОБРИЛА БРАТИЋ (секретар)

Примљено на седници Научног већа Етнографског института САНУ 8. XII 1986.

БЕОГРАД
1986.

Издавач:
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ

Лектор:
ЛЕПОСАВА ЖУНИЋ

Превод:
АНДРИЈАНА ГОЈКОВИЋ

Тираж: 600 примерака

Штампа:
ГИРО „ПРОСВЕТА“ — Пожаревац, Драже Марковића 25

Штампано уз финансијско учешће Републичке заједнице науке Србије

САДРЖАЈ

Мирослава Малешевих, Ритуализација социјалног развоја жене — Тра-
диционално село западне Србије — — — — — 9

Инес Прица, Бурђевдан — — — — — 121

Мирко Варјактаровић, Село Петњик — Етнолошка монографија — — 169

TABLE DES MATIÈRES

Miroslava Malešević, <i>La ritualisation du développement social de la femme</i> — Un village traditionnel de la Serbie Occidentale — —	9
Ines Prica, <i>La fête de saint georges</i> — — — — — — — — — —	121
Mirko Barjaktarović, <i>Le village de Petnjik</i> — Monographie ethnologique	169

Мирослава МАЛЕШЕВИЋ

РИТУАЛИЗАЦИЈА СОЦИЈАЛНОГ РАЗВОЈА ЖЕНЕ

Традиционално село западне Србије

Београд 1986.

САДРЖАЈ

Увод — — — — —	9
Теоријско-методолошки оквири истраживања — — — — —	17
Друштвено-културни контекст — — — — —	24
а) Опште напомене о сеоској породици у нашем традиционалном патријархалном друштву — — — — —	24
б) Положај и улога женског детета у традиционалној сеоској породици — — — — —	27
в) Положај и улога девојке у традиционалној сеоској породици — — — — —	29
г) Положај и улога удате жене у традиционалној сеоској породици — — — — —	32
д) Положај и улога мајке у традиционалној сеоској породици — — — — —	34
Прва менструација — — — — —	36
а) Дескриптивни образац ритуала — — — — —	36
б) Анализа — — — — —	41
Удаја — — — — —	55
а) Дескриптивни образац ритуала — — — — —	55
б) Анализа — — — — —	64
Први порођај — — — — —	82
а) Дескриптивни образац ритуала — — — — —	82
б) Анализа — — — — —	91
Закључак — — — — —	104
Објашњење скраћеница — — — — —	110
Литература — — — — —	110
Резиме — — — — —	116

У В О Д

У овом раду* говориће се о ритуалима који обележавају три значајна, преломна догађаја у животу жене — појаву прве менструације, склапање брака и рођење првог детета. Може се рећи да ти догађаји представљају три најважнија кризна раздобља у развоју жене, од детињства до њене пуне зрелости. С обзиром на то да улога зреле жене у нашем традиционалном сеоском друштву, које је овде узето у разматрање, обухвата дужности мајке и супруге, њена друштвена зрелост неизбежно је повезана са физичком зрелошћу. Сви ритуали о којима ће се овде говорити односе се управо на њену способност рађања. У патријархалном сеоском друштву полно сазревање је за девојчицу знак њене друштвене зрелости. Од појаве менархе она се сматра одраслом девојком, спремно да се уда и способном да рађа. Ступање у брак је следећи важан корак који битно мења живот девојке. У патријархалној средини почетак брачног живота је основни предуслов отпочињања сексуалног (у даљој инстанци и репродуктивног) живота жене. Дефлорација невесте је зато веома важан ритуални чин свадбене церемоније, који статусу удате жене даје легитимност. Пуну зрелост жена стиче рођењем првог детета. Трудноћа и порођај су несумњиво раздобља дубоке кризе, биолошке, психичке и друштвене. Рађањем детета жена улази у ново, зрело раздобље свог живота, постаје мајка, чиме је у патријархалном друштву скоро потпуно остварила своју друштвену улогу.

Одабрала сам ова три догађаја да бих анализом симболичког садржаја ритуала који их обележавају покушала да разматрам друштвени положај жене у нашој патријархалној сеоској средини. Домаћа етнологска и друга сродна литература приступала је проблему места и улоге жене у друштву и односа полова углавном проучавајући економске и правне односе, расподелу полних улога или друштвене и породичне моћи и

* Овај текст је скраћена верзија магистарског рада одбрањеног на Филозофском факултету у Београду 30. I 1985. године.

ауторитета.¹ У овом раду се полази са становишта да реални друштвени односи налазе свој смисаони израз и исказују се и на суптилнијим и мање очигледним нивоима, у ритуалу и симболу, пре свега. Мишљења сам, дакле, да се положаји и улоге које жена заузима у одређеној култури могу сагледати и проучавањем ритуалне праксе својствене тој култури. Пошто сва три ритуала обележавају важне промене друштвених статуса девојчице, девојке и удате жене, њихова анализа и интерпретација кретаће се у оквиру опште теорије ритуала прелаза.

С обзиром на то да ће теоријски приступ ритуалу бити детаљније изложен у посебном одељку, овде ћу се задржати само на основним, прелиминарним одређењима овог појма. Под појмом ритуал у антрополошкој науци обично се подразумевају традицијом утврђени обрасци симболичког понашања, чији је циљ да пренесу друштвену поруку; као такви, они представљају значајни део невербалног система комуницирања.² Већина аутора који се баве проучавањем овог облика друштвеног понашања истиче да је најопштија (уједно и најапстрактнија) сврха постојања ритуала „уношење реда“ у друштвено време и друштвени живот. Једноставно речено, друштво ствара и одржава ритуале из потребе за организацијом и редом. Помоћу ритуала људи сегментирају своје друштвено време, успостављају ред, стварајући вештачке, културне прекиде у континуитету хронолошког времена. Ритуал уноси ред у друштвени живот било привременим докидањем структуре и реда или њиховим претераним истицањем и тако се поставља као

¹ Видети, поред осталог: Борђевић, Т., *О српским женама*, Београд 1912 (прештампано из Српског књижевног гласника); Никетић, Г., *Девојка у задрузи*, Архив за правне и друштвене науке, књ. XIV, Београд 1912; Исти, *Мати у задрузи*, Архив за правне и друштвене науке, књ. XIII, Београд 1912; Борђевић, Т., *Положај жене*, Наш народни живот, књ. IV, Београд 1931; Филиповић, М., *Жене као народни главари код неких балканских народа*, посебни отисак из Годишњака балканолошког института, књ. II, Научно друштво Босне и Херцеговине, Сарајево 1961; Кнежевић, С., *Учешће жене у нашој народној култури* (докторска дисертација одбрањена на Филозофском факултету у Београду, 1968); Egliћ, V., *Jugoslavenska porodica u transformaciji*, Zagreb 1971; Вујачић, В., *Насљедни и имовински односи у „класичној“ црногорској патријархалној породици, с посебним освртом на прецедентно право мушких*, Посебна издања Балканолошког института САНУ, књ. 1, Београд 1974; *Zbornik radova »Žena u seoskoj kulturi Panonije«*, Ethnographia Pannonica, posebno izdanje Hrvatskog etnološkog društva, Zagreb 1982.

Преглед шире литературе о месту и улози жене у друштву видети у: Бурић, О., *Истраживање породице, брака и домаћинства у Југославији 1866—1973* (библиографија); Попов, N., *Gledišta o slobodi žene*, Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, Studijska grupa »Čovjek i sistem«, Zagreb 1981 (библиографија).

² La Fontain, J. S., (Introduction), *The Interpretation of Ritual*, London 1972. XVII; Lič, E. *Kultura i komunikacija*, Београд 1983, 18—20

опозиција социјалној недетерминисаности.³ Сваки ритуал посебно, свака колективна церемонија има своју специфичну симболичку садржину, своје обрасце формализованог понашања (његов главни израз је понашање по обрасцу), којима људи себи, и једни другима, свесно или несвесно, саопштавају информације о својим друштвеним, психичким и физиолошким стањима. Употребом симбола ритуал изражава и детерминише друштвене односе. Савремена антрополошка теорија ритуала истиче двоструку природу везе између симболичког садржаја ритуала и друштвене структуре. С једне стране, ритуал у симболичкој форми преноси основне информације о друштвеном поретку и односима у друштву у коме је настао: он је огледало или слика друштва, одсликавајући модел одређене друштвене стварности. С друге стране, одражавајући друштвене односе, ритуал их истовремено детерминише и модификује: представља образац или „модел за“ друштво у коме постоји.⁴

Емпиријска грађа која је овде изложена односи се на западну Србију.⁵ Овај културни простор изабрала сам првенствено зато што западну Србију чини становништво претежно досељено из динарских крајева,⁶ па је та област у културном погледу релативно хомогена или, бар, хомогенија од осталих области у неким елементима културе и, може се рећи, да представља језгро патријархалне традиције код нас.⁷

Сав материјал је прикупљен непосредно, теренским истраживањем, које сам обавила у десет области западне Србије у

³ На primer: Turner, V., *The Ritual Process*, Penguin Books, London 1989; Douglas, M., *Purity and Danger*, London 1966; Moore, S. — Myerhoff, B., *Secular Ritual: Forms and Meanings, Secular Rituals* (уреднице Moore и Myerhoff), Van Gorcum 1977; Lič, E., *Kultura i komunikacija*, Beograd 1983.

⁴ Geertz, C., *Religion as a Cultural System*, у M. Benton (ed.) *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London 1968, 7; Исти, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973, 87—125; 142—169; Lane, C., *The Rites of Rulers*, Cambridge 1981, 12.

⁵ Границе западне Србије одређене су према: Марковић, Ј., *Географске области Социјалистичке Федеративне Републике Југославије*, Београд 1967, 183—198; 414—430.

⁶ Цвијић, Ј., *Балканско полуострво*, књ. I, Београд 1966, 131—132; књ. II, 361—275; Влаховић, П., *Етничка структура и миграције становништва*, ГЕМ 44, Београд 1980, 24—25.

⁷ Потребно је нагласити и то да је овај рад заправо део ширег пројекта *Етничке и етнолошке карактеристике становништва Србије*, који од 1981. године ради Етнографски институт САНУ. Планом рада на том пројекту предвиђено је да се у првих пет година истражи и проучи управо област западне Србије, па је потреба да своје истраживање прилагодим ритму кретања екипе по терену, такође на један начин условила избор ове области.

периоду од 1981. до 1984. године.⁸ Емпиријске чињенице прикупљане су техником интервјуа. За приближно седамдесет дана проведених у теренском истраживању разговарала сам са више од стотину жена.⁹ Истраживањем је обухваћено искључиво српско становништво православне вере. На основи одговора које сам добила од казивачица на терену саставила сам дескриптивне моделе ритуала у вези са првом менструацијом, свадбом и првим порођајем. Тема и циљеви овог истраживања одредили су да се овде бавим пре појавама заједничким за целу испитивану област него локалним варијантама и разликама, па су дескриптивни модели и изграђени по том критеријуму. То значи да овде описане појаве не представљају неки поједи-

⁸ Да бих покрила у најважнијим пунктовима целу територију западне Србије теренским истраживањем сам обухватила следеће области: некадашњи Санџак, некадашњи ивањички Стари Влахи и ариљски крај, бајинобаштанско средње Подриње, област ваљевске Колубаре и Подгорину, затим Рађевину, Јадар, шабачку Посавину и Поцерину, и Тамнаву.

Теренска истраживања започела сам 1981. године у околини Нове Вароши и она су текла овим редоследом: у јулу 1981. године радила сам у селима околине Нове Вароши: Јасенову, Радоњи, Горњој Вистрици и Дражевићима. Септембра 1982. године боравила сам у околини Прибоја, у селима: Прибојска Бања, Челице и Црнузи. У околини Бајине Баште радила сам у септембру 1982. године у Вишесави, Пилици, Црвци и Костојевцима. У октобру 1982. године била сам на терену у околини Пријеполја, у селима: Гробнице и Јабука. Ваљевска села посетила сам у октобру и новембру 1983. године, и то: Планиницу (Колубара) и Осечину (Подгорина). У насељима у околини Ивањице радила сам августа 1983. године. Истраживањем сам обухватила села: Мана, Лиса, Горње Радаљево, Међуречје и Прилике. У околини Ариља боравила сам у селима: Церова (некадашње Драгачево) и Горобиле (Пожешка котлина), такође августа 1983. године. У априлу 1984. године радила сам у јадарским селима Симино Брдо и Брезјак и рађевачким селима Цветуља и Комирић.

У шабачкој Посавини и Поцерини боравила сам у више наврата у пролеће 1984. године у селима: Заблаће, Варна и Синошевић (Поцерина) и Драгиње (Посавина). У области Тамнаве боравила сам у истом периоду, у пролеће 1984. године, у селу Свилеува. На терену сам провела укупно седамдесет два дана; истраживањем је обухваћено тридесет једно село. На ваљевском терену ми је помагала колегиница Инес Прица, етнолог, сакупљајући грађу према мом упитнику, а у селима у околини Лознице — Нада Петровић, учитељица из Лознице, рођена у Драгину.

⁹ Морам да истакнем да сам била помало изненађена непосредношћу и отвореношћу старијих жена које, срећом, осим у неколико случајева, разлику у годинама између мене и њих нису сматрале препреком за интимне, „женске“ разговоре. Нису се устручавале да говоре о својим приватним стварима, за разлику од млађих жена и девојака којима сам, и поред свих настојања, ретко успевала тако да се приближим. Претпостављам да је то зато што је код старијих жена реч о „превазиђеној“ женствености, оне су одавно престале да рађају, одавно више немају менструацију, остале су и ни оне саме себе више не сматрају женама у правом смислу. У питању су старице које о свом прошлом животу могу отворено да говоре јер га на тај начин одавно више не живе.

Списак имена мојих казивачица и основни подаци о њима налазе се у документацији Етнографског института. У раду се користе њихови иницијали.

начан, конкретан случај, који важи само за један крај или село, већ да је на основу мноштва „случајева“ сачињен општи идеални образац, оперативан за анализу и релевантан за целу испитивану област.

На почетку сам истакла да ћу се овде бавити појавама које су постојале у традиционалној култури на селу. Појам „традиционална култура“ упућује нас, додуше, у прошлост, али не одређује ни колико дубоко у прошлост залазимо нити колико до садашњости допире појава која нас занима.¹⁰ Зато је неопходно прецизније одредити временске границе. Пре свега, постављени циљ овог рада намеће потребу да се појава испитује фиксирана у одређеном тренутку у прошлости. То, наравно, не значи да ритуали о којима ће се овде расправљати нису постојали пре или после тог тренутка, у истом или измењеном облику. Али истраживање, рецимо, њихове генезе или промена које су се временом догодиле у форми или функцији, захтевало би другачији приступ, пре свега израду динамичких модела, што превазилази оквире постављеног задатка. Осим тога, у нашој етнолошкој литератури не постоје, колико знам, изграђени динамички модели породице или патријархалног села, на пример, без којих није ни могућно пратити динамичку структуру ритуала. Који је то онда „тренутак“ у прошлости који овај рад треба да реконструише? С обзиром на чињеницу да је сав материјал прикупљан с циљем да се говори о традиционалној патријархалној култури, моје информаторке су, природно, све биле жене старије доби (најмлађа 53, најстарија 85 година). Одговори које су ми давале односе се, првенствено, на њихово сопствено проживљено искуство. Свака казивачица је у младости и сама прошла кроз ове ритуале. Оне су, значи, говориле о сопственој младости онако како су је сачувале у памћењу. Једноставно је установити да временски распон у коме су испитиване појаве поуздано постојале на начин на који су овде забележене није већи од двадесетак година. Према старости мојих информаторки, простом рачуницом се може утврдити да су оне проживљавале искуство прве менструације, удаје и порођаја отприлике између 1915. и 1940. године (узимајући у обзир коју годину пре и после, наравно). Потребно је, међутим, имати у виду следеће чињенице: прво, све моје информаторке су тврдиле да су им њихове мајке или бабе причале да су „исти обичаји били и пре, кад су оне биле младе“. Друго, чињеница је да су у прошлости промене у култури, посебно у обичајној пракси, текле знатно спорије, да је село било много хомогенија заједница него што је данас. Ет-

¹⁰ Занимљиву расправу о овом проблему видети у: Rajković, Z., *Obilježja etnografske građe i metode njezina terenskog istraživanja*, EP 12, Ljubljana 1974, 129–134.

нолошка литература потврђује обе ове ствари.¹¹ На основу тога логично је претпоставити да су ритуали који нас овде занимају постојали у истом облику и раније, најмање једну генерацију пре најстарије информаторке обухваћене овим испитивањем. Доња граница (што не значи и настајак појаве) може се поуздано померити на почетак овог века. Међутим, резултати контролних испитивања којима сам обухватила један број млађих жена и девојака показују да ти ритуали данас знатно одступају од устаљених образаца. Савремене друштвене и културне промене које су захватиле село и умногоме измениле традиционалне обрасце живота и обичајну праксу не дозвољавају да се временска горња граница помера даље од оне коју одређују године старости мојих информаторки у основном узорку.

Требало би овде укратко прокоментарисати и сам добијени материјал. У етнологији се та врста података назива „успоменама сачуваним у памћењу проучаваних појединаца о интерсубјектним културним чињеницама које су они непосредно искусили (лично опазили и запамтили)“¹² или, једноставније, „усменим извором“. Добро су нам познати сви недостаци извора те врсте.¹³ Памћење временом слаби, а слика која се чува у сећању искривљује, улепшава и идеализује. Свака тако добијена информација садржи знатну дозу субјективности. Одговори се, познато је, често прилагођавају нормама оне јавности којој су намењени.¹⁴ Изнад свега, треба имати у виду деликатност теме о којој је овде реч, као и старосне, социјалне и културне разлике између испитивача и информатора. Због свих ових и других недостатака усменог извора неопходно је његову веродостојност проверити, и допунити га другим изворима који се сматрају тачнијим и веродостојнијим.¹⁵ Свуда где је то било могућно упоређивала сам податке добијене на терену са подацима који постоје у етнолошкој литератури (општијој, као и оној која говори о испитиваној области). Кад је реч о описима самих ритуала, литература ми је служила као референца за проверу и потврду моје теренске грађе. С друге стране, да бих изнела слику друштвеног контекста у коме се ритуали дешавају, ишла сам обрнутим редом. Писани материјал ми је био основни извор података који сам онда подврга-

¹¹ Видети, на пример: Rihtman-Auguštin, D., *O nekim metodološkim problemima etnološkog istraživanja sadašnjosti*, EP 12, Ljubljana 1974, 124.

¹² Bialy, Z. — Bialy, Z. E., *Uz probleme proveravanja u etnografskim istraživanjima*, EP 3, Beograd 1961, 7.

¹³ Petrović, Đ., *Etnološke beleške s puta po Bosni i Hercegovini u jesen 1953. godine*, GZM(e), n. s., sv. 35/36, Sarajevo 1981, 159—160.

¹⁴ Rajković, Z., n. d., 133; Milić, V., *Sociološki metod*, Beograd 1965, 393—394.

¹⁵ Petrović, Đ., n. d., 160.

вала провери у разговору са информаторкама. Логично се овде намеће питање: због чега сам се одлучила за сакупљање података на терену кад постоји обимна и разноврсна литература о такозваним обичајима из животног циклуса и кад временска дистанца сигурно знатно утиче на тачност добијених података. Такав приступ одредило је неколико фактора. Прво, иако су у области проучавања обичајне праксе нашег народа „свадбени“¹⁶ и „обичаји о рођењу“¹⁷ представљали веома привлачне теме за етнологе од почетка века наовамо, о чему сведочи и приложени избор из литературе, област западне Србије је у том погледу остала прилично неистражена. Колико ми је познато, свега је неколико радова о свадби или рођењу детета насталих на материјалу из неког дела западне Србије, а ни један који ту област обухвата у целини.¹⁸ Друго, у постојећој литератури, углавном новијег датума (од шездесетих година наовамо), у којој се могу наћи детаљни описи свадбених обичаја или обичаја у вези са рођењем детета, настали на основу истраживања некоег краја западне Србије, прилично се непрецизно одређује време у коме је појава егзистирала.¹⁹ Подаци су обично презентовани у форми „некада је у овом крају био обичај“, при чему је „некада“, наравно, веома широк и сасвим непрецизан појам. Коначно, о ритуалу који прати појаву менархе у нашој етнолошкој литератури је писано веома мало и само

¹⁶ Литературу о свадбеним обичајима видети у списку литературе на крају рада, под бројевима: 4, 12, 15, 17, 18, 19, 20, 24, 29, 36, 38, 40, 41, 47, 48, 51, 53, 54, 62, 66, 67, 70, 75, 84, 94, 95, 97, 101, 102, 112, 114, 119, 122, 123, 125, 128, 130, 136, 138, 139, 140, 142, 144, 145, 150, 153, 154, 160. Насупрот овој обимној литератури, радова који се односе на област западне Србије свега је неколико (хронолошки):

— Вишњић, Љ., *Свадбени обичаји Срба из ужичког округа*, Ки. IV, св. 11, Београд 1922.

— Влаховић, П., *Бродарево и његова околина*, Београд 1968.

— Пантелић, Н., *Свадбени обичаји у Јадру*, ГЕМ 30, Београд 1968.

— Ђулафић, В., *Српски свадбени обичаји у околини Новог Пазара*, Гласник ЕИ САНУ XXVI, Београд 1977.

— Тешић, М., *Женидба и удаја у околини Пожеге*, Ужички зборник 10, Титово Ужице 1981.

¹⁷ О обичајима око рођења детета видети у приложеном списку литературе јединице под бројевима: 1, 2, 10, 19, 22, 27, 28, 34, 35, 36, 37, 38, 41, 44, 45, 48, 49, 50, 57, 58, 63, 68, 72, 73, 94, 99, 100, 101, 103, 104, 108, 118, 124, 130, 141, 151, 152, 153, 161, 165.

О обичајима око рођења у западној Србији није много писано. Постоје, колико ми је познато, само два рада која се односе на ову област: Тешић, М., *Обичаји из околине Пожеге* (рођење, детињство), Ужички зборник 6, Титово Ужице 1977; Благојевић, Н., *Обичаји о рођењу у титовоужичком крају* (необјављени рукопис).

¹⁸ У приложеним списковима литературе видети јединице које се односе на обичаје из западне Србије.

¹⁹ Мислим, пре свега, на радове Н. Пантелића, М. Тешића и Н. Благојевића, који су наведени у напоменама 16 и 17.

узгред, у контексту анализе неког ширег проблема,²⁰ па се стиче утисак да је менструална жена и у нашој науци била појединачно незанимљиво и „табуисано“ питање као и у култури коју она проучава. Колико ми је познато, овде изложени материјал је први целовити опис тог ритуала код нас.²¹ До података сам, према томе, могла доћи једино непосредним теренским истраживањем. Уз наведене разлоге, чињеница непостојања објављеног материјала о једном ритуалу из комплекса ритуала везаних за сазревање жене морала је одсудно утицати на опредељивање за теренско прикупљање емпиријских података како би они могли бити презентовани по истом принципу за сва три ритуала.

На крају, неколико речи о структури и композицији излагања. Теоријски оквири на којима се рад заснива изложени су у првом поглављу. Најпре ће о ритуалу као регулатору друштвеног живота бити говора на начин на који тај проблем тумачи структурална антропологија, а затим ће се посебно прављати о ритуалима прелаза, специфичној групи ритуала којима се обележава свака промена стања појединца или групе у друштвеној структури, у које спадају испитивани ритуали из животног циклуса жене. Суштина ритуала прелаза, њихова структура, распоред и карактер појединих фаза интерпретирају се са становишта савремених тумачења Ван Генепове теорије.

У другом поглављу биће говора о основним особинама друштвеног система у коме се одвија испитивани комплекс ритуала. Поред основних података о патријархалној сеоској породици у Србији на размеђу XIX и XX века, која је носилац ритуала (начину живота, подела рада, породичног ауторитета и улога), у овом одељку ће се детаљније говорити о положајима и улогама које у породици припадају женском детету, девојци, удатој жени и мајци. Намера ми је овде да у најопштијим цртама представим друштвени контекст у коме се испитиване појаве дешавају. Потребно је ипак нагласити да је овде изнет идеалтипски приказ патријархалне сеоске породице и места и улоге жене у њој, те да могућна одступања од правила у функционисању овог типа породице, која су реално постојала, нису узимана у разматрање из простог разлога што о њима у постојећој литератури нема довољно података. Друштвени положаји које сам овде описала представљају истовремено почетна стања која ритуални субјект заузима у друштвеној струк-

²⁰ Глушчевић, М., Кувада, Библиотека Етнолошког друштва Југославије, св. 6, Београд 1964; Бандић, Д., Табу у традиционалној култури Срба, Београд 1980; Исти, Крв у религијским представама и магијско-култној пракси нашег народа, ГЕМ 37, Београд 1974.

²¹ Постоји опис и анализа ритуала око менархе код Муслиманки западне Србије: Малешевих, М., Породични ритуали око прве менструације, Посебна издања ЕИ САНУ, књ. 25, Београд 1982.

тури пре ритуала (односно пре биолошке промене која је узрок ритуалном понашању) и завршна стања или положаје у друштву у која субјект ритуалом прелази.

У следећа три поглавља излаже се и анализира етнографски материјал, редоследом којим се појаве догађају у животном циклусу. У трећем поглављу говори се о ритуалу који прати појаву прве менструације. Најпре излажем емпиријску грађу, а затим приступам идентификовању карактеристичних фаза ритуала прелаза и анализом манифестног плана ритуала покушавам да установим његова имплицитна значења и функције. Исти методолошки поступак примењен је и у анализи остала два ритуала.²²

ТЕОРИЈСКО-МЕТОДОЛОШКИ ОКВИРИ ИСТРАЖИВАЊА

Један од основних постулата структуралне антропологије од којег, сматрам, треба да почне ово разматрање, јесте став да је човеку уробена потреба да именује, одреди, правилно разврста ствари, бића и предмете којима је окружен као и да успостави границе између њих како би, следствено свом концептуалном систему, унео смисао и логички ред у свет који га окружује. Човек даје имена предметима и бићима око себе да би могао да их разликује, да би они за њега уопште постојали као издвојени делови простора, а исто тако да би та имена могао да спаја у смислене целине, да мисли. Између ствари у природи човек на тај начин прави вештачке, културне границе. Без њих, свет који га окружује био би бескрајни низ, континуум.²³ „Веома значајно обележје овог процеса разврстава-

²² У вези са свадбеним ритуалом овде треба напоменути следеће: у етнографској литератури је забележено, а то су потврдила и моја теренска истраживања, да су у западној Србији у испитиваном периоду појединачно била распрострањена два начина склапања брака: један је био „редовним путем“, уз потпуно елаборирани ритуални поступак (од просидбе до „привича“), а други начин био је отмицом или крађом девојке. Без обзира на распрострањеност ове друге варијанте и на чињеницу да је брак „отмицом“ склапан најчешће уз прелутну сагласност обе заинтересоване стране, он је ипак сматран „ванредном ситуацијом“, одступањем од уобичајеног поступка при склапању брака. Моја истраживања су показала да је у оба случаја ритуално понашање у основним цртама исто, али у случају „отмице“ много мање елаборирано, тако да њу можемо сматрати скраћеном, и у ритуалном погледу много сиромашнијом варијантом праве свадбе. Због тога сам се одлучила да овде изложим и анализујем само материјал који се односи на луку, „легалну“ процедуру склапања брака, „редовну“ свадбу. Такође треба рећи да образац свадбеног ритуала није могао потпуно да одражава лично искуство казивачица, јер се добар део њих није удао „редовним“ путем. Њихово казивање је ту више сенање о томе како је у њиховом крају изгледала „права“ свадба у време кад су се оне удале.

²³ Lič, E., Klod Levi Stros, Beograd 1972, 25; Исти, *Kultura i komunikacija*, 51—56.

на“, пише британски антрополог Едмунд Лич, „јесте чињеница да на сегменте делимо континууме простора и времена којима смо окружени, те смо самим тим предодређени да своју околину замишљамо као скупине огромног броја посебних елемената који припадају именованим класама и да пролажење времена схватамо као низове одвојених догађаја.“²⁴

О том процесу Лич даље каже: „Биолошки временски ток физичког искуства је континуиран; ми напросто све време старимо. Али да бисмо овом искуственом времену дали димензију, ми смо измислили сатове и календаре који су разбили континуитет у сегменте — секунде, минуте, сате, дане, недеље. Сваки сегмент има своје трајање, док су појмови и логички интервали између њих безвременски“²⁵ Границе, било просторне било временске, у појмовном смислу немају димензију. У нашем мозгу постоји, дакле, појам о протицању времена које се, усвојеном конвенцијом, дели на сате, минуте итд., постоји часовник на коме региструјемо да је протекла једна и почела следећа секунда. Између те и следеће секунде постоји неки занемарљиво мали физички интервал који одваја трајање једне временске јединице од следеће, али у појмовном смислу он не постоји, он је „безвремен“.

Човек, дакле, у складу са својим природним предиспозицијама, именује, дефинише и разграничава ствари и појаве које га окружују да би свет око њега и он у том свету уопште постојали, а потом и да у то што га окружује унесе неки ред и смисао. На сличан начин на који „уређује“ природу човек „уређује“ и овој друштвени живот. Успостављање јасно утврђених односа између свих саставних елемената који чине неки социо-културни систем неопходан је услов његовог постојања и одржавања. У друштвеној структури сваки члан друштва има јасно издиференциране положаје и улоге који га разликују од осталих чланова у структури. Положаји и улоге одређени су скупом односа и веза које неки члан структуре успоставља са другима. Они, међутим, нису стални и непроменљиви. Већ сама чињеница да људи старе и умиру подразумева сталне промене стања у социјалном смислу. Промена је такође неопходан услов постојања друштвеног живота. Друштвени живот се, у ствари, непрекидно креће, у макроразмерама кроз историјско време, на микроплану сваког сата, у неком делу структуре (на пример, старење, смена годишњих доба, путовање, оздрављење и сл.).²⁶

Свака од тих нужних промена друштвених стања значи прелазење преко утврђених граница између категорија (на

²⁴ Исти, *Klod Levi Stros*, 25.

²⁵ Исти, *Kultura i komunikacija*, 52—53.

²⁶ Moore, S. F. — Myerhoff, B. G., *Secular Ritual: Forms and Meanings*, у: *Secular Rituals* (уреднице Moore и Myerhoff), Van Gorcum 1977, 3.

пример, удаја подразумева прелазак из категорије неударних у категорију ударних, смрт прелазак из категорије живих у категорију умрлих чланова заједнице, итд.). Свака промена, међутим, нужно ремети постојеће стање уређености у неком делу структуре, а то увек представља потенцијалну опасност ремећења реда у целом систему, односно нарушавања постојећег стања.

Друштво зато мора све конфликтне, а неопходне промене да модификује на одређени начин и да их поново доведе у стање уређености. Услов да се потенцијално опасне промене друштвених стања изведу без последица по део или систем у целини пружају ритуали. Као „посебно драматични покушаји да се неки појединачни део живота чврсто и потпуно стави под контролу и уведе у утврђени ред”,²⁷ ритуали припадају структуралној страни културноисторијских процеса.

Посебну групу ритуала који обележавају, прате и каналишу сваку промену „места, стања, друштвеног положаја или доби”, појединца или друштвене групе, формулисао је почетком овог века и назвао *ритуалима прелаза* (rites de passage), познати француски етнолог Арнолд ван Генеп.²⁸ Показало се да је примера таквих ритуала небројено много, односно да се већина ритуалних пригода односи на прелажење друштвених граница. Ван Генеп је установио да сви ритуали прелаза имају основну троцлану структуру, која је условљена неопходношћу функционалног одвајања појединца из једног статуса пре него што се укључи у нови. Између напуштања старе позиције и инкорпорирања у нову постоји прелазни или лиминални период. Те три фазе ритуала прелаза ван Генеп је назвао *ритуалима сепарације*, који делују ради одвајања субјекта из свакидашње егзистенције, *маргиналним ритуалима*, који означавају саму фазу прелаза (интервал социјалне безвремености и неструктурисаности) и *ритуалима (ре)агрегације*, којима се ритуални субјект уводи у свој нови социјални положај. Ови потоњи су сасвим слични процедури одвајања, само делују у супротном смеру. Ван Генеп је те фазе називао још *прелиминалном*, *лиминалном* и *постлиминалном*.²⁹

Бавећи се класификацијом социјалних категорија, ван Генеп је уочио да се дистинкције најјасније исказују успостављањем опозитних категорија, што значи да је много пре модерних структуралних антрополога усвојио и применио де Сошров принцип бинарног кодирања (жив/мртав, здрав/болестан, нежењен/ожењен). Медијатор између строго дефинисаних социјалних (и логичких) категорија је сам ритуал. Дија-

²⁷ Исто, 3.

²⁸ Van Gennep, A., *The Rites of Passage*, Chicago 1972 (ориг 1909).

²⁹ Исто, 11.

хронијска структура (сепарација, лиминалност и агрегација) коју има сваки „прави“ ритуал прелаза одражава, наглашавао је ван Генеп, саму оуштину друштвеног прелаза; истовремено има облик одвајања од заједнице и поновног уцелињења у њу.³⁰

У најширем смислу, сви ритуали прелаза, наглашавао је ван Генеп, имају трофазну сличност структуре, мада све три фазе не морају бити заступљене у подједнакој мери. Тако је, на пример, у погребним ритуалима доминантна фаза сепарације, а код свадбе су важнији ритуали агрегације, али је најчешће логично потребно да све три фазе буду заступљене до извесног степена. Познато је, такође, да се све три фазе не морају одвијати сукцесивно, да се могу комбиновати и испољити у једној фази или се, пак, ритуали истог типа могу појављивати у различитим фазама церемоније као и да поједине фазе могу бити обрнутог редоследа или прекинуте краћим или дужим временским интервалима.³¹

Ван Генепова теорија се показала подесним оквиром за класификацију и интерпретацију великог броја ритуала, што доказују многе њене примене у радовима савремених, па и домаћих етнолога. Ван Генепова теорија је и у најновије време предмет интересовања, теоријских разрада и допуна.³² Посебно занимљивом у том смислу показала се средишња, лиминална фаза, у којој се одвија процес друштвеног прелаза у ужем смислу. Сам ван Генеп је установио да лиминална фаза има тенденцију да покаже особине супротне од особина којима се одликују почетно и завршно стање, то јест да се оне испоља-

³⁰ Исто, 1—13.

³¹ Исто, 11.

³² Видети, на пример: Gluckman, M.(ed.), *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester University Press, Manchester 1962; Turner, V., g. d., Turner, E., *Transformation, Hierarchy and Transcendence: A Reformulation of Van Gennep's Model of the Structure of Rites de Passage*, Secular Ritual, Van Gorcum 1977; La Fontaine, J., *Ritualization of Women's Life Crisis in Bugisu*; у: J. La Fontaine (ed.), *The Interpretation of Ritual*, London 1972; Lič, E., *Kultura i komunikacija*; Исти, *Dva ogleda o simboličkom predstavljanju vremena*, Градина 5—6, Ниш 1983; Од радова домаћих аутора видети: Vodopija, M., *Maturiranje kao rite de passage*, *Narodna umjetnost XIII*, Zagreb 1978; Prošić, M., *Teorijsko-hipotetički okvir za proučavanje poklada kao obreda prelaza*, *Etnološke sveske I*, Beograd 1978; Ковачевић, И., Разбијање предмета као граница појединих фаза свадбеног ритуала, Симпозијум „Сеооски дани Сретена Вукосављевића“, VI, Пријепље 1987; Бандић, Д., Табу као елемент организације културног времена и простора, Градина 6—7, Ниш 1981; Малешевећ, М., *Породични ритуали око прве менструације*, Ковачевић, И., *Urbani rituali*, *Kultura* 57—58, Beograd 1982; Prošić-Dvornić, M., *Pogrebni ritual u svetlu obreda prelaza*, *Etnološki pregled* 18, Sarajevo 1983; Вратић, Д., *Церемонија испраћаја радника у пензију*, *Етнолошке свеске V*, Beograd 1984; Малешевећ, М., *Пријем у пионирску организацију*, *Етнолошке свеске V*, Beograd 1984; Петровић, Е., *Испраћај жена у војску*, *Етнолошке свеске V*, Beograd 1984; Малешевећ, М., *Прилог типологији ритуала прелаза*, *Расковник* 39, Beograd 1984.

вају као инверзија особина које постоје у структурисаном систему социјалних статуса. Он је то називао „преокретањем светог“, пошто они који пролазе кроз ритуал обично бивају издвојени од осталог света, додир с њима сматра се забрањеним и опасним, јер су пранице између категорија испуњене моћи и мистеријом; људи, предмети или догађаји који их додирују сматрају се светима. Они су, писала је касније Мери Даглас, извори опасности, изазов нашем схватању реда и жеље за предвидљивошћу — јер све што не може јасно да се класификује по традиционалним критеријумима класификације или је негде између класификацијских граница, скоро свуда се сматра „нечистим“ и „опасним“.³³

Централно место у свом чувеном делу *The Ritual Process* познати амерички антрополог Виктор Тарнер посветио је управо стању лиминалности. Особине лиминалности су, пише он, обавезно амбивалентне зато што то стање и ови људи пропадају кроз мрежу класификације којом се нормално лоцирају стања и положаји у културном простору. Лиминална тела су и овде и тамо, она су „негде између“ (>betwixt and between<) позиција установљених законом, обичајем или договором; она су церемонијална.³⁴ Тарнер је лиминалност проширио изван оригиналне употребе као интермедијалног стадијума у ритуалима прелаза. Следећи ван Генепове идеје које истичу важност прелаза, Тарнер развија интерпретацију лиминалне или маргиналне фазе као аутономне и независне, а понекад и трајне категорије људи који су „ни једно ни друго“ — и овде и тамо.

Упоређујући особине лиминалности са структурисаним системом друштвених статуса, Тарнер их поставља у однос супротности, долазећи тако до корпуса особина које одговарају једној и другој фази друштвеног живота. Неке од тих особина су:³⁵

ЛИМИНАЛНОСТ СТРУКТУРА

хомогеност / хетерогеност
 анонимност / систем номенклатуре
 непостојање ранга / разлике у рангу
 непостојање статуса / статус
 једнакост / неједнакост
 свете спознаје / техничко знање
 једноставност / комплексност
 несебичност / себичност
 безумност / разумност

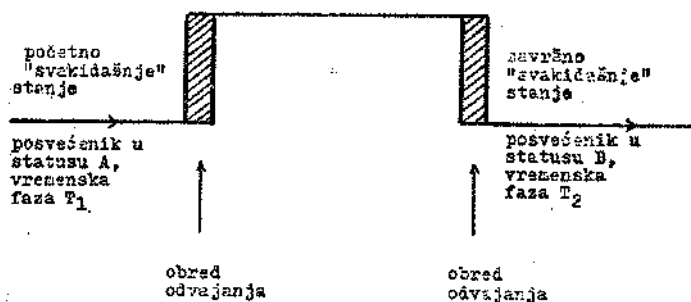
³³ Turner, V., н. д., 95; Douglas, M., *Purity and Danger*, Art Paperbacks, London 1984, (ориг. 1966), 7—28.

³⁴ Turner, V., н. д., 81—82.

³⁵ Исто, 92—93.

Особине лиминалности и статусног система нису, међутим, фиксирани, стални и непроменљиви. У некој ситуацији бука, на пример, представља суштинско обележје светости, у некој другој — то је тишина. „Логика“ онога што се догађа, каже Лич, ретко кад је очигледна. Изокретање улога нормалног живота може се исказати контрастима као што је пошћење — гошћење, или дружичје, претераном званичношћу, истицањем разлика у статусу, насушот претераној незваничности, брисању статусних разлика итд.³⁶ Дакле, суштинско обележје лиминалности је изокретање „дрофаног“, свакидашњег. То је оно што је опште, што важи за сваки ритуал прелаза, у свим културама и свим људским друштвима. Начини на које ће се лиминалност испољити као преокренути нормални живот разликују се од групе до групе, од ритуала до ритуала. Општу ван Генепову шему следа ритуалних фаза или стања субјекта у ритуалу прелаза Лич је приказао графички на следећи начин:³⁷

Несвакидашње стање, посвећеника без статуса,
ван друштва, ван времена (маргинално стање)



Слика 1.

Већ је истакнуто да су ритуали строго утврђени, формализовани и традицијом установљени облици симболичког понашања. Истраживачи се, међутим, слажу да само формалне карактеристике не могу бити довољне да би се ритуал могао јасно разликовати од неких других облика понашања. У савременој антрополошкој теорији истиче се да се та специфична, дистинктивна обележја ритуала морају тражити у домену његовог значења и функције.³⁸ Кад је у уводном тексту дато опште од-

³⁶ Lič, E., *Kultura i komunikacija*, 119.

³⁷ Исто, 119.

³⁸ На пример: Moore, S. F., — Myerhoff, B. G., и др., 8; Gluckman, M. — Gluckman, M., *On Drama, and Games, and Athletic Contests, Secual Ritual*, Van Gorcum 1977, 227—243.

ређење ритуала, речено је да тај облик друштвеног понашања својим симболичким садржајем одсликава неки сегмент друштвене стварности јасније и сажетије него што је то могућно у обичним, неритуалним ситуацијама. Ритуал је, дакле, експресивни чин, који о нечему говори на симболичан начин. Значења симбола и порука које се у ритуалу користе испољавају се на два нивоа: на првом, површинском, поруке су експлицитне и недвосмислене. Шта одређеним ритуалом треба да се саопшти или постигне изражава се на јасан и свима разумљив начин.

На дубљем нивоу, скривенијем од овога, ритуал носи сав мање свесни социјални и психолошки материјал. Учесници у ритуалу обично нису свесни или су бар мање свесни значења порука и симбола који се у ритуалу користе. Он може изражавати дубоке противречности у друштвеном и културном систему, проблеме, конфликте и парадоксе, или их, пак, прикривати, маскирати, исто као што може да представља израз друштвене кохезије, извесности и континуитета.

И кад се посматрају функције које неки ритуал испуњава у одређеном друштвеном систему, неопходно је разликовати јасне, на први поглед препознатљиве и најјасније за разумевање, манифестне функције, од скривених, стварних функција које се не могу уочити на први поглед. Прве обично представљају објашњење сврхе ритуала које дају сами учесници у њему (на пример, рођендан се прославља да би се обележио датум рођења), док латентне нису ни препознате ни намеравањем, учесници у ритуалу их нису свесни нити су их предвидели. Манифестне функције можемо једноставно означити као свесне, намераване циљ неког ритуалног поступка, док је латентна функција она стварна, ненамеравана последица или ефекат који ритуал постиже у одређеном друштвеном систему.³⁹ Теоријски је могућно, и потребно, направити ту разлику између порука ритуала и његове друштвене функције. Међутим, у стварности се оне често поклапају, па је практично немогуће одвојити једну од друге, што ће показати и анализа материјала која следи у наредним поглављима.

³⁹ Merton, R., *O teorijskoj sociologiji*, Zagreb 1979, 127—133. Мур и Мајерхоф говоре о пет нивоа посматрања резултата ритуала: 1) експлицитна сврха; 2) експлицитни симболи и поруке; 3) имплицитни ставови; 4) утицање на друштвене односе; 5) култура насупрот хаосу. Појмови под 2 и 3 одговарају у тексту објашњеним манифестним и латентним порукама, а појмови под 1 и 4 манифестним и латентним функцијама. Категорија под бројем 5 је она најопштија и најапстрактнија функција сваког ритуала о којој је на претходним странама било више речи. Видети: Moore, S. F., — Myerhoff, B. G., н. д., 16—17.

ДРУШТВЕНО-КУЛТУРНИ КОНТЕКСТ

а) Опште напомене о сеоској породици у нашем традиционалном патријархалном друштву

Пошто су утврђени временски и просторни оквири истраживања неопходно је дати и основне карактеристике друштвено-културног система у коме је испитивана појава егзистирала. Основни оквир у коме се одвија испитивани комплекс ритуала представља традиционална сеоска породица. У западној Србији она припада типу динарске патријархалне породице.⁴⁰ Њени карактеристични облици код нас су породична задруга и инокосна породица. Задруга може бити очинска, а чине је брачни пар и њихови ожењени синови, или братовока, која је састављена од породица ожењене браће (без оца). Инокосна породица се састоји од брачног пара и њихове деце.⁴¹

Између тих типова породице у принципу нема битнијих разлика. Инокосна породица је у основи и задружна, заснована на истим начелима задружног колективизма, а „једина последица стања инокошине то је што правила која одређују међуфамилијарне односе у Задрузи остају у латентном стању, те да овоје природно дјеловање наставе опет и добију своју пуну и савремену примјену чим породица умножавањем и развијањем нарасте да броји више ожењених синова.“⁴² Задруга је, у начелу, састављена од неколико поколења сродника или (ретко) несродника. Сачињавају је сви у њој рођени чланови, мушки и женски, као и они који су у њу законито примљени, као усвојеници, снахе итд. Сва имовина, покретна или непокретна, сматра се заједничким, породичним добром, па је рад на њеном очувању брига свих чланова колектива.⁴³

Било да је реч о задружној или инокосној породици, она се темељи на основним принципима патријархалног поретка. Брак и брачни живот су патрилокални (жена удајом прелази у мужевљев род); сродство се рачуна по мушкој линији; наследна добра, у која спадају: материјална (као што су земља, стока, шуме, пашињаци итд.), социјална (звања и функције), социо-економска (закуп земље), друштвено-морална (крвна освета, на пример, у крајевима где она постоји), социјално-ду-

⁴⁰ Костић, Ц., Облици наших породица, ГВИ САНУ VII, Београд 1958, 36.

⁴¹ Павковић, Н., Друштвена организација, ГЕМ 44, Београд 1980, 153, 156.

⁴² Богишић, В., О обради обичајног права, Правни чланци и расправе, Београд 1927, 190.

⁴³ Вујачић, В., Трансформација патријархалне породице у Црној Гори, Београд 1977, 46.

ховна (кумство и крсна слава), преносе се патрилинеарно, са оца на сина.⁴⁴

Организација унутарпородичних односа такође се темељи на патријархалним принципима, по којима су места, положаји и улоге сваког члана породичне заједнице строго дефинисани на основу његове полне и добне припадности. Следствено томе, женски пол је субординиран мушком, а млађи чланови заједнице старијима. Примарно је старешинство према полу. Друштвене улоге су утврђене на основу ова два параметра: жена је подређена ауторитету одраслих мушких чланова породице, без обзира на њихову старост, и ауторитету старијих жена док су мушкарци подређени ауторитету старијих мушкараца.⁴⁵ На врху породичне хијерархије је отац породице. У братовској задрузи се за старешину или домаћина не бира нужно најстарији, већ најспособнији од браће.⁴⁶ Старешина породице је главни носилац економских, друштвених и политичких улога, па, доследно томе, и основни носилац ауторитета и једини легитимни представник породице у широј друштвеној заједници. Међутим, и поред тога што је главни носилац ауторитета, управљач, што организује и распоређује рад, овлашћено заступа заједницу пред судом и у јавности, његова власт није апсолутна и неограничена. О овим питањима која су од виталног значаја за функционисање породичног колектива домаћин се саветује са осталим одраслим (мушким) члановима и за сваку важнију одлуку тражи њихов пристанак.⁴⁷ Из већања и договора деца су била искључена. Жене су обично могле да присуствују састањима, али нису имале право одлучивања нити су, поготову оне млађе, учествовале у договарању. Старије, искусније жене, које су заступале своје малолетне синове или оне које су се истакле у управљању кућом, питане су за савет.⁴⁸ У изузетним случајевима, када у кући, из било којих разлога, нема одраслих мушкараца, старешина задруге може (тачније мора) бити и жена, ове док синови не одрасту.⁴⁹ Међу женама у задрузи врховни ауторитет има старешица — домаћица, која је обично старешинина жена или мајка. Она управља радом же-

⁴⁴ Pavković, N., *Etnološka koncepcija nasleđivanja*, Etnološke sveske IV, Beograd 1982, 31—32.

⁴⁵ First, R., *Distribucija autoriteta u seoskim porodicama i domaćinstvima*, Položaj i problemi porodice, Političke sveske V/1, Beograd 1968, 173; Упоредити: Erlih, V., *Jugoslavenska porodica u transformaciji*, Zagreb 1971, 387—389.

⁴⁶ Pavković, N., *Društvena organizacija*, 156; Упоредити за западну Србију: Пантелић, Н., *Сродство и задруга*, ГЕМ 27, Београд 1964, 382.

⁴⁷ Милићевих, М. Ђ., *Задружна кућа на селу*, Годишњица Николе Чупића XVIII, Београд 1898, 20; Упореди: Bogišić, *Zbornik sadašnjih pravnih običaja u Južnih Slovena*, Zagreb 1874, 51.

⁴⁸ Павловић, Љ., *Колубара и Подгорина*, СЕЗБ VIII, Београд 1907, 503; Упоредити: Пантелић, Н., *Сродство и задруга*, 381.

⁴⁹ Bogišić, V., *Zbornik*, 34.

на у породици, врши распоред свакодневних женских послова и расподелу добара која припадају женама (вуна, кудеља) итд.⁵⁰

У погледу имовинских права сви одрасли мушкарци, укључујући и оца, потпуно су изједначени. Отац, на пример, није могао лишити наследства никог, чак и у случају највећег злочина.⁵¹ Стицањем пунолетства мушкарац је постајао легитимни члан друштва, па је стицао право и да затражи иступање из задружног колектива, односно деобу. У случају деобе, заједничка задружна добра (баљтина) деле се равноправно по коленима браће, оснивача задруге, без обзира на број чланова њихових породица.⁵² Жена (сестра) нема права да тражи деобу нити да добије наследни део. За изгубљено наследство сестра има право на отпремнину приликом удаје, односно на доживотни ужитак ако остане неудата. У случају да остане удовица, жена има право повратка у родну кућу. Удовица у задрузи наслеђује идеални део свог мужа приликом деобе, у случају да има мушку децу и да се не преуда. Право на очевину кћер стиче тек ако нема браће.⁵³

Економска основа традиционалне сеоске породице у Србији била је аграрна и претежно аутаркична привреда.

Таква заједница производила је и трошила према сопственим потребама, што је условило чињеницу да „традиционална патријархална породица постоји као релативно самостална и самодоволна у односу на ширу друштвену заједницу”,⁵⁴ мада, постепено, већ од половине XIX века, почиње да се укључује у робно-новчане односе глобалног друштва и да се од заједнице произвођача постепено претвара у заједницу потрошача.⁵⁵

Да би се у условима тако затворене привреде могло опстати, била је неопходна што бројнија радна снага која би одржавала и увећавала породичну имовину. „Да омрт чланова који раде и одлучују не би довела до изумирања производне групе”, пише Р. Фирст, „неопходно је да се правовремено осигура наследник, те да се њега (или њих) оспособи за продужа-

⁵⁰ Исто, 64.

⁵¹ Вујачић, В., н. д., 44.

⁵² Bogišić, V., *Zbornik* 335; Упоредити: Pavković, N., *Etnološka koncepcija nasleđivanja*, 34.

⁵³ Pavković, N., *Etnološka koncepcija nasleđivanja*, 32—34.

⁵⁴ First, R., *Distribucija autoriteta*, 173.

⁵⁵ Pavković, N., *Društvena organizacija*, 153—154. Процес распадања задруга текао је, као што је познато, већ у XIX веку, а један од разлога је формирање приватне својине и класних односа у оквиру задруге, односно стварање неравноправних имовинских стања чланова породице. Последње велике задруге у западној Србији подељене су до краја 50-тих година, али се ту и тамо, и данас може наћи покоја „права”, братовска.

вање производног, управљачког и власничког континуитета.”⁵⁶ Због тога је бројно потомство вишеструко пожељно. У динарској породици важила је изрека: „Није газда ко има волова, но је газда ко има синова”. Моћ и углед породице ценили су се према броју (превасходно мушке) деце и сродника. Н. Павковић каже: „У нашој традицијској социјалној култури тежња за наслеђивањем изражава се кроз бригу и упорно настојање да се обезбеди мушко потомство. Потомству се предају, како материјална, тако и духовна и социјална добра и функције. У широкој зони тзв. патријархалне културе чак су израженије брига и тежња за очувањем и настављањем социјалних и духовних но материјалних вредности. Материјална добра су безвредна ако нема наследника који ће продужити име рода и домаћег огњишта, који ће одавати почаст покојницима, ако нема сукцесора у свим социјалним и религијским функцијама оних који одлазе са овог света. Наше традицијско „оставити кућу и имање” има првенствено овај смисао.”⁵⁷

Осим због наведених разлога, број деце се није ограничавао ни из религијских разлога. Деца су сматрана „божјом милостињом” и жена је рабала све док је за то била биолошки способна. Брак је склапан с првенственим циљем да се осигура радна снага (жена и деца) и настави породична лоза. Јасно је да су у тим условима интереси колектива примарни, односно да је породица над интересима појединца морала имати пуну контролу (избор брачног партнера, на пример). С друге стране, породица као заједница, с обзиром на то да је чинила окоро целокупан животни простор појединца, задовољавала је готово све његове животне потребе и тако му пружала осећање сигурности и потпуне заштитености у оквиру породичне групе.⁵⁸

Поред економске, репродуктивне и заштитне, традиционална породица испуњавала је, као и свака породица оваквог типа, и социјализаторско-моралну, емотивну и религијску функцију.⁵⁹ О тим функцијама породице биће говора уз анализу појединих ритуала.

б) Положај и улога женског детета у традиционалној сеоској породици

У породичној хијерархији која је изграђена према полу и према старости, женском детету припада најниже место у рангу. С обзиром на то да је најмлађа и да је женског пола,

⁵⁶ First, R., *Transformacija seoske porodice*, Gledišta 12, Beograd 1972, 1609.

⁵⁷ Pavković, N., *Etnološka koncepcija nasleđivanja*, 35—36.

⁵⁸ First, R., *Transformacija seoske porodice*, 1608.

⁵⁹ Младеновић, М., *Увод у социологију породице*, Београд 1969, 288—298.

девојчица је подређена свима: женама старијим од себе и свим мушкарцима, млађој браћи такође, пошто је старешинство по полу јаче од добног старешинства. Један од основних моралних захтева патријархалне културе је апсолутна послушност млађих. По том принципу, који се изражава речима: „У млабега поговора нема“, дете мора да научи да се понаша од најмањих ногу. Најважнију улогу у процесу васпитавања детета свакако има мајка, мада је оно, чим проговори и прохода под надзором свих чланова породице. Један од најчешћих знакова којима млађи демонстрирају своју покорност старијима је љубљење руке. Дете љуби руку свима старијима: оцу, мајци, деди, баби. Осим тога, деца у задрузи, на пример, увек једу одвојено од одраслих. И за том, деčјом софром, поштовало се старешинство мушкараца: девојчице су седале после своје браће, уступале им боље комаде хране итд.⁶⁰ Осим тих знакова покорности, женско дете се учи да се према брату понаша као према осталим одраслим мушкарцима: да пере његову одећу, устане у његовом присуству, у свему да га слуша и поштује. Само онај однос у коме је брат заштитник а сестра у свему покорна, сматра се добрим односом.⁶¹

Деца се на те моралне норме и правила понашања навикавају било посматрајући и опонашајући старије било тако што они то од њих изричито захтевају. Непослушност се кажњава на различите начине, прекором или батинама. На кажњавање непослушне деце имају право сви чланови породице, укључујући старије сестре и браћу.

Деца у сеоској породици још док су сасвим мала, почињу да се укључују у свакодневне послове. Девојчица се тако, већ са три-четири године, све чешће креће у кругу жена, мајке, бабе, старијих сестара и уз њих, постепено, навикава на послове који ће је у будућем животу чекати. Док је дечак у том узрасту више под контролом мушких чланова породице, од којих учи како се чува и броји стока, како се упреже у јарам или храни, или како да обави ситне оправке у домаћинству, дотле девојчица, од мајке и других рођака, стиче прва знања о типично женским пословима. Она помаже мајци да нахрани млађу децу, чисти кућу, пере судове итд. Врло рано девојчицу почињу да уче вештини ручног рада. Ручним радом она се, као и све друге жене, бави напореџо са свим осталим свакодневним пословима. Деца уопште, и мушка и женска, нису поштеђена ни најтежих послова. Док су мања, чувају стоку, хране живину, брину о млађој деци, девојчице се уз то баве и кућним женским пословима и ручним радом.⁶² С обзиром на то да су

⁶⁰ Erlih, V., н. д., 38—46; Милићевећ, М. Ђ., н. д., 49—51.

⁶¹ Erlih, V., н. д., 99—106.

⁶² Пантелић, Н., *Сродство и задруга*, 383.

се деца, посебно женска, у време о коме се овде говори, ретко школовала, тим постовима испуњавано је све њихово слободно време: на прелима или у пољу код стоке девојчице су увек узете везом или шплетивом. За девојчицу је, каже се, важно да никад не буде беспослена. Најпожељније особине за девојку су да је вредна, уредна, тиха и послушна. Мајка се нарочито труди да код кћери, док је још дете, развије те особине, јер се обично каже да је кћи онаква каква јој је мајка.⁶³

в) *Положај и улога девојке у традиционалној сеоској породици*

Патријархална породица од девојке тражи да буде тиха и послушна (што је први васпитни захтев), нарочито кад је у питању отац (домаћин) и ожењени мушкарци из куће (то је, уосталом, закон за сваку жену), да се не противи њиховој вољи, да не противречи, да се не меша у разговоре старијих, да љуби руку свима старијима, да не седи у њиховом присуству, да за грнезу седа после мушкараца итд.⁶⁴ Свако одсућање од правила прописаних за најнижи положај у породичној хијерархији кажњава се строго, понекад и батинама. Мада физичка казна није сматрана најбољим начином навикавања девојке, чија је памет, додуше, „као роса на листу“, на ред и послушност, ипак се понекад примењивала, о чему говоре и изреке: „На псето замани, а девоју удари“; „Удри девојци место где стоји“; „Ко не туче ћерку себе ће по колену“.⁶⁵ Док се отац, у складу са својим патријархално-патерналистичким положајем врховног ауторитета, старатеља и хранитеља, према кћери држи углавном, бар привидно, доста озбиљно, резервисано и на одстојању, нити јој указује нарочиту пажњу нити о њој посебно брине, дотле је мајка, све до удаје своје кћери, њен главни и најважнији учитељ у животу. Према оцу се гаји такво поштовање да се сматра срамотом ако у његовом присуству чак дође до размирица међу децом или између деце и мајке, а готово незамисливим да дође до непосредног сукоба између њега и кћери. Посредник у комуникацији међу њима по правилу је мајка, односно жена. Између мајке и кћери развија се, због те потпуне упућености једне на другу, посебно онај емоционални однос, о коме В. Ерлих говори као о специфичном савезу између мајке и кћери. Она пише: „Савез мајке с кћерком у извјесној је противности с „Едитовом ситуацијом“ у психоаналитичком смислу: ни у којем подручју и ни у којој доби дјеце не опажа се јача веза између кћерке и оца него између кћерке и мајке. Савез кћерке с мајком у отвореној је

⁶³ Миодраговић, Ј., Народна педагогија у Срба, Београд 1914, 318–319.

⁶⁴ Вујачић, В., н. д., 26.

⁶⁵ Миодраговић, Ј., н. д., 327.

противности с патријархалним принципом о драгоцености и уважености мушкараца. Тај савез је права »Entente cordiale« — савез срца. Он није склопљен ради одбране од захтјева сина и снахе, и будући да се кћерке рано удају, то нема толике важности. Још је мање склопљен тај савез ради стицања већих женских права или изигравања мушких ауторитета. Али тај савез значи неку протутежу патријархалном принципу мушке уважености, по којој женско дијете стоји у последњем рангу хијерархије. Нарочита љубав мајке према кћерима ствара атмосферу која омогућује дјевојци повољан развитак у средини која конзеквентно поткапа женску самосвијест. За мајку приврженост кћерке изједначаује оно потијењивање које јој мушкарци често показују.⁶⁶

Мајка је сопственим примером учила кћер пожељним обрасцима понашања, моралним назорима, свакодневним пословима. Дужна је да прати и контролише понашање своје кћери кад ова, око своје петнаесте године отприлике, почне да се појављује у јавности, на прелима, свадбама, вашарима и другим сеоским скуповима. Ти догађаји су прилика да се млади сретну, упознају и „гледају“. Млади који се интересују једно за друго могу да играју заједно у колу и да „стоје“ заједно. Строге норме сексуалног морала искључивале су сваку могућност интимних љубавних односа између момка и девојке пре брака. Евантуални састанци били су могући само у присуству других, девојчаних рођака или пријатељица. Момци посећују девојке док оне чувају стоку и са њима разговарају, али девојка мора да пази да не остану сами, јер би то имало лоше последице по њен углед.⁶⁷ До сексуалних предбрачних односа ипак је по некад долазило, јер „чак и у средини гдје нема одступања од патријархалног поштења или реда старешинства, гдје се патријархална регула у свему подудара са животном праксом еротска је домена од тога изузета. Теже него у другим подручјима живота људи се у том подручју прилагођавају колективним захтјевима.“⁶⁸ Таква веза која се заврши трудноћом или рођењем ванбрачног детета сматрана је грешном и непоправљиво је срамотила девојку и њен род. Ако средина не присили момка с којим је девојка затруднела да се њом ожени, она је практично губила сваку могућност на удају, а породица, због нанете срамоте, мада само у изузетним случајевима, могла ју је лишити издржавања и опреме.⁶⁹

У избору партнера за брак одлучивали су углавном родитељи, првенствено отац, чија је одлука била неприкосновена. Девојка није смела ни да саопшти оцу своје жеље, али се ни мом-

⁶⁶ Erlih, V., n. d., 76.

⁶⁷ Тешић, М., *Момаштво и девојаштво*, Ужички зборник 9, Титово Ужице 1980, 362—366.

⁶⁸ Erlih, V., n. d., 114—115.

⁶⁹ Исто, 127—130.

ци нису могли женити „на овоју руку”. Па, ипак, упркос томе, бивало је у целом овом подручју, и то доста често, супротстављања вољи породице, бар када је реч о том сегменту живота, о чему сведоче распрострањени случајеви „крабе”, односно бежања девојке за момка кога је сама изабрала. Правило је, међутим, да у породици „сву бригу и одговорност носе старији, млађи немају прилике да стварају одлуке, они су навикли на то да буду извршни органи. Родитељи и старјешина задруге брину се за млађе, и они по правилу не мирују, док нису сву дјецу опскрбили — оженили и поудали — с најбољим брачним друговима који се могу наћи у читавом крају. Млађи се сматрају недораслим; они живе безбрижно и не развијају много иницијативе осим у игрању, пјевању, сањарењу и „загледавању”.⁷⁰ Одлучујући критеријуми у избору брачног партнера су да односе породице важе као угледне и поштене и да су задовољавајућег материјалног стања. Осим пожељних моралних врлина, ценила се и физичка лепота девојке („стас и образ”).

Извођење девојке у јавност знак је да је стасала за удају и да може да прима просиоце. Период до ступања у брак, девовање („бевовање”) траје обично две до три године. Најстарија неудата сестра у породици зове се „поличарка” („на полици”), значи — на реду за удају. Док њу не удоме, родитељи не дозвољавају млађој сестри да се девојчи да не би дошла у искушење и прекршила право старијој сестри на првенство у реду за удају.⁷¹

Поред свакодневних кућних послова, ратарских и повртарских, па и жетелачких радова, у којима је девојка учествовала равноправно са осталим женама, њен најважнији задатак у току девојаштва је припремање опреме за удају. У патријархалној породици девојка је, као накнаду за изгубљени наследни део у заједничком домаћем иметку, имала право на опрему за удају и такозвану особину (особац, прђију).⁷² Предмети који улазе у особину, уз новац добијен на просидби од момковог оца, били су углавном све девојчино лично власништво које је односила у нови дом. Уз девојку се није тражио мираз, односно непокретна имовина, чак се нерадо гледало на оне људе који су приликом просидбе постављали такав захтев. У подручјима патријархалног режима, натуралне привреде и задружног реда, у којима је важило правило да девојци не припада ни мираз ни наследство, та институција сматрала се недостојном. Временом, међутим, са мењањем друштвено-економских односа и све већим укључивањем села у робно-новчану привре-

⁷⁰ Исто, 160.

⁷¹ Тешин, М., *Момаштво и девојаштво*, 363.

⁷² Особина је широко распрострањен термин за женину имовину у задрузи. У употреби је у свим динарским крајевима. Упоредити: Bogišić, V., *Zbornik*, 109 и даље.

ду (процес који се управо поклапа са временом на које се односи испитивани феномен), став према миру се мења, па су постепено девојке без браће (миражчијке), постале пожељније и, по правилу, удавале се раније и боље од других.⁷³

г) *Положај и улога удате жене у традиционалној сеоској породици*

Патријархална брачна етикеција налаже жени испољавање поштовања мужевљевог вишег ранга и покорности његовом ауторитету главе куће, заштитника и хранитеља. Један од најважнијих захтева је безусловна женина послушност: на сваку мужевљеву реч жена је морала реаговати како је захтевао (каже се: „Човјек је глава, а жена трава“). Без његовог знања и дозволе није смела ништа да уради, никуд да пође, чак ни у посету својој родбини. И обратно, сагласно свом месту у брачној хијерархији, муж о својим одлукама и кретању није морао да обавештава жену нити да је, као недораслу за присуство и одлучивање, пита за мишљење или послуша њен савет. То је поготову било правило у првим годинама брака, кад је жена још заиста сасвим млада.⁷⁴ Неизвршавање наређења или вербално супротстављање захтевима мужа, поготову пред јавношћу, повлачили су за собом могућност физичке казне. Физичкој казни жена није смела да се супротставља и да узвраћа, јер се то сматрало мужевљевим брачним правом, чак неком врстом обавезе, која проистиче из његове позиције старијег и надређеног. Демонстрирајући с времена на време своју моћ на тај начин, муж је дисциплиновао жену строго и неумољиво и тако спречавао њену евентуалну самовољу и обезбеђивао апсолутну покорност. Каже се: „Жену и коња удри ако мислиш да су ти покорни“, односно: „Човјек није ко жену не бије“.⁷⁵ Њихови међусобни односи пред јавношћу били су лишени сваке нежности и присности. У првим годинама брака сматрало се непристојним чак и ако би пред другима међусобно разговарали или се ослонявали по имену.⁷⁶

Обичајна правила налагала су неприкосновену моногамију и мушкарцу и жени, али је слобода мушкарца у том погледу ипак била много већа, а евентуално брачно неверство се више толерисало, док је женина прељуба могла бити довољан разлог за развод брака и повлачила је за собом тешку моралну осуду целе заједнице. У ствари, бракови су се веома ретко и разводили, црква такође није благонаклоно гледала на развод, а же-

⁷³ Милићевић, М. Ђ., н. д., 42—43.

⁷⁴ Вујачић, В., н. д., 58—62.

⁷⁵ Bogišić, V., *Grada i odgovorima iz različitih krajeva Slovenskog Juga*, Zagreb 1874, 268 (народне изреке).

⁷⁶ Вујачић, В., н. д., 32—33, 60—61.

на, ако је као разведена желела поново да се уда, морала је по правилу, да буде задовољна првим који је затражи. Сама није могла много да бира.⁷⁷ Захтев за апсолутном брачном верности жене најважнији је израз њене потпуне припадности, „телесне и духовне“, власти мужа.

Место и улога жене у породици не испрхљују се једино у подређености мужу и обавезама према њему. Како жена удајом, по правилу, прелази у кућу мужевљевих родитеља, њен положај у новом дому у основи је положај снахе. У породичној хијерархији, најмлађој снахи припада најниже место које је обавезује на покорност свима, и старијим јетрвама, и дeverима, и свекрви и свекру. Њен најважнији задатак је да се умили новој, „туђој“ кући, па је прва година брака нека врста испита за невесту: не сме да одбије никакав посао, без поговора ради све што јој се заповеди, не противречи никоме, ни најмлађима. Своје поштовање родитељског ауторитета свекра и свекрве исказује тако што их двори и опслужује, помаже у послу, пита за савет и не одбија наређења, љуби им руку. Дeverима и свекру изува и чисти обућу, старијим мушкарцима и гостима љуби руку, устаје у њиховом присуству. Никада не учествује у разговорима мушкараца осим ако је упитају за нешто.⁷⁸

Уласком у нову породицу жена је стицала сва права на заједничку породичну имовину као и остали чланови, имала је право на храну, одећу и издржавање, као и равноправан удео у расподели оних добара која су дељена из заједничке имовине за потребе сваке уже породице (нпр. вуна, конопља и сл.).⁷⁹ О битним питањима везаним за функционисање и опстанак заједнице, као што су продаја и набавка добара, увећање породичне имовине, о пословима преко којих је породица долазила у контакт са спољним светом, жена није одлучивала.⁸⁰

Она, међутим, неприкосновено одлучује о иметку који је њена лична својина, особини (одећа, платно, рубље, пешкири и сл.), односно накиту (укоснице, огрлице) и нанизу (златни и сребрни новац). Ни у кризним ситуацијама муж, односно задруга, нису могли да јој отуђе ту имовину, осим ако би она сама на то пристала. Тим иметком располагала је самостално и у наслеђе остављала коме је хтела (најчешће својој деци и, првенствено, кћерима). У случају удовиштва жена је враћала особину у свој род. Старија удовица је, ако би после смрти мужа одлучила да се врати родитељској кући, добијала од мужевљеве породице и отпремнину (нешто стоке или новца), што је било нека врста накнаде за вишегодишњи рад у

⁷⁷ Пантелић, Н., *Сродство и задруга*, 394.

⁷⁸ Вујачић, В., н. д., 59—60.

⁷⁹ Милићевић, М. Ђ., н. д., 40.

⁸⁰ Вујачић, В., н. д., 25.

њиховој кући. Та отпремнина процењивала се одока и, јасно, није могла бити еквивалентна стварно уложеном раду. И, свакако, ни особина ни отпремнина нису могле бити довољне да осигурају евентуалну самосталну будућу егзистенцију, али су могле значити извесну психолошку сигурност особи лишеној права на део непокретне имовине, односно права на наслеђе.⁸¹

д) *Положај и улога мајке у традиционалној сеоској породици*

С обзиром на то да је у стварању основних средстава за живот сеоско домаћинство угућено на сопствену радну снагу, сваки члан породице је драгоцен помоћ, па је у тим условима сасвим оправдана и разумљива тако снажна потреба за децом као будућим радним појачањем. Само заједница с много чланова може у условима натуралне привреде да обави све свакодневне послове, да одржи породично имање и осигура опстанак заједнице. Млади у кући, деца, снахе и унуци одмена су старијима у послу, средство за олакшање живота и физичких напора. Брак без деце сматра се бесциљним и несрећним. Људи без потомства немају од кога да очекују помоћ и одмену у свакодневном послу, у старости нема ко да их негује и на смрти да „запали свећу“, немају коме да оставе своју имовину нити имају наследника породичне лозе и имена.⁸² У патријархалној средини жена се, по правилу, сматра главним кривцем за несрећу живота без потомства и јединим узроком брачне неплодности. Адекватан израз таквих брачних критеријума је породични и друштвени статус нероткиње. У друштву у коме су материнство и одгајање потомства основна и најважнија улога жене, живот оне која није у стању да одговори на „природни“ задатак свога пола сматран је бесциљним и промашеним. Жена без деце била је главни кривац за тужну брачну судбину и због тога осуђена да трпи презир и мржњу мужа и његове породице. Људи се тешко мире с чињеницом да немају деце. Ако међу супружницима влада слога и разумевање, а породица потпуно прихвата снаху, прибегава се најразличитијим средствима како би се жени омогућило да затрудни: воде је црквама и манастирима, набављају лековито биље у коме се она купа итд. Жена је кадра да чини све за шта се верује да ће јој помоћи да затрудни. Н. Пантелић наводи, на пример, да је у Јадру било случајева бигамије онда кад жена није у стању да затрудни после неколико година брака или, пак, раба само женску децу.⁸³ Кад је сасвим извесно да је за неплодност у

⁸¹ Милићевић, М. Ђ., и д., 36—43.

⁸² Ђорђевић, Т., Деца у веровањима и обичајима нашег народа Београд 1941, 7—9; Упоредити: Влаховић, П., Обичаји, веровања и празновице народа Југославије, Београд 1972, 19—20.

⁸³ Пантелић, Н., Сродство и задруга, 394.

браку крив муж, дешавало се да уз његово знање и прећутно одобрење жена име сексуалне односе с другим мушкарцем док не затрудни. Потом јој се налаже апсолутна верност мужу.⁸⁴ Исто тако, пар без деце могао је и да усвоји дете, најчешће братово или ближег рођака. Усвојено дете пази се и воли као рођено и после смрти оних који су га усвојили сматра се њиховим законитим наследником.⁸⁵

Из патријархалне друштвене структуре проистиче не само потреба за децом уопште већ, првенствено и изнад свега, потреба за синовима, за наследницима. Мушко потомство жели се неупоредиво јачим интензитетом него женско (женско је, каже се, „туђа кост“), из просте чињенице што се кућа без наследника, њена традиција, име, огњиште и крсна слава, нужно гасе и нестају. Колико је важно мушко потомство сведочи и чињеница да се о девојку с миразом, дакле ону која потиче из куће без мушког порода, момци за женидбу нису отимали, и поред иметка који је удајом доносила у нову кућу. Поред тога што задруга по дефиницији не може да толерише приватну својину унутар колектива, разлог да се с отпором прихвата мираз повезан је и са страхом да девојка без браће не може рабаћи „ваљан“, односно мушки пород.⁸⁶

Положај жене која је породици родила наследника бољи је од положаја оне која рађа само кћери, а неупоредиво уваженији од положаја нероткиње. Мушко дете, по правилу, обезбеђује жени и толерантнији однос мужа, коме је сачувала мушки понос. Коначно, омогућује жени сигурну старост, када ће као свекрва бити посебно уважена и поштована, а у снази имати помоћ и одмену.

За исцрпљујући рад и подређен друштвени положај жена је добијала сатисфакцију у љубави и нежности коју су деца целог живота гајила према њој. Из разлога заједничке подређености ауторитету оца, односно мужа и дистанцираности од њега, између мајке и деце развија се присан однос љубави и поверења. Љубав према мајци се у подручјима строге патријархалности развија готово до култа. Посебно уважена била је она мајка која се као удовица није поново удавала, него сама, без помоћи са стране, управљала кућом и имањем и подизала децу. Одрасли и ожењени синови с изузетним су се поштовањем односили према таквој мајци и о свему, као с домаћином, с њом се саветовали и слушали је.⁸⁷

⁸⁴ Ђорђевић, Т., *Деца у веровањима...*, 16—35.

⁸⁵ Милићевић, М. Ђ., н. д., 25.

⁸⁶ Вујачић, В., н. д., 53—54.

⁸⁷ Милићевић, М. Ђ., н. д., 28—30.

* * *

Овим би биле назначене, иако не и исцрпљене, основне карактеристике патријархалне сеоске породице и положаја и улоге које су у њој имале: девојчица, девојка, удата жена и мајка. Подаци се односе на ширу динарску област патријархалне културе с краја XIX и на почетку XX века, али се западна Србија у том погледу знатније не издваја. То потврђује не само литература која се односи на ту област већ и моја теренска проверавања.

Описани положаји и улоге су истовремено иницијална и финална стања која жена, у процесу напредовања ка биолошкој и друштвеној зрелости, заузима пре и после ритуала који, као што је речено, то напредовање обележавају. Хронолошки, први у реду је ритул који прати појаву прве менструације код девојчица, о чему ће се расправљати у наредном поглављу.

ПРВА МЕНСТРУАЦИЈА

а) *Дескриптивни образац ритуала*

Девојчицу је прва менструација затицала, по правилу, потпуно неупућену и неприпремљену. Одрасле жене скоро никад нису пред женском децом отворено разговарале о интимним, „женским“ стварима. Нека основна, површна знања о свом телу, сексуалном животу који је чека у браку, трудноћи, порођају и сличним питањима девојчица је стицала у разговору са својим вршњакињама, неупућеним као и она, или од старијих сестара, снаха, понекад и кришом слушајући разговоре старијих жена. Често ју је менарха затицала на смрт преплашену од крварења. Готово све моје казивачице тврде да никад, пре него што су саме добиле менструацију, ниоу приметиле крв на одећи неке од жена из своје околине. Приморана страхом од смрти или тешке болести, девојчица је савладавала стид и најчешће се обраћала мајци за помоћ. Од малих ногу учена да су „женске ствари“ нешто „погано“, о чему је срамота говорити, девојка је, без обзира на страх и незнање, знала да сакрије од других, као најдубљу интимну тајну, оно што јој се догађа. Зато је могла да се повери једино мајци, понекад само некој блиској рођаци или пријатељици. Менструацију су девојчице добијале отприлике између четрнаесте и шеснаесте године. Казивачица В. П. (73 год. село Црвица, Бајина Башта) испричала ми је да је прву менструацију добила са четрнаест година. Кад је приметила да крвари, налазила се на њиви, на копању. Каже да је била страховито уплашена и постиђена, јер је мислила да само удате жене могу да крваре. Бојала се шта ће рећи мајка, страховала је да је можда и трудна. „Села сам

тако да могу да се подупрем петом да би' зауставила крв, ал' кад сам видела да не престаје, отрчала сам кући, и све плачући викала — види, мајка, шта сам направила." М. П. (70 година, из села Лисе код Ивањице), мислила је, на пример, кад је приметила крв — да се посекала. Дуго се снебивала да каже било коме на ком делу тела јој се налази рана из које тече крв, а отприлике је, каже, некако и осећала да је реч о нечем другом. Није се толико стидела да каже шта јој се десило, колико се бојала да ће мајка тражити да погледа рану. Једва је, прича, кроз зубе прозборила да се посекала, на шта се мајка насмејала и прекорела је што о томе не зна ништа.

