

Марија Илић

Балканолошки институт САНУ, Београд
joyce@verat.net

Фолклорни текст у процесу заборав^{*}

У раду се разматра методологија прикупљања фолклорних текстова у етнолингвистичким истраживањима, као и дискурс о фолклору. Коришћена је грађа из интервјуа снимљених током теренског истраживања Срба из Чипа (Szigetcsép, Мађарска) 2001. године.

Кључне речи: етнолингвистика, информатор,
истраживач, дискурс, фолклор,
сећање.

Етнолингвистичко истраживање Срба на Чепелу (Мађарска)¹

Срби на Чепелу су били у последње време предмет интересовања у бројним студијама и чланцима.² Укратко, то су Срби који вековима живе у

* Овај рад је настао на пројекту Балканолошког института САНУ „Етнолингвистичка и социolingвистичка истраживања мултиетничких заједница и избеглица на Балкану“. Пројекат под бројем 2167 финансира Министарство науке и заштите животне средине Републике Србије.

¹ Истраживање је финансијски подржала Српска самоуправа у Будимпешти, а реализацију истраживања омогућили су г. Петар Остојић и г. Борислав Рус. Истраживачки тим су чинили др Биљана Сикимић, Марија Илић (Балканолошки институт САНУ) и Марија Вучковић (Институт за српски језик САНУ). Теренски рад се одвијао у двама чепелским местима са српским становништвом (Чип, Ловра), у периоду од 18. до 21. септембра 2001. Сви интервјуи су снимани на аудио-траке и чувају се у архиви Балканолошког института САНУ.

² Издвојићемо само неке од новијих радова. Основни етнолингвистички и социolingвистички подаци о Србима на Чепелској ади, као и преглед научне литературе о српској дијаспори у Мађарској дати су у Б. Сикимић: *Актуелна теренска истраживања дијаспоре: Срби у Мађарској*, Теме2, Ниш 2004, 847–858. Дијалектолошка и етнолингвистичка истраживања Срба у Мађарској сумирана су у С. Милорадовић: *Дијалектолошка и етнолингвистичка истраживања српске мањине – стање и перспективе*, Положај и идентитет српске националне мањине у централној и југоисточној Европи, САНУ, Научни скупови СІХ, Одељење друштвених наука 25, Београд 2005, 299 – 314. Етнолингвистичком

Мађарској, окружени другим етнолингвистичким заједницама (мађарска, немачка, хрватска итд.). Лингво-културолошки гледано, Срби на Чепелу живе у малим енклавама у алоглотском окружењу, а њихов језик и култура могу се одредити као „енклавни“.³ Предмет овог чланка је примена етнолингвистичке методе у теренском раду са Србима из Чипа (Szigetcsép, Мађарска), и то посебно методологија прикупљања фолклорних текстова, дискурс о фолклору, као и веза између говора и сећања.

1.1. Традицијска култура у процесу „замене културе“

По узору на широко усвојени социolingвистички термин „замена језика“ (*language shift*), могао би се увести термин „замена културе“ (*culture shift*)⁴ да би се означио процес великих структурних промена које су захватиле традицијску културу, као и процес одумирања традицијских културних норми.⁵

Теренска истраживања традицијске културе на почетку 21. века покрећу многа методолошка питања, као на пример: треба ли истраживати само синхроне форме ритуалног живота или и оне рецентно одумрле, које су сачуване у сећању информатора и које могу бити реконструисане путем језика. Први приступ је особен за савремене етнологе и антропологе,⁶ али је други, засигурно, занимљив за етно и антропологисте. Поред етнолингвис-

анализом бавила се такође и М. Илић: *Ка етнолингвистичком речнику чипских Срба – модели етнолингвистичког дискурса у етнодијалекатском тексту*, Положај и идентитет српске националне мањине у централној и југоисточној Европи, САНУ, Научни скупови СХ, Одељење друштвених наука 25, Београд 2005, 315-340. О етничком идентитету види у М. Прелић: *Етнички идентитет: Срби у Будимпешти и околини*, докторска дисертација одбрањена на Филозофском факултету у Београду 15. X 2004, /у рукопису/.