Некад је стид био јачи од страха, па је девојчица своје стање поверавала само најбољој пријатељици или сестри, а ова би то некако пренела девојчиној мајци. Чак и кад девојчица никог не обавести о овом догађају, окоро увек би мајка убрзо приметила промену јер је, као што је познато, појава менархе удружена с другим, видљивим променама на телу, карактеристичним за пубертет; дужност мајке је да те промене прати и да у правом моменту да кћери одговарајућа упутства. Т. Б., на пример, (стара 60 година, из села Мане код Ивањице) прича да се, уплашена, неколико дана склањала од свих укућана како неко не би посумњао да с њом нешто није у реду. Мајци је био сумњив њен необичан ход јер је она, с обзиром на то да се мало водило рачуна о одржавању хигијене, добила инфекцију по кожи, што јој је правило сметње при ходу. Осим свега, трагове крви је било тешко сакрити зато што жене на нашем селу нису носиле никакво доње рубље. Како се великом срамотом, а и опасношћу сматрало да други виде нечију менструалну крв, мајка је морала да на време упозори кћер и објасни како да се понаша док траје крварење. У готово целој овој области децу су мајке или бабе престајале да купају кад су она била у стању да то чине сама, значи са осам — девет година. До тада, прича Н. К., из села Заблаћа код Шапца, (стара 68 година) девојчице се нису стиделе да се потпуно свуку пред мајком или бабом, али се постепено навикавају на стид. Девојчицу од десет година већ је скоро немогуће натерати да се скине пред мајком, а потову пред неком другом особом. Девојчице би се и љутиле ако би се баке шалиле с њима на исти начин као кад су их купале док су биле мале, јер је то значило да их још не сматрају одраслима.

Прво што би мајка урадила кад сазна да је кћер добила менструацију било је да је охрабри речима да није у питању болест, да то имају све жене и да не треба да се боји. За девојчицу која је добила прву менструацију користе се различити изрази, али су они познати у свим испитиваним селима и користе се наизменично. Каже се, рецимо, „допило је“, или „показало јој се“. Ти се изрази користе искључиво кад је реч о менархи, а за менструацију уопште, односно за жену која

крвари, користе се следећи изрази: „пресвлачи се“, „има на се“, „има прање“, „има свој ред“. У селу Међуречју, у околини Ивањице, забележила сам израз „женска периода“. Жене које га користе нису знале да кажу да ли су га знале и у младости, али је он, по свему судећи, новијег датума.

Мајка затим упозорава девојчицу да је њено стање „догоно“ и да због тога не сме никоме о томе да говори. Своју крв мора строго да крије од туђих погледа зато што се сматра да јој преко крви може учинити зло свако ко јој га жели. И нарочито се строго мора крити од мушкараца, како оних из куће тако и других. Сматрало се обавезом жене да заштити мушкараца од својих, „женских“, ствари, поштовањем, односно како је рекла казивачица М. П. „културом према мушкарцу“. Девојчици се објасни да је сада постала одрасла, да је у стању да затрудни, па и да се уда. Мајка се обично мало напхали кад то објашњава кћери, јер и сама осећа стид кад говори о забрањеним стварима пред дететом. Бираним речима, никада директно, припрети јој да се клони мушкараца и да чува „доштење“ да се не би десило да је који „превари пре времена“. Потом јој даје прецизна упутства о томе шта треба, односно шта не сме да ради док има менструацију, али не каже и због чега. Ако је девојчица отреситија, пита и сама.

У селима око Бајине Баште девојчица најпре стане пред мајку (пошто је обавести да крвари), а онда почиње да броји. Мајка каже „доста, толико деце да имаш“, кад она, отприлике, изброји до три (Ц. Л., 75 година, село Вишесева, околинина Бајине Баште). Затим она треба да на образе нанесе мало менструалне крви (или на чело и браду) и тако изађе напоље и пресретне неку млађу или мушку особу. Кад је ова зачуђено ушита шта јој је то на лицу, треба да одговори: „Дан и ноћ“. Важно је да то буде млађа особа да би, како се верује, жену „оставила“ менструација у што млађим годинама. Формула „дан и ноћ“ треба да омогући да крварење траје кратко, само дан и ноћ. Занимљиво је да се та формула и начин на који се радња изводи јавља не само у целој западној Србији већ и у селима источне Србије и у Шумадији.⁸⁸ У селу Синошевићу, у околини Шапца, осим те радње, била је позната и следећа: девојчица би ставила једну до две капи своје краи на пећ у којој се пече хлеб и изговара: „Колико се лебац у фуруни пек'о, тол'ко из мене текло“. У Драгињу (такође село у околи-

⁸⁸ Нека контролна испитивања обавила сам у току 1981. године у селима североисточне Србије: Радујевцу и Михајловцу. Исти образац понашања забележила сам и код влашког и код српског становништва. Колегиница Невенка Недељковић испитивала је у селу Опланићима 1981. године, по моме упитнику, и забележила готово идентичне елементе ритуалног понашања са онима које сам ја нашла у западној Србији. Детаљније компаративно истраживање вероватно би показало унифицираност ритуала на много ширем културном простору.

ни Шапца), слали су девојчицу у виноград; тамо би она својом крвљу обележила сваки други чокот да би јој, објашњава се, менструација трајала краће, односно да би „прескочила који дан“.

Девојка сама поступа по мајчиним упутствима. Крв са себе и прљаве хаљине опере у онолико вода колико жели да има деце. У околини Бајине Баште сматрало се да је најбоље имати троје деце, од којих је једна кћи. Воду у којој је прала, девојка треба да проспе на неко „чисто место“, „под калем“ или „крушку госпођинку“. При том два пута замахује и просипа на десну страну, а једном на леву, за синове, односно за кћер. Дозвољена су одступања, зависно од личних жеља. Исту радњу изводиле су девојчице у целој старовлашкој области (забележено у околини Прибоја, Нове Вароши и Ивањице).

Веровало се да крв од прве менструације има разноврсна и моћна својства. У селу Мани, у околини Ивањице, та се крв због тога никада није потпуно ни спирала. Један крвави траг са подсухне (кошуље) опсецао би се и остављао на страну. Веровало се да том крвљу девојка може да привуче и опчини момка кога воли ако га погледа кроз отвор начињен на крвавој тканини. Тај ће, верује се, желети да се ожени једино њом. В. П. из села Црвице каже да се у њеном крају менструална крв и у брачном животу користила у исту сврху: ако жена посумња да муж гледа другу треба да му дискретно, у храну или пиће, сипа једну до две капи своје менструалне крви. Верује се да ће од тада муж бити заинтересован једино за њу. Ако би и био с другом, не би имао полну моћ. У селу Јасенову код Нове Вароши забележила сам да је крв од прве менструације сматрана поузданом заштитом „од олова“. Сачувани комад тканине са траговима крви ушивао би се војнику (брату, мужу) у униформу, дискретно, да он то не зна, да на њега „не иде метак“. У околини Пријеполја девојке су сматрале да ће долазити по њих онолико просилаца, колико предмета угледају и преброје кроз опсечену тканину.

Откако се опрала у тренутку кад је прокрварила, девојка се више није смела прати док менструација не престане. Сматрало се да ће јој у противном крв „тећи као вода“. Да би се опречило обилно крварење, које исцрпљује, поготову ако и мајка пати од тога, девојчица је требало да оде дубоко у шуму „ће не чује се пијевац“ (ако се боји, то уместо ње може да учини и мајка), па да тамо остави мало своје крви на некој гранчици и да при том каже: „Ово вучици, мефедици, лиоци, зечици...“ (набраја што се више сети), „а мени само мало“. (М. М., 69 година, село Горња Бистрица, Нова Варош).

Док траје менструација, кретање ван куће требало је ограничити на најмању могућу меру. С једне стране, због тога што се веровало да јој, док је у „нечистом“ стању свако може нанети зло, преко њене менструалне крви, а, с друге стране,

просто зато што је „дрљава“ биле су јој забрањене одређене активности, додир с људима или местима. Најгоре што је могло девојчици да се учини док је у „рањивом“ стању јесте да јој неко „уврача“ да не може имати децу. Мајке су упозоравале кћери да никоме, ни најбољим другарицама, не поверавају да „имају на себи“ онда кад имају.

У менструацији девојка не сме да улази у банту; ако би као нечиста радила око воћа и поврћа, лишће и плодове би, верује се, „појела“ пламењача. Карактеристичне првене пеге на лишћу знак су да је нека жена (ова забрана важи и касније) у незнању прекршила правило. У свим крајевима било је забрањено да „нечиста“ девојка или жена даје стоци соли, јер се веровало да би стоку онда поклали вукови. Било јој је такође забрањено да сири млеко и да било шта ради око „белог мрса“. На свему, у противном, остану првене флеке. М. П. (60 година, из Бајине Баште, рођена у Костојевцима), каже да у граду на пијаци ниједна жена не би купила сир за који сматра да га је правила „нечиста“ девојка (или жена, свеједно) и да је и данас скоро свака у стању да га препозна. То веровање распрострањено је и у селима у североисточној Србији.⁸⁹ Девојчици је такође забрањено да улази у банту са цвећем или да се пење на дрво да бере воће, јер се верује да би се цвеће и дрвеће осушило у додиру с „нечистом“ девојком. Уз то, у току трајања крварења није смела да улази у цркву да не би „загадила“ свето место. Све те забране односе се и на свако касније менструално раздобље. Жена се сматра нечистом сваки пут кад крвари.

Како се доње рубље није носило, у току менструације су коришћене ланене крпе. У селу Заблаћу у околини Шапца, на пример, крпа се провлачила између ногу, и задевала за појас доње сукње, „скута“. У селима у околини Нове Вароши, крпа би се стезала неким узаним појасом до самог тела, а преко свега облачила се „кошуља“.

Чим престане крварење, девојка треба да се опере на текућој води. Рубље које је опрала оставља пред кућом, на грани неког плодног дрвета, најбоље на „калему“. Тада „чиста“ улази у кућу. Нешто касније излази да унесе своје ствари. Од тог момента почињу опет све нормалне активности, прекинуте онда када је добила упутства од мајке. И девојка и њена мајка, или оне особе које знају да је девојка имала прву менструацију, понашају се после тога као да се ништа није догодило. Постепено се, међутим о том догађају обавештавају и

⁸⁹ Занимљиво је да су се испитивања у овом делу Србије односила на савременост, односно да су разговори вођени са девојчицама које су тек недавно добиле прву менструацију. Њихови одговори односили су се не само на њихово лично искуство него и на све оно што знају о менструацији, о веровањима, радњама и забранама које данас прате овај догађај.

остале жене из куће. Оне се и саме распитују кад на девојци почну да се опажају уобичајене телесне пубертетске промене. По речима казивачице М. М. из Горње Бистрице, и мајка и кћерка једва чекају да их нека рођака пита „има ли шта ново“ код девојчице, па да с поносом могу да потврде да је девојка стасала, да јој је „дошло време“. Чињеница да је девојка полно сазрела не мора одмах да се објави. Довољно је да мајка почне другачије да се односи према кћери, да је боље облачи, да тражи од породице, односно мужа, средства за набавку нове, лепше опреме за кћер, па да свима буде јасно да је време да она почне да се девојчи. Мајка у ствари, одмах, чим је девојчица добила прву менструацију, обавештава оца о томе, али се он, јасно, понаша као да се ништа није догодило. Све време то је, у основи, јавна породична тајна. Понекад отац, поготову у боље стојећим кућама, и с обзиром на то да он долази у контакт са светом, донесе девојкама из куће, а онда и најмлађој, какве мараме, помаде или слично, што приличи одраслим девојкама. Тиме јој даје до знања да је више не сматра дететом.

О првом већем празнику, у пратњи мајке, девојка по први пут излази свечано у јавност. Обуче се и очешља као и остале одрасле девојке, стоји у друштву са њима, понаша се као оне, и то је сигуран знак за околину да је стасала за удају. Тада већ сме и да заигра у колу, што значи и поред неког момка, и тај се тренутак сматра почетком њеног девојаштва.

Добијање прве менструације је тако, по правилу везано за почетак девојаштва. Међутим, постоје и изузеци. Ако девојка, која је управо имала прву менструацију има старију неудату сестру у кући, онда она, без обзира на то што је биолошки сазрела, нема право да излази у јавност све док се старија сестра не уда, односно док она не стигне „на полицу“. Постоје и изузеци у другом смислу. Девојка, наиме, понекад добије прву менструацију релативно касно, са шеснаест-седамнаест година. То је, кажу жене с којима сам разговарала, било доста ретко, али се ипак дешавало. Девојчину мајку је срамота да јој кћи није као и остале девојке, а и она сама, што је старија, све више зна, па после неког времена, без обзира на то што још нема менструацију, почне да излази на ваваре и да се „девојчи“. Понекад би се, сматрају моје казивачице, и удала „на превару“ и прву менструацију добила тек после неколико месеци брачног живота. Међу мојим информаторкама ни једној се то није догодило.

б) Анализа

У описаном ритуалу могу се одмах разликовати три основна момента или три фазе у хронолошком смислу: 1) појава крварења, уз које се узима обраћање девојчице мајци и доби-

јање упутстава од ње; 2) трајање крварења, период у коме девојчица треба да поступа према упутствима која је добила од мајке. Међу правилима понашања која важе у том раздобљу разликују се: а) радње које девојчица треба да извршава, како би се обезбедио жељени исход и б) забране одређених активности које не сме да прекрши; 3) престанак крварења, који прати прање и улазак у кућу, односно повратак у нормални живот, и потом, овечано извођење девојке у јавност.

Из дескрипције се може видети да је фаза крварења најритуализованија. У том интервалу издвајају се следеће радње: 1) наношење крви на лице, изговарање магичке формуле; 2) расподела крви животињама; 3) просипање воде под плодно дрво; 4) изговарање формуле за обезбеђивање рабања жељеног броја (мушке) деце; 5) исецање и чување окрвављене тканине, као и следеће забране: 1) забрана разговора о менструацији; 2) ограничавање кретања; 3) забрана мешања девојчиног рубља с рубљем осталих укућана; 4) забрана одређених послова; 5) забрана прања.

Наведене радње, према објашњавању њихове сврхе које дају сами учесници, изводе се са следећим циљевима:

1) редуковање дужине трајања и обилности менструалног крварења (наношење крви на лице, расподела крви животињама);

2) обезбеђивање плодности девојке у будућем животу (просипање воде под плодно дрво);

3) утицање на број деце и, надале, обезбеђивање рабања синова (изговарање формуле, просипање воде на десну, „мушку“ страну);

4) обезбеђивање просилаца, односно утицање на избор брачног партнера;

5) заштита од штетних утицаја (чување крваве тканине).

С друге стране, према мишљењу казивача, забранама треба да се обезбеди:

1) заштита околине од опасног дејства девојчине менструалне крви (забрана одређених послова, забрана уласка на места, забрана додира њеног рубља с осталим рубљем);

2) заштиту девојке од штетних утицаја (забрана разговора о менструацији, редуковање кретања, скривање крви);

3) правилан ток крварења у сваком каснијем менструалном раздобљу (забрана прања), што је, у крајњој линији, заштита девојчиног здравља или заштита девојке у ширем смислу (као забрана под бројем 2).

Три наведена момента у ритуалу који прати појаву прве менструације (радње када почне крварење, прописана правила докле крварење траје и радње које прате престанак крварења), који, као што се види, потпуно одговарају биолошком току времена, чине дијахронијску структуру ритуала. Прва етапа анализе састоји се у постављању дијахронијске структуре опи-

саног ритуала у општу дијахронијску структуру ритуала прелаза. Према теорији ритуала прелаза, као што је напред интерпретирано, издвајање појединца из претходног, иницијалног стања, означавају ритуали сепарације. Другим речима, да би се појединац укључио у нови социјални положај, најпре мора да се издвоји из претходног положаја. У конкретном случају, да би девојчица постала девојка, мора најпре да престане да буде дете (у друштвеном смислу) — ритуали сепарације делују у том правцу, они означавају њено издвајање из претходног социјалног стања. У описаном ритуалу препознајемо их у тренутку који је означен као почетак крварења, у тренутку кад се девојчица која крвари обраћа мајци за помоћ и савет. То симболично одвајање од статуса детета најјасније се испољава на плану вербалног садржаја, у речима којима, обраћајући се мајци, девојчица исказује своје узбуђење и страх.

Истина, као што је и на претходним странама речено, женско дете се врло рано почиње укључивати у свет одраслих жена. Већ као сасвим мала, видели смо, девојчица обавља знатан део кућних послова. Дужностима и обавезама које у кући има, девојчица се одмалена укључује у свет жена, у своју будућу улогу. Међутим, без обзира на то што је сматрају одраслом и пре него што је физички сазрела, њој су током целог детињства недоступне неке тајне специфично женског света. О „женским стварима“, као што су сексуални живот, трудноћа, порођај, менструација и слично, пред децом се није говорило, сматрало се срамотом. Природно радознала према тајни рађања, на пример, због тога што јој од почетка целокупно њено мало искуство говори да јој је материнство одређено судбином, девојчица је о свом телу и његовим природним функцијама, а кроз то и о својој будућој улози, учила посматрајући мајку и друге жене. До пубертета, могло би се рећи, она више наслућује него што стварно зна о свом телу и природним законима репродукције. Ако је и чула да жене имају менструацију, ако је то приметила код мајке или неке рођаке, она то, природно, не повезује са собом, јер сличног искуства нема. За њу је то нешто што се односи на одрасле, зреле жене, нешто што може да повеже само са неким неодређеним тренутком у будућности када се, као и остале девојке, буде удала и рађала децу. Чак и оне девојчице које знају да ће ускоро добити менструацију изненађене су и уплашене када се то једампут стварно и догоди, јер је сама појава менструације по природи ствари изненадна, она је дотађај који се не може тачно предвидети нити контролисати. Сасвим је разумљиво да девојчица која констатира да крвари, осећа страх, јер не зна шта се с њеним телом дешава, а мајка, као основни агенс социјализације у то је, као што смо видели, не упућује. И управо зато што наслућује, али није сигурна да више није дете, обраћа се оној која је у све то, сасвим извесно, упућена, с којом је, осим тога, најприснија. Управо тај

тренутак када се девојчица поверава мајци симболично означава крај једног периода у њеном животу, коначно одвајање од света и улоге детета, како у биолошком (јер је пубертет, и с њим повезана менарха, последња фаза у биолошком развоју организма)⁹⁰ тако и у културном погледу, јер тајна коју поверава мајци никако се не може повезати с њеним дојучерашњим животом.⁹¹

Од тренутка кад се девојчица обратила мајци па све док крварење траје, она је у посебном, ритуалном, „нечистом“ стању. Систем забрана којом се прописује њено понашање у периоду нечистоће почиње да важи од онда кад је крварење идентификовано као менструално (мајчина утутства) и траје током целог менструалног раздобља. Те забране смо већ поделили у две основне групе, према њиховом циљу: с једне стране, оне треба да заштите околину од опасног деловања девојчине менструалне крви, а, с друге стране, одређеним прописима регулише се понашање девојке с циљем да се она сама, у том посебно осетљивом и рањивом стању, заштити од евентуалних нежељених последица.⁹² У фокусу ритуалне активности је, дакле, крв која истиче из гениталија иницијанткиње. Она се, као што се из материјала може закључити, темељи на претпоставци да је менструална крв нечиста, прљава, па стога штетна и опасна за све који дођу с њом у додир. С обзиром на то да крв припада девојцици, да истиче из њеног тела, она сама је објект табуа, носи атрибут „нечистоће“ и представља потенцијалну опасност по заједницу. У стању је, како се верује, да већ самим својим присуством упропасти исход неких послова, да загади света места, да поквари лепоту и свежину биљака. Сматра се да је у стању да нанесе зло овојој оклини чак и кад то не жели. Девојчица је, значи, не само „дрљава“ него и моћна, и то је посебно драстично у поређењу с њеном ранијом ритуалном чистотом. И пошто представља извор опасности за своју околину, системом табуа се, колико год је то могућно, „нечиста“

⁹⁰ *Nauka o spolnosti*, Enciklopedijski leksikon »Mozaik znanja«, Beograd 1971, к. г. pubertet.

⁹¹ Опраштање девојчице која је добила менструацију од дотадашњег живота још је потпуније у неким другим нашим крајевима. У Призрену сам, на пример, забележила да су девојчице Албанке, све до послератног закона о забрани фереца, излазиле у град оног дана кад су добиле менарху, с правом да шетају цео дан, обиђу сва драга места, пријатељице, последњи пут јавно откривена лица. Мајка би им на поласку спаковала ново рухо. Девојчица би увече одлазила кући своје тетке (по оцу), где су се окупљале жене да уз слаткише обележе тај значајни догађај. Ту ноћ би девојчица провела у теткиној кући, а сутрадан би, у новој опреми и лица под ферецом (од тада па до краја живота) одлазила награт родитељској кући.

⁹² Сличним прописима регулише се понашање жене у трудноћи и ложијалности, о чему ће касније бити више говора. Видети о овоме у: Бан-дић, Д., Табу у традиционалној култури Срба, 52—104.

девојчица мора издвојити из заједнице. Изнесени етнографски материјал показује неке забране и ограничења којима се девојчица подвргава ради изоловања од своје друштвене средине. Као што је речено, она не улази у башту, не прави сир, не улази у цркву итд.

Уверење да је менструална крв извор магичне опасности не односи се само на прву менструацију. Прописане забране, које жена у току менструације мора да поштује, важе и приликом сваке наредне менструације. Постојећа етнологска литература потврђује та правила понашања и у другим нашим крајевима. У Левчу и Темнићу је, на пример, жени која има менструацију, било забрањено да се пење на родно дрво да се оно, у додир с њом, не би осушило; забрањује јој се такође да боји ускршња јаја, да носи детету повојницу, да се рукује с мушкарцем, да има сексуалне односе с мужем.⁹³ Манојло Глушчевић, на пример, наглашава да је посебан статус жена у менструалном периоду означавао у неким крајевима променама у ношњи (прегаче у Македонији, посебна врста капе у Конавима) или потпуном изолацијом из друштва (боравак у за то намењеним, посебним стаништима, „кућарицама“, које су постојале, на пример, на Косову и у Македонији).⁹⁴

Веровање у опасна и штетна дејства менструалне крви било је распрострањено у готово свим људским заједницама и на различитим ступњевима развоја, од оних „веома примитивних“⁹⁵ па до „развијенијих европских“.⁹⁶ Безброј података о могућим последицама додир са нечистом женом и о правилима којима се регулише њено понашање у току менструације, наводи Џ. Џ. Фрејзер у „Златној грани“. Најдрастичнији случајеви које Фрејзер описује показују да су девојчице у пубертету у многим заједницама држане и по неколико година потпуно изоловане од друштва, у посебним, мрачним кућицама или шаторима, у којима их је могла посећивати само најужа родбина, а њима самима било је, поред осталог, забрањено да ногом додирну земљу и да их огреје сунце.⁹⁷ Веровало се да је опасност посебно велика приликом појаве прве менструације, па су с неуобичајеном предострожношћу предузимане мере да се девојчице у тим кризним моментима изолују из друштва. Сматра се да склоњена и од земље и од сунца девојчица не може

⁹³ Мијатовић, С., Левач и Темнић, СЕЗБ XIII, Београд 1909, 410

⁹⁴ Глушчевић, М., н. д., Упоредити: Филиповић, М., Обичаји и веровања у Скопској Котлини, СЕЗБ LIV, Београд 1939.

⁹⁵ Глушчевић, М., н. д., 49.

⁹⁶ Исто, 48.

⁹⁷ Frejzer, Dž. Dž., *Zlatna grana II*, Београд 1977, 304—306.

својим „смртоносним отровом“ да загади ни један од тих великих извора живота, пише Фрејзер.⁹⁸

Али предострожност због које се девојчица потпуно одваја од околине наметнута је и бригом за њену безбедност, колико и за безбедност заједнице, јер се верује да ће и она сама осећати последице (нпр. у виду рана по телу) ако прекрши прописана правила.⁹⁹ „Укратко“, пише Фрејзер, „сматра се да је девојка испуњена једном моћном силом која, ако се не држи у својим границама, може уништити и девојку и све с којима она дође у додир. Циљ је табуа о којима је реч да ради безбедности свих заинтересованих држе ту силу у њеним границама.“¹⁰⁰

Циљ одређених забрана, описаних и у мом материјалу, јесте да заштите саму девојчицу. Оне се заснивају на веровању да је девојчица која крвари посебно осетљива, рањива и подложна штетним утицајима, другим речима, верује се да јој, док је у таквом стању, може нанети зло свако ко јој га жели. Логично је претпоставити да су те забране последица савим реалне потребе да се девојчица у току крварења поштеди физичких напора. О тим разлозима биће више речи касније. У сваком случају, захтев је да девојчица редукује кретање, брижљиво крије своју крв од туђих погледа, не говори о овоме стању итд. Душан Бандић, на пример, наводи податке и из других наших крајева, који показују да се крв од менструације строго крије да неко на њу не би бацио чини или је урекао. По његовом мишљењу, та предострожност заснована је на веровању да је присутна крв и даље на мистичан начин повезана са тедом из кога је истекла, те да се, по принципу преносне или контактиозне магије, све оно што се учини присутној крви заправо чини особи којој крв припада.¹⁰¹

Видимо, пакле, да је реч о подвојеном ставу према менструалној крви: с једне стране, она је опасна за све који су у непосредном додиру с њом јер је „нечиста“, а, с друге стране, пак, преко ње се може нашкодити самој особи којој крв припада. Из амбивалентног односа према менструалној крви проистиче и одговарајући однос према девојчини (жени) која има менструацију: избегавањем додира с њом штити се, с једне

⁹⁸ Исто, 312, 316. С. де Бовоар, на пример, пише: „На почетку овог века у рафинеријама шећера на северу, уредбом је женама забрањен приступ у фабрике када су боловале од »course«, проклетства, како то Англосаксонци називају. Шећер је тада црнео. У Сајгону жене се не упошљавају у фабрикама опијума, јер под утицајем менструација опијум се квари и постаје горак. Та веровања одржала су се у многим француским селима. Свака куларица зна да не може да направи мајонез ако је индиспонирана или, пак, ако је присутна нека индиспонирана жена.“ *Drugi pol*, књ. I, Beograd 1982, 204.

⁹⁹ Фрејзер, Д.З. Д.З., н. д., 316.

¹⁰⁰ Исто, 316.

¹⁰¹ Бандић, Д., Крв у религијским представама... 155.

стране, околина, а с друге стране сама иницијанткиња од могућних опасних последица сопствене „нечистоће“.

Логично се, у вези с тим, намеће питање због чега се менструална крв сматра нечистом, због чега је извор опасности. У испитиваној средини, као и у многим другим заједницама у различитим деловима света, верује се да крв уопште има контрадикторна и моћна својства. Она је повезана с ранама и умирањем, са гашењем али и рабањем живота, јер крв тече и кад ново биће долази на свет. Крв је, дакле, и животодајна и смртно опасна материја. На свести о тим особинама крви темеље се и многи други примери магијске праксе у разним нашим крајевима.¹⁰² С обзиром на то да се верује у моћ крви, логично је да она буде предмет табуа. Међутим, као што се из многих примера може видети, није табуисана свака крв. Предмет забрана је она крв која је напустила свој природни простор — тело. Изван тог простора, истекла крв оматра се нечистом и опасном материјом. Можемо се даље запитати: зашто је нечиста она крв која је истекла из тела. У контексту напред интерпретираног структуралног објашњења начина на који човек дефинише свој културни простор (и време) и успоставља границе међу категоријама, чини се најприхватљивијим тумачење појма нечистоће које наводи Едмунд Лич. Парафразирајући Мери Даглас, Лич одређује нечистоћу као „нешто што није тамо где би требало да је“.¹⁰³ Он пише: „Земља у башти је само земља; она је уобичајена материја на свом уобичајеном месту. Земља у кухињи је нечистоћа: она је материја на погрешном месту.“¹⁰⁴ Аналогно томе, крв која је истекла из организма нечиста је јер је напустила свој природни простор или, да се послужим Личовим терминима, „прљавштина је двосмислено доспела на погрешну страну границе“. Лич даље објашњава: „Опозиција чисто — нечисто има дубоке психолошке корене. Свако поједино дете док развија свест о идентитету мора се запитати „шта сам ја“, „где су моје границе?“ Нарочиту тешкоћу представљају излучевине људског тела. „Јесу ли мој измет, моја мокраћа, моје семе, мој зној, део мене или нису?“. По аналогiji с оним што сам управо рекао, каже Лич, отвори на људском телу представљају улазе и све су излучевине „материја која није на свом правом месту, попут нуспроизвода обредног сакаћења. Логично је да они зато постану фокус табуа. И они то и јесу.“¹⁰⁵ У конкретном, описаном примеру, менструална крв, као телесни продукт „на погрешном месту“, прототип је нечистоће и због тога објекат многих забрана. Намеће се неопходним

¹⁰² Исто, 141—161.

¹⁰³ Lich, E., *Kultura i komunikacija*, 92.

¹⁰⁴ Исто, 92.

¹⁰⁵ Исто, 93.

објашњење зашто је крв од прве менструације посебно нечиста и због чега се нарочито мора скривати од мушкараца. Међутим, потпуније објашњење мора да уследи тек пошто се размотре и остала два ритуала у чијем је фокусу интересовања крв која истиче из тела жене.

Вратимо се сада поново биолошком току догађаја. У складу са изнесеним, он се може поделити у три раздобља: време пре појаве менструације, само менструално крварење и време по престанку крварења. Ритуално понашање сконцентрисано је око средишњег сегмента — крварења. Табуи важе само док оно траје, пре и после тог интервала девојка се сматра „чистом”. Тако је, у ствари, сваки пут кад жена има менструацију: исте забране и ограничења, као начин заштите, важе током целог жениног фертилног периода, приликом сваке менструације. Разлика између прве менструације и осталих менструација не очитује се на том плану. Приликом каснијих менструалних циклуса у којима такође важи исти систем заштите околине и „нечисте” жене дешава се, кратко речено, промена стања: из чистог у нечисто (крварење) и поново у чисто (по престанку крварења), али се не мења женин друштвени статус. С првом менструацијом, за разлику од осталих, дешава се, једновременно с биолошком, и променама у друштвеном погледу. Менарха заправо означава иницијацију у ред девојака. То значи да постоји значајна веза између биолошке и друштвене зрелости; да се обележја једне и друге потпуно поклапају односно да биолошка зрелост условљава друштвену. Кад се доведу у везу биолошки и друштвени ток времена, који се, као што се из материјала види, потпуно поклапају, произлази да у раздобљу пре појаве менархе иницијанткиња припада друштвеној категорији *дете*, по престанку крварења она се укључује у категорију *девојака* (стиче статус полно зреле особе), а у току саме менструације иницијанткиња не припада ни једном дефинисаном стању, ни једној категорији. Она више није дете, што потврђује већ сама биолошка чињеница, али још није постала ни девојка у правом смислу, јер ће то бити тек пошто стекне друштвено признање да је напредовала у статусу, то јест пошто престане крварење.

У току самог крварења девојчица је на граници између категорије *детета* и категорије *девојке*, на самом прелазу из једне у другу. Она није „ни тамо ни овде”; нема свој социјални назив ни јасно дефинисан друштвени положај. Њена гранична „нечистоћа” је тако двострука. „Природна нечистоћа”, изазвана менструацијом, понављаће се и табуима контролисати приликом сваке менструације у будућности. „Друштвена нечистоћа” проистиче како из природне тако и из чињенице да прва менструација представља саму фазу друштвеног прелаза за иницијанткињу и да је она, услед тога, друштвено неструктурисана, „неприпадајућа”, безстатусна, на граници, ли-

минална. Из једног јасно означеног и стабилног стања у друштвеној структури девојчица се неповратно одвојила у тренутку кад се, као неко ко није више дете, обратила мајци; у друго тек треба ритуалом да се преведе.

Прелазак у ред зрелих девојака означава се читавим низом већ описаних радњи. За разлику од забрана, које ће се понављати у току сваке будуће менструације, радње се изводе само приликом прве. Ту лежи и основна разлика на ритуалном плану између прве менструације и свих каснијих менструација. Забране се, значи, понављају, а радње се изводе само једанпут — њихова сврха недвосмислено указује на промену друштвеног статуса. Те радње су напред издвојене, према циљевима с којима се изводе, у следеће групе: а) радње за редуковање крварења; б) радње за обезбеђивање просилаца и утицање на избор брачног партнера; в) радње за обезбеђивање плодности, односно г) рабања мушког потомства. Сасвим је јасно да се ове оне односе на девојчин будући живот, на улогу одрасле особе. Размотримо их редом: а) девојчица наноси крв на лице, изговара формулу „један, два“, на пример, „дели“ крв женама животиња, све с уверењем да јој, ако тако поступи будућа месечна прања неће правити потешкоће, да је неће задуго одвајати од уобичајеног, свакодневног живота и послова. Особа која даје инструкције, а и сама девојчица, зна колико кућних и других послова лежи на жени, колико заједница зависи од њеног рада. Удаљавање из „нормалног“ живота и „нормалних“ активности услед страха од нечистоће, по неколико дана сваког месеца, свакако повлачи за собом, поготову у породицама у којима нема довољно жена које би могле да преузму део послова оне која је „нечиста“, нагомиланање посла, заостајање, ремећење нормалне активности домаћинства. Зато жена сама, из чисто практичних разлога, настоји да магијском праксом, утиче на смањење броја „нечистих“ дана, како би обезбедила што краћи и по заједници што неосетнији прекид своје уобичајене активности.

С друге стране, познато је да већина жена има различите тегобе, физичке и психичке природе, пред месечно прање и у току тог прања, да менструација може бити праћена болом, нервном испрпљеношћу и променама расположења.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Симон де Бовоар, резимирајући постојећа медицинска сазнања о менструацији, каже: „Готово све жене — више од 85% — имају тегобу у том периоду. Пре крвавења повисује се крвни притисак, а после опада; брзина пулса повећава се и често расте температура; чести су случајеви грознице; у малом трбуху осећају се болови; примећена је честа констипација, а затим пролив. Такође, често се повећава обим јетре, долази до задржавања мокраће и повећава се присуство беланчевина у мокраћи. Многе особе осећају хиперимију слузнице носа и грла, а неке имају тегобе са слухом и видом. Лучење зноја је повећано и у почетку је праћено мирисом *sui generis*, који може бити веома јак и постојан за читаво време менструације. Базални метаболизам је повећан. Смањује се број црвених крвних

Међутим, у сеоској породици, оптерећеној послом, није се могло много водити рачуна о психофизичком стању и смањеној радној способности жене редовно, сваког месеца. И не само због многобројних послова већ и због специфичног односа према жени, она не би ни смела да наведе стварне разлоге своје привремене неспособности за свакодневне радне задатке, најчешће страхујући да ће је породица сматрати размаженом и лењом. Напросто је њена дужност била да се не жали, да све евентуалне тегобе прикрије и да настоји да не заостаје у послу. Зато је сасвим разумљива потреба да жена, због себе саме, од првог тренутка који је потенцијални почетак њених будућих тегоба, магијским средствима утиче на скраћење раздобља „нечистоће“ и „болести“, и убрза повратак у нормалан живот за само „дан и ноћ“. Пожељно је, природно, да стање исцрпљености, болова и крварења траје што краће, да се жена заштити и опорави што пре. Формула „дан и ноћ“ има и овај смисао.

б) Љубавна магија, симболички чинови којима се обезбеђује што већи број просилаца и утиче на избор брачног партнера. Опсецање и чување окрвављене тканине недвосмислено указују на девојчин будући важан задатак, удају, односно налажење одговарајућег партнера за брак. Живот изван брака сматрао се готово незамисливим, неожењене и неудате особе нису имале неки признат друштвени статус, њихова судбина сматрана је несрећном.¹⁰⁷ Девојчица се зато током целог детињства припрема за тај најзначајнији корак. Јасно је да девојка на добром гласу, поштена, лепа и вредна има више изгледа да буде тражена, да се пре уда. С друге стране, велики број просилаца, заинтересованих за њу као потенцијалну удавачу, сведочи о њеној цени, вредностима и квалитетима, што свакако утиче на повећани друштвени углед девојке. То даље значи да велики број заинтересованих кандидата за женидбу оставља њеној породици могућност да бира, да одбије, да се определи за најповољнију прилику. Кад се то има на уму, јасно је да је потребно прибећи магијским средствима да би се од првог тренутка девојчине биолошке зрелости, па, према томе, и спремности да се уда, и на тај начин обезбедио што

зрнаца. Ипак, крв преноси супстанције које се обично налазе у ткивима као резерва, нарочито калцијумове соли. Присуство тих соли утиче на јакник, на тиреоидну жлезду која се хипертрофира, на хипофизу која управља променама материјне слузокоже, чија се активност повећава. Та нестабилност жлезде доводи до велике нервне изнурености; централни нервни систем је погођен и често настају главобоље; исто тако и вегетативни нервни систем претерано реагује: настаје смањење аутоматске контроле од стране централног нервног система, што ослобађа рефлекс, комплексе грчења и манифестује се великом нестабилношћу расположења. Жена је емотивнија, нервознија, раздражљивија него обично и може патити од озбиљнијих психичких немира.“ Н. д., књ. I, 53.

¹⁰⁷ Engli, V., н. д., 150.

већи број просилаца, односно што повољнија прилика за њено удомљење.

Менструална крв има још једно моћно својство: верује се, наиме, да ће жељени мушкарац безрезервно припасти оној која га погледа кроз крваву мрљу од своје прве менструације. Окрвављена тканина чува се како би се једном, кад се за тим укаже потреба, употребила као средство помоћу кога ће девојка привући и отчинити момка кога воли.¹⁰⁸ То је, наравно, потпуно супротно чињеници да девојка није смела да се супротстави очевој одлуци да је уда за онога који је његов избор, а кога она, можда, не жели. Своју одлуку у погледу избора момка девојка није могла јавно да изрази, о њеној судбини одлучивали су други. Магијска средства овде су начин да се изазове љубав жељеног момка, да се он приволи да сам дође и испроси је од оца. Уверење у њихову моћ помаже у тражењу илузије да девојка сама, уз помоћ матије, унеколико може утицати на сопствени живот, доносити сопствене одлуке или испунити личне жеље, а да се при том, што је веома важно, не поремете породични односи, не изигра ауторитет оца, не испути самовољно против одлуке породице. То најпостоје није њен лични хир него је у питању „виша сила“. У друштву у коме су индивидуалне жеље подређене колективним жељама, у коме је брак уговор две породице, магијска пракса изазивања љубави жељеног мушкараца показује се као друштвени канал који измирује конфликт између индивидуалних и колективних потреба, као средство помоћу кога се особи која нема право на сопствени избор пружа илузија да може, не реметећи прописана правила, одлучивати о сопственом животу. Исто је и кад су у питању момци. Они прибегавају сличним магијским средствима као и девојке, јер су и њихове личне жеље подређене жељама и одлукама колектива. Њихова заједничка, стварна друштвена функција исказује се као нека врста протеста младих против принципа патријархалног реда који не сме да буде нарушен, што они добро знају, али истовремено и као начин да се постојећи психолошки конфликт између потреба младог нараштаја, још не сасвим интегрисаног у друштво, и потреба породичног и ширег друштвеног система, измири и неутралише.

в) Коначно, не могу се заобићи ни радње којима се девојчица симболично уводи у материнство, у остварење свог нај-

¹⁰⁸ Много примера из домена љубавне магије забележено је у нашој литератури. Видети о томе и у другим нашим крајевима, на пример: Караџић, В., *Живот и обичаји народа српскога*, Беч 1867; Драгићевећ, Т., *Гатке босанске млађарије*, ГЗМ XIX, Сарајево 1907; Миодраговић, Ј., н. д., Ђорђевић, Т., *Чудновате љубавне чини*, Наш народни живот, II, Београд 1930; Влаховић, В., *Девојачка гатања у Неготинској крајини и Кључу*, Развитак 6, Зајечар 1968; Лазаревић, А., *Сексуална потенција — импотенција као појам у нашим народним обичајима*, ГВИ САНУ, XXIV, Београд 1975; Тешвић, М., *Момаштво и девојаштво*.

важнијег животног циља, своје „природне“ предодређености. У друштву у коме се брак без деце сматра несрећним и промашеним, а жена због те зле судбине сама углавном сноси сав терет одговорности, природно је да се од првог тренутка у коме је биолошки способна да зачне и рађа, осигурају њене репродуктивне способности. Матијски чинови које девојчица изводи следећи инструкције мајке треба да обезбеде њену будућу плодност, могућност да рађа много и лако.

Пошто је мушко потомство важније и жељеније од женског потомства, а положај онах која рађа наследнике рода и имена далеко повољнији од положаја оне која уопште нема децу или рађа само кћери, логична је потреба девојке да сама себи, магијским путем, помогне у остварењу основног животног задатка, а тиме и обезбеђивању повољнијег, уваженијег положаја у будућем животу.

Магијске радње симболично упућују иницијанткињу према два циља: удаји (супружанским дужностима) и *материнству*. Унутар ових улога, истакнуто је напред, готово у потпуности се и остваривао живот жене у патријархалној култури. Како је, дакле, основна улога жене рађање, или, да кажем, потпуна или изузетно наглашена женственост, а циљ магијске праксе је да то омогући у њеном будућем животу, ритуали *агрегације* могу се схватити и као начин помоћу кога друштво настоји да истакне и симболизује потпуно прихватање од стране иницијанткиње друштвено прописане полне улоге, усвајање идентитета жене. „Нека друштва покушавају да човека ослободе тенденција приписаних другом полу, тако да он дела и осећа се као да те тенденције више не постоје у њему. То решење видимо код народа чији обреди иницијације истичу само (или углавном) мушкост дечака и женскост девојчица. Многи од боље познатих захтева који се постављају дечацима и девојчицама у пубертету изгледа да служе као пример за овај метод. Подвизи које дечак мора да изврши да би доказао своју мушкост — као што је убијање непријатеља код ловаца на људске главе или играње фудбала у нашем друштву — могу лако да потичу из жеље за порицањем онога на шта се гледа као на женске тежње, путем претераног потврђивања њихове мушкости.”¹⁰⁹ На тај начин посматрано, потврђивање женске улоге у друштву састоји се управо у описаном, прописаном ритуалном понашању. Оно симболизује будући положај девојке, пожељна њена интересовања и активности којима треба да тежи. Ритуал недвосмислено показује шта се у друштву о коме је реч сматра женственошћу, задатком жене. Б. Бетелхајм о томе каже: „Док се ови ритуали обично сматрају демонстрацијама онога што је мушко или женско можда је исправније схватити их у њиховом негативном значењу, одрица-

¹⁰⁹ Betel'hajm, B., *Simbolične rane*, Beograd 1979, 156.

њу извесних тежњи за које се претпоставља да постоје само код деце или код особа другог пола. У такве тежње спадају страх код дечака и опирање претераном бављењу женским пословима код девојчица.¹¹⁰

Помоћу симболичких средстава девојци се, значи, објашњава да је полно зрела, односно да је прошла први корак у развијању својих репродуктивних потенцијала, у напредовању до пуне зрелости жене. Веома је важно да девојчица потпуно прихвати правила културе у којој живи, по којима ће се одвијати њен будући живот. Ритуал је, значи, у овом случају средство помоћу кога култура усмерава биолошки догађај, какав је појава менструације, према својим циљевима и потребама.

Као што се из дескрипције могло видети, ритуална фаза агрегације не одвија се (одмах) по завршетку лиминалног, интермедијалног стадијума у претпостављеном теоријском следу фаза ритуала прелаза, већ тече једновремено, испреплетано с лиминалном фазом. Симболично увођење у социјални положај девојке одвија се у току раздобља крварења паралелно са забранама које иду уз „нечистоћу“, и завршава се тачно кад и лиминалност. Прање представља симболичну границу између „нечистог“ периода и укључивања у „нормалан“ живот. Прањем и уласком у кућу завршава се и ритуална активност. Али, у конкретном случају нови, „нормални“ живот, после ритуала, није одмах живот девојке у правом смислу. По престанку крварења, њен живот се једно време не мења ништа значајније. То је, пре свега, због тога што је појава менструације догађај наглашено приватног карактера, што се крије услед различитих, описаних разлога. Према томе, не може се обнародовати да је девојчица полно зрела одмах по завршетку крварења или док оно још траје. За то је потребан неки друштвени повод. Колективна свечаност или празник показује се као најпогоднији тренутак да се јавности објави та природна чињеница. Тај први излазак у јавност када се девојка појављује одевена у ношњу одрасле девојке, када добија право да заигра у колу,¹¹¹ представља у ствари другу фазу симболичке агрегације у друштвени статус одрасле девојке, односно признавање, легализовање тог статуса на ширем друштвеном плану.

Биолошка и друштвена зрелост, као што видимо, прате једна другу, тачније биолошка условљава социјалну зрелост. Изузетак у том погледу је случај када дивовица има старију неудату сестру. Тада, као што је већ речено, период између прве и друге фазе агрегације може да буде нешто дужи, траје ове док се старија сестра не испроси. Признање шире друштвене заједнице да је напредовала у статус девојке, у том слу-

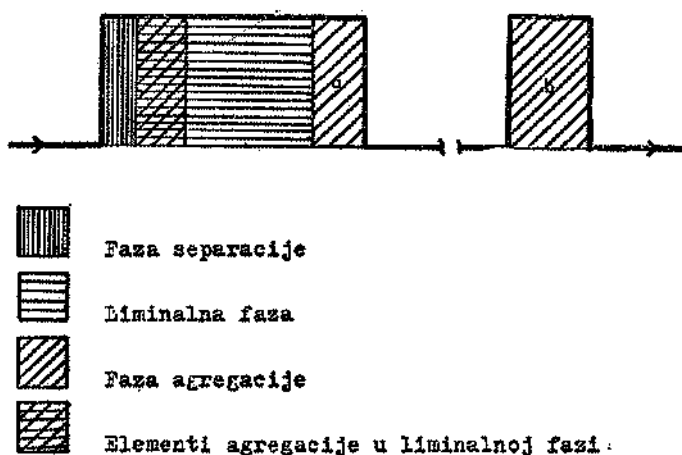
¹¹⁰ Исто.

¹¹¹ Јанковић, Љ. и Јанковић, Д., Прилог проучавању остатака орских обредних игара у Југославији, Посебна издања ЕИ САНУ, књ. 8, Београд 1957, 32—33.

чају девојчица стиче нешто касније од својих вршњакиња које су у исто време кад и она добиле менарху. На интимном, породичном плану оне се једноремено уводе у ред девојака (ритуал је за ове исти), али је манифестовање улоте девојке за ону која има старију сестру одложено, период чекања продужен, диктиран разлозима старешинства, који су основ и суштина патријархалног поретка.

О друштвеним функцијама овог ритуала још ће се говорити у закључку рада, где ћу покушати да их доведем у везу са функцијама друга два ритуала који су овде узети у разматрање. Задржимо се сада још кратко на самој структури ритуала прелаза. Као што се из претходне анализе може закључити, ритуал који обележава појаву менархе овде унеколико одступа од „класичног”, теоријског модела. Ритуална фаза сепарације сасвим је кратка и може се идентификовати једино на вербалном плану. Лиминална фаза друштвене неструктурисаности (стање „нечистоће”) тече паралелно са ритуалима агрегације, тачније са првом фазом увођења иницијанткиње у ред зрелих девојака. Фаза агрегације не одвија се наједнапут. Између прве и друге етапе је временски „процеп”, свакидашње, неритуализовано стање. У питању је, значи, нека врста продужене, или, боље речено, двоструке агрегације: у првој етапи агрегација се одвија на нивоу уже породичне групе, а у другој — на нивоу шире друштвене средине. Кад је реч о случају одступања од стандардних правила, видели смо да је ту период између прве и друге фазе агрегације веома дуг, у неким случајевима траје и по две, три године.

Фазе ритуала прелаза анализираног ритуала могле би се графички представити на следећи начин (сл. 2):



Слика 2. а — Агрегација у статус девојке на нивоу породице
 б — Агрегација у статус девојке на нивоу шире заједнице

УДАЈА

а) *Дескриптивни образац ритуала*

У целој испитиваној области уобичајено време за ступање у брак било је између осамнаесте и двадесет пете године живота за момка, а за девојку између шеснаесте и двадесете године, отприлике. Било је такође пожељно да момак буде неколико година старији, али се није увек строго пазило да сви ти услови буду задовољени. У „нормалним“ приликама, склапању брака претходи прилично дуга процедура. У Уводу је наглашено да ће се овде расправљати само о оној варијанти склапања брака, односно удаје, коју прати потпуно елаборирани ритуални поступак.

„Прича“ обично започиње тако што је момак запазио неку девојку, породица се сложила с његовим избором (или, обротно, мајка или отац, или неко други из породице је направио избор, а момак се сложио), и одлучила да пошаље *проводацију* да он испита прилике у девојчиној кући, односно да две породице доведе у везу. Проводација треба да познаје прилике у обема породицама и да има смисла и воље за преговарање. Проводација (свеједно је да ли је мушкарац или жена, важно је да је особа која има смисла за такве послове) одлази кући девојчиних родитеља и по неколико пута док разговор не наведе на питање удаје њихове кћери. Ако је њена породица вољна да је удаје те године и ако јој се прилика чини повољном, по проводацији се поручује да момкова породица може да дође да проси девојку. То је начелни пристајак. Особе посебно сретне руке понекад посредују у склапању бракова и по десет и више пута у животу. Кад је једанпут начињен добар избор и брак се показао успешним по владајућим културним мерилима, онда ту особу траже и други да им помогне при избору одговарајуће прилике за брак.

У околини Ивањице, неколико дана пред просидбу долази девојчиној кући неко од момкове родбине (то може бити и момкова мајка) „на питање“. Та посета је с циљем да се утврди тачан датум просидбе и број просилаца, како би могла да се припреми одговарајућа вечера и дар за сваког ко у просидбу дође. Није необично било, каже С. М. из Лисе, код Ивањице (80) ни ако просиоци дођу потпуно ненајављени, јер се каже да су „девојачка врата за сваког отворена“, свако има право да дође и пита, али тада ризикују да их девојчин отац уопште не прими у кућу. Сигурнији и чешће коришћен начин био је уз претходну најаву, односно „питање“.

Догађало се да се породице сложе да се „пријатељају“, а да се момак и девојка претходно нису ни видели. Тај се сусрет у јадарским и шабачким селима обавезно заказивао и на-

зиван је „сочење“. У ту посету девојци, с момком одлази и неко од његових рођака.

Између „дитања“ и просидбе прође неколико дана. У међувремену, девојчин отац и који други члан из куће одлазе у посету момковој породици „да гледају кућу“. Та посета је обично онда кад је момак из неког удаљенијег села, па девојчини укућани не познају прилике и материјално стање куће у коју треба да дају кћер. Ако нису задовољни утиском, на просидби ће одбити да дају пристанак за њену удају, правдајући одлуку њеном младостићу или неким сличним разлогом.

Просидба се обавља најчешће суботом увече. У просидбу иду: заинтересовани момак, његов отац, два-три блиска сродника и проводација. Не говори се одмах који је циљ њихове посете. Са девојциним оцем попричају о неким свакодневним стварима и тек после таквог дужег разговора момков отац износи прави разлог њиховог доласка. Он обично каже: „Ми нисмо дошли да се гостимо ни да седимо, него смо чули да овде има девојка за удају, ја имам момка за женидбу, па сам дошао да питам да ли си рад да будемо пријатељи.“ (Н. А. 61 година, Горње Радаљево, Ивањица). Тада он износи јабуку у коју је задевено неколико металних новчића, ставља је на сред стола, а преко јабуке ставља поклон за девојку, „обележење“, које се обично састојало од огледала, пређе, марамице, шећера итд. Уз то, даје се и нешто новца или нискога дуката (или само један дукат, зависно од материјалног стања). У неким селима просиоци доносе и боцу с ракијом; младожењин отац тражи од девојчиног оца да пију заједно ако он пристаје да буду пријатељи. Он тада позива кћер да уђе и да унесе послужење за госте. Пре тог позива девојка се не појављује пред просиоцима, али се прикрада прозору да осмотри момка, кога понекад тада први пут види. Кад девојка унесе послужење, поздравља се са свима, „прилази руци“, а отац јој „објасни“ зашто су гости ту и захтева од ње да се изјасни. Како девојка зна да је отац већ пристао чим је њу позвао и тражио пиће, њој остаје само да каже да пристаје „ако отац тако каже“. Осим речима, пристанак се изражава и тако што девојка понуђени поклон узима себи, а пред свог оца ставља јабуку, односно чашу с ракијом. Ту ракију пријатељи испију и изљубе се, што је знак да је просидба успешно обављена. Тада настаје поздрављање, отац позива и друге укућане да уђу — тек сада долазе и жене. Неко од просилаца излази напоље и испаљује из пушке неколико хитаца у ваздух, у знак весеља. Тада се износи вечера и сви се добро погосте, а уз вечеру се договарају о припремању свадбе, броју званица, поклонима и другим детаљима. Просиоци обично и заноће у девојчиној кући, поготову ако су из другог села, и тек сутрадан одлазе. На растанку их девојка све дарује: момка кошћулом, чарапама, пешкиром, остале сличним, али ситнијим поклонима (и то зависи од

материјалног стања куће). За све то време момак и девојка скоро и не проговоре међусобно. Момак је уопште по страни и главну реч води његов отац.

Од просидбе до свадбе прође обично око месец-два дана, некада и више, јер се настоји да свадба буде кад се обаве сви важнији пољски радови, значи касно ујесен. За то време се на обе стране ујурбано ради на припремању овадбе. Девојка завршава овоју опрему. За јавност, она је „испрошена“ и то јој даје посебан статус у кући и ван ње. На јавна места излази, али је увек у пратњи неког од старијих из куће. У колу сме да игра једино до момка за кога је испрошена. С њим сме и да „стане“ на вапшару. Кад је испрошена, не сме да прима друге просиоце, нити да узме „обележје“ од другог. То је срамота и за момка који је одбијен и за њену кућу зато што је прекршено обећање. У околини Нове Вароши би се за „враћену реч“ морао вратити и дупли износ новца (поклона уопште) добијеног приликом прве просидбе, као накнада за срамоту нанесену момковој кући. То се, у ствари, готово никад није ни догађало.

Испрошена девојка (у старовлашким селима она се назива „воћевина“) у кући је углавном ослобођена уобичајених послова, поготову ако је време између просидбе и свадбе кратко. Другарице и вршњациње долазе јој у посету, помажу јој да заврши везове и ткања. С момком се до свадбе скоро не среће насамо.

У међувремену се обавља „испит“ младенаци у цркви. У три узастопне недеље свештеник после литургије оглашава да дотичне особе желе да ступе у брак и, после трећег пута, најпре пита будуће младенце, а онда и ширу јавност да ли постоје неке препреке да се тај брак склопи (крвно сродство и сл.). Тек кад се утврди да нема никаквих сметњи, то јест када су младенци „испитани“, може се заказати венчање у цркви.

На приближно две до три недеље пред свадбу почиње позивање сватова. Нарочито је важно позивање сватова с момкове стране. Девојачки гости се у селима око Ивањице, на пример, називају „свадбарима“ или „компијама“. Њих је мање, и они долазе само да испрате девојку. О датуму овадбе обавештава их неки млађи мушкарац из девојчине куће, на пример брат. Младожењине сватове позива његов отац, и то позивање траје по неколико дана. Он са собом носи шарену торбу у којој је боца с ракијом, „чутура“, окићена цвећем, металним новчићима и поклонима које позвани дају „на чутуру“. Свако из куће која се позива треба да отпије мало ракије из чутуре, прекрсти се и пожели младенцима срећу, чутуру закићи цвећем и даје неки поклон (пешкир, кошуља). Затим у њу долива ново пиће, јер чутура не сме да се испразни. На свадбу се најпре позива кум, који треба најбоље да „дарује чутуру“. На дан свадбе, гости се окупљају код младожењине куће. Пр-

ви треба да стигне стари сват. Сваки гост дочекује се музиком, и како који стиже послужи се шећером/медом и ракијом, а младе девојке, младожењине робаке, оките га струком рузмарина. Пошто се послужи доручак, сватови полазе по девојку. Формира се сватовска колона, а организацију води домаћин свадбе, за ту прилику одабрана особа од поверења (најчешће је то брат младожењиног оца). На челу поворке је барјактар, затим стари сват, па кум. Домаћин куће иде последњи. Тај распоред се у детаљима разликује између појединих села. Ако је девојка из истог села, по њу се иде пешке, али опет у утврђеном поретку, а ако је даље — онда на коњима или запрежним коњима (то зависи од проходности путева). У селима северо-западне Србије ишло се „чезама“ (мала кола са два точка, у која се упреже један коњ) или фијакерима, што опет зависи од имовног стања сватова. Младожењина мајка никад не иде у сватове. На поласку, и кад се примакну девојчиној кући, сватови пуцају из пушака или прангија.

На девојачкој свадби званице се окупљају у њеној кући истог јутра. У њеној кући нема музике. Добијају послужење и доручак пре него што сватови стигну. Тог јутра, пред долазак сватова, девојка треба да устане „дре сунца“, да оде по воду и да се на извору (бунару) окупа. Купање је обавезно и за младожењу.

Кад се сватови примакну девојчиној кући, из поворке се издвајају двојица јахача на брзим коњима, који трче девојчиној кући да извиде ситуацију: имају ли сватови где да дођу, очекују ли их пријатељи итд. Они се називају „муштутуције“ (у пријеполским селима још и „дрвљеници“). Њих дочекују девојчини робаци, дарују их и они се враћају да поведу сватове, а придружује им се и два-три коњаника с „пријатељске“ стране. На девојачкој капији стоји пободена мотка и на њој јабука, коју највештији међу сватовима мора да погоди из пушке. Док јабука не падне, нема уласка у двориште. На капији их дочекају девојчини родитељи и други блиски робаци речима: „Добро нам дошли“. Љуби се пријатељ с пријатељем, па са кумом, а затим редом — према степену сродства. Девојачки гости устају од трпезе да би поседали сватови. У чело стола („дредње чело“) седају кум, стари сват и младожења, а затим редом, по старешинству, најпре мушкарци, па жене и деца. Сватове већ на капији ките цвећем младе девојчине робаке, а за то кићење се плаћа. Кад су сватови поседали, износи се послужење, ракија и друго, почиње се са здравицама. У ивањичким селима свака здравица има свој назив, а има их неколико. Прва је за „Добро дошли“, друга за „Помози боже“, трећа за „У добри час“ итд. Држе их старији мушкарци, добри говорници. Код треће здравице отац девојчин даје одобрење да се износи ручак. У неким селима девојка се изводи чим се изнесе ручак, а у неким се чека главно јело, у околини

Ивањице — тек пошто се изнесе „свадбарски кутус“. За све то време девојка се не појављује. Она је затворена у својој соби са неколико млађих рођака и пријатељица и кроз прозор кришом посматра сватове. Рођаке је чешљају и одевају. Опрема за младу набавља се раније и доноси пре свадбе. Купује је момкова породица. С младожењине стране у младине одаје може да уђе јетрва или заова да је види, а улази и поред ње остаје све време, „ручини довер“. На вратима девер добија од младине мајке колач који је она умесила за ту прилику. У пожешким селима девер окреће тај колач изнад младине главе, са једном од девојака, и поломи га укрст. Сви у просторији поједу по комадић тог колача.

Младина оцећа је свечанија уобичајена ношња. У имућнијим кућама у селима северозападне Србије млада је носила и неке елементе грађанског костима, на пример либаде. На глави носи вео („фал“, „превез“) од белог прозирног платна и он пада низ леђа скоро до земље. У овим селима се млади плетенице завијају у пунбу („конбу“). (Док је девојка, обично носи плетенице спуштене низ леђа.) Око врата ставља ниску дуката коју је добила од свекра на просидби.

Девојку изводи из куће њен брат. Кад се млада појави, сватови је дочекају вриском и пуцњавом. Преко прага на кућним вратима положи се напуњена пушка, преко које она треба да пређе (у околини Бајине Баште то се ради да би се млада касније лако пораћала, као из пушке). На вратима их дочекује девер, који преузима младу од брата. С њом ће тада упућује прочељу стола. Ту јој девер предаје прстен. У пожешким селима девер треба да прекрсти младу прстеном три пута, а затим јој ставља прстен на сваки прст, од палца ка малом прсту. И сваки пут окрене младу у месту у правцу кретања сунца. Пошто јој стави прстен на домали прст леве руке, она њега дарује деверским пешкиром, који се повезује укосом преко десног рамена. Затим прилази на поздрављање. Са младожењом се само рукује, а свекра и кума љуби у „кољено, чело и раме“ (околина Нове Вароши), остале мушкарце, без разлике, у руку, старије жене такође, а са млађима се љуби у лице.

Млада и девер дворе сватове све док траје ручак. Младожењин отац доноси са собом „прилог“, који се састоји од печеног брава (мушко јатње или прасе), чутуре с ракијом и погаче, „пријатељског колача“. Кад је млада изведена, ломе се „пријатељски колач“. Пријатељи га окрећу три пута у правцу кретања сунца, ломе га укрст и изљубе се. Одломи се плећка од печена, па се приложи уз ручак и пије се „пријатељска ракија“. У току ручка износе се дарови којима девојчина родбина дарује младожењу и остале сватове, као и дарови које је добила сама девојка, и приказују се сватовима. У селима око Нове Вароши ти поклони за момка називају се „на кољено“, а девојчини — „на бјелило“.

Веселе траје и неко време после ручка. Сватови певају и играју у колу, а музика долази с њима од младожењине куће. Млада не сме да пева нити да покаже да је весела. Све време мора да буде озбиљна и спуштеног погледа. Једино сме да игра у колу. Пред полазак, она поведе (у околини Нове Вароши каже се „довоза“) коло, опросташно. После тог кола настаје поздрављање са њеном родбином. Кад се коло заврши, млади се даје чаша с ракијом или вином коју она треба да разбије. Казивачи нису знали који је разлог тој радњи. У неким селима, девојка на поласку од куће љуби огњиште и кућни праг пре него што приђе родитељима на поздрављање. У неким она то чини пре него што је брат изведе пред сватове. Приликом поздрављања са родитељима пожељно је да девојка плаче и отворено покаже тугу због расстанка с њима. Своје млађе неудате рођаке приликом опраштања треба да повуче за нос да би се и оне убрзо удале. На расстанку она не сме да се окреће према својој кући, иако је у шали њени рођаци дозивају, да јој деца, како се објашњава, не би личила на њену негу на момкову родбину. Не окрећући се према кући, девојка баца шећер преко рамена (у селима око Ивањице) и пење се на коња или у кола. Столицу са које се пење разбија неко од сватова.

Први полази младожењин отац, па стари сват и младожења, а затим остали сватови; млада и кум одлазе последњи. Ако млада јаше на коњу, девер иде поред ње пешке све до куће. На поласку им притрчи њена сестра или нека рођака и изува младин десни опанак (у околини Нове Вароши), па девер мора да плати откуп. Пошто сви сватови напусте двориште, младожења се враћа (у околини Прибоја се каже „на повратак“) и покушава да разбије или поломи нешто. Ташта га дарује ћилимом и кошуљом, а таст му даје чашу пића у којој је метални новац. Младожења испија пиће, новац узима а чашу разбија, и тек тада одлази са сватовима.

Од девојчине куће сватови се упућују цркви, где се обавља званични обред венчања. Ако црква није у близини, венчање се заказује за неки други дан после свадбе, и тада, осим црквене процедуре нема никаквих других свечаности.

Сватови се не враћају истим путем којим су отишли по младу, или га бар мало измене, „де ваља се“. У околини Прибоја објашњавају да на тај начин избегавају евентуално постављање чини. Ако сватови пролазе поред воде, стају сваки пут „да напоје младу“. Она отије мало из понуђене чаше, а затим је разбија. Кад се примакну кући, опет грче коњаници, муштулугије, да најаве долазак сватова. Први који стигне добија од младожењине мајке дар, „муштулук“. У младожењиним дворишту они гости који нису ишли „у сватове“, (називају се „свадбари“ такође) отпочну коло и играјући дочекају сватове. Сватови не улазе на исту капију са које су отишли;

ако нема друге капије, поломи се део ограда. Са младом заједно, сватови улазе у коло и растурају га (околина Нове Вароши). Тада се девојци додаје у руке мало мушко дете, „накоњче“, које она подиже увис три пута и љуби, а затим дарује поклоном који јој је мајка спремила у посебну торбицу. Наконче се даје невести у руке да би она у браку рађала мушку децу.

До куће млада корача по простирци, не додирује ногом земљу. Пред улазом у кућу дочекује је свекрва речима: „Добро ми дошла, ћери“. Даје јој сито пуно разног жита које млада просипа по сватовима, најпре према истоку, па на остале стране, да би јој живот у браку био пун напретка и плодан. Сито потом баца на кров куће. Међу сватове баца и јабуку коју је понела од куће, а девојке удаваче отимају се која ће да је ухвати. Верује се да ће се најпре удати она која ухвати ту јабуку. Потом је свекрва послужује медом или шећером, сина такође. Каже се да ће им тако заједнички живот бити сладан. Свекрва даје снахи два хлеба под мишке, с којима она закорачи у кућу, пазећи да не стане ногом на праг. У селима око Нове Вароши свекрва је поведе и каже: „Ај, сине, десном ногом у кућу“. На вратима, једном руком ослоњен о довратак, стоји младожења, испод чије руке она треба да се провуче. При том је он лагано удари по леђима, да јој покаже „ко је газда“.

У старовлашким селима, кад млада уђе у кућу, најпре треба да погледа у таваницу и у себи да преброји онолико „рогова“ колико синова жели да роди. У селу Мани код Ивањице млада каже: „Све рогови, само једна баскија“ (реч је о брвнари) — што значи да рађа ове синове и само једну ћер. У кући, млада и девер прво три пута обилазе око огњишта, које млада дарује хлебовима с којима је ушла у кућу, и мало троцара ватру. У селу Јасенову (Нова Варош) баца мало жара у крило свекрви, која седи поред огњишта. У неким селима, свекрва седи у крилу своје јетрве, а у селима у околини Шапца млада треба да седне свекрви у крило. Пошто се то обави, млада и девер добијају ручак у посебној просторији јер после, кад почне ручак за сватове, они треба непрестано да дворе.

За то време сватови поседају за трпезу. Понављају се здравице, и, после треће, износи се ручак. У току ручка приказују се поклони, „прилози“ за младенце. Уз сваки поклон даје се неки шaljив коментар, а то ради „чауш“, посебно вешта особа која је задужена да се брине о добром расположењу сватова. У већини села млада и девер стоје у челу стола, изнад кума, и „дворе“. Младожења углавном није присутан, не седи за трпезом, већ помаже око неких послова, одводи коње, иопреже их, доноси дрва и сл. Тек пошто се касно увече сва-

тови разиђу, млада може да седне. Тада јој девер скида превез и полива јој три пута да се умије.

Прву ноћ младенци нису проводили заједно. Са младом треба да спава ручни девер, некада и две ноћи, док се сви сватови не разиђу. У јадарским селима, на пример, припреме за свођење младеца у брачну постељу обавља свекрва. Она снахи даје знак да је време да се пође на спавање. Младенци спавају у посебном вајату, у који се оставља и сва млада спрема и дарови са свадбе. Младожења полази први. Девојку до врата доводи свекрва. Настојало се да се све то изведе што дискретније, јер младожењини рођаци, поготову зетови, који су још ту, праве шале на рачун младеца, задиркују их, праве галаму испод прозора, питају за исход. Снаха се са свекрвом поздравља, љуби је у руку, ова јој каже нешто у смислу подршке, као: „Хајде, кћери, нека је са срећом“ и одлази, а младенци се закључавају изнутра. Млади мушкарци који су остали да се веселе, не остављају младеце на миру. Пупају у старе канте, певају шаливе песме. Једну такву забележила сам у Бродареву (Пријеполје): „Држ' се, вар' се, не превар' се, јер је цура варалица, ноћас ће те преварити, сјутра ће те прекрети“.

Моје информаторке сматрају да није било добро што се свођење младеца одлагало до другог дана. У селу Бистрици код Нове Вароши наводе да је било случајева да младу са саме свадбе украде момак с којим се она волела, а за кога је њени нису дали, па се тако освети и њеним родитељима и сугарнику.

Ујутру, после прве брачне ноћи, она мора да устане прва, да изнесе послужење за укћане и преостале госте, да скува кафу. Постоје у којој су младенци спавали она не сме да склања. Свекрва користи први моменат да, сама или у пратњи неке од јетрва, уђе у просторију у којој су били младенци, и да се, по траговима крви на постељи или младиној кошуљи, коју такође млада мора да остави на увид, увери у девојчино „доштење“. Своје задовољство и радост том чињеницом свекрва не скрива. Напротив, ако су музиканти још у кући, она се весели, води коло и гласно испољава своју радост (иако никад директно не каже да је то због тога). Заиста су ретки случајеви да девојка не уђе као девица у брак и све моје информаторке се слажу да се у целом крају могу на прсте пребројати. Девичанство се сматрало највећим богатством које девојка може да има.

Девојачком чедношћу могао је располагати једино онај за кога се удала. Ако би се ипак испоставило да девојка није невина (да је изгубила „доштење“), и то породица сазна, кажњавана је презиром. Ретко се дешавало да је врате родитељима, али јој живот није био весео и ако је задрже. Нарочито

јој је пребацивао муж, па и онда када „се преварила“ с њим пре брака. Обично би јој говорио да је тако можда и с другим пристала. То, међутим, није било правило. Све моје информаторке су тврдиле да су у брак ушле као девице, неке кажу да их пре тога није „мушка рука такла“, а само неколико њих признало је да су се љубиле и грлиле с момцима пре брака, „а боже сачувај нешто више“. Н. К. из села Заблаћа код Шапца прича: „Ако је момак поштен, он те неће ни питати да љубавишеш с њим. Пита да ли ти се свиђа и каже да би хтео да се жени и да ли би се ти удала. А кад је већ то готово (кад су верени), онда он тражи више, а ти се не даш, чуваш поштење. Готово је после ако те превари. Он 'оће као у шали мало да те стегне, али ти се љутиш и не даш. Кажеш му — биће твоје све кад будемо муж и жена.“

Већина мојих информаторки каже да се и не сећа како је протекла њихова прва брачна ноћ. Сећају се да су биле страховито уплашене и да су једва чекале да све то што их чека брзо прође. Кад остану сами у соби, млада треба да изује младожењу. Претходно се обоје помоле богу, а он јој расплете косу и позове је да легне у кревет. Многе жене с којима сам разговарала о томе кажу да од стида нису знале ни где да легну ни шта им се догађа. Ако су имале болове приликом дефлорације, нису смеле да гласно плачу.

Већ наредног јутра млада почиње да обавља ситније послове по кући. У све послове уводи је свекрва, показује јој где шта стоји, шта укућани једу, где је стока и сл. Новом роду првих дана даје имена од миља, којима ће их звати целог живота: свекрву и свекра зове мамом и татом (мајом и тајом), заову сејом, девера бајом, батом итд.

Неколико дана после свадбе долазила је младина родбина у посету. То су „пообани“. О броју „пообана“ се унапред договори. Пообани доносе корпу воћа, шећера, ораха, затим игле, плетиво и све то саспу на постељу на којој спавају мланденци да би млада била плодна и да би се лако порађала. И младина нова породица узвраћа посету њеним родитељима. У ту посету одлази она с мужем, свекром, свекрвом и још неколицином најближих рођака. Та посета се назива „првиче“ или „повратак“ (у околини Шапца се каже „у пријатеље“). Увек одлази једна особа више него што је дошло пообана, што симболизује увећање породице њеног мужа скором приновом. У пријеполским селима пообани одводе младу и она остаје код својих око недељу дана, док не дође младожења да је узме „из првиче“ (њене прве посете родитељима). Тада се поново размењују поклони, кћерка носи дарове родитељима, а они опет дарују све који су дошли у госте. Родитељи се распитују каква им је кћи као снаха и да ли су задовољни њоме. Ако девојка није била девица, на пример, то се симболично дава-

ло до знања њеном оцу тако што му је пријатељ сипао пиће у чашу која нема дно и тако му објаснио како је његова кћи „сачувала” поштење.

б) Анализа

Већ први поглед на изложени дескриптивни образац традиционалне свадбе потврђује да је реч о веома елаборираном ритуалу који траје дуго и састоји се из читавог низа разноврсних детаља. Из перспективе ритуала прелаза уочљиво је такође да није реч о „класичном” ритуалу, у коме се карактеристичне ритуалне фазе одвијају у правилном, сукцесивном следу и независно једна од друге. У конкретном случају, напротив, готово од почетка све три фазе теку истовремено, преплићу се једна с другом, одвијају се паралелно и одједном. Један од разлога тако сложеног ритуалног поступка свакако је у чињеници да је ступање у брак можда најзначајнији преломни догађај у животу појединца, да тај чин означава промену читавог низа друштвених околности, не само за пар који заснива брачну заједницу већ и за обе односне породице: једна губи свог члана и радну снагу, друга се увећава за једног члана, а ту је и потенцијално потомство, и обе породице ступају у нове сродничке односе.

Међутим, анализа значења свих елемената свадбеног ритуала прелазила би оквири постављеног задатка. С обзиром на то да је у овом случају предмет интересовања удаја, односно прелазак девојке у статус удатих жена, у даљој анализи ћу се задржати на оним елементима свадбеног ритуала који са становишта жене као субјекта ритуалног догађања означавају и прате тај друштвени прелаз. Према хронолошком току догађаја, у ритуалу који је описан можемо разликовати три етапе: прву би представљале припреме за свадбу, друга етапа је сама свадба, а трећу би чиниле радње по завршетку свадбене свечаности. Како, међутим, изложени материјал показује, дијахронијска структура свадбеног ритуала не поклапа се потпуно са општом дијахронијском структуром ритуала прелаза. Ритуалне фазе су испреплетене и испрегране. Елементи сепарације, на пример, очиту су не само у првој етапи, у припремама за свадбу, већ и у току саме свадбе, напоредо с елементима лиминалне фазе и елементима агрегације. Да би се избегла непотребна понављања у анализи, чини се да је, с обзиром на комплексност ритуала, најупутније да се, независно од хронолошког тока догађаја, као посебне целине издвоје и посматрају елементи који карактеришу поједине фазе ритуала прелаза.

Издајање из претходног статуса или ритуална фаза *сепарације* почиње за девојку оног тренутка кад је дата сагласност да се просидба обави. Од тог момента па до званичне просидбе, у девојчиној кући је све у знаку припрема за тај догађај. Важно је да се на потенцијалне будуће сроднике остави што повољнији утисак, чак и ако се услед неког разлога споразум не склопи и просиоци врате необављена посла. Тих дана девојка, природно, живи у посебном узбуђењу — одлучује се о њеној будућности. Иако у патријархалној породици није смело бити сумње у мудрост, одговорност и добронамерност старијих, у њихово право да одлучују о судбини младих, не значи да је девојка равнодушно очекивала дан у коме ће њена судбина бити одлучена, да није стрепела хоће ли јој се допасти момак који је тражи за жену, као и какву ће одлуку донети отац. Да би на просиоце оставила што бољи утисак, девојка треба да буде припремљена како да се понаша у њиховом присуству, шта да каже кад је изведу пред госте, којим редом да их послужује, у ком тренутку да се повуче.

„Званично” испраштање од девојачког живота, али и укључивање у улогу удате жене, почиње онда кад се она сагласи са очевом одлуком да је уда за заинтересованог момка и прими поклоне од просилаца. Узимајући, с једне стране, „наниз” од будућег свекра, а, с друге стране, пружајући своме оцу јабуку, девојка симболично посредује у размени две породице (иако је у суштини она сама предмет размене), доводи их у непосредну везу. Јабука која се ставља пред оца може се схватити као симболична накнада њему за губитак кћери, односно за њен пристанак да очев ауторитет, од тог тренутка, замени ауторитетом другог мушкарца (мужа, свекра). „Обележје” је, само име каже, показатељ да девојка прелази у неки нови статус, да је „обећана”, „обележена”. У тренутку кад је дала свој пристанак и заузврат добила од момка прстен, она више није само девојка, она већ због дате речи не припада једино овој породици већ и неком другом роду, неком конкретном мушкарцу.

Од момента кад је просидба успешно обављена, па до свадбе, девојка живи према посебним правилима, која важе за сваку испрошену девојку. Тренутак у коме се званично завршава иницијално стање девојаштва и почиње ново, ритуално стање вереништва, означава се пуцањем из пушака. Веселе, пуцњи и бука уопште често се у ритуалима користе као симболична ознака просторних и временских граница.¹¹² Пуцање, којим се широј заједници објављује да је девојка испрошена, означава овде завршетак једног раздобља у девојчином

¹¹² Lič, E., *Kultura i komunikacija*, 94—96; Упоредити: Ковачевић, И., *Разбијање предмета као граница појединих фаза свадбеног ритуала*.

животу, које се чином просидбе завршава, али и почетак новог, у које, ритуалима који следе, тек треба да пређе.

Испрошена девојка има посебан статус и у породици и у широј заједници. У породици он се првенствено огледа у чињеници да је девојка ослобођена готово свих свакодневних послова, како би на време опремила свадбене дарове и своје рухо. Посвећујући се искључиво припремама за свадбу, девојка се постепено и растаје од своје породице: не ради више за њу, не привређује, па према томе, престаје и да буде њен члан у правом смислу, иако ту живи; она сада ради само за себе, за будући живот који се неће одвијати у оквиру постојеће породичне групе.

Елементи издвајања из постојећег статуса, у време припремања за свадбу, још су очиглији на вербалном плану. Песме које њене вршњацице певају, помажући јој на седељкама у припремању дарова, сасвим јасно говоре о њеном скорашњем одласку, о расстанку, неповратној промени, жалости другарица што је губе, али и о нади да ће и саме ускоро поћи њеним стопама. Најдраматичнији елементи сепарације на вербалном плану свакако су упутства која испрошена девојка пред свадбу добија од родитеља, првенствено од оца. Док је мајчин задатак да девојку упутује како треба да се понаша у новој породици, како да се умили и да буде послушна, дотле су очева упутства више упозорење и захтев да својим понашањем не осрамоти углед своје породице. Таква упозорења, и кад је њихов садржај девојци сасвим познат, изречена у одговарајућем тренутку, као очев опроштајни говор, што несумњиво појачава њихову озбиљност, указују да се девојка неповратно растаје са својом породицом, улогом заштићене и сигурне кћери, и животом који је као неудата девојка водила.

Пред широм заједницом, за испрошену девојку важе посебна правила понашања. Пре свега, девојка која се удаје сматра се одраслом, зрелом и одговорном особом и она то својим понашањем треба да потврди. На јавним местима појављује се само поред момка за кога је обећана. У овечаним приликама носи нажит који је као залог добила приликом просидбе. То је њеној околини, а првенствено заинтересованим момцима, сигуран знак да су им шансе код ње умањене, да она припада другом мушкарцу, чије обележје носи. Кад је једном обећана, девојка не сме да се предомисли, да „врати реч“ и раскине заруке — сама та чињеница довољно говори да је живот неудате девојке остао иза ње.

Посебно драматичан моменат сепарације из улоге девојке представља „испит“ младеца пред свештеним лицем. „Извршен предбрачни испит морално обавезује веренике на ступање у брак у најдужем року од шест месеци. Испит обавезује на међусобну верност од дана испита, те чини брачну сметњу

за склапање брака с трећим лицем.¹¹³ Цела та процедура веома подсећа на право венчање, али „испит“ то ипак није. Он је само припрема за стварни чин који тек предстоји и, управо зато што се све одвија као да је у питању отпочињање заједничког живота, овај тренутак и најдубље наглашава разлику између претходног и будућег стања, сву дубину промене која у девојчином животу треба ускоро да уследи.

Ритуали сепарације уочљиви су и у току саме свадбене церемоније. Шта више, за разлику од оних симболичних радњи које се у току припрема за свадбу изводе с неком другом сврхом, као што је на пример „испит“, али у којима се препознају јасна значења сепарације, ове у току свадбе се и изводе са циљем да обележе девојчин одлазак из родне куће, да драматизују тренутак опраштања с породицом. Таква је сврха, рецимо, ритуалног купања које девојка обавља раном зором на сам дан свадбе. П. Ж. Петровић, на пример, истиче да су по народном схватању „човеку главна и обавезна три купања (ритуална): кад се роди, кад се венча и кад умре“.¹¹⁴ То су несумњиво и три најважнија друштвена прелаза у људском животу. Свadbено купање недвосмислено указује да је у питању гранични тренутак у коме је неопходно симболично одбацивање старе улоге, како би се могла преузети нова, тим пре што је оно обавезно и за младожењу. Тим чином они се „привремено удаљавају из свакидашње егзистенције, привремено постају несвакидашње особе које живе у несвакидашње време“,¹¹⁵ односно улазе у фазу ритуалне активности којом треба да се оствари промена њиховог друштвеног статуса. Ритуална фаза сепарације доживљава своју кулминацију у тренутку кад сватови са девојком крену из куће њених родитеља. Тај тренутак је и буквално и симболично расанак. Опраштајно коло које девојка поведе, поздрављање са сродницима, благослови које јој они упућују, коначно и сузе, које се не само дозвољавају него су и пожељне, сасвим експлицитно симболизују крај заједничког живота. Ломљење чаше пред полазак, и столице с које се девојка попне у кола, по дефиницији су ознаке друштвених граница — девојка у сваком погледу престаје да буде члан своје куће у тренутку кад је сватови поведу.

Сам процес друштвеног прелаза или период *лиминалности* одвија се у току свадбене свечаности. Прекид у друштвеном току времена за девојку почиње оног момента кад сватови стигну у њену кућу. Правила којима се од тог момента регулише понашање невесте и свих осталих учесника свадбеног ритуала, особине које важе за девојку, одећа коју носи и други параметри о којима ће бити речи, потврђују да се мла-

¹¹³ *Nauka o spolnosti*, к. р. предбрачни испит.

¹¹⁴ Петровић, П. Ж., *Живот и обичаји народни у Гружи*, СЕЗБ LVIII, Београд 1948, 276.

¹¹⁵ Lič, E., *Kultura i komunikacija*, 118.

да налази у процесу прелаза из једног, стабилног и јасно дефинисаног стања у друштвеној структури, у друго, да је у граничном, медијалном стању. Узмимо, пре свега, правила која одређују невестино понашање. До званичног извођења пред сватове она не сме да се пред њима појави и може да је види, док је склоњена у посебној просторији, само неколико одређених особа. Од свих осталих она је изолована, издвојена.

Као што је познато, издвајање ритуалног субјекта од осталог, „нормалног“ света један је од најважнијих механизма лиминалности: „Општа карактеристика таквих обреда маргиналности (rites de marge, rites of marginality) јесте“, пише Е. Лич, „да се посвећеник држи физички одвојен од обичних људи, било тако што ће бити сасвим удаљен из уобичајене домаће средине, било што ће бити привремено смештен у ограђеном простору из кога су обични људи искључени.“¹¹⁶ То издвајање је сасвим јасан индикатор да се особа која пролази кроз ритуал налази у необичном, специфичном и деликатном положају — више није девојка — то показује дуго време одвајања од ове друштвене категорије, а изнад свега сватови који су у њеној кући и свечаност која траје. Међутим, она још није прешла у категорију удатих жена, јер да би то постала она мора да има свога мужа и свој дом, мора да носи његово име, мора, коначно, да отпочне њен сексуални живот. У периоду изолације ниједна од промена којима се остварује прелазак у ред удатих жена није остварена. Пре свега, још је у родитељској кући, мада истовремено из ње одлази, јер су сватови ту. У исто време, значи, она више није девојка, а још није ни жена: њен статус, улога, место и однос према околини нису довољно одређени и дефинисани. Она, као и девојчица која пролази кроз пубертетску иницијацију није „ни тамо ни овде“, у процепу је између фиксираних, одређених, јасних ознака у друштвеној структури, нема своје социјално место — једно је напустила, друго још није заузела. На граници је између две, дефинитивно различите категорије — удатих жена и девојака. И све док се не успоставе правилни односи, све док процес трансформације из једног статуса у други статус траје, особа која пролази кроз ритуал је у лиминалном, друштвено неструктурисаном стању. Издвајање у посебну просторију, скривање од погледа околине у овом контексту управо и има за циљ да означи „безвременост“, неструктурисаност, деликатност положаја лиминалног тела које је под дејством „трансформацијских принципа“,¹¹⁷ или које, да употребим термине М. Прошић — Дворнић, „прелази из стања дефинисаности у стање двозначности у коме добија ново, дефинисано значење.“¹¹⁸

¹¹⁶ Исто, 118.

¹¹⁷ Prošić-Dvornić, M., *Pogrebni ritual*, 43.

¹¹⁸ Исто, 43.

Тај веома особен положај невесте у интервалу у коме се одвија сама фаза друштвеног прелаза очитује се и у специфичној, само за ту прилику одређеној, невестинској одећи. О ношњи као индикатору, носиоцу ритуалне функције, Е. Лич пише: „Изван контекста одевни предмети немају „значање”; они се могу ћушнути у фијоку као појединачна слова којима се служи словослагач, али кад се сакуне тако да чине униформу, они представљају дистинктивне ознаке спецификованих друштвених улога у спецификованим друштвеним контекстима. Мушкарац и жена, беба, дете и одрасла особа, господар и слуга, невеста и удовица, војник, полицајац, судија врховног суда, сви они могу се одмах препознати по одећи коју носе. Већина таквих улога је привремена и (...) наше напредовање из једног друштвеног статуса у други одвија се у низу дисконтинуираних скокова. Веома често такве промене статуса обележавамо променом одеће. (...) На почетку таквих обреда скоро увек сви учесници се „пригодно облаче”, то јест, они пре свега прихватају неубичајену одећу зато да би се видело да постоје друштвене меће („релевантни контекст”). Због тога посвећеници који доживљавају промену статуса током процедуре скидају или облаче посебне костиме да би означили ту промену.”¹¹⁹ Невестинска одећа не носи се у обичном, свакодневном животу, ни у којој другој свечаној прилици. Она се облачи (углавном) само једанпут у животу, баш као што се само једанпут прелази граница која раздваја друштвене категорије девојака и удатих жена и јасно симболизује медијални стадијум. Ту је посебно занимљив детаљ прекривања невестиног лица. Тај обичај је широко распрострањен и забележен код готово свих народа на свету.¹²⁰ У нашим крајевима се скоро без изузетка невестино лице прекривало у току свадбе „већом, свиленом или атласном или вуненом марамом, обично првене боје, која јој покрива цело лице, а чешиће и рамена”.¹²¹ Прекривеног лица, млада ништа не види „док не подигне предњи део превеса (мараме), а и њој лице нико не види”.¹²² Још је Вук Караџић забележио да пре него што се млада изведе завије се бијелом марамом (авлијом, авлимарамом), тако да је нико не може видјети каква је у лицу и тако завјешена стоји докле је гоћ не сведус момком”.¹²³ Хришћанство је у IV веку прихватило пагански обичај да млада приликом венчања покрије лице. Црква је то тумачила тиме што је жена, по хришћан-

¹¹⁹ Lič, E. *Kultura i komunikacija*, 82.

¹²⁰ О овоме видети податке које наводи Тихомир Ђорђевић у књизи *Зле очи у веровању Јужних Словена*, СЕЗБ LIII, Београд 1938.

¹²¹ Николић, В. М., *Из Лужнице и Нишаве*. СЕЗБ XVI, Београд 1910, 217.

¹²² Исто, 222—223.

¹²³ Караџић, В., *Српски рјечник, истумачен њемачкијем и латинскијем ријечима*, IV издање, Београд 1935, к. р. женидба

ском мишљењу, отеловљење путености и греха, па треба да буде застрта велом кад се појави на светом месту, како не би присутне подстакла на чулне прохтеве.¹²⁴ По неким мишљењима, разлог за покривање лица је да млада не види пут од своје до младожењине куће, чиме се то доводи у везу с некадашњом отмицом девојака. Распрострањено је и мишљење да се млади покрива лице да се духови предака не би уплашили новог лица у домаћинству.¹²⁵ Многи истраживачи слажу се у мишљењу да омишао тога обичаја треба тражити у „још од најстаријих времена скоро свуда у свету — можда чак и свуда без изузетка“¹²⁶ распрострањеном веровању да човеку у „свима важнијим и одлучнијим моментима живота прети опасност од завидних и злих духова, који могу да му навuku несрећу, болест и смрт. Чак и поглед човечји може му донети неку несрећу, и не само поглед пун зависти и мржње, него и онај који изражава дивљење, нарочито ако га прати још и похвала“.¹²⁷

Уроцима су, према овом широко распрострањеном веровању, нарочито подложни младенци о свадби, и због тога су они у великој опасности.¹²⁸ Али, с обзиром на то да се налазе у изузетном стању, и они сами, а то нарочито важи за невесту, пише Т. Борђевић, могу бити извор опасности за друге особе с којима долазе у додир.¹²⁹ По његовом мишљењу, веровање у велику опасност која прети од погледа урокливог ока навело је људе на идеју да потраже различите начине да се од њега заштите. Пошто је, каже он, млада у особито великој опасности од утицаја злих очију, а и сама извор опасности за своју околину, заклањање од погледа света најбоља је заштита.¹³⁰ Сврха вела или дувака, или невестинског покривала уопште била би, према овом мишљењу, заштитна или апотропејска.

У вези с тим, намеће се потреба за одговором на питање зашто су штетни утицаји злог ока нарочито опасни у овој ситуацији, свадби, односно зашто је млада жена посебно у тој прилици објект напада злих сила, и с друге стране, сама посебно опасна, „урочница“. Шневајс, на пример, каже да човеку у свим важним моментима у животу прети опасност. Т. Борђевић наводи да су уроци нарочито опасни за „ лепе, добре и цењене људе,“ трудне жене, жене при порођају, малу децу, децу приликом обрезивања, младу и младожењу, болеснике и

¹²⁴ *Наука о spolnosti*, к. р. свадбени вео

¹²⁵ Чајкановић, В., *Мит и религија у Срба*, Београд 1973, 273.

¹²⁶ Борђевић, Т., *Зле очи у веровању...*, 1.

¹²⁷ Шневајс, Е., *Апотропејски елементи у свадбеним обичајима код Срба и Хрвата*, ГЕМ II, Београд 1927, 21.

¹²⁸ Борђевић, Т., *Зле очи*, 51—52; Упоредити: Кулишић, III, Петровић, П. Ж., Пантелић, Н., *Српски митолошки речник*, Београд 1970, к. р. зле очи.

¹²⁹ Борђевић, Т., *Зле очи*, 28—29.

¹³⁰ Исто, 92; 100—104.

рањенике, гладне особе, спаваче, голе особе.¹³¹ Готово све те ситуације у којима је човек у посебно осетљивом, рањивом, деликатном положају су, као што се одмах може уочити, прелазни моменти, промене стања: из нечистог у чисто, из неживог у живо, из неудате у удату, уснулог у будног итд., или гранични, прелазни интервали у друштвеном обележавању времена. Као што је познато, опасним утицајима злих сила нарочито су изложене, а истовремено су и саме извор опасности, особе у кризним, преломним моментима (о рођењу, ступању у брак, кад умиру). Те промене у животном циклусу прати и најинтензивнија ритуална активност (односно избегавање активности — табуи). У прелазном интервалу (време ритуала) особа која доживљава промену статуса налази се у процепу између „позиција установљених обичајем или договором“,¹³² изван свог стабилног социјалног положаја, на граници. Како је свака граница по дефиницији амбивалентна, испуњена моћи и мистеријом, и особе које пролазе кроз гранично, медијално стање, сматрају се, следствено томе, недефинисаним, двозначним, „нечистим“. Из подвојеног положаја у коме се налазе проистиче и подвојен став према њима — истовремено су и опасне и пријемљиве на опасне утицаје. Отуда, дакле, општа потреба за заштитом у кризним, преломним тренуцима. Подсетимо се: невести се лице (очи) прекрива пре него што ће бити изведена пред сватове, а открива пошто се званична церемонија црквеног венчања обави;¹³³ ако је то венчање обављано после свадбе, што је најчешће и био случај, јер „официјелно склапање брака... за јавно мњење има другостепени, више административни значај“,¹³⁴ лице је невести откривано тек увече, пред свођење младеца у брачну ложницу, или ако је свођење одлагано, после разилажења сватова. Дакле, девојка се скрива од погледа света најпре издвајањем у засебну просторију, а потом прекривањем лица, од оног тренутка кад сватови дођу по њу, значи кад отпочне конкретни друштвени прелаз, а престаје да се скрива кад званично постане удата жена (административним или црквеним венчањем или по завршетку свадбене свечаности, чиме је у традиционалној култури брак и стицао легитимитет). Кад поново заузме релативно стабилно, одређено место у структури, када њен положај поново постане дефинисан, укључи се у нову улогу, поново успоставе правилни односи жене према заједници и околине према њој, она престаје да буде „моћна“, „опасна“, „рањива“ — прекорачена је граница која раздваја две категорије. Време између покривања и откри-

¹³¹ Исто, 44—53.

¹³² Turner, V., и. д., 81—82.

¹³³ Јовановић, М., Народна ношња у Србији у XIX веку, Београд 1977, 77.

¹³⁴ Влаховић, П., Свадба у савременим условима живота на територији Србије, ГЕИ САНУ XXVII, Београд 1978, 96.

вања лица представља саму ту границу, интервал друштвене „безвремености“ у коме невеста не постоји, према социјалном разграничењу категорија. То је лиминални стадијум у најужем смислу. Символични показатељ тог стања је, поред одеће и, на пример, правило да невеста, до уласка у нову кућу, не крочи ногом на земљу, већ гази по простирци.¹³⁵

„Охоче и веселе младине очи“¹³⁶ могу у том граничном интервалу, значи, штетно утицати на друге, а чини се да су посебно опасне по самог младожењу. До свођења младеца, као што је речено, они се, тако рећи, и не погледају. Поред невесте је у сваком тренутку девер, док се младожења држи потпуно пасивно и на одстојању. Док је млада централна ритуална фигура целе свадбе, младожења више-мање није ни присутан, понаша се као да је ту случајно, као да није женик.¹³⁷ Док су други, „имунији“ учесници свадбе безбедни од разорне моћи невестиног урокљивог погледа већ тиме што је њено лице покривено, за младожењу су неопходне и друге мере предострожности, које се испољавају у потпуном избегавању невестиног близине све до коначног чина свођења.

Мушкарца је, не само од погледа него уопште у додиру са женом, посебно изложен штетним утицајима, јер жена сама „по схватању нашег народа и других нама сродних народа“, пише В. Чајкановић, „има нечег демонског... женски принцип имплицира зло знамење“.¹³⁸ По Чајкановићевим речима, жена представља нарочиту опасност за свога мужа да га „хотимице или нехотице урекне, или још тачније, да га доведе у стање религијске нечистоте — стање у коме ће он бити мање отпоран према утицајима злих демона“.¹³⁹ Жена се, значи, сматра много већом опасношћу за мужа него што је он за њу зато што је демонско, „нечисто“ биће. Из потребе за заштитом мушкарца од потенцијално погубног дејства женине близине свакако проистиче и разлог одлагања прве брачне ноћи до заврипетка свадбене свечаности (тзв. Тобијине ноћи).¹⁴⁰ Само свођење, у хронолошком следу долази као последњи, али је сва-

¹³⁵ Тихомир Ђорђевић, на пример, ту радњу тумачи заштитом од урока и чини: *Наш народни живот III*, Београд 1931, 56—67.

¹³⁶ Шневајс, Е., к. д., 23.

¹³⁷ Bandić, D., *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*, 347—348.

¹³⁸ Чајкановић, В., к. д. 68—69.

¹³⁹ Исто, 69.

¹⁴⁰ Назив „Тобијине ноћи“ потиче од библијског јунака Тобије, који са својом женом Саром није имао сексуалне односе прве брачне ноћи, већ су се обоје молили богу и вршили разне магијске радње да би отерали демоне који би могли да нашкоде њиховом браку: *Nauka o spolnosti*, к. р. Тобијине ноћи.

Т. Ђорђевић каже: „Одлагање брачних односа младеца за неко време мислим да ни у нашем народу не значи ништа друго до завањање злих бића да не би знала час првог брачног акта, па да се у томе моменту не би могла наћи око њих.“ *Tovijine noći u našem narodu*, ZbNŽOJS XXIX, sv. 1, Zagreb, 1933, 8.

како најважнији ритуални чин увођења младењаца у брачни живот. Зато се на том догађају треба детаљније задржати.

На уверењу да младенцима, а посебно младожењи тада прети посебна опасност, почивају ноћи премери магијске праксе из разних наших крајева, чији је циљ заштита младењаца од штетних утицаја. Шневајс, на пример, наводи низ радњи које су обављане у току прве брачне ноћи, а које су, по његовом мишљењу, имале апотропејски карактер. Поред осталог, помиње шкропљење брачне одаје светом водом, затим просипање папрати по просторији у којој треба да спавају младенци (папрат се сматрала веома снажним заштитним средством), или правило да младожења не додирне руком младин венац, већ да га скине ножем; коначно, да удари младу неколико пута запаљеном цепаницом како би из ње истерао демонске силе. Шневајс такође сматра да су бука и бодрење робака и пријатеља испред врата брачне одаје имале исту сврху, те да разлог померања „извршивања самог брачног акта“ лежи управо у страху од завидљивих демона.¹⁴¹

Одлагање прве брачне ноћи за неколико дана или чак месеци познат је и од најстаријих времена у многим заједницама распрострањен обичај. По мишљењу многих истраживача, тај обичај се заснива на прастаром веровању да је први сношај нешто опасно, нечисто и грешно.¹⁴² Дефлорација је, као што је познато, скоро по правилу праћена мање или више обилним крварењем из тела жене. О опасним и по мушкарца погубним својствима крви која истиче из гениталија жене, као приликом менструације, било је напред више говора. Али, представе о магијској нечистоћи жене, о њеним опасним својствима која се попут инфекције преносе на околину, распрострањене у многим друштвима, нису повезане једино са страхом од менструације. Као што је познато, жена приликом порођаја и у току лохијалности (о чему ће се више говорити у следећем потглављу), такође се сматрала извором опасности и била подвргава на многим забранама и ограничењима.

У свим тим случајевима реч је о крви која истиче из женских гениталија. Сродно менструалној и лохијалној, и крв која тече приликом дефлорације сматрала се у многим срединама опасном и погубном материјом, извором опасности.¹⁴³ Чином раздевичења, који, по правилу, прати крварење, отпочиње женин сексуални, а у патријархалној средини обавезно и репродуктивни (брачни) живот. Док менструална крв означава да жена поседује репродуктивне способности, а лохијална да је остварила своје репродуктивне моћи, дотле крв приликом

¹⁴¹ Шневајс, Е., н. д., 26.

¹⁴² *Nauka o spolnosti*, к. р., прва брачна ноћ.

¹⁴³ Кајоа, Р., *Bogomoljka* (део из књиге *Mit i čovek*), Трећи програм Radio Beograda, протеће 1975, 333; Упоредити: De Boovar, S., n. d. 209.

раздевичења представља сам почетак, иницирање њеног репродуктивног живота. Логично је, према томе, што се те три ситуације у којима крв истиче из жениног тела поистовећују, што су готово свуда уз њих везане најразличитије магијске опасности. У неким заједницама се, на пример, верује да крв из девичњака може да ослаби снагу мушкарца, па и да га потпуно онеспособи. Верује се да жена у материци има мале змије које уједају, а могу и да умрете онога ко до њих први продре.¹⁴⁴ На страху од те крви темељи се, према мишљењу Р. Кајоа, широко распрострањен мит о „отровној девици“ чији се додир (нарочито први) сматра погубним по мушкарца. Према његовом мишљењу, полазна тачка првог мотива је „извесни страх од жене, од погледа жене (која у неким околностима има „зло око“...), ...од њеног додира, а пре свега од њеног загрљаја који се сматра омртоносним...“¹⁴⁵

Јасно је да се у свим случајевима прописи и мере заштите од опасних утицаја „нечисте“ жене првенствено односе на мушкарца, тачније на мужа који је са својом женом и у најближем додиру. „Као рефлекс, али и активни механизам у спречавању инфекције остала је“, по речима М. Глушчевића, „забрана сексуалних односа са женом у менструалном стању“.¹⁴⁶ За разлику од осталих крварења, међутим, крв која тече приликом дефлорације резултат је намерног људског чина. Раздевичење је акт који у свим патријархалним заједницама обавезно изводи муж, значи управо онај који је и најодложнији опасностима. „Колебање мушкарца између страха и жеље, између бојазни да не буде поседован од сила које се не дају контролисати и воље да их укроти, изванредно се одражавају у митовима о невиности. Невиност од које мушкарац час страхује час је жели или чак захтева, јавља се као најсавршенији облик женске тајне. Зато је невиност у исти мах њен најзабрињавајући и најфасцинантнији вид. Према томе да ли се мушкарац осећа потученим снагама које га окружују или се охоло осећа способним да их присвоји, он одбија или захтева да му супруга буде предата невином.“¹⁴⁷ По речима С. де Бовоар, у најпримитивнијим друштвима, у којима је власт жене величана, побеђује страх.¹⁴⁸ Управо из страха од последица додира са крвљу од дефлорације проистекао је, према неким тумачењима, у многим заједницама распрострањен обичај да дефлорацију не изврши муж, већ да то учини свадбе учини његов заступник, странац, свештеник, или, пак, да девојку још у детињству де-

¹⁴⁴ Наведено према: Кајоа, Р. н. д., 332.

¹⁴⁵ Исто, 333.

¹⁴⁶ Глушчевић, М., н. д., 52.

¹⁴⁷ Де Бовоар, С., н. д., 208.

¹⁴⁸ Исто, 209.

флорише мајка или старија сестра.¹⁴⁹ Како су за непосвећеног човека све свете ствари опасне, и само посвећене особе могу њима руковати без ризика, јасно је зашто се у те сврхе користе свештеници, непознати путници, поглавице итд. С обзиром на то да су света лица они су, верује се, способни да умире зле силе од којих младожења треба да буде заштићен. У старом Риму, на пример, невесту би раздевичили тако што би је посадили на фалус Пријатовог кипа. На Самон је то чинио младожења користећи се својим прстом завијеним у белу тканину, од које би присутнима делио парчиће умрљане крвљу. Он сам у том критичном тренутку штити се тако што дефлорацију обавља у присуству читавог села, у ситуацији која га чини нерањивим.¹⁵⁰

Међутим, „класичним обртом у области светих ствари“ како то каже С. де Бовоар, „видимо да у мање примитивним друштвима девојачка крв постаје повољан симбол. У Француској још има села у којима се сутрадан по венчању родитељима и пријатељима показује окрвављени чаршав. Значи, у патријархалном поретку човек је постао господар жене, а исте снаге као животињске или неукротивих природних сила које претрашују, постају драгоцене својства за власника који је умео да их потчини“.¹⁵¹ У патријархалном поретку, као што показује и изнети материјал, мушкарац је, услед различитих, пре свега рационалних разлога, морао да превазиђе страх од „опасне девице“. Невиност жене се захтева непосредно, она је императив и услов одржања брачне заједнице, девојчино „највеће богатство“, чији је једини и неприкосновени власник муж. Крв која мора да потече приликом дефлорације претња је и изазов за њега, и он мора некако да се од ње заштити. Једно од средстава заштите је поменуто — уздржавање од сексуалних односа док не прође критични, гранични интервал времена. У та средства спада, бар у поређењу са обичајима из других заједница, и окупљање младожењиних рођака испред врата одаје да младожењу задиркују, односно својим присуством умање разорну моћ женине мистичне снаге.

У друштву мушке доминације над женом веома је важно да се чин којим отпочиње женин репродуктивни живот одигра у „право време“ и „на правом месту“. Она жена која је прекршила правило преузела је, значи, сама контролу над својом сексуалношћу, а тиме беспризорно осрамотила и свој и мужев род — њене репродуктивне моћи тако не могу да контролишу они којих се то тиче, њен отац и њен муж.¹⁵² Правом да учини

¹⁴⁹ Наведено према: Кајоа, Р. н. д., 332.

¹⁵⁰ De Bovoar, S., н. д., 210.

¹⁵¹ Исто, 210.

¹⁵² Видети тумачење не само ритуала дефлорације него и остала два која су предмет овог рада, које је дала J. S. La Fontaine, анализирајући афрички материјал: J. S. La Fontaine, н. д.

„први корак“, да иницира женин сексуални/репродуктивни живот, мушкарац у ствари држи под контролом њену биолошку способност да зачне и рађа. На тај начин муж обезбеђује законите наследнике свога рода и имена, осигурава се да су деца која буду рођена у браку с њим заиста његова, што је услов одржања и функционисања патријархалног поретка у целини.

Физичка промена изазвана дефлорацијом за жену је у основи услов промене друштвеног статуса, и стога је разумљиво да је свођење младецања кључни ритуални чин свадбене церемоније. „У тој неповратној радњи мушкарац недвосмислено претвара женско тело у пасиван објект, потврђује своју моћ над њом. То значење је веома тачно исказано у легенди о витезу који крчи тежак пут кроз трновито жбуње да би узабрао никада мирисану ружу; не само што је проналази, већ јој слама стабљику и тако је побеђује. Слика је тако јасна да у народном говору „узети цвет“ значи одузети невиност некој жени, а од тог израза настала је реч дефлорација.“¹⁵³

Овде је неопходно задржати се на још једном важном елементу, на особинама иницијаната у самом ритуалу. Као што је већ речено, невеста је у току свадбе особа за коју се верује да поседује контрадикторна и моћна својства, да представља потенцијалну опасност за своју околину и, посебно, за свог мужа. Циљ читавог низа радњи јесте заштита од њеног штетног утицаја. С друге стране, муж је у односу према њој сасвим инфериоран, неопоран на опасности које му прете од жене. Ако се те особине које млада и младожења поседују у току ритуала упореде са њиховим стварним друштвеним положајима, долази се до парадоксалне ситуације: ритуал као у огледалу одсликава „нормални“ друштвени живот. Улоге су изокренуте. Док је нормативна друштвена структура заснована на моћи мушкарца и на подређености жене, у ритуалу је слика обрнута: жена поседује моћ, а мушкарац је слаб и подложен њеној снази. Даље, уочава се да су атрибути који прате невесту (моћна, опасна) у контрадикцији са правилима која одређују њено понашање. Од младе се, као што смо видели, очекује да буде изузетно смерна и тиха, да се стиди, да се не весели и не пева итд. То је управо идеални пожељни образац понашања који патријархалне норме прописују за положај и улогу жене у друштву. Образац пожељног понашања у ритуалу потпуно одражава невестину будућу улогу — улогу пасивне и смерне жене, подређене ауторитету мушких и старијих. Тај парадоксални несклад између особина које ритуални субјект поседује у лиминалности и захтеваног понашања најбоље је објаснио В. Тарнер. Пре свега, Тарнер разликује два типа лиминалности: лиминалност у ритуалима елевације статуса (ко-

¹⁵³ De Boovar, S., n. d., 211.

јој одговара испитивани ритуал) и лимианалност у ритуалима регресија у статусу.¹⁵⁴ У вези с тим он каже: „Лимианалност оних који напредују у статусу обично укључује снижавање или понизност посвећеника, што је њен основни културни садржај; истовремено, лимианалност оних који су стално инфериорни у структури садржи као кључни друштвени елемент симболично или привидно уздизање ритуалног субјекта до позиције истакнутог ауторитета. Јачи постају слабијима; слаби се понашају као да су они јаки. Лимианалност моћних је друштвено неструктурирана или је структурирана сасвим једноставно, а лимианалност слабих представља фиктивну структурну супериорност“.¹⁵⁵

Ритуална инфериорност мушкарца престаје да важи он-ог тренутка кад је дефлорација извршена, кад је мушкарац демонстрирао своје културом прописано право. Од тог тренутка успостављају се међу њима „нормални“ односи, почиње брачни живот какав прописује патријархални поредак; престају ритуална и почињу да важе правила уобичајеног, свакидашњег живота. Мистичну моћ коју је жена поседовала у ритуалу омењује реална друштвена моћ мушкарца.

Међутим, овде не треба изгубити из вида једну важну чињеницу: такве улоге су друштвено прописане и за мушкарца и за жену и они су дужни, обоје, да се понашају према прописаним правилима, према културном стандарду. Наиме, као што се од жене захтева да у брак уђе као девица, тако се и од мушкарца очекује да јој девичанство одузме онда када то правила налажу, да поступи према мушком стереотипу, докаже се као мушкарац и не „затаји“. С друге стране, патријархални морал захтева од младих људи да пре венчања не ступе у сексуалне односе. Зато се очекује да ће у првој брачној ноћи да се оствари први сексуални контакт. С обзиром на то да се тачно унапред одређује датум венчања, то млади пар зна кад ће му бити дужност, односно кад ће смети да започне полни живот. Колико се од девојке очекује да поднесе доказе о својој чедности, толико се исто и од мушкарца очекује да потврди своју полну моћ, своју мушку снагу. Све је то разлог да се код младенаца јавља, свакако, извесна психичка напетост у вези с ишчекивањем прве брачне ноћи. Уз то, природно, иду страх, предрасуде, бојазни које су вероватно често отежавале зближавање људи при првом интимном сусрету. Код младожење, рецимо, та емоционална напетост се може испољити у потпуној полној немоћи. Могућно је претпоставити да је првобитни мистички страх од жене, од њеног тела и загрљаја доживео у патријархалном уређењу своју културну надградњу у бојазни мушкарца да неће успети да покаже своју премоћ над женом

¹⁵⁴ Turner, V., н. д., 156.

¹⁵⁵ Исто, 156—157.

у тренутку када патријархална правила то од њега захтевају. Притиску културних образаца изложен је, јасно је, и он, и реално је претпоставити да је одлагање прве брачне ноћи, ради успостављања емоционалне равнотеже, имало у основи и овај, сасвим практични смисао.

Чин дефлорације представља, значи, најдраматичнији елемент *агрегације* у нови статус, не само за девојку већ и за мушкарца. Али брак, јасно, не значи само супружанске дужности, он подразумева успостављање многих других социјалних релација. Кад је реч о невести, реч је пре свега о томе да она прелази у мужевљев род, да постаје члан његове куће. Циљ читавог низа радњи које претходе свођењу јесте да обележе увођење новог члана у породичну заједницу. Неке од њих се изводе још док је невеста у кући својих родитеља. Несумњиво значење агрегације има, рецимо, чин прстеновања невесте, који изводи девер. Посредством девера, може се рећи, мужевљева породица, тим симболичним актом, изражава да девојку прихвата и признаје за свога члана. Истог реда, са истом симболичном поруком су и радње које се, као добродошлица, изводе пред кућом младожењиних родитеља. Додавање хлеба, хранење медом, просипање жита по сватовима треба да симболизују добробит и благостање, односно жељу сродника да им брак буде сложан и плодан. Обилазак огњишта, око кога се у сеоској породици усредсређивао сав домаћи живот, обављали породични обреди, примали гости, које је заузимало централно место у кући и било симбол породичног живота, сасвим јасно обележава ступање у нову кућу, као што љубљење родитељског огњишта на поласку сватова означава опраштање од старе куће. Исто, недвосмислено значење агрегације има, у неким крајевима уобичајено љубљење иконе кућног свеца. „Представљајући“ се домаћем заштитнику, млада исказује да у потпуности прихвата породичне култове свога мужа, да се осећа чланом куће.

Увођење невесте у породицу прате и неке забране. Једна од њих је забрана додира кућног прага приликом првог уласка у нову кућу. У домаћој етнолошкој литератури постоји више тумачења узрока тог табуа. По мишљењу Т. Ђорђевића, основни разлог забране гажења прага налази се у страху од подметнутих чини.¹⁵⁶ С друге стране, Е. Шневајс, на пример, сматра да та забрана потиче из уверења да се эле силе редовно окупљају на одређеним местима и око одређених објеката, те да је праг једно од таквих места.¹⁵⁷ Чајкановић је, опет, табуе везане за праг, интерпретирао у светлу „култа предака“.¹⁵⁸ Тешко је поуздано рећи које је од наведених тумачења прихватљиви-

¹⁵⁶ Ђорђевић, Т., *Наш народни живот*, књ. III, 67.

¹⁵⁷ Шневајс, Е., н. д., 24—26.

¹⁵⁸ Чајкановић, В., н. д., 102—106.

је, али једно је сасвим извесно: праг мужевљеве куће је за невесту последња граница коју треба прећи да би се доспело „унутра“, не само у просторном смислу. „Унутра“ значи „наша“, званично члан породице; напољу (пре) она још увек никуд не припада, нема свој дом (више). Прелажење преко прага је тако симболично прекорачење не само границе која дели простор на спољашњи и унутрашњи (страни/домаћи) него и границе која одваја категорије „девојка“ и „удата жена“ или „туђа“/„наша“, „домаћа“.¹⁵⁹ А заиста, као члан породице у коју је удајом ушла, она поново заузима одређено место у друштву, место удате жене — вео с лица зато сада може да се скине.¹⁶⁰ Умивање после тога, односно ритуална лустрација означава крај нечистог, опасног и у социјалном смислу нејасног стања. Један ниво агрегације је, значи, увођење снахе у нову кућу или у мужевљев род. Други ниво представљају радње којима се она уводи у улоге које удајом стиче: улогу снахе, будуће мајке и сугруте.

Шта све подразумева улога снахе у патријархалном друштву које се овде испитује, објашњено је у одељку о положају и улози жене. Неколико симболичних радњи које је невеста дужна да изведе у потпуности одражава карактер њене будуће улоге: дворчење, на пример, или љубљење руку, поливање свекру и свекрви да се умију итд., све то без сумње треба да буде демонстрација будућих дужности које добра снаха треба да испуњава.

Посебна група ритуалних радњи односи се на женину будућу најважнију улогу — материнство. Кад се зна колико је потомство жељено и ишчекивано, разумљиво је што постоји читав корпус радњи које се тичу невестине плодности и способности рабања. Те радње се могу, с обзиром на сврху због које се изводе, поделити у три основне категорије: а) радње којима се настоји обезбедити плодност у најширем смислу; у те радње спадају: просипање жита по сватовима, додавање хлеба, помљење колача изнад младине главе, остављање игала и плетива по постељи младенаца; б) радње помоћу којих се обезбеђује да невеста раба мушко потомство: седање у свекрвино крило или додавање накончета; в) радње које треба да олакшају будући порођај: прелажење преко запете лушке, на пример, или развезивање чворова на одећи пред одлазак на венчање.

¹⁵⁹ Ковачевић, И., Семантика прага, Расковник, пролеће, Београд 1984, 154—155.

¹⁶⁰ П. Влаховић каже: „Невестином уласку у младожењину кућу, њеном обликажењу око ватре и седању у свекрвино крило придаје се посебан значај. Кад се овоме дода оно што је претходило пред кућом (наконче, плодови, цералије, сито, дарови), обављено је, према народном схватању, право венчање“. Свадба у савременим условима..., 96.

Увођење невесте у породицу прати још један симболички чин, у коме учествују и млада и младожења: то је, напред описано „провлачење“ невесте испод мужевљеве руке на вратима куће. Тим чином, који обавезно прати бурно бодрење сватова, задовољава се владајући културни образац по коме се односи између полова заснивају на покорности жене мужу. Постоји, наравно и могућност да се жена провуче испод мужевљеве руке тако вешто и брзо да он не стигне да је додирне — у том случају се верује да ће жена у браку бити газда и водити главну реч. То „сценарио“ ритуала такође прописује, али како је то јавни чин који прате сви сватови, невеста, по правилу, никада не чини такав „испад“. Она, наравно, зна да је главни захтев патријархалног поретка подређеност жене мушкарцу и никада, бар не јавно, па ни симболично, неће се о тај захтев оглушити, јавно изиграти патријархалну норму.

То што је послушност жене владајући културни образац не значи, наравно, да је обавезно и овуда, у сваком мушко-женском односу морало тако и да буде. Разумљиво је и реално да, упркос културно прописаним полним улогама на које се деца и девојчице навикавају од колевке, има мушкараца који нису у стању да удоволе пожељним обрасцима понашања у односима полова, као и да има жена које, без обзира на прописе и захтеве који се постављају уз женски пол, теже да изађу из оквира тог стереотипа. У неким случајевима се свакако мора говорити о потпуној надмоћи жене у браку, која је последица њене властољубивости или потпуне пасивности мужа, што је, заправо, само преокретање прописаних мушко-женских улога. У другима, о равноправним односима, заснованим на слози и разумевању, у којима је жена, захваљујући својој интелигенцији, умешности и способности успела да се избори за право на уваженост, за право да мисли, одлучује, да сарађује с мужем.

То су, дабоме, само ретка и сасвим екстремна одступања од културних стандарда. Реално, жена је своје право на реч остваривала углавном посредно, „илегално“, покушавајући да утиче на ставове и мишљење мужа у интимним тренуцима брачног живота. У народу је био познат назив „ноћна кукавица“ за жену која се ноћу, док су сами, жали мужу, прекорева, захтева, саветује, која на тај начин покушава да учествује у одлучивању о питањима која излазе изван делокруга утицаја жене, установљеног традицијом.

У неким случајевима жена је, као што показује теренски материјал из западне Србије, настојала да уз помоћ магијских средстава, на почетку брачног живота, обезбеди сопствену доминацију, или, тачније речено, да избегне мужевљеву. За разлику од описаног чина провлачења испод мужевљеве руке, који је демонстрација мушке надмоћности, и јавни чин, радње које изводи жена у исту сврху нису изложене оку јавности. Тако,

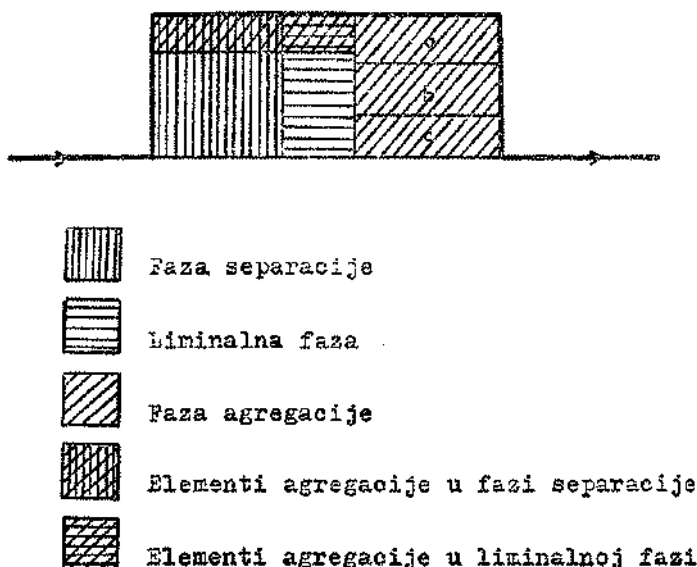
на пример, она која жели да обезбеди повољан или повлашћен положај у браку, настојаће да мужа на венчању дискретно, да околина то не примети, нагази. Или ће у току прве брачне ноћи настојати да прво легне леђима окренута мужу да би, као што се верује, увек била испред њега, независна. С обзиром на то да у тим радњама заједница не учествује, да су оне више приватна ствар саме жене, оне би се могле означити као ауто-агрегација невесте у брачни живот.

Задржимо се, на крају, као и у претходном одељку, на структури ритуала прелаза. Као што се из претходне анализе може уочити, свадбени ритуал, као и онај који обележава пубертетску иницијацију девојке, унеколико одступа од класичне шеме ритуала прелаза, пре свега у распореду ритуалних фаза које, у конкретном случају, не долазе једна из друге у правилном хронолошком следу. У неким сегментима ритуала редослед фаза је потпуно испретуран: ритуали агрегације девојке у нови друштвени статус теку напореда са ритуалима сепарације из претходног, а у периоду од доласка сватова по девојку, па док је не поведу момковој кући, одвијају се напореда све три ритуалне фазе. Једновременост ритуалних процеса у овом сегменту ритуала свакако је резултат чињенице да су се на истом месту нашле обе релевантне друштвене групе — она од које девојка одлази и она која је преузима, и да се у то време одвија „примопредајни“, трансформацијски процес у коме ритуални субјект „у себи обједињује особине оба облика постојања да би могао да оствари прелаз из једног у други“.¹⁶¹

По степену елаборираности, фаза агрегације је очигледно на првом месту, и то је овакако зато што прелазак у ред уда-тих жена подразумева успостављање многих нових социјалних релација; агрегација се зато и испољава на неколико нивоа: као агрегација у брачни (сексуални) живот, у нову друштвену (породичну) групу и у нове друштвене улоге. Није једнообразна ни дужина трајања фаза. Сепарација из статуса девојке траје много дуже од лиминалне фазе, и можда дуже и од агрегације, али је јасно да је та фаза у ритуалном погледу најмање елаборирана. Ритуал инсистира много више на прихватању улога које субјект стиче удајом него на одбацивању претходних; суштина претходне улоге се у ствари не губи, него се проширује, надограђује и главни нагласак ритуала је на усвајању те нове, сложене улоге.

Графички, испитивани ритуал се може представити на следећи начин (сл. 3):

¹⁶¹ Prošić-Dvornić, M., *Pogrebni ritual*, 49.



Слика 3. а — Агрегација у брачни живот
 б — Агрегација у нову групу
 ц — Агрегација у нове улоге

ПРВИ ПОРОБАЈ

а) Дескриптивни образац ритуала

Већ прву сумњу на трудноћу, која се утврђује према уобичајеним знацима (изостанак менструације, раст трбуха, јутарње мучнине итд.), жена је поверавала мужу. Ни са ким другим не разговара о овом стању ове док по расту стомака трудноћа не буде очигледна. Сматрало се непристојним да жена сама објављује да је трудна; обично се чекало да се друге жене (свекрва, јетрве) почну саме распитивати. Кад се сазна да снаха очекује дете, старије рођаке почну да јој дају савете и упутства којих у току трудноће треба да се придржава. Већина мојих информаторки се слаже да је положај труднице у кући у великој мери зависио од става свекрве и свекра према снахи. Ако је она била омиљена, а кућа уз то била доброг материјалног стања, обично су се у кући трудили да јој, бар пред крај трудноће, омогуће да ради што мање, и уопште су је гледали с већом пажњом. У сиромашним кућама, с мало радних руку, трудну жену тешко да је имао ко да одмени, па је радила тако рећи до самог поробаја, чак и пољске послове. У већини одговора информаторке се слажу да су труднице, нарочи-

то оне које носе прво дете, гледане с одређеном пажњом — нису, додуше, могле да буду ослобођене посла, али су их сви гледали „некако са сажаљењем“; нарочито ако би тешко носила, гледали су да је више оставе у кући. Неке индивидуалне судбине су, међутим, потпуно другачије: нетрпељивост свекрве, незаинтересованост мужа итд. чинили су да жена нема никакве помоћи и одмену. Али и у тим случајевима води се строго рачуна о томе шта трудница „не сме“, односно „шта се ваља“ да ради, како би се обезбедио срећан исход и избегле нежељене последице по мајку и по новорођенче.

Сваки отворени разговор о трудноћи дозвољен је искључиво у друштву жена. Пред мушкарцима се готово и не помиње будући догађај: радосну вест жене би преносиле својим мужевима — свекрва свекру, јетрва деверу, а никако син оцу, на пример.

Од тренутка кад је трудноћа очигледна, постоји низ знакова по којима жена, наводно, може одредити пол и одређене особине будућег новорођенчета. У том смислу се у неким крајевима тренутак у ком жена први пут осети „уживо“ плод који носи у себи сматрао веома важним. Тако се, на пример, у селима Ваљевске Колубаре сматрало да ће дете личити на ону особу коју жена угледа кад се плод први пут покрене. Исто тако да ће дете сигурно бити мушког пола ако тај покрет осети на десној страни трбуха.

Циљ прописа којима се регулише понашање труднице јесте, углавном, да се омогући рођење здравог и напредног детета, односно да се спрече непожељне последице по дете и породицу. Према материјалу којим располажем, може се уочити да је првенствени циљ прописа којих жена треба да се придржава у трудноћи заштита будућег детета, док они који важе пред и у току самог порођаја треба да обезбеде успешан ток и исход порођаја и жени олакшају порођајне тегобе. Понашање у трудноћи регулише се углавном на тај начин што се жени забрањују одређене активности, односно контакт са појединим местима, бићима или предметима. Најбројнији су они прописи који треба да заштите новорођенче од лоших утицаја.¹⁶²

Од тренутка кад је осетила „уживо“, односно кад је трудноћа сасвим извесна, у већини испитиваних села важило је правило да жена треба да избегава одлазак на гробље или сахрану, а поготову да целива мртваца, да не би родила мртво дете, односно да оно не би имало „мртвачку жуту“ боју лица. Читавим низом забрана требало је обезбедити заштиту од неких животињских врста. У околини Нове Вароши се веровало да ће жена која у трудноћи убије змију родити пегаво дете и

¹⁶² Класификацију сам преузела из књиге D. Bandića *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*.

да ће оно бити „љуго“ као змија. Није се сматрало добрим ни ако би трудница заклала неку животињу — сматрало се да ће јој дете кркљати у сну као заклана животиња. Сматрало се лошим знаком и ако би трудна жена угледала зеца или јој он прешао пут, јер се верује да ће јој се у том случају дете родити са расеченом горњом (зечјом) усном.

Верује се да додир труднице са појединим предметима може такође да изазове нежељене последице по новорођенче. Тако у околини Шапца трудница није смела да прескочи поводац на коњу да јој дете не би имало „дрепет“ језик. Исто тако није смела да прескочи секиру или какво друго сечиво јер би у противном њено дете могло касније да страда од истог предмета.

Сматрало се да месо појединих животиња у исхрани труднице може штетно утицати на дете. Тако се, рецимо, у околини Шапца избегавало рибље месо да дете не би тешко научило да говори, а зечје — да новорођенче не би било немирног сна и плашљиво. Није било пожељно ни да трудница једе мозак појединих животиња: сматрало се да ће дете бити глупо ћурка или кокош.

Честе промене расположења, и, уопште, снажна емоционална стања у току трудноће остављају трага и одражавају се на будуће особине новорођенчета. Да би се избегле штетне последице таквих психичких стања, пожељно је било да се трудница што мање излаже ситуацијама велике жалости и туге, па и великих радосних догађаја. Веровало се да ће дете бити у животу несрећно и тужно ако мајка у трудноћи често плаче и за нечим тугује.

Велика весеља трудница је такође требало да избегава да „после не би плакала“. Жене из куће је у току целе трудноће упозоравају на могуће последице њеног расположења. Ако би се жена сувише плашила нечега, веровало се да ће дете такође бити страшљиво. С тим разлогом се кретање далеко изван куће у ноћним сатима редукује или потпуно избегава, јер је ноћ време када трудну жену вреба више опасности, поготову ако је затекне на пустом месту, као што је шума или удаљени пашњак. На неком од тих пустих места трудна жена може да „нагази на виловско коло“, а ако би се то догодило, исход трудноће био би потпуно неизвестан.

Сматрало се да је трудна жена посебно лакома на храну и да се ваља да јој се све жеље у том погледу испуне. Али, трудница је понекад у стању и да украде храну из туђе куће само да би удовољила својим необичним прохтевима за храном. Међутим, свака украдена воћка или слично, верује се, остаје у облику флека на телу детета.

Поред забрана чији је циљ да заштите новорођенче, трудница се придржава и неких забрана да би заштитила себе од евентуалног тешког порођаја. У односу на број забрана које

треба да заштите дете, ових других је неупоредиво мање. Тако се, на пример, у јадарским селима сматрало да жена не треба да скида нити да ставља било какав товар на кобилу да не би трудноћу носила (као кобила) преко нормалног рока. У околини Ивањице жена из тих разлога није требало да окреће ражањ нити вратило на разбоју, нити да гледа како се окреће воденичко камење, да јој се од порођајних болова не би превртала утроба.

У позним месецима трудноће, трудница је, као и породиља првих четрдесет дана после порођаја, сматрана „нечистом“ и веровало се да додир с њом може по околину имати такође штетне последице. Да би се оне избегле, требало је смањити контакте труднице са околином. Веровало се, на пример, у околини Бајине Баште, да ће стоку којој грудна жена даје соли поклати вукови. Да своју „нечистоћу“ не би пренела на жито, у неким крајевима се трудници забрањивало да жито треби; у противном, оно би било пуно кукоља. Исто тако трудница није смела (забрана важи у сваком селу без разлике) да узме „данаију“ у цркви. У већини села сматрало се да сусрет са трудном женом не доноси срећу: особа која је срела трудницу биће цео дан мрзовољна и лења, веровало се у околини Лознице. Трудница није смела да кува и помаже на свадбама да својом „нечистоћом“ не би загадила храну и пиће.

Осим тога, жени је било забрањено да одржава сексуалне односе с мужем шест недеља после порођаја. Ако би се забрана прекршила, сматрало се да то може довести до трајне импотенције мужа. Међутим, према одговорима мојих казивачица, изгледа да се млади људи нису увек потпуно придржавали прописа, односно да је постојао начин да се забрана прекрши, а да то не остави последице. У случају сексуалних односа пре истека прописаног рока узело би се онолико зрна белог пасуља колико је дана прошло од порођаја, па жена пређе преко њих, а та се зрна баце. После више нема опасности.

У периоду трудноће сексуални односи нису били забрањени. Неке казивачице тврде да су их одржавале тако рећи до последњег дана. Тако на пример, П. Ш., из Варне, каже да је питала свекрву кад треба да престане, а да јој је ова одговорила да то ништа не штоди, да је она сама „ноћас радила, а сутра се пораћала“, па је она, чини јој се, послушала свекрвин савет.

Датум порођаја жена оквирно зна, мада никада поуздано. Зато се често дешавало да порођајни болови почну кад је жена послом далеко од куће, у пољу, на пример. Ако је сувише далеко од куће и верује да не може да се врати, она се склања у неки грм и ту се порађа сама, не дозивајући помоћ. М. П., из села Лисе, испричала ми је сопствени случај: породила се први пут са шеснаест година, у пољу, док је чувала стоку. Послала је неку девојчицу кући да јави њенима, а

сама се склонила у грм и прострла неку поњаву да ту падне дете. Кад је дете изашло није имали чиме да пресече пупчану вршцу, па ју је, тврди она, пресекла каменом. Дете је обрисала својом кошуљом и донела га у наручју кући одмах после тога, а кућа је од пацњака била удаљена, по њеним речима, бар пола сата хода. Она девојчица се уплашила и није никоме ништа ни јавила. Сличне приче испричало ми је много жена; готово свака се бар једанпут породила на тако драматичан начин.

Ако порођај почне кад је жена код куће, онда се сви мушкарци који се ту затекну, укључујући и мужа, по правилу удаљавају од куће, одлазе неким послом да не би слушали њено запомагање. Казивачица Т. Б. из Мане, код Ивањице, објашњава да су се мушкарци удаљавали из куће зато „што је некада поштовање према човеку било веће“. Уз породиљу је свекрва или нека друга старија жена која има искуства и по коју пошалу чим почну порођајни болови. Њу називају „бабицом“ или „наном“.

Жене се нису пораћале у кући, већ у некој од помоћних зграда најчешће у кошари, да својом „нечистоћом“ не би загадиле простор у коме се живи. Жена која се пораћа назива се у северозападном делу Србије „бабињара“, а у југозападним крајевима „породуља“. Жену која помаже у току порођаја називају „бабицом“, „наном“, „мајом“. Није било пожељно да порођају присуствује жена нероткиња или породиљина мајка, јер се сматрало да њихово присуство отежава порођај. У околини Прибоја се сматрало да породиљина мајка уопште не сме да зна кад јој се кћи пораћа; тако, верује се, ослобађа кћер истих порођајних тегоба које је имала сама кад је рабала.

Све ритуалне радње непосредно пред порођај и у току самог порођаја изводе се с циљем да се жени омогући да се породи лако и брзо. Чим почну јачи болови, требало је да жена раздреши све чворове на својим хаљинама, расплете косу, а муж, пре него што напусти кућу, треба да одреши „гатњик“ на сопственим гаћама, изује десни опанак да жена из њега попије мало воде, како би се лакше породила. У околини Шапца жена се провуче између мужевљевих ногу да би се породила лако и брзо, неосетно.

У околини Прибоја породиљи би се пред сам порођај низ недра спуштало кокошије јаје и пуштало да се разбије о земљу. То је обично чинила свекрва, с уверењем да ће дете с истом лакоћом да „прсне“ из снахине утробе. Радиле су се многе друге радње за олакшање порођаја. У околини Ивањице изговарала се молитва: жена би се нагла над кацу и проговорила: „Качице, сестрице, дај ми твоје ширине, а узми моје ужине“. У селу Лиси жене су за породиљу спремале масну цицвару, коју она треба да поједе ако порођај не иде лако, да би

дете коначно „клизнуло“ напоље. У истом селу су, изнад врата или на таваници просторије у којој су се пораћале, жене пробијале паучину, па кроз ту рупу сипале воду и давале породиљи да отпије, како би „довратила снагу“. Ако је порођај тежак, породиљи се по целој дужини поцепа кошуља у којој је да би се и сама тако отворила. Или су се примењивала топла парења и облоге. Жена се парила на конопцином семену тако што се оно стави у посуду са жаром, а она клекне над пару. У селима око Бајине Баште забележила сам да су жене поред тога, а истовремено, држале на крстима и топлу „дрепуљу“, да би топлота олакшала отварање. У околини Ваљева бабица би слала неку девојчицу из рода да развеже све снопове на њиви које је везала породиља. Веровало се да ће се и породиља после тога лакше „развезати“ од плода.

У целој овој области жене су се пораћале стојећи или клечећи. Лежећи положај је, по речима већине информаторки, почео да се примењује тек кад су жене прихватиле да се порађају у болници и ту праксу пренеле и на село. Сматрало се свуда да ће се жена лакше породити ако је стално на ногама, ако се шетка. У току порођаја, кад су трудови јачи, одупире се о зид или довратак или, најпосто, чврсто држи бабицу. Није се бранило да жена наглас плаче, али јој бабица није дозвољавала да дозива мајку.

Кад се појави детиња глава, породиља клекне да дете не би ударило о земљу. Под њу се простиру старе крпе на које се положи дете. Пупчану врцу је пресецала бабица. У околини Шапца се у ту сврху користио најчешће срп, а и у другим крајевима, али су коришћене и друге алатке. Избегавали су се предмети који се користе у кухињи да се не би „упрљали“. Пупак је подвезиван црвеним концем, утопљеним у восак, да би рана што пре зарасла. Бабица прва и окупа новорођенче. У време о коме је овде реч, прво купање је било у хладној или сасвим мало подгрејаној води. У околини Бајине Баште то се чинило, кад су девојчице у питању, да оне, кад одрасту, не би биле „вруће крви“.

Да би изашла постељица, примењивале су се топле облоге, а у неким селима дување у боцу. Ако је жена још довољно снажна сама се „стресала“, скакутала с ноге на ногу да постељица испадне. Ако је исцрпљена, а постељица не излази сама, онда су бабице примењивале масажу, „трљање“ стомака: породиља легне на оне крпе на леђа, а бабица јој савије ноге у коленима и њима притиска стомак док постељица не изађе.

Пошто је све готово, окупа се и породиља (перу се сама, бабица јој полива), скида са себе сву одећу у којој се пораћала и облачи чисту, а све хаљине с ње и крпе на које је спуштено дете жена касније треба да опере на текућој води, одвојено од осталог рубља. Такође се тада и очешља, поново сплете косу коју је расплела кад је почео порођај. Земља ко-

ја је упрљана крвљу мора се опрати а место се почисти метлом да не би остало „загађено“. Дете се први пут повије у мајчину чисту кошуљу или неку крпу. У околини Ивањице примењиване су одређене магијске радње да би се спречила нова трудноћа. Објашњено ми је да су жене то чиниле само ако су имале изузетно тежак први порођај, ако су биле у смртној опасности. Узело би се мало крви која је истекла приликом порођаја и затворило у „чунак“ којим се тка. Веровало се да жена неће затруднети док поново не отвори „чунак“.

Пошто се све очисти и дете повије, прелази се у кућу. Породиља легне на лежај од сламе, који се на брзину припреми у неком ћошку или иза огњишта, одвојено од осталих укућана. У околини Нове Вароши дете је остајало поред мајке на том лежају све док му се не направи колевка („бешика“) од дрвета. На том лежају жене су остајале док је трајао период њихове „нечистоће“. Све казивачице, без изузетка, слажу се да је њихов положај као породилца „у бабинама“ био крајње понижавајући.

Муж сме да уђе у кућу и види жену и дете пошто су они окупани. Муж и жена у присуству других особа не воде скоро никакав разговор, поготову он није смео да је пита да ли се мучила или да је сажалева, јер би наишао на подсмех осталих чланова породице. Кад остану на тренутак сами, муж може да изрази своје задовољство што је добио сина, на пример, тако што ће жени обећати неки поклон. Казивачица М. Г. (73 године, село Прилике код Ивањице) била је удата у веома богату кућу. Кад је родила прво дете, кћер, добила је од мужа дукат, а кад је после тога родила сина није добила ништа; отац је детету дао паре на колевку као и први пут. После неколико дана она је питала мужа како то да јој за сина није дао никакав поклон, а он је, прича она, одговорио: „Сад сам дао цело имање, твоје је све“.

Они који јаве оцу да је добио дете треба да му поцепају капу с главе или кошуљу. Особи која донесе вест он треба да плати; то је муштулук. Ако се роди мушко, онда се радост не крије, пуца се из пушке и сл., али радост више испољавају баба и деда него родитељи — они су млади и срамота их је. Чим се сви послови око чишћења простора у коме се жена породила обаве, шаље се неко од младих из куће, неко дете, да јави породилциној мајци и свештенику, који треба да „озламени“ водицу којом ће се дете купати првих четрдесет дана. Тада свештеник даје и „привремено“ име детету. Право име дете добије тек на крштењу. Од водице која је „очитана“ у цркви сипа се сваког дана по неколико капи у воду којом се дете купа.

Жена остаје у постељи неколико дана после порођаја. У великим кућама, у којима је пуно жена, па тиме и радне снаге, породилца не устаје, нити обавља било какве послове неде-

љу дана. „Нечистом” се сматра свих четрдесет дана по порођају. За све то време, а пототову у првих седам дана, жена не сме да спрема храну укућанима, да храни или музе стоку, да спрема сир и сл., јер би својом „нечистоћом” загадила и околину. Ако неизоставно мора да обави неки посао, претходно ће обавезно опрати руке истом светом водицом којом купа дете. Требало је да жене тако поступе и пре сваког јела. У периоду од четрдесет дана жена не седе за трпезу са осталима, него једе одвојено, после њих. Храну јој обично доноси јетрва или свекрва. Колико ће период поштеде да траје зависило је, поред осталог, и од тога да ли је снаха у добрим односима са свекрвом или са заовама, колико оне хоће да је одмене. Поред тих забрана, важила је и забрана сексуалних односа са мужем и она је, као што је већ речено, у идеалном случају поштована свих четрдесет дана. Забрањено јој је такође било да у том периоду уђе у цркву. Забране у вези са спремањем хране и другим кућним пословима најчешће су трајале мање од шест недеља; већ после прве седмице жена је постепено почињала да се укључује у свакодневне послове „да јој не би замерили што се излежава.”

Чим се прочује да се нека жена породила, почну да долазе комшинице и рођаке са понудама за породилу. Те посете трају по неколико дана и зову се „мале бабине”, или „новојница”. Сви поклони који се донесу су у храни, углавном погаче, сир, кајмак и сл. Породиљи се доносила погача од кукурузног брашна, „кукурузница”, да би јој ојачало млеко којим доји. Ако је родила женско, у околини Нове Вароши се породилји доносила пита, да би за девојчицу, кад порасте, „много момци питали”. На мале бабине се гости не позивају, али је обичај да сви из најближе околине дођу и донесу поклони. У околини Шапца се сматрало да ће девојка (ако је дете женско) имати више просилаца, што више гостију дође на мале бабине, односно да ће момак о женидби имати много сватова и дарова. Те посете су биле корисне за породилу, јер је храна која се донесе трајала по неколико дана и жена, чак и да није имала никог у кући ко би је одменио, није морала да кува бар у првој седмици; сви су јели ту храну коју би донеле комшинице. Осим тога, обичај је био да породилјина мајка остане у посети неколико дана да би помогла кћери и да би је одменила у кућним пословима. Мајка породилјина доноси унучету пелене (обавезно непаран број), капицу, повој, а од хране — исто као и остали гости. И она треба да дарује онога ко јој први јави радосну вест.

Првих неколико ноћи се у просторији у којој спавају породилја и дете не гаси светло нити они остају потпуно сами. Веровало се да их у том периоду могу напасти зле силе, као вештице или виле, али које немају моћ на дневном светлу нити на светлу уопште. Осим тога, у току шест недеља новоро-

бенче се не износи напоље, а пожељно је и да породиља не „омркне“ напољу. Дечје пелене се такође не остављају да преноће, па ни да их ухвати мрак напољу.

Дете се мајци даје на први подој тек после два-три дана, јер се сматра да је мајчино прво млеко „логано“. У околини Ивањице жена би пред прво дојење одлазила на најближу воду, па мало попила, а мало ситала себи у недра. Онда би направила свој skut и одатле код куће мало капнула детету у уста, „заканула га“ — да би јој „надошло“ млеко. Првих дана дете доји нека од жена из села која има мало дете. Ту жену деца касније посебно поштују и зову је „мајом“. На први подој дете мајци приноси свекрва. Обично би рекла „Сретно ти било“ и потом би окренула дете према снахиној десној дојци. У околини Прибоја то се чинило да би се дете касније служило десном руком, а око Бајине Бапте да би следеће које се роди било мушко.

Када новорођенчету отпадне пупак, брижљиво се завије и не баца се. С њим се поступа различито, зависно од краја. У околини Ивањице се, на пример, пупак оставља на грани ораха да би следеће дете које се роди било мушко. У околини Бајине Бапте мајке су завијале пупак у крпу и чувале га док дете не пође у војску; онда би се ставио у воду и давало се момку да отпије који гутљај што га је, како се веровало, штићило од оружја. У околини Прибоја, а и у другим крајевима, мајка би чувала пупкове своје деце, спојене црвеним концем, да би браћа била нераздвојна и живела у слози. У неким селима се практиковало да се пупак закопа под праг да дете (мушко), када одрасте, остане привржено својој кући, то јест да не иде по кафанама и сл. Ако се родила девојчица а желео се мушко, онда би жене, у околини Ариља, извртеле рупу у кровној греди и ту чувале пупак своје кћери, да би следеће дете било мушко.

За разлику од пупка, с постељицом се поступало другачије. Она је бацана на ђубриште или у коприву, на места где је нико не може наћи. Не узима се чак уопште у руку, јер је „логана“, него се ухвати „машама“ за жар и изнесе, и то чини обично бабица (нана). У околини Прибоја постељица се закопавала како је не би могла пронаћи нека особа која жели да напакости. Ако је таква особа нађе и стави је под камен звани „становник“, веровало се да жена више никада не би затруднела.

У првих четрдесет дана треба да се обави и крштење детета у цркви. Оно се обавља обично после пете недеље од рођења. Поводом крштења припремају се „велике бабине“, свечани ручак за госте који и том приликом доносе поклоне, углавном за новорођенче. Ни о великим бабинама госте нису позивали, него се међу собом распитају кад је у дотичној кући свечаност и окупљају се одређеног дана и без позива.

Пошто прође шест недеља ритуалне нечистоће, мајка и дете треба да се окупају и затим иду у прву „званичну“ посету, први излазак у госте некој пријатељској кући. У околини Прибоја гледало се да кућа у коју се иде буде на неком узвишењу, да би детету у животу све ишло у напредак. У ту посету, поред мајке и детета, ишле су и свекрва и заова. Домаћини куће носио се поклон, а и она је узвраћала поклоном за дете. Обично би му дала неколико комада јаја, а затим би га намазала брашном по лицу да би било здраво и лепо. Породици се даје мало воде да попије, а остатак она саспе себи у недра да би имала довољно млека. (Да би мајка имала довољно млека, молила се богу приликом првог прања дечјих пелена: „Дај ми Боже млека као ова река“). Ако је у питању женско дете, у ову посету се иде пре него што истекне четрдесет дана од рођења — да би се девојчица брзо удала, а ако је дечак, онда се настоји да то буде мало после прописаног рока — „да би мајка мало осједла с мушким“.

Кад жена престане да крвари, а то се дешава отприлике у том периоду, она заједно са новорођенчетом одлази у посету цркви. Свештеник их тада обоје покропи благословеном водицом и тиме они престају да буду „нечисти“.

Описани ритуални поступци уз први порођај примењују се и приликом сваке следеће трудноће. Разлика је утолико што се код сваке наредне, ако је претходна протекла без нежељених последица, редукује број радњи којих се неизоставно треба придржавати да би се обезбедио успешан исход. Ако је први порођај био веома тежак, код следећег ће се потенцирати оне радње које треба да га олакшају. У случају да се желело мушко, а родило се женско дете (или се стално рађају женска деца), у следећој трудноћи ће се примењивати све радње чији је циљ да омогуће рађање мушког потомства. Ако, пак, жена већ има два-три сина, у следећој трудноћи ће изостати они поступци који треба да омогуће рођење мушког детета итд.

б) Анализа

Прва трудноћа и порођај несумњиво су веома важни, ако не и најдраматичнији догађаји у животу жене, и то не само у традиционалном друштву. Материнство представља потпуно остварење женине физиолошке судбине, оно је њена „природна“ вокација, пошто јој је цео организам усмерен у правцу продужења врсте. Првим порођајем остварује се пуна биолошка зрелост жене. Трудноћа је, као што је познато, веома комплексно стање, које у телу жене изазива низ дубоких промена. Уз чињеницу будућег материнства, природно, везани су и сложени процеси психичке природе, те је сасвим извесно да свака трудноћа представља за жену раздобље дубоке кризе. Са првом трудноћом, посебно, повезује се и значајна промена на

плану друштвених статуса — жена улази у ново раздобље свог живота — постаје мајка.

Драматичан долазак новог бића на свет прати жива ритуална активност. Дете рођењем стиче свој први друштвени статус, постаје члан заједнице, а циљ симболичког понашања које прати чин рођења јесте да дете уведе у заједницу, да његовом првом статусу у друштву да легитимност. Рођење је тако значајна промена како за жену која постаје мајка тако и за новорођенче. Табуе који прате чин доласка детета на свет посматрао је и анализирао управо из перспективе *rites de passage*, у једном свом новијем раду, Душан Бандић.¹⁶³ Стога ће овде, а и с обзиром на тему целог овог рада, предмет интересовања бити сама трудница и породиља, дакле жена која по први пут постаје мајка.

Из изнетог дескриптивног модела може се уочити да ритуално понашање које прати трудноћу и порођај правилно следи биолошки ток догађаја, на исти начин као што је то констатовано код ритуала пубертетске иницијације девојке. Биолошки временски ток, као што видимо, дели се у три основне фазе: пренаталну (или период трудноће), сам порођај и постнаталну (или фазу женине ложијалности). Око та три временска раздобља концентрисано је целокупно ритуално понашање.

Почетак важења забрана или вршења одређених радњи у трудноћи није увек прецизно одређен. Како, међутим, емпијски материјал показује, тај се тренутак везује обично за средину трудноће, за тренутак у ком жена први пут осети плод који носи у себи. Покрет детета је у ствари и први сасвим поуздан знак да је жена уистину трудна. У првим месецима трудноће она то закључује према непоузданим знацима. Престаје јој менструација, гоји се, груди јој набрекну и боле је, осећа вртоглавицу, мучу; понекад, једноставно, верује да је болесна. Сви показатељи довољни су само за неодређено осећање да је *можда* у питању трудноћа, поготову кад жена нема претходног искуства. Познато је да су одласци гинекологу били на селу изузетно ретки, „привилегија“, оних жена које су готово на самрти због неке болести, што значи да је жена, тако да кажем, поуздано сазнавала да је трудна тек кад би јој то наговестило дете својим покретима.

Свест о томе да се налази у веома сложенем психофизичком, „другом“ стању без сумње има за последицу да жена почиње да размишља о будућем догађају, да се припрема за материнство. Степен и квалитет осећања свакако зависе од конкретне особе и од конкретне ситуације, али, с обзиром на чињеницу да је реч о првој трудноћи и о заједници где су де-

¹⁶³ Бандић, Д., Табу као елемент организације културног времена и простора, 46—59.

ца жељена и ишчекивана, логично је претпоставити да та, још увек неизвесна, слутња испуњава будућу мајку задовољством и поносом. Већ претпоставка да је остала трудна значи да жена почиње да живи на посебан начин, другачије него до тада. Мешавина ишчекивања, неизвесности, природно и извесног страха пред будућим догађајем чини да је жена сва усредсређена на сопствено тело, на процесе које у себи опажа. Али, с обзиром на то да се трудноћа не објављује док није сасвим извесна, тај први период у коме промене у себи опажа само будућа мајка, и живи у складу с њима, можемо означити као фазу прелиминарне или индивидуалне (вероватно и не-ритуалне) сепарације из претходног, „нормалног“ животног тока.

Од тренутка кад је дете сâмо, својим покретима „огласило“ своје постојање, односно „озваничило“ на тај начин трудноћу жене, она и њена околина (првенствено и углавном жене) почињу живу ритуалну активност, која је сва усмерена према два циља: да будуће новорођенче дође на свет здраво и нормално и да жена носи трудноћу без тегоба и пороци се лако и брзо. Прописи којих жена треба да се придржава, било због себе било због детета, сасвим је недвосмислено стављају у посебан, ритуални статус. Њен живот, услед многих забрана и ограничења, тече у току трудноће сасвим другачијим, несвакидашњим током.

Трудноћа и порођај су, јасно је, увек неизвесни, исход често може бити фаталан и по мајку и по дете. Логично је стога да заједница има потребу да спречи могућне нежељене последице, да и магијским средствима настоји да обезбеди успешан исход самог чина рађања. Јасно је да жена страхује и за себе, за свој живот. Давање новог живота за жену је често и префигурација њене смрти, тај страх она осећа када замишља будући порођај — боји се да том приликом не изгуби властити живот. Пред том опасношћу, која је реална, страхује и њена околина. У народу се каже да је трудна жена „једном ногом у гробу“ и да јој се при порођају „растварају све кости осим костију у бради“.¹⁶⁴ У нашим крајевима се околина према трудници у позној трудноћи односила с нарочитом пажњом, а негде су је гледали „као неку светињу“, како пише Ј. Миодраговић.¹⁶⁵ Овај аутор наводи извештаје више истраживача са терена из којих се може видети да је трудна жена у готово овим нашим областима уживала посебан статус. У једном извештају се, на пример, каже: „Сви у кући и на делу сусретају трудну жену с особитим осећањем и поштовањем. Од тешког рада је сви поштеде и замене“.¹⁶⁶ Или: „Чувају је да не ради тешке послове,

¹⁶⁴ Миодраговић, Ј., и. д., 44; Упоредити: Влаховић, П., *Обичаји о рођењу у традиционалном и савременом животу Срба*, Зборник радова ВИ САНУ, 13, Београд 1981. 60.

¹⁶⁵ Миодраговић, Ј., и. д., 43.

¹⁶⁶ Исто, 44.

као што су: ношење дрва, ношење жита у воденицу, ношење воде у бурадимa, тажење снега и уопште све који би је замарали; јер кад се роди дете, које није напредно, кажу, није имало кад да порасте, него му је мајка непрестано радила, а није му било ни топло, јер му је мајка била једнако на студени; зато је и од тога пазе. Још пазе, да се с мужем не поинаги, јер је може у љутини избити, те је покварити да избаци мртво дете... Још је пазе ако јој ко умре да јој не кажу док не роди. Особито је пазе да се добро храни, и кажу: ми сви хранимо једну душу а она две.¹⁶⁷ У испитиваној средини, као што се из дескрипције могло видети, трудница се пази и „сажаљева“ онолико колико то објективне околности дозвољавају, а ако у кући има ко да је одмени и још чека прво дете, онда је она сигурно у бољем положају него што ће икада бити све до старости.

Сматрало се великим грехом ако неко увреди трудницу, ако је опсује или прокуне, а највећим проклетством се сматра убиство трудне жене. Ваља се да се они који раније нису живели у љубави са неком женом, с њом измире кад је трудна.¹⁶⁸ Дакле, овест о томе да је трудна жена у посебно осетљивом и рањивом стању у коме и њој и детету које носи прети низ опасности, као и да је исход будућег догађаја неизвестан, ставља жену у посебно деликатан положај. С једне стране, табу-прониси којих мора да се придржава све до порођаја јасно говоре да јој је живот у том периоду битно промењен. Спречавање одређених стања, активности, редуковање послова и кретања јасно потврђују да заједница жену издваја из њеног уобичајеног, дотадашњег животног оквира, изолује и склања у посебно, ритуално стање. Издвајање и склањање од могућих опасности чине се најбољом превентивном мером. С друге стране, издвајањем из дотадашњег живота, жена се постепено издваја и из свога друштвеног статуса. На то указује посебан, другачији однос заједнице према њој, који показује да је она за чланове те заједнице дефинитивно „нешто друго“, да више није тек млада, доведена снаха. Њен живот се сада одвија према посебним правилима која нису важила у ранијем, „нормалном“ периоду, која не важе за друге жене.

Стална опасност која прети трудници и плоду који носи, односно потреба заједнице да их заштити, указују да је у време трудноће, поред обичне, „нормалне“, присутна и једна друга, „несвакидашња, измењена, света реалност“¹⁶⁹ која постоји паралелно с овом свакидашњом, и независно од ње. С обзиром на то да је време трудноће и рађања прелазни временски ин-

¹⁶⁷ Исто, 44.

¹⁶⁸ Исто, 44—45; Упоредити: Bandić, D., *Tabu i tradicionalnoj kulturi*, 50.

¹⁶⁹ Бандић, Д., *Табу као елемент организације...*, 48.