³ Термин „енклава“ у лингвистици означава и „етнички или лингвистички оток опколjen туђим подручјем, одијелjen од својегa матичног подручја“, уп. R. Simeon: *Enciklopedijski rječnik lingvističkih naziva*, Zagreb 1969. Термин „енклавни језик, (рус. анклавный язык) користе руски лингвисти за језик који није део неког дијалекатског континуума, уп. у Л. Н. Коминская, Ю. А. Клейнер: *Анклавный язык в составе языкового союза (к постановке проблемы)*, Материалы посвященной 90-летию со дня рождения члена–корреспондента РАН Агнии Васильевны Десницкой, Санкт-Петербург 2002, 90.

⁴ Условни термин уведен за потребе овог рада.

⁵ Друштвене, културне и цивилизацијске промене посебно након Другог светског рата, које су утицале на трансформацију и редукцију традицијске културе и матерњих идиома, биле су предмет дискусије у многим новијим радовима; уп. А. Крел: *Путеви трансформације традиционалних дечјих игара Срба у Темишвару*, Гласник Етнографског института САНУ LI, Београд 2004, 93; М. Прелић: *Срби у селу Ловри у Мађарској током двадесетог века*, Будимпешта 1995, 145; М. Vučković: *Kajkavci u Banatu: lingvistička situacija i polna diferencijacija*, Скривене мањине на Балкану, Београд 2004, 204; С. Златановић: *Свадба – прича о идентитету, Врање и околина*, Београд 2003, 8.

⁶ Уп. М. Беновска–Сџбова: *Размисли върху методите за проучване на традиционната култура в съвремеността*, Методолошки проблеми проучавања традиционалне и савремене културе, Осми међународни симпозијум, Етно-културолошки зборник 9, Сврљиг 2004, 29 – 34.

тичких испитивања етно-дијалекатског лексикона и обредног текста, оваква истраживања су корисна за дискурс-анализу, прагматику и студије сећања.⁷

1.2. Методологија: фолклорни текст у етнолингвистичком интервјуу

У теренском истраживању чепелских Срба коришћен је стандардни етнолингвистички упитник А. А. Плотњикове, који је модификован у складу са актуелном ситуацијом на терену и научном оријентацијом нашег истраживачког тима. Поред проширене листе етнолингвистичких тема, укључена су питања из сродних дисциплина (социolingвистике, фолклористике), а допуштане су и дигресије (аутобиографске, историјске итд.).⁸

Поред класичних питања о обредном фолклору и демонолошким предањима, информаторима су постављана питања о дечјем фолклору и о забавном фолклорном репертоару. Занимале су нас и извођачке карактеристике фолклорних текстова, будући да аудио и видео трака представљају документе који се могу користити и у истраживањима сродних дисциплина (етномузикологија, етнокореологија). Теренско истраживање фолклорних текстова отежано је чињеницом да се они изводе у посебним околностима, те да се брзо заборављају уколико се не изводе дуже време.⁹ Стога се фолклор, заједно са темама као што су магија, сексуални живот, митологија, може сврстати у „теже“ теме за разговор.¹⁰

Следећи нове методолошке трендове у словенској етнолингвистици,¹¹ сви интервјуи са чепелским Србима су снимани на аудио-траке и

⁷ „Студије сећања“ су већ толико развијене да се оправдано говори о њиховој помодности. Однос језика и сећања већ дуже време је предмет интересовања когнитивних лингвиста, уп. *Journal of memory and language*; развијена су и истраживања из области историјске културне антропологије, уп. Aleida Assmann / Dietrich Harth (Hgg.): *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*. Frankfurt/M. 1993; из области историографије, уп. *Journal of memory and history*, итд.

⁸ Стандардни етнолингвистички упитник А. А. Плотњикове лексички је оријентисан, а основни циљ му је колекција етно-дијалекатске лексике у балканословенском региону. Упитник је ограничен на основне теме (породични и годишњи циклус, демонологија), а фолклорни текст се истражује само ако је обредни, магијски или демонолошко предање; уп. А. А. Плотникова: *Материјали для етнолингвистическогo изученjа балканославјанскогo ареала*, Россијскаjа академjа наук, Институт славјановеденjа и балканистики, Москва 1996. Упитник је интегрални део пројекта „Мали дијалектолошки атлас балканских језика“; руководилац пројекта А. Н. Собољев.

⁹ Исту тврђу налазимо и у забелешкама из прве половине 20. века, код првих српских етномузиколога – сестара Јанковић. Сестре Јанковић истичу да је већ тада било веома тешко снимити фолклорне текстове и игре, јер су се стари људи изговарали на болест, жалост, или су били несигурни у погледу својих извођачких способности; уп. Љ. С. Јанковић (сакупила и описала): *Народне игре I*, Београд 1934, 7 – 8.