тервал у животу жене, реч је, дакле, о интервалу светог времена.¹⁷⁰ Присуство „свете моћи“ уочљиво је тако од тренутка кад трудноћа постане видљива и јавна, а најинтензивније је у другој фази биолошког процеса — у току порођаја.

Важна чињеница је да се приликом порођаја мајка и дете коначно физички раздвајају. Плод који је жена носила постаје конкретно људско биће. У питању је дефинитивно физичко раздвајање мајке и детета, настајање једног независног живота. Одвајање од „нормалног“ света, за жену кулминира у овој тачки — одвајању од детета. Доживљај светости је у том интервалу и најјачи. Породиља се потпуно изолује, смешта у посебну просторију, у којој остаје док се порођај не заврши. Присуство осталих људи не само да није пожељно него је и најстроже забрањено. Уз жену, пошто јој је потребна помоћ да би извршила дужност коју јој природа прописује, остаје само највећтија међу њима, посвећена „нана“, која познаје тајне рабања и која ће помоћи да дете дође на свет. „Идеалан је случај“, пише у поменутом раду Д. Бандић, „кад се жена породи у потпуној самоћи, без присуства људи. Понашање осталих припадника њене заједнице усаглашено је с овим захтевом. Ако је, дакле, каже даље овај аутор, „степен изолације мајке и детета критеријум по коме се мери степен светости, онда је време самог порођаја онај сегмент у коме присуство свете реалности достиже свој врхунац“.¹⁷¹

Расплитање косе, развезивање чворова на одећи, молитва с циљем да се олакша порођај, а изнад свега забрана присуства „обичних“ људи, и њено привремено „непостојање“, параметри су по којима се јасно види да је наступио прекид у нормалном, обичном временском току, да је наступило свето време у коме ће жена постати мајка, односно променити своје биолошко стање. „Пошто је оваки дисконтинуитет у друштвеном времену свршетак једног периода и почетак другог, и пошто је контраст рођење — смрт самоочигледно „природно“ представљање контраста почетак — крај, симболика смрти и поновног рођења одговара свим прелазним обредима и видно је присутна у мноштву различитих случајева.“¹⁷² Наши материјал показује управо такве карактеристике. Породиља симболично умире да би новом бићу дала живот (односно да би се сама родила као мајка). Став заједнице према трудници умногоме подсећа на став према особи на самрти: испуњавају јој се жеље, над њом се брижно бди, испраштају јој се греси, приступа се измирењу некадашњих сукоба. Породиља, као и покојник, више не дели простор и ствари са осталим члановима заједнице, премешта се у засебну просторију, ложи се по-

¹⁷⁰ Исто, 49.

¹⁷¹ Исто, 52.

¹⁷² Lič. E. *Kultura i komunikacija*, 120.

себна ватра за загревање воде којом ће се она и новорођенче опрати, све што употребљава приликом порођаја, све ствари упрљане њеном крвљу смештају се на гомилу и перу касније, одвојено од осталих, а неке се бацају. Место на коме се жена порађала брижљиво се потом опере и окади, као и простор у коме је боравио мртавац.¹⁷³ Породиља, дакле, дели низ особина које важе за преминулог члана заједнице. Не каже се, уосталом, узалуд да је трудница једном ногом у гробу. Символичне радње у току самог порођаја показују да је реч о тренутку у коме је жена закратко доспела „с ону страну”; да би се нови живот родио, онај који га рађа мора симболично да се утаси.

Насупрот радњама које у току порођаја указују на симболично умирање жене, оне које се изводе непосредно пошто је дете изишло из мајчине утробе имају значење поновног рађања жене. Наиме, са породиљом се после порођаја поступа исто као и са тек рођеним дететом: она се купа, чешља, облачи нову, чисту одећу, коначно напушта строго табуисани простор и „чиста” враћа (заједно са дететом) у кућу у којој се живи. Тек тада, као и детету, може јој прићи муж и остали чланови породице. Гранични интервал двозначности завршен је рођењем детета. Али се у том интервалу, на извештај начин, родила и сама жена — у свакидашњи живот враћа се у новој улози — постала је мајка. Наведени поступци ритуалног очишћења жене од „нечистоће” порађања и увођење у кућу имају јасно значење агрегације. Радње којима се иначе обележава враћање субјекта у свакодневно друштво и укључивање у нову улогу по правилу су „сасвим сличне процедурама иницијалног обреда одвајања, али обрнуто, тј. поворке се крећу у супротном смеру од Б ка А, специјална одећа ношена за време „маргиналног стања” скида се и ставља се нова, обична ношња која одговара новом свакодневном друштвеном статусу, жртве се понављају, ограничења у исхрани се укидају, обријане главе поново пуштају косу итд.”¹⁷⁴

То симболично враћање у „нормално” стање, међутим тек је прва фаза агрегације, неопходно очишћење да би жена и новорођенче могли да без опасности напусте „загађени” простор у коме је дете дошло на свет и, бар делимично, укључе у нормалан живот, врате у простор у коме бораве остали чланови заједнице. Јер и после тог чина увођења мајка и дете су за дуги период од по правилу четрдесет дана објекти различитих забрана. Излазак из „забрањене зоне” у којој се одвијао порођај у зону која припада обичним људима значи да је највећа опасност прошла, да је светост којом је жена окружена сада нешто слабијег интензитета, да њој и детету прети мања

¹⁷³ Упоредити: Prošić-Dvornić, M., *Pogrebni ritual*, 46—47.

¹⁷⁴ Lič, E., *Kultura i komunikacija*, 118—119.

опасност него док је порођај био у току. Заправо, сада су мајка и дете и у биолошком и у друштвеном смислу два одвојена, независна тела, везе између њих су прекинуте; недефинисано биће које је жена носила и са којим је била једно сада је конкретно мало људско биће.

Као свако лимиално тело које пролази кроз ритуал промене стања, породиља је у време самог порођаја у друштвено нејасном, недефинисаном стању: мајка још није, јер је исход порођаја неизвестан, а није исто тако ни само трудница, јер се управо ослобађа плода који је носила; али није ни жена у „нормалном“ стању. Симболично, породиља ни физички не постоји — склоњена је од осталог света и табуисана као што је табуисан и сав простор око ње и све ствари са којима у току порођаја долази у додир. Апсолутна изолација од друштва у периоду у коме се дешава промена биолошког стања жене (и детета) показује да ритуал потпуно следи природни ток времена. Гранични интервал светости достиже у време порођаја свој пуни интензитет.¹⁷⁵

Као свако безстатусно, лимиално тело, које у себи, с обзиром на то да је у процесу прелажења из једног стања у друго, интегрисне обе врсте односа, оба стања, породиља је у неразграниченом, амбивалентном положају — истовремено је и света и нечиста, моћна и слаба, опасна по околину и пријемчива на штетне утицаје опоља. С једне стране, верује се да и сама близина „нечисте“ жене може да загади људе и предмете којима је окружена. Магијска опасност од породиље равна је реалној (као и магијској) опасности која њој самој прети у току порођаја и не престаје чином рађања. И мајка и дете се до шест недеља после порођаја сматрају нечистим, а додир са људима и стварима из њихове околине може по околину имати многобројне штетне последице. С друге стране, верује се да су и жена и дете у највећој опасности непосредно после порођаја. Породиља и новорођенче изложени су како деловању невидљивих, опасних, порођајних демона тако и утицају појединих особа из своје околине које су, како се верује, у стању да их урекну или им нашkode одређеним магијским поступцима. Циљ прописаног система забрана који важи у периоду од четрдесет дана јесте да сачува жену и дете, али и да спречи ширење инфекције које у себи носи „дрљаво“ женино тело.

Готово у свим етнологији познатим заједницама у свету породиља се, извесно време после порођаја, сматра нечистом и опасном по своју околину. У многима је распрострањено веровање да је жена у то доба у стању да окужи свако лице и ствар којих се дотакне. Фрејзер, на пример, наводи више таквих примера. Довољно је, ради илустрације, изнети један: „Кад жена осети да јој се приближава време порођаја, она то саопшти

¹⁷⁵ Упоредити: Бандић, Д., Табу као елемент организације..., 52.

свом мужу који пожури да за њу направи колибу на усамљеном месту. Ту она мора живети сама, не општећи ни с ким изузев са својом мајком или неком другом женом. После порођаја видар је очисти дувајући својим дахом на њу и стављајући ма какву животињу на њу. Али чак и ова церемонија само смањи нечистоћу породиље и сведе је на ступањ раван нечистоћи менструалне жене; још цео месец дана она мора живети одвојено од својих укућана, придржавајући се истих правила при узимању хране и пића као и за време менструације.¹⁷⁶

Различити системи заштите од штетних утицаја нечисте жене постојали су такође и у свим нашим крајевима. Манојло Глушчевић, на пример, наводи податке које су старији истраживачи забележили у Црној Гори, Далмацији, источној Србији и другде, из којих се може уочити да су породиља и новорођенче најчешће за четрдесет дана после порођаја сматрани нечистим и били изложени посебним забранама помоћу којих се околина, и то не само људи него и ствари, штити од њихове инфективне контаминације. У Црној Гори, на пример, породиља је у периоду од четрдесет дана, као нечиста, морала да једе и пије из засебног суда. Нико од укућана није смео да после порођаја узме било какву храну све док се кућа не ознамени. У тих шест недеља жена није смела „никуда да оде од куће, да прелази преко туђе њиве, да посећује другог, јер би то имало незгодне последице за оне којима иде у посету, или не би на њиви родило жито, или би се онима са којима долази у додир десила каква несрећа. У неким крајевима она не сме да меси хлеб или спрема храну, не сме да иде на воду, нити да додирује ватру. Једном речју, постоји опасност инфекције и зато се жена у оваквом стању изолује од подира са људима, храном, водом, ватром — свим изворима живота”.¹⁷⁷

Из овога произлази да сваки живи или неживи објект који је био у контакту са породиљом постаје ритуално „нечист”. Наведени су и други примери забрана, баш са испитиваног подручја, из којих се може видети на који начин у овој области заједница покушава да се заштити од опасних утицаја нечисте жене. Овај систем забрана очигледно је усмерен ка заштити најшире околине (забрана спремања хране, одласка у посете, уласка на света места), породице и целе сеоске заједнице од опасности која прети у контакту са лохијалном женом. Други круг забрана односи се на заштиту оних особа с којима је породиља у најприснијем додиру — детета и мужа.

Мада се дете и само раба као нечисто, јер се већ чином рођења, непосредног додира с крвљу у којој се развијало и која истиче из тела мајке приликом порођаја, инфицирало, и само мора да се заштити од разорних последица постнаталног

¹⁷⁶ Frejzer, Dž. Dž., н. д., 264.

¹⁷⁷ Глушчевић, М., н. д., 44.

додира с мајком.¹⁷⁸ Видели смо напред да се мајчино млеко сматра нечистим неколико дана после порођаја и да дете за то време доји нека друга, старија дојиља,¹⁷⁹ да мајка по правилу (у случају кад је ту помоћница, бабица) не узима дете у руке док се сама не окупа; да би се избегао магични утицај мајке на дете, њој је, поред осталог, забрањено да седне на детиње пелене и сл. Али како се нечистоћа с мајке већ самим рођењем магички преноси и на дете, најбоље је да обоје остану изоловани од осталих чланова породице. Они заиста и спавају на посебном лежају, иза огњишта; детиња ритуална нечистоћа траје колико и нечистоћа породице — заправо до крштења, али како се крштење обавља тек пошто је жена спремна да уђе „чиста“ у цркву, то значи да је дете нечисто тачно оно време за које је мајка у лохијалном стању. Познато је да је у многим крајевима било забрањено пољубити још некрштено дете, јер се веровало да је у њему настањен зао дух који би могао да нанесе зло. Такође је познато да се „некрштенци“ нису сахрањивали на гробљу, као и да жену која би умрла на порођају нису уносили у цркву него је опевана испред цркве.¹⁸⁰

У току лохијалности жена се сматра посебно опасном по свога мужа. Не само да у време трајања „нечистоће“ жена не сме да му спрема храну већ се, као што смо видели, нарочито опасним сматрао њихов телесни контакт, па су стога сексуални односи супружника строго забрањивани. Не само да нису смели полно да опште него нису делили ни лежај док је жена „нечиста“. Додир мушкарца с лохијалном женом сматран је још опаснијим од додир са женом која има менструацију. Верује се да би контакт са женом која крвари могао мушкарца потпуно да онеспособи и учини га трајно импотентним.¹⁸¹

Већ је истакнуто да жена у току лохијалног периода представља опасност по друге, али да и њој, као и детету, прети низ опасности управо непосредно после порођаја. Видели смо раније да је жени (а и детету) најбоље да за то време у коме им прети опасност споља не напуштају сигурни, заштићени простор куће. То правило нарочито важи за време после заласка сунца, када је активност замишљених демона и најинтензивнија. Ради заштите од њих не гаси се, на пример, светло у

¹⁷⁸ Упоредити: Bandić, D., *Tabu u tradicionalnoj kulturi...*, 88—89.

¹⁷⁹ Дојке заиста тек четвртог дана по порођају почињу да луче млеко, када хипофиза почне да лучи хормон пролактин. *Nauka o spolnosti*, к. р. дојење.

¹⁸⁰ Наведено према: Ђорђевић, Т., *Деца у веровањима и обичајима нашега народа*, 111.

¹⁸¹ У неким крајевима били су забрањени чак и сексуални односи мужа и трудне жене, и то од тренутка кад она осети да је трудна па до послепорођајног очишћења. U. Bandić, D., *Tabu u tradicionalnoj kulturi*, 58.

просторији у којој дете и породиља спавају, не остављају се детиње пелене напољу пошто зађе сунце, обома са пришивају амајлије да би се лакше одбранили од погледа урокљивих очију итд.¹⁸² Период нечистоће и замишљене матијске опасности, па према томе и изолације од свакодневног живота, у идеалном случају траје шест недеља. Толико управо траје и женина биолошка нечистоћа. У том периоду практично нестају биолошке последице порођаја, жена се опорави и у стању је, у чисто биолошком смислу, да се врати нормалном животу. Њено тело се опоравља и враћа у стање пре трудноће у ужем смислу речи, девет дана после порођаја, а у ширем смислу — до краја шесте недеље после порођаја. Материца је после порођаја права рана, а знак да она зацелује јесте лучење лохија, које траје отприлике три седмице. Савремена медицина каже да је жени у том периоду потребна велика нега, јер постоји стална опасност од инфекције, као код сваке отворене ране. Инфекције гениталних органа за време порођаја биле су у прошлости нарочито честе, а смртност породиља од тровања крви (тзв. бабиња грозница) била је веома велика. У лохијалној течности и иначе има много инфективних клиста, а ако, на пример, жена загади руке, може доћи до ширења инфекције на околину, па и до правих епидемија. Друго, бабињари је после порођаја потребан потпун телесни и душевни мир, неопходно је одржавање личне хигијене, одговарајућа исхрана итд. Сексуални односи, управо из наведених разлога, нису дозвољени. Све то су знања до којих је наука дошла не тако давно, тачније тек крајем прошлог века.¹⁸³

У испитиваном подручју није могло бити говора да су се описане забране темељиле на одговарајућем медицинском знању, а видели смо да и друге заједнице, на много нижем степену развика, у којима чак не постоји ни знање о томе да је зачеће непосредно условљено сексуалним општењем између мушкарца и жене, на готово идентичан начин решавају питање послепорођајне заштите породиље. Управо је фантастична прецизност којом култура која се не темељи на овом позитивном знању одговара на настану потребу за заштитом од опасности која прети после порођаја и жени, и новорођенчету и заједници од њих. Опасност је стварна, могућност инфекције сасвим реална и траје управо оно време које је потребно да рана зацели и организам се опорави. Правила којима се регулише понашање жене и њене уже заједнице не заснивају се, додуше, на медицинском, научном знању, већ на тзв. животном искуству. Они који не поседују знање о стварним узроцима могуће инфекције и последицама које она може да остави, који не знају да се моћна сила којом је испуњена жена зове стреп-

¹⁸² Борђевић, Т., *Дец. ...*, 124—134; 140—153.

¹⁸³ *Наука о спољности*, к. р., Бабињача, бабиње.

токок,¹⁸⁴ нити начине да се с њом боре ефикаснијим средствима, решавају проблем постнаталне заштите начином који им је једино доступан — магијским средствима, табуима. „Нечиста сила“ којом је жена испуњена или која споља прети да њу уништи замишља се у различитим облицима и дају јој се различити називи, али она није никако измишљена и непостојећа. Магијски чинови имају своје сасвим практичне разлоге и циљеве због којих се изводе, и њихова је сврха, иако двозначна и „објашњена“ магијским разлозима, сасвим јасна — да заштити све који су укључени у контекст доласка новог бића на свет. Ритуална активност потпуно је уклопљена у временске оквире у којима се одвијају биолошке промене у телу жене. Њена нечистоћа, а тиме и опасност, престаје после шест недеља, а у том интервалу траје и прелазни или маргинални стадијум у друштвеном смислу. Тачније, друштвена промена статуса зависи, у овом случају, од биолошке, с њом је повезана и њом потпуно условљена. Наиме, у интервалу ритуалне нечистоће у коме су жена и дете искључени из нормалног живота, ни једно ни друго немају своје друштвено озваничене статусе. У друштвеном смислу, дете је потпуни еквивалент мајке све док траје њено лохијално стање. Тек престанком лохијалности престаје детиња нечистоћа, а тиме и непостојање у систему друштвених статуса, како његово тако и женино. Жена постаје мајка у правом смислу онда када има „стварно“, што значи крштено дете, а то је тек пошто постане чиста — „очишћење“ је тако за жену истовремено и биолошко и друштвено, односно ритуално.

Наравно, овде је увек реч о идеалном случају у коме се друштвени и биолошки ток времена потпуно поклапају, то јест у коме се период друштвене недефинисаности поклапа са трајањем биолошке „нечистоће“. У много случајева, као што је познато, није могло бити тако. Породица, поготову мања, интоксна, осетно трпи ако жена одсуствује свих шест недеља од уобичајених свакодневних послова. У великим задружним кућама у којима има довољан број жена које ће преузети на себе део послова породице, период изолације може трајати дуже, и пуни прописани период, јер одсуство једне особе обично не ремети уобичајени ток живота и посла. У мањим породицама то је готово немогуће и жена је принуђена да се врати свом послу већ после неколико дана. Манојло Глушчевић, на пример, такође истиче да су економски разлози одлучујуће утицали на скраћивање трајања изолације. Али иако је жена принуђена да устане из постеље и укључи се у нормалан живот, њена нечистоћа због тога не престаје потпуно. Она ће се у том случају кретати, пише он, али ће пазити да при том не прелази другоме пут или ће се склањати приликом сретанја са другим

¹⁸⁴ Исто, к. р., бабиња грозница

особама.¹⁸⁵ Сваки пут кад жена, у интервалу нечистоће, треба да се прихвати каквог посла, неопходно је да пре тога опере руке ознамењеном, светом водом, да се „очисти“ и тако спречи ширење своје нечистоће на предмете које додирује, или на људе. Дакле, стање ритуалне нечистоће не пролази, само економска нужда условљава да се степен нечистоће смањи или ублажи ритуалним чишћењем пред отпочињање послова. Једино не постоји никакво лустративно средство које би жену учинило довољно „чистом“ да може, на пример, да уђе у цркву. Та забрана морала се апсолутно поштовати.

Пошто се наврши шест недеља од порођаја, мајка и дете свечано излазе у јавност. Жена се претходно купа, облачи чисто, нову одећу и са дететом у рукама одлази у цркву. „Очишћење“ обавља свештеник који чита молитву и покροпи жену и новорођенче светом водицом. После тог чина жена може да се врати свом уобичајеном животу. Посета пријатељима после тога јасно означава увођење жене у нову улогу, односно друштвено верификовање њеног материнства. Она је сада првенствено дојиља, односно хранитељица и због тога јој се даје да пије воду и вода јој се сипа у недра. Том приликом се размењују поклони, а они су управо најчешћи показатељ агрегације. По правилу, они су у функцији јачања друштвеног интегритета, у овом случају прихватања жене као мајке, односно њене нове друштвене позиције.

Довде је све било речи о првом порођају. Целокупно ритуално понашање које прати трудноћу и порођај указује да је реч о промени друштвеног статуса; ритуал показује све карактеристике ритуала прелаза. Међутим, између првог и каснијих порођаја, кад је реч о ритуалном понашању, нема битнијих разлика. Готово све радње (и забране) понављају се приликом сваке нове трудноће. Интервал „светости“ траје од првог примећеног знака трудноће до навршетка четрдесет дана од порођаја, без обзира да то да ли је реч о првој или, на пример, шестој трудноћи. Међутим, само први порођај стварно значи да је жена битно променила свој положај у друштвеној структури, да је постала мајка по први пут. У осталим случајевима она не мења положај у друштву, јер нема битне разлике између мајке која има двоје и оне која, на пример, има петоро деце. Додуше, разлика се може уочити у начину на који породица указује или не указује пажњу младој мајци, у броју званица приликом крштења, у бризи породице за здравље породице (ослобађање од послова како би се више посветила детету) итд. Па и та разлика не испољава се непосредно кроз ритуал, уочљива је тек касније, на основу односа према породици. Захваљујући околности да је родила сина наследника, жена је обично у бољем положају, омиљенија је у кући од своје

¹⁸⁵ Глушчевић, М., н. д., 45.

јетрве која, на пример, нема дече или нема сина, али се у самом ритуалу разлика између првог и неког од следећих порођаја не испољава. Приликом каснијих порођаја стварни прелаз је једино кад је у питању новорођенче. Мајка тада не мења друштвени статус, мења се једино њено биолошко стање, и у ритуалу се оно исказује као промена из чистог у нечисто и поново у чисто, или другим терминима, из профаног у свето и, накрај, у профано стање.

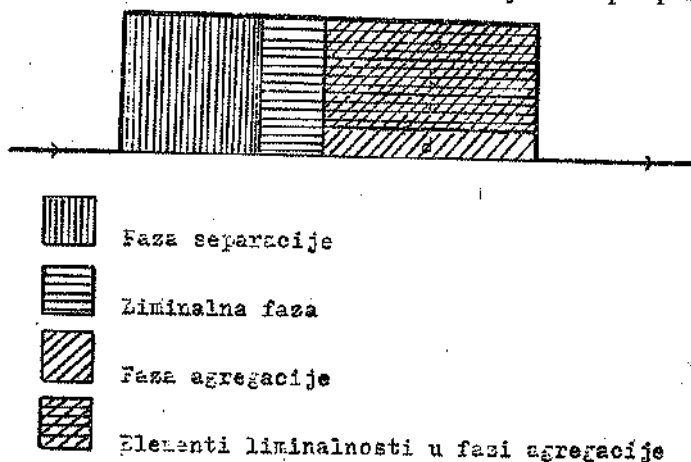
Ритуали прелаза, као што је познато, означавају и прате не само промене положаја појединца у друштвеној структури него и његовога стања. Због тога сваки пут целокупна ритуална активност у вези с порођајем показује у потпуности све особине ритуала прелаза. Такве ритуале, који су по структури ритуали прелаза, али којима се не означава промена друштвеног положаја субјекта, Д. Бандић, можда с правом, назива ритуалима континуитета.¹⁸⁶ Први порођај би за жену у том случају био типични *rite de passage*, док би ритуали који прате евентуалне будуће порођаје, с обзиром да то да обележавају и структуришу само промену биолошког стања, могли да се означе као ритуали континуитета.

У поређењу са структуром претходна два ритуала, овај последњи је, као што се из анализе може видети, најближи „правом“ теоријском моделу: ритуалне фазе теку у правилном, сукцесивном следу и не показују никаква знатнија одступања од опште структуре ритуала прелаза. Фаза сепарације је временски најдужа јер траје током целе друге половине трудноће, али није интензивна јер се одвија постепено и напореда са уобичајеним, „техничким“ понашањем. Сепарација кулминира у току самога порођаја и онолико колико траје тај процес удружена је са лимиалном или маргиналном фазом. Лимиалност је највише елаборирана (потпуна изолација, одсуство људи, „нечистоћа“), иако је временски краћа од сепарације. Ритуали агрегације испољавају се, као и у претходном случају, у неколико етапа: прва је фаза прелиминарне агрегације у свакодневни животни простор (важи и за жену и за дете), затим агрегација у улогу мајке (први подој), па увођење у свакодневне послове и, коначно, прихватање нове мајке (и детета) од стране шире заједнице. До те последње фазе ритуали агрегације и лимиалности теку паралелно. Графички приказ структуре овог ритуала представљен је на слици 4:

¹⁸⁶ Ово је до сада необјављено тумачење ритуала, које ми је у разговору изнео Душан Бандић.

ЗАКЉУЧАК

Као што је речено, појава прве менструације, удаја (дефлорација) и први порођај представљају три најзначајније биолошке промене у телу жене у развоју до њене пуне полне зрелости. Истовремено, то су и веома важни догађаји у друштвеном погледу. Као што је анализа показала, у испитиваној средини те биолошке промене прате ритуали који су, по својој структури и карактеру, ритуали прелаза; они означавају и драматизују не само физичку промену него и промену друштвеног статуса жене: од детета у девојку, затим у статус удате жене и, коначно, у статус мајке. Знамо да ритуали прелаза не морају нужно да прате неки физички догађај, али у овом случају присутна су оба аспекта: биолошко и друштвено сазревање обележавају се на исти начин и дешавају у исто време. Тачније, у овој средини жена стиче статус одрасле особе онда кад је физички зрела, то јест кад је у стању да зачне и рађа. Занимање заједнице за развој њених репродуктивних способности, које се испољава кроз сва три посматрана ритуала, сасвим је разумљиво кад се има на уму да је реч о сеоском патријархалном друштву у коме је материнство основна и најважнија улога жене. Рађањем потомства, првенствено синова, наследника, жена омогућава продужетак породичне лозе свога мужа. То је веома важно с обзиром на основно начело патријархалног поретка да се наследна добра преносе патрилинеарно, с оца на сина, односно да је због тога мушко потомство изнад свега жељено и очекивано. Рађање и васпитавање деце најважнији је задатак жене, животни циљ за који се припрема, као



Slika 4. a — Preliminarna agregacija u prostor
 b — Agregacija u ulogu majke
 c — Reagregacija u svakodnevne poslove
 d — Prihvatanje identiteta majke od strane šire zajednice

што смо видели, од првог тренутка у коме је биолошки постала способна да зачне.

Три испитивана ритуала представљају три развојна стадијума у сазревању: прва менструација означава да је девојчица у стању да роди, то јест да може да се уда, свадбени ритуал легализује почетак њеног репродуктивног живота, а рођење детета је коначно испуњење обавеза коју јој друштво прописује. Период сазревања од девојчице до мајке траје, као што смо видели, свега неколико година. У том интервалу догоди се цела трансформација девојчице у зrelu жену која је потпуно испунила своју друштвену функцију.

Упркос чињеници да је улога жене у друштву, не само као хранитељице и васпитачице подмлатка него и као домаћице и раднице, веома значајна, неоспорно је, опште место, да се њеним улогама, пословима, њеном укупном доприносу у готово свим патријархалним заједницама придаје мањи значај од значаја који припада мушкарцу. Патријархални поредак опште заснива се на начелу субординираности женског пола мушком. Низак статус који жена заузима у друштву готово је универзална чињеница и мој циљ у овом раду није био да је преко познатих параметара (као што су дистрибуција ауторитета и моћи, економска зависност/независност, право на одлучивање, присуство у јавном животу) — (поново) доказујем, или да је преко неких специфичности у друштвеном систему о коме се овде ради покушам да оповргнем. Руководећи се ставом да су ритуали, као специфични облици људског симболичког понашања у стању да својим садржајем одсликају друштвену стварност много јасније и сажетије него што се то понекад може сагледати у обичним, свакидашњим ситуацијама, моја намера је била да покушам да анализом симболичког садржаја ритуала који обележавају полно сазревање жене сагледам став заједнице у којој се ритуали дешавају према њеној полности, и значај који је у конкретном друштву реално придаван њеним улогама.

Шта сваки од испитиваних ритуала показује? Побимо редом: као што је у анализи ритуала који прати појаву менархе показано, целокупно ритуално понашање састоји се из симболичких радњи и забрана којих је иницијанткиња, по савету мајке, дужна да се придржава. Задржимо се најпре на радњама. Готово све оне, као што смо видели, имају за циљ да девојчицу преведу у ред одраслих девојака, усмерене су ка њеном будућем животу. Очитљиво је из њих да је у будућности очекују два важна задатка — удаја и материнство. Подсетимо се: девојка просица воду под плодно дрво, изговара магијску формулу, распоређује крв женкама животиња итд. Она сама верује да ће, ако поступи по правилима која јој прописује „сценарио“ ритуала, обезбедити себи сигурну будућност, да ће бити користан члан заједнице: биће здрава, јака и плодна, ме-

сечна крварења ће трајати само колико је неопходно и неће је за дуго удаљавати од њених свакодневних послова, удаће се брзо и добро и родиће много деце, много синова. На самом почетку фертилног периода, видимо, култура усмерава жену према својим циљевима и потребама. Од ње се очекује управо оно што се ритуалом експлицира и она мора да научи, на првом кораку ка зрелости, правила понашања која су прописана за жену, правила по којима ће се одвијати њен будући живот. Изводећи радње које су доминантно оријентисане према обезбеђивању плодности, девојчица заправо демонстрира своју улогу, „увежбава“ правила на којима се она заснива. Демонстрирањем улоге, она је и прихвата, усваја свој женски идентитет, идеалну представу жене, навикава се на њега. Опонашајући правила прописана за женоки пол, девојка их учи, она треба да постане оно чему је друштво кроз ритуал усмерава, да то прихвати као своју вредносну оријентацију. Функција ритуалних радњи овде је битно социјализаторска. Тек кад се девојка саживи са променом, кад постане свесна свог женског идентитета, та се промена оглашава. Девојку изводе у јавност, тамо где ће бити виђена и одабрана, да се покаже, да се објави да је „опремна“ за задатак који пред њом стоји (и управо за те задатке, а не неке друге, што целокупним својим понашањем треба да покаже: смерна је, стидљива, а не на пример, разговорљива, или, пак, агресивна).

Оставимо за сада по страни табуе који прате тај догађај и задржимо се на радњама које невеста изводи о свадби. Кад имамо у виду чињеницу да је у традиционалној култури породица жени представљала готово сав животни простор, разумљиво је да је удаја, односно заснивање сопствене породице, била за њу најзначајнија животна прекретница. Склапање брака значи почетак сексуалног (репродуктивног) живота, улазак у нову породицу, успостављање нових друштвених односа, стицање нових улога. Све што заједница очекује од удате жене у ритуалу се, као што је анализа показала, представља у јасном и сажетом облику, симболично. Сваки од показатеља невестинског, прелазног стадијума у статус удате жене недвосмислено показује саму суштину тога статуса. Шта се очекује од удате жене? Прво и најважније, да буде плодна, да раба. Кад знамо да су у сеоској породици деца била основни разлог за склапање брака и његов главни циљ, разумљиво је да се највећи број радњи које значе увођење у нови статус тичу њене плодности (наконче, свекрва, жито, пушка, итд.). Жена зна да је њен живот у браку испуњен и оправдан тек кад има децу и да је за неплодност, по правилу, крива она. Заиста, у свадбеној церемонији нема ниједног ритуалног поступка чији је циљ да младожењи помогне у остваривању родитељства. То је нешто што се односи само на жену и што је она дужна да оствари да би остварила сопствени живот. Највиши могући друштво-

ни статус жена и може да стекне као мајка синова (касније, преко њих, као свекрва, старешица итд.). Ритуал недвосмислено поставља захтев за материнством пред жену, и то у правом тренутку, на почетку брака, који се и склапа поглавито због деце. И она и њена околина придржаваће се зато ових прописаних радњи да жељени циљ не би изостао и да би брак имао своје пуно оправдање.

Материнство је, међутим још увек само потенцијално, тек треба да се оствари, и, иако је најважнија, није и једина улога удате жене. Ритуали апрегације о којима је доста било говора уводе жену у све важније улоге које стиче ступањем у брак. Целокупно њено понашање манифестовање је тих улога. Оно што старинска патријархална регула прописује за положај младе, тек доведене снахе, демонстрира се у току свадбене церемоније. „Свадбена улога“ младе треба да буде образац њеног будућег понашања у свим односима у које удајом ступа. Заједница очекује од ње да буде тиха и повучена, смерна, пасивна, послушна и вредна, „глава без језика“. Изведено у церемонијалном маниру о свадби, на претерано наглашен и драматичан начин, оно има снагу обавезивања на прихватање захтева које заједница пред њу поставља. Невестинско понашање, сви симболи који се ту користе, представљају корак даље у усвајању улоге жене.

Кључни ритуални тренутак, најважнији симбол женине улоге јесте свођење младенаца, односно чин дефлорације невесте. Крв која том приликом потече доказ је да је девојка „исправно“ социјализована, да је поштовала норме своје средине и да није нарушила постојећи поредак. „Поштена“ девојка дубоко је усвојила идентитет своје женске пасивности — она *припада* своме мужу, и да је заиста тако треба о томе да му поднесе материјални доказ. Ако је њен задатак да роди и одгоји наследнике његовог рода и имена и ако тај задатак треба да почне да се остварује са отпочињањем брачног заједничког живота, онда мора бити јасно: муж и његов род морају да добију доказе о томе да она у брак ступа као девица, што значи да сигурно не носи нечије туђе дете и да ће деца коју роди у браку с њим бити прави, легитимни потомци породице којој припадају.

Рођењем детета циклус се затвара. Жена је испунила оно што се од ње очекивало, за шта се припремала. Њено тело је потпуно остварило своју природну функцију доласком новог бића на овет, а како је рабање у овој средини основна друштвена обавеза жене, првим порођајем она доказује да је достигла своју друштвену зрелост. Ритуални поступци у току трудноће, видели смо, умерени су углавном на заштиту новорођенчета, брига за трудницу која се испољава као нека врста сажалења њене околине, у основи је брига за дете које носи, и то је и разумљиво с обзиром на то да оно није способно за

самосталну егзистенцију кад се роди, а и с обзиром на потребу да се роди здраво, напредно потомство. Пажња заједнице усмерена је углавном на дете и у послепорођајном периоду. За испуњени важан задатак жени не следује готово никаква награда, никакво нарочито признање. По завршетку шестонедељног табуисаног периода „нечистоће“, чињеница њеног материнства бива једноставно потврђена, легализована од шире заједнице и то је углавном све. У средини у којој се потомство, готову мушко, толико жели и ишчекује, од чије бројности зависи функционисање и опстанак колектива, логично би било очекивати нарочит, другачији однос према жени која је потврдила своје репродуктивне моћи и која ће у будућности ојачавати породичну заједницу новим наследницима, новом радном снагом. Насупрот томе, симболика ритуалног језика одсликава један сасвим другачији однос према породици — она се сматра „нечистом“ и опасном за све са чим дође у додир у периоду од шест недеља по порођају, а средина се од ње штити забранама, изолацијом. Део објашњења за такав рестриктиван однос према жени свакако се налази и у већ описаној, практичној потреби да се жена поштеди напора и заштити док се њено тело потпуно не опорави, и у неопходности заштите њене средине од ширења стварне могуће инфекције. Међутим, логично се у вези с тим намећу следећа питања: прво, ако је жену потребно поштедети и заштитити, зашто се то не *изговара*, зашто се зове другим именом? и друго, ако својим додиром жена заиста може да пренесе заразу преко, на пример, хране, на који је начин онда у стању да својим присуством загади света места?

Да би се дошло до одговора на ова питања потребно је, мислим, вратити се на почетак, на табуе који прате прву менструацију (и менструацију уопште). И тада, као и приликом порођаја, жена је предмет различитих ограничења и забрана док крварење траје, у оба случаја однос према њој је амбивалентан — она је истовремено рањива и подложна штетном утицају злих сила и опасна по своју околину док из ње тече крв. Другим речима, њено тело испуњава нека опасна сила која се мора држати под контролом да би се заштитили и жена и њена околнина. Као што смо видели, ограничавање понашања и изолација „нечисте“ особе сматрају се најбољом заштитном мером. „Нечистоћа“ је непосредно узрокована крвљу која истиче из њеног тела. Та крв је, као што знамо, у првом случају онај биолошки индикатор да је девојчица полно зрела, да је способна да затрудни, а у другом — да је то и доказала, да је „реализовала“ свој биолошки потенцијал. Менструално крварење је оно *битно* обележје жене, њена биолошка специфичност, непосредно повезана са способношћу рађања, која се овде сматра сунтинском, кључном и најважнијом улогом жене. И управо тој специфичности, као што видимо, култура даје атрибут нечистоће и опасности. Оног дана кад постане способна

да роди, жена постаје нечиста. Оно биолошко својство жене које је од виталног значаја за опстанак друштва носи негативан предзнак прљавштине и загађења. Претпостављена потреба да се девојка поштеди рада и физичких напора у ритуалу се не експлицира, њено стање конотира нечистоћу. Оно што је специфично својство женског пола у ритуалима који обележавају управо стицање тих својстава не велича се нити се, напротив, оставља по страни као пука природна чињеница. Напротив, тој биолошкој различитости жене даје се негативно обележје и оно је прати током целог њеног фертилног периода. С једне стране, дакле, девојка се ритуалом уводи у свет жена, свет материнства, а с друге стране, истим симболичним порукама које прате чињеницу њеног сазревања она се учи да је тај природни потенцијал који је стекла, то стање, удружено с нечистоћом и прљавштином. Од првог дана она треба да прихвати тај вредносни суд своје културе и да га усвоји као своју трајну особину, да се с њом саживи. Ако бисмо претпоставили да означавање репродуктивних моћи жене називима нечистићења и опасности има свој омицао (само) у потреби да се те моћи заштите од урока, остало би нејасно због чега је жена нарочито нечиста у контакту с мушкарцима. Чиме њена менструација, да кажем другим редом, посебно угрожава мушкарца осим ако не тиме што је он нема? Уосталом, у процесу репродукције мушкарац учествује подједнако, а ипак се тој његовој биолошкој особини не дају негативна значења, не штити се од урока на тај начин. Само се жени приписује атрибут нечистоће, а тиме, у општем поретку ствари, и значење мање вредног. Ако се ритуалне поруке доведу у везу са постојећим друштвеним односима, онда је јасно да „нечистоћа“ произлази из потребе да се репродуктивне способности жене каналишу према потребама дате културе, а тиме и она сама, стави под контролу и надзор, и задржи на оном месту у друштвеној структури које јој патријархална норма „одувек“ прописује. Рестриктиван однос према „нечистој“ жени у ритуалном контексту симболично одсликава, по мом мишљењу, стварни рестриктиван однос према „мање вредној“ особи у систему у коме реална друштвена моћ припада мушкарцу.

Из свега што је до сада речено произлази да испитивани ритуали испуњавају, поред посебних, самосталних функција о којима је било напред говора, и следеће заједничке функције: 1) служе да обележе прелазак из једног положаја у друштвеној структури у други положај;

2) имају социјализаторску функцију. Жена се ритуалом усмерава у оне улоге и задатке које заједница прописује за женски пол;

3) испуњавају такође и функцију контроле над женом. односно одржавања постојећих друштвених односа међу половима.

Објашњење скраћеница:

САНУ — Српска академија наука и уметности
 ГЕМ — Гласник Етнографског музеја
 ЕП — Етнолошки преглед
 ЕС — Етнолошке свеске
 ГЗМ(е) — Гласник Земаљског музеја (етнологија)
 н. с. — нова серија
 МС — Матица српска
 СЕЗб — Српски етнографски зборник
 СКА — Српска краљевска академија
 ЗБНЖОЈС — Зборник за народни живот и обичаје Јужних
 Славена
 Зб. Фил. фак. — Зборник Филозофског факултета
 ЈАЗУ — Југословенска академија знаности и умјетности
 Гл. ЕИ САНУ — Гласник Етнографског института Српске ака-
 демије наука и уметности
 МКМ — Музеј Косова и Метохије
 к. р. — код речи
 ВМ — Војвођански музеј
 ВГЛ — Врањски гласник
 ЕДЈ — Етнолошко друштво Југославије
 ВЈЕМ — Вјесник Етнографског музеја
 ХЕД — Хрватско етнолошко друштво
 РКФ — Рад конгреса фолклориста
 МС — Матица српска

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бандић, Д., *Крв у религијским представама и магијско-култној пракси нашег народа*, ГЕМ 37, Београд 1974.
2. Исти, *Табу и традиционалној култури Срба*, Београд 1980.
3. Исти, *Табу као елемент организације културног времена и простора*, Градина 6—7, Ниш 1981.
4. Барјактаровић, М., *Свадебни обичаји у околини Берања (Иван-града)*, Зб. Фил. фак., III, Београд 1955.
5. Betelhaјт, В., *Simbolične rape*, Београд 1979.
6. Bialy, Z., — Bialy, Z. E., *Uz probleme provjeravanja u etnografskim terenskim istraživanjima*, ЕП 3, Београд 1961.
7. Благојевић, Н., *Обичаји о рођењу* (необјављена грађа из околине Титовог Ужица).
8. Bogišić, V., *Zbornik sadašnjih pravnih običaja u Južnih Slovena*, Zagreb 1874.
9. Исти, *О обради обичајног права*, Правни чланци и расправе, Београд 1927.
10. Вошковић — Матић, М., *Обичаји о рођењу*, ГЕМ 28—29, Београд 1963—66.
11. Братић, Д., *Церемонија испраћања радника у пензију*, ЕС V, Београд 1984.
12. Братић, Т., *Свадебни и погребни обичаји на селу у Горњој Херцеговини*, ГЗМ XV, Сарајево 1903.
13. Burić, O., *Istraživanje porodice, braka i domaćinstava u Jugoslaviji 1866—1973* (библиографија)

14. Van Gennep, A., *The Rites of Passage*, Chicago: University Press, Chicago 1972. (ориг. 1909).
15. Вишњић, Љ., Свадбени обичаји Срба из Ужичког округа, Књига IV св. 11, Београд 1922.
16. Влаховић, Б., Девојачка гатања у Неготинској крајини и Кључу, Развитак 6, Зајечар 1968.
17. Влаховић, В., Чауш у нашим сватовима, Записи IX, св. 3, Цетиње 1931.
18. Влаховић, П., Бродарево и његова околина, Београд 1968.
19. Исти, *Обичаји, веровања и традиције народа Југославије*, Београд 1972.
20. Исти, Свадба у савременим условима живота на територији Србије, ГЕМ САНУ XXVII, Београд 1978.
21. Исти, Етничка структура и миграције становништва, ГЕМ 44, Београд 1980.
22. Исти, Обичаји о рођењу у традиционалном и савременом животу Срба, Зборник радова ЕИ САНУ XIII, Београд 1981.
23. Vodopija, M., *Maturation kao rite de passage*, Narodna, umjetnost XIII, Zagreb 1976.
24. Врчевић, В., Три главне народне свечаности: Божић, крсно име и свадба, Панчево 1883.
25. Вујачић, В., Насљедни и имовински односи у „класичној“ црногорској патријархалној породици с посебним освртом на прецедентно право мушких, Посебна издања Балканолошког института САНУ I, Београд 1974.
26. Исти, Трансформација патријархалне породице у Црној Гори, Београд 1977.
27. Вукановић, Т., Прежици куваде у Косовско-метохијској покрајини, ГЛ МКМ VII—VIII, Приштина 1964.
28. Исти, Контрола рађања у источној и јужној Србији, ВГЛ, VI, Врање 1970.
29. Вуксан, Д., Отмица у доба владике Рада, Записи XIII, књ. XXIV Цетиње 1940.
30. Geertz C., *Religion as a Cultural System*, v M. Benton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London 1968.
31. Исти, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973.
32. Gluckman, M., (ed.) *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester University Press, Manchester 1962.
33. Gluckman, M., — Gluckman, M., *On Drama and Games and Athletic Contests, у Secular Ritual*, Van Gorcum 1977.
34. Глушчевић, М., Кувада, Библиотека ЕДЈ 6, Београд 1964.
35. Golobič, L., *Porod, svatba smrt (Semič v Beli Krajini)* ZbNZOJS XXVIII/2, Zagreb 1931.
36. Грбић, С., Српски народни обичаји из Среза болевачког, СЕЗБ XIV, Београд 1909.
37. Грбић-Бјелокосић, Л., Нешто о породици и одгоју дјете код нас, Босанска вила 6, Сарајево 1897.
38. Дебелковић, Д., Обичаји народа српског на Косову Пољу, СЕЗБ VII, Београд 1907.
39. De Vonoar, S., *Drugi pol*, Beograd 1982 (ориг. 1949)
40. Дечанац, С., Удавање, одбегвање и отимање девојака, сепарат из Весника Српске Цркве, Београд 1910.
41. Димитријевић, С., Обичаји у личном и породичном животу, Посебна издања ВМ I, Нови Сад 1958.
42. Dokušec S., *Svatovski običaji* (Lupoglav, srez Dugo Selo), VJEM I, Zagreb 1935.
43. Douglas, M., *Purity and Danger*, Ark Paprebacks, London 1984. (ориг. 1966)
44. Драгић, М., Породиља и новорођенче у обичајима на Косову и Метохији, 36. Етнографског музеја у Београду 1901—1951, Београд 1953.

45. Dragičević, T., *Šega se čuva žena u Bosni dok je trudna*, ZbNZOJS I, Zagreb 1896.
46. Драгићевић, Т., Гатке босанске млађарије, ГЗМ XIX, Сарајево 1907.
47. Дробњакловић, Б., Свадебни обичаји код православних Срба у околини манастира Тавне у Босни, ГЕМ XII, Београд 1937.
48. Исти, Етнологија народа Југославије I, Београд 1960.
49. Дучић, С., Живот и обичаји племена Куча, СЕЗБ XLVIII, Београд 1931.
50. Ђорђевић, Д., Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави, СЕЗБ, LXX, Београд 1958.
51. Ђорђевић, Ј., Обичаји и веровања из Сиринићке жупе, СЕЗБ XXXII, Београд 1925.
52. Ђорђевић, Т., О српским женама, Београд 1912. (сепарат из Српског књижевног гласника)
53. Исти, Наш народни живот II, Београд 1930.
54. Исти, Наш народни живот III, Београд 1931.
55. Исти, Положај жене, Наш народни живот IV, Београд 1931.
56. Исти, *Tonijne noći u našem narodu*, ZbNZOJS XXIX, sv. 1, Zagreb 1938.
57. Исти, Зле очи у веровању Јужних Словена, СЕЗБ LIII, Београд 1938.
58. Исти, Деца у веровањима и обичајима нашег народа, Београд 1941.
59. Erlih, V., *Jugoslavenska porodica u transformaciji*, Zagreb 1971.
60. Zagar, M., *Svadbene običaji u Žitniku u Lici*, Etnografska istraživanja i grada II, Zagreb 1940.
61. »Žena u seoskoj kulturi Panonije«, Ethnographia panonica, Pos. izd. HED, zbornik, Zagreb 1982.
62. Zečević, S., *Uvođenje neveste u novi domaći kult*, RKF Jugoslavije XII, Ljubljana 1968.
63. Исти, Веровања и обичаји о рођењу, ГЕМ 42, Београд 1978.
64. Јанковић, Љ. — Јанковић, Д., Прилог проучавању остатака орских обредних игара у Југославији, Пос. изд. ЕИ САНУ VIII, Београд 1957.
65. Јовановић, М., Народна ношња у Србији у XIX веку, Београд 1977.
66. Кајмаковић, Р., Женидбени обичаји становништва Ливањског поља, ГЗМ XV—XVI, н. с., Сарајево 1961.
67. Кајмаковић, Р. — Костић, П., Библиографија женидбених обичаја, ГЕМ 24, Београд 1961.
68. Кајмаковић, Р., Народни обичаји (етнолошко-фолклористичка истраживања у Имљанима) ГЗМ XVII, н. с., Сарајево 1962.
69. Кајоа, Р., *Vodotoljka* (део из књиге »Mit i čovek«, ориг. 1972), III program Radio Beograda, proleće 1975.
70. Караџић, В., Живот и обичаји народа српскога, Беч 1867.
71. Исти, Српски рјечник, истумачен њемачкијем и латинскијем ријечима, Београд 1935. (IV издање).
72. Klaric, J., *Porod, ženidba, smrt* (Kralje u Bosni), ZbNZOJS XXVII, Zagreb 1930.
73. Кнежевић, С., Здравствена култура и проблеми народне медицине, ГЕМ 27, Београд 1964.
74. Иста, Учесће жене у нашој народној култури (докторска дисертација, одбрањена на Филозофском факултету у Београду 1968).
75. Ковачевић, И., Разбијање предмета као граница појединих фаза свадбеног ритуала, Симпозијум „Сеоски дани Сретена Вукосављевића“ VI, Пријеполје 1978.
76. Исти, *Urbani rituali*, Kultura 57—58, Beograd 1982.
77. Исти, Семантика прага, Расковник, пролеће, Београд 1984.
78. Костић, Ц., Облици наших породица, ГЕМ САНУ VII, Београд 1958.
79. Кулишић, Ш., Петровић, П. Ж., Пантелић, Н., Српски митолошки речник, Београд 1970.
80. Лазаревић, А., Сексуална потенција — импотиенција као појам у нашим народним обичајима, ГЕМ САНУ XXIV, Београд 1975.

81. La Fontain, J. S., (Introduction), *The Interpretation of Ritual*, London 1972.
82. Иста, *Ritualization of Women's Life Crisis in Bugisu*, у J. La Fontain (ed.) *The Interpretation of Ritual*, London 1972.
83. Lane, C., *The Rites of Rulers*, Cambridge 1981.
84. Lilek, E., *Zenidba i udadba u Bosni i Hercegovini*, ГЗМ X, Sarajevo 1898.
85. Lič, E., *Klod Levi Stros*, Beograd 1972.
86. Исти, Два огледа о симболичком представљању времена, Градина 5—6, Ниш 1983.
87. Исти, *Kultura i komunikacija*, Beograd 1983.
88. Малешевих, М., *Породични ритуали око прве менструације*, Пос. изд. ЕИ САНУ XXV, Beograd 1982.
89. Иста, *Пријем у пионирску организацију*, ЕС V, Beograd 1984.
90. Иста, *Прилог типологији ритуала прелаза*, Расковник 39, пролеће, Beograd 1984.
91. Марковић, Ј., *Географске области СФРЈ*, Beograd 1967.
92. Медаковић, В., *Живот и обичаји Црногораца*, Нови Сад 1860.
93. Meiton, R., *O teorijskoj sociologiji*, Zagreb 1979.
94. Мијатовић, С., *Обичаји српског народа из Левча и Темнића*, СЕЗБ VII, Beograd 1907.
95. Исти, *Обичаји у Ресави*, ГЕМ III, Beograd 1928.
96. Milić, V., *Sociološki metod*, Beograd 1965.
97. Милићевих, М. Ђ., *Живот Срба сељака*, СЕЗБ I, Beograd 1894.
98. Исти, *Задружна кућа на селу*, Годишњица Николе Чупића XVIII, Beograd 1898.
99. Милојевић — Радовић, Д., *Обичаји о рођењу и одгоју деце у Поречу*, ГЕМ 31, Beograd 1958.
100. Милосављевић, В., *Прилог проучавању обичаја око новорођенчета*, ГЛМКМ IV—V, Приштина 1959—1960.
101. Милосављевић, С., *Српски народни обичаји из среза Омољског*, СЕЗБ XIX, Beograd 1913.
102. Миодраговић, Ј., *Женидба у Срба на селу*, Летпис МС, Нови Сад 1880.
103. Миодраговић, Ј., *Народна педагогија у Срба*, Beograd 1914.
104. Мићовић, Љ., *Живот и обичаји Поповаца*, СЕЗБ LXV, Beograd 1952.
105. Младеновић, М., *Увод у социологију породице*, Beograd 1969.
106. Момировић, П., *Етнолошка грађа из села Сленче у срезу Крушч. вачком*, ГЕМ 14, Beograd 1939.
107. Moore, S. F. — Myerhoff, B. G., *Secular Ritual, Forms and Meanings*, у *Secular Ritual* (уреднице Moore и Myerhoff), Van Gorcum 1977.
108. Nazor, A., *Običaji oko rođenja spola i izgleda i sudbine djeteta u Poljicima*, RKF Jugoslavije XIII, Skoplje 1968.
109. *Nauka o spolnosti*, Enciklopedijski leksikon Mozaik znanja, Beograd 1971.
110. Никетић, Г., *Мати у задрузи*, Архив за правне и друштвене науке XIII, Beograd 1912.
111. Исти, *Девојка у задрузи*, Архив за правне и друштвене науке XIV, Beograd 1912.
112. Николић, В. М., *Из Лужнице и Нишаве*, СЕЗБ XVI, Beograd 1910.
113. Николић — Стојанчевић, В., *Врањско Поморавље*, СЕЗБ LXXXVI, Beograd 1974.
114. Niškanović, V., *Neke karakteristike svadbenih običaja u Beogradu na primerima opština Stari Grad i Novi Beograd*, ES I, Beograd 1978.
- 114a. Ortner, S., *Zena spram muškarca kao priroda spram kulture, Antropologija žene*, Beograd 1983.
115. Павковић, Н., *Друштвена организација*, ГЕМ 44, Beograd 1980.
116. Исти, *Etnološka koncepcija nasleđivanja*, ES IV, Beograd 1982.

117. Павићевих, М., Обичаји (катунска нахија у Ц. Гори) сепарат (Библиотека Етнолошког семинара фил. фак. у Београду, I. бр. 2891)
118. Павловић, Ј., Живот и обичаји народни у Крагујевачкој Јасеници и Шумадији, СЕЗБ XXII, Београд 1921.
119. Исти, Стари живот и обичаји народни у Јужној Србији, Београд 1926.
120. Павловић, Ј., Колубара и Подгорина, СЕЗБ VIII, Београд 1907.
121. Пантелић, Н., Сродство и задруга, ГЕМ 27, Београд 1964.
122. Исти, Свадбени обичаји у Јадру, ГЕМ 30, Београд 1968.
123. Исти, Свадбени обичаји у Неготинској крајини, ГЕМ 33, Београд 1970.
124. Пауновић, П., Материнство и деца у веровањима код народа Тимока, Развитак 5, Зајечар 1968.
125. Петровић, А., Скопска Црна Гора, СЕЗБ VII, Београд 1907.
126. Petrović, Đ., *Etnološke beleške s puta po Bosni i Hercegovini u jesen 1953. godine*, GZM(e), n. s. 35/36, Sarajevo 1981.
127. Петровић, Е., Испраћај жена у војску, ЕС V, Београд 1984.
128. Petrović, P., *Svadbeni običaji* (Beogradsko Podunavlje), ZbNŽOJS XXVIII, Zagreb 1932.
129. Исти, Женидбени обичаји муслимана у Новом Пазару, Братство XXIX, 1938.
130. Исти Живот и обичаји народни у Грузи, СЕЗБ LVIII, Београд 1948.
131. Пећо, Ј., Обичаји и веровања из Босне, СЕЗБ XXXII, Београд 1925.
132. Попов, Н., *Gledišta o slobodi žene*, Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu. Studijska grupa »Čovjek i sistem«, Zagreb 1981. (библиографија)
133. Prošić, M., *Teorijsko-hipotetički okvir za proučavanje poklada kao obreda prelaza*, ES I, Београд 1978.
134. Prošić-Dvornić, M., *Pogrebni ritual u svetlu obreda prelaza*, EP 18, Београд 1983.
135. Rajković, Z., *Obilježja etnografske građe i metode njezina terenskog istraživanja*, EP 12, Ljubljana 1974.
136. Рељић, Ј., Свадбени обичаји у околини Књажевца, Развитак 1, Зајечар 1965.
137. Rihtman-Augustin, D., *O nekim metodološkim problemima etnološkog istraživanja sadašnjosti*, EP 12, Ljubljana 1974.
138. Смиљанић, М., Отмице, добеглице и трагови куповине девојака у српског народа, Глас СКА LXIV, Београд 1901.
139. Станојевих, Д., Свадбени обичаји у Неготинској крајини, Развитак 6, Зајечар 1966.
140. Станојевих, М., Свадбени обичаји у Тимоку, 36. Тимочке Крајине II, Зајечар 1929.
141. Исти, Из народног живота на Тимоку, ГЕМ VIII, Београд 1933.
142. Stojković, M., *Oposun, naoposun, »trokrako naoposuno okretanje«*, ZbNŽOJS XXVII, Zagreb 1929.
143. Танковић, С., Српски народни обичаји у Ђевђелијској кази, СЕЗБ XI, Београд 1927.
144. Теших, М., Женидба и удаја у народним веровањима и обичајима, Развитак VII, св. 10, Зајечар 1940.
145. Исти, Обичаји из околине Пожеге (рођење, детињство), Ужички зборник 6, Титово Ужице 1977.
146. Исти, Момаштво и девојаштво, Ужички зборник 9, Титово Ужице 1980.
147. Исти, Женидба и удаја у околини Пожеге, Ужички зборник 10, Титово Ужице 1981.
148. Turner, V., *The Ritual Process*, Penguin Books, London 1969.
149. Turner, T., *Transformation, Hierarchy and Transcendence: A Reformulation of van Gennep's Model of the Structure of Rites de passage, Secular Ritual*, Van Gorcum 1977.
150. Вулафић, В., Српски свадбени обичаји у околини Новог Пазара, ГВИ САНУ XXVI, Београд 1977.
151. Фабијанић, Р., Осигурање здравља и срећне будућности новорођенчета мађијским путем, РКФ Југославије XIII, Скопје 1968.

152. Филиповић, М., Обичаји и веровања у Скопској котлини, СЕЗБ LIV, Београд 1939.
153. Исти, Живот и обичаји народни у Височкој нахији, СЕЗБ LXI, Београд 1949.
154. Исти, Мађијско разбијање судова, Научни зборник Матице српске, Серија друштвених наука I, Нови Сад 1950.
155. Исти, Жене као народни главари код неких балканских народа, сепарат из Годишњака Балканолошког института II, Научно друштво Босне и Херцеговине, Сарајево 1961.
156. First, R., *Distribucija autoriteta u seoskim porodicama i domaćinstvima*, у Положај и проблеми породице, Политичке свеске V/1, Београд 1968.
157. Иста, *Transformacija seoske porodice*, Gledišta 12, Београд 1972.
158. Иста, *Seoska porodica danas*, Zagreb 1981.
159. Frejzer, Dž. Dž., *Zlatna grana*, Београд 1977.
160. Ханги, А., Живот и обичаји муслимана у Босни и Херцеговини, Сарајево 1907.
161. Хасанбеговић, Р., Мађијски и емпиријски елементи у народним обичајима око рођења, ГЕМ 36, Београд 1973.
162. Цвијић, Ј., Балканско полуострво и јужнословенске земље, Београд 1966.
163. Чајкановић, В., Мит и религија у Срба, Београд 1973.
164. Čulinović, — Konstantinović, V., *Pregled istraživanja tradicionalnih oblika pribavljanja nevjeste — otmica i varijante njenih oblika u naroda Jugoslavije*, Ljetopis JAZU LXXIII, Zagreb 1969.
165. Шкарић, М., Живот и обичаји „Планинаца“ под Фрушком Гором, СЕЗБ LIV, Београд 1939.
166. Шневајс, Е., Апотропејски елементи у свадбеним обичајима код Срба и Хрвата, ГЕМ 2, Београд 1927.

Miroslava Malešević

LA RITUALISATION DU DEVELOPPEMENT SOCIAL DE LA FEMME

— Un village traditionnel de la Serbie Occidentale —

L'article est consacré aux trois moments importants dans la vie d'une femme: la première menstruation, le mariage et la naissance du premier enfant. Ce sont les trois moments les plus importants chez une femme, depuis son enfance jusqu'à la maturité. Etant donné que le devoir primordial de la femme dans la société rurale traditionnelle serbe est d'être mère et épouse, sa maturité sociale est liée avec la maturité physique. Tous les rites décrits dans cet article sont en rapport avec son aptitude à mettre au monde un enfant. Cela veut dire que le changement biologique et le changement social sont ici associés: l'enfant se transforme en jeune fille, puis en femme mariée et mère. Dans ce cas la maturation biologique et la maturation sociale se font parallèlement et de la même manière. Les rites qui accompagnent cette maturation sont les rites de passage. Par conséquent, l'analyse et l'interprétation de ces rites dans cet article sont basées sur la théorie générale des rites de passage.

Je me suis décidée pour ces trois moments dans la vie d'une femme pour pouvoir déterminer sa position sociale dans un milieu rural patriarcal. Sachant bien que ces rites — comme modèles spécifiques du comportement symbolique — peuvent bien refléter la réalité sociale, même mieux que quand on les observe dans les situations quotidiennes, j'ai eu l'intention d'observer (par analyse des éléments symboliques rituels qui marquent la maturation sexuelle de la femme) l'attitude de la société envers ces rites. En fait, j'ai pris comme point de départ les relations sociales réelles manifestées aussi par des rites et symboles, c'est-à-dire sur des niveaux plus subtils. Notamment, j'ai admis que la position et le rôle de la femme dans un milieu culturel peuvent être aussi étudiés par les rites pratiqués dans cette société.

Le matériel empirique origine de la Serbie Occidentale. Je me suis décidée pour cette région parce qu'elle est habitée par la population d'origine dinarique, et parce qu'elle est relativement homogène au point de vue culturel. En Serbie elle est le noyau de la tradition patriarcale. Le matériel est amassé sur place, par des interviews. Les données ne concernent que la population orthodoxe serbe de la première moitié de ce siècle. Les femmes âgées aux expériences personnelles étaient soumises à des interviews. Elles avaient parlé de leur jeunesse. Sur la base de leurs réponses, j'ai fait des modèles descriptifs de ces trois rites. J'ai aussi vérifié mon matériel sur les rites des noces et de naissance par le matériel ethnographique général et celui sur la Serbie Occidentale. Malgré une grande littérature sur les rites des noces et de naissance, le rite de ménarche n'était pas beaucoup décrit. Là, j'ai du me baser seulement sur mon matériel personnel.

Les trois rites représentent les trois étapes dans le développement de la maturité féminine: la première menstruation indique que la fillette est en état de mettre au monde un enfant. Cela veut dire qu'elle peut se marier. Le rite des noces légalise le début de sa période de reproduction et de la mise au monde d'un enfant. Ainsi les devoirs imposés à la femme par la société seront accomplis. La période de maturation, depuis la fillette jusqu'à la mère, ne dure dans ces régions que quelques années. C'est dans cet interval qu'a lieu toute cette transformation: la fillette devient femme et mère. Ainsi elle a complètement accompli son devoir envers la société.

Quel est le but de chaque de ces rites? Allons par ordre: L'analyse du rite de ménarche a établi que le rite est composé de procédés et de défenses symboliques que l'initiée, conseillée par sa mère, doit respecter. Le but de presque tous ces procédés est de faciliter le passage de la fillette dans l'ordre

des jeunes filles. Le rite explicite tout ce que la société exige et impose à une jeune femme: elle doit être saine, forte et féconde, sa menstruation doit être de courte durée pour ne pas la séparer longuement de ses travaux quotidiens, elle doit se marier vite et facilement, elle doit donner naissance à beaucoup d'enfant, surtout aux fils. Au début de la période de reproduction c'est le milieu culturel qui donne une direction aux buts et besoins d'une femme. Dès le début elle doit apprendre les règles de comportement valables pour les femmes, les règles qui dirigeront sa vie. En exerçant les procédés relatifs à la fertilité la fillette s'entraîne aux règles prescrites. En s'acquittant de son rôle, elle accepte son identité féminine et l'image d'une femme idéale, elle s'en adapte, elle l'accepte comme son orientation. La fonction des actes rituels est ici d'orientation sociale.

Le but des rites des noces est presque le même. Tout ce qui est prescrit par des normes culturelles pour une femme mariée est symboliquement représenté dans le rite. Chaque indicateur, depuis le stade de fiancée jusqu'au stade de l'épouse est toujours l'indicateur de son état. La première et la plus importante exigence est qu'elle doit être féconde. Cela est bien naturel quand on sait que les enfants sont le motif capital pour le mariage dans cette région. Le rite exige la maternité. La femme doit devenir mère le plus tôt possible après le mariage. Cependant, la maternité n'est pas le seul devoir d'une femme mariée. Ses devoirs sont multiples. Ceci est aussi visible pendant la cérémonie des noces. La mariée doit aussi accepter toutes les exigences de la société. Le moment-clé du rite et le symbole le plus important est l'acte de défloration. Le sang pendant la perte de la virginité est un signe que la jeune fille avait respecté les normes sociales et n'avait pas violé les règles de la loi naturelle. Une jeune fille «honnête» doit complètement accepter son état passif féminin — elle n'appartient qu'à son mari et elle doit lui donner des preuves.

Le cycle termine par la naissance du premier enfant. Par cet acte la femme avait accompli son devoir. Les rites pendant la grossesse sont principalement orientés vers la protection de l'enfant. La femme n'a droit à aucune récompense pour avoir mis au monde un héritier. Après la fin de la période-taboue de six semaines de l'impureté, la société l'avoue mère. C'est tout. Dans une société où l'héritier masculin est tellement désiré pour la continuation de la famille, on pourrait attendre une autre conduite de la société envers la femme qui avait accompli ses devoirs et avait confirmé qu'elle pourrait donner à la famille encore de nouveaux membres. Mais, sur la base de l'analyse du symbolisme rituel on a obtenu une tout autre attitude de la famille: L'accouchée est «impure» et dangereuse pour tout et pour tous avec qui elle vient en contact pendant ces six semaines. La famille est protégée de la femme en couches par isolation. L'explication en est tout-à-fait pratique. La femme doit être dispensée du travail et des efforts jusqu'au rétablissement de ses forces et elle doit être protégée des infections éventuelles. Par conséquent, les questions suivantes se posent: 1). Si la femme doit être protégée, pourquoi on ne le dit pas, pourquoi on indique cette protection par un autre nom? 2). Si la femme peut contaminer quelque'un ou quelque chose, par exemple la nourriture, comment peut-elle infecter et contaminer les lieux sacrés par sa présence?

Pour pouvoir obtenir les réponses à ces questions, il faut se rappeler des tabous réservés à la menstruation. Pendant la période hémorragique (menstruation), ainsi que pendant l'accouchement, la femme est soumise aux différentes interdictions. Dans les deux cas l'attitude de la société envers elle est ambivalente: elle est en même temps vulnérable et dangereuse. La restriction et l'isolation d'une personne impure sont des meilleures mesures de protection. La saleté est causée par le sang qui écoule de son corps. Ce sang est, cependant, l'indicateur biologique suivant: 1). la femme peut devenir enceinte et 2). elle a prouvé son potentiel biologique. L'hémorragie menstruelle et le signe féminin, elle est le signe biologique spécifique d'une femme à pouvoir mettre un enfant au monde, ce qui représente son rôle primordial. C'est justement à ce signe spécifique que la société donne l'at-

tribut de l'impureté et du danger: le moment quand la femme est apte à accoucher un enfant elle devient impure. C'est cette propriété biologique de la femme qui est d'une importance vitale pour la société, mais qui est considérée comme un signe de saleté et de pollution. La nécessité de faire protéger la jeune fille des travaux et des labeurs rituellement n'est pas explicite. Tout ce qui est spécifique pour le sexe féminin dans ces rites n'est ni glorifié, ni laissé de côté, ni accepté comme un fait tout naturel. Au contraire, cette différenciation biologique de la femme est négativement évaluée. Cette attitude l'accompagne pendant toute sa période de reproduction. D'une part la jeune fille est rituellement introduite au monde des femmes et des mères, et d'autre part c'est par les mêmes procédés symboliques de sa maturation qu'elle est instruite que cet état est plein de saleté et d'impureté. Dès le premier moment elle doit accepter cette opinion de son milieu culturel comme quelque chose bien durable. Si nous supposons que les pouvoirs reproductifs d'une femme soient désignés par les noms de saleté et de danger seulement pour pouvoir la protéger des maléfices, il resterait imprécis pourquoi la femme est surtout impure en contact avec un homme. Par quel moyen sa menstruation est dangereuse pour un homme, sauf qu'il ne l'a pas? En fait, le rôle d'un homme dans le processus de reproduction est le même. Cependant, cette caractéristique biologique masculine n'est pas négativement désignée. Elle n'est pas protégée du maléfice de la même manière. L'attribut de saleté et d'impureté ne concerne que la femme et, par conséquent, comme d'un être de peu de valeur. Si les messages rituels sont comparés avec les normes sociales, alors il est évident que la saleté dérive du besoin de canaliser la reproduction féminine vers des buts et exigences du milieu culturel et, par conséquent, qu'elle doit être sous le contrôle et la surveillance. Les mesures restrictives pour une femme «impure» représentent, à mon avis, des mesures vraiment restrictives pour une personne «de moindre valeur» dans un système où le pouvoir social n'appartient qu'à l'homme. Alors, la fonction de ces rites est le contrôle d'une femme c'est-à-dire le maintien des relations sociales existantes entre les sexes. Le rite n'est pas seulement le miroir ou l'image de la réalité sociale dans laquelle il existe. La nature de sa liaison avec le système social est double. Il représente le modèle d'une réalité sociale déterminée (en reflétant les relations sociales existantes) et, en même temps, il influence la formation et le maintien de ces relations.

УДК 394.268 (497.11) : 398.332.1

Зборник радова Етнографског института књ. 19
Recueil des travaux de l'Institut Ethnographique t. 19

Инес ПРИЦА

БУРБЕВДАН

Београд, 1986.

САДРЖАЈ

УВОД — — — — —	121
ДЕСКРИПЦИЈА И КЛАСИФИКАЦИЈА ЂУРЂЕВДАНСКИХ ОБИЧАЈА	
1. Обичаји око стоке — — — — —	122
2. Обичаји магијске заштите и утицаја на временске прилике — — — — —	129
3. Обичај за раст усева — — — — —	131
4. Обредне поворке — — — — —	132
5. Обичаји за здравље и љубавна магија — — — — —	135
6. Друштвени скупови на Ђурђевдан — — — — —	137
7. Правни обичаји — — — — —	138
ОВЛИЦИ ВЕРОВАЊА И МАГИЈСКИХ ПОСТУПАКА У ЂУРЂЕВДАНСКИМ ОБИЧАЈИМА — — — — —	
1. Веровања и магија везани за природу — — — — —	139
2. Веровања и магија везани за производњу — — — — —	145
ПОРЕКЛО ЂУРЂЕВДАНСКИХ ОБИЧАЈА — — — — —	
1. Претхришћанска основа — — — — —	147
2. Христијанизација — — — — —	150
Развој култа Светог Ђорђа — — — — —	152
ДРУШТВЕНО ЗНАЧЕЊЕ ЂУРЂЕВДАНСКИХ ОБИЧАЈА — — — — —	
ЗАКЉУЧАК — — — — —	159
БИБЛИОГРАФИЈА — — — — —	161
РЕЗИМЕ — — — — —	164

Требало би се више поштовати стид, иза кога се природа скрила, иза загонетки и шароликих неизвесности.

(Ф. Ниче, Весела наука)

У В О Д

По разноврсности и бројности обичаја и веровања, Бурбевдан је најзначајнији пролећни празник, а и један од најзначајнијих годишњих празника нашег народа. Његово празновање на нашем тлу није ограничено ни територијално, ни национално, а ни конфесионално. У различитим природним и културним условима он је, међутим, везивао и различите ритуалне форме и добијао различита значења. Негде је комплекс Бурбевданских обичаја готово потпуно везан за сточарски начин живота, у другим крајевима су за тај дан карактеристичнији обичаји сакупљања и дружења у природи, љубавне магије и прорицање, док се негде празновање ове пролећне светковине свело на форму ритуалних опхода.

Објекти и мотиви вршења појединих ритуалних радњи различити су, као што су многобројне и разноврсне њихове форме. Нас занима, с једне стране, установљивање заједничке идеацијске основе на којој су настали тако различити облици, а, с друге стране, управо узроци те различитости. Због тога обреде који обележавају овај празник морамо посматрати и као последицу једног универзалног процеса унутар религијске свести, оног који се креће у оквиру законитости и логике религијског мишљења и делања уопште, а уједно и као резултат конкретних измењених природних и културних условљености.

Основ за такво испитивање представљају опажајни облици овог симболичког, ритуалног понашања, као и они идеацијски који су забележени као њихова народна објашњења или веровања. Ова, такозвана етнографска грађа временски је ограничена углавном на крај XIX и почетак XX века. У презентовању грађе одабрана је класификација према објектима на које је усмерена симболичка активност. У складу с постављеним циљем истраживања, биће коришћено више методско-аналитичких поступака. Структуралним поступком треба да се установе универзални нивои религијске свести и активности (који ће се негде моћи поставити и у развојни низ), док ће конкретну заснованост и променљивост облика пратити генетска и функционална анализа (она која приказује историјску каузалност и она која приказује стварно деловање неке симболичке активности у конкретној друштвеној заједници).

ДЕСКРИПЦИЈА И КЛАСИФИКАЦИЈА БУРЂЕВДАНСКИХ ОБИЧАЈА

1. ОБИЧАЈИ ОКО СТОКЕ

У многим нашим крајевима Бурђевдан се сматра „сточарском славом“, празником стокe, а негде и „новом годином за стоку“, па се и старост стокe рачуна од тог дана.¹ У оквиру Ђурђевданских обичаја, стока чини један од најзначајнијих и најзаступљенијих објеката магијске активности. Настојало се да се снажна и непозната животносна моћ која је владала пролећном природом пренесе и на објекте људског рада и екзистенције, а стока је, услед осетљивог стадијума физиолошког циклуса (одвајање јагањаца од оваца и прелазак на биљну исхрану), захтевала и појачану магијску заштиту.

Многи поступци за магијску заштиту и напредак стокe прожети су веровањем да је моћ природе „заразна“, односно да се преноси контактом са објектима у којима је њена активност очигледна. Овечавање стокe венцима од траве и цвећа било је веома широко распрострањен обичај који није био везан искључиво за крајеве сточарске производње (као већина осталих обичаја око стокe). Уобичајено је било крмљење стокe различитим биљем, најчешће травама убраним у петак пред Бурђевдан (биљани петак), мешаним са травама убраним на сам празник. Често су се у ту мешавину додавали предмети за које се веровало да ће појачати корисно деловање. Некад је то грумен соли и колач, који су се налазили у торбама берача на биљани петак,² а некад још и остаци божићног колача који се чува за ту оврху.³ У Ресави се у ту крму додавао и иситњен венац кроз који се вршила обредна мужа,⁴ а у Неготинској крајини и комадић Ђурђевданског колача кроз који се промузе стока, пошто су окусили сви укућани. У околини Зајечара, уочи Бурђевдана, стока се изгонила да пасе на месечини,⁵ за коју се веровало да представља посебно добар услов за пренос мистичне снаге.

У већини наших крајева стока се на Бурђевдан шибала врбовим, дреновим или лесковим прутом, јер је том биљу придавана изузетна витална моћ. Веома је била распрострањена и

1. Милићевић Ј., *Narodni običaji i verovanja u Sinjskoj krajini*, „Narodna umjetnost“ 5—8 Zagreb 1967/8, с. 482.
2. Грбић С., *Српски народни обичаји из Среза Бољевачког*, СЕЗ XIV, Београд 2909, стр. 53.
3. Антонијевић Д., *Алексиначко Поморавље*, СЕЗ LXXXIII, Београд 1971, с. 189.
4. Бошковић-Матић М., *Ђурђевдански обичаји у Ресави*, ГЕМ 23, Београд 1962, с. 197.
5. Костић П., *Годишњи обичаји у околини Зајечара*, ГЕМ 43, Београд 1978, с. 429.

обредна мужа стоке кроз венце од цвећа и траве, очигледно усмерена на побољшање млечности магијским путем.

Највећи број обредних радњи за млечност стоке био је ипак везан за воду. Вода је, као и сви објекти у природи, сматрана прожетом појачаном снагом природе у ово доба, али је њена магијска функција у већини случајева била повезана са њеном особином трајног протицања, која се желела пренети и на млеко. Стока се зато полевала, терала преко текуће воде или „омахивала“. У околини Бора домаћица је водом коју је донела са извора или бунара полевала овце и чобанина који их музе,⁶ док је у околини Дарувара стока прегоњена преко потока или речнице да би била млечнија.⁷ Омахивање стоке је појење водом коју домаћица пре сунца ухвати са млинског кола (о ма ха, о ма ја).⁸

Обичајима плетења венаца за стоку желело се да се истовремено обезбеди магични утицај и биља и воде. Венце су готово увек плели крај воде (реке, бунара, чесме), а негде су девојке које су их плеле држале ноге до глежњева у води. У Алексиначком Поморављу плели су три венца — један за обредну мужу (п р о м у з у), други за овцу која се прва ојагњила, а трећи за кућу. Венац за овцу и венац за кућу остављали су да преноће на родном дрвету.⁹ У нишавским селима, после брања трава које се вршило од поноћи до Ђурђевданског јутра, састајале су се девојке и жене крај чесме или потока и плеле венце.¹⁰ Када су „у венац“ ишли и момци и девојке заједно, обичај је био да момци баце једну од девојака у воду „да потече млеко ко вода“.¹¹ У неким селима Неготинске крајине на реку се носила и храна, чији остаци су заједно са венцима бацани у воду, у исту сврху.¹²

Имитативне магијске поступке налазимо, међутим, и у обичајима са вегетацијом. У неким крајевима су се на „биљани петак“ прво тражиле траве „млеч“ и „кајмачица“. Испод ишчупаних биљака стављао се грмен соли и комадић колача краваја, уз речи: „Ја теби дајем со и хлеб, а ти мени млеко и сир“.¹³ За бројност и плодност стоке закопавани су пред-

6. Костић П., Годишњи обичаји у околини Бора, ГЕМ 38, Београд 1975, с. 186.

7. Вукмановић Ј., О Ђурђевданским обичајима у Батињанима, ГЕМ 11, Београд 1936, с. 161

8. Исто с. 162.

9. Антонијевић Д., Нав. дело, с. 138.

10. Николић В., Из Лужнице и Нишаве, СЕЗ VI, Београд 1970, с. 134/5.

11. Милосављевић С., Обичаји српског народа из Среза Хомољског, СЕЗ XIX, Београд 1913, с. 5.

12. Костић П., Годишњи обичаји у Неготинској крајини, ГЕМ 31—32, Београд 1968/9, с.

13. Грбић С., Српски народни обичаји из Среза Вољевачког, СЕЗ XIV, Београд 1909, с.

мети (крупица соли, јаје, Ђурђевдански колач, итд.) у мравињак, уз магичне речи: „Колико мрава, толико брава”.¹⁴

И у христјанизованим обредима налазимо трагове старе магијске праксе за плодност стоке. У Средњем приморју се на Јурјево, после мисе у цркви „за благо”, благословио конопац који се стављао волу на ротове и грумен соли који се стављао у воду за напајање стоке.¹⁵

Осим за плодност и здравље, велики број магијских активности на Ђурђевдан усмерен је на заштиту стоке од злих сила и бића. Време прве муже сматрало се добом појачане активности вештица (чинилица, врачки), које стоци могу одузети млеко, па је читав комплекс Ђурђевданских веровања и магије посвећен предохрани против њих. У крајевима у којима се веровало да чинилице одузимају млеко јашући голе на вратилу око тора, просинао се пепео, кукуруз, просо или кокошији измет, па „кад покупи ово просо, тад да обере млеко од стоке”.¹⁶ (У Хомољу ово додуше има другачију магијску функцију — „да се стока пати ко зрневље”.¹⁷ У Буковици се, ради заштите од вештица, пуцало из кубуре преко блага у зору на Ђурђевдан.¹⁸ У Поповом пољу обилазили су насеље у глупо доба ноћи са мешином од јарчеве коже. Кад се дошло на место поласка, мешина би се надувала и завезала, како не би било вештица.¹⁹ Негде се веровало да врачке не могу преотети млеко ако се оно после муже измери.²⁰ У Имљанима су ради заштите од гаталица чобани правили велике трубе од јасенове коре и трубили око стоке.²¹ У Врањском Поморављу чобани су спавали голи код стоке да јој се не би наудило.²²

Осим од вештица, на Ђурђевдан су се предузимале радње и за заштиту стоке од непознатих демона и болести. Ватра је, као моћно очишћавајуће и заштитно средство, служила у обредима протеривања стоке преко згаришта јурјевских кресова, и описивању магичног круга око тора бакљом — лилом.²³

Врло заступљен вид заштитне магије су табуисане радње: забрана рада, пост и неке специфичне ритуалне забране.

14. Бошковић-Матић М., Нав. дело, с. 196.

15. Skoda K. — Držić M., *Godišnji običaji na otoku Čiovu i u Segetu*, »Etnografska istraživanja i građa« 3, Zagreb 1941, с. 75.

16. Грбић С., Нав. дело, с. 58.

17. Милосављевић С., Нав. дело, с. 50.

18. Arđalić V., *Godišnji običaji (Bukovica u Dalmaciji)*, ZbNŽOJS XX, Zagreb 1915, с. 4.

19. Влаховић П., *Обичаји, веровања и празновернице народа Југославије*, Београд 1982, с.

20. Бошковић-Матић М., Нав. дело, с. 198.

21. Кајмаковић Р., *Народни обичаји (Имљани)*, ГЗМ XVII, Сарајево 1962, с. 148.

22. Стојанчевић В., *Врањско Поморавље*, СЕЗ LXXXI, Београд 1974, с. 105.

23. Кулишић, Петровић, Пантелић, *Српски митолошки речник*, Београд 1970, (Лиле)

У Ресави се на Бурђевдан није чистио тор.²⁴ У Хоמוљу домаћица није прала посуде за млеко ни кухињско посуђе пре него што би чобанин у предвечерје дошао од оваца, узео поскур (колач за стоку) и свећу, па се опет вратио у поље.²⁵ У Лесковачкој Морави није се радило „ни у пољу ни рукама“ у четвртак пред Бурђевдан нити се давало што коме из куће.²⁶

У већини сточарских крајева, до Бурђевдана се није јело јагњеће месо ни млечни производи. У Хомољу се до тог дана није јело ништа што је настало у новој години, а и на Бурђевдан се јело тек кад би се ставило на софру и окадило.²⁷ У Тимочкој крајини та забрана се нарочито односила на жене.²⁸ У Имљанима се није ништа јело на Бурђевдан „да вуци не би клали стоку“. Овде се тај дан сматрао једним од „вучјих“ празника, када је уобичајена забрана радова са стоком.²⁹

Врло је заступљен био и табу пролевања крви жртвенот јагњета, као и ломљење његових костију.³⁰

Велики број ритуалних поступака односио се и на сточарске радове. Готово јединствен за нашу територију је обичај да се стока на Бурђевдан први пут изгони на пашу. У Истри су чобани пазили који ће стоку први истерати на пашу, јер ће њему и најбоље напредовати.³¹ Код Влаха је био обичај да се пре протеривања стоке кроз вратнице тора, код вратница посади ишчупано буково дрво, које се окити венцем. Тада би жене и деца најпре протерали овце, док би се пре протеривања јагањаца на вратнице ставиле још и маказе и једно јаје.³² Пре изгона, овце би се протеривале и кроз неки обруч „да се не расгурају“.³³

На Бурђевдан су се први пут одвајали јагањци од оваца, па је тада обављана и прва мужа обредног карактера. У Ресави су овце мужене у цвећем окићене ведрнице, на које се стављао и Бурђевдански бушпан колач. Прва овца музла се још и кроз венчани прстен и бушпан камен. Ипосред ведрнице чобанин је стављао јаје, које је ноћ пре тога закопао у мравињак. То јаје разбијао је о чело последње помужене овце, говорећи: „Кад се из јајца, изведе пиле, онда овце да липишу“. У неким селима су венац са ведрнице стављали око врата последњој по-

24. Бошковић-Матић М., Нав. дело, с. 197.

25. Милосављевић С., Нав. дело, с. 50.

26. Ђорђевић Д., *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, СЕЗ LXX, Београд 1958.

27. Милосављевић С., Нав. дело, с. 59.

28. Станојевић М., *Бурђевдан* ЗБТК 11, Београд 1930, стр. 7.

29. Кајмаковић Р., Нав. дело, с. 149.

30. Станојевић М., Нав. дело, с. 7.

31. Милићевић Ј., *Обичаји и веровања из господарске радове у средњој Истри*, «Narodna umjestnost» 4, Zagreb 1966, стр. 205.

32. Бошковић-Матић М., Нав. дело, стр. 196.

33. Грбић С., Нав. дело, с. 62.

муженој овци.³⁴ У Неготинској крајини домаћица је доносила крај тора посуду са водом, венац који је сама исплела и колач (у који се стављало млеко, новац и бели лук). Венац би ставила на ведрницу, а колач у ведрницу, па кроз то вршила премуз.³⁵ У Алексиначком Поморављу промузу су вршили у сумрак уочи Бурбевдана. Пре муже, врата тога су украшавали белим пешкиром, дреном и шитком, док су на улазу ископавали рупу у коју су стављали Бурбевдански колач кравајче, а затим јаје и со који су ношени у торби приликом брања траве и цвећа. Преко тога стављао се когао, на њега колач с рупом у средини, затим венац, брдо од разбоја, камен с рупом, чешаљ и прстен. Најпре су музли овцу која се прва ојагњила. Након муже стављао јој се венац око врата и разбијало јаје о чело, а кад би се помузле и све остале овце, давали су јој и кравајче.³⁶ У Злоту су овце након муже протеривали преко јајета, маказа и секире, који су стављани испред тора.³⁷

После муже, јагањци су се враћали овцама и тада је пребројавано стадо. Код Влаха су се, након бројања, овце и обељежавале (јагањцима би се секао делић увета). Остатке од бележења закопавали би у мравињак.³⁸ Чест обичај био је и објављивање броја оваца: на сваких сто брва следно би пуцањ из пушке.³⁹ У Алексиначком Поморављу, свака породица имала је свој белег за ровашење. Остаци бележења, заједно са мало млека и костима Бурбевданског јагњета, бацани су у мравињак.⁴⁰

Како се на Бурбевдан изводила прва мужа те године, тако су се и први сир и масло зачињали на тај дан, такође уз ритуалне радње. У околини Зајечара млеко се кувало са копривама и другим травама. Ватра се налагала од грања које је носила вода у време кад су у њу бацали венце за прву мужу.⁴¹ У Неготинској крајини у помужено и барено млеко стављали су жито и давали га деци да једу. После тога, децу су полевали водом „да би овце имале млека к'о воде“.⁴² Код Влаха у Неготинској крајини варено млеко пило се за душе умрлих.⁴³ У Имљанима су од помуженог млека окусили сви укућани, а остатак би усирили, па су добијени сир остављали на мравињаку.⁴⁴ У Врањском Поморављу прво обарено млеко јели су чобани са

34. Бошковић-Матић, М., Нав. дело, с. 197.

35. Костић П., Годишњи обичаји у Неготинској крајини, стр. 387.

36. Антонијевић Д., Нав. дело, стр. 188—9.

37. Костић П., Годишњи обичаји у околини Бора, стр. 186.

38. Бошковић-Матић М., Нав. дело, с. 200.

39. Исто с. 201.

40. Антонијевић Д., Нав. дело, с. 189.

41. Костић П., Годишњи обичаји у околини Зајечара, с. 431.

42. Костић П., Годишњи обичаји у Неготинској крајини, с. 388.

43. Исто с. 388.

44. Кајмаковић Р., Народни обичаји (Имљани), с. 97.

удробљеним хлебом.⁴⁵ У Сићеву би млеко од прве муже усирили и закипили класјем, па га носили у цркву на освећење.⁴⁶

Постоји читав комплекс Ђурђевданских ритуала чији је објект стока, али њихова магијска функција није само добробит стоке већ и унапређење осталих активности домаћинства или села, здравље људи и општи напредак. Најтипичнији су жртвени обичаји клања Ђурђевданског јагњета и мешање обредних хлебова.

Клање јагњета било је веома распрострањен обичај, за крајеве сточарске производње готово јединствен. Клање обично мушког и прво ојагњеног јагњета вршило се први пут те године. У околини Зајечара јагње су пре клања кадили тамјаном, стављали му на главу упаљену свећу и три пута га обртали.⁴⁷ Негде су пре клања јагње уводили у кућу „да пооди“, на рогу му палили свећу коју би после стављали на Ђурђевдански колач.⁴⁸ Код Влаха је био обичај да се у заклано јагње стави јаје, па се испече заједно са њим.⁴⁹ Јагње се негде клало крај потока „да има те године млека као воде“. У Алексиначком Поморављу, од печенице би морали да окусе сви укућани по мало.⁵⁰ У Тимочној крајини пазило би се да крв јагњета не падне на земљу, па се она хватала у неку посуду. Крвљу би се тада помазала мала деца у кући, по челу, бради, левом и десном образу. Нарочита се пажња поклањала помазању женске деце, не би ли јагањци били женски.⁵¹ У селима око Пирота обичај је био да неколико суседа заједнички пече јагњад на једној ватри. Онај који је имао мало стоке, па је држао у селу, обављао је то сам, код куће.⁵² Уочи Ђурђевдана у овом крају селаци би одлазили „на крст“, носећи печенице и по грудву сира на освећење.⁵³ У околини Бора глава и плећка печенице остављале би се и јеле касније.⁵⁴ У Ресави је трпеза са печеницом постављана на ливади. Прво од јела намењивало се мртвима, чија имена су набрајали стојећи.⁵⁵ Обично се пазило да се кости јагњета не поломе и бацају којекуда, већ су оне сакупљане и бацане у воду, закопаване у земљу или мравињак.⁵⁶ Власи су поред софре за живе постављали и софру за мртве

45. Стојанчевић В., Нав. дело, с. 97.

46. Тројановић С., Главни српски жртвени обичаји, СБЗ XVII Београд с. 177.

47. Костић П., Годишњи обичаји у околини Зајечара, с. 430.

48. Исто с. 430.

49. Исто с. 431.

50. Антонијевић Д., Нав. дело, с. 189.

51. Станојевић М., Нав. дело, с. 137.

52. Николић В., Природа у веровањима и обичајима у Сретечкој жупи, ГЕИ 9—10, Београд 1961, с. 13.

53. Исто с. 138.

54. Костић П., Годишњи обичаји у околини Бора, с. 430.

55. Бошковић-Матић М., Нав. дело, с. 198.

56. Станојевић М., Нав. дело, с. 7.

са белом храном: сутлијашем, куваним јајима итд. (бела помана).⁵⁷ У Малешеву је сваки домаћин испечено јагње односио у двористиште пред цркву. Пошто је печење окадио поп, сваки се окусио од свачијег, уз обавезу да се све поједе.⁵⁸

Мешење колача за стоку такође је имало функцију општег напретка заједнице, У Ресави су се уочи Бурђевдана месила два колача: један округло и шупаљ за мужу, други ишаран поскурником (петургија), који су месили за здравље стоке и делили укућанима.⁵⁹ Код Влаха у Ресави у колач су стављали, пару, пасуљ, кукуруз, жито и парче сланине, а на колач — мало вуне и тежине. Домаћица је рано ујутро односила тај колач код стоке. Након муже, колач је узимао чобанин и закотрљао га. Ако падне на лице, значило је да ће стока напредовати. Колач су затим ломили и давали укућанима. Ко би нашао неки од предмета у колачу, идуће године имаће успеха у активности коју је предмет симболизовао.⁶⁰ У Хомољу је жена рано изјутра месила колач од пшеничног брашна, и то ћутећи (сточни поскур). Осим поскура, месила је и мање бурђевданске колаче чији број је увек морао бити већи од броја деце у кући. По заласку сунца, чобанин који је долазио од стоке узимао је поскур и свећу и враћао се.⁶¹

У Неготинској крајини колач, у који су стављали новац, млеко и бели лук, делили су међу људима и стоком.⁶² У Алексиначком Поморављу, бушан колач кравајче давали су првој помуженој овци.⁶³ Негде су колач месиле само куће којима је Бурђевдан био слава. То је била летурђија, која се давала у цркву као завет за стоку.⁶⁴ У околини Зајечара месили су погачу кошару, на којој је од теста био начињен тор са овцама и псима. У неким селима овог краја, месили су, осим шупљег колача за мужу, и колач намењен кући и имању, који су јели тек сутрадан. Некад су поскурицу стављали у кесу и закопавали у мравињак. Кад би се кеса накупила мравима, односили би је у тор, „да би се овце множиле ко мрави“.⁶⁵ У околини Бора, након муже су сви укућани хватали колач са две руке и ломили га. Негде су га пре тога мочили у млеко и тај део давали стоци.⁶⁶ У неким селима је био обичај да приликом ломљења колача један каже „куку“, а други „рас-

57. Костић П., Годишњи обичаји у околини Зајечара, с. 431.

58. Недељковић Д., Бурђевданско јагње и „кравај“ као партиципациони реликт примитивног колективног менталитета, Београд 1938, с. 4.

59. Грбић С., Нав. дело, с. 62.

60. Вошковић-Матић М., Нав. дело, с. 194.

61. Милосављевић С., Нав. дело, с. 49/50.

62. Костић П., Годишњи обичаји у Неготинској крајини, с. 387.

63. Антонијевић Д., Нав. дело, с. 189.

64. Вукмановић Ј., Нав. дело, с. 161.

65. Костић П., Годишњи обичаји у околини Зајечара, с. 430.

66. Костић П., Годишњи обичаји у околини Бора с. 188.

куку".⁶⁷ У Сињској крајини свећа која се палила на Јурјевдан гасила се хлебом намоченим у чашу вина. Из те чаше попили би сви по мало, а хлеб појели. Остатак вина односили су у тор и полевали јагањце да боље напредују.⁶⁸

2. ОБИЧАЈИ МАГИЈСКЕ ЗАШТИТЕ И УТИЦАЈА НА ВРЕМЕНСКЕ ПРИЛИКЕ

Како је Бурђевдан сматран почетком новог животног и производног циклуса, а карактер почетка је, по веровању, одређивао и карактер целокупног надолazeћег циклуса, читав комплекс празничних обичаја имао је за сврху магијско изазивање повољних и заштиту од неповољних временских прилика.

Највећи број ритуала био је посвећен заштити од града. У Хрватској домаћица је остављала једну грану узету од „зеленог Јурја“ да чува од града целе године.⁶⁹ У Лесковачкој Морави су због тога закопавали на Бурђевдан црног петла на граници сеоског атара.⁷⁰ У Семберији су уочи празника дизали на сред села или на раскршћу бандеру која је требало да штити од леда. На врх су стављали крст окићен марамама, пешкирима и огледалом.⁷¹ У неким јадранским селима састајали су се људи на неколико дана пред празник и договарали се „да учине нешто како не би било града“. Одредили би три човека који треба да дођу са коњима, од којих један мора да буде искусан у овом послу. Један је доносио парче од воденице из туђег атара, други нож који је некога посекао или убио, а трећи пиле које се излегло пре Благовести (а ако нема пилета, онда „гују“). Ноћ пред Бурђевдан састали би се на северној страни села на неком раскршћу, па предвођени вођом који маче ножем, кренули да обилазе село. Све се обављало ћутећи.

На путу су се заустављали четири пута. Тада би један зарио нож у земљу, други у ту рупу ставио уставу, док је трећи само јахао на коњу. Кад би се стигло на место поласка, овде се законало живо пиле тако да му само глава вири. Понекад су тиле пуштали да иде не би ли их упозоравало кад ће бити града (тад ће дићи главу и заштити).⁷² У Јадру су уочи

67. Костић П., Годишњи обичаји у српским селима румунског Ђердапа, Зборник радова ЕИ/ИС, књ. 5, Београд 1971, с. 431.

68. Милићевић Ј., Нав. дело, с. 482.

69. Нугјак В., *Zeleni Juraž*, Zagreb 1957, с. 13.

70. Ђорђевић Д., Нав. дело, с. 382.

71. Кајмаковић Р., Семберија — етнoлoшкa монографија, ГЗМ XXIX, Сарајево 1974, с. 171/2.

72. Тројановић С., Нав. дело, с. 171/2.

Бурђевдана носили око села квочку са пилићима. Након обиласка села, на месту поласка закопавали су живо женско пиле, испод кога су стављали три јајета, па „кад ова кока извела пилиће, тада у овом селу чинилице и град стоци и усевица штету чиниле”. После тога би пушку напуњену оловом испалили у правцу другог села.⁷³ У Лесковачкој Морави два брата близанца упрезала су два или четири вола близнака па, носећи црно пиле, ћутећи оборавали село. Пиле су закопавали на месту на које се бразда састављала.⁷⁴ У Подерини и Јадру на крст од леда стављале су се чарапе, боца вина и на врх прамен косе. После молитве код крста, у којој су помињали Светог Борђа, разилазили су се, ћутећи све до прага куће.⁷⁵ Ради заштите од града, у Далмацији се пуцало у зору на Светог Бурађа.⁷⁶ Краљице које су ишле на Бурђевдан у Власотинцу носиле су два барјака: десни је био за срећу у послу и љубави, а леви да „градунка не бије”. У својој игри пазиле су да им се барјаци не сударе „да не удари град”, а пред кућом која је одбила њихову игру и песму, намерно су ударале барјацима. Никада их нису даривали јајима јер би онда „ударио град”.⁷⁷

Нешто мање развијен скуп обичаја представља магијско изазивање кише, односно заштите од суше. У пределу Бердана, ако дуго не би било кише, трудна жена је узимала гранчицу убрану на Бурђевдан и бацала је у Дунав.⁷⁸ Власотиначке „краљице” носиле су тамне сукње „да небо буде тамно”.⁷⁹ У Хомољу су момци бацали девојке у воду „да буде кише”, а кад би се девојка враћала са плетења венаца, домаћица би ју полила водом.⁸⁰

У складу са поимањем празника као почетка новог циклуса, на Бурђевдан су изрицане и прогнозе времена за целу годину. Сматра се да ако је на Бурђевдан облачно, биће градобитна година, ако је ведро — кишна и родна, а ако пада киша биће гладна година.⁸¹ У Пољцима се сматра да ће бити добра година ако само мало пороси киша, „да стопа волу

73. Исто с. 171/2.

74. Сурурдија В., *Agrarna magija kao oblik obredne prakse u Srbia*, Etnološke sveske, Beograd 1978, с. 78.

75. Вукановић Т., Село као социјална заједница код Срба с нарочитим освртом на Сретечку Жупу, ГМКМ 9, Приштина 1965, с. 112.

76. Ардалић В., Нав. дело, с. 46.

77. Zečević S., *Elementi naše mitologije u narodnim obredima iz igru*, Radovi 5 Zenica 1973, с. 94.

78. Влаховић Б., Обичаји становништва у насељима Њерданског подручја, Зборник радова ВИ 7, Београд 1974, с. 73.

79. Zečević S., Нав. дело, с. 94.

80. Милосављевић С., Нав. дело, с. 54/55.

81. Грбић С., Нав. дело, с. 65.

рог".⁸² У Лужници и Нишави оматра се да ако на Бурђевдан на неком брежуљку буде магле — с те стране ће ударити град.⁸³

3. ОБИЧАЈИ ЗА РАСТ УСЕВА

Ако изузмемо обичаје којима се настоји утицати на временске прилике (и тако посредно на бољи раст усева, односно њихову заштиту), врло мало Бурђевданских обичаја везано је за земљорадничку привреду (с обзиром на број обичаја везаних за сточарство). Те обичаје можемо поделити на оне којима је циљ утицај на плодност поља и раст усева, затим оне који настоје да усеве заштите од злих сила и демона, и, на крају, оне у којима се утицај на плодност врши у склопу обичаја за општи напредак домаћинства.

У многим нашим крајевима на Бурђевдан се вршило „закрићивање“ поља лесковином, за коју се сматрало да чува од утицаја злих сила и да повољно утиче на плодност.⁸⁴ Обношење поља преко засејаних поља, осим заштите, имало је и функцију утицаја на плодност. Негде се преко Бурђевданских ватри скакало што се више може да би усеви боље расли.⁸⁵ У Батињанима је домаћин, ради заштите усева, чисто одевен и бос, одлазио у ноћ пред Бурђевдан да пуца преко свог засејаног имања.⁸⁶ У Горњој крајини, домаћин је узимао секиру под руку и ишао око пшенице, затим би преломио један струк на колену, уз речи: „Ако те буде звала злотворица да добеш, а ти речи не могу, шечава сам и кљаста“. У неким селима носили су око усева и црно пиле које још није зобало, „да птице не зобају усеве“.⁸⁷ У Дулепској су деца трчала селом са руковети упаљене сламе и кријесили. Ова бакља се називала ритек. Старији су „кријесећи“ обилазили поља „да чувају усеве од болести и злих сила“.⁸⁸ Обичај на Јурјеву, који се у Штајерској одвијао у прошлом веку, изгледао је овако: деца запале крес и поред њега начине крст на које обесе говеће рокове; у близини креса ископају и уреде земљу тако да изгледа као гредице (леје) за сејање; у њих су „сејали“ различито се-

82. Ivanišević F., *Poljica (narodni život i običaji)*, ZbNOŽJS X, Zagreb 1905, с. 49.

83. Николић В., Нав. дело, с. 65.

84. Грбић С., Нав. дело, с. 58.

85. Зечевић С., *Мотиви наших народних веровања у летњој солстицији*, ГЕМ 33, Београд 1970, с. 33.

86. Вукмановић Ј., Нав. дело, с. 161.

87. Ђурић С., *Српски народни обичаји у Горњој Крајини*, СЕЗ L, Београд 1934, с. 204.

88. Докићес С., *Јурјевски кресови и ивањдански опходи*, ВЈЕМ 2, Згб. 1936, с. 185.

ме; један од учесника представљао би прасца који покушава да изрије гредице, док су га остали у томе спречавали, па га на крају „лотерали у шуму“.⁸⁹

У неким крајевима се обредни хлеб који се меси за стоку за време ручка диже у вис да би се изазвао раст пшенице.⁹⁰ У том поступку, у оквиру обичаја за општи напредак домаћинства, налазимо и посебан магијски поступак за бољи раст усева.

4. ОБРЕДНЕ ПОВОРКЕ

Обредне поворке типичан су Ђурђевдански обичај за северозападне крајеве наше земље. Као што се види из веровања и магијских поступака, циљ им је општи напредак заједнице.

а) Јурјевање

Опходе који су на Јурјево ишли селима Хрватске и Словеније сачињавала је група младића (ређе девојака или оба пола заједно), која је, предвођена главним, у зеленило маскираним лицем, обилазила куће, певала јурјевске песме и сакупљала дарове. Након даровања (обично јајима), дали би мало од свог зеленила домаћици која их је дочекивала и кренули даље, зажељевши здравља, среће и сваког напретка. Ако не добију дарове, проклињали су кућу и желели болест и смрт. Никада нису улазили у куће, већ су у дворишту или пред прозором певали и правили буку. Лице обучено у зеленило или само са граном или барјаком на рамену (Зелени Јурај, Јура, Јурек, Буро, Бурба, Зеленак итд.) само је ћутало и помало поскакивало у месту. Гранчицу коју је добила, домаћица би стављала у њиве, стају, на кућну стреху, пчелињак итд.

Тако углавном изгледа јурјевање, али је тај обичај, иако на релативно малој територији, добио веома различите облике. Разлике се очитују у броју, полу и изгледу јураша (јурјевчана, Ђурђара, јураја, јурјака), добу вршења опхода, начину извођења и осталим многобројним детаљима. Навешћемо неколико варијанти:

У Туропољу опход су чинили младићи јурјаши и две девојке јурјашице. Младић је носио штан са тробојницом у којој је јабука, док је испод ње причвршћена црвена марама. Једна од девојака носила је врбову гранчицу, а друга — кошарицу за дарове. У току опхода њима се придруживало још младежи с којом су заједно обилазили. Дечаке су даривали новцем, а девојке јајима.⁹¹ У Покушљу је више јурјевских

89. Kuret N., *Praznično leto Slovencev I* (Pomlad), Celje 1965, с. 289.

90. Костић П., Годишњи обичаји у околини Зајчара, с. 431.

91. Huzjak V., Нав. дело, с. 3.

опхода, сачињених од двојице дечака, обилазило селом истовремено. „Зелени Јуриј” имао је на себи кош, који су пастири и сеоска младеж плели у предвечерје пред празник. Био је начињен од брезових, лескових и букових гранчица. Други дечак носио је кошарицу за дарове и правио буку звонцем и трубом од кестенове коре.⁹² У Жумберку није било Зеленог Јурја. Овде су опходници носили крст од лесковине окићен зеленилом, са разапетом марамом. На месту где су се гране укрштале причврстили би сличицу св. Јурја, па су и сам тај крст називали Светим Јурјем. Овде је Јурјево било веома омиљен празник јер се веровало да „сам свети Јуриј путује тих дана жумберачким селима”. Ако нису добили очекиване дарове, опходници би замахнули крстом преко крова куће да укућанима „кокоши не носе јаја”.⁹³

У околини Бјеловара опходници су се звали Ђурђе, као и кош од грања, цвећа и лишћа.⁹⁴ Као и у Покупљу, по селима у околини Јастребарског ишло је неколико група јурјевчана, али овде они нису вршили опходе само у свом селу већ и у суседним селима.⁹⁵ Слично је било и у Славском Пољу где су две групе опходника, кад би се састале, настојале да једна другој одузму дарове.⁹⁶ Интересантан облик овог обичаја забележен је у Батињанима, српском селу недалеко од Дарувара. Тамо је, рано ујутро на Ђурђево, неколико мушкарца опходило село носећи зелењак (листењак, Ђурђеван), кош купастог облика који се те ноћи исплете у шуми од лишћа и грања. Опходници се мењају у ношењу коша. У ранија времена тај опход је изгледао овако: најстарији, који је морао бити добар „дудаш”, јахао је на коњу и свирао „дуде”, а остали су ишли позади, носећи наизменично Ђурђеван и певајући Ђурђевске песме.⁹⁷ За јурјевске опходе у словеначким селима карактеристично је да главно лице одевено у зеленило, представљајући Зеленог Јурја, често носи још и окићено дрво, најчешће брезу. Такав обичај могао се видети у околини Метлике све до другог светског рата.⁹⁸ Из једног описа јурјевања у Белој крајини, пре 130 година видимо да се, осим Зеленог Јурја, појављује и дрво, обично смреково, које се ишчупа и окити последње недеље у априлу. Поворка са Зеленим Јурјем и окићеним дрветом (мај), праћена девојачком песмом и буком пиштаљки и труба, кренула би према селу. Чим би дрво донели у село деца би му покидала гране и оставила га онако голо и сломљено. Тада би Зеленог Јурја одвели на мост и „ба-

92. Исто с. 5.

93. Исто с. 5.

94. Исто с. 5.

95. Исто с. 6.

96. Исто с. 6.

97. Вукмановић Ј., Нав. дело, с. 162.

98. Kureš N., Нав. дело, с. 271.

цили у воду", у ствари бацили би кош који су претходно скинули са њега.⁹⁹

Иако чест мотив у јурјевским песмама, врло је ретка појава да Јуриј у самом вршењу обреда јане на коњу. Забележена је у Новосељанима и Топуском,¹⁰⁰ и Виници у Белој крајини,¹⁰¹ а, као што смо видели, некада се сличан обред вршио и у Батињанима. Винички Зелени Јуриј јахао је два дана пред Јурјево и на само Јурјево до подне, на белом окићеном коњу и сам окићен зеленилом и цвећем. Био је огрнут великом народном заставом, а на рамену је носио брезу, док му је низ бок висила сабља. Могао је јакати само у домаћој жупанији. Суседни Хрвати с друге стране Купе нису никада долазили у Белу крајину на коњу, као што ни словеначки Зелени Јуриј никад не би на коњу прешао на хрватску страну.¹⁰² Винички коњаник, пошто би добио дарове, зажелио је „сречно ново јурјево лето". Ова „јурјева година" рачунала се од Јурјева до јесени („кад отпадне лишће са хрста").¹⁰³

Заједничко је свим тим варијантама да су учесници заједнички користили добијене дарове. Како је претежно била у питању храна, била би то обично заједничка гозба у некој удаљенијој кући или би се храна спремала на неком оближњем брежуљку. Негде се обичај заједничког јела изгубио, па су дарове делили или продавали па делили новац.

Веома су развијене варијанте овог обичаја у Корунској. У Рожу су се момци, кад падне мрак, састајали на оближњем пашњаку. Један од њих се увијао у сламу и представљао пролеће. Звали су га Шент Јуриј.¹⁰⁴ У Помурију лице окићено зеленилом и цвећем називају Весник или Зелени Јурај. Понекад се уз Весника појављује и Рабољ, лице обучено у сламу и кожух. У „борби" мачевима увек би победио Јурај, односно пролеће.¹⁰⁵

У Леденицама су момци на оближњем брегу налагали ватру и ископали „гроб" за Шент Јурја. Овај, увијен у сламу, легао би у „гроб", где су га покривали зеленим гранчицама. Остали би клекли око њега и молили „оченаш" и „здравомарију", и то тако да један говори први, а остали (заједно са Шент Јурјом) понављају за њим. Тада Јуриј искаче из гроба и запишти у рог. Тек после овог обреда, одлазили су у село и обилазили куће.¹⁰⁶

99. Исто с. 270/1.

100. Нузјак В., Нав. дело, с. 10.

101. Курет Н., Нав. дело, с. 274.

102. Исто с. 275.

103. Исто с. 275.

104. Исто с. 276.

105. Исто с. 276.

106. Исто с. 277.

б) *Остали опходи*

Из доста бројних старих извора о Јурјеву видимо да су овај обичај у Хрватској некада вршиле ладарице, младе и лепе девојке које су, окићене и распеване, ишле од куће до куће са лепим жељама.¹⁰⁷ На Јурјевдан су се некад у Синејској крајини одржавале процесије са молитвама за плодност.¹⁰⁸ У околини Власотинца на Бурбевдан су ишле краљице. Десет девојака обилазило је село са барјацима окићеним зеленилом и цвећем и певало посебне песме. Сељани би тражили мало зеленила или цвећа са барјака.¹⁰⁹

5. ОБИЧАЈИ ЗА ЗДРАВЉЕ И ЉУБАВНА МАГИЈА

До сада описани обреди били су у функцији магијског деловања у корист неке људске заједнице (села, породице). Од обичаја за појединца најзначајнији су они за здравље, снагу и лепоту и љубавна магија, која је веома развијена на овај пролећни празник (па се у исламизираним крајевима задржао готово само овај реликт старе паганске свечаности).

У Црној Гори (Ријечка нахија) жена је рано пре сунца на празник одлазила да се купа у „живој“ води (реци, потоку) „ради здравља“.¹¹⁰ У Синејској крајини жене су се ваљале по роси „да их не боле кости“, а деца љуљала пре изласка сунца на дрену „да не би дремала целе године“.¹¹¹ У Левчу би се на Бурбевдан сви окупили, обукли чисто одело и опасали врбом или дремом.¹¹² У Семберији су се купали у води у којој је намочено биље.¹¹³ У Сарајеву се на празник купало омахом и љуљало пре изласка сунца „да би били марљиви преко целе године“.¹¹⁴ Исто тако, није смело да се спава на сам Бурбевдан, јер би такав био дремљив преко целе године.¹¹⁵ Чест обичај у Хрватској био је прескакање јурјевских кресова. То се ради „против болести, нарочито грознице“.¹¹⁶ На Хвару се уочи

107. Huzjak V., Нав. дело, с. 33.

108. Miličević J., Нов. дело, с. 482.

109. Zečević S., *Elementi...*, с. 93/4.

110. Jovičević A., *Godišnji običaji (Riječka Nahija i Crnoj Gori)*, ZbNZOJS XXVI, Zagreb 1928, с. 311.

111. Miličević J., Нав. дело, с. 481.

112. Мијатовић С., Бурбевдан у Левчу, „Караџић“, Алексинац 1901, с. 124.

113. Кајмаковић Р., Семберија, с. 97.

114. Крешевићковић Н., *Jurjevo (Sarajevo i Bosni)*, ZbNZOJS XVI, Zagreb 1911, с. 159.

115. Мијатовић С., Нав. дело, с. 124.

116. Huzjak V., Нав. дело, с. 137.

Светог Јурја увече палио крес дитак, од разног зеленила и рузмарина, па се преко њега прескакало.¹¹⁷

У неким крајевима би девојке, на Бурбевдан, кад зађе сунце, пуниле посуду водом, а у њу стављале црвено ускришње јаје, прстен, огледало и траве „здравац“ и „омиљен“. То су стављале испред куће да преноћи, па потом целе ноћи пазиле да момци то не украду (док би они то управо покушавали). Ујутро би се умивале том водом.¹¹⁸ „Да би момци јурили за њом, девојка протрчи кроз свињац, па пошпаши свиње које појуре за њом.“¹¹⁹ Негде су девојке тресле граб „да би се момци грабили за њих.“¹²⁰ Док сунце није изашло, девојка би ишла да купи росу. Њоме би умесила мали округао шупаљ колач, кроз који би погледала најпре у сунце, а затим у младића кога воли „да полуди за њом“.¹²¹ Ако би девојка на Бурбевдан чула кукавицу, треба да се привуче дрвету на ком је птица, да одломи парче коре и пробуши је, па да кроз то погледа кукавицу говорећи: „Кукавицо, као што ти кукаш, тако да кукају момци за мном“.¹²² Негде девојке узму мало земље испод младићевог стопала, мало своје косе и парче хаљине. Ово би ставиле у рупицу на огњишту па палиле ватру „да момци горе за њима“. Момци чине то исто са блатом где је девојка мокрила.¹²³

У Сарајеву су девојке разатињале конач преко улице, па ако га прекине женско — неће се удати те године.¹²⁴ Ту су девојке уочи Јурјева копале мале јаме у које су стављале комадић шећера. Ако се скупе мрави или неке друге животињске, имаће пуну кућу деце.¹²⁵ На Бурбевдан је могао муж да провери да ли му је жена верна: треба је, док спава, преокренути да јој ноте добу где је иначе глава, тада ће испричати све што је лоше урадила од младости до тада.¹²⁶ У Босни Муслиманке пребацију нанулу преко крова, па ако се окрене ван куће сматрају да ће се удати те године. Овде девојке беру следеће траве: „ломамник“, да се момци помаме за њима, „навалу“, да навале и „блеју“, да блеје (!) око ње.¹²⁷ У Лесковачкој Морави девојка је уочи Бурбевдана расплитала косу и чешља-

117. Zaninović A., *Etnografski prilozi sa Pelješca i Lastova*, ZbNŽOJS XI, Zagreb 1962. s.

118. Грбић С., Нав. дело, с. 59.

119. Исто с. 59.

120. Исто с. 160.

121. Исто с. 161.

122. Исто с. 161.

123. Тановић Х., *Srpski narodni običaji u Devdalijskoj Kazi*, СЕЗ XI, Београд с. 35.

124. Крећевљакović Н., Нав. дело, с. 159.

125. Исто с. 159.

126. Милићević Ј., Нав. дело, с. 181.

127. Филиповић М., *Живот и обичаји народни у Височкој Нахији*, СЕЗ XIX, Београд 1913, с. 33.

ла се пред огледалом. Затим би одтризла три залогаја хлеба и откинула три пера црног лука (сваки за једног момка). Све то ставила би заједно са чешљем и огледалом под јастук, говорећи: „Који је мој суђеник, нека ми се јави“. Верује да ће јој се те ноћи суђеник јавити у сну.¹²⁸

6. ДРУШТВЕНИ СКУПОВИ НА БУРБЕВДАН

Неки Ђурбевдански обичаји са религијском садржином (брање биља, плетење венаца, паљење кресова) поседују и карактеристике друштвених скупова. Осим магијско-култне радње у ужем смислу, битан фактор ритуала је и заједничко дружење, весеље и зближавање. Исто тако, ти обичаји могу бити и без религијског елемента (нпр. теферић).

Биљани (бељани) петак је петак пред Ђурбевдан, кад се врши брање биља (нарочито у Србији). У Ресави су најпре, пре сунца одлазиле старије жене да беру лековито биље, а касније је долазила младеж да бере цвеће. После брања, приређивао се заједнички ручак у шуми „за здравље људи и стоке“.¹²⁹ Не где су жене на Биљани петак играле „женско коло“.¹³⁰ У Левчу су „у траве“ водиле мајке кћери, а свекрве снахе, да их упуते у тајне лековитих трава.¹³¹ У Хомољу је сеоска младеж на Биљани петак одлазила заједно у шуму. Кад би дошли до шуме, одвајали би се и даље ишли посебно момци а посебно девојке. Девојке су брале цвеће, а младићи правили штапове од леске. Штап су расцепили при врху, па кад би се опет састали са девојкама, сваки би узео од једне китицу цвећа и утакнуо је у расцеп. Тада штап даје девојци и рукује се с њом (некад су се љубили три пута у уста). Кад би дошли до места почетног састанка, девојке су враћале момцима штапове и одлазиле у село затрљене и певајући. На уласку у село, момци су пуцали из пушака.¹³² У Алексиначком Поморављу у брање биља ишли су заједно мушкарци и жене. Брање је било пропраћено весељем и смехом, слободом у покашању и опхођењу.¹³³ У Лесковачкој Морави „у травке“ се ишло на „Ђурбевски четвртак“. Жене су рано одлазиле, по три, певајући. Кад би набрале траве, скупили би се у долини, па ту ручале, пиле ракију и шалиле се.¹³⁴

И обичај „идења у венац“ био је прожет весељем и дружењем. Обично су момци тада настојали да баце неку од де-

128. Ђорђевић Д., Нав. дело, с. 382.

129. Бошковић Матић М., Нав. дело, с. 195.

130. Костић П., Годишњи обичаји у Неготинској крајини, с. 387.

131. Мијатовић А., Нав. дело, с. 121.

132. Милосављевић С., Нав. дело, с. 57.

133. Антонијевић Д., Нав. дело, с. 58.

134. Ђорђевић Д., Нав. дело, с. 380.

војака у воду. Девојке су се браниле и отимале, али оној која је бачена у воду све остале би завидиле. Кад се враћају кућама, затрле се момак и девојка. Родитељи, којима то у обичне дане не би било драго, сада се радују.¹³⁵ У многим крајевима на Бурђевдан почиње купање на рекама и потоцима („живим водама“). У Тимочкој крајини момци и девојке заједнички су одлазили на реку и тамо једни друге покушавали да баце у воду.¹³⁷ У Семберији је био обичај да девојке рано ујутро одлазе да се купају на реци. Место где су се купале тражили су момци јашући на коњима. После купања, настајала би играња и весеље.¹³⁸

И паљење кресова (од Бурђевдана до Ивандана) некада је била прилика за састанак и дружење. Некада су крес палили сваке вечери, касније сваке суботе, а на крају га више уопште нису палили, само се „мушка младеж забављала задирицањем и игром са девојкама“.¹³⁹

У Боки су жене Бурђевдан прослављале као свој празник. Поред љуљања, приређивале су заједнички ручак, а касније би им се придружили и мушкарци.¹⁴⁰ У Скопској Црној гори младићи и девојке готово уопште нису спавали на Бурђевданску ноћ, већ су певали до зоре.¹⁴¹ У Сарајеву, девојке би се „угиздале“, па састале код неке другарице. Момци, који су ту да пролазили, застајали су и „аниковали“. Ако је лепо време, ишло се „на теферич“, где се забављало, певало и свирало.¹⁴²

7. ПРАВНИ ОБИЧАЈИ

Био је раширен обичај да се погодбе склапају до Бурђевдана. На тај дан су отпуштали старе и узимале нове пастире, а богати су на тај дан примали слуге.¹⁴³ Бурђевдан је био дан ушпате пореза и закупа пасишта.¹⁴⁴ У Пољцима се на тај дан ишло „мећат границе“: на све четири стране око њиве стављале би се гомиле камења „нек се зна докле је њиво“. Овде су у стара времена и кнеза бирали на Светог Јурја.¹⁴⁵

135. Милосављевић С., Нав. дело, с. 54/55.

136. Тановић С., Нав. дело, с. 68.

137. Станојевић М., Нав. дело, с. 5.

138. Кајмаковић Р., Семберија, с. 98.

139. Докићес С., Нав. дело, с. 190.

140. Влаховић П., Нав. дело, с. 108.

141. Петровић А., Народни живот и обичаји у Скопској Црној Гори, СЕЗ VII, Београд 1907, с. 437.

142. Крешевићковић Н., Нав. дело, с. 159.

143. Вукмановић Ј., Нав. дело, с. 161.

144. Кашуба М., Сеоски привредни обичаји и обреди народа Југославије у пролећном календарском циклусу, ГЕМ 37, с. 164.

145. Ђваницевић Е., Нав. дело, с. 49.

ОБЛИЦИ ВЕРОВАЊА И МАГИЈСКИХ ПОСТУПАКА У БУРБЕВДАНСКИМ ОБИЧАЈИМА

Из досадашње обраде бурбевданских обичаја видели смо да се магијска активност настоји усмерити, с једне стране, на објекте и појаве из природе, а, с друге стране, на конкретну људску активност и привређивање. Оба циља, наравно, уско су повезана, па се магична снага природних појава најчешће управо жели пренети на подручје људске делатности (у условима примарне привреде и директне њене зависности од природе). Зато је дистинкција којом ћемо одвојити комплекс веровања који карактерише поштовање природних објеката и појава од оних усмерених на општу или неку специфичну људску делатност, само условног карактера. Она, наиме, установљава управо тај интерактивни однос између религијског феномена и стварности.

1. ВЕРОВАЊА И МАГИЈА ВЕЗАНИ ЗА ПРИРОДУ

Посматрано у целини, један од најзаступљенијих објеката у магијској пракси бурбевданских обичаја је пролећно биље: дрвеће, трава и цвеће. У највећем броју случајева обреди с биљем врше се да би се његова магична снага пренела на људе, стоку и усеве. Поштовање биља садржи у себи веома различите облике религијског мишљења и облика религијске праксе, у чијој је основи схватање о насељености природе безличним натприродним силама, духовима, демонима, а постоје трагови обожавања вегетације и у лику божанства.

Иако у науци још није завршена дискусија о првобитним облицима религије, покушаћемо да однос према вегетацији као „натприродном“ овде третирамо са различитих аспеката. Са манистичког аспекта однос човека према вегетацији у религијском смислу једнак је односу према безличној натприродној сили, док је са становишта анимизма вегетација у примитивној мисли насељена личним натприродним силама — бићима (душама, духовима, демонима). Фрејзер говори о две различите форме анимистичког схватања вегетације. Првобитни облик је поштовање духа који је утеловљен у дрвету, да би се касније створила апстрактнија представа о духу као о самосталном бићу које у дрвету само обитава. Такав развој религијске свести Фрејзер сматра пресудним за стварање представа о антропоморфизованим духовним бићима — божанствима, односно за прелазак из анимизма у политеизам.¹⁴⁶ За различито религијско поимање вегетације везују се и различити типови практичног религијског делања, магијских и културних радњи.

146. Frejzer Златна грана, Бгд 1977, с. 157/8.

Најчешћи магијски поступак у обичајима за плодност је директан контакт вегетације са објектом културне радње: кићење људи и стоке биљем, умивање водом натопљеном биљем, крмљење стоке биљем, итд., пошто се културна радња ту не заснива на односу са трансцендентираним силом, већ се она налази у самој вегетацији. Како, опет, ништа не указује на то да је однос према природном обликован као однос према нечему што има људске карактеристике (што је карактеристика односа према демонима), јасно је да се сила која се приписује вегетацији схвата безлично.

Неки научници сматрају да у основи схватања о невидљивој сили која влада вегетацијом (и природом уопште) лежи тотемистички реликт — веровања о мистичној вези између људског живота и природе.¹⁴⁷ Слична мишљења односе се и на оне обреде у којима се издвајају поједине врсте вегетације као стетиште нарочите магичне моћи. Шибање врбовом или дреновом гранчицом по њима је мистично преношење снаге са тотемске врсте.¹⁴⁸ Лески, за коју се веровало да има изузетну моћ одбијања злих сила, неки научници приписују и неке божанске карактеристике (Чајкановић, Кулишић). Ако прихватимо мишљење да у обожавању дрвећа леже неки облици религијске свести својствени за тотемизам (с обзиром на критику овог појма, види напомену 147), онда вегетацијске врсте којима се придаје нарочита моћ можемо схватити као тотеме: „...материјалне облике у којима се показује повезаност људи с тим јединством снага које делује у збивању — маном...“¹⁴⁹ Обраћање појединим биљним врстама можемо схватити и као обраћање духу који се налази у њима, што би одговарало Фрејзеровој првој фази анимистичког схватања вегетације. Видели смо да се обичај са „млечом“ и „кајмачицом“, у коме се директним обраћањем биљци износује њено повољно дејство, врши

147. Николић В., нав. дело, с. 114.

С обзиром на чињеницу да неки научници придају тотемистички карактер само уском кругу религијско-друштвених феномена, у чији домен свакако не би долазиле појаве које су у овом раду третиране као „тотемистичке“, потребно је да се да додатно објашњење. Наиме, у нашој литератури се неке појаве у нашој народној религији третирају као „трагови тотемизма“ или „тотемистички реликт“ (Кулишић, Чајкановић, Николић, Костић итд.). То се углавном односи на веровања о искоској (па и сродничкој) вези између човека и појединих природних објеката. То се у нашој религији очитује нпр. у обожавању одређене врсте биљке или животиње која се ритуално убија и једе и др. Таква примена појма „тотемистичко“ на неке искључиво религијске феномене (где се, дакле, занемарује одређена друштвена организација и систем сродства карактеристични за тотемистичка друштва) није доследна ако се нема на уму и њено одступање од много комплекснијег садржаја овог појма.

148. Чајкановић В., *Мит и религија у Срба*, Београд 1973, с. 22.

149. Mandić O., *Od kulta lubanje do kršćanstva*, Zagreb 1954, с. 48.

уз помоћ дарова, што би говорило о анимистичком схватању о постојању духа у биљкама.

Најбољу илустрацију веровања у дух појединачног дрвета па и читав развој таквог типа веровања у облик у коме се дух осамостаљује и антропоморфизује, можемо пратити у словеначком и хрватском обичају јурјевања. Зелени Јурај, као и слична у зеленило маскирана лица у многим европским обичајима, представља дух вегетације од кога се очекује утицај. Преко гранчице коју домаћица узима са коша маскираног лица магијска снага демона преноси се на egzистенцију појединих домаћинстава, што представља „мешовиту“ обредну праксу, односно реликт контагиозно-манаистичког у демонистичко-жртвеном комплексу. Дарови који су обично у јајима (симболи животне снаге и плодности) могу се протумачити као вид компензације за демонску плодност добијену од персонификованог духа.

Очовечавању демона вегетације претходио је облик у ком се он замишља отелотвореним у дрвету, дакле — као дрво. Као и у осталим европским обичајима, код нас се задржао облик пролећних ритуала у којима је главни лик дрво (мајско дрво, мај уш, мај). Литије с дрветом називане су маје, а обичај се вршио на први мај или уочи Ивандана. Негде је постојао и обичај постављања украшеног дрвета пред кућу неке девојке у селу.¹⁵⁰ Остатак, представљања духа вегетације у виду дрвета, задржао се и у овим оним обичајима у којима је демон представљен двоструко: дакле и у облику човека и у облику дрвета. Видели смо како се у многим случајевима, осим лика Јурја, појављује и дрво, било као његов обредни реквизит, било, као у Белој крајини, као једнаковредни протагонист. Остатак таквог двоструког представљања демона вегетације одражава се и у једнаком називу (Ђурђа) који се употребљава и за човека и за зелени кош. Обичај да се опходници мењају у ношењу коша, говорио би о његовој некадашњој већој важности од опходника. Временом, персонификовани демон, у лику маскираног човека, замењује у обреду дрво као носиоца натприродне снаге. Демонски карактер Зеленог Јурја јасно се огледа у следећим елементима: он мора да ћути, лице му је скривено од погледа и он никада не улази у кућу.

Значајан елемент у тим обичајима представља симболична смрт и васкрсење демона вегетације. У обичају из Беле крајине симболично убијање врши се над оба представника: обоје се, окићено и окружено пажњом, спроводи у село, где бива уништено: дрво поломљено, а Јуриј бачен у воду. Међутим, Шент Јуриј искаче из гроба уз писак трубе; зелени Весник побеђује сламнатог Рабоља — после смрти долази васкрсење.

150. Влаховић П., Нав. дело, с. 108.

Фрејзер, који наводи сличне европске обичаје изношења „смрти“ из села, сматра то „неминовном смрћу духа биља, која је потребна као претходна мера за његово оживљавање.“¹⁵¹ Борба Рабоља и Весника, у ствари, представља борбу између старог и новог циклуса: зиме на измаку и надоласећег пролећа. Пре него што започне нова година (а она је по Фрејзеру почињала код Словена у пролеће), потребно је да се одстрани све нагомилано зло из претходне године. Неки научници Зеленог Јурја, као симбола започињања новог животног циклуса, сматрају персонификацијом божанства пролећа,¹⁵² што се ипак разликује од Фрејзеровог тумачења, где је он само каснији преображај вегетацијског демона у божанство пролећа.¹⁵³ Обичај краљица који се у неким крајевима изводио на Ђурђевдан, по неким карактеристикама може се довести у везу са обичајем јурјевања. Цвеће са краљичиног барјака доноси плодност као и гранчица са коша Зеленог Јурја, кретање краљица као и поскакивање Јурја поспешује кретање у природи и раст усева, а краљичин барјак, као и Јурјева гранчица, штити од града. Ако, дакле, издвојимо тај аспект тог иначе комплексног обреда, краљица би по функцији одговарала демону вегетације.¹⁵⁵

Чињеница да је код нас сличан обред искључиво женског и групног карактера иде у прилог постојању првобитних женских пролећних опхода другачијег значаја, који су под утицајем европских обичаја доживели трансформацију (што ћемо видети у анализи порекла Ђурђевданских обичаја).

Слично, и веровања о води могу се поделити на она у којима се вода схвата као станице безличне плодноне силе и она по којима је вода насељена различитим демонским бићима или стално насељеним (као водени дух у веровањима становништва источне Србије) или само повремено у води или покрај ње (виле). У обредним поступцима се та два принципа углавном прожимају, док у великом броју случајева и не можемо говорити о одуховљеном схватању воде већ само о тежњи да се имитативним магијским поступцима изазову њена реална физичка својства (обилност, протицање и сл.), као у магији за млечност стоке. Демонолошко схватање воде (обично су водени демони зли, што је представа вероватно настала као последица несрећних случајева утапљања),¹⁵⁶ повезује се обично са

151. Frejzer Нав. дело, с. 391.

152. Bulat P., *Pogled u slovensku botaničku mitologiju*, Zagreb 1932, с. 11.

153. Frejzer Нав. дело, с. 162.

154. Кулишић Ш., Значај словенско-балканске и кавкаске традиције у проучавању старе словенске религије. Годишњак Центра за балканолошка истраживања (II) књ. XI, Сарајево 1973, с. 110.

155. Frejzer Нав. дело, с. 64.

156. Бандић Д., *Табу у традиционалној култури Срба*, Београд 1970, с. 259.

жртвеним обичајима бацања венаца и колача у воду. Постоји и пример крвне жртве води: у Тетовској котлини се крв Ђурђевданског јатњета пушта да отиче у реку, уз молитву за кишу.¹⁵⁷ Научници сматрају људском жртвом, односно њеним реликтом, и бацање девојке у воду на Ђурђевдан.¹⁵⁸ Међутим, у неким крајевима се уз тај ритуал певају додолске песме, па га можемо схватити и као део обредне праксе у којој се имитативним путем жели изазвати киша.

С обзиром на то да се идеацијски садржај који је некад био саставни део обредног понашања у већини случајева изгубио, односно остао само у сегментима у традиционалној свести, није увек извесна његова реконструкција на основу саме магијске праксе која се одржава дужице и по инерцији. Извеснији је случај кад се уз магијски поступак задржало и веровање које га објашњава. Тако, забрану купања до Ђурђевдана, која је веома распрострањена табу, објашњавамо веровањем о насељености воде злим духовима, чија активност престаје тог дана.¹⁵⁹ Осим воденог ђавола који одвлачи људе на дно, нарочито је опасна и активност русалки, па се до Ђурђевдана купање у „живим водама“ не препоручује.¹⁶⁰

У магијској заштити од града долазе до изражаја различите религијске представе о тој природној појави. Распрострањено је веровање да градоносне облаке предводе опасне и зле силе: душе предака, које нису наклоњене својим сродницима,¹⁶¹ затим зла демонска бића (але, змајеви), а постоје и трагови „достојања“ виших духовних бића која су управљала временским приликама.¹⁶² Обораване или стварање магичног круга у обредима за заштиту од града представља симболичко понашање у коме се људска активност супротставља демонској активности: сви предмети унутар круга сматрају се заштићеним од неповољних утицаја, па и од града.¹⁶³ Осим магичног обораванја, употребљавани су и предмети којима се приписивала антидемонска моћ, нож који је неког ранио,¹⁶⁴ устав воденице и сл.

О демонској власти над градом говорили би и обичаји жртвеног карактера, обношења и закопавања пилета¹⁶⁵ или зми-

157. Бандић Д., *Крв у религијским представама нашег народа*, ГЕМ 37, Београд 1974, с. 15.

158. Чајкановић В., *Нав. дело*, с. 11.

159. Бандић Д., *Табу...*, с. 260.

160. Зечевић С., *Русалке и тодорци*, ГЕМ 37, Београд 1974, с. 119.

161. Ђорђевић Т., *Природа у веровању и предању нашег народа*, СЕЗ LXXI, Београд 1053, с. 90.

162. Тројановић С., *Нав. дело*, с. 178/9.

163. Кулишић.... *Митолошки речник (обораване)*

164. Бандић Д., *„Сечно оружје“ у веровањима и магији*, ГЕМ 35, Београд 1972, с. 94.

165. Кулишић.... *Митолошки речник (обношење)*

је.¹⁶⁶ Неки елементи говоре и о хтонском карактеру градоносних сила: оборавање које се обавља ноћу и ћутању, у складу је с веровањем да се душе предака појављују само ноћу и да је њихово деловање ограничено на уже подручје сеоског атара¹⁶⁷ (док је ритуално ћутање уобичајен елемент хтонских ритуала). Жртвовање петла, с обзиром на његову црну боју и начин жртвовања (закопавање у земљу), такође би указивало на веровање о душама предака као власницима моћи над градоносним небом.

Неки научници сматрају петла животињом посвећеној Перуну, старом словенском богу громовнику, па и све обичаје везане за заштиту од града посматрају као елемент тог култа.¹⁶⁸ У прилог постојања највишег духовног бића које је управљало временом иде и обичај постављања дарова на крст од леда. Ти дарови имали су жртвени карактер, некад можда и људске жртве: боца вина — као замена за људску крв и прамен косе — као замена за читавог човека. Крај крста се одржавала молитва (која се упућује само најмоћнијим духовним бићима), у којој се спомињао Свети Борбе (по многим супституент неког паганског божанства). У овом обичају заиста долази до изражаја слојевит карактер наше традиционалне обредне праксе: магијско постављање крста као одбојног средства против злих сила, ритуално ћутање као елемент хтонског култа, жртва и молитва која претпоставља веровање у појединачни дух или божанство и хришћански слој, са елементима култа хришћанског свеца.

Граница са коша Зеленог Јурја штити од трада исто као и краљичин барјак — управљање градом било је, дакле, функција вегетацијског демона, духовног бића са већ јасно одређеним пољем активности, које је као такво могло бити прелазна етапа у развоју представа о божанству — владару времена.

Култ ватре веома је стар и заснива се углавном на веровању о снажној чистилачкој моћи ватре и њеној способности да одбија зле силе.¹⁶⁹ Прескакање Ђурђевданских ватри и прогон стоке преко згаришта, покретање лила по пољима и описивање круга бакљама око кућа, у складу су с овим древним култом.¹⁷⁰ Верује се да ватра може изазвати и плодност, па је скакање преко ватре за раст усева мотивисано и том идејом.¹⁷¹ Обичај паљења кресова није специфично Ђурђевдански, већ ивандански. Највероватније је да је паљење ватри започињало

166. Тројановић С., Нав. дело, с. 179.

167. Bratić D., *Žrtvovanje pijetla i pileta u đurđevdanskim obredima*, Obilazanje i oboravanje sela, Etnološke sveske 2, Beograd 1979, с. 103.

168. Тројановић С., Нав. дело, с. 179.

169. Зечевић С., *Мотиви*, ..., с. 33.

170. Кулишић, *Митолошки речник* (лиле)

171. Зечевић С., *Мотиви*, ..., с. 33.

око Бурбевдана па се изводило у одређеним размацима (некад и сваке вечери) све до Ивандана.¹⁷² Како је то време приближавања највише тачке сунчевог кретања, летњег солстиција, обичај можемо посматрати и као део соларног култа: ложењем ватри помаже се сунцу, чија се тачка опадања полако приближава.¹⁷³

2. ВЕРОВАЊА И МАГИЈА ВЕЗАНИ ЗА ПРОИЗВОДЊУ

У оквиру бурбевданских обичаја, досад смо објекте људске делатности и егзистенцијалних активности посматрали као објект магичке радње. Видели смо да су религијска основа те магије за плодност углавном различити облици обожавања појава у природи, који се могу третирали и као његови развојни степени. Постоји, међутим, један број обредних поступака где се они указују као субјект магичко-религијског понашања. Привређивање, које је директно зависило од непредвидљивих природних утицаја, религијски човек је схватао двојачко: с једне стране, као део конкретне своје делатности чију је каузалност спознао а, с друге стране, као део исте те непредвидљиве логике природе коју је могао опознати само кроз одуховљавање и симболичку активност. Место и функција домаћих животиња у бурбевданским обичајима јасно потврђује такав амбивалентни однос.

Док је у многим обредима стока представник конкретн: људске активности на кота се скреће деловање натприродних моћи, жртвовање бурбевданског јагњета указује на демонски карактер представника животињске врсте од које зависи егзистенција. На култни и жртвени карактер јагњета указују разне симболичке активности, кроз које је оосмишљено његово убијање: јагње је морало бити мушко и прво ојагњено, пре клања, оно се уводило у кућу, где му се палила свећа на рогу, његово месо морали су да окусе сви укућани, његова крв није смела да се пролева, нити кости да се ломе, итд. Такав представнички или тотемски карактер жртве¹⁷⁴ део је примитивног схватања о мистичној вези човека и животиње од које зависи његов живот, које се некад изражава и експлицитно називањем стоке људима.¹⁷⁵ Такво поистовећивање разазнаје се и у ритуалној радњи у којој се цртањем крста на челу женске деце жели повећати плодност женских јагањаца. Као ритуални представник врсте, жртвено јагње и после смрти има утицаја на њу. Његове

172. Докићес S., Нав. дело, с. 184.

173. Зечевић С., Мотиви..., с. 33.

174. Костић П., Порекло и значење годишњих обичаја, Београд 1972. с. 25.

175. Николић В., Нав. дело, с. 117.

кости се не ломе да ни јагањци не би ломили ноге, њиховим закопавањем у мравињак, имитацијом се иницира њихова плодност. Демонска снага животиње огледа се и у снази њене крви којом се помазују деца да би била здрава. По неким научницима, закопавање у мравињак костију Бурђевданског јагњета са остацима ровашења осталих јагањаца представља симболично жртвовање свих јагањаца.¹⁷⁶ Исто тако, ритуално мешање, ломљење и једење обредних хлебова „за стоку“ указује на демонски карактер стоке. Мистична снага обредних хлебова, који су иначе карактеристични за аграрну магијску праксу, потиче из снаге жита од кога су направљени, а поснепује се и магичним обликом шупљег круга. Магијска пракса обредних хлебова првенствено је, дакле, аграрна. У кругу веровања и магије везане за стоку она нема примарно значење, јер сама по себи претпоставља аграрну производњу. Неки научници сматрају да се целокупна обредно магијска пракса у нашој старој религији развила на основу земљорадничких активности, па да то првенство долази до изражаја и у обичајима везаним за сточарску производњу.¹⁷⁷ И само име Бурђевданског колача к р а в а ј везује се тако за култ краве и вола, карактеристичан за земљорадничке културе са употребом плуга.¹⁷⁸

У оквиру обичаја за стоку постоји и велики број забрањених радњи, дакле поступака чије се извршавање избегава јер би изазвало непожељне последице по стоку. Те табуисане радње, које представљају „негативну страну религијске праксе“,¹⁷⁹ можемо поделити на две битно различите групе. Прва група табуа односи се на дан самог празника, док се друга управо завршава на Бурђевдан. Забрана одређених поступака која се односи на сам Бурђевдан сврстава овај празник, с једне стране, у празнике посвећене здрављу стоке, а, с друге стране, посвећен вуку.¹⁸⁰ Наиме, Бурђевдан се често сматра „сточном славом“, дакле празником у коме је већина поступака мотивисана жељом за напретком и здрављем стоке. Он се негде такође сматра и једним од „вучјих празника“, који се поштује у част животиње која представља опасност за живот стоке („да вуци не би клали овце“). Прекршај забране у првом случају значи опасност за здравље стоке, а у другом — изазивање гнева вукова који ће тада више нападати. У оба случаја, видели смо, реч је о забрани послова око стоке (не чисти се гор, не перу посуде за млеко и сл.). Како се везивање забрана одређених послова за поједине празнике црквеног календара сматра „само каснијим, християнизованим обликом одговарајуће пре-

176. Кулишић, ... Митолошки речник (жртва)

177. Кулишић III, Из старе српске религије, Београд 1970, с. 9.

178. Костић П., Годишњи обичаји у околини Зајечара, с. 420.

179. Вандић Д., Табу..., с. 15.

180. Исто с. 304.

тхришћанске праксе",¹⁸¹ претпоставља се и постојање неких паганског божанства стоке, чије функције су преузели хришћански свеци, па, поред осталих, и Свети Борђе.¹⁸² У том случају, забрана појединих послова везаних за стоку била би само елемент култа таквог божанства. У другој врсти поступака истиче се табуисаност на дан празника, а то се првенствено односи на пост одређене врсте хране (јатњећег меса, млека и млечних производа). Ако пост јатњећег меса схватимо као забрану убијања представника животињске врсте за коју се претпоставља мистична веза са људима, онда такво схватање пре одговара ловачком него сточарском начину привређивања,¹⁸³ односно, карактеристичније је за однос човека према дивљим него према домаћим животињама.¹⁸⁴ С обзиром на целокупни комплекс обичаја око стоке, видимо, дакле, да се она, с једне стране, схвата као део хуманог, конкретне људске делатности, а с друге стране као део природе у којој задобија демонска обележја.

Иако су обичаји везани за стоку најзаступљенији у Бурбевданском корпусу, налазимо и оне из типично аграрне магијско-култне праксе. Говорили смо већ о мешењу обредних хлебова и његовом примарном аграрном карактеру, о коме би говорили и магијска имитација раста усева ритуалним дизањем у вис Бурбевданских колача.¹⁸⁵

Реликти оргијастичког понашања у неким Бурбевданским обичајима (брање биља, плетење венаца, заједничко купање и сл.), сматрају се делом примитивне идеје да однос људских полова може магијским путем да изазове плодност усева.¹⁸⁷

ПОРЕКЛО БУРБЕВДАНСКИХ ОБИЧАЈА

1. ПРЕТХРИШЋАНСКА ОСНОВА

У целини посматрано, Бурбевданске обичаје можемо поделити на оне који имају јединствену основу и јединствено распрострањење и оне који су се под различитим околностима прилагодили свом културном ареалу. Јединствену основу можемо свести под заједнички именитељ поштовања природних појава и објеката, док културним утицајима можемо објаснити диференцијацију на два основна модела религијско-култне праксе овог пролећног празника: обредне поворке са маскира-

181. Исто с. 305.

182. Чајкановић В., Нав. дело, с. 328.

183. Бандић Д., Табу..., с. 219/20.

184. Бандић Д., Табу..., с. 214.

185. Костић П., Годишњи обичаји у околини Зајечара, с. 431.

187. Frejzer, Нав. дело, с. 162.

ним лицем на северозападу и сточарски обичаји на југу и југоистоку.

Порекло ђурђевданских обичаја везаних за стоку

У науци је заступљено мишљење (Нидерле, Кулишић) да је главна привредна грана старих Словена била земљорадња, па да је и религија израсла углавном с обзиром на ту делатност. С обзиром на то, ми развој претежно сточарске Ђурђевданске обичајне праксе морамо посматрати у склопу исте код несловенских народа — аутохтона, тим више што су управо они имали јаку сточарску традицију. Колико је сточарство било значајно у животу претсловенског становништва балканског југа потврђује и чињеница да је њихово рачунање времена било условљено сточарским кретањима и начином живота. Код сточарских племена на Проклетијама, година је започињала светковином Светог Јурја (24. јуна), односно уздигом стоке у правцу планина.¹⁸⁸ Тада је био и први промуз стоке, одвајање јагањаца од оваца и клање јатњета, од чијег је меса сваки укућан морао да окуси.¹⁸⁹ Празник је трајао три дана: први дан је светкован у кругу породице и пријатеља, други дан је славило цело село, а трећи — становници свих оближњих засеља.¹⁹⁰

Таква сточарска кретања сматрају се остатком некадашњих осцилација сточара карактеристичних за читаво подручје палеомедитерана, не само у европском него и у азијском и афричком делу Средоземља.¹⁹¹ У римско доба овај празник сточара прослављен је у част Палеса, божанства мушког и женског рода, заштитника ситне стоке, на дан 21. априла.¹⁹²

Према томе, значајан део Ђурђевданских обичаја нашег народа можемо приписати утицају сточарског становништва балканских староседелаца.

Оргијастички елементи помињу се у Несторовој хроници (XI век) као протословенски. По некима, оргијазам је био својствен и аутохтоном становништву Балкана на које је био пренесен култ Дионизија посредством грецизираних аутохтона.¹⁹³

Сточарске обичаје са младом вегетацијом можемо посматрати у оквиру старог и развијеног култа биља карактеристичног за читаво тло Европе.

188. Gušić B., *Kalendar prokletijskih pastira*, ZbNŽOJS XL, Zagreb 1962, с. 170.

189. Исто с. 170.

190. Исто с. 170.

191. Исто с. 173.

192. Вилхар А., *Ђурђевдан и римске парилије*, 1925, с. 5.

193. Васил М., *Дионисис и наш фолклор*, Београд 1954, с. 32.

Порекло и развој јурјевских опхода

Из многобројних података видимо да су се на територији за коју су карактеристични јурјевски опходи некад вршили опходи женског значаја, који су ишли непрекидно (сваке вечери, сваке недеље или на празнике) од почетка пролећа до почетка лета (касније од Бурбевдана до Ивандана). Стари подаци о јурјевању у Хрватској говоре да су на тај дан ишле ладарице, које су опходиле непрестано од Јурјева до Ивана.¹⁹⁴ У истом периоду ишли су и неки женски опходи везани за паљење кресова: девојке у белом ишле су с покресницу и певале пред кућама за дарове.¹⁹⁵

Напев њихових песама био је ладо, исто као и у краљичким песмама. Ако прихватимо постојање паганске богиње плодности, љубави и хтонског божанства Ладе (по Зечевићу), онда су лазарице и краљице, у основи, истоврсни женски опходи у част те богиње. Слични обреди били су карактеристични и за неке друге словенске народе, где су се од прве недеље Ускрса до Ивандана сакупљале жене и девојке и певале у част Ладе.¹⁹⁶ На тој територији обношено је и мајско дрво, обично првог маја, које налазимо и у самом јурјевању. Тај обичај карактеристичан је готово за целу Европу,¹⁹⁷ а вршио се и у Грчкој у склопу Дионизијевих свечаности, где је дрво носила поворка младића.¹⁹⁸

Видимо, дакле, да је данашњи облик јурјевских опхода настао синтезом старијих, девојачких опхода који су можда вршени у част неког старог словенског божанства и, с друге стране, свечаности мајског дрвета, карактеристичних за цело европско тло, које имају паралеле у дионизијским свечаностима. Мушкарачки значај тих последњих превладао је првобитни женски, који је негде делимично и остао; некад је и девојка могла да буде Зелени Јурај (Штајерска).¹⁹⁹

Због разноврсног начина привређивања, овде нема обичаја који су везани нарочито за неки облик делатности: гранчица која доноси плодност ставља се у њиве, стају, пчелињак, итд. Видимо, дакле, да су се на истим основама веровања о природи, магијске праксе, везане за привређивање и култ неких старих божанстава, због различитих економских (начина привређивања) и историјско-културних (утицаји других народа) услова, развиле у различите форме бурбевданских обичаја.

194. Huzjak V., Нав. дело, с. 34.

195. Dokušec S., Нав. дело, с. 185.

196. Zečević S., *Elementi*... с. 119.

197. Frejzer Нав. дело, с. 159/60.

198. Васић М., Нав. дело, с. 36.

199. Булат П., Нав. дело, с. 138.

2. ХРИСТИЈАНИЗАЦИЈА

Хришћански елементи малобројни су у Ђурђевданским обичајима, и нису, као што смо видели, разорили претхришћански магијско-религијски комплекс. Илустративан је опис гозбе са јагњећим печењима код сеоског крста из околине Пирота: пошто је одржао молићву и „осветио“ печенице и сир, свештеник је узимао од сваког сира четвртину и од сваког јагњета плећку. Након гозбе, сељаци би се договорили и крали од попа прву „освећену“ плећку и трудву сира, обносили то око села и закопавали на месту поласка.²⁰⁰

Међутим, за формирање неких обичаја утицај цркве био је значајнији. У крајевима где смо установили постојање обредних поворки које су циклички обилазиле од почетка пролећа до почетка лета, црква је вероватно имала заслуга у њиховом редуковању и ограничавању на дане посвећене хришћанским свецима. Јурјевско-ивањски женски опходи сажимају се око Ивандана (21. јуни), односно года овог хришћанског свеца, а око Јурјева вежу се опходи који су такође давнашња модификација ладарица, трансформисани под утицајем европског мајског дрвета, које је имало мушкарачки значај.

У науци је прихваћена могућност да су на хришћанске свеце прешле функције неких паганских божанстава, чијим култовима је црква на тај начин дала хришћанску маску. Свети Борђе би по томе значао хришћански наставак култа, или дела култа, неког паганског божанства.

Чајкановић сматра Светог Борђа хришћанским наследником паганског српског врховног бога, који је имао и зимске и летње празнике (између којих је био и данашњи Ђурђевдан). Из легенде о старом граду Тројану, за који је народ везао епизоду са змајем из мита о Светом Борђу, он закључује о вези паганског божанства хтонског карактера Дабога Тројана са овим свецем. Жртвовање овна, чија се крв излева у језеро под Тројанградом, он сматра остатком некадашње људске жртве која је супституисана животињском. То, по њему, потврђује чињеницу да је реч о врховном боту, јер се једино таквом намењивала ова највећа жртва.²⁰¹ По њему би и функција Светог Борђа као заштитника ситне стоке ишла у прилог чињеници о постојању паганског бога — заштитника стоке, који има своје паралеле и у религијама других словенских народа.²⁰² Бацање девојке у воду на Ђурђевдан такође би био реликт људске жртве посвећене највишем божанству.²⁰³ Као што је овде имао паганску подлогу у виду божанства из чијег култа је примио нарочиту улогу заштитника стоке, Свети Борђе је, по некима,

200. Никколић В., Нав. дело, с. 138.

201. Чајкановић В., Нав. дело, с. 365/6.

202. Исто с. 367.

203. Исто с. 367.

учествовао и у стварању лика Зеленог Јурја на западу земље. Ако прихватимо Зеленог Јурја као персонификацију божанства пролећа (које по Фрејзеру представља даљу трансформацију вегетацијског демона у антропоморфизованом облику), онда је Свети Јурај католичанства такође имао паганску подлогу божанства, у стварању свог култа. То божанство пролећа најчешће се у науци упоређује са руским Јарилом, „божанством плодности и оживљавајућег пролећа“, које је имало и своју пролећну светковину.²⁰⁴ По неким научницима, култ Јарила и хришћанског Јегорија (Борба), спојио се у комбиновану представу, па се и њихово светковање у многим крајевима Русије спојило једно с другим.²⁰⁵ Опис светковања овог празника код Малоруса указивао би можда на сличну „женску“ основу коју смо установили и на нашем тлу у виду ладарица и краљица (по Зечевићу, део култа женског божанства плодности и брака које је имало и свој божански пар Лада и Љељо). Код Малоруса је, наиме, био обичај да на Светог Борба сеоске девојке изаберу између себе најлепшу и оките је зеленим гранчицама. Она се звала Љаља и пред њу су у току свечаности стављани дарови у храни, које је она на крају поделила присутнима,²⁰⁶ што би такође указивало на персонификацију неког женског плодносног божанства.

Култ Светог Борба не треба да посматрамо као пасивног примаоца већ готових карактеристика паганских божанстава. Као што се његов култ мењао и модификовао према стварном стању паганских веровања, тако је и сам утицао на поједина веровања и обичаје. Ако је и било сећања на стара божанства, она су заборављена, односно прешла на хришћанског свеца. Његов култ је у многим случајевима био стваран а не фиктиван, а популарност његове личности у народу сигурно је заслуга и његове легендарне храбрости и херојства. Као свецу „нижег ранга“ (а у ствари само легендарној личности), кога нису оптерећивали атрибути „светости“ и хришћанске моралности, народ му је приписивао велике моћи хероја спасиоца у борби против зла. Дејство цркве у християнизацији паганских веровања у случају стварања лика Светог Борба било је смишљено и успешно. Она је створила лик са свим потребним атрибутима за поштовање народа и везивање својих старих веровања. Међутим, видели смо да су управо те погодности утицале на стварање *народне представе* о Светом Борбу, које се нису много разликовале од представа о њиховим старим божанствима (или барем оних које би одговарале таквим паганским божанствима). Хришћански светац постао је у неку руку нови вид паганског бога.

204. Нузјак В., Нав. дело, с. 11.

205. Булат П., Нав. дело, с. 11.

206. Исто с. 11.

Развој култа Светог Борџа

Култ овог свеца био је већ у раним stoleћима врло развијен и обухватао је целу источну хришћанску хемисферу. Посредством Византије проширио се у VII веку и на Рим, а у каснијим вековима шири се великим интензитетом и на запад, тако да у средњем веку представља један од најпопуларнијих култова светаца у читавом хришћанском свету. Најстарија хатиотрафија о овом свецу, из VI века, познаје га само као мученика и великог борца за хришћанство. После великих мучења, не желећи да се одрекне вере, губи главу за време Диоклецијанових прогона хришћана.²⁰⁷ Захваљујући мученичкој смрти, након проглашења хришћанства државном вером, проглашава се небеским покровитељом „хришћанске војске“. То је вероватно било подлога на којој се развила представа о њему као о ратнику.