¹⁰ Уп. J. Favret-Saada: *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard, 2004.

¹¹ Етнолингвистичка метода се примењује у бројним истраживачким центрима, тако да се може говорити о школама мишљења у етнолингвистици. Основне методолошке поставке

презентирани као етнодијалекатски транскрипти, с тим што су изостављени маркери прозодије и интонације.¹²

2. Дискурс о фолклору

Прикупљени фолклорни материјал из Чипа садржи углавном песме и, донекле, игре. Демонолошка предања, легенде и приче нису забележени током нашег истраживања, што се може објаснити и недостацима истраживања и ранијим ишчезавањем ове фолклорне традиције.¹³ Од приповедног фолклора, забележене су анегдоте које се, жанровски гледано, могу сврстати негде између мемората и фабулата.¹⁴

Употреба усмених исказа као извора мора узети у обзир моделе језичке (ре)презентације као и моделе сећања.¹⁵ Посебно су актуелне студије сећања у ери преласка са традицијског на нови цивилизацијски код (тј. „замена култура“). Тако, када говоримо о моделима говора о фолклору данас, говоримо и о моделу сећања или заборављања.

2.1. Метафолклорни искази

У метафолклорне исказе убрајамо оне у којима се коментарише фолклор који и истраживач и информатори сматрају „аутентичним“. Из таквих исказа се могу издвојити атрибути, изрази и језичке релације који заједно

изложене су у Н.И. Толстој: *Језик словенске културе*, Просвета, Ниш 1995. О етнолингвистичкој методологији уп. С. Толстая: *Славјанска етнолингвистика: проблеми и перспективе*, Глас СССХСIV Српске академије наука и уметности. Одељење језика и књижевности књ. 19, Београд 2002, 27-36; М. Илић: *Етнолингвистика у Србији*, Зборник Матице српске за славистику, Нови Сад 62, 2002, 211-234; Б. Сикимић: *Изазов теренског рада – етнолингвистика или антрополошка лингвистика?*, Зборник радова Етнографског института САНУ 21, Београд 2005.

¹² Трудили смо се да верно транскрибујемо аудио-снимак, укључујући и понављања и грешке у говору. Уз одломке из транскрипата су навођени име и презиме информатора, година рођења и број аудио-траке. Апострофима је означена специфична фонетска вредност африката, односно умекшаност ових сугласника. Исте фонеме могу бити различито обележене у зависности од тога како их информатори изговарају, односно како их транскриптор чује (уп. *Али т'ебе, то се сет'ам да је било т'ебе, да су метули ћебе на праг*).

¹³ Оскудност података о прозном фолклору код чипских Срба упоредива је са недостатком података из народне митологије, народне магије итд.

¹⁴ Уп. С. Самарџија: *Поетика усмених прозних облика*, Београд 1997, 168.

¹⁵ (Ре)презентацијом фолклорног текста у етнолингвистичком интервјуу бавила се Биљана Сикимић, и то метатекстуалним коментарима и наративном стратегијом информатора, уп. Б. Сикимић: *Тај тешко да гу има по књиге*, Избегличко Косово, Лицеум 8, Крагујевац 2004, 19 – 29.

чине идеолошко језгро са предзнаком носталгичног односа према прошлости.¹⁶

а) атрибути: стари/лепи

Информатори углавном користе атрибут *стари* уколико говоре о фолклору који се изводио некада:¹⁷

[1] Докад се снаша обуче, онда ето да је испросиду. Ал то не знам, има и, има тамо, било је то посебно стари песама које, које певају баш, овај, „сватовац“ се зове, али али ја то не знам (Јелена Николић, 1936, М1); (Је се сећате неке која вам је баш онако, за срце?) Мени је свака за срце. [смех] (Па ајде неку.) Песме су код нас, ми не знамо ове новекомпоноване песме. Старе песме знамо, те певамо које знамо, које и заборављамо вет' помало.

(Живко Ашабињ, 1933, М12)

Некада такве атрибуте користи истраживач, што би био пример „идеолошке сугестије“¹⁸ нпр:

[2] (Је се сећате неке старе песме, знам да сви кажу да ви знате неке старе песме које вас је мама научила?) Па слушајте овамо, ја би у друштву, ја смем да певам, да пустим мало гласа.

(Марија Илић / Љубица Николић, М14)

Користи се и придев *лепи* као атрибут старијих песама, уп. [3], [21].