Тек касније откривена литература почиње да говори о њему као чудотворцу, када вероватно почиње и прилагођавање његове личности потребама конкретног и затеченог народног веровања. Тако у једној приповеци налазимо Светог Борџа који, долазећи на почетак неке гозбе, строго забрањује, под претњом највеће казне, да се ломе кости од печења.²⁰⁸ Видели смо да забрана ломљења костију жртвених животиња постоји у нашим обичајима, а то је уједно и заповед за обредне жртвене церемоније многих старих народа.²⁰⁹ Овај пагански обичај црквена литература је приписала заповести Светог Борџа не би ли му тако дала хришћанску интерпретацију. Мотив застрашивања највећом казном имао је функцију да „олакша“ прихватање овог објашњења. Легенда о борби са змајем најкасније је ушла у црквену литературу о овом свецу, негде у XII веку.²¹⁰ По неким мишљењима, овај мотив је настао зато што су живописци сликали овог свеца као војника на белом коњу,²¹¹ што је вероватно последица његовог патроната над „небеском војском“. Уз такву слику свеца — јунака лако су прионуле старије скаске о херојима — убицама змајева и аждаја.²¹² Како је ликовна представа утицала на развој мотива о убијању змаја, тако је и ова легенда, која се учврстила уз његов лик и раширила на великом подручју, утицала и на даљи развој ликовне представе о Светом Борџу. Легенда о змају наишла је на прихватање у нашој уоменој литератури, у којој се знатно ра-

207. Fučić B., *Sveti Juraj i Zeleni Juraj*, ZbNŽOJS 40, Zagreb 1962, s. 129.

208. Novaković S., *Legenda o Svetom Đurđu (u staroj srpsko sloveenskoj i narodnoj usmenoj literaturi)*, «Starine», knj. XII, Zagreb 1880, c. 131.

209. Исто с. 131.

210. Fučić B., Нав. дело, с. 130.

211. Novaković S., Нав. дело, с. 131.

212. Исто с. 134.

ширила.²¹³ Тада је она, вероватно, везана и за легенду о Тројанграду: Свети Борђе спасава кћер тројанског краља убивши аждају насељену у језеру поред града. На тај начин приморава становнике града на хришћанску веру.²¹⁴ Мотив убијања змаја, у модификованом облику, везан је и за лих Краљевића Марка (борба с „црним Арапином”).²¹⁵

Нагло ширење култа Светог Борђа на западу поклапа се са временом крсташких ратова, који су вероватно и најзаслужнији за његову популаризацију. Лик свеца — ратника „савршено се поклапао са витешким и религиозним идеалом крижарског средњег века”.²¹⁶ Један од разлога популарности култа Светог Борђа је и универзалност његових особина које су прихватили различити сталежи. Као носиоца витешке културе усвајају га виши друштвени слојеви,²¹⁷ (он је био покровитељ и старе полјичке кнежије).²¹⁸ У пучкој побожности сматрају га „помоћником” у широком опсегу деловања: „... моралне и психичке утехе, материјалне помоћи, као и социјалне заштите пред друштвеним неправдама.”²¹⁹ У оквиру пучке популарности, нарочито је значајан његов патронат „у опасностима на мору” у приморским крајевима. У изразито поморским земљама постао је заштитником целе државе (Велика Британија, Португал).²²⁰ Нарочито се у веровањима сматрао одговорним за неке правне привредне обичаје (закуп пасишта, порез, унајмљивање и отпуштање пастира, итд.).

Помоћу упоређивања неких ликовних представа Светог Борђа, Фуџић закључује да се он код нашег католичког становништва учврстио посредством утицаја са запада, а не непосредно из Византије. У западњачкој иконографији овај светац је у појединим ликовним представама имао у руци палму, симбол мучеништва. По једном рељефу из Пломона из XI века, где је он представљен са граном у руци, аутор закључује да је грана овде само пренесен мотив палме (који је био нејасан пучком клесару). Тако је у пучкој иконографији дошло до „контаминације западњачке формуле Светог Јурја мученика (с палмом у руци), са фолклорним елементима „зеленог” Јурја (с пропупалом вегетацијом у рукама)”. То је био резултат преклапања и прожимања представе Јурја — мученика са фолклорним „зеленим” Јурјем, који се види и у нашим јурјевским обичајима.²²¹ Иако интересантно, ово објашњење не можемо при-

213. Novaković S., Нав. дело, с. 133.

214. Исто с. 134.

215. Исто с. 149.

216. Фуџић В., Нав. дело, с. 131.

217. Исто с. 132.

218. Ivanišević F., Нав. дело, с. 49.

219. Фуџић В., Нав. дело, с. 142.

220. Исто с. 142.

221. Фуџић В., Нав. дело, с. 138—149.

хватити као решење процеса пријањања култа Светог Борба на старије представе „зеленог Јурја“. Видели смо да је процес христјанизације на овом подручју у вези с пролећним обичајима био много сложенији, па да је замена палме (симбола мучеништва из западне иконографије) граном, у пучкој иконографији, само један од резултата тог процеса. Култ Светог Борба на нашем тлу био је последица настојања цркве, која је, према народним представама из претхришћанског доба стварала, мењала и допуњавала његов карактер и његове активности, створивши тако једну врло еластичну представу о овом лику. Његове особине одговарале су религиозним идеалима најразличитијих слојева друштва и у класном (властела, пучанство, сељаштво) и у омислу специфичних делатности (сточарство, ратарство, поморство). Широки слојеви народа, везавши уз овај лик мноштво својих старих веровања, према њему су задржали и стари начин религиозног понашања, својствен односу према демонима и паганским божанствима. Од хришћанског свеца они су првенствено очекивали помоћ у постизању својих конкретних циљева, трудећи се да с њим успоставе директан контакт, као некад са својим божанствима.

ДРУШТВЕНО ЗНАЧЕЊЕ БУРБЕВДАНСКИХ ОБИЧАЈА

После разматрања религијске садржине и порекла Бурбевданских обичаја, неопходно је утврдити и њихово друштвено значење. Видели смо да је основна њихова функција, која се испољава кроз логику магијске активности — обезбеђење материјалне egzистенције шире или уже друштвене заједнице, среће и здравља појединца. Међутим, вршење неке обредне радње није резултат само религијског односа према стварности већ и конкретног обивања и односа у некој заједници. Осим тога, магијско-култне радње не само да резултирају конкретним друштвеним односима већ њихово вршење има и стварне последице/функције у регулисању друштвеног живота.

Функција Бурбевдана као годишњег празника

У прослављању годишњих празника садржана је древна идеја о сталном и цикличном обнављању света и кретања.²²² Такви ритуали потврђују потребу за стварањем временских циклуса, за сегментирањем и означавањем времена, које на тај начин постаје спознатљиво.²²³ Ти „вештачки“ сегменти код човека који је зависио од природе одговарали су природним циклусима, стварним променама у природи, који су служили као

222. Eliade M., *Mit i zbilja* 1970, s. 16.

223. Lič E., *Klod Levi Stros*, Beograd 1972., s. 25.

узор људској свести. Видели смо да је Бурђевдан у крајевима сточарске производње дубоко везан за збивања у природи, која су диктирала и сточарска кретања. Бурђевдан је сточарска нова година, почетак оне половине године која се завршава у јесен (Митровдан), када се са стоком спушта у долину.²²⁴ Земљораднички начин производње има другачији природни ритам (у ком свако од годишњих доба има подједнак значај), па пролећни празник нема толики значај као код сточара (као што се и примећује из много мањег броја аграрних магијских радњи у Бурђевданским обичајима). Бурђевдан, дакле, као празник човека коме усклађивање рада са природом значи егзистенцију, има емфатичку функцију, упозорава на привредне послове који предстоје. Обичаји везани за привређивање усмеравају друштвену активност на рад.

Друштвено значење појединих бурђевданских обичаја

Утврдити друштвену функцију неког обичаја значи утврдити коју потребу он задовољава у оквиру неке друштвене заједнице. Са тог аспекта, бурђевданске обичаје можемо поделити на оне који се обављају у интересу села као друштвене заједнице и оне који се обављају у интересу појединог сеоског домаћинства.

а) Неки обред обавља се у интересу села као целине у случају кад оно иступа као колективни носилац неке потребе, дакле, у случају професионалне и социјалне хомогености свих становника.²²⁵ Како је село састављено од мањих производних јединица, домаћинстава, задовољавање колективне сеоске потребе уједно значи и задовољавање појединачне потребе сваког домаћинства.²²⁶ На основу тог дуализма развила су се и два основна принципа учествовања у обредима сеоског значаја:²²⁷ прво, одређена група коју делегира село обавља магијско-култне радње у корист целе сеоске заједнице (оборавање села за заштиту од града, на пример); друго, за разлику од система делегације, у коме група људи ради у интересу читаве сеоске заједнице, обреди у којима село учествује по систему партиципације (учесници су сви појединци или представници сваког појединог домаћинства), обављају се због појединачне замишљене користи сваког учесника. Како се на тај начин ипак постиже корист за читаву заједницу, село наступа као носилац интереса појединаца (домаћинстава). Такав облик обредне праксе вероватно је остатак сродничке сеоске заједнице. Нај-

224. Ђушић В., Нав. дело, с. 170.

225. Бандић Д., Колективни сеоски обреди као културни феномен, Новопазарски Зборник 21, Нови Пазар 1978, с. 114.

226. Исто с. 114.

227. Исто с. 115.

значајнији Ђурђевдански обред који се обавља у корист села по партиципационом систему јесте клање жртвеног јагњета. Ђурђевски опходи садрже у себи и делегативни (обавља их одређена група) и партиципациони (свако домаћинство очекује плодност и узвраћа даровима) систем.

а) Обичаји који се врше у корист села по делегативном принципу

Такви обреди најчешће имају функцију комуникације са неким природно схваћеним објектом у природи. Однос према њему је двојак: заштита од неповољног или непознатог дејства и обезбеђивање повољне активности. Оборавање села у коме се жели заштитити од демонских сила предводника градоносних облака (душе предака, але) или умилостивљавањем и жртвом спречити неповољно дејство неког вишег духовног бића (Перун), захтева учеснике са неким посебним особинама (искусни мушкарци, близанци и сл.). Поступак захтева и посебно обредно понашање (непогрешивост, ћутање), а због специфичних услова (ноћ, близина демонског бића) — и храброст.

Ако бацање девојке у воду на Ђурђевдан схватимо као делегацију посредничког бића (за магијско изнуђивање млечности стоке) од стране села, видимо да и тај поступак захтева биће с посебним особинама (најомиљенија и најлепша девојка).

За успостављање односа с природним силама које се врши у интересу сеоске заједнице, потребно је, дакле, лице (или лица) које ће због својих особина имати у томе и највише успеха. Зато је принцип учесника овде делегативан (и селективан).

Осим магијског циља, такви обреди функционишу и као регулатори одређених стварних друштвених односа. Делегација, због успешно обављене комуникације с непознатим демонским силама, успоставља психолошку сигурност у оквиру заједнице за чије добро ради. Заузврат, њени чланови су цењени и тражени, па можемо рећи да такви обреди врше реалну комуникацију између индивидуалног и колективног. Наиме, у традиционалном друштву, где начин приређивања још увек упућује на колектив, где друштвени односи на нивоу села или породице са патријархалним ауторитетима у великој мери одређују понашање појединца, оваква ритуална делатност пружа неку врсту алтернативног обрасца за индивидуализацију у крутој друштвеној организацији.

б) Партиципациони сеоски обичаји

Најдоследније је принцип партиципације у Ђурђевданским обичајима спроведен у ритуалном клању јагњета и заједничкој гозби. У основи тог обичаја је веровање да свака јединка учес-

твужје и утиче на свачију активност, да свачије зависи од свачијег, односно од просперитета целокупне друштвене заједнице.²²⁸ Магијски чин који приказује то веровање је обредна гозба, у којој сваки сељанин мора да окуси од свачије печенице. Могућно је установити и паралеле те идеје са реалним производним односима. У неким крајевима бачијског сточарства био је обичај да се на Бурбевдан скупљају сва стада у заједничко „бачило“. Тада се изврши и „дремуз“ да би се утврдило колико које стадо даје млека, па да би се по добијеном кључу касније извршила подела сира и целог, колективно добијеног белог смока.²²⁹ То веровање да „свачија производња успева само кад је свачија“, према Недељковићу, својствена је првобитној јужнословенској заједници уопште.²³⁰ Принцип партиципације заступљен је дакле у обичајима који су дубоко повезани са привређивањем и одражава мишљење (својствено целој првобитној јужнословенској заједници) да је напредак могућан само уз заједничко учествовање појединаца у заједничкој производњи. Друштвено значење тих обреда јесте успостављање овог значајног принципа (колективистичког удела у производњи) за напредак људске активности и интегрисање у заједници људи који зависе једни од других. Уједно, то је и наглашавање индивидуалног удела у заједничкој производњи.

Постоје обреди у којима домаћинства партиципирају и са женским члановима (плетење венаца, краљице). Осим магијског циља, ти, као и сви обичаји које смо карактерисали као друштвене, успостављају тип људске комуникације у ком се ослобађају индивидуалне потребе за емоционалним и сексуалним везама. У друштву сродничког типа организације и патријархалног морала, такви скупови помагали су стварању пријатељских група, побратимских веза и осталих груписања несродничког типа. У крајњој линији, опет, они су стварали предуслове за нове сродничке везе: девојке су овде потенцијалне удаваче које село (младићи и њихове породице) има тако прилику добро да осмотри.

Да се однос са натприродним обавља у обредима са делегативним принципом, а успостављање реалних производних односа у обредима заснованим на партиципационом принципу, потврђује и обичај обредних поворки. Лица која учествују у опходу, која и сама имају знаке демонских бића, имају функцију успостављања односа са натприродним силама од којих се очекује плодност. Свако домаћинство симболички (даровима) партиципира у заједничком чину обезбеђивања плодности и напретка производње (што је можда остатак стварне колективне сеоске производње).

228. Недељковић Д., Нав. дело, с. 4.

229. Исто.

230. Исто.

в) Партиципациони обреди за корист домаћинства

Обреди који се врше у интересу појединог домаћинства јављају се у случајевима кад домаћинство иступа као носилац неке потребе независно од села. То је, поред осталог, резултат престанка функционисања села као колективне привредне целине и развитка домаћинстава као самосталних привредних јединица које задовољавају основне егзистенцијалне потребе.

Обреде у којима учествују сви чланови домаћинства, слично су као и партиципациони сеоски обреди везани за производњу, односно регулишу оне друштвене (породичне) односе који су одређени производњом. Најтипичнији је обичај ломљења обредних хлебова у којима се налазе ознаке појединих начина производње (вуна, пасуљ, комадић рала, новац).

г) Делегативни обреди за домаћинство

Учесници неких обреда који се врше за корист домаћинства бирају се и по делегативном принципу. Најзначајнији такви обреди су они са домаћицом и они са домаћином као учесником. Слично као и код сеоских, делегативни обреди се и у оквиру домаћинства обављају при успостављању односа с неком природном силом. У неким случајевима је за то погоднији мушкарац (пуцање преко блага против цоприца, посипање жита око тора), и то најчешће кад је однос према природном заштити, односно одбијање опасних активности. Такви обреди у друштвеном смислу служе за учвршћивање норми патријархалног живота, повећања угледа и цењености домаћина у породици, сигурности и поверења осталих чланова заједнице.

У обредима „одузимања млека“ од другог домаћинства, „терања“ града на другу кућу и сл. испољава се потреба за вишим социјално-економским положајем у селу. Пошто се одвија тајно, са знањем само чланова домаћинства, обред постиже интеграцију и емотивно зближавање (тајност) појединаца, помоћу антагонизма према осталим сеоским домаћинствима.

Издвојивши се у оквиру села као самостална производна јединица, домаћинство наставља да функционише као друштвена заједница чији су односи регулисани (по истом принципу као и у широј сеоској заједници. Окренутост према себи и у овој малој породичној економској заједници произилази из потребе за интеграцијом и хармонијом, за заједничким уделом и поделом рада. Процес друштвене диференцијације и потреба за повећањем економске и друштвене моћи у односу на друга домаћинства резултира *магијским антагонизмом*, културним радњама којима се жели да се неповољно дејство надљудских

сила усмери на неке друге породично-економске јединице, у оквиру „дојучерашње“ хомогене сеоске заједнице са заједничким интересом.

ЗАКЉУЧАК

Ако Бурбевдадске обичаје сврстамо у одређене групе на основу објекта на које су поједине магијске или култне радње усмерене, видимо да они углавном изражавају тежњу човека да објасни и схвати појаве из природе, на, за тај степен развитка људске свести најлопичнији, религијски начин. Схваћена као скуп натприродних фактора који делују или у виду јединствене безличне силе или у виду појединачних духовних бића, моћ природе настоји се ускладити са људском делатношћу и поимањем. Такав однос је двојак: с једне стране стоји настојање да се од за човека неповољних или непознатих (нат)природних појава заштити а, с друге стране, да се та моћ искористи. Магијска делатност која одговара тако схваћеном збивању одговара различитим облицима и нивоима религијске свести и свести уопште. У збивању схваћеном као деловању јединствене, невидљиве силе која управља свим стварима па и животом човека, и магијски поступци одражавају мистичну везу између човека и природе. То је онај облик поимања стварности у коме човек не дели себе од природе, он је једнако битан као и све остало, живо и неживо што га окружује. Неки облици религијске мисли који одговарају тотемистичком схватању (мистична веза између стоке и људи, појединих биљних врста и људи итд.), карактеристични су за тако схваћен однос између људске стварности и њеног окружења.

Развојем производних и осталих конкретних људских активности, као и осамостаљивањем мањих заједница у остварењу основних животних потреба, и свест човека о себи постаје различита од оне о природи. Безлична сила, која је „до тада“ управљала природом и људским животом, постаје скуп појединачних душа, духова, апстрактних бића која се понашају по узору на људско понашање; они су љути, зли, добронамерни, осветољубиви... Култна радња одговара таквом поимању: она је или умилостивљавање, или жртва или поткупљење. Узевши у обзир настојања да се реконструишу култови паганских божанстава код Јужних Словена, морамо рећи да ипак највећи број магијско-култних поступака, као и веровања, одговара тој фази (или облику) религијске свести.

Различити историјско-културни услови, разни типови привређивања, утицаји других народа имали су значајан допринос у обликовању религијске праксе, односно мисли, па је за овај пролећни празник везана веома различита обичајна пракса у појединим деловима наше земље. У југоисточним крајевима

значајан утицај имао је староседелачки сточарски начин живота. Бурбевдан је код балканског староседелачког становништва био дан почетка сточарских кретања и радова, ритма који је имао своју вишевековну традицију на читавом тлу палеомедитерана. Примитивни сточарски начин производње који одговара специфичним природним условима тог дела света значило је примитив и Бурбевдан као дан првог изгона стоке, прве муже, првог ритуалног клања стоке, као сточарску нову годину.

У западном делу, на постојећој обичајној пракси обредних женских поворки (ладарице, краљице), као и осталих ритуалних скупова који су обележавали раздобље од почетка пролећа до лета (нпр. сакупљање око кресова), под утицајем западних мушкарачких поворки посвећених духу вегетације (свечаност мајског дрвета која има паралеле и у Дионизијским свечаностима), развила се специфична обредна пракса која је била подлога за развитак обичаја јурјевања. Утицајем хришћанске цркве, која је редуковала та циклична обредна кретања на хришћанске празнике Бурбевдан и Ивандан, и чији је култ Светог Борба успео да се стони са народним представама о лицу које доноси плодност и напредак (демон вегетације чији развитак са суженим пољем деловања можемо пратити и у обичају краљица), обред је добио рецентну форму. Активност цркве у развијању култа хришћанског свеца била је успешна и промишљена. На основу старих веровања, она је изградила еластичну представу о лику свеца — хероја, одговарајућу подлогу за пријањање лаганских религијских идеала о божанском „помоћнику“ у свим делатностима и аспектима људског живота (привређивање, социјална неправда, љубав итд.). Тако је црква својом активношћу била посредник у стварању *народног култа Светог Борба*, који се није много разликовао од култова старих божанстава. Хришћанске карактеристике „светости“ и моралности — овај светац у народним представама није ни најмање поседовао. Пратећи економске, историјске и социјалне услове људске егзистенције, обичајна пракса Бурбевдана не само да је на њима израсла већ је у конкретним животним ситуацијама вршила и стварне друштвене функције. У оквиру села — као сложеније друштвене организације и домаћинства — као самосталне производне јединице која се издваја из села, ти обреди су вршили своју друштвену функцију у складу с *принципом учествовања заједнице у њима*. При успостављању односа са неприродно схваћеним појавама, од чијег дејства се требало заштити или осигурати повољну активност, заједница је бирала *делегацију* која је имала највише способности за ту улогу. Ти појединци су својим деловањем стварали сигурност код осталих чланова заједнице (било села, било појединог домаћинства), за шта су били издвојени и цењени. У крајњој линији, сви ритуали са појединцима као *протагонистима* имали су карактер *друштвено санкционисаног канала за индивидуа-*

лизацију чланова заједнице организоване на чврстим колективистичким принципима.

Обреди у којима је друштвена заједница партиципирала са својим учесницима обично имају функцију успостављања принципа конкретних производних односа. Док је село било производна целина, ти односи су значили *стварну партиципацију у колективној производњи*, па се у таквим ритуалним понашањима појачавала интеграција у заједници људи дубоко зависних једних од других. Та потреба присутна је и у односима у домаћинству као производној јединици, као и потреба да се означи и нагласи појединачни удео сваког члана (као резултат поделе рада у домаћинству). Обичаји, као реликти одређеног нивоа људске свести, задржавају се по некој инерцији и кад су ти нивои превазиђени. Међутим, управо друштвена, „стварна“ функција обичаја, која у савременим условима све више губи свој смисао, разлог је да ти обичаји нестају у својој старој форми.

БИБЛИОГРАФИЈА:

1. Антонијевић Д., *Алексиначко Поморавље*, СЕЗ LXXXIII, Београд 1971.
2. Arđalić V., *Godišnji običaji (Bukovica i Dalmacija)*, ZbNŽOJS XX, Zagreb 1915.
3. Бандић Д., „Сечно оружје“ у веровањима и магији, ГЕМ 35, Београд 1972.
4. Бандић Д., *Крв у религијским представама нашег народа*, ГЕМ 37, Београд 1974.
5. Бандић Д., *Табу у традиционалној култури Срба*, Београд 1980.
6. Бандић Д., *Колективни сеоски обреди као културни феномен*, Новопазарски зборник, Нови Пазар 1978.
7. Blažeka M., *Godišnji običaji u Prelogu (Međimurje)*, Etnološka istraživanja i građa III, Zagreb 1941.
8. Бошковић-Матић М., *Ђурђевдански обичаји у Ресави*, ГЕМ 25, Београд 1962.
9. Bratić Đ., *Zrtvovanje pijetla i pileta u đurđevdanskim obredima (obilazjenje i oboravanje sela)*, Etnološke sveske II, Beograd 1979.
10. Bulat P., *Pogled u slovensku botaničku mitologiju*, Zagreb 1972.
11. Čupurđija B., *Agrarna magija kao oblik obredne prakse u Srba*, Etnološke sveske I, Beograd 1978.
12. Дебељковић Д., *Обичаји српског народа на Косову Пољу*, СЕЗ VII, Београд 1907.
13. Dokušec S., *Jurjevski kresovi i ivanjdanski ophodi*, VJEM II, Zagreb 1936.
14. Дробњакловић Б., *Етнологија народа Југославије*, Београд 1960.
15. Ђорђевић Д., *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, СЕЗ LXXI, Београд 1953.
16. Ђорђевић Т., *Природа у веровању и предању нашег народа I*, СЕЗ LXXI Београд 1953.
17. Ђорђевић Т., *Вештица и вила*, СЕЗ LXVI, Београд 1953.
18. Ђурић С., *Српски народни обичаји у Горњој Крајини*, СЕЗ 50, Београд 1934.
19. Eliade M., *Mit i zbilja*, Zagreb 1970.

20. Ердешановић Ј., О пошцима вере и другим етнолошким проблемима, издање СКА, књ. СХХIV Филозофски и филолошки списи, књ. 33.
21. Филиповић М., Живот и обичаји народни у Височкој Нахији, СЕЗ LXI, Београд 1949.
22. Frejzer Dž., *Zlatna grana*, Београд 1977.
23. Fučić B., *Sveti Juraј i Zeleni Juraј*, ZbNŽOJS XL, Zagreb 1962.
24. Gavasi M., *Godina dana hrvatskih narodnih običaja*, Zagreb 1939, књ. 1.
25. Грбић С., Српски народни обичаји из Среза Бољевачког, СЕЗ XIV, Београд 1909.
26. Gušić B., *Kalendar prokletijских pastira*, ZbNŽOJS XL, Zagreb 1962.
27. Huzjak V., *Zeleni Juraј*, Zagreb 1957.
28. Ivanišević F., *Poljica (narodni život i običaji)*, ZbNŽOJS X, Zagreb 1903.
29. Jovičević A., *Godišnji običaji (Riječka nahija u Crnoj Gori)* ZbNŽOJS XXVI Zagreb 1928.
30. Кајмаковић Р., Народни обичаји (Имљани), ГЗМ XVII, Сарајево 1962.
31. Кајмаковић Р., Народни обичаји (Жена), ГЗМ XIX, Сарајево 1964.
32. Кајмаковић Р., Семберија (Етнолошка монографија), ГЗМ XXIX, Сарајево 1974.
33. Кашуба М., Сеоски привредни обичаји и обреди народа Југославије у пролећном календарском циклусу, ГЕМ 31—32, Београд 1968/9.
34. Костић П., Годишњи обичаји у Неготинској крајини, ГЕМ 37, Београд 1974.
35. Костић П., Порекло и значење годишњих обичаја, Београд 1972.
36. Костић П., Годишњи обичаји у српским селима румунског Ђердапа, Зборник радова ЕИ/НС, књ. 5.
37. Костић П., Годишњи обичаји у околини Вора, ГЕМ 38, Београд 1975.
38. Костић П., Годишњи обичаји у околини Зајечара, ГЕМ 42, Београд 1978.
39. Kolman-Rukavina-Mandić, *Svijet i život u legendama*, Zagreb 1961.
40. Kovačević I., *Socijalni sadržaj običaja o Lazarevoj suboti*, Etnološke sveske I, Београд 1978.
41. Ковачевић И., Здухај — функционална анализа религијске заштите против града, Пријеполје 1978.
42. Kreševljaković H., *Jurjevo (Sarajevo u Bosni)*, ZbNŽOJS XVI, Zagreb 1911.
43. Кулишић Ш., Значај словенско-балканске и кавкаске традиције у проучавању старе словенске религије, (II) Годишњег Центра за балканолошка испитивања XI, Сарајево 1973.
44. Кулишић Ш., Необични обичаји разних народа света, Београд 1968.
45. Кулишић Ш., Из старе српске религије, Београд 1970.
46. Кулишић, Петровић, Пантелић, Српски митолошки речник, Београд 1972.
47. Kurent N., *Praznično leto Slovencev I (Pomlad)*, Celje 1965.
48. Lang M., *Samobor (narodni život i običaji)*, ZbNŽOJS II, Zagreb 1897.
49. Lič E., *Klod Levi Stros*, Београд 1972.
50. Lovretić J., *Otok (narodni život i običaji)*, ZbNŽOJS II, Zagreb 1897.
51. Lutovac M., *Iz stočarskog života u nekim našim krajevima*, ZbNŽOJS XL, Zagreb 1962.
52. Mandić O., *Od kulta lubanje do kršćanstva*, Zagreb 1954.
53. Мијатовић С., Бурђевдан (у Левчу), „Караџић“, Алексинац 1901.
54. Miličević J., *Narodni običaji i verovanja u Sinjskoj Krajini*, »Narodna umjetnost« 5—6, Zagreb 1967/8.
55. Miličević J., *Običaji i verovanja uz gospodarske radove u Srednjoj Isiri*, »Narodna umjetnost« 4, Zagreb 1966.
56. Милосављевић С., Обичаји српског народа из Среза Хомољског, СЕЗ XIX, Београд 1913.

57. Недељковић Д., Бурђевданско јагње и „кравај“ као реликт примитивног колективног менталитета, Београд 1938.
58. Николић В., Природа у веровањима и обичајима у Сретачкој Жули, ГЕИ 9/10, Београд 1961.
59. Николић Влад., Из Лужнице и Нишаве, СЕЗ VI, Београд 1910.
60. Novaković S., *Legenda o sv. Đurđu (u staroj srpskoslovenskoj i narodnoj usmenoj literaturi)*, »Starine« XII, Zagreb 1880.
61. Pavković N., *Selo kao obredno-religijska zajednica*, Etnološke sveske I, Beograd 1978.
62. Пећо Љ., Обичаји и веровања из Босне, СЕЗ XII, Београд 1925.
63. Петровић А., Народни живот и обичаји у Скопској Црној гори, СЕЗ VII, Београд 1907.
64. Стојанчевић В., Врањско Поморавље, СЕЗ LXXXVI, Београд 1974.
65. Škoda-Držić, *Godišnji običaji na otoku Čiovi i u Segetu*, Etnološka istraživanja i građa III, Zagreb 1951.
66. Тановић С., Српски народни обичаји у Ђевђелијској Кази, СЕЗ XL
67. Тројановић С., Главни српски жртвени обичаји, СЕЗ XVII, Београд 1911.
68. Васић М., Дионисис и наш фолклор, Београд 1954.
69. Вилхар А., Бурђевдан и римске парилије, Зајечар 1925—6.
70. П. Влаховић, Обичаји, веровања и празноверице народа Југославије, Београд, 1982.
71. С. Зечевић, Мотиви наших народних веровања у летњој солстицији, ГЕМ 33, Београд 1970.

Ines. PRICA

LA FETE DE SAINT GEORGES

En classifiant les coutumes de Saint Georges dans les groupes appropriés sur la base d'éléments magiques ou rituels, on peut voir que ces coutumes expriment la tendance de l'homme d'expliquer et de comprendre les phénomènes naturels par la pensée religieuse de ce moment. Comprise comme un groupe de phénomènes surnaturels qui agissent soit par une force uniforme impersonnelle, soit par des esprits individuels, l'homme a essayé d'harmoniser cette force naturelle avec l'activité et la conception humaines. Un tel rapport est double: d'une part l'homme s'efforce de se protéger des phénomènes surnaturels défavorables ou inconnus, et d'autre part de les utiliser. Les procédés magiques qui correspondent à une telle conception harmonisent avec les différentes notions religieuses. Pendant l'action, comprise comme action d'une force uniforme invisible qui dirige non seulement les choses mais aussi la vie de l'homme, les procédés magiques font une association mystique entre l'homme et la nature. Cela se fait au moment de la conception réelle quand l'homme ne se sépare pas de la nature, quand il se sent fondamental comme tout autre chose qui l'entoure. Certaines notions religieuses qui correspondent à la conception totémistique (liens mystiques entre le bétail et l'homme, entre certaines sortes végétales et l'homme, etc.) sont caractéristiques pour une telle conception de la réalité humaine.

Par le développement de la production économique, ainsi que par l'indépendance de petites communautés de cette production, la notion de l'homme sur soi-même commença à se différencier de celle sur la nature. La force impersonnelle qui avait «jusqu'à présent» gouverner la nature et la vie de l'homme, devint un groupe d'esprits et d'âmes individuels, d'êtres abstraits aux comportements humains. Ils pouvaient être fâchés, irrités, en colère bien intentionnés, vindicatifs... Alors, le rite devait être correspondant: il devait humilier ces êtres, il devait leur faire sacrifice, il devait être subordonné. Sur la base des cultes reconstruits relatifs aux divinités païennes chez les Slaves du Sud, on peut dire que la plupart de ces procédés et croyances magiques et rituels correspondaient à cette phase du développement de la pensée religieuse.

Les différentes conditions historiques et religieuses, les différentes formes de la production économique, les influences d'autres peuples, avaient grandement influencé la pratique religieuse dans certaines régions des Slaves du Sud. C'est pour cela que cette fête de printemps est pratiquée diversement dans les différentes régions yougoslaves. Au sud-est du pays, il y a des traces de la vie d'anciens éleveurs. La Fête de Saint-Georges avait été, chez l'ancienne population balkanique, le jour du début du pâturage au rythme traditionnel cadencé pendant des siècles sur le territoire paléo-méditerranéen. Accepter la vie d'éleveurs, dépendant de la nature, avait aussi signifié d'être obligé d'accepter la Fête de Saint Georges comme jour du premier pâturage, de la première traite, du premier abattage, en un mot d'accepter le Nouvel An d'éleveurs.

Les processions féminines rituelles (ladarice, kraljice) et les autres processions rituelles entre le début du printemps et l'été (réunions aux jours caniculaires), ainsi que celles développées sous l'influence des processions masculines occidentales dédiées à la végétation (la fête du bois de mai avec ses parallèles dans le culte de Dionysos), avaient influencé une pratique rituelle spécifique, exprimée en coutume de «jurjevanje». Sous l'influence de l'église orthodoxe qui avait restreint ces deux processions aux fêtes de Saint Georges et de Saint Jean, c'est le culte de Saint Georges qui s'était adapté aux conceptions populaires sur la personnalité qui apporte fertilité et progrès (démon de la végétation dont le domaine d'action peut être observé dans le rite de «kraljice») et avait obtenu une forme récente. L'activité de l'église dans le développement du culte d'un saint chrétien était efficace et pondé-

rée. Sur la base d'anciennes croyances, l'église avait bâti une représentation élastique d'un saint-héros, un fondement adéquat pour l'adoption d'un idéal religieux païen de «l'aide» du Dieu de la part de la société. Alors, c'est l'église chrétienne qui fut un facteur intermédiaire dans le culte de Saint Georges, qui n'avait pas montré beaucoup de différences des cultes d'anciennes divinités. Les caractéristiques chrétiennes de «sainteté», et de moralité n'étaient pas propres à ce saint populaire. En étudiant les conditions économiques, historiques et sociales on peut dire que la Fête de Saint Georges avait poussé sur ces conditions, en exerçant, en même temps, des fonctions sociales. Dans un village pris comme une organisation sociale complexe et dans une famille prise comme une unité indépendante économique, ces rites avaient eu leur fonction sociale qui était en harmonie avec la participation de la société entière. Pendant le contact avec les êtres surnaturels, desquels on devait se protéger, la société avait formé une délégation capable de réaliser son devoir. Les membres de cette délégation avaient inspiré la sécurité chez les autres membres de cette société et de la communauté (village, famille). Pour cette raison, ils étaient très estimés. En fait, tous les rites aux protagonistes individuels avaient la tâche de socialement sanctionné l'individualisation des membres de cette société organisée sur la base des principes collectifs solides.

La fonction des rites, dans lesquels les membres d'une société avaient participé, était le rétablissement des principes et des relations de production économiques. Jusqu'à ce que le village représentaient une unité économique, ces relations avaient représenté une vraie participation dans la production collective. Pour cette raison ces rites avaient renforcé l'intégration des membres dépendant les uns des autres. Ce phénomène était aussi présent dans une famille prise comme une unité économique. Il avait aussi du indiquer et souligner le rôle individuel de chaque membre (comme résultat de la distribution du travail parmi les membres d'une famille). Les coutumes, comme relique d'un certain stade humain, sont préservés par inertie même quand ces stades viennent d'être surpassés. Cependant, la fonction sociale «réelle» de ces coutumes, qui perd sa signification dans le temps moderne, est une raison de plus pourquoi les formes anciennes de ces coutumes disparaissent de plus en plus.

УДК 908.497.16 (1—22) :391/397 (497.16—22)

Зборник радова Етнографског института књ. 19
Recueil des travaux de l'Institut Ethnographique t. 19

Мирко БАЊАКТАРОВИЋ

СЕЛО ПЕТЊИК

Етнолошка монографија

Београд 1986.

САДРЖАЈ

Уместо увода	— — — — —	169
ГЕОГРАФСКО-ИСТОРИЈСКИ ПОГЛЕД		
Где се налази село Петњик	— — — — —	170
Границе	— — — — —	170
Географске карактеристике	— — — — —	171
Биљни свет	— — — — —	173
Животињски свет	— — — — —	174
Старине	— — — — —	175
Мало историје	— — — — —	176
СЕЛО, ЊЕГОВО СТАНОВНИШТВО И ЊЕГОВ ГОВОР		
Име села Петњик	— — — — —	180
Становништво	— — — — —	181
Од куда презиме Барјактаровић	— — — — —	185
Одсељавања из Петњика	— — — — —	187
Говор	— — — — —	190
ИЗ МАТЕРИЈАЛНЕ КУЛТУРЕ		
Привреда	— — — — —	192
Саобраћај и пренос добара	— — — — —	196
Зграде и насеље	— — — — —	198
Храна и пића	— — — — —	201
Одећа и накит	— — — — —	204
ИЗ ДУХОВНЕ КУЛТУРЕ		
Обичаји	— — — — —	208
Верованја	— — — — —	214
Знања	— — — — —	217
Забаве и уметнички изрази	— — — — —	221
ПОЧЕЦИ УОВЛИЧАВАЊА ПЛЕМЕНА		
Друштвени живот	— — — — —	223
Својински односи	— — — — —	230
Сродничка терминологија	— — — — —	232
Резиме	— — — — —	235
Прилози	— — — — —	236

УМЕСТО УВОДА*

У овом раду биће говора о једном селу у горњем Полимљу и о доскорашњем начину живљења његових становника. То је Петњик, насеље удаљено четири километра од Лима и Иванграда. Оно је једно од села Иванградске котлине, које се, на први поглед, ничим не истиче. Зато се и може поставити питање потребе израде посебне монографије о њему и његовом становништву. Утолико пре ако знамо да је о горњем Полимљу, његовим селима и њиховим карактеристикама, па делом и начину живота овдашњег становништва, и до сада било више пута додиром и осврта.¹

Али, поред свега тога, горње Полимље у целини, заправо традиционални начин живота његових становника, још није из етнолошког угла и стручно обрађен. Потписани је то до сада чинио само делимично у неколико својих радова (на пример пишући о саобраћају, исхрани, свадбеним обичајима, гробљима). Зато сада и приступа овом послу. Чини то из два основна разлога. Прво, подаци који ће бити изнети о овом селу односно о начину живљења његових становника, увелико, или у цели-

* Овај рад посвећујем Петњичанима, међу њима и своме оцу, који су пали у борби за ослобођење од Турака 1912. године.

1. Податке о овом крају и његовим људима давали су и нестручњаци и стручни појединци. Некада је то рађено и исцрпније, а некад и фрагментарно, овлаш и површно. М. Велимировић је, на пример, самим крајем прошлог столећа, дао извесне описе и податке не само краја већ и начина живота овлашћених житеља. Рус П. Ровински је, крајем прошлог и почетком нашег столећа, у свом обимном спису о Црној Гори изнео занимљиве податке који се односе и на горње Полимље. Лалевић и Протић, као људи из народа, оставили су лепих, иако фрагментарних података о начину живота у Васојевићима (и у „црногорској“ и у „турској“ граници) И А. Јовићевић је то чинио за Плавскогусињски крај, мада се он трудио да даје и одређене закључке. Р. Вешовић је (1935) покушао да направи исцрпнију и комплекснију монографију Васојевића као племенске заједнице (који су се својевремено проширили и по горњем Полимљу), у којој је нарочито говорио о друштвеном животу и обичајима. Између два светска рата путовао је по горњем Полимљу и С. Вукосављевић, који је оставио добра и занимљива запажања, посебно из социологије села. После другог светског рата (1957), М. Лутовац је објавио географску монографију о Иванградској котлини.

ни, могу да се односе и на друга села горњег Полимља, где су иначе били исти географски, економски и историјски услови и где се људи спонтано међусобно оробавају. Друго, у овом селу зачео се био, иако у минијатурном обиму, процес образовања „племена“. Потписани је, затим, рођен и одрастао у овом селу. У раним годинама имао је прилике да види и лично доживи много шта што се у наше време већ сматра несталим и прошлошћу, а што је, с друге стране, од интереса за науку. Због свега тога и оваква монографија биће од интереса.²

2. Уосталом, и до сада су рађене монографије појединачних насеља. Ради примера помињемо Оток у Славонији, Самобор у Херцеговини и Оролик у Срему. Напомињемо да, када је крајем прошлог столећа покретана касније позната едиција Југославенске академије знаности и умјетности, Зборник за народни живот и обичаје Јужних Словена, истакнуто је у самом почетку да се у том зборнику неће објављивати радови који говоре о појединим крајевима, већ само они конкретни, о одређеним селима, чије је податке могућно и проверити. (Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena, I, Zagreb 1897, c. 514).

1. ГЕОГРАФСКО-ИСТОРИЈСКИ ПРЕГЛЕД

ГДЕ СЕ НАЛАЗИ ПЕТЊИК

Село Петњик се налази источно од Лима и Иванграда (Берана). Од Иванграда његов атар удаљен је (у правој линији) мање од 2 km, а само насеље - око 4 km. Подручје (земљишни атар) које припада Петњику заузима правоугаони простор. Краћа страна тог правоугаоника, она која је близу Лима и Иванграда, дуга је, праве линије, око три километра. Ту је подбарна равна, око поточића Мршине баре, која се налази на надморској висини од 700 m. Истовремено то је и најнижи део сеоског атара. Паралелна линија овој, краћој страни правоугаоног простора, износи такође око 3 km праве линије. Ту је и највиши део петњичке земље (Дебело брдо, високо 1474 m). Дуже стране овог правоугаоника, које у правој линији износе око 10 km, граничне су линије петњичког атара са селом и атаром Дасића, са северне стране, и селом (и његовим атаром) Загорјем, са јужне стране. Између петњичке земље и Лима налази се појас земље која припада селу Лугама, а сада, после другог светског рата, и ново згуснуто приградско насеље изграђено поред Лима. Иначе, последњу деценију-две село Петњик се латано „примиче“ граду. То се особито види по, за сада још разређеним, кућама које се подижу поред новог колског пута за Иванград.

ГРАНИЦЕ

Од најнижег дела земљишта, око поточића Мршина бара, који увире у речицу Брњицу и где се атар Петњика додирује са атаром Будимље, гранична линија од запада ка истоку иде преко Дасићког брда даље на: Расоју, Неранце, Локве, Јарчеву долину, Жари, Будимско крчево, Витлијеш, Барице, Пријеку ливаду, Гаћине, Луке, Малаш, Ивља и Кимећак. То би била северна страна атара села Петњика. Одатле, то јест од Кимећака, почиње источна граница, која иде преко превоја Крмењака на Дебело брдо. То је истовремено и највиши део петњичке земље. Од Дебелог брда отпочиње јужна граница, која

најпре дели земљу Петњика и села Калудре, и то преко Биња-ша и Бурова дола да дође на Сијерак. Даље, та линија дели земљу Петњика и села Загорја и иде од Сијерка на: Пећине, Букву, Марков гроб, Буковчић, Буковац и Лопатице, обухватајући на крају Жарков до, где се атар Петњика додирује са атаром села Луте. Тако смо дошли до западне границе, која углавном иде поточићем Мршина бара до његова утока у Брњицу, одакле смо и почели набрајање граничних објеката петњичког атара. Овде смо и затворили правоугаони оквир атара овога села.

Као што се види, ни имена граничних објеката, које смо помињали, као ни имена појединих делова или потеса овога села у оквирима тих граница (Долине, Каменчаке, Шиповице, Ступе, Сагорела Главица, Седларица, Арварице, Требетине, Папратна долина, Дуге, Подови, Граба, Бугарчевице, Крстац, Трња, Пријепутница, Јагњила, Залужнице, Перковац, Пискавице, Јастеровина) немају друге осим назива словенског порекла. Ивља и Јасике су старији називи (такође словенски). Сада се овде не зна за називе дрвета јасика и ива. И име потеса Арвачице треба да буде старији, али опет словенски.¹ Једино би име Маланц, барем својим првим слогом, требало да буде арбанашког порекла. Утолико пре што се у његовој близини налази и брдо под именом Бафе, које је такође илирско-арбанашког порекла.

ГЕОГРАФСKE КАРАКТЕРИСТИКЕ

Атар села Петњика, иако мали (око 30 km²), са средњом надморском висином од 1080 m, ипак има разнолике географске одлике. На њему се лепо разазнају четири дела. Најнижи, звани Баре, који својим изгледом личи на седло, чине ливаде. С бочних страна Бара су оранице, а са треће стране, источне, је само насеље Петњик. Други део земље, који се уздиже од села јесу Шуме. Трећи је Крчево, заталасана површ висине од 1120 до 1200 m, где има камењара, ливада, делом шуме, а до-недавна је било и обрађене земље. Четврти, највиши део, зове се „Ливаде“. У том делу оране земље било је тек по које парче. Ту, на висини од 1200 до 1474 m надморске висине, преовлађују травњаци и шуме.

Дакле, село Петњик, са својом земљом, састоји се од једног комада, чији се најнижи део налази на висини од 700 m, само насеље на висини до 750 m, док су му највише земље изнад 1200 m.

Најнижи део петњичке земље (Баре) и не само он, некада је био под водом, јер је у даљој прошлости у Иванградској

1. Видети: P. Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskog ili srpskog jezika III*, Zagreb 1973, код рвѣ, рити, ров, рабѡш.

котлини било језеро. Од нивоа тога језера, које, разуме се није одједном отекло, као видни трагови остале су терасе у Иванградској котлини. Петњичке Баре биле су залив тога језера кад је оно било на најнижем нивоу свога постојања. Да је тако било види се и по саставу њихове земље, која се састоји од језерских наноса и наслага.

Крчево, виши део петњичког атара, одликује се крашким садржајем и облицима, нарочито многим вртачама, пећинама, звекарама и безводношћу.

У геолошкој прошлости и у овом подручју било је раседања, слегања и набирања тла. На то указује и сада нестабилно тло, које се каткада потресе. Ливаде и њиве у странама и пристраницама поред новог асфалтног пута, на траници према Будимљи, делом се карактеришу нестабилним површинским слојем земљишта, односно локалним клизањем земље. То свакако долази отуда што преко лапора, као подлоге, расквашена земља, која је иначе нешто нагнута у правцу Бара, с времена на време клизи. И део магистралног друма (Иванград — Рожаје), који у близини пролази, често страда на том терену.

На некадашње другачије климатске прилике и бујнији биљни свет јасно указује угаљ који и у средишњем делу самог насеља Петњика местимично провирује из земље и који је ту копан једно време пре и после другог светског рата. То је лигнит (калоричне вредности до 2600 калорија), ложији од онога који се сада копа у суседној Будимљи.

Ово подручје је некада било и под ледницима, од којих су остала нека планинска језерца и моренски материјал. Поред језерских наслага и кречњачких одлика, петњички атар делом има и лапорца (Крстац у правцу Луга), пешчара, шкриљаца, кремена.²

У Барама, на површини устајале воде (у барицама), могу се приметити жућкасто мрке скраме које долазе од гвоздене руде или нафте. У Крчеву се један извор назива Смрдан (то име народ тумачи тиме што су се ту некада усмрдели људски лешеве).

Клима у горњем Полимљу је умереноконтинентална. Најхладнији су месеци децембар, јануар и фебруар, а најтоплији јули и август. Средња годишња температура износи 9,4°C.³ У току године падне просечно 896 mm воденог талоба. У вишим крајевима падне више талоба него у нижим. Пролећа су прохладна и са више кише. У јулу и августу је обично мање кише

2. Занимљиво је да се на обема краћим странама правоугаоног петњичког атара, на најнижем и највишем делу његовом, јавља кремен у приметним количинама, тако да је то и у географским именима дошло до израза: у Мршиној бари једна дугачка њива назива се Кременшница, док се поред Дебелог брда један превој назива Кременак.

3. М. Лутовац, Иванградска Котлина, Београд 1957, 29.

него што би било потребно за летину. Ветрови су северни, јужни и кривац (или „дебели“) — западни.

Само насеље Петњик има довољно воде, јер се налази на саставу нижег (негдашњих језерских талоба и наноса) и вишег (кречњачког) земљишта. Има доста извора, чак и јачих врела, која обично извиру на саставу најнижег дела земљишта и оног који почиње да се издиже. Најпознатије врело је Бато (705 m) или Велико бато, где вода извире испод „листре“ (литице), окомите и високе око 80 m. Друга врела су Врело (или Подбуковац), Суво бато,⁴ Мршина бара, Две. Има и локалних извора, као што су Жура, Стрча, Мујковића јагњило, Демовац. За своје потребе нека домаћинства имају и бунаре.

У време дужих кишних периода, непосредно изнад Сувог бата, као и врела Подбуковац, одједном па за по неколико часова, прокључа мутна, пенушава и снажна вода.

Крчево има мало воде. Кишница и отопљени снег одмах пониру у кречњачки терен да би се та вода појавила у Петњик⁵ или Загорју. На граници између Петњичког и Загорског крчева, у месту Пећине, понире читави поток, да би се поново појавио у Загорју као Загорско врело.

Петњик је добио и воду (1985 и 1986), која је од Дапсићког врела узета за водовод шпирих размера.

БИЉНИ СВЕТ

Природно је да на надморској висини од 700 до 1474 m расте и разноврсно биље. У најнижем делу петњичког атара, Барама, поред траве расту и врбе и јове. На ливадама и њивама (около) види се и по која осамљена крушка или брест, која се чува ради хлада у време летњих радова.

Идући од самог насеља у правцу Крчева, расте листопадно дрвеће: храст (цер и бјел), граб, глог, леска, као и које друго дрво (буква, дрен, дивља крушка и дивља јабука). Тај простор између самог насеља и крчевске површи и назива се Шуме (Камените шуме с десне стране поточића који се зачиње од извора Требетине, и Пријетршке шуме, с леве стране тога поточића). До после првог светског рата то су биле заједничке сеоске шуме, па су тада издељене. Називи појединих делова земље указују на раније присуство одређених врста дрвећа. Тако,

4. Суво бато добија воду подземним жицама од Дапсићке ријеке. То се види по томе што се оно замути када у суседству Петњика Дапсићани наводњавају летину. Врело Подбуковац добија воду од загорске воде. Када Загорани од свога врела лети узму воду за наводњавање летине, Подбуковац тада има мање воде.

5. Легенда каже како је неком приликом упала нека девојка у једну звечку („звечку“) у доњем делу петњичког Крчева, те да је после извесног времена њену руку, чак и са плетивом у њој, избацила вода у Бату!

одмах изнад села, у Пријетришким шумама, једно место се назива Грабови, мада тамо данас има мало граба. У Каменигим шумама један део се назива Јасења. Или, кад се изађе на Крчевску површ, један превој се зове Борје, а други Дубље, мада су данас и један и други без шуме. Заборављен је назив дуб за цер. Уосталом, и сам назив Крчево јасно сведочи о томе да је ту пре била шума која је искрчена.

У пределу Ливаде један потес земље назива се Букве, други Буче, а један Брежба. И у Крчеву и у Ливадама на више места се јављају локални називи Лијешће и Клеце. Клеке, нарочито има доста по Крчеву.

Шумовито брдо које се налази између Петњика, Загорја и Луга назива се Буковац. Са петњичке стране, стрмене, по Буковцу расте и буква, поред другог дрвећа. У пределу Ливаде има четинара (јела, смрча, ребе бор) који су где-где помешани са буквом, брезом или којим другим дрветом.

Изнад самог врела Бата, у пределу Дијочић, с јесени се зарумени лист жбунасте рујевине.

У селу, нарочито по „цклавовима“ (међама ораница) расту кушине, по Крчеву јагоде, а у Ливадама, углавном по Дебелом брду, и боровнице. Иначе, у Крчеву и Ливадама расту и разнолике миришљаве траве и цвеће, које се косе или их стока пасе. Неке се сабирају и за „лекове“. По Крчеву је доста и цвета камилице. Сва та вегетација је добра „паша“ за пчеле.

У Петков долу, на планини Цмиљевици, где се налази катун сељана из Петњика, поред богатих папињака расту четинари. Петков до је одвојен и удаљен од петњичког комплекса земље око два часа хода. Као да је неком поделом између овдашњих села, накнадно Петњичанима дат да би и они са стоком могли да борава у највишем планинском делу, иначе погодном за пашу стоке и прави катунски начин летњег живота! Уосталом, лети је било потребно стоку одвојити од земље која је рабена и ливада које су кошене.

ЖИВОТИЊСКИ СВЕТ

Дивље животиње које се сретају у овдашњим шумама су: зец, вук, лисица, веверица, док је у прошлости било и медведа, дивљих свиња, срна и куна. Од птица су најбројније чавке, врране, свраке, голубови, орлови, као и велики број ситних птица (врабац, кос, жуња, пулавац, царић).

У сеоској речици, која се као таква и уобичава текући преко Бара, има ситних риба, које каткад дечаци коншевима покушавају да хватају. Та речица зачиње се од воде која долази из села Загорја. Текући преко Петњика, прихвата његове воде и повећава се. На истеку из сеоског атара та речица назива се Брњица.

СТАРИНЕ

Атар села Петњи́ка једним својим углом (код Брњице) наслања се на земљу села Будимље (име овог села је очувани назив старе средњовековне жупе у којој је Првослав, Немањин синовац, саградио Бурђе́ве Ступове. Тако се догодило и са именом старе жупе Плав, које се задржало у називу једног каснијег насеља). Од средњег века, заправо од доласка Турака, овде као да је био прекинут сваки живот. Ако о људима и приликама у овом крају и има каквих помена у писаним документима, то су прогони домаћег становништва, освете Турака паљењем домова, цркава и манастира, пљачка, убијање, бежање. Па и пре стотинак година, или чак и до балканских ратова, стање није било много боље. Најстарији памте турске касарне у Беранама (Иванград), њихове шанчеве и топове на Јасиковцу (поред Берана), као и низамске карауле, од којих је једна била и на Сијерку, на петњичкој земљи. Памте се и разноврсни намети које је турским властима и њиховим феудалцима ваљало давати, као и када су најбољи путеви били они којима су могли да прођу само натоварени коњи; памте време када у целом горњем Полимљу није било ни једне школе. Због свега тога је и јасно зашто становништво у овом крају, и његова насеља, нису нарасли ни приближно до оне мере до које би нарасли да су прилике биле сносљивије. Отуда свакако и мало сачуваних писмених података из прошлости.

На територији села Петњи́ка има неколико места за која се везују извесна предања. Тако, уз стрмене ливаде Дебелог брда, с његове западне стране, које се називају Плијеша и које припадају Петњику, јасно се познаје траг неког старог пута. Према предању, туда је водио пут којим се, коњима, ишло на другу, источну страну Дебелог брда, где су се, у средњем веку налазила летовалишта принчева и феудалаца из времена Немањића. Предање каже да се тај део, где се и познају темељи зграда, зато и зове Краљанкама.⁶

За једно место у самом селу, које се зове Грашница, има само домишљања.

У потесу земље која се назива Граћа, изнад самог сеоског гробља, где су доскора биле њиве, по неким казивањима некада су били „дрковни“ виногради.

Као што видимо, у рејону Петњи́ка и његова атара нема никаквих старина о којима би се нешто сигурније знало. Само су то предања. Али у неким од тих предања требало би да има и истине.

На два места у селу донедавна су налажени трагови старијих гробова (једно на Јесуљеву брду, а друго поред поточића Стрче).

6. На једном месту у Каменим шумама, одмах изнад села, познају се у камени, тобоже „стопе“, то јест отисци копита Шарца Краљевића Марка!

Једно место на Јагњилу (ливада Алексије Барјактаровића), недалеко од раније куће Гавра Бабовића, звало се Миса. Није ли то име остало из средњег века, када је и у горњем Полимљу било католика? Или је оно остало из времена наилажења католика Климената (арбанашког племена), који су овамо као сточари допирали можда и почетком прошлога столећа.⁷ Један лаз у Каменитим шумама зове се Влаиња. Да ли то подсећа на некадашње старије становништво или је такво име дато по томе што су Турци Србе називали Власима?

На највишем врху Дебелог брда један део зове се Чадориште. То отуда што су турски војници ту разапинали чадоре. Одатле су имали добар преглед целе Иванградске котлине. Недалеко одатле на Сијерку била је турска низамска караула, од које се још познају темељи.

МАЛО ИСТОРИЈЕ

О ранијим историјским приликама у овом делу наше земље има, колико толико, података код Вешовића, Лутовца и у мом раду *О етничком развоју горњег Полимља*. Ево најнужнијих од њих за ову прилику.

О средњовековним збивањима у овом подручју углавном више знамо, макар и посредним путем. Овај крај је припадао средњовековној рашкој (Србији). У Будимљу (жути) било је седиште једне од првих (православних) епископија, које је основао Сава Немањић 1219. године. Али, у овом подручју било је утицаја и из Приморја. То се јасно види и по плану и грађњи самог манастира Бурђевих Стулова⁸, у коме је и било седиште будимљанске епископије.

7. За име Крчева, сеоског земљишта изнад села предање каже да је дошло отуда што су ту Клименти својевремено потучени („покрчени“). Једно предање вели да име једне пећинице, недалеко од Бата, такозвана Зизи-на пећина, долази по некој Зизи, која је била католичке вере.
8. *Историја Црне Горе II/1*, Титоград 1970, 151. Тако је и са црквом св. Петра у Бијелом Пољу (Р. Љубинковић, *Хумско епархиско властелинство цркве св. Петра у Бијелом Пољу, Старица IX—X*, Београд 1958/9, 123; *Историја Црне Горе II/1*, 260). На некадашње присуство католика и утицај католичке цркве по горњем Полимљу подсећају имена села Сутиван и Мојстир, у околини Бијелог Поља, као и назив Бискуповине за један потес земље у Брзави, између Бијелог Поља и Иванграда (М. Лутовац, *Бихор и Корита*, Насеља и порекло становништва 40, Београд 1969, 84). Из тога крута елемената могао би бити и назив портик за ходник, а можда и географски назив Миса у Петњику, који смо помињали. Уосталом, познато је да је за време Вукана (Немањина сина) барска архиепископија протегла своју власт и над Рашком (С. Станојевић, *Борба за самосталност католичке цркве у Немањини држави*, Београд 1912, 95), те да је Стевана, Вуканова брата, венчао папин легат. И касније ће се, у време Туракз, овде јављати католички агитатори за пресобраћање православних у унију.

Зна се, затим, да су принчеви Немањића лети боравили у жупи Будимљи. Помињали смо и сачувано предање па отуда и потиче име Краљанке, једном потесу земље у Дебелом брду, и да је од тада остао траг коњског пута уз то брдо. Ту се историја и народно предање подударају.

Између 1367. и 1373. године жупа Будимља помиње се као део поседа које је држао Никола Алтомановић.⁹ Од Алтомановића су земљу преотели кнез Лазар и босански бан Твртко. Твртко ће се затом, као у својој земљи, 1378. године, у Милешеву, прогласити за краља. Из тог времена помињу се и неке робље које су босански војници из Будимље одвели и продали.¹⁰

У сваком случају, горње Полимље припадало је средњовековној српској држави, у којој је у XIV столећу већ било почело са унутрашњим размирицама. Из тога времена сачувано је народно име Србљак. Наиме, становништво које су Васојевићи у XVIII столећу затекли у време свога ширења по овој области, називали су, заправо продужили да називају Србљацима. А то име није ништа друго до старо име Србљ за Рашане, односно становнике старе Србије, која је, као држава, називана Рашком. То име је понекад употребљавано и као назив земље.¹¹

О селу Петњику (и његовом становништву) с краја средњег века немамо никаквих података.¹² Али, средњовековно ста-

9. М. Динић, *Област Бранковића, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, књ. 1 — 2, Београд 1960, 7, 13.

10. Ж. Шћепановић, *Средње Полимље и Потарје*, Београд 1979, 57. Видети и: В. Ђоровић код Никола Алтомановић, у *Нар. енциклопедији СХС* С. Станојевића I, Б. 1928.

11. С. Новаковић, *Неколика тежа питања српске историје*, *Годишњица Николе Чупића* 31, Београд 1912, 5; К. Јиричек, *Историја Срба* I, Београд 1922, 86.

12. Кад се говори о средњем веку, као проблем искрсава оно да је атар села Петњица и до нашег времена остао као јединствена физичка целина. Да земља једног насеља чини нераскидиву целину, тако изразита случаја у горњем Полимљу нема. Зашто је то, од куда и од када тако? О томе немамо никаквих података. Можемо само да нагађамо и да се, ради аналогije, и овде враћамо на прилике и стање у средњем веку. Понека села су, наиме, у средњем веку, било да су сматрана слободним или су била дата неком феудалцу, имала своју земљу у једном комаду. Називало се то тада стас (реч је из грчког језика, видети: С. Новаковић, *Законик Стефана Душана*, Београд 1898 § 65; С. Новаковић, *Село*, *Српска књижевна задруга*, Београд 1943, 118). Земља Петњицана заиста чини један стас. Само не знамо да ли је то остало као неки остатак из средњег века? И, не знамо да ли је то село у средњем веку било насеље слободних или зависних ратара. Део земље тог села, према једном предању, био је раније „дрковна“ земља. Према другом предању, чланови Немањића породице летовали су на источној страни петњичке земље. Није ли онда ово село у средњем веку припадало неком од чланова династичке куће? И нису ли његови жители онда имали извесне повластице?

Познато је, затим, да су села, као најмање управне јединице, у средњовековној српској држави, ако не сва а оно један број њихов, била орга-

ње у одређеном превирању, у овом крају, затекли су Турци, када су га средином XV stoleћа, запосели. Тридесет година касније, 1485, Турци су направили и попис становништва новоосвојених крајева. Овај крај је, по ондашњој подели, припадао Скадарском санџаку. У том попису помиње се и село Петњик. То је први нама познати помен овога села и његовог становништва. Наиме, Петњик је те године, као и остала села у горњем полимљу, пописан као једно од села новоформираног хаса,¹³ посела који је био додељен на уживање скадарском санџак-бегу. Од тада и отуда је почео за дотадашњу Будимљанску жупу (касније Беранску, данас Иванградску котлину) да се употребљава и назив Хас као географски. То, уосталом, није био усаглашен случај. И Хас под Паштриком, код Баковице, у Метохији, тако је добио назив.

Ни касније, после тог времена, све до XVIII stoleћа, нема сигурних података о приликама у негдашњој Будимљанској жупи. Тада је, то јест у XVIII stoleћу, у тешким и „мутним“ временима, Арсеније Јовановић Шакабенда, српски патријарх,

низована другачије него што је то био случај са селима у новије време. Нека села била су дужна да се баве само одређеним пословима. Наиме, на основи неке традиције или ондашњих потреба и организације, становници њихови имали су, на пример, да се баве специјализованим пословима, као што је прављење земљаног посуђа, дрвених корита, кола, делова оружја итд. Данашњи називи села, као што су Колари, Копљари, Коритари, Штитари итд. знак су и остатак су таквог времена тврди Новаковић (С. Новаковић, Село, 54 — 55). У горњем Полимљу на такво стање подсећају називи насеља: Рибари, Коњу'е, Баста'е, Грњчари, Штитари. Да ли су и средњовековни Петњичани имали сличних обавеза, не знамо. Сигурно је само то да је и после одређеног прекида у континуитету овдашњег становништва, атар овога села остао, све до нашег времена, као компактна целина.

Кад помињемо географске називе додајмо да је име варошког насеља Берана (од 1949. Иванград), које је као такво почело да се формира у другој половини прошлог stoleћа, дошло по старом личном имену са основом Бер. То варошко насеље најпре је почело да се развија у Богавском луту, непосредно уз Лим, поред Бера-села. Студа, по Бера-селу, и његово име. Иначе лично име Бер је старо. Било је некада и раширено. Јавља се у овом облику или са том основом, на пример у Румунији, Пољској, чак до Индије. Код нас се лично име Бер, као и презиме Берановић помиње још у XIV stoleћу Дечански хрисовуље, 49; П. Ивић — М. Грковић, Дечанске хрисовуље, Нови Сад 1976, III, 257). У XVI stoleћу се у селу Ворошници, на Пештеру, између Новог Пазара и Сјенице, у једном турском попису помиње Грбан Бера (Х. Хаџибеговић, Званични подаци о сточном фонду на подручју Новог Пазара, Трговишта и Бихора, Историјски записи 26/4, Титоград 1969, 591 — 596).

13. Те године пописана је као санџакбегов хас и нахија „Куч“ (Б. Ђурђев, О постанку наших динарских племена, нешто о Малоншићима, а опширно о Пиперима, Историјски записи 40, свеска 3, Титоград 1979, 115). Хас у Турској иначе значило је посед са кога је годишње могло да се добије више од 100 000 акчи (тада је овца с јагњетом процењивана 12 акчи), а који је неком даван као плата или пензија (Х. Иналџић, Османско царство, превод с енглеског Милице Михајловић, Српска књижевна задруга, Београд 1974, 153, 163 — 5).

побегао из Пећи преко Рутове, Шекулара и Хаса за Нови Пазар.¹⁴ После рата Аустрије, уз коју су противу Турака били пристали и црногорски Брбани, и када је Аустрија морала да се повуче пред турском војском, пећки Махмуд-паша поново је поробио и похарао горње Полимље и из њега много становништва претерао у Метохију.¹⁵ Године 1737. и брбанска војска, која се тада враћала од Новог Пазара, „успут“ је опљачкала Хас.¹⁶ У запису се не каже ко је ове опљачкан: да ли можда само муслиманско или и православно становништво. Од тих година (1738) манастир Шудикова, у коме је до тада постојала и преписивачка школа, више не постоји, јер су га Турци до темеља разорили. И сада се на периферији села Будимље, поред Лима, разазнају само темељи некадашњег манастира. Судбина хришћанског становништва из овог Хаса и његових богомоља тада је била истоветна: Хас, то јест Беранска котлина, тада је увелико запустео. Према предањима појединих родова, касније овамо досељенот становништва из Брда и Црне Горе, њихови преци су „први“, или међу првима, насељени у овај крај. Тако се прича и за претка Барјактаровића у Петњику.

Када је устаничка Караџорђева војска 1809. допирала до Сувог дола, на Пештери, њу су срили и са њоме се ту спојили црногорскобрбански одреди, међу којима је био и одред из Беранске котлине. Али, и поред тог спајања две српске ослободилачке војске баш на овом подручју, горње Полимље је од Турака ослобођено тек у време балканских ратова, почетком XX столећа.

14. Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи II*, Београд 1903, бр. 2720.

15. Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи II*, бр. 2725.

16. М. Костић, *Устанак Срба и Арбанаса у Старој Србији*, Гласник скопског научног друштва VII—VIII, Скопље 1930, 225.

2. СЕЛО, ЊЕГОВО СТАНОВНИШТВО И ЊЕГОВ ГОВОР

Име села Петњик

У горњем Полимљу о постанку имена неких овдашњих села, међу њима и Петњика, може се чути оваква легенда. Када је Сибињанин Јанко, после пораза на Косову, бежао преко ових крајева, био је са њим и „нејаки Секуле“. Долазећи од Бихора, када су изашли на заталасану раван, коју данас чине шест села, Јанко је казао: „Што је лијепо и одигнуто ово мјесто, као полица“. И, отада се та зараван, наводно, назвала Полица. Силазећи одатле у саму жупу, до Лима, ту се пробудио нејаки Секуле, па је то место и названо Будимљом. Идући даље једва су од умора доспели до суседног села. Дакле, једва су доспели. Отуда је то насеље названо Доспиће (Даспиће). Пролазећи преко суседног насељеног места у њему су срели петоро браће, то јест „пет њих“. По томе је, вели легенда, отада то насеље и названо Петњих. У том смислу легенда објашњава и називе још три села: Загорја, Ржанице (Доње) и Роваца.¹ Овде је, јасно је, реч о обичном народном домишљању кад се тако брзо и лако објашњава порекло назива неких овдашњих села. Уосталом, назив средњовековне жупе Будимља поменут је више од 200 година пре него што је Јанко страдао на Косову. Село Ржаница свакако је дошло по ражи која је ту сејана, а не по ржанију мазги ових бегунаца. Име Ровца дато је по географским особеностима насеља, а не по „ровљењу“ снега гладних мазги Јанкове пратње.

Нас интересује порекло назива Петњик. У турском попису села Скадарског санџака, из 1485. године, поред осталих ондашњих насеља у Горњем Полимљу, поменуто је и село Пекник (са 23 домаћинства).²

1. М. Варјактаровић, *Итина и легенда о једном старом путу*, Гласник Етнографског института САНУ 9—10, Београд 1961, 219.

2. S. Pulaha, *Le cadastre de Van 1485 du Sandjak de Shkoder*, Tirana 1974, 33 — 34. (арапски текст). Истичемо да у овом турском споменику глас *k* у имену села Пекњик ваља читати као меки глас, на средини између наших данашњих гласова *k* и *h*.

Друго, у поменику манастира Шудикове, који је писан у XVII столећу, а који се до 1941. године налазио у Народној библиотеци у Београду, међу многим селима која су тамо поменута као родна места дародаваца томе манастиру, помиње се и село Пећник.³

После та и таква два помена села Петњика може сигурно да се закључи да је до тада у називу овог насеља чуван стари глас *ћ*, уместо потоњих група *тн*, односно *тњ* (Петњик). У називу Пештер и даље је остала стара група *шт*, у називу Пећ дошло је до сажимања *шт* у *ћ*, док је у имену Петњик у време јотовања дошло до *тњ*.

Од куда је, пак, и зашто у називу Петњик раније заиста било *ћ* уместо потоњег *тњ*? Сасвим једноставно. У овом насељу има више пећина, чак и великих, па је и посве у реду што је ово место а потом и село својевремено названо по тој (географској) карактеристици. Исти је случај био и са називом села Петњица у Бихору, Петњицом у Дробњацима и називом Петница код Ваљева. Дакле, назив насеља Петњик најпре је гласило Пећник, а он је дат по пећинама. У сваком случају име овог села је словенског порекла, а дошло је по физичко-географским особеностима његовим. (види фот. бр. 3).

Становништво

Најстарије податке о Петњик у и његовом становништву налазимо у већ помињаном турском попису села Скадарског санџака из 1485. године. Петњик је тада имао 23 домаћинства.¹ Колико се по именима пописом обухваћених, односно њиховим презименима (а то су у овом случају имена очева), може судити, јасно се види да је то било српско становништво.

3. Љ. Стојановић, Поменик Манастира Шудикове, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор 8, Београд 1928, 182.

1. Ево списка домаћинстава Петњика из тога пописа: Радосав син Виномира, Радохна, Бранко син Раче, Воја брат Влајка, Вукосав син његов, Вукашин брат његов, поп Драгаш, Радоња син Радмила, Радоња син Белака, Радоња син Радсала, удовица Радосава, Вукосав син Ђурашинов, Вук син његов, Стјепан син Радича, Влајко син Микље, ... син Боје, Новак син Рајка, Бојко син Брануша, Радич син Себадина, Страхиња син Радсала, Никола син Гоје, Вукосав син Глате, Радич син Веђе, Ђурађ син Бефо, Милоје син Радича, Вукча син Радичев, Богдан син Рајков, Милан син Бранушев, Смољан син Тодоров, Вукашин син Иваков, Радач син Радичев, Новак син Стоје(а), удовица Деба (Дана?), Никола син Радоње, (S. Pulaha. Le cadastre de l'an 1485 du Sandjak de Shkodet, Tirana 1974, 33 — 34.

Пописом је, као што видимо, обухваћено и десет неожењених мушкараца и две удовице. Једно домаћинство било је пола Драгаша. Истицање у попису да је реч о самцу, удовици или свештенику чињено је због њихових неједнаких обавеза које је требало да се дају новој државној власти.

1. *Данашње становништво Петњика*. Осим тог пописа о ранијем становништву овога села, за сада, ништа друго сигурно не знамо. Нема писаних података, или их ми не знамо. Додуше, у Шудиковском поменику, писаном у XVII столећу, поменути су и из „Петњика“ даваоци прилога манастиру Шудикови.² Али, немајући сигурних података о овдашњем становништву за последња два-три столећа, помоћи ћемо се народном традицијом. Предање, наиме, овако каже: „на посве запустело земљиште“ данашњег села Петњика, негде пре „двјеста и педесет година“, први се настанио Никола Поповић, од братства Дрекаловића, из племена Куча. Једно предање вели да је тај Никола у боју са Турцима убио неког турског барјактара и уграбио његову заставу. Да баш због тога од Турака не би имао посебних невоља, он је из дотадашњег завичаја побегао и собом понео ту заставу. Лутовац, погрешно обавештен, навео је да су Барјактаровићи мисли се на потомке Николине пореклом из Братоножића.³ И мени је стари Никола Миликић (Васојевић), у Беранама 1939, тврдио да предак Барјактаровића потиче из Братоножића. Вешовић је забележио и такво казивање, али и оно да су Барјактаровићи пореклом из Куча.⁴ Предање, пак, у Петњику, код самих Барјактаровића, сложено је у томе да је њихов најстарији предак (Никола) досељен из Куча. Занимљиво је да се данас и у Кучима може чути казивање да су Барјактаровићи пореклом од Поповића из села Горњи Медун.⁵ Одмах се намеће питање: како се то у Кучима могло дознати да су, са касније добијеним презименом, Барјактаровићи пореклом из Куча? Разуме се да је такво казивање (односно сазнање) могло само касније, и само повратно, од неког Барјактаровића који се нашао у постојбини својих предака, овамо да допре.

По торњем Полимљу иначе има већи број родова и породица (Митровићи, Коматине, Божовићи, Анђићи и др.) пореклом из Куча.

О пореклу Барјактаровића предање овако казује. Никола Поповић, са браћом Божом и Ганом и снахом (женом умрлог им брата Петра), досељени су с Медуне „прије 250 година“. Од Бога су потом нарасли Божовићи у селу Главацама, од Анђе

2. Љ. Стојановић, *Поменик манастира Шудикове, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, VIII, Београд 1928, 182.

3. М. Лутовац, *Иванградска Котлина* (Пос. изд. САНУ књ. 269), Београд 1957, 55.

4. Р. Вешовић, *Племи Васојевићи*, Сарајево 1935, 249.

5. Аутора овога рада је 1939. године, на Медуну, стари Милета Поповић, Куч, када је чуо како се презива, загрлио и пољубио „као рођака“, дајући да су преци Барјактаровића од Поповића с Медуне. Да би то проверио, припитао је да ли Барјактаровићи (још) славе св. Николу (славу Куча). Тако нам је тврдио и Душан Вујошевић, старац од 80 година, такође на Медуну, 1985. године.

Анђићи у селу Калудри,⁶ а од Гана, који је отишао к Рожајима и „погурчио се“ су данашњи Ганићи, муслимани. Иако муслимани, Ганићи никада нису скривали своје порекло из Куча. Напротив, истицали су га. Од Николе су нарасли Барјактаровићи у Петњику и оближњој Калудри. (Разуме се и они који су временом одавде одсељавани.) Предање даље овако вели: кад се Никола доселио у Петњик, у околини је било становника само: једна кућа Поповића у селу Лушцу, с леве стране Лима, једна кућа Кнежевића у селу Будимљини и две куће Буђковића у селу Дапсићу, с десне стране Лима. По истом казивању, била је и једна кућа Добричића у самом Петњику.⁷ Број генерација (девет и десет) до тих „дрвих“ досељеника ишао би томе у прилог. Наиме, ако се узме да на једну генерацију отпада 25 година, онда је то досељавање Николе, до кога набрајају десет генерација, из Куча могло да буде негде око половине XVIII столећа. Предање затим тврди да је Милосав Крагов, Николин унук добио барјак од србијанске војске на Сувом долу (на Пештеру) 1809. године.

За нарастање Барјактаровића предање, даље, овако тече. Никола је имао синове Крага и Леку. Од Крага ће настати један род, а од Леке два, и то на следећи начин:

а) Краго је, казују, имао Алексу (Милосава, Станишу, Јована и Бошка). Данашња деца су девета или десета генерација потекла од Николе. Ево једне од њих: Никола — Краго — Алекса — Лазар — Жујо — Бајо — Милинко — Томислав — његова деца. Десета генерација, јавља се у наредном редоследу: Никола — Краго — Алекса — Арсо — Видоје — Обрад — Вукосав — Светозар — Веселин — Светозар.

Крагово потомство или „трбушчић“ зове се *Краговићи*.

б) Од Леке је гранање, преко његова два сина, Нова и Беке, ишло у два посебна трбушчића (рода). Тако ће од Нова да наrastу Удовичићи а од Беке — Карабекићи. Наводимо по једну-две лозе или тенеалогиче за оба трбушчића. Рекли смо да је Никола имао Крага и Леку. Од Леке, односно његова сина Нова, потомци се даље овако ређају: Лека — Ново — Вељо — Дмитар — Андрија — Ново — Љубо — Радуде — Ново. Ево још једне гранчице Удовичића: Лека — Ново — Никола — Јаков — Вукадин — Мирал — Милун — Јовица. Ево и треће: Лека — Ново — Величко — Радисав — Радоња — Вукман — Радосав — Радоња — Никодим — Зоран.

6. Такво предање о пореклу Анђића очувано је и код самих Анђића у Калудри (Б. Ралевић, Калудра, Београд 1976, 101).