б) атрибути: српска/наша

Информатори користе присвојне придеве или заменице као атрибуте, нпр: *српски, наши*:

[3] (А реците ми, је се сећате ви неких песама које су се, не морате да нам певате, сад знам да не бисте хтели, али можете да нам кажете неку, понеку реч?) ... Ово је здраво лепо песма била, ово здраво мало њи знају, ал ово је права српска песма, али ја сам вет' заборавила (Јула Остојић, 1937, М7); (Је л била, је л само ова једна серенада била или било неколико?) Било је још више, али се не сет'ам ни ја тако ... Пре, ретко је било кад је било игре,

¹⁶ Термин „идеолошка језгра“ користи се у социоллингвистици; уп. Т. Petrović: *Lingvistička ideologija i proces zamene jezika na primeru Srba u Beloj Krajini*, Скривене мањине на Балкану, Београд 2004, 222.

¹⁷ Савремена теренска истраживања фолклора потврђују да припадници традицијских заједница изједначују појмове „стари“ и „аутентични“. Код Буњеваца у западној Бачкој забележен је атрибут *старовински* под којим се подразумева аутентична култура, уп. А. Хофман: *Проблеми музичког идентитета буњевачке националне заједнице у западној Бачкој*, Скривене мањине на Балкану, Београд 2004, 196. Грозда Менковић, избеглица са Косова, такође користи синтагму *старовремске песме* да би означила фолклор који је, по њеном мишљењу, аутентичан, уп. Б. Сикимић, *Тај тешко...*, у: Избегличко Косово, 50 – 65.

¹⁸ О интерференцији на релацији истраживач – информатор, као и о „индуковању неодговарајућег термина“ пише Б. Сикимић: *Актуелна теренска...* у: Теме, 852. Међутим, мислим да се у овом случају ради о примеру сугерисања идеолошке позиције, који Сикимићева не бележи.

али код нас, мислим, овде у Ч'ипу, није било тамбурашког оркестра, знате, п онда теже ишло. Увек су из из комшинског села, из Тукуље, долазили свирци који су тамбураши били. Они су Буњевици, знате, али све наше песме су знали, све наше игре да свирају.

(Живко Ашабињ, 1933, М12)

Постоје примери идеолошке сугестије истраживача, који користи такве атрибуте како би дошао до података о аутентичном фолклору:

[4] ([А да ли знате] успаванке за децу? Старе наше српске?) Српске? Па, овај, једноставне: Шиши буји паји [смех], Бува мала беба, и тако што сам ја сама. (Марија Илић / Љубица Николић, М13); (А је се сећате неке песме коју су момци певали девојкама, овај, у то време? Ваше чипљанске, баш?) Па то је серенада била, то се ног'у давало.

(Марија Илић / Живко Николић, М12)

в) извођење: глас / умеће

Информатори дају естетске процене извођења фолклорних текстова,¹⁹ које су повезане са представом о лепоти и грлатости гласа или су изражене конструкцијама „зна/уме да пева“, „бити певач“:

[5] Ову једну што сам запатила, и то зато што сам била још мала, и мама нас то уч'ила, она то пева. Врло леп глас имала мама, некад певала, мама ми [с тугом]. Она здраво леп глас (Љубица Николић, 1940, М14); Летом нас је тако било две-три клупе где су се скупљали девојке и момци, и они су, овде је, наш сокак је увек весео био. То је главни сокак. Он је увек весео био. А Ч'ипљани су увек грлати били, они су знали да певаду (Живко Ашабињ, 1933, М12); Па онда је било и тако што нису знали певати нека породица. Била нека породица који су, боме, јако знали да певају и те старе песме, али било је који уопште нису били певачи, нису били певачи.

(Јелена Николић, 1936, М1)

г) околности: стари-млади / срамота

У исказима који се односе на околности учења песама и њиховог извођења евоцира се ситуација „стари уче младе“:

[6] (Је л било тога код вас? Посебна песма за сваки тренутак?) Не знам касти. „Сватовац“ што су певали, стари су већ знали више песама, ми смо вет'. Овамо слушајте, није било вет' код, у нас сватова, српски сватова вет' није било годинама. Па вет' и забрављамо (Живко Ашабињ, 1933, М12); (А која све села постоје около, српска?) Српско село, ето ти, Ловра, Бата ... Тако певали смо и играли смо, уз песму смо играли, па тако је било. Тако смо учили ето од малена, старији су учили мањима и тако смо научили да се игра и кад су биле славе, је ли крсне славе,

¹⁹ О исказима у којима се коментарише перформативност фолклорног текста и који носе субјективну естетску оцену уп. Б. Сикимић: *Тај тешико...*, у: *Избегличко Косово*, 41.