7. Кад знамо за записе да је Васојевиће: године 1737. пећки Махмут-паша похарао, поробио и прегнао у Метохију (Љ. Стојановић, Стари српски записи и натписи II, Београд 1903, бр. 2723), те да је 1738, било много „пленинија“ и да је тада изгорео и манастир Шудикова (Љ. Стојановић, Стари српски записи II, бр. 2745), онда би таквом казивању о „дрвим“ и усамљеним досељавањима у горње Полимље „прије 250 година“ могло и да се верује.

Новови потомци добили су назив *Удовичићи*.

в) Наводимо и две гранчице или изданка Карабекића, насталих од Беке, Новова брата и Лекиног сина. Ево једне: Никола — Лека — Бека — Марко — Радоје — Петко — Јован — Бојо — Никола — Беселин — Милован. Друга има овакав редослед: Никола — Лека — Бека — Јанко — Милија — Јанко — Панто — Алексија — Милосав — Манојло, а трећа овако тече: Никола — Лека — Бека — Марко — Радун — Саво — Пале — Васо — Лексо — Милорад — Васко.

Бекини потомци добили су локални (родовски) назив *Карабекићи*.

Као што видимо, од досељеног Николе протекло је девет или десет нараштаја, а код Удовичића и Карабекића јавља се чак и једанаести. Та варијанта о нараштању Барјактаровића од Николе може да буде сасвим вероватна. Међутим, постоји и казивање да је Никола имао три сина: Крага, Леку и Беку, од којих су и нарасла ова три трбушчића (Краговићи, Удовичићи и Карабекићи) братства Барјактаровића. Генеалогичка, која се даје на крају, код прилога, направљена је по том казивању.

Занимљиво је да за неколико домаћинстава данашњих Краговића, под два локална назива: Дакићи и Шафријићи, једно предање казује да они не потичу од Крага, већ да су потомци затечених Добричића, који су се касније „прибили“ уз Краговиће. Додуше, и за Добричиће се казује да су пореклом из Куча (од Дракуловића), али да су најпре били настањени у селу Наклу (Метохија), одакле су досељени у Петњик. По казивању њих самих (Дакића и Шафријића), они су настали од Добрице, Крагова сина, али који је био од Крагове друге жене, родом из Шекулара. Дакле, по самом њиховом казивању Краго је имао и сина Добрицу, од кога они до данас ребају нараштаје овим редом: Краго — Добрица — Вукашин — Милета — Јован — Милета — Секуле — Драган — његова деца. По броју нараштаја то би могло да буде вероватно. Предање додаје и то да су Добричини синови, пошто је његова мајка била из Шекулара (Шекулар је у време Турака имао одређене привилегије у погледу плаћања дажбина) били ослобођени давања неких дажбина Турцима.⁸

8. Слична предања постоје и за ослобођење од дажбина села Азана, у Бихору, где је, наводно, била удата сестра Петра Шекуларца. Такво предање очувано је и за село Заграђе. Наиме, Петар Шекуларец је, када је за своје војводство добио ферман да „не плаћа арач“, измолио турског цара да ни његови сестрићи у селу Азанама не дају „никоме никак-ва дохотка“ (А. Јовићевић, *Плавскогусињска област, Велика и Шекулар*, Српски етнографски зборник 21, Београд 1921, 567). И сами становници села Азана чувају предање да су и они добили повластице, као и Шекуларци, зато што су, после битке на Косову (у време Јанка Хуњадича), стоку коју су били отерали за српску војску предали Турцима (Р. Кастратовић, *Шекулар и Шекуларци у причи и традицији*, Цетиње 1966, 43; М. Лутовац, *Бихор и Корита*, Београд 1967,

Од братства Барјактаровића у Петњику сада има 92 домаћинства (Краговића 31, Удовичића 31 и Карађекића 30 домаћинстава).

2. У Петњику осим Барјактаровића, има и другог становништва, највише Бабовића (огранак Васојевића). И Бабовићи се деле на три гранције. Међусобно нису сродници, али се не орођавају између себе. То су Стојнићи, Мањићи и Отовићи. Предање овако каже. Доселио се најпре Јован (по мајци називан Стојнин) из Лијеве Ријеке (Васојевићи). Од њега једна генеалогичка тече овако: Јован — Велица — Милић — Вуко — Петар — Боро — Милић. Грана Мањића (назив дошао по женском имену Мањи, као оно и Стојнићи) овако набраја претке од досељења у Петњик: Радоје — Саво — Стефан — Трифун — Саво — Никша. Уже узето, то су Радојевићи. Од брата Радојева, Нова, потичу Нововићи. Иначе, Радоје и Ново досељени су из Коњуха. Отовићи набрајају генеалогичку од њихова претка Ота, који се из Лијеве Ријеке доселио у Петњик, овако: Ото — Радоња — Милоња — Ото — Јован — Ото. Предање вели да се Ото доселио када и Јован Стојнин а настанио се на имању неких одбеглих Пејчића (опет Васојевића).

Бабовића у Петњику данас има 32 домаћинства (Стојнића 10, Мањића 19 и Отовића 3). Како се из набрајања генерација види, Бабовићи су почели у Петњик да се досељавају пре шест, односно седам генерација.

3. Осим Барјактаровића (пореклом из Куча) и Бабовића (пореклом Васојевића) у Петњику сада има и 15 појединачних домаћинстава која су последњих година, односно деценија, овамо досељена из суседних села горњег Полимља. То су: Анђићи (3 домаћинства), Шћекићи (2), Маринковићи (2), Лакићевићи (2) и по једно домаћинство Бубања, Кораћ, Недовић, Тмушић, Вујовић и Бабић. (Овај последњи је уочи другог светског рата дошао у тазбину на имање).

Данас, 1986. године, у Петњику има свега 139 домаћинстава. Од тога су 92 Барјактаровића, 32 Бабовића и 15 осталих.

Од куда презиме Барјактаровић у Петњику? Од куда и од када досељеницима из Куча презиме Барјактаровић? Предање упорно тврди, и рекло би се оправдано, да ово презиме

74). Као што се види, и само име Азана чува у себи успомену на то да је некада његово становништво припадало неком хасу.

О Добричићима предање даље каже: кад су Турци вршили на њих притисак да пређу у чипчије, један од њих се упорно томе опирао, па је зато био убијен. „За душу“ овога, његови потомци су касније завештали цркви једну њиву, звану Росуља, у Врђици. Лутовац је записао предање да је ту реч о „Староседеоцу Дакићу“ (М. Лутовац, *Иванградска Котлина*, 62).

9. Комад земље на коме је сада Драгомир Којов Барјактаровић подигао нову кућу доскора се звао Љворечанка. И за део земље „Јанковића“ (дела Карађекића) предање памти како су неки Пејчићи из Слатине (Васојевићи) настојали да га преотму за себе.

долази по барјаку. Али, не по оном који је Никола уграбио од Турчина, већ по барјаку који је његов унук добио „од Карађорђа”. Наиме, када су Карађорђеви одреди 1809. долазили до Сувог дола, на Пештеру, њих су ту срели црногорски и брђански одреди који су похитали да се са њима здруже и помогну ослободилачкој војсци. Том приликом су устанички србијански војводе дали црногорскобрђанским одредима неколико својих застава (предање вели „крсташ барјака”). И Милосав Крагов, унук Николе Поповића, који је тада, као барјактар, носио наводно ону од Турака зашлећену заставу, добио је србијански барјак.¹⁰ Од тада и отуда су Петњићане Поповиће суседи почели све чешће да називају Барјактаровићима. Тако се тај надимак уврежео и као презиме. Такво предање је забележено и крајем прошлог столећа.¹¹ Оно се упорно одржава и до данас.

Када је горње Полимље, у време кнеза Данила, неколико година припадало Црној Гори тада су „србијански барјаци” замењени црногорским, који су били нешто другачији и на ко-

10. Кад помињемо барјаке, додајмо да у прошлим столећима и није свагда било уједначених и устаљених застава. Саопштава се, на пример, да су Кучи у Морејском рату, крајем XVII столећа, имали млетачке заставе (Ј. Томић, *Црна Гора за морејског рата 1684—1699*, Београд 1907, 317). Иначе, од Карађорђевој војске добијеним барјацима код брђанских племена било је и до сада више пута речи. Тако, тврди се да су тада Кучи добили два барјака (Ј. Врдељановић, *Племена Кучи у Црној Гори*, Насеља српских земаља 4, Београд 1907, 64; С. Дучић, *Живот и обичаји племена Куча*, Српски етнографски зборник 48, Београд 1931, 143), Морачани један (А. Јовићевић, *Историја Мораче до 1920*, Братство 7, Београд 1896, 237), а Васојевићи по једном казивању четири (Р. Томашевић, *Слободна мисао* бр. 7, Никшић 1932) а по другом шест (Т. Катанић, *О барјаку код Васојевића*, Гласник Етнографског музеја у Београду 13, Београд 1938, 159 — 160); М. Варјактаровић, *Још о барјаку код Васојевића*, Гласник Етнографског музеја у Београду 14, 1939, 106 и Гласник Етнографског музеја у Београду 15, 1940, 177—8. Један од тих, који су дати Васојевићима, дат је Милосаву Крагову из Петњица. Мени су Миџићи, огранак Булатовића, у селу Веље Дубоко, у Ровцима, 1978, тврдили да су и њиховом претку Тошку, синовцу војводе Коће, Карађорђевој војводи на Сувом Долу дали барјак (М. Варјактаровић, *Ровца — етнолошка монографија*, Титоград 1984, 29).
11. М. Велимировић, *На Комовима*, Братство V, Београд 1892, 96. Презиме Варјактаровић је сразмерно ретко, али се јавља, на пример, у Бачкој 1725. године (Ж. Сечански, *Попис становништва Бачке током осамнаестог века*, Посебно издање Етнографског института САНУ 3, Београд 1952, 313). Године 1753. помиње се неки Радивоје Варјактаровић, који је, са четири сина, из Новог Пазара дошао у Вршац, где је тражио одобрење да се насели у Срему (Рајко Мамузић, *Насељавање и култура станована у Војводини*, Гласник Етнографског музеја у Београду 37, Београд 1974, 67). У Панчеву, у књигама рођених и умрлих, све до 1784. јављају се презимена Варјактаров и Варјактаровић, као и у књигама пореског одељења Панчевачког магистрата. Али, ово презиме не помиње се само у Војводини. Има га и у источним крајевима наше земље. Илија Варјактаровић, потоњи војвода Карађорђевој војске, рођен је у селу Извору, код Параћина, умро у сахрањен у Свидајци (М. Ми-

јима је стајало Д. I. После Данила, на црногорским барјацима стајаће иницијали Н. I (Никола први) (види цртеж бр. 1.). Иначе, барјак и барјактарско звање остало је код Крагових потомака. После Милосава, који је добио србијански барјак, помињу се барјактари: Видоје, Јеремија, Милан. Овај последњи је носио барјак испред чете Петњићана у балканским ратовима и првом светском рату. Јеремији, оцу Миланову, на надгробној каменој крстачи уклесан је барјак као ознака његовог звања.

Одсељавања из Петњица

О судбини ранијег становништва села Петњица, које је овамо живело до XVIII столећа, већ смо напоменули, ништа поуздано не знамо. Оно као да је у целини било разјурено и уништено почетком XVIII столећа. Предања зато и говоре о

лићевић, Поменик знаменитих људи српског народа, Београд 1888, 27 — 8), а чија надгробна плоча тамо, код цркве, и сада стоји (Политика, дневни београдски лист, 28, септембра 1975, 17). И у српско-турском рату, 1876/8 поменут је у источној Србији „српски писар Таса Барјактаровић“ (С. Мачај, Ратни дневник 1876 — 1878, Развитак 2, Зајечар 1970, 80). И у Дубровнику половином прошлога столећа јавља се презиме Барјактаровић (П. Колендић, Из старог Дубровника, Српска књижевна задруга, Београд 1964, 11).

Барјактаровића има и муслиманске вере, на пример у Сарајеву. У Новом Пазару има Б. који међу собом нису никакав род. Једни су од њих старија грађанска муслиманска породица, други су досељени из села Рватске, а трећи из села Кладнице, али пре тога су живели у Ужицу (Б. Мушовић, Етнологски процеси и етничка структура становништва Новог Пазара, Посебно издање Етнографског института САНУ 19, Београд 1979, 136). Раније је било Б. муслимана и у Плаву. Код Скадра је постојало и село под тим називом (Б. Нушић, С Косова на сине море, Београд 1894, 102).

Као што видимо, под овим, истина нешто ређим презименом, јавља се становништво одраније и на разним странама. И то делом и пре него су Барјактаровићи у Петњику тако почели да се презивају. То указује на то да су по барјаку могли, и пре и другде, људи да добију надимак или да се презивају. В. Караџић кад говори о презименима која су дошла „од какве службе или каквог особитог посла“ помиње и ово презиме као и презимена Војводић, Кнежеввић, Ковачевић (Вукови записи, Српска књижевна задруга, Београд 1964, 52).

Можда би могли да потичу од Барјактаровића из Петњица оних десетак домаћинстава Б. у селу Мушвете, код Чајетине, и осам домаћинстава Б. у селу Јовановцу, код Крагујевца. Али, ни то није сигурно. Они у Мушветама, на Златибору, кажују да су пореклом из Мораче (Ђ. Мићинић Златибор, Српски етнографски зборник 34, Београд 1925, 446) и славе св. Арханђела (а не Николдан). Они у Јовановцу славе св. Јована зимског, а кажују да су им преци овамо досељени „из Глушца у Црној Гори“? Села Глушци постоје код Т. Ужица и код Пријепоља. У кући по. па Милоја Барјактаровића, из Јовановца, направљена је 1878. црвена застава, са крупним натписом „самоуправа“ (Ј. Радоновић, Никола Пашић и његов радикални програм из 1878. године, Слике из историје и књижевности, Београд 1938, 246 — 7), која се потом помиње, а у наше време и прославља, као „црвено барјаче“ Крагујевца.

„првим“ досељеницима из Брда или Старе Црне Горе на „посве“ пусто земљиште. Да је одређеног прекида у насељености овога краја било, као да говори и оно да се у новије време више не дају нека стара лична имена (нпр. Радач, Брануш, Микља), која се помињу у попису Петњичана с краја XV столећа.

Најраније одсељавање од Барјактаровића из Петњика јесте одлазак једног или двојице (односно једне или две породице) у Калудру, село удаљено од Петњика, ка југоистоку, око два часа хода. Ако је тачно казивање да су Поповићи у Петњик у почели да се презивају Барјактаровићима тек од добијеног србијанског барјака на Сувом долу (1809), онда би за калударске Барјактаровиће могло да се каже да су се они у Калудри населили после тога времена, то јест пошто је прихваћено ново презиме као заједничко. Да су се њихови преци одселили пре тога, док су се још презивали Поповићима, вероватно се не би и на њих проширило ново презиме (Барјактаровић). По једном казивању, Барјактаровићи у Калудри су од Краговића, јер су, наводно, потекли од Крагових синова Јована и Бошка. У Калудри се заиста један род Барјактаровића зове Бошковић, док су друга два Драговићи и Угриновићи.¹²

По једном казивању, син Милосава Крагова, Боко, одселио се у Плав и тамо се „потурчио“. Барјактаровиће (муслимане) у Плаву петњички Барјактаровићи раније су зато сматрали „робацима“.

Раније је у селу Благаје, код Рожаја, било муслимана Дудића, који су потом одсељени у село Његуши, у Штавицу. Тврдили су да су пореклом од Барјактаровића, из Петњика (М. П. Утовац, *Рожаје и Штавица*, Срп. етн. зборн. 75, Београд 1960, с. 379).

Одржавају се предања да су се појединци и пре сто до сто педесет година одсељавали и даље за Метохију или Косово, или ка Србији. Тако се, на пример, прича да се одселио Ристо, син Јанка Бекиног, затим Арсо син Марка Бекиног, те Вукосав и Алекса, синови Милосава Крагова. Петњички Барјактаровићи склони су зато да верују да Барјактаровићи по Косову и Србији потичу од својевремено тако одсељаваних Барјактаровића из Петњика. Чак и за устаничког војводу из времена првог српског устанка, Илију Барјактаровића, мисле да је и он потекао од одсељеника из Петњика. А тај војвода се презивао Барјактаровић пре него су се среде србијанска и брђанска војска на Сувом долу, то јест пре него што је постало презиме Барјактаровић у Петњик у.

Појединачна одсељавања из Петњика у осетнијем броју, и која можемо да пратимо, у ствари су отпочела после првог светског рата. То је било одлажење за службом, нарочито оних који би завршили неку школу. Истичемо да је после првог светс-

12. Б. Ралевић, *Калудра*, Београд 1976, 128.

ког рата у Беранама постојала не само пуна гимназија већ и учитељска школа, све до 1929. године. Одељење учитељске школе овде је радило и неколико година после другог светског рата. Данас у Иванграду уместо гимназије постоје три школска центра за средњошколско образовање.

Између 1925. и 1927. године одсељено је у Метохију код Истока пет породица Барјактаровића. Четири су отишле на купљену, а једна на земљу добијену по праву „ратног добровољца“. Касније су се неки од њих отуда вратили или су се њихови потомци негде другде одселили.

Одсељавања појединаца за службом, који су често у неком другом месту и породице засновали, била су особито бројна после другог светског рата. Последњих година појединци из Петњика „због посла“ одлазе и настанују се у Иванграду или неком другом градском месту наше земље (Титоград, Никшић, Сарајево, Травник, Нови Сад, Врбас, Београд итд). И овде се понавља старо правило да у добијању радног места и, нарочито, пресељавању у нову средину суседи и сродници један другоме помажу („један другогаче вуче“). Оних који су на тај начин из Петњика одсељени за последњих неколико деценија, а који су завршили неку школу, стекли какву „квалификацију“ и уопште се запослили, може се набројати близу сто домаћинства,¹³ док их тренутно десет ради у иностранству. Иначе, прва генерација тих одсељених Петњичана, било да су појединци задржали део свог имања или се тиме и нису интересовали, одржавају и даље извесне везе са заједницом и сродницима у њему. Ако ништа друго, добу у родни крај у време лета и годишњих одмора. На њих село и рачуна када је реч о изградњи нових комуналних објеката, па им се тада и обраћају, „као Петњичанима“, за помоћ.

Барјактаровићи у Петњику, који су раније чинили уобличенију сродничку групу, у новије време, као што видимо, одсељавају се у осетнијем броју из свог заједничког села. То с једне стране. С друге стране, у Петњик се усељавају породице које са Барјактаровићима нису никакав род. Осипањем пак свог елемента и усељавањем другог, све више се нагриза и слаби ранија сродничка, па и сеоска повезаност. Разуме се, на то слабљење сеоског заједништва утичу и новији облици рада и привређивања појединаца, који све више имају личне а све мање и неке заједничке интересе.

13. Ради примера брзог развоја и раслојавања становништва, наводимо следеће. Аутор овога рада одрастао је у мањој породичној задрузи, која је 1927. приликом поделе на два дела, имала 14 чланова. Од одсељених у друга места, од прве и друге генерације, и нараслих у самом Петњику, данас има девет домаћинства. Дакле, од једног домаћинства из 1927. године данас има девет.

Говор

Познато је да говор становништва неких насеља или краја може бити једна од његових значајних карактеристика. У њему се, као особеним слојевима, чувају наслаге разних времена и утицаја. Петњик се налази у горњем Полимљу, а оно је смештено између Метохије, с једне стране, и Колашинског краја, с друге стране. Говор овога краја Ивић убраја у зетски дијалекат.¹ Међутим, то је тачно само једним делом, јер он припада можда исто толико и источнохерцеговачким говорима кољико и зетским. Говор овога краја је, дакле, одређена мешавина зетског и источнохерцеговачких дијалеката. Особито се то запажа у његовом акценту.

Речник је веома богат. Има сразмерно доста и тубих речи у њему.

Староџ дало ије (дијете, свијет), али и е (јастреб, зеница) и и (овијати, видео).

У говору горњег Полимља, па и Петњичана, старе групе сј и зј су се слиле у по један глас: сј је дало глас близак гласу ш (сјекира, сједник, посјебелница), а зј је дало глас близак меком ж (изјелица, изједе га пас).

Групе ст и зд дале су с и з (лес', шес; гроз).

Стара група дз чује се и као посебан глас сличан меком п (дзаволе, каже се у тепању детету).

Из групе дн често испада д (панут, напанут).

Група нји даје и (ничи, свачи, ичи).

Инфинитив је без крајњег и (чуват, дат, ић, наћ), или се инфинитивни наставак претвара у ј (нај, пој, дој — наћи, поћи, доћи).

Глас ћ у речи ноћ замењује се гласом ј (ној).

Глас х се изоставља (рпа, оћеш, оли-оћеш ли) или, ако је иза њега в, изговара се као ф (фала) префаћен во, подуфатит се).

У речи под д се претвара у ј (куд гој иде, кад гој оћеш).

Везица јер даје е (пази е ће те напанут, немој е ће бит горе).

За означавање места радње, уместо седмог употребљава се четврти падеж (учио на Цетиње, сједи у собу, лежи под крушку).

У говору горњег Полимља има романских речи, старијег или новијег порекла (комун, портик, гете, каше, фрус, дација, комсијун, роба, кварат, преца, фаша, сић).²

Оријенталних речи има још више него романских. Ево неких: оцак, вакат, буљук, карабоја, таван, пенцер, панта, ату-

1. П. Ивић, Српски народ и његов језик, Српска књижевна задруга, Београд 1971, 66. И на приложеној карти означен је као зетски.

2. Видети: С. Мусић, Романизми у северозападној Боки Которској, Београд 1972.

ла, баглама, чевре, зор, пусат, дорат, алат, ћесим, берићет, чивија, гибет, саглам. . .³

Постоји мало и арбанашких речи (ћафа, чука, баља, бардока, угич, ира, воћ, крет, кећ).⁴

Посредством цркве свакако дошле су, и одраније, и неке речи из грчког језика (ћивот, ћелија, парастос, панаија, апазма). Неке од њих су дошле и утицајем трговине (мелем, гајтан, калем, ориз, инка, тигањ, самар, клисура, пизма, мистрија, патос, паснаљ, темељ, липсати).⁵

У говору овога краја очувано је и старијих (словенских) речи, у сложеницама или у нешто измењеном значењу (текнути-пожелети нешто од хране, мада се реч тек више не чује; тлачити и тлачитељ, али је тлак (као притисак) непозната; прекрмче — теле које се једва изимило, мада се реч крма не чује; за прасе каже се крме; влака — грана на којој се привлачи пласт сена; влачег — масиван гвоздени ланац, који се зими омотава око саонице да ова сувише не клизи; лијес — дрвени алат за сабирање сена; кораб — дрвено корито којим се вода спроводи преко увале; длаге — дашчице које се обложе и потом овлаш увезу око сломљене ноге код овце; навар — пажња (имадни навар); напудити сада значи најурити, а не плашити; роб, робље — члан породице; мучњак — простор у воденици где пада брашно, док је реч мука за брашно заборављена.

И у горњем Полимљу има често фигуративног и пословичног изражавања. Навешћемо неколико примера, који, разуме се, нису карактеристични само за ово село.

Потоња прву не стиже.
Комарцу извади ногу, пријева по долини.
И мачка се свх себе брани.
Нужда закон мијења.
Поклону се зуби не гледају.
Чегр није ни цар не ије.
Вук длаку мијења, а ћуд никад.
Не бој се пса који много лаје.
Кад врба грождје роди.
Ако лаже коза, не лаже рог.
Не лаје кучка села ради, него ради себе.
Засвирај и заћени за појас.
Волови се вежу за рогае, а људи за језик.
За сланом руком свако иде.
Зло рађење, готово суђење.
Скочи па реци оп'.

Последња рупа на свирали.

3. Видети: А. Шкалjiћ, *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*, Sarajevo 1965.
4. I. Ajeti, *Prilog proučavanju međusobnih šiptarsko-srpskih odnosa*, Albanoška istraživanja 2, Priština 1959, 38.
5. Видети: И. Поповић, *Новогрчке и средњегрчке позајмице у савременом српскохрватском језику*, Зборник радова Византолошког института књ. 2, Београд 1953; И. Поповић, *Питање хронологије грчких позајмица у источнословенским језицима*, Зборник радова Византолошког института 5, Београд 1958; *Лексикографија и лексикологија* (Зборник радова), Нови Сад — Београд 1984, 157—160.

Поједине речи имају већи број синонима. Рецимо за добра човека рећи ће: човурина, чово, сој, кућевић, делија, вук, со-ко, вила, мушко итд., док ће за лоша (човека) рећи: несој, ниш-та роба, поган, нерод, нико и ништа, кукавица, подрепница, ни-коговић, оплачина, псина итд.

У одређеним приликама раније је било забрањено да се гласно говори. Не из практичних, већ из празноверних разлога. На пример, особа која би изјутра, о св. Јовану зимском, урани-ла да донесе свеже воде за мешање колача, за то време није смела ни са ким да прозбори ни реч. Ако би некога срела, не би се ни поздравила. Ако се ипак морала са неким поздравити, вратила би се кући, па поново упутила по воду.

Не ваља изговарати, односно помињати ни имена неких „бића“, као што су ђаво, вештица, вампир. Треба ли то биће да се помене, онда се заобилазно каже непоменик, тамо она, анате га(је) мате било, проклетник(ница).

Када би змија ујела неко марвинче, онда му онај који зна одговарајућу „бројаницу“ то три пута шапће на уво. Бројани-ца не сме гласно да се изговара. Кажем ли је гласно другом, онда она више за мене нема вредност као лек. Једна од тих броја-ница јесте: „Аз аз, иржен колач, земља земљу задала“. Друга гласи: „Не ради радо ка' зли људи но ка добре друге“. Старо чељаде, које зна таквих бројаница, рећи ће их коме млађем, да би их он користио.

Веровало се да и животиње, па чак и биљке, имају свој говор (такозвани „њемушти језик“). Веровало се да су тај „је-зик“ могле да знају чак и извесне особе. Данас, особито млађи, природно је да у тако нешто не верују.

У наше време и код старијих особа, нарочито код муш-караца, све више се осећа пажња да се говори чистијим јези-ком. На то су утицали, или утичу, школе, служење армије, но-вине, радио, телевизија.

ИЗ МАТЕРИЈАЛНЕ КУЛТУРЕ

Приреда

У овом крају свагда је било коришћења дивљих плодова (јатобе, куштине, боровнице, малине) и воћа (дивље крушке, дивљаке — дивље јабукe, дрењине, трњине). Лети су бране и неке траве (зеље, коприве, кисељак). Све се то делом и данас чини.

Од када о овом крају има писаних података, познато је да су у њему сточарство и ратарство били основне гране при-вређивања.

а) Сточарство је било развијено у прошлости јер је за то било услова, особито за држање оваца, коза, говеди. У сред-

њем веку, а и касније, сигурно је држан и одређени број коња, који су служили као основна снага за пренос добара и људи. У турском попису из 1485. помиње се и плаћање траварине. То нам је посредни доказ да је било развијено сточарство. У попису се помињу и дажбине које је раја имала да даје на пшеницу, јечам, овас, лан, кошнице и свиње.

Док је било мање становништва, стока је могла да се држи на својој и сеоској земљи. За зиму би се опремило: лисника, сламе, сена, а касније и кукурузовине. Ако онај који је имао више оваца не би за њих имао доста зимнице, „јавио“ их је ка Метохији, Зети, Босни или Србији. Један од последњих Петњићана који је све до балканских ратова одлазио на зимовање оваца у Босну, био је Миљан Барјактаровић (умро 1926). Њега су, до смрти, старији људи у селу звали и надимком „Усо“. То зато што би они који су тако одлазили за Босну, за то време променили и име. Осим личног имена и капе (кече), која је била карактеристична за балканске сточаре, друге легитимације у време Турака није било. Удружила би се, наиме, по двојица — тројица са стоком, потоварили на коња оно што им је било најнужније (нешто хране, који суд, пољава), узели псе и кретали на пут. Ти сточари су у жупнијим крајевима налазили храну за стоку и себе, онако како су могли и знали. С пролећа би се упућивали натраг у завичај. Успут су обично ноћивали напољу, правећи каткад врсту шатора од пољава. Чобани који су стално били са овцама знали су особености и име сваке своје овце.

Лети су са стоком у Крчеву, „Ливадама“ или Петкову долу обично била у „супаши“ по два домаћинства. Помешали би стоку па је једно домаћинство давало чобанина за овце, а друго за говеда. Планинке су музле свака своју стоку и од млека правиле одређене производе. Чобанин је обично лети спавао у кућеру, поред торова (фот. бр. 2).

Када је и колико то требало, чобани су знали да ујалове овна, јарца и бика. Иначе, се празови (овнови) с јесени пусе у овце (каже се да се „мркају“, козе се теку или прцају, краве воде, кобиле пасу а крмаче букаре) обично „о Крстов дану“. То зато да се овце не би сувише рано јатњиле.

Ако су лети јатњад више домаћина чувана заједно, свако би „ножицама“ на уву своје јањад штитиошањем (ровашењем) ударио знак по коме их је распознавао.

После првог светског рата почеле су породичне задруге брзо да се распадају, па је и сточарство стало да опада. Млађи су почели да одлазе и на школе (у Беранама је тада била установа гимназија и учитељска школа). За сточарење је почело да постаје и све тешње, јер Петњик нема велики земљишни простор.

У најновије време, нарочито после другог светског рата и после подизања неких индустријских објеката у Иванграду,

сточарство је сасвим опало. Млађи су настојали да се „запосле”. Тек као изузетак, неки су наставили да се баве и сточарством. До почетка нашег столећа поједина домаћинства имала су по сто и више оваца, док данас цело село нема двеста оваца. Сточарство се углавном свело на држање по једне краве и, у бољем случају, и свиње. После другог светског рата козе је забрањено држати.

Млади данас и не знају за раније укусне млечне производе које су умеле да направе њихове баке. Сада се кравље млеко помузе, узаври (вареника), укисели или усрири. И, то је све.

Последњих неколико године неки из села, као „кооперанти”, праве модерне штале и почињу да држе расне краве мугаре.

До времена између два светска рата било је овде давања стоке на чување и мужу другима (млекарина, ћесим), затим „на пола” (да би се стока изимила), на изор (давање вола другоме да га изими и са њиме с пролећа пооре своју земљу), спреге. Свих тих односа међу људима данас више нема, као што нема ни некада многих обичаја и веровања у вези са стоком (обредно давање соли, пуцање преко стада, свечана стрижба оваца, те бројне радње за плодност, здравље и млечност стоке).

б) Земља Петњичана прилично је разноврсна, али је претежно жућкасте боје, смоница и пескуша. Прилице и хумуше има најмање. Најнижи део сеоске земље (Баре) подбаран је. Ту су ливаде. Ободом Бара, између кућа и делом по Крчеву биле су њиве. У атару Петњика нико са стране није имао ни комада земље. У Крчеву су, особито у горњем његовом делу, ливаде и шуме. Део изнад самог села, који се и назива Шуме, раније је добро служио козама за брст, за сечу дрва за огрев и трафу, као и за сечу лисника за зимницу стоке.

Најстарије особе памте да су од житарица највише сејали јечам,¹ раж, оvas, крупник, хељда. До краја прошлог столећа било је и проса. Пшенице је сејано сасвим мало. Било је нешто више јаре пшенице. Кукуруз је од прошлог столећа почео да се гаји.

Земља је орана ралом. У јарам су упрезани само волови. Жито је сејано руком, омашке: „лод бразду” или „лод брану”. Сејање под бразду је кад се семе заорава, а под брану — кад се по поораној земљи семе посеје па се браном затрне. Рало и брану (црт. 2) су сами правили. Први плуг (гвоздени) у селу купио је Мујко Бабовић 1928. године. После другог светског рата рало и брана су нагло почели да нестају и данас их је могућно видети само кад неко оре по мало земље у Крчеву. Додуше, сада се уопште мало земље по-оре или прекопа (и то углавном за поврће). Скоро сва сеоска земља је заливаћена и

1. Један потес земље у Крчеву назива се Ступе. Можда зато што је ту, у ступама, јечам одвајан од кошуљице и осја.

запарложена. Да су донедавна обрађиване многе њиве данас о томе сведоче „икладови“, наорана земља на доњем делу њиве, која је са те стране оранице служила и као меџа.

Жито се жело српом, а врло коњима, на тувну. Они који ма је за покривање кућа или коју другу потребу (прављење асура и „стеља за самар) била потребна цела слама, они су жито, нарочито раж, млатили палицом. Кукуруз се, такође, као и бела жита, сејао из шаке. Окопава се два пута (праши и нагрђе), а жање српом. Кукуруз боље успева ако се сеје после белог жита на угареној земљи, ако је земља бубрена, ако има воде за наводњавање. У Петњику има прилично текуће воде за наводњавање кукуруза. За горњи део села („Подгај“) једним јазом је вода довођена и из суседног села (Загорја). Поврће или мање њивице појединци су наводњавали и водом из устава (мали резервоари, где се сакупљала вода од извора). Класови кукуруза из шаше „гуле“ се помоћу дрвеног шиљка. Класови се сасипају у кош оплетен од прџа, а раније су изношени и на таван да се тамо досуше и чувају. Кукурузована (тала) би се садела у стог и зими давала стоци. Кукурузне класове ваљало је за млевење окошати. Радило се то рукама или „млатачем“. Класови би се сасули у угао собе па по њима ударало млатачима. Неки су почетком нашег столећа били почели да праве и посебне лесе, одигнуте на ногарима, на којима су кукуруз млатили. Зрнџе је пропадало кроз лесу, а окласине су остајале на њој.

Зрнасти плодови млевени су у воденицама (поточарама). У селу је све до другог светског рата било неколико воденица. Сада има само једна (и неколико на електрични погон). Две се помињу и у оном турском попису из XV столећа. Воденице су обично биле редовничке. Ако би се нека покварила или није могла да стигне свима да самеле жито, оно је одношено у неко суседно село, нарочито у Беран-село, код манастира Бурђевих Ступова, где је свагда било воденица, које су радиле „за ујам“. Жрњеве не памте ни најстарије особе.

Од поврћа се раније садило по мало купуса, лукови (бели, црни и пуриљ — празилук), пасуљ и, ређе, по мало паприка, парадајза и краставаца. Од прошлог столећа сади се и кромпир. Он добро успева, нарочито на местима где су били торови, али сада више нема торова. У најновије време неки почињу да саде и салате, шаргарепу и све више паприка и парадајза. До пре неколико деценија црвени парадајз се није јео: сматрало се да када почне да црвени да се квари.

До после првог светског рата свака, или скоро свака, кућа сејала је и по мало конопље. Раније је било и лана. Снопови пожњевене конопље држани су једно време у мочилу (устајајој води) а, потом сушени и на трлици је добијано влакно. Данас у овом селу ни једно једино домаћинство не сеје конопљу. Млађи и не знају, на пример, како је изгледала трлица.

Воћарство овде у прошлости није било развијено. Није свет био стабилизovan и сигурно везан за земљу. Предање, међутим, вели да је у потесу Граба некада био „црковни“ виноград.² Од прошлота столећа почели су да се подижу шљивњаци и калеме стабла дивљих крушака и јабука. У новије време воћњаци се подижу и уз стручну помоћ и савете пољопривредних стручњака, а саднице се могу набавити и у расадницима. Раније је по неко стабло јабука било од домаћих сорти (петроваче и крстоваче), док сада има јонатан, делишес или које друге врсте квалитетних јабука. Између два рата шљивњаци су увелико страдали од неке болести. Иначе, налазило се више врста шљива, нарочито раних (цање, пискавице, меднице, дургути). Правом шљивом, међутим, сматра се дебелица (пожегача) од које се углавном пекла ракија.

Пчеларство није било развијено. Тек понеко домаћинство имало је по коју кошницу (трику). За њега је било услова све до најновијег времена, када су ваздух и вегетација загађени гасовима и прашином коју производи овдашња индустрија. У турском попису помињу се и дажбине на кошнице. То значи да је онда постојало пчеларства (на фотографији бр. 4 старинска кошница).

Заната у селима горњег Полимља, колико се зна и памти, није било. Међутим, на негдашње специјализоване занатске послове као да подсећају нека имена насеља (рецимо Штитари), па и назив места Ковачуља у самом Петњику. Ковачке послове обављали су им занатлије (обично Цигани ковачи) у суседним варошима. Предмете од дрвета, међутим, (алате, посуђе) правили су углавном сами. И куће (дрвене) су сами подизали. Ако неко то и није умео да ради, знао је сусед, па су се узјамно допуњавали или за накнаду рада таквих вештина раније се обично плаћало у натури.

Саобраћај и пренос добара

Насеље Петњик смештено је углавном на пристранцима, мањим делом у равнини. Његов атар, који се од села протеже и поступно уздиже ка истоку, разноликог је географског изгледа. Преко тог атара води стари пут у правцу Метохије (Пећи). Он је служио и у турско време, а вероватно се њиме и раније ишло. Одавде до Пећи, пешке или коњем, иде се за један летњи дан.

2. И у вишим селима, као што су Калудра и Шекулар, чувају се предања да је у њима некада било винограда (Р. Кастратовић, *Шекулар и Шекуларци у причи и традицији*, Цетиње 1966; 9; В. Ралевић, *Калудра*, Београд 1976, 50).

Основна средства преноса добара у прошлости била су сам човек и домаће животиње, нарочито коњ. Својом снагом људи су носили особито на мањим одстојањима, воду, жито, воће, сено, дрва, ђубре, песак, камен. За то ношење било је и одређених помагала. На пример за ношење ђубрета служили су се корпама, сандуцима или „трањама“. Трање су леса, са подужим крајњим коцима (видети цртеж бр. 3), на средини угнута, коју између себе носе по две особе. Помоћу њих се приноси и камење приликом грађења куће. На сличан начин по две особе носе и навиљке (мале пластове) сена испод којих се подвукну кораници — два подужа коца (видети цртеж бр. 3). Две особе терет могу да носе и помоћу једног коца који држе рукама или на рамену. Тако се доскора носила вода у „чабру“. За стабилније ношење терета на глави служе се и малим котуром направљеним од крпе, који се испод терета стави на главу. Када се носи врећа жита или бреме дрва на лебима, „уптрти“ се помоћу конопца да терет пада преко оба рамена. Раније је уместо конопца служио и уривак (уже саплетено од козје длаке). Посебно увезан нарамак дрва носи се и на једном рамену. За мању количину жита, воћа или „колача“ са којима жена иде у род, служила је торба (обравница). Дрвени или земљани судови често имају и посебну дршку за коју се руком држи кад се они носе.

Већу количину терета на дужим одстојањима свагда су преносили и помоћу коња. Вреће, бремена сена или дрва увезују се конопцима за самар. Креч и песак, као и воће, могу да се товаре на коња и у сандуцима. За песак је било и сандука који су имали покретно дно. Извлачењем дна таквог сандука песак би истекао а да се сандук не одвезује и не скида са самара. На снажнијег коња, одозго, између „страна“, у „трешаљ“, могао је да се стави и посебан терет или да узајне и лакша особа.

Богатији појединци, који су за то имали услова и то волели, држали су по једног коња који је служио само за јахање. Такав коњ (јаћак) боље хранен и негован, био је и ознака добро стојећег домаћинства. На њега није стављан самар, већ само седло. Због тога су таквог коња називали и „седланик“. То је у време турске власти раји било забрањивано.

Лети, за превоз навиљака и пластова сена, употребљавају се и гране. Садене се пласт на две — три прострте лиснате гране, које се потом, својом или сточном снагом, вуку (видети црт. бр. 7).

Ако је требало преместити дрвену зграду, она би се уз обележавање места сваког њеног дела, раставила и преносила, људском или сточном снагом, с једног места на друго. Могла је кућа тако и из другог села да се (купи) и пренесе. Или је мања брвнара могла, на мањем одстојању, да се помери и на

тај начин што би се испод ње подвукле дрвене облице, на којима би била одгурана на друго место.¹

Зими, за савлађивање снега, служили су се крпљама. С крпљама на ногама човек је могао да носи и одребени терет савлађујући тако дубоки снег. С јесени, када је била сува трава, да се са кожним опанцима не би по стрменим ливадама клизали, чобани су преко обуће навлачили гужве направљене од пруга.

У самом насељу, за пренос жита, сена, сламе и снопова посеченог кукуруза служили су се дрвеним колима, а зими и саоницама. Додуше, саоницама се највише зими превлачи бубре и дрва. Донедавна је на саоницама привлачено и сено из Крчева. Онај ко није имао волова да запреже, правео је мале саонице, које је (зими) сам вукао.

За превоз греда, балвана и племазнице дрвене грађе донедавна су употребљаване и „куке“, за које је та грађа качена (видети пртеж бр. 4). За превоз дрва исечених у краће комаде служили су се „магарцима“. Биле су то дупле куке.

После другог светског рата, особито последњу деценију, нестало је тог старинског начина саобраћаја. Један човек из села бави се сада рабацијањем помоћу два коњића. Мање је стоке, мање се земље обрађује, па је и мање потребе за преношењем добара. Осим тога, после рата изграђени су путеви па се сада ствари и роба преносе тракторима (четири домаћинства у селу имају своје тракторе). Грађу за куће и огревно дрво преносе и камионима. Колски пут од Иванграда (Беране) до средишта насеља, то јест до ранијег „рудника“ угља, направљен је још пре другог светског рата, а недавно је (1979) и асфалтиран. Има и неколико аутомобила у селу.

Зграде и насеље

Све до после првог светског рата кућа за становање била је од брвана. Турске власти, а то је било све до балканских ратова, браниле су раји да подиже зграде од камена и наспрат.

Отесана брвна су својим крајевима једно у друго углављивана и повезивана међусобно одговарајућим усецима. (усјек). Дуж брвана која се спајају стављано је по мало маховине да би се њихови састави што боље спојили и да би било што мање отвора. Ако су брвна била дужа, то јест ако је кућа била већих димензија, једно брвно са другим учвршћивано је и помоћу дренових клинова (пишљака). То зато да би брвна остала једно уз друго приљубљена и да се под теретом не би једно од

1. Видети: М. Барјактаровић, *Пренос добара у горњем Полимљу*, Гласник Етнографског института САНУ I, Београд 1952, 476 — 485.

другог одвајало и испадало. Брвна су тесана секиром или резана ручно пилом (тестером) (види фот. бр. 7). Брвнара је, по правилу, грађена над избом (фот. бр. 5). Изба је каменом озидани простор, који је служио и као остава, али у којој је зимом држана стока. Преко зида би се положиле ојаче греде, зване нахићенице. Ако није било подзиде, онда су се те основне греде, што масивније, својим крајевима ослањале на камење и називане су темељњаче. Кад је подигнут простор од брвана, врхом се такође ставе нешто јаче греде венчанице. Нахићенице и венчанице су нека врста почетног и завршног ојачања и као везе и стеге целокупне масе брвана. На венчанице се ослањају рогови. По правилу, кров је подизан на четири воде.

Брвнаре су најчешће имале три одељења: „кућу“, собу и филер. „Кућа“ је оно одељење у које се споља улази (у кућу) и у коме се налазило отворено огњиште. Филер или клијет била је сасвим мала просторија, дуга онолико колико је била дуга и соба, а широка до једног и по метра. Кућа је могла да има и само једно или два одељења, („кућу“ и собу).

Кућа је покривана сламом. Ако је слама била од жита вршеног на гвну, онда је преко рожне конструкције набациван слој сламе дебео до 40 см. Да сламу не би ветар односио и да се она не би којим случајем зарозала, преко ње су стављани лемезови — подуже облице. Ако је кућа покривана неизломљеном сламом (млаћевином), онда је она, одоздо навише, руковет по руковет, у редовима увезивана прућем за попречне летве. Такав сламни покривач (пошав) био је тањи, али бољи и трајнији. Од краја прошлог столећа почели су куће да покривају и шиндом (редови дасака дугих до 1 m.), (види фот. бр. 5) Од тада су појединци почели да праве и куће од чакме (бондрука). Било је и дограђивања по једног одељења од чакме уз брвнару.

После првог светског рата појединци су почели да зидају и куће од камена („куле“). Оне су имале и веће прозоре и већи број просторија. (Брвнаре су пре тога имале мале прозоре и квадратног облика). Старије куће, ако нису биле над избом, нису имале патоса. Поготову не оно одељење у коме је било огњиште. Такве куће су називане и „поземљуше“. Новије (куле), понекад такође над избом, имале су патос. За зидање камених кућа сами су спремали креч („вар“). Појединци су се чак били извештили у прављењу варница (кречана).¹

После другог светског рата подижу се куће и од цигле, а последњих година још више од „блокова“, и покривају црепом. Неки дижу и веће и лепше куће. Хоће тако да допринесу и свом личном угледу. У томе се свакако назире и некадашња неживљеност и повећање стамбенот простора. Старо и ново

1. Видети: М. Барјактаровић, *Печење креча у Васојевићима*, Гласник Етнографског института САНУ II—III, Београд 1957, 817 — 820.

виде се како на кући тако и у њој (види фот. бр. 6). Тавани у новим кућама скоро ничему не служе, док је раније на тавану стајало жито, семење, сушено је месо. У прављењу нових кућа појединци из села су се толико извештили да вреде као прави „мајстори“. И раније су појединци знали да граде куће. Услугу за то су обично наплаћивали у натури. Ако су радили за новца, њихова надница је вредела као друге две.

Поред куће, то јест стамбене зграде, било је и других зграда и остава, као кошара за стоку, свињаци, кокошар. Жито је раније држано на тавану, у „дресјецима“, дашчаним амбарима са преградама. И кукуруз је најпре (у клитовима) изношен на таван да би негде од почетка нашег столећа за њега почели да плету кошеве.

У Крчеву и Петков долу (на катуну) за чељад се праве станови. То су приземне брвнаре, правоугаоне основе, подигнуте на две воде. Покривени су даскама дугим око два метра. У Петкову долу преко дасака стављан је и по један слој лубе (смрчеве коре). Стан је, по правилу, преграђен. Предњи део, у који се кроз врата уђе, има огњиште са котлењницом (цртеж бр. 6) која држи котао са млеком. Сада и у стану се види стари штедњак. Поред огњишта се и спава. У другом делу, млекару, налазе се полице са карлицама за млеко и качице са млечним производима. Уз стан, са његове задње стране, као његов продужетак, налази се даскама ограђен и покривени простор за телац (телечар). До почетка нашег столећа у Крчеву је уместо стана могао да се види и дубиروت. Поред стана су торови за стоку (одвојени за овце, јагњад, говеда). Чобани су ноћу спавали поред торова у кућеру (видети фотографију). Домаћинства која су раније зимила овце у Крчеву, поред стана или куће имала су „слон“. Била је то врста тора, налик зарубљеној кући, направљеног од подужег проића (видети цртеж бр. 5). Од кише и снега овце су се склањале у косине са унутрашње стране слона.

Сада има мало стоке која се изгони у Крчево или Петков до, па мало и торова, а слонова више нема.

Предмети покућанства све до после првог светског рата били су једноставни и оскудни. Спавало се на слами, покривеној пољавама. Код стана се понекад простирала само пустаћија (овчја кожа са нестриженом вуном). Од почетка нашег столећа почињу неки да праве и врсту кревета, било само за старешину, госта, болесника или за целу чељад. Било је непомичних, на сохама углављених кревета, али и ужих од по две половине, које би се дању раставиле па се на њима седело. Столице су биле треножне, а од краја прошлог столећа почели су да праве и столице са наслоном (столоваче), „макар само по једна у кући да има“. Столовача је стајала у горњем делу собе и на њој су седели старији мушкарци.

Судови су били од дрвета, бакра и, ређе од земље. Јело се дрвеним кашикама и из заједничког суда (ваган), са округле софре. Тако је било све до између два светска рата. Кућа је најпре осветљавана огњем са огњишта, а соба и лучем (унаљеном цепком боровине). Од краја прошлог столећа почели су да употребљавају и „ћоре“, петролејке без стакла. Између два светска рата проширена је употреба и петролејки са стакленим цилиндром. Данас млади немају прилике све то ни да виде, јер се куће у селу скоро више не разликују од градских, а село је електрифицирано више од две деценије.

Само насеље Петњик има полумесечаст облик. Издељено је на више делова или крајева (Подгај, Подбуковац, Подови, Авлија, Поџато, Јесуљево Брдо, Сјениждо, Мршина Бара). У неким деловима села куће су ближе једна другој подигнуте а у неким су разређене. Последњих година појединци настоје да кућу подигну ближе путу. Зато се у новије време поред путева куће и згушњавају. Неки се својим кућама примичу и граду (Иванград) или су, чак, у њему и направили куће.

Храна и пића

Ако знамо каква је раније била привреда у овом крају, на пример до првог светског рата, онда је разумљиво што је и исхрана била другачија него данас.

Од старијих појава да поменемо следеће. С пролећа и лети, чобани би, уз остало, јели траву кисељак, јагоде, боровнице, малине, кушине, глогине, трњине, дивље крушке, дивљаке (дивље јабукe), пређине, лешнике. Деца су тражила и јела и сочину трава киселог укуса, изгледом као детелина (расте у сенци дрвећа) и главице ливадске трнасте траве „крајавац“. С пролећа су млађи радо пили и јели и мезгру (сок букве, ређе и граба). Као чајеве су жували цвет липе или спориша (хајдучке траве). Деца су лети радо налазила и мед бумбара или подивљалих пчелињих ројева. Она су се забављала и ловом на птице, које су такође пекли и јели. Појединци су се после ослобођења (после првог светског рата) почели да занимају и ловом. Али, то се више радило због коже дивљачи него због меса.

а) Основу раније исхране Петњичана чинило је брашно од јечма, ражи, крупника, хелде и, ређе, овса и пшенице. Овас, колико је сејан, даван је коњима, док је пшеница раније врло мало сејана. Од почетка прошлог столећа почели су да сеју и кукуруз и сади кромпир. Хлеб се правио са квасцем и без квасца. Пекли су га у жеравици, отвореном огњишту или под сачем у препуљи. Каша је прављена ређа (скроб) или гушћа (качамак). То је зависило од тога да ли се нешто за јело спрема на брзину, затим од присмоке, која је требало да се једе са њом као и од уметности онога који је то спремао. Качамак, кад је

било кајмака да се њиме „осмоча“ (или замасти) сматран је, на пример леним и садржајним јелом. За одређене прилике (свадба, свечаности, као и за госте) од брашна су знали да направе и пите и приганице (уштијке). Као укусна и садржајна присмока сматра се каша од растопљеног кајмака и кукурузног брашна. То се зове готов (готовац или цицвара). Та присмока била је боља и укуснија ако би јој се додало масног сира. Од сувог хлеба, мало масноће и провреле воде прави се и попара.

Од поврћа једе се купус, пасуљ, кромпир, паприка. Разуме се, не свако домаћинство и у једнакој мери. Они који су имали земље која је могла да се наводњава, гајили су више поврћа. И то само за своје, домаће потребе. Тикве се такође с јесени радо једу: куване, печене, понекад помешане и са вареником (слатко млеко). Коприве и зеље спротећа су спремали у облику каше, или су од тога спремали врсту пите.

И воће је у исхрани било заступљено. Нарочито кад дозри. Оно се једе свеже, кувано, сушено, а понекад и печено. Понеки с јесени стави крушака и у туршију (заједно с паприкама).

Главна присмока и додатак „хлебној“ храни били су млеко и млечни производи. Оно се кисели или са хлебом једе као топла или хладна присмока. Млеко се кисели као пуномасно или пошто се са њега скине кајмак. Овчије јесење млеко, јардум, сматра се не само укусним већ, чак, и лековитим. Добија се на тај начин што се овчје млеко процеди и стави на ватру. Дода му се сасвим мало соли. Док се загрева, лагано се меша, али се не дозволи да сасвим проври. Користи се као топла или хладна присмока. Кајмак или скоруп сабира се кад год се то може. Сир се прави полумасни и масни. Раније, до првог светског рата, многа домаћинства „мела“ су и масло. Сурутка може да се укисели па се пије или, за невољу, употребљава као присмока. Ко је имао више млека и од њега правио сир обично је сурутку давао стоци. Из сурутке којој се дода по мало вареника, може, сирењем, да се добије врста посног сира (урда).

Свеже месо је ретко употребљавано (кувано или печено). За зиму, ко год је могао, спремао је „кланицу“, од које је месо сушено. Раније су домаћинства за зиму обично клала крупније говече, чије је месо сушено, а кожа употребљавана за прављење опанака. Кокошје месо, кувано или печено, ретко је употребљавано. То зато јер су кокошке свагда држане у малом броју. Јаја су најчешће давана деци.

Јела о већим празницима, затим за мобу, свадбу или подушја била су богатија и садржајнија. По правилу, за те прилике спремана су печења и пите.

За болесника се одвајало, чак и узајмљивало од суседа, оно што је он волео или што се у тој прилици сматрало „добрим“. Породици је по правилу давана масеница (пресна топла погача издробљена у растопљеном кајмаку).

Раније су, особито старије особе, одржавали и постове. Тада су уз хлеб или качамак јели купус, туршију, лукове, кромпир. Разуме се, колико је света овога неко домаћинство имало. Зејтин и рибу је тек по неко домаћинство куповало само за славу (св. Никола), која је падала у време поста.

У време „глади“ и „гладних година“ јели су траве које се у нормалним приликама нису јеле (шүцавац, лобода, штаваљ, паламида). Трaва би се обарила, посолрила, и ако је било макар и мало брашна, додало би се томе. Ако је било млека, са тим травама и могло је да се преживи. Породице које у таквим приликама нису имале ни брашна ни млека, млеле су окласине од кукуруза или дрвену кору, па то додавале травама или од тог „брашна“ правиле „леб“.

Обедује се како кад и како где. Зависи од тога да ли се једе код куће, у пољу, за стоком, на путу. Код куће се то ради са софре (округли ниски сто), у пољу са прострте вреће или комада одеће, о задушницама и са гроба. Од места где се обед обавља и од врсте хране зависи и то да ли се употребљава и одређени прибор, као што су ваган (дрвена здела) и кашике. Раније се јело из заједничког суда а понекад се „полагало“ (служило) по двоје једном кашиком.

б) Као право домаће пиће сматрана је раније водница од клеке (веће), дивљих крушака или трњина. Ракије се мало спремамо, и то само од шљива. За славу и госте ракија је и кувана, а ако је било меда, она би и „замедана“. (Кад су пекли ракију, понеко би радо попио и по мало шире — сока преврелих шљива). Они који су имали меда спремали су и медовину. Неки су научили да од кукурузног брашна праве и бозу.

в) Дувaн су садили до после првог светског рата. Пушили су само старији, жене ретко. Али, старије жене су обично „дшмркале“ бурмут (прах од туцаног дувана). Када би пушачима нестало дувана, уместо њега би стављали у лулу или завијали у папир суву кору клековог дрвета, а чобани понекад и (суви) лист траве чемерике.

г) Данашња исхрана Петњицана другачија је него рецимо пре четрдесет-педесет година.¹ Пре свега, данас једу скоро искључиво пшенични хлеб (купују брашно у сеоској продавници). Производи се и једе и сразмерно више поврћа, нарочито кромпира, паприка и лука. Неки већ саде шаргарепу, ротквице, па и першун и целер. Не једе се више из заједничког суда. Не поште ни најстарије особе. Углавном се троше куповна пића: пиво, ликер, вињак, разне врсте ракије. Млађи пију и безалкохолна

1. О ранијој народној исхрани и пићима у горњем Полимљу има података код Лалевића и Протића (Васојевић у Црногорској граници, Насеља српских земаља књ. 2, Београд 1903, 546); код Вешовића, Плење Васојевић, Сарајево 1935, 386 — 391), док смо ми о томе и посебно писали: Народна храна и пића у горњем Полимљу, Зборник радова Етнографског института САНУ 2, Београд 1954, 143 — 164.

пића, која производе савремене фабрике. Жене запослених труде се да спреме јела, посластице, џемове или и неку врсту пића, на градски начин. У томе има и натјечања. Може се рећи да је данашња исхрана Петњичана увелико слична исхрани градског становништва.

Одећа и накит

Све до првог светског рата одећа Петњичана била је од домаћег материјала. Скоро свака кућа сејала је конопљу, делом и лан. Ако домаћинство није држало овце, вуну су куповали од других. Опанци су прављени од говеђе коже.

Женским послом се сматрала обрада конопље, лана и вуне, осим што су мушкарци, помоћу дрнде, рапченљавали јарину (јагњећу вуну). Од конопље су ткани платно и убруси, а делом и поњаве кучињавице (основа од конопљаног, а потка од вуненог конџа). Од платна су шивене кошуље, гаће и сукње. Било је и домаћинстава у којима се за одраслу чељад и нису шиле кошуље. Пред крај турске владавине (то јест уочи балканских ратова) поједине жене су куповале и памучни конац и ткале танко платно (ћенар). Од вуне су плетени поједини делови одеће и обуће (фањеле — врста џемпера, шал, чарапе). Од вуне „у четири нита“ ткали су сукно и узину (тања и финија врста сукна). Сукно и узина ваљани су у ваљаницама. После ваљања могли су и да се обоје, то јест „омасте“ у води у којој је куван лист јове и додато карабоје (плаве галице). Тако се добијала постојана црна боја. Друге боје добијане су помоћу чаби или кувањем коре црнога лука, корена траве броћа, орахових љуски. Део плетене вунене одеће могао је да се обоји и у цибри, то јест у казану кад се пекла ракија. Тако се добијала боја цигле. Говећу кожу, док је још свежа, посули би сољу, за невољу могло је и пепелом, па би је разацињали и остављали да се осуши. Од ње су прављени опанци. Овчју и јагњећу кожу такође су штавили, да би од ње правили кожухе и пустаћије (простирке за спавање или седење). У путу, или чувајући стоку, девојке и жене често су плеле који део одеће или обуће, држећи за то време клупко вуне у плетивачи (мала торба која је висила о руци), или у корпи од лескових цепки.

Важније делове мушке одеће (џемадан и чакшире) шили су терзије, а остало жене. Терзија није било у Петњику. Двадесетих година овога столећа један Томовић, из села Роваца, довођен је кући као терзија да сашије што је требало сашити. Пред други светски рат био је и неки Анђић, из Дансића, терзија. Терзији се за рад плаћало у новцу.

а) Главни делови *мушке одеће* били су капа (плетена од вуне, шивена од сукна или прављена од ваљане вуне), џемадан и чакшире, од сукна, те вунене чарапе и опанци. Пртене (то

јест конопљане) кошуље и гаће нису сви носили. Уместо цемадана, или зими испод њега, ношена је фањела (вунени џемпер са рукавима, или без њих). Ако мушкарац није носио сукнене чакшире украшене црним свирадама (плетеним вуненим гаџа-нима), уместо њих је носио „гаће“ од узине. Оне су биле беле, као и чакшире, али дуге до испод колена. Зато су уз њих ишле гете (плетене вунене доколенице) или докољене (сукнене доколенице). Грубље сукнене докољене навлачене су преко стопала и оне су називане калчине, док су праве докољене закопчаване већим бројем копчи. Зими су главу омотовали вуненим шалом, а преко цемадана навлачили сукнени талатан, кратких рукава, који је имао и капуљачу. Преко чарапа навлачени су позувци (вунене назувнице). За чобане талатан и позувци могли су делимично да се праве и од козје длаке, која одбија влагу. Око струка опасиван је појас.

б) Женска одећа састојала се од шамије (мараме) на глави, конопљане кошуље (која је могла да сеже до чланака) и рапше (сукње). Рапша је била од конопље или узине. Преко кошуље, на горњем делу тела, навлачена је вунена фањела или врста цемадана од узине. Око струка опасиван је појас, сличан мушком, само ужи. Био је дуг два до три метра, са узаним утаканим пругама црвене, зелене или неке друге боје. Жене су носиле и прегачу која је, ако је била од вуне, по дну имала ресе. Раније су жене носиле и ирам (несашивена сукња) преко кога је морала да се припаше прегача. Женска обућа састојала се од чарапа, дутих до колена и узицом подвезаних и опанака. Чарапе девојака и млађих жена обично су биле украшене попречно ушлетеним бојеним пругама (шарама). Зими су жене навлачиле још по један кат одеће, а преко чарапа позувке. И жене и мушкарци зими су, када је било студено, носили вунене рукавице. Оне су биле саплетене обично од пређе у више боја и са једним прстом. Са доње стране имале су узицу, трак, па ако нису биле на шакама, оним траком би се навукле на подлактицу једне руке и тако, обешене, носиле.

Опанци су прављени од говеђе, веома ретко и свињске, коже. Опанак би се, према величини стопала, скројио, длака са њега ободом остругала, па пошто би се у води добро размекшао, пробојцем је ободом набадан. Кроз рупе је опута (размекшана врпца од овчије или јагњеће коже) опанчарицом (повелика игла) провлачена и опанак је тако обликован. Опанци за одрасле особе обликовани су и на опанчару (дрвени калуп). Ко је хтео да има лепше опанке, уместо опуте употребљавао је шпиг (бели танки памучни канал), који је купован. Од њега су око пете прављене и „мреже“ помоћу којих је опанак лепо причвршћиван за стопало. Опанке су правиле жене, али су их могли „скројити“ и мушкарци. Лети пак, по селу и на раду, обично су ишли боси. Само, боси нису ишли на јавна места, гробље, цркву, варош, у госте.

После ослобођења од Турака, то јест после балканских ратова, почели су да примају и делове „црногорске“ одеће. Нарочито мушка капа са четири златом извезена слова „С“ на горњем делу. Тиме се хтела нагласити национална припадност и живљење у својој држави. Пре тога мушкарци су носили перчине и ћулафе (кече). То нарочито они који су чешће одлазили у варош или, уопште, по територији коју су држали Турци. Тако је изгледало да су и они припадници исламске вере.

За невесте, пре балканских ратова, а још више од тада, настојало се да се штогод од одеће купи. Ко је имао могућности, обично је за невесту куповао „јакету“ (од „кадифе“ — то јест сомотски горњи део, налик либадету у србијанској грађанској одећи) и кофре (дубоке ципеле). После првог светског рата за невесту је купована „црногорска“ одећа у целини или бар неки од њених карактеристичних делова (вео, душанка). Невесте и млађе жене носиле су и по неки куповни прстен. Оне су овлаш мазале косу маслом, а касније и петролејом. Млађа жена је у коси носила и фркадељу (укосницу). Одећа за невесту, ако није могла да се купи, гледало се да се за дан свадбе узajми код некога од родбине.

в) Деца су, кад би проходила и „изашла из пелена“, облачена углавном као и одрасли. Само је њима одело могло да се прави и од изношених делова одеће старијих. Или је за њих прављена од платна „дуда“ (хаљина, дута до чланака). Мушкој деци од две-три године плели су и вунене гаће са, између ногу, несастављеним ногавицама.

г) Ношња је (или само неки њени делови) могла да има и нека посебна значења. Тако, када би девојка ушла у пубертет, почињала би да плете косу и завија главу. Шамија девојака била је светлије боје. До дата су оне носиле „бароке“, то јест подсечену косу.

Невести су о појасу обично висили бритвица и машице. Бритвицом се служила кад је штогод требало да пресече или оштруже а машицама је додавала са огњишта жар, пушачима да припале лулу или цигарету.

У жалости ношена је одећа тамније боје. Мушкарци се једно време нису ни бријали (обично за седам седмица), док је сестра за братом или мајка за сином ноктима требла лице до крви, а изнад чела би остригла (подсецала) косу. Знаци жаљења одећом трајали су дуже или краће, зависно од тога да ли се жали блиски сродник, млад човек, јединац. Дуже се жалило мушко него женско челаде, а најдуже умрло јединче.

Умрлог сахрањују у новој одећи. У новије време чак и у купљеној, грађанској. Над одећом умрлога раније се, као и над самим покојником, жалило и нарицало. Утолико пре ако је неко умро или страдао негде изван завичаја.

Из бојазни од урока, деца су стављали у косу урочњак (стаклени привезак) или негде на видном месту одеће ушивали

су им стару (пробушену) „пару“ (метални новац). Због тога су и закрпе на децјој одећи пришиване концем упадљиве и неодговарајуће боје.

Делови одеће (кошуља, марама, чарапе, рукавице, као и убрус) и раније, а делом и сада, могу да служе као поклон. Обичај је да невеста дарује сватове на тај начин. Тако и сестра брата или мајка сина који је дуже боравио изван завичаја.

Неки делови одеће (капа, марама, прегача, „њедра“, „крило“) могли су, према потреби, да служе и као привремени суд, рецимо за лешнике или воће, док се торба скоро до нашег времена одржала као саставни део ношње, и то женске. Жена која је ишла на пут или у род, у торби је носила и „колаче“ (колачима су се називали ситнији поклони који су давани деци: хлебчићи, воће, бомбоне). Мушкарци су за појасом носили бритву, убрус и новац.

Старији људи и чобани носили су и штап. Чобани обично и свиралу (фрулу). После ослобођења од Турака и усвајања, макар и делимично, црногорске ношње, отреситији мушкарци су у појасу носили и левор (револвер). Обично је то био масивнији и украшених корица „црногорски“ пиштољ. У време Турака на јавним местима раја није смела да се појављује са оружјем.

После балканских и првог светског рата, у одећи Петњицана све чешће се јављају и куповни делови или прављени од купљеног материјала. Те промене су углавном долазиле преко Бака, јер је у то време у Беранама, осим гимназије, постојала и учитељска школа (до 1929).

д) После другог светског рата може се рећи да је скоро нестало ранијег одевања. Конопљу данас више нико у селу не сеје. Лана још од раније нема. Вуну је приметно одбраћивати и да је има. Млађе жене, особито девојке, не знају да пређу и ткају. Одевање и мушкараца и жена данас је усмерено на прихватање градског, европског, модерног одевања, како по материјалу тако и по кроју. На те промене после другог светског рата, сасвим природно, имали су, поред Бака, одлучујући утицај и они који су се „запошљавали“ у руднику угља и новим индустријским објектима у Ивантраду. Разуме се, на то су утицале и промене економије и општи пораст културе.

Примањем нових (и са стране) елемената у одевању примани су и туђи називи за поједине делове. Тако је било и пре а тако је и у најновије време. Раније су употребљавани термини ћенар, турбен, чакпире, или јакета, шпџат, блуза; сада се чује сако, мантил, глокна итд. Старији за женску сукњу још кажу рапа. Тај термин је свакако остао из средњег века, када је из Рашке (као државе) извозена одговарајућа тканина под тим именом. На старији, влашки утицај подсећа израз калчине (за мушке сукнене доколенице). У одевању Петњицана мушкараца има неких сличности са одећом Арбанаса у Ругови. Сукнени це-

мадан и чакшире украшени свирадама (црним гајтанима) по кроју и изгледу мало се разликују. Да ли је то последица тога што се планине неких села горњег Полимља, а међу њима и Петњика, додирују са планином Руговаца? Или је то последица сличног начина живљења? Или су и једни и други, то наследили из истог извора?

ИЗ ДРУШТВЕНОГ ЖИВОТА

Обичаји

Без обичаја, тог пратиоца свих значајнијих човекових радова и поступака, разуме се ни овде се није могло. Они су били спонтани и саставни део целокупног понашања одраслих.

Из групе друштвених обичаја, који су понекад обојени и појединим, обично старим, веровањима, доносимо неке. И то оне који се најчешће обављају.

а) *Обичаји у вези са децом.* Рођење мушког детета прихвата се са више жеље и пажње него рођење женског. И данас, чак и школовани људи, радије дочекају мушко дете. Тада се пуца из ватреног оружја, честита, приређује част, узајамно дарује. Порођај се иначе, све до другог светског рата, обављао негде на склонитом месту (у изби, напољу). Понека би жена родила на њиви или ливади док је тамо радила. Ако се порађа код куће, настоји се да се поред ње нађе део мужеве одеће. (То је врста замене самог мужа, стручним језиком речено, остатак куваде.) Сада се жене углавном порађају у болници, у Иванграду.

Имена деци дају се по прецима, биљу, неким животињама, по дану или празнику у који се роде. Честа су и она која се дају од милоште (Миро, Радован, Милица, Рада) или она која, наводно, имају заштитну мађијску снагу (Вук, Остоја, Станоје). Ако се неке рађају женска деца, последњем новорођеном дају име Стана, Стамена, Станија и друга са том основом — да би стало рађање женске деце. Да би дете остало у животу, до недавна су новорођенче провлачили кроз вучји зев (опсечен круг око жвала убијеног вука. То се чува и, када затреба, покисели се и употреби). Данас се дају и страна имена као Жаклина, Виолета, Сања.

Свака брига о малој деци била је препуштена мајци и другим женама из куће. За мушкарца, чак и оца, сматрало се да је срамота да држи и забавља мало дете. За одрасле мушкарце оно је чак сматрано прљавим.

б) *Свадбени обичаји.* Све до првих деценија нашега столећа о браку младих мислили су и одлучивали старији. Девојку су, преко пријатеља, тражили пре свега од „добре куће“, али

се гледало да она буде и здрава и за рад способна. Ово од „добре куће“ и „добрих људи“ правдају уверењем да ће се деца уметнути на ујаке. Зато се и каже: „Одакле ти жена, одатле ти беца“. Због тога што су други одлучивали о удаји девојке понекад је било и одређених незгода. Тако, пре 90 година отишли су сватови из Петњика у Праћевац, у Обрадовића, за заручену девојку. Праћевац је нешто даље, па је тамо требало сватови и да преноће. Увече је, међутим, девојка нестала из куће. Да не би било ни срамоте, а ни погибије, довели су сватови њену млађу сестру (Станицу), која је тада имала само дванаест година. Девојке су се удавале до двадесете, а момци женили до двадесет пете године.

Ако је било више браће и сестара у кући, пазило се на ред приликом женидбе и удаје. Млађа сестра се могла пре удати само ако је старија имала неку ману. Сестра је, пак, могла да се уда пре него што се ожени од ње старији брат.

Мираза није било. Девојци је само давала спрема (одећа и постељни предмети). Одлажења на имање девојке било је само изузетно. Некада се то чак сматрало испод части здрава и нормална човека. У новије време на то се гледа другачије. Сада у Петњику има три домазета који су из других села дошли на имање у тазбину.

Пазило се и да младенци нису какав род. До почетка нашег столећа Барјактаровићи се нису орођавали у оквиру свога „племена“, мада су то и могли да раде. Сматрали су се ипак „рођацима“. У првој деценији нашег столећа један Барјактаровић хтео је да се ожени из „племена“. Било је тада доста убеђивања, чак и претњи каменовањем, да се то не оствари. То двоје се ипак узело. Други пример догодио се 1928. године, када је један учитељац (бук учитељске школе) узео „рођаку“. После другог светског рата већи је број бракова склопљених у оквиру овог „племена“, само не у оквиру свог ужег рода (трбуа). Од када има у селу Бабовића, који су од Васојевића, доста се међусобно жене са њима. Раније се пазило и на то да двоје које мисле да се узму не буду крштени од истог кума. Сматрало се да је то двоје у сродству (по куму).

Просидба буде обично када већ неко од сродника или пријатеља, унеколико „припреми ствар“. Ако будући пријатељи, а и формално питана девојка, пристају, просиоци долазе и „прстенују“ девојку. Прстенована (то јест заручена) девојка раније је могла да и даље по неколико година остане у роду. То зато што су често заручивали и децу.

Свадба је међусобно уговарана и организована онако како се мислило да је најбоље за обе стране. Сватове је предводио стари сват. Војвода у сватовима обично буде зет куће која жени момка. Девер је младожењин рођени брат или брат од стрица. Једини жена сват, „дећба“, била је младожењина сестра.

О свадби се доста пуца из ватреног оружја, наздравља, игра, пева, шали, осим ако је момкова кућа у жалости.

Девојку (невесту) спремају њене другарице. Кад сватови треба да крену, девер одлази да из куће изведе младу. Она је у некој одаји са другарицама „закључана“. Он мора да „плати“ (неки износ као) „вратарну“ да би му се та врата отворила. Вратарна припада невестиним другарицама. И на невестинску комору (спрему), пре него што се она натовари на коња, ваљало је да се нешто као плати (то је ишло невестиној мајци). Девер изводи невесту из куће. Тражи се и коњ који је намењен за њу. Али, на том коњу нема узде. Њу су скинуле и сакриле невестине другарице. Тако, и „на узду“ мора нешто да се плати. Та плаћања данас су забавне и шаливе радње, док су некада могла да представљају и озбиљне радње, па можда и одговарајуће надокнаде.

Кад сватови крену са невестом, брат је гласно позива по имену. Она треба да се окрене, и то преко десног рамена. То се чини да би деца личила на ујчевину. То сватовима није сваки пут драго, па галаме да она не би чула ово позивање, или су јој каткад и бранили да се на позив окрене.

Од невесте и невестине куће статови су добијали „дарове“. За сватовске главаре биле су то кошуље, а за остале по „бјелаче“ (вунене чарапе). Ако је кућа била сиромашна, дарови су могли и да изостану. Тада је и сватова било мање. Обично их је бивало двадесет до тридесет.

Сватови се не враћају (целом дужином) истим путем којим су и отишли за девојку. Макар један део ваља са њега да скрену. (Овде се назире некадашња бојазан од рђавих сила на чију је заседу, тобоже могло да се наиђе.)

Ако се сретну две сватовске групе, ваљало је да се лепо и у миру мимоиђу. Иначе, млађи и под утицајем алкохола, понекад би у таквим приликама изазвали и кавгу.

Кад невесту приведу момковој кући, додају јој мушко дете (накоњче) у руке. Потом јој додају решето са житом, које она по мало расипа на све стране. Невеста после тога баца у вис јабуку (више преко себе), у коју је забодено металног новца. За бачену јабуку настаје грабеж и тужва ко ће да је уграби. Кад улази у кућу, млада „ваља“ праг да прескочи најпре десном ногом.

Прву ноћ са невестом ноћивао је девер. То је стари обичај. Он је снаху иначе сматрао као рођену сестру. Сматрало се чак лепим и уљудним да младици једно време, па и годину дана, не спавају заједно.

У време свадбеног веселја невеста је требало да „двори“ сватове док они седе за трпезом, где певају, једу и разговарају. Поред ње је обично „дворела“ и заова, па и девер. За то време она је требало да гледа само испред себе. Сматрало се неозбиљ-

ним да гледа околo. (Вероватно да у томе може да има одређене старине: можда негдашње бојазни од њена погледа.)

Неколико дана после свадбе, млада и неколико старијих особа из њене нове куће (домовине) одлазе у првиче, то јест у посету њеном роду. После тога, после неколико дана, из њеног рода неколико особа долази у пооде (или првичаре), младожењиној кући.

Невеста раније није звала по имену ни мужа нити његову родбину. Њега је ословљавала са: еј, ти, чујеш ли, камо те, он, онај, а његове сестре и браћу поетичним надимцима: златка, цвета, сека, ружа; брато, милан, спаија, господин. Старију чељад из куће звала је онако како су их звала и деца. Ни невесту ови нису звали правим именом. И у томе што је невеста давала надимке и што су надимци давани њој самој, свакако има одређене старине: бојазан од гласног изговарања нечијег правог имена.

Од свега тога данас скоро више ничег нема. Млади се сада сами упознају и настоје да одмах заснују одвојено домаћинство. Млади до обичаја не држе, а још мање до веровања. Данас су за девојке на цени „запошљени“ младићи. Могу они да буду и старији, чак и удовци или разведени, али је главно да су у радном односу.

Разводи бракова и данас су доста ретки.

Неке свадбене песме, или које су најчешће певане о свадби, наведене су у мом раду о свадбеним обичајима у околини Берана.¹

в) *Посмртни обичаји*. Старије особе и сада мисле о томе како ће бити сахрањене. Раније се о томе још више водило рачуна, нарочито да се спреми одећа у којој неко жели да буде сахрањен.

Ако умрли мора да преноћи у кући, суседи се скупљају да га преко ноћи „дворе“. Чине то на смену. За то време пазе да мртвога не прескочи нешто живо. Веровало се да би у том случају овај могао да се повампире. Данас се више у то не верује, али је „дворење“ покојника остало као суседска пажња према покојниковим најближим сродницима.

Умрлога обуку у најбољу одећу, ставе у сандук и закопавају. У Петњику је одавна постојао и обичај да се са свих страна сандука, и преко њега, стављају и „плоче“ од милута (лапорац) које су коњима доношене са обале Лима или Лужачке ријеке.² Жену су закопавали дубље него мушкарца.

Сродници и пријатељи за покојником изјављују саучешће речима: „Глава да ви је здраво“. Ови одговарају: „Браћа и

1. Зборник филозофског факултета у Београду III, Београд 1955, 245—249.

2. Овакав начин сахрањивања вероватно је донесен из Куча, јер се и тамо мртви пре закопавања уоквиру каменим плочама (Ј. Ердељановић, Кучи, с. 284).

пријатељи да су здраво". За умрлим се лелече и нариче. Мушкарци лелечу, а жене наричу. То је гласно набрајање добрих особина покојника, као и личних израза жаљења за њим. Жена је некога могла да нариче и касније на гробљу, у путу, код куће, понекад и на сабору. Данас је лелекања и нарицања све мање, али се свакој значајнијој особи „држе" говори.

На задушне дане раније се ишло на гробље. Ношено је кувано жито (панаија), колачи, пиће, као и свеће, које би припалживане на надгробном камењу. За сахрану раније је позиван и свештеник. Данас то не чине.

У нечији гроб може касније и неко други да се сахрани. Али, гледа се да то не буде пре „седам година". После другог светског рата скоро свако домаћинство направило је породичну гробницу. У подизању што лепшег и луксузнијег споменика и гробнице, разуме се, има и такмичења. Сеоско гробље се налази на малој заравни, недалеко од самог врела Бата, па се и оно, у преносном смислу зове „Бато" (кад одем у Бато то јест кад умрем). Раније су изван гробља сахрањивани самоубица, незналица и некрштена деца.²

Погинули и умрли даље од завичаја могао је да буде сахрањен и на месту погибије, односно смрти. Ако је погинули донесен и укопан у сеоском гробљу, на месту погибије побадан је „мрамор". Такво место је после нечије погибије могло касније да добије и назив (напр. Марков гроб, Божов гроб).

За покојником се носи црпина. Раније су мушкарци у жалости по неколико седмица носили и браду. Неки (горњи) делови одеће у жалости облачени су и преврнути. Сестра за братом или мајка за сином „остригла" би косу. Неке су се песницама и „убијале" у груди и гребе лице.

Ако је неко страдао и сахрањен негде даље од села, код куће је жалба чињена и тако што би се његова одећа поређала по поду или кревету па се над њом жалило као да је и сам покојник ту.

У погребним обичајима има несумњиво и веома старих појединости. На пример, ако треба од комада платна намењеног за покров мртвоме да се отцеди део, онда се платно не сече макама или којим другим сечивом, већ се начне каменом (на камен) и потом прецепи. О неким веровањима у вези са мртвима и смрћу било је говора и у мом раду *Погребне радње и обичаји у околини Иванграда*.³

г) Неки годишњи и радни обичаји. Све до после другог светског рата уочи Божића ложени су бадњаци. Они нису додиривани голом руком. Тада је простирана и слама по кући, а из куће су изношене столице (да стока преко године не би хра-

2. Видети мој рад *О гробовима и гробљима у горњем Полимљу*, Гласник Етнографског музеја у Београду 22 — 23, Београд, 1960, 217 — 222.

3. Гласник цетињских музеја 1, Цетиње 1968, 77 — 88.

мала). За Божић се постило неколико седмица. На Божић изјутра, пре зоре, у кућу је увођен во. Њему би дали жита да једе из решета, на рог би му натакли колач, а на колач припалили свећу. Изјутра је долазио полазник, честитао празник и царао ватру, набрајајући: „Оволико јагњади, телади, здравља и весеља”. Њега би домаћица покрила поњавом (да би скорупи на млеку био дебео као поњава).

На Василијев-дан (Нова година по старом календару, 14. јануар) домаћица је месила василицу, пресну погачу, од које су мрвице остављане код стоке и њој намењиване.

О Благовести су у дворишту палили ватру и отпатке (да се тако отера зло од куће).

На Бурђевдан изјутра пуцали су преко стоке, давали стоци со и клали јагње. Младеж је рано изјутра тог дана одлазила до воденице да се мало поспе омајом (водом која прска са воденичког кола) да би било здравља у току године.

Пред Ускрс се постило неколико седмица и бојена су јаја.

Седам дана после Ускрса, у понедељник, поправљани су гробови на гробљу. То је „побусани понедељник”.

За први дан сетве опремана је подбражданица, погача, коју је орач ломио преко волујског јарма и од које је помало давао и воловима.

О завршетку жетве жетеоци би оставили једну до две руковети непожњевеног жита, поседали у круг и укрстили српове. То се чинило да би и следеће године било берићета у жити.

Давање воловима од подбражданице као и остављање непожњевене руковети жита свакако су стари елементи из обичајног живота.

Из групе радних, или техничких обичаја, помињемо само два у вези са подизањем куће. Једно је клање неког живинчета на темељу куће, а друго бојазан да се не „узида” нечија сенка у кућу. То су свакако давнашња веровања о обавезној жртви, односно о изједначавању особе и њене сенке.

Помињемо овде и славе и скупове. Барјактаровићи славе Никољдан (19. децембра), Бабовићи св. Архангела Михаила (21. новембра). Као госте о слави очекују оне којима су сами ишли на славу. То је као нека врста позајмице и дуга. Раније се обично долазило уочи празника и остајало се „на слави” по два дана. Сада млади скоро и да се не сете када је и шта је слава.

Првог дана Духова све до пред други светски рат обављана је и сеоска заветина, то јест ношена су „крста”. За ту сеоску славу један је домаћин обично фигурирао као домаћин. Суседи из других села долазили су на ту славу.

На планини је, у Цмиљевици одржаван сабор о Петров-дану (12. јула), где су се окупљали они који бораве на катуну, али су им за тај дан долазили и „гости” из села. До другог светског рата о Великој Госпојини (28. августа) одлазило се на сабор код манастира Бурђевих Ступова. Данас се млажед највише

окупља о Новој години, Првом мају, Дану устанка у Црној Гори (13. јула).

д) *Неки правни обичаји*. Била је позната крвна освета, али не и у оквиру свога „племена“. Почетком XX столећа убио је, скоро случајно, један Барјактаровић свог „рођака“. Старији су пошто пото гледали да ствар измире и да не дође до освете. Ако би неки Петњичанин убили Арбанас или „Турчин“ (муслиман уопште), онда се сматрало заједничком обавезом да се он и освети. А било је таквих случајева до пре неколико деценија.

Кад неко продаје своју земљу, најпре мора да је нуди најближим крвним сродницима. То је познато право „прече куповине“. Тако је сеоски, петњички атар чуван и очуван као јединствена сеоска територија све до нашег времена.

Ако би нечија стока лети некеме учинила потру, пољак и старији људи би „пресудили“ штету. Сматрало би се, међутим, срамотом да се та „штета“ и наплати од сопственика стоке која је потру учинила.

ђ) *Међусуседски и међуљудски односи*. Гостопримство је све до другог светског рата била развијено.

Кад би некога из села задесила нека невоља, па и друго-сељанина, ваљало му је на одређени начин помоћи. На пример, ако изгори некеме кућа, одмах би био образован одбор који је имао да сабира помоћ за погорелца.

Мобе се још и сада одржавају. Раније су оне сазиване за пољске радове, а сада најчешће за изградњу кућа. Ко прави кућу у помоћ му притичу и непозвани. Разуме се, више ономе ко је „задужио“ друге својим радом.

Међусобно се поздрављају са „домага Бог“, „добро јутро“, „добро вече“, „јеси ли уморан“, „како преданисте“, „како сте“. Мушкарца и старији обично први поздравља. Ако је неко у жалости, са њиме се поздрављају са нешто више тишине и пажње. У тим поздравима буде и тешења.

Верованја

Верованја, и то разних врста, било је све донедавна. Веровало се у замишљена бића, као и у то да се могла предвидети будућност и догађаји који тек наилазе, да се осигура здравље, напредак стоке, берижет поља итд.

Помињемо само доскорашња уверења у постојање тобожњих рђавих бића, као што су баво, вештица, вампир, мџра, чума, здуач, змајевци, але. Чума је замишљана као неуредна старија женска сподоба. Могла је да се јави и као птица. Она је доносила болест. Почетком прошлог столећа била је у овом крају нека епидемија, па се Петњичани окупљали на гробљу и молили чуму, обраћајући јој се са „кумо“, да их поштеди да-

љих невоља. Понели су били тамо и дете у колевци не били је, са „кумчетом“, сигурније умилостивили! И, док су они тамо боравили, слетела је нека птица на оближњу крушку. Веровали су да је то била баш она, „кума“. Оно чумино кумче, Милија (Јанков), касније је доживео дубоку старост и суседи су га звали „чуминим кумчетом“. Мора је тегоба која у сну неког дави и притиска. Здуачем је сматран човек из кога је, док спава, излазио неки дух. Тај дух се борио са њему сличним духовима, на пример око летине. Заступао је тако сваки своје (село). И, чији би дух, односно здуач, надјачао његов крај или село било је у добитку!

У кући је могла да се сретне змија. Њу нису убијали, јер је та змија сматрана врстом чувара куће.

Ако би звер побегла од гонилаца у нечију кућу, или стан на катуну, не би је убили. Ако би то учинили, могла је укућане да снађе нека невоља!

Кад би пропевала кокош ваљало ју је заклати, иначе би неко од чељади могао да умре. Пева ли летао стојећи на прагу куће, сматрало се да ће доћи гост. Ако некоме мачка пређе пут, то се сматрало да није добро. Ако ноћу завија пас, могао би да се деси смртни случај у кући. Види ли ме курјак, пре него ја њега, промукнућу. Ако рано изјутра, пре него што сам ишта јео, чујем кукавицу, бићу целог дана гладан!

Не ваља спавати испод ораха. Од тога може да се разболи. Орах не ваља ни садити, јер би особа која то учини могла да умре онда кад стабло ораха буде дебело колико је дебео врат те особе.

Да трад не би тукао летину, о Спасов-дану су по њивама побадали лескове крстове. Биле су то, у ствари, тране кроз које су протуране гранчице да би се добио „крст“.

У причама и песмама помиње се трава расковник, помоћу које, наводно, могла отворити свака брава.

Спролећа је децу ваљало мало копривом ударити да би преко године била здрава. О Благосвети је ваљало, ради здравља, кувати и јести коприве.

О сетви се у семе стави јеје — да би род био чист (бео) као јаје. Ако је сејач био ожењен, учини сетве није спавао са женом.

Веровало се да на многим местима, али за која се није могло лако да дозна, има закопаног блага. Пре педесет година, једно јутро на Буров долу, ниже Дебелог брда, приметили су неку рупу. Говорило се и веровало да је одатле неко, ноћу, пошто је некако дознао то место, ископао благо.

Из плећке закланота (али не од кушњенога) брава или кокошије кобилине могло се, тобоже, много шта сазнати од онога што је тек требало да дође и да се деси (рат, смртни случај или рођење детета у породици, штета у стоци). Тако и по сновима. У то су веровали, посебно старији.

По знацима да ли „сврби длан“, „игра око“, „лева уво“ такође се могло предвидети да ће неко добити паре или чути неки глас.

Када први пут угледају млад месец, ако је у близини дете, узму га и подижу у вис говорећи: „Ој месече, веселаче, теби колач и јабука нама здравље и весеље“. У време мене месеца жене су строго пазиле да им се рубље не нађе у води: могло је, веровало се, тада да ослаби и чак „распадне“. Настојало се да када месец „расте“ да се отпочне и уопште ради неки посао.

Спролећа се младеж, да би била здрава, љуљала на конопцу пребаченом преко гране неког дрвета. То се радило и зато да би конопља високо нарасла.

У Међудневници (дани између Велике и Мале Госпојине), грађу спремљену за прављење куће неће нападати првоточина. И јаја која у то време кокошке снесу тврде да се могу чувати за зиму.

Особито много веровања односило се на напредак стоке. Стоци је на Бурђевдан давана со, пуцало се из ватреног оружја преко ње. Веровало се да неком радњом или одређеним средствима понека старија жена може млеко од тубе стоке да претме и пренесе на своју стоку.

Кад би се стока спролећа „изјавила“ у Крчево, прве вечери ваљало је гола девојчица да обигра око тора. На стругу је тада стављана и секира да стока преко ње пређе. И у другим приликама било је радњи и веровања која су се односила на берихет стоке. Уочи Божића, на пример, када би преко огњишта ставили бадњак, на њега је кашиком сипано зрневље од варица да би било „младади“ као зрневља. Изјутра на Божић полазник је царао ватру и говорио: „Оволико јагањаца...“ мислећи на број варица које се из огњишта распрскавају.

На катуну, у стану и поред стоке не ваља помињати вука, јер он тако може да се дозове! Када се кува вареника, пазе се да не прекине. Испод котла у коме се вареника кува не дува се. Верите изнад отња не ваља њихати. На све се то пазило да не би било штете у стоци.

Да не би напредно дете „отишло од урока“, ваљало га је по челу мало огаравити угљеном, приштити му на повој колевке зуб од вука, закрпу на оделцу ушити концем упадљиве боје, приштити му стару „лару“ негде на видном месту на оделу. Да ждребету не би нашкодио рђав поглед, вешали су му испод врата дрвену кашику, а отељеној крави на реп привезивали киту разнобојног конца. До почетка нашег столећа било је ношења и амаџија, које су набављали од муслимана.

Данас би се могло рећи да веровања скоро и нема, особито код млађих. Млађи свет је ако не школован а још писмен толико да може да чита текстове различите садржине и да о стварима расуђује другачије него старији. Млађи мушкарци су

увелико и запослени у индустријским објектима у Иванграду, где и на радним местима стичу одређена знања. Слуша се радио, гледа телевизија, прате политичка збивања. Религија нема више никаквог утицаја. Старије особе уколико још (нешто) и верују, то задржавају за себе да код млађих не би изазивали подсмех.

У веровањима овог становништва било је елемената различите старости и порекла. Тако, свакако су била давнашња она веровања у вези са месецом, јајетом, „кућном змијом“, везивање судбине човека за биљку коју посади, као и веровање да вучји зуб може бити утук или да се из кости заклане животиње могу сазнати будући догађаји.

На брзо нестајање разноврсних веровања у последњих неколико деценија свакако је утицала просвета. Општи привредни и просветни развитак оразмерно је брзо, у току једне генерације, потиснуо дуго времена накупљане и наталожене наносе из људског празноверја (које се иначе сматра тврдокорим).

Знања

О свету и поретку у њему, о човековом пореклу и његовом месту у томе свету, као и о „другом свету“, доскора се више веровало него што се знало. А то веровање у основи је било учење цркве: да је бог створио све и да све од њега зависи. Од њега је зависило рођење људи, њихово здравље, време и начин нечије смрти; временске прилике, берићет у пољима и стоци. Једном речи — све. Кад би се рекло „судбина“ и „суђено је“, тиме се, у ствари, телу рећи да је сила и промисао бога свуда присутна и да се нешто догађа зато што та сила баш тако хоће.

Али, и поред таквог уопштеног гледања на свет око себе и на наводну зависност свега од бога, запажају се и одређена знања и сазнања до којих се дошло дужим искуством. Тако, као о одређеним позитивним знањима из биологије, прецизније генетике, одавно се зна о наслеђивању особина од предака, како код људи тако и код животиња и биљака. Већ смо помињали у свадбеним обичајима наглашену жељу да се неко ожени од добре куће (личне деца на ујаке). Отуда и одабирање мужјака, особито овна, за пришлог; отуда бржљиво пресађивање или укрштање воћа калемљењем. Искуство их је научило да по годишњим радним циклусима мисле о благовремености одређених радова, о бубрењу земље или наводњавању летине. Разуме се, ако за то има прилике и могућности.

Не само у ратарству и сточарству већ и из технике и технологије такође су усвојена многа корисна знања: одабирање и обрада што погоднијег дрвета за грађење куће, алата, ограда, посуђа; штављење коже, бојење тканина, већто спремање млечних производа, успешно сушење меса и воћа.

Поред таквих, позитивних и из искуства стечених, има и таквих „знања” која су више веровања. На пример, ако увече виде руменило око месеца, очекују промену времена наредних дана; затим, ако се гласније пред ноћ чује хук неке текуће воде, ако се овако или онако понаша нека домаћа животиња, те по томе шта је неко сањао гледају какве ће промене настати. Ако, на пример, пред ноћ свиња граби пашу или сламу (устима) и то уноси онамо где ноћива, сматра се да ће време захладнети. Исто то очекују и кад говеда „отресају” задњим ногама. Ако је неко сањао мртваца, биће кише, сањају ли се овце — биће снега. Дужу временску прогнозу дају, тобоже, и преко слезине заклане животиње. Ако је она у предњем делу дебља, први део зиме биће оштрији, ако је слезина у задњем делу дебља, биће хладнија друга половина зиме. Или, ако на Митровдан овце полагају подавијених ногу, а не испружених, то значи да ће зима бити оштрија.

Највећи број знања, која су каткада више веровања него права искуствена знања, има у вези са здрављем, као и лечењем стоке.

Кад се неко удари, на то место треба да привије мокру облогу. Ако се незгодним падом угрува, онда пије „убојни” камен. Наиме, камен пепчар, који има првенкасте састојке (свакако гвожђевите) натрља се помоћу другог тврђег камена у суд са водом. Од тог пепчара вода се замути и мало попрвени и таква се пије. На „убој” се ставља и церат (прокувана смола размазана по плавој хартији), који се не скида док сам не спадне. На јаче ударено место привија се и сирова јагњећа кожа, која треба „да извуче убој”.

На рану, особито посекотину, сила се со, дуван, струготи-на са унутрашње стране каиша. Стављају и памучину или ливадску печурку. У недостаку других „лекова”, свежу рану би неки помокрили. Ако је било ракије и њом су је испирали. Да брже зарасте, на рану се привија млад неслани сир, боквица (лисната трава) или се залије соком натрљаног спориша (хајдучке траве). За брже зарастање рана неки су знали и да праве мелем (од зејтина, смоле и зеленог дела зовине коре).

На чир се привија подгрејана, полунечена, половина главице црнога лука, на коју се стави мало масноће.

Ишчашене зглобове, па и сломљене кости, донедавна су намештали старији људи. То су обично знали они који су некада чували стоку, па су то прво код стоке научили. Око сломљене руке или ноге стављали су преко танког слоја вуне „благе”, дашчине или дрвену кору, па их овлаш омотавали концем. То је имало улогу данашњег гипса.

Од назеба су се лечили утопљавањем и пити топло млеко или чај, а одрасли и ракију. Места на којима су осећали пробаде облагали су топлим кашом од брашна или их трејали загрејаним каменом или циглом.

На реуматично место привијали су сјераву (неотрану) вуну. Вуна је могла да се попрска и ракијом или гасом (петролеј). Неки су привијали и топле облоге од куване траве оптови-не или су та места мазали салом од медведа или јазавца.

Опечено место мажу зејтином, скорупом, полију мастилом. Кад већ треба да зараста, на опекотину привију јамужни (млади) неслани сир, или окријек (алге, зелена маса која се нахва-та по устајалој води).

Место змијиног уједа тњече не би ли отров тако истисну-ли. Поједине особе су тобоже знале и неке басме да шапућу на уву уједенога. (Две од тих басми навели смо на крају одељ-ка о говору).

На место где некога угризео пас привијају преполовљена зрна пасуља.

На месту пчелињег убода држе камичак или неки метални предмет.

Онога ко се нашао у близини места где је „ударно гром“, па је опамућен, преврћу по земљи или га, осим главе, закопа-вају у земљу.

Болесници од јефтике (туберкулозе) добро је да једу меда и јачу храну, да се не замарају радом, да се не секирају.

На оболели зуб стављали су со, дуван, тамјан. Због зубо-боље, уста испирају и ракијом. Било је појединаца који су зубе и вадили.

Када боли уво сипа се у њега нека кап топлот зејтина. Привијају и топле облоге.

У замућено око добро је да жена дојиља намузе мало мле-ка. На повређено (ударено) око привијају и јаје лечено „на око“ које се мало посоли. Ако некоме почне да се навлачи „бијела“ на оку веровало се да је од тога добро да човек, који је којим случајем убио човека (свог сународника), кане своје крви из убог деног прста у то око. Двадесетих година ишло се за то неком Периши Марјановићу у село Тренђево.

Ако боли грло, утопљава се врат. Кад би децу болело грло и тешко су дисала, говорило се да су „смашила врат“ (или „сметнула врат“). То су вештије особе „лечиле“ на тај начин што би великим прстом руке у децем грлу гњечили оток. То „лечење“ звало се „мицање врата“. (Реч је, у ствари, о крајњи-цима).

Када се коме „развије пупак“ (напречац добијени болови у стомаку) неке особе су знале и да га „завију“. Радило се то тако што би палац своје руке, или грлић боце, ставили на пупак оболелота па „завијали“, крећући се латано у круг у једном смеру.

Против великот кашља давали су деци да пију млека од кобиле.

Кад деца добију красте по лицу или телу, мазали су их масним материјама (масло, зејтин), или их прапи водом у којој

би се растворио угљен од „живог огња“ (ватра која би се добила грењем дрвета о дрво).

Брадавице су, ако су биле тврде и суве, секли, затим грејали жаром или их „предавали“ другоме на тај начин што би крвљу из расечене брадавице окрвавили штап који би потом оставили негде поред пута. Ко би тај штап први узео у руке, на њега би „прешле“ брадавице.

Шуту су „лечили“ прањем или купањем помоћу размућене цећи. Од сугреба (врста алергије), добро је, мисле, да се успаљено место протрља костретном врећом.

Ако некоме цури крв из носа, треба да подитне руку, или обе руке, у вис или треба да кваси врат хладном водом.

Ако би се дете напречац разболело, тешко заспавало и у сну се трзало, старије жене су га „лечиле“ на тај начин што су му „даскале“ (спуштале жар у суд са водом) и уз то говори-ле неке бројанице. Неке су тада сипале и растопљено олово у воду, па, по облику који олово тада добије, утврђивале да се дете „уплашило“ од нечега. То је било лечење „од стра‘а“. Када су деца била слабачка (анемична) врачаре су их „мериле“ концима и из тих мера проналазиле од чега је дете ослабило!

Од психичких тегоба тражило се помоћи код попова и манастира. Ишло се да им се читају молитве или да у манастиру (Дечани, Св. Василије Острошки) извесно време држе наслоњена главу на ђивот тамошњег свеца или је требало да се провуку испод ђивота. Помињу се и конкретни случајеви старијих жена како би им ова врста аутосугестије делом и помогла. Сумануте су и везивали и тукли. Када им молитва не би помогла, тучени су и у манастирима.

Као што видимо, медицинска знања биле су радње из искуства стицане (утопљивање озеблог, испирање ране ракијом итд.). Или су то била обична веровања и надања, која су опет могла да буду и штетна. Али, када је била невоља „онда се чини све што се од кога чује“.

И у лечењу сточних болести је слично. Ту сигурно има ко-рисних поступака, као што је пуштање крви, засипање ране со-љу, наменштања ишчашених зглобова или сломљених костију. Ту, међутим, такође има једноставног празноверја, али које је примењивано. На пример, кад би змија „запунула“ неко мар-винче, шапутали су му на уво по три пута, неку бројаницу.

Данас таква знања и веровања могу да се чују или их при-мењују само старије особе. Младима је све то смешно.

Кад је о знањима (и просвети) реч, додајмо да у овом се-лу постоји школа (четвороразредна) од 1919. године, а да је у оближњем Иванграду (Беране) такође деценијама постојала гимназија, те да је у два маха, после првог и после другог свет-ског рата, у Беранама по неколико година радила и учитељска школа. Данаас Иванград има, поред три осмогодишње школе

два школска центра, у којима постоје разна усмерења на нивоу средњег образовања.

После првог светског рата постојао је по један лекар у Беранама, а после другог светског рата здравствена служба се у Иванграду веома развила и сада у том граду има више специјалиста разних врста.

Разуме се да је близина ових школа, као и лекара, и посредно и непосредно утицала на ниво знања и просвећености становништва.

Забаве и уметнички изрази

Деца су се од малена забављала и играла како су знала и умела. У томе су им помагали и одрасли. Дечје игре понекад и нису ништа друго до имитирање онога што од старијих виде. Дечаци су, на пример, на свој начин ратовали, косили, орали, чували стоку итд., а девојчице преле, плеле, прале одећу, кувале, правиле луткице.

Деци од две-три године и већој давали су, затим, окласине од кукуруза, од којих су она „правила“ куће, ограде, торове и волове који се међу собом боду. Или су дечацима правили од јасенових грана „волове“, који су имали „рогове“ и који су се међусобно боли. Лети су деца, више мушка, али и женска, често јахала и „коња“. Узме се наиме прут, „узјаше“, па се поитрава и трчи као да се јаше на коњу. Лети су деца играла тигрча (пиљака), клиса, лопте с коња, лопте из кола, барјака, гуце, бацања циде (копља) у даљину итд. Лопте с коња лопте из кола играле су по две групе дечака. Једни јашу друге и добацују лопту (крпењачу) један другоме све док један од јахача не пропусти да рукама ухвати лопту. Тада се улоге мењају. И барјака играју две дружине, од којих једна брани, а друга настоји да уграби барјак. Гуца (гуцање) је врста хокеја по трави. Кад је деце било мало, по двоје на пример, она су обично играла и „додалица“. Игра се састојала од тога што је свако имао по шест рупица ископаних у земљи, које су биле близу једна друге а наспрам других шест које су припадале саиграчу. У рупицама је било по четири каменчића. И, по одређеним правилима, играло се тим каменчићима који су пребацивани из једне у другу рупу, идући од леве на десну страну.

Деца су имала и своје музичке инструменте: пишкове направљене од стабљике младог жита или дрвене коре, трубе или нешто што је замењивало тусле или фрулу.

Одраслији мушкарци забављали су се и играма које су имале физичко-такмичарски смисао: скакање из места или трка, бацање камена у даљ, из места или трка, трчање, подизање терета, погађање мете каменом из руке, бацање циде (копље) у даљину. На катуну су правили и вртијелке (вртешке) — (виде-

ти црт. бр. 12), клацкалице, љуљашке. Кад је било слободних коња, хватали би их и јахали. О Ускрсу су се „гуцали“ јајима и ишли на саборе.

Девојнице су опет имале своје игре и забаве, али не у оноликој мери као мушкарци. Оне су се, на пример, забављале упитанем конаца између прстију. Понекад су се и оне прихватале „мушких“ игара.

Младеж се лети више забављала. Старији су тада имали радне обавезе, па и нису имали времена за неке посебне забаве. Они су то зими, када су имали слободног времена, надокнађивали. Тада су читали „пљесмарице“ (ако их је било) играли минце (мице), али се највише и најрадије ишло увече на сједнице код оних који су имали пространију собу. На сједнику се остало по два-три сата. Тада су причане згоде и незгоде појединаца, као и шале на нечији рачун. Чуло се тада и певање уз гусле. Најчешћа и најстраственија забава на сједницима, међутим, била је игра „коза“. Подељени у две групе, испод десет капа (рукавица или чарапа) једни су скривали прстен, а други га проналазили. Уз нека правила, играло се до сто. Ко је први достигао ту бројку, био је победник. Страна која је у игри добила, имала је право оној другој групи да „чини“ разне радње: да појединцима стављају самар на леђа, да их упрежу у јарам, стављају им улар на главу, јашу, гарава, сипају воду иза врата итд. Све је то праћено и одређеним гласним коментарима и шалом. Ако се неко од надиграних на све то љутио „чинили“ су му и више него осталима. Али, ако би овај следеће вечери победио у игри некот од вечерашњих победника, онда је измишљао новије и другачије начине „чињења“ и шеге са побеђеним.

Лети на саборима (Петровдан, Илиндан) или о Тројицама, кад су ношена крста, као и о свадбама, млађи су играли такозвано „дрногорско“ оро. Било је то лаганог темпа кретање у десну страну, праћено песмом, док се у таквом колу по двоје, једно мушко једно женско, смењивало у игри „скоке“. Играло се, али ређе и „дрмничко коло“. Њега је играло мање играча, у затвореном колу и бржим ритмом игре и песме која га је пратила (дрмнички је оро сваки тотав свагда полећети).

У колу, на пример за време свадбе или и жетве, млађи су певали и песме разне садржине. Било је, међутим, и песама које су певале само девојке, само млађи или само мушкарци. До почетка нашег столећа било је и певања „из гласа“. По двоје би се примакло једно другом, ставило по прст на уво, па из свег гласа отегнуто извијали, да на крају стиха или строфе гласно и сложено подврисну. Неке су песме пратиле игру, неке су певане уз рад (нпр. о жетви), друге су биле пригодне (наменске, свадбене). Овде би могле да се помену и тужбалице, које су могле да буду дуже, са доста лирског, тужног, личног, људског. Поједине особе знале су да (нечију) песму прате и окретањем тесије. То је бивало у затвореном простору; постави се софра, уз-

ме тепсија и почне на софри, око шаке да окреће. Да би звук тепсије био што јаснији стављали су и прстен на прст руке којом је она окретана.

Понеки мушкарац знао је да свира и на свирали (фрули) од дрвета или пиринге (месинга), или на гуслама. Чобани су имали више времена да свирају на пример на фрули, па је понеки од њих знао више „гајди“ (начина) да одсвира. Неки су знали и да „предицу“ свирајући на фрули: да у време свирања узимају онолико ваздуха кроз нос колико су кроз уста у фрулу издували. Тако се свирање није прекидало по неколико минута. Дobar гуслар је, особито зими и на сједнику, имао почасно место.

И приче, песме, загонетке и пословице волео је овај свет. И све је то у одређеним приликама могло да се чује. После првог светског рата, од када је у селу установљена основна школа, а у Беранама гимназија и учитељска школа, поједине приче, песме, загонетке и пословице преузимање су и из бачких књига.

Од уметничких израза ваља поменути и везење по тканинама, као и ушпитање шара на плетеним вуненим предметима. То је био женски посао. Мушкарци су свој уметнички украс имали прилике да искажу у шарама на дрвету дуборезном техником (гусле, преслице, штапови, а понекад и неки део посуђа или део куће, нпр. врата). И у прављењу кошева за кукуруз настојали су да ушпитањем друћа добију одређене шаре.

У целини посматрано, Петњичани су имали сразмерно доста прилика и начина да се забаве. И, док се живело простије и једноставније, а то значи све до првих деценија нашег столећа, у забављање се, рекло би се, више уносило. Оно се дубље доживљавало.

У најновије време, особито млади, забављају се другачије. Гусле и фрула чују се само код старијих, и то ретко. Млади воле хармонику, гитару, виолину. Или се још радије слуша музика преко радио-апарата, са грамофонских плоча, а играју се и окретне игре. Код чобана се, колико их још данас има, уместо фруле види транзистор. У кући, особито зими, главна забава сада је гледање телевизије. За неколико последњих деценија и у области уметничких израза и доживљавања догодиле су се заиста крупне промене.

ПОЧЕЦИ УОБЛИЧАВАЊА ПЛЕМЕНА

Друштвени живот

Ово поглавље је намерно остављено за крај због тога да бисмо у њему, као врсти закључног дела, покушали да покажемо како је у Петњику, понашањем једнога братства, и то ма-

лога, било кренуло уобличавање племена, онако како је иначе бивало у динарским крајевима.

Породични живот у динарској (или племенској) зони, где спада и горње Полимље, доста је проучаван. Зато нам је и познат. Због тога о томе овде нећемо говорити. Познате су нам и карактеристике породичне или родовске задруге. Уосталом то двоје било је паралелно једно са другим и произлазило је једно из другота. Тако, кад се намножи једна породица, не делећи се две-три генерације, од ње настаје задруга, утолико бројнија уколико се у браковима рађало више (мушке) деце. Кад се, пак, таква задруга подели на саставне делове, онда се од ње добије већи број породица (или нових домаћинстава). Али, то двоје, породица и породична задруга, по своме настајању и одржавању имају и одређених разлика. Тако, колико год је породица основна друштвена ћелија од које се, сасвим природно, очекују и нови чланови, толико је нарастање и одржавање породичне задруге било више последица и израз неразвијене економије. Задруга је, можда, и најбољи облик заједничког живљења и рада сродника да би се неразвијени економски односи како-тако савладали и лакше поднели.

Породичних задруга у Петњику било је и до нашег времена. Додуше, унеколико зависи и од тога шта подразумевамо под задругом? Да ли је задруга заједничко домаћинство родитеља, њихова сина и његове деце? Или је задруга само заједнички живот и рад ожењене браће? Сикар каже да задруга и није породица већ је то заједница, коју он назива „кућном економском заједницом”.¹ Но, било да се ради о очинској или такозваној братској (или братинској) заједници, то јест о заједничком живљењу и раду три или две генерације у истом домаћинству, таквих заједница у Петњику има и сада. Додуше, њих је све мање и са све мањим бројем чланова. Раније су, међутим, по две-три генерације, па понекад и више, доживотно остајале у заједничком домаћинству.

Заједнички живот родитеља и једног сина са његовом породицом још се одржава. Али, доживотног остајања у заједници два или три ожењена брата са њиховим породицама, и још заједно са родитељима, тога већ неколико деценија једноставно нема. То сада изгледа као нешто давнашње и старинско. Јер, послератно запошљавање млађих, то јест савремено новчано привређивање, поделило је врло брзо и рођену браћу. У првим послератним годинама, када би се члан породичне задруге „запослио” на „државном послу”, он је добијао не само „плату” већ и дечји додаток, бонове за снабдевање дућанском робом, право на добијање кредита. Све то је једноставно тог члана

1. М. Филиповић, Структура и организација средњовековног катунa, Симпозијум о средњовековном катуну, Сарајево 1963, 66, 69.
2. E. Sicard, *Razmišljanja o postojanju i konceptu kućne ekonomske zajednice*, Sociologija sela 43, Zagreb 1974, 30, 31.

вукло и одвајало од дотадашње породичне задруге. И тај се лако и брзо „делио“. У томе су припомогле школе, стицање одређених „квалификација“, неслагање јетрва, као и угледање у начину живљења на друге. Сада је и братска задруга (колико се још држи) мање чврста и са мање деце него што је то била пре неколико деценија. Уосталом, то је познато и није случај само код Петњићана.

Сада ћемо, макар и сасвим кратко, покушати да прикажемо како је у Петњику, у прошлом столећу, од једног братства отпочео процес стварања племена.

У одељку о становништву већ смо напоменули да Барјактаровићи чине већину житеља у том селу, а да су до половине прошлог столећа били и једини његови становници. Они су, на име, били братство у оквиру кога се нису орођавали. Речено је и то да су они пореклом из Куча. То (порекло из Куча) значи да су њихови преци из тог познатог брђанског племена понели навике и свест о племенском начину живљења као погодном и потребном. Уосталом, и у суседству је постојало колико толико организовано племе Шекулар, које је, као и Петњик, 1485. поменуто као село са 32 куће.³ На концу, то је било и време јављања већих или мањих племена у динарским крајевима. У Старој Црној Гори, међутим, било је племена која су се састојала од само по једног села, рецимо од стотинак и нешто више домаћинстава.⁴ Да ли је требало да се јави веће или мање племе, то је зависило од више фактора. И брзина његова уобличавања, разуме се, зависила је од тих фактора. Међутим, тамо где су били у питању људи досељени из (већ постојећег) племена, који су доносили племенске традиције, то јест навикнутост и опробаност предности живљења организованим у племе, тамо је

3. У Шекулару је очувана традиција да он у време Турака није давао никакве дажбине. Предање каже да се шекуларски војвода, Петар Шекуларец, упутио с војском на Косово (половина XV столећа, време Јанка Хуњадија). Али, закаснио је за бој, па је отишао победницима, Турцима, изразио им покорност и предао им комору коју је његова војска себи носила. За тај и такав гест шекуларски војвода „добрио је ферман“ да његово војводство не плаћа дажбине као остала раја. Тако каже предање. Ја сам, међутим, у једном раду покушао да докажем да су Шекуларци имали повластице зато што су морали Турцима да чине одређене услуге, као и Хоти и Клименти, североарбанашка племена, који су имали дужност да чувају путеве (М. Барјактаровић, *Зашто је Шекулар био ослобођен дажбина*, Гласник Етнографског музеја на Цетињу 3, Цетиње 1970, 242, 244).

4. Племе Глуки До, у Црмници, било је 1910/11 у ствари „велико село“ (Ј. Ердељановић, *Стара Црна Гора*, Српско етнографски зборник 39, Београд 1926, 195). Племе Доброско село у Ријечној Нахији имало је тада 168 кућа (исто, стр. 180), док су Сотокићи, у Црмници, као племе имали 118 кућа (исто, с. 198), а Косијери, у Ријечној нахији, свега 111 домаћинстава (исто, с. 78). У Црногорским Брдима, међутим, није било тако малих племена. Ровца, најмање брђанско племе, почетком XVI столећа зачело је да се формира од једног катунa, али је касније било састављено од десетак малих села.

било лакше образовати ново племе. Такви конкретни случајеви били су са Луковом, затим Ускоцима (на територији Дробњака) и Пољима код Колашина, где су се, на одређеном простору, наши досељеници из разних племена и од којих су сразмерно брзо стала да се формирају нова племена (Ускоци у XVIII, а Пољани у XIX столећу).⁵ И то од несродника. Али, понављамо, били су то људи пореклом из постојећих матичних племена. Кад је реч о Петњичанима, такође су били у питању племенаци: премак им је пореклом из Куча.⁶

Дакле, од (и код) племеника није било тешко да отпочне стварање новог племена. Разуме се у времену и условима (турске окупације) када је оно као заједница било потребно. Барјактаровићи, као мање и заокружено братство, себе су већ називали „племеном“. Уосталом, у Брдима и Старој Црној Гори скоро редовно ће братство само себе да назива „племеном“. Петњичани су, дакле, у језичкој свести већ били племе.

Друго, одређеном случајношћу, не знамо како и од када су Петњичани као свој држали јединствен комплекс земљишта⁷ на коме се, скоро независно од околине, могло живети. То је, сасвим природно, давало економску основу за настајање одређене заједнице. Један део тог њиховог земљишта — „Шуме“ који се налази изнад самог насеља, до после првог светског рата био је и сеоски комун. А заједничке земље, познато је, биле су елемент спајања и повезивања оних који су ту земљу имали да држе и користе.⁸

Треће, кад су по горњем Полимљу многи Васојевићи почели све више да се јављају као бројнија, јача и организованија маса, чији припадници и нису сваки пут нежно поступали са затеченим становништвом, онда је овдашње неवासојевићко становништво почело, у извесном смислу, да се осећа угроженим. Јер, у племенским друштвима право се често ослањало на силу. Зато је „из отпора према Васојевићима“, и као њихова противутежа, у горњем Полимљу неवासојевићко становништво почело све више да се сматра извесном заједницом, као врста сложеног племена.⁹ И Шекуларци, који су до тада вредели као

5. С. Вукосављевић, *Организација динарских племена*, Посебно издање Етнографског института 7, Београд 1957, 10, 13.

6. После свог досељавања из Куча, пре десетак генерација, Барјактаровићи су већ били упили у себе породицу или две, од, по једној верзији затеченог становништва (Дакићи и Шафрићи). Као бројнији и енергичнији, они су то учинили онако како се то радило и другде по Црној Гори и Брдима.

7. То би могла да буде појава која је очувана још од средњег века, кад су поједина насеља и чинила одређене целине те када су понекад њихови житељи имали да се баве и истим послом.

8. С. Вукосављевић, *Историја сељачког друштва 1*, Београд 1953, 226, 243; *Организација динарских племена*, 28, 83.

9. М. Лутовац, *Симбиозе, племенске трансплантације и сплеменавање у неким областима Југославије*, Гласник Етнографског института САНУ 16 — 17, Београд 1971, 36, 40.

посебно „племе“, од тада су сматрани делом те нове заједнице, назване Србљацима или Ашанима.¹⁰ То је био шири процес, почетна фаза настајања још једне племенске заједнице, насупрот Васојевићима и њихову ширењу по горњем Полимљу. У тој фази сједињавања неवासојевићког становништва потекла је и мисао да су Васо (предак Васојевића) и Асо (наводни предак Ашана) били браћа.¹¹

У тој фази спелењавања од Васојевића затеченог становништва по горњем Полимљу у нову заједницу, јавиле су се и паралелне појаве: покушај заокруживања и мањих заједница у оквиру ове веће и сложеније, и још недовољно одређене групације (Ашана). Такав је случај био и са Петњичанима, односно Барјактаровићима, који су чинили крвно-сродничку групу и живели на јединственој територији.

Дакле, то двоје, сродство и територија, били су почетна основа на којој је село Петњик почело да се јавља као одређена и организована заједница. Треће је била потреба за што чвршћим здруживањем у одређену заједницу.

Како је то текло? Познато је да је једно племе могло да настане и по угледу на неко суседно и друго племе. Разуме се и насупрот том другом племену. Могло је и деобом већег и већ формираног племена да дође до новог племена. Конкретно, од старих Никшићана временом је настало, у оквиру старог племена, ново: Требјенчани, а од одсељеника из никшићког племена и још једно племе: Ровца. Код Петњичана било је слично Ровчанима: од малог братства и његове иницијативе почиње да се уобличава ново племе. Томе је у прошлом столећу ишло у прилог и то што су тада у овом делу турске територије села ипак сматрана одређеним заједницама. Такав је био и Петњик. Он је имао свог старешину (већила — кмета), који је био веза између државе и феудалних поседника, с једне стране, и житеља села, с друге стране. Петњичани су сами, преко комисијуна (ужих одбора) уређивали и чували ред наводњавања летине водом из јазова које су сељани сами правили. Као што, према

10. Назив Србљаци, настао од Србље, старог средњовековног назива за ратарско становништво Рашке или Србије. Ашани, термин дошао по томе што је у турско време горње Полимље било хаса земља, добро дато (неком) на уживање. Ашанима су сматрани не само староседеоци већ и досељеници из Брда и Црне Горе: сви које су Васојевићи онде затекли. Ово име се затим проширивало и на оне који би се и касније овамо од куда доселили.

11. По Црној Гори и Брдима енергичнији и јачи обично су староседеоци и малобројније затечено становништво презирали и омаловажавали (Ј. Ердељановић, Кучи, СЕЗБ 8, Београд 1907, 169; Ј. Ердељановић, Стара Црна Гора, СЕЗБ 39, 746—8; А. Јовићевић, Ријечка Нахија, СЕЗБ 15, Београд 1911, 396; П. Ровински, Черногорија II, 1, Санктпетербург 1897, 116; М. Медаковић, Живот и обичаји Црногораца, Нови Сад 1860, 81; П. Шобајић, Никшић—Оногост, Београд 1928, 133). Делом је тако било и у горњем Полимљу, где су се Васојевићи, бројнији и организованији, често надмено понашали.

потреби, племе одржава своје скупштине, тако су и Петњичани одржавали своје сеоске скупове (или скупштине). Кад је требало решавати о некој својој сеоској ствари (рецимо забран ливада за пању стоке спролећа или једновремени изјавак стоке на катун почетком лета), то је одлучивао сеоски збор или скупштина. За чување усева преко лета село је само бирало и плаћало сеоског пољака. Када је избио први балкански рат, Петњичани су чинили једну чету, која је имала своје домаће руководиоце: командира и барјактара. (Додуше, то је већ био утицај Црне Горе у којој су се војне јединице иначе држале територијалних и племенских подела.)

Природно је да је од једног села, односно његових житеља, било лакше да настане племе него од становништва већег броја насеља. Петњичани су затим имали не само своју земљу већ и своје локалне путеве, воде, млинове. Својински односи код њих били су посве истоветни као и код формираних племена.

Петњик, наиме, има и своје заједничке земље, али и свако домаћинство има своју приватну земљу за обраду. Обичај права прече куповине чврсто је поштован и нико се са стране није могао увући као сопственик земље на територији петњичког атара. Улазак стоке неког другосељанина на територију Петњика (у сезони паше) спречаван је. Било у оквиру села или и односу са житељима суседних села, све је ваљало и требало решити помоћу својих људи и устаљених обичаја. Срамотом би се сматрало, чак у неку руку и издајом, ако би због какве свађе или неспоразума неко из села намеравао или споменуо да у томе тражи помоћ од турског суда и турских власти.

Ако би неког сродника (рођака) или суседа задесила каква невоља сви су, према могућностима, притицали у помоћ. Ако би Петњичанину изгорела кућа, уз помоћ сусељана брзо је подизао нову. Када би неко у селу умро, остављани су пољски послови и журило се породици умрлог да јој се набу „од руке“ и на помоћи. Сахрана, осим основних материјалних потреба и трошкова, била је брига и посао села. То је добрим делом у Петњику и до данас тако. Суседи истичу Петњичане у томе послу и сада као изузетно солидарне. Када је била у питању освета Петњичанина, сељани су, особито братственици, били јединствени.

Дакле, у време када није било чвршћег и стабилног реда у турској држави, за последњих сто година њихове власти, Петњичани су почели да се враћају сами себи, да се ослањају на сопствене снаге, на своју памет, заједништво и довитљивост. Разуме се, колико се то могло. Потребе, пак, да се што боље сами заштите и да сами себи помогну, захтевале су и што бољу и оубличенију организацију и свест о неопходности заједништва. Припадање опет једној јединици и осећање да се иза себе има организована заједница давало је њеним припадницима и

одређену сигурност. Зато је сваки Петњићанин настојао да буде „добар сељанин“ и „добар Петњићанин“. То сељанин и Петњићанин, изговорено с посебним нагласком, значило је бити солидаран са селом као заједницом, готов да се заложити за ту заједницу и њене интересе. Кад би се код Петњићана рекло сеоска заједница, садржински то је значило не само насеобинска и привредна већ и друштвена, а добрим делом и сродничка. Јер, Барјактаровићи су братство, потекло од једног претка, пореклом од једног значајног племена. То што се мали део Бабовића настанио и нашао на територији села Петњица, могло је да буде добродошло. Међусобним оробавањем са Бабовићима Барјактаровићи су се изукрштали и зближили. Усељавањем Бабовића сеоска заједница постала је јача. Бабовићи, као и Барјактаровићи, потицали су такође од једног другог великог племена. Утолико пре је од једних и других (Барјактаровића и Бабовића), оробених и повезаних заједничким сеоским интересима, могло све брже да се остварује уобличавање нове регионалне заједнице. Тиме нико није губио, а добијали су једни и други. Пореклом свота становништва ова заједница је, осим тога, у невољи могла да рачуна и на помоћ својих матичних јакних племена (Куча и Васојевића). На тако мешовиту заједницу осигуност Васојевића као јакот и племена у ширењу отупљивана је.

Тако је почетни процес сплеменавања и уобличавања у племе текао све до балканских ратова, док се било под туђом влашћу. Уосталом, племенске заједнице у динарским крајевима и стваране су и одржаване баш у време туђинске власти. Јер, оне су, на одређени начин, колико се то могло, покушавале да штите саме себе и да, колико се то успевало, управљају саме својим пословима. Племена су зато и била облици самосналажења, самоодбране и самоуправе у време постојања туђинске и лабаве власти. То двојство „власти“ постојало је негде више, негде мање. Зависило је то од више, спољних и унутрашњих фактора. Ако су турске власти биле развучене на многим и далеким ратиштима, онда су поједине племенске заједнице домаћег становништва могле да буду и боље организоване и своје послове више саме да уређују. Светозар Марковић пише да у Србији пре устанака није било племенских организација као у Црној Гори или Херцеговини због тога што су њени крајеви „веома често опустошавани и што се народ непрестано пресељавао и расељавао за времена дугих и страшних ратова између Турске и Аустроугарске“.¹²

После протеривања Турака и успостављања домаће државне власти природно је да су локалне племенске самоуправе становништва нестајале. Додуше, и нове власти су, понекад, задр-

12. С. Марковић, *Србија на истоку*, Београд (Просвета) 1946, 20.

жавале штогод од тога традиционалног народног самоорганизовања и самоуправљања.¹³ Бар у први мах.

Својински односи. У овом селу били су заступљени сви облици својине који су познати код становника организованих по племенима у Црној Гори и Црногорским Брдима.

Пре свега, била је позната особина или особац. Била је то лична својина. И то својина жена. Састојала се најчешће од неколико грла стоке. По правилу, особина се зачињала од поклонa које би невеста о свадби добила. Браћа би јој, на пример, дала јатње или јуне, па је оно расло и особац се увећавао. Жена која је имала особину обичну ју је држала у роду. На подели породице особац припада жени којој је и до тада припадао (и њеном мужу).

Поклон и наћена ствар, по правилу припадају ономе ко га добије, односно наће. Нарочито ако је то ствар мање вредности.

Отпремнина девојке за удају, која се састојала од одеће и постелних предмета, припадала је њој самој (постелне ствари њој и мужу). Родитељи и браћа настојали су да удавачу што боље опреме. Утолико пре што девојка раније није имала удела у наслеђивању непокретног дела очевине. Ако би се жена развела или остала удовица, па је требало да се врати у род или преудаје, отпремнину је узимала собом. Ако од невестинске опреме нешто остане и после њене смрти, то припада кћерима (ако их има), а не сину и снахи. Звало се то мајчинство. Мајчинством се називало и имање потекло од некретнина (мираза) које би мајка наследила.

Очевином се назива непокретна имовина: земља и кућа, коју су до другог светског рата, наслеђивала само мушка деца. Данас на очевину имају права и женска деца, али ће и сада ретко која девојка приликом удаје, или и касније, тражити тај део. То се, по некадашњој логичи, још сматра имовином мушкарца.

Миразом се назива имовина, односно очевина оне девојке (или жене) која нема браће. Та имовина је обично продавана најближим сродницима, или је, ређе, зет довођен на имање. За такво имање раније би се рекло и „пустиња“.

13. Између два светска рата Петњик је био у саставу будмске општине, коју су чинила села: Будимља, Дасиће и Петњик. Село је тада имало свога кмета (старешину), комисијуне (водне одборе), пољска, школски одбор. Уређивање својих сеоских ствари решавано је на сеоским скуповима. Данас, после другог светског рата, село има и своју организацију Савеза комуниста. У њему затим постоји, продавница робе општега типа, фудбалско игралиште. Све то на одређени начин доприноси сусретању и окупљању становника овога насеља. Последњих година Петњичане је нарочито окупљала потреба за изградњом асфалтног пута (од средине села до Ивантрада, који су, великим делом самодоприносом изградили) и водовод.

Породичном или кућевном својином сматра се земља, кућа и стока коју држи једно домаћинство. Према узрасту и могућностима, свака особа из те куће ради на очувању и увећавању породичне својине. Кад се та својина делила, чињено је то „за браћом“, на једнаке делове. Приликом деобе синова, родитељи су ишли са оним сином са којим су рачунали да ће им бити најбоље. Или су, по некој традиционалној логици, ишли са најмлађим. И они су обично узимали део земље, која је после њихове смрти дељена синовима.

Млинови (воденице), по правилу, били су редовнички — припадали су оним удеоничарима који су их и направили. Већ у другој генерацији „ред“ у млину се делио. Тако, ако су седморица направили воденицу, сваки је имао право да се њоме служи сваки седми дан. Али, ако је неко имао три сина, они ће, на деоби, добити само по трећи део очевог реда (сваки седми дан по осам сати). Ред у млину могао је да се прода, мења, уступи, поклони.

Извор и бунар могао је да буде заједнички. Или, ако је вода на нечијој земљи, њоме је могао и други да се служи, али да, служећи се том водом, не чини штету.

На подели домаћинства кантар је могао и даље да остане заједнички за неколико домаћинстава.

Воћка која би се нашла на међи такође је могла да остане заједничком за оба домаћинства. Раније је било и случајева да човек прода или замени са неким комад земље, али не и неку воћку на тој земљи, већ је он и даље користи.

Комун (комуница) или селина петњичка биле су „Шуме“ изнад самот села. Оне су подељене после првог светског рата. Тада је свако домаћинство из села, без обзира на број чланова, добило једнак део.¹⁴

У прошлости је, али не знамо све до када, на територији села Петњика било и земље која је припадала цркви. Очувано је предање да је потес од садашњег (асфалтног) пута, који је отпочињао од два врела (Сувога Ђата и Ђата), па преко сеоског гробља и „Грађе“ у правцу „Шума“, некада био „црковна земља“. У делу који се назива „Граба“ веде да су били и виноградни. И после првог светског рата поједина боље стојећа домаћинства, односила су прилог у житу манастиру Бурђевим Ступовима. Да ли су то били и последњи остаци обавеза према том манастиру? Или је „црковна земља“ у Петњик у некада припадала манастиру Шудикови, па кад је тај манастир почетком XVIII

14. О облицима својине код нас видети мој рад: Традиционални облици својине у Југославији, Гласник Етнографског музеја у Београду 35, Београд 1972, као и рад Подела заједничке земље и кућевне својине, Гласник Етнографског музеја у Београду, 21, Београд 1958.

столећа срушен и престао да постоји, онда су и обавезе према њему престале?¹⁵

У време Турака (све до балканских ратова) аге и бегови, чије је седиште било у Плаву и Гусињу, имали су у Петњику своје „читлуке“ (поседе). Читчије су обрађивале земљу својих ага и давале им одређене дажбине. Те дажбине су често зависиле од похлепе и безобзирности појединих ага и бегова. И у време између два светска рата потомци тих поседника јављали су се са захтевима повратка „права“ на земљу коју су поседовали њихови преци.

Сродничка терминологија. На примеру Петњица у маломе, као и уопште у Црној Гори и Црногорским Брдима, одржавала се изграђена и врло прецизна сродничка терминологија, а која је у племенским друштвима развијена из одређених потреба. Пошто су у роду („трбуу“), а за једно време и у братству (овде се мисли најпре на род, а потом братство Барјактаровића) постојале забране међусобног оробавања и пошто су се брачне везе морале склапати само са несродницима, природно је што је и код Петњичана добро очувана сродничка терминологија. Преко одговарајућих назива брзо се распознајемо и према томе успостављамо међусобне односе и понашање.

И код Петњичана, као и код племеника уопште, постојале су две врсте сродства. Сродство које је долазило по мушкој линији назива се сродством по крви или по дебелој лози (линији). Оно које долази по женској линији назива се сродством по „млијеку“ или по танкој лози (линији). Ово друго се, за разлику од правог и крвног сродства, обично назива и својтом. Сродници по крви не могу се бирати. Они се стичу самим рођењем. И, ма какви да су, они су рођаци. Својту, или сродство по млијеку, људи бирају на тај начин што кћер или сестру нису хтели било коме да „дају“ или било одакле да се ожене. Својта се и не рачуна у сроднике, већ у пријатеље. Чак ни брат по мајци (али од другог оца) није тако близак сродник.

Већ смо рекли да се Барјактаровићи у Петњику називају и сматрају „племеном“. То нарочито пред другима. У ствари, они су само једно братство, које је себе, на временом и друге који су се настанили у Петњику, било почело да организује и унапређује у племе.

Са појмом род стоји овако. Оно што се стручно назива род (генс, клан) овде се сада једноставно каже „трбу“ или „трбушчић“. Појмовно, језички и логички, то је група сродника која је проистекла из једног трбуха, испод једног појаса, од једне мајке, мада се овде каже и од једног оца. Међутим, одржао се у одређеном смислу и термин род. Тако, жена има

15. Већ смо помињали да је једна њива (Росуља) у Брњици била заветана цркви за душу неког претка (Шафријина) кога су Турци уморили наваљујући на њега да му отму земљу.

„род“. Када удата жена иде оцу или браћи у госте, каже се да „иде у род“. Или, веле „ова жена је од добра рода“. Дакле трбу' из кога је жена рођењем потекла је и њен род. Мужевљева кућа, међутим, и његови сродници жени су домовина и својта, али не и род. Међутим, мушкарац нема рода. Али он има „робаке“. Робаци су му сви они који потичу из истог трбу'а, па и братства из кога и он потиче. Женин род није и род мушкарца. Тамо му нису робаци, већ својта или тазбина. Као што се види, у изразима женин род и мушкарчеви робаци ипак је очуван стари појам род.¹⁶

Колико је пак превагнуло сродство по мушкој линији над сродством по женској линији види се и из следећих појединости. Мој ујак и моја мајка су (по оцу) брат и сестра. Зато је ујаков син мени брат од ујака (не од ујне, јер мени ујна није никакав сродник). Затим, пошто су мој отац и његова сестра од истог оца, мени је син очеве сестре брат од тетке (не од тетка, јер ми тетак није никакав сродник). Тако ми је и син маминс сестре брат од тетке. Дакле ујна и тетак нису ми робаци, већ својта.

Потребе за проширивањем сродничких и својбинских веза приморавала је људе и на вештачко оробавање. То је кумство, побратимство и усвајање. По народном схватању, та сродства су све до пре неколико деценија вредела као и крвно сродство, ако не и више. Данас су вештачка оробавања и реба и сасвим ослабелих значења.

Као што видимо, заједничка земља, као и само заједничко насеље, неразвијени економски и својински односи, затим међусобно сродство највећег дела петњичког становништва кретали су се у правцу прерастања братства Барјактаровића у племе. Усељавањем неколико домаћинстава Васојевића у прошлом столећу на петњичку територију тај процес није поремећен. Напротив, зато што се то догађало на територији проширеног племена Васојевића, то је чак било и добродошло.

16. Видети мој рад: Терминологија родбине и својте у горњем Подимљу, Гласник Етнографског музеја на Цетињу 1, Цетиње 1961, 124 — 129.

Mirko BARJAKTAROVIĆ

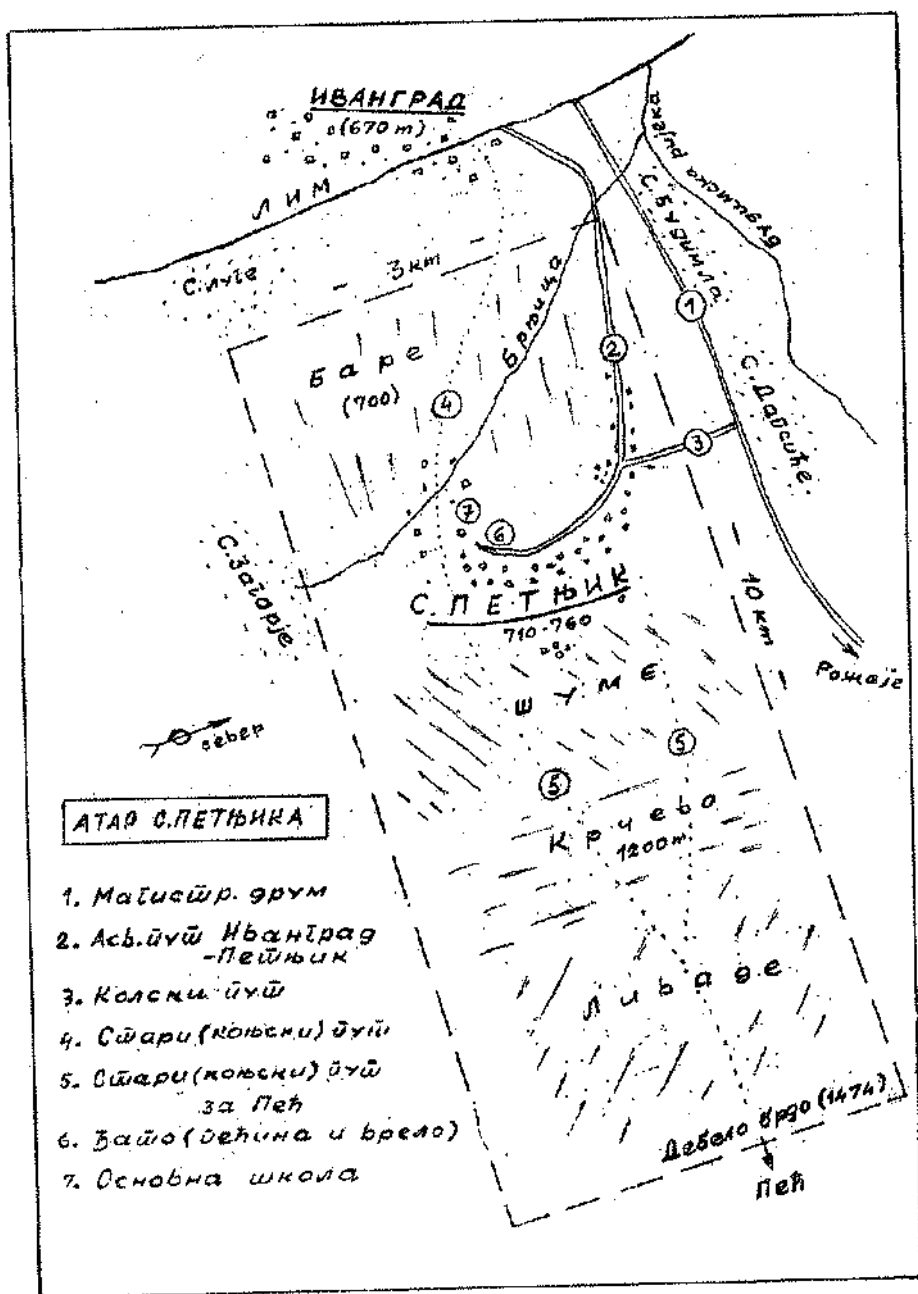
LE VILLAGE DE PETNJK
— Monographie ethnologique —

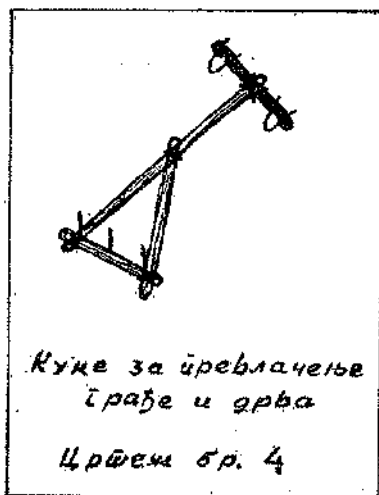
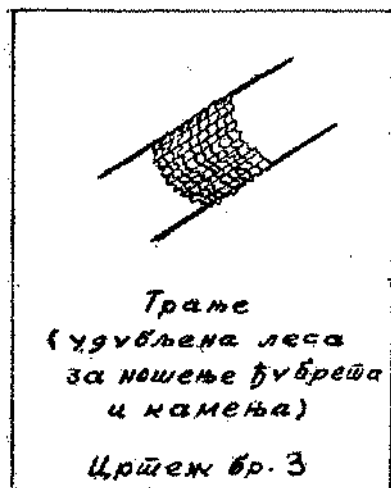
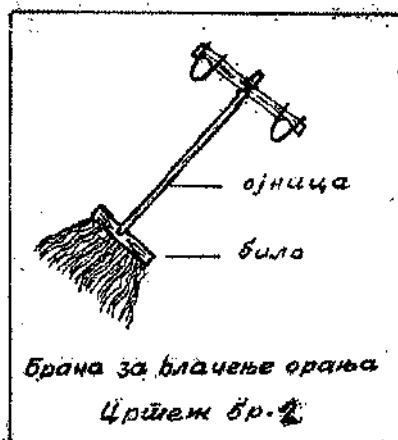
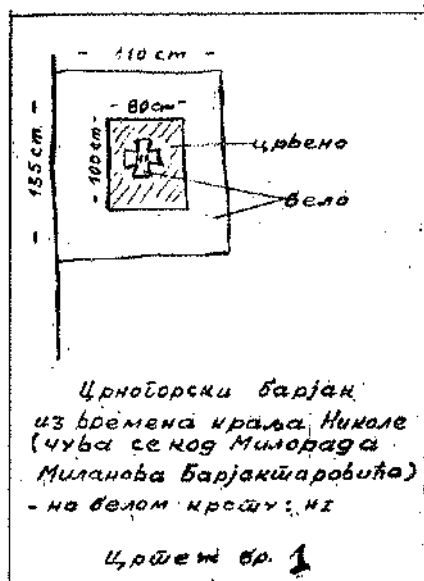
Le village de Petnjik est situé au nord de la région de Polimlje, à la proximité de Ivangrad. Le nom dérive des formations calcaires et des grottes. Au moyen âge il faisait partie du territoire de Vidimlje. Depuis la moitié du XV-e siècle, après l'occupation turque de ces régions, le village avait été administrativement annexé à Skadarski sandžak. Alors tous les villages de Polimlje supérieur, c'est-à-dire de la vallée d'Ivangrad, avaient été donnés au Sandžakbeg de Scuttari. Dans cette période la région était nommée Has. Selon le registre turc des régions annexées, en 1485 il y avait 23 familles à Petnjik. Sur la base de leurs noms on peut établir que Petnjik était habité par la population serbe.

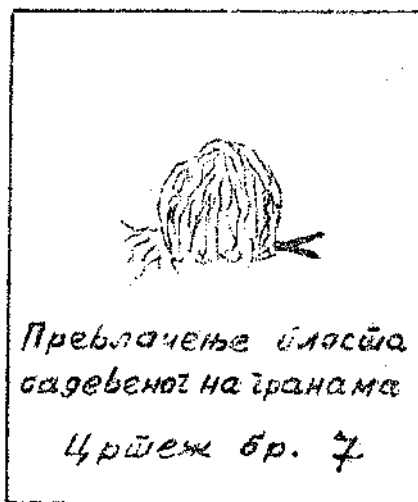
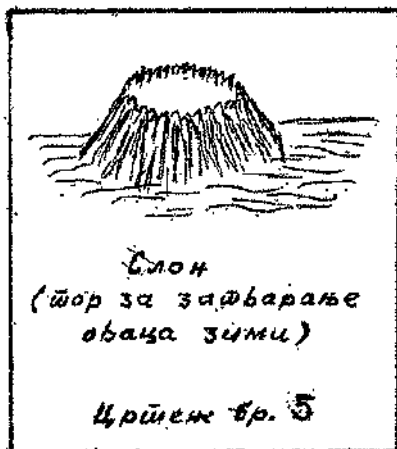
En XVII et dans la première moitié du XVIII-e siècle cette région était presque dévastée par la tyrannie turque. Depuis la moitié du XVIII-e siècle, il y avait une forte immigration des familles de Crnogorska Brda et de Stara Crna Gora. Alors les ancêtres de la famille Barjaktarović y sont venus de la région de Kući. Aujourd'hui environ cent familles de la famille Barjaktarović vivent dans le village. En XIX-e siècle plusieurs familles de Babović (de la tribu des Vasojević) s'étaient colonisées à Petnjik. Aujourd'hui il y a 32 familles de Babović à Petnjik.

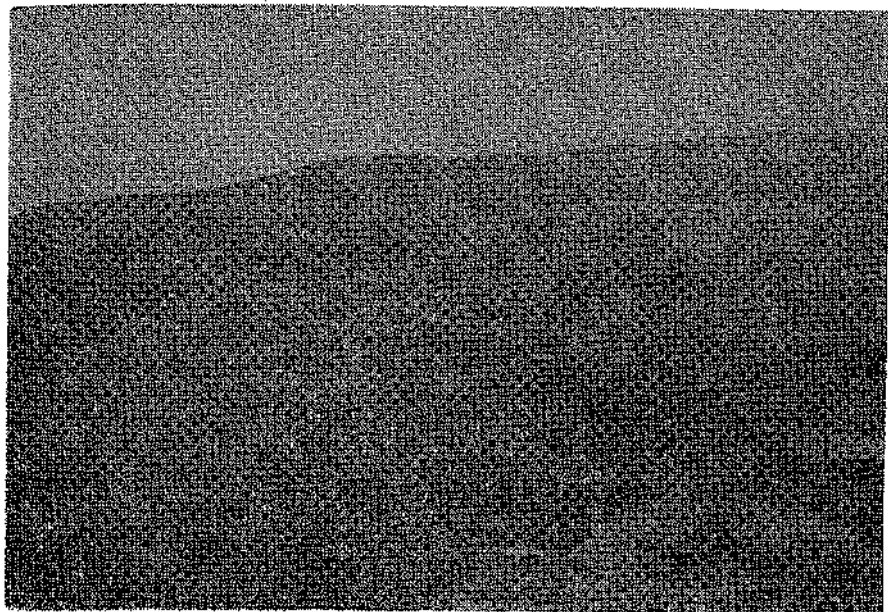
Les familles de Petnjik sont propriétaires de la terre en un morceau, qui est long (en ligne aérienne) environ 10 km et large environ 3 km. Ces morceaux rectangulaires se trouvent à l'altitude entre 700 et 1474 m. La qualité et la valeur du sol y sont très variées. On ne sait pas depuis quand et comment ces familles possédaient la terre en un morceau. Cela pourrait être depuis le moyen âge.

Dans ces espaces géographiques et économiques, après l'arrivée de la population de Kući, commença au XIX-e siècle la formation d'une seule tribu. La présence de quelques familles de Babović à Petnjik n'avait pas gêné ce processus. Au contraire. Les Babović, quoique membres d'une autre tribu, fussent très actifs dans la formation de la communauté rurale. Dans le passé la communauté rurale et tribale étaient conformes l'une à l'autre. Après la libération des Turcs ce processus avait cessé.

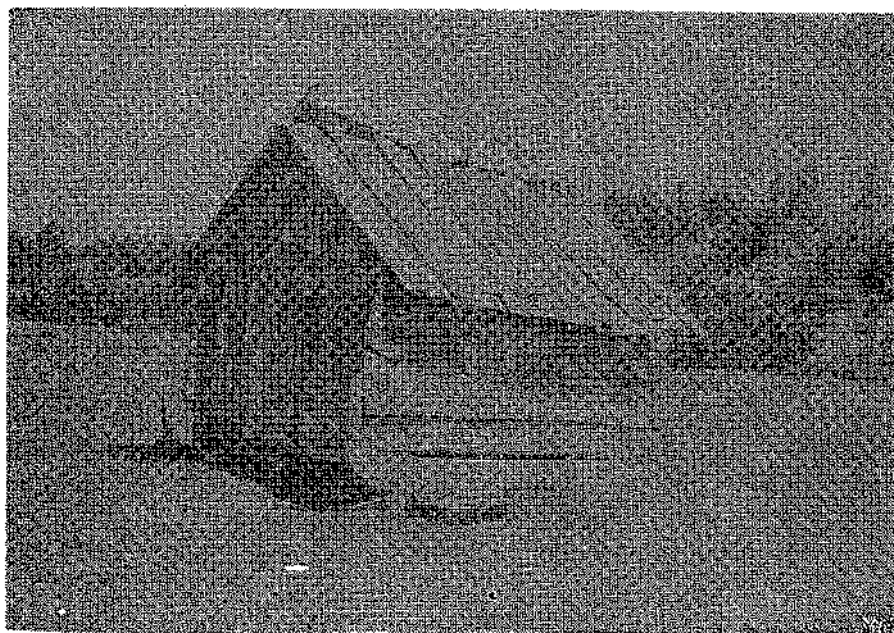




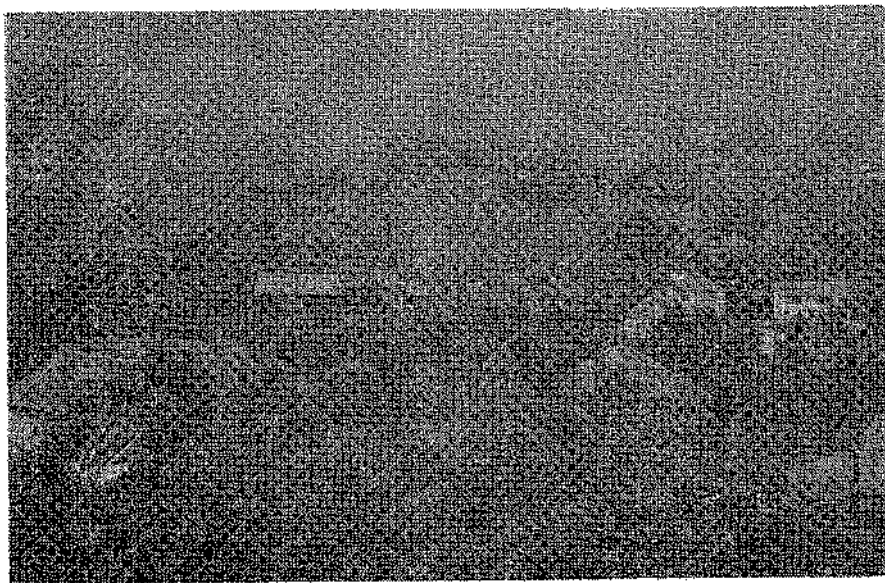




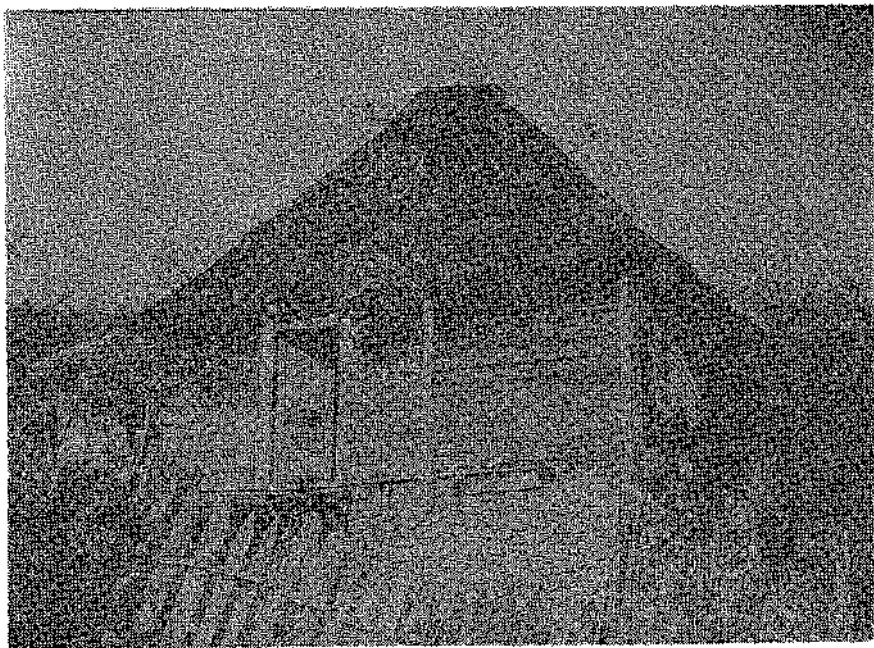
Врело и Пејина Бато.



Кућер за чобанина.



Део Петњика звани Подкрш. Позади сеоско гробље. Лево горе
део нећине Ђато.



Већ нестали тип брвнаре.



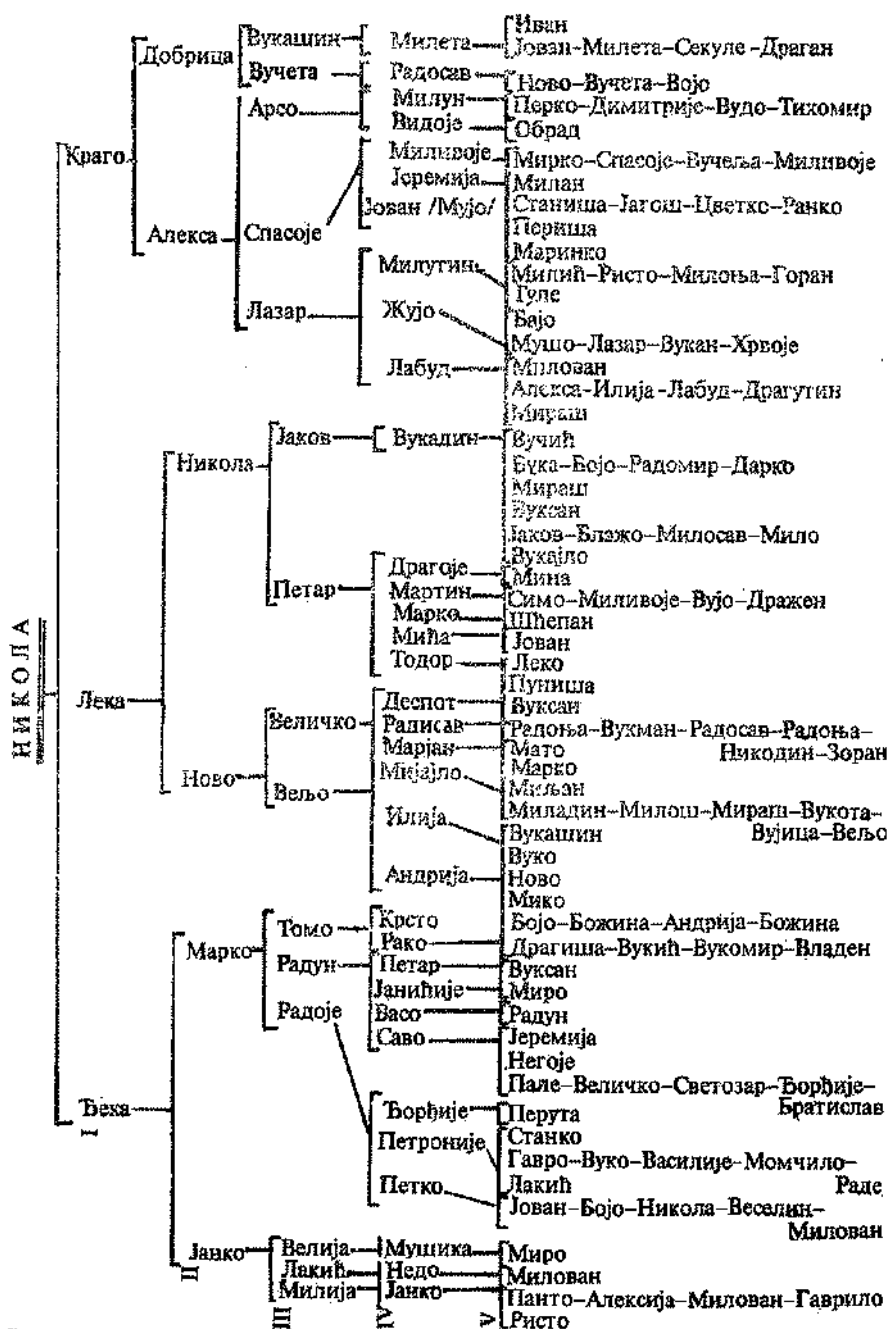
Електрични штедњак поред разбоја.



Резање трутаца.



Старинска кошница.



До пете, најбројније генерације унети мушкарци који су имали потомака. У петој генерацији су очигли или делови данашњих нараштаја. Нарштаја 4-5 нараштаја дана само делимично.