онда смо се сви скупили па и ми то, ко дечица, чули од старије како певају и ми смо то онда приватили. Ми смо то пазили како стари певају. Но сад која, чија песма, тако да чујемо, да знамо шта је.

(Јелена Николић, 1936, М0)

Једна информаторка указује на некадашњи табу женског јавног певања:

[7] Онда, је ли, шта ја знам, жене су тако пре живеле, онда то ко било срамота да једна жена да пева. Ја на пример кад сам усисач укључила, па сам себе чистила, ја сам певала, ко млада жена, а деца су била, ко дечица ми, они кажу: „Мама, тако леп глас имаш“.

(Љубица Николић, 1940, М14)

д) говорна дигресија: некад/сад

У метафолклорним исказима, развија се говорна дигресија „некад/сад“, која садржи имплицитну или експлицитну оцену онога „некад“ и овога „сад“.²⁰ У овом случају, старим песмама су супротстављене „новокомпоноване“:

[8] (Је л била, је л само ова једна серенада била или било неколико?) Било је још више, али се не сет'ам ни ја тако. Па сад, ови наши млади, мој син, они ретко ко од њи воли серенаду. И то како смо ми, наша, наша генерација, то валда била последња која је још то певала, затим вет' није. Сад како су се поч'ели ови, новокомпоноване песме и нови дискови и тако, то нису, то нису проводње, то нису тако балови као што су пре били (Живко Ашабињ, 1933, М12); Таке песме за наше доба, кад како се овај женио наши старији ч'овек. Ал ове сад новокомповане, сад ти млади.

(Љубица Николић, 1940, М14)

ђ) експресивност

Реакције чипских Срба у вези са локалним фолклором често су експресивне тј. изражавају емоцију или однос говорника према теми.²¹ Оне се препознају и на вербалном и на ванвербалном плану. Екстралингвистичке компоненте исказа, као на пример смех, могу сугерисати да је неки садржај смешан или слободан (уп. [19]), могу изражавати емоцију – и то најчешће носталгичну (уп. [9], [21], итд.).

²⁰ Говорну дигресију некад/сад Тања Петровић одређује као „опште место“ у метапрагматичким исказима о језику говорника који пролазе процес „замене језика“, уп. Т. Petrović, *n. d.*, 222.

²¹ О термину „експресивност“ уп. Стана Ристић: *Експресивна лексика у српском језику*, Београд 2004.

У наредном исказу, емотиван однос према локалном фолклору сигнализира се прво смехом, а затим се емоција вербализује (*Јесте, па јако волели*):

[9] (А које сте игре играли кад сте били мало дете тада? Је л се сећате игара које сте ви играли?) Па сећам се [смеје се] (Које?) Дуње ранке, Берберице сукњице ... [рецитује и пева низ песама из детињства] Опа цупа скочи / да ти видим очи / да ти видим очице / гарава девојчице (Е, хвала пуно.) Јесте, па јако волели. Па то једном било, свакада на селу. То нам је било све и свакад смо се ето скупили и онда смо певали, играли, и то је било занимање. С тим смо се занимали.

(Јелена Николић, 1936, М1)

2.2. Фрагментарност

Процес преласка од текста у свести приповедача/певача и конкретног етнопоетичког система до вербализованог усменог текста назива се „текстуализација“.²² Чипски информатори успевају да текстуализују углавном фрагменте фолклорних текстова, што указује на одумирање фолклорне традиције. Када се присећају фолклора који је потиснут из свакодневног и обредног живота, они лакше евоцирају игре и кола него фолклорне текстове.

Као пример може послужити свадбени фолклор. Сви информатори су се добро сећали традицијске свадбе, али фолклорних текстова се или уопште не сећају или их се сећају само фрагментарно. Јелена Николић, на пример, подробно реконструише традицијску веридбу („прстен“), али се не сећа ниједног фолклорног текста.²³

[10] (Је л се игра и пева тада на „прстену“? Је л долази музика или?) Не, само само, не само се певало. Само се певало, јесте. Певало се. Певало се. (А је се сећате неке песме?) Не сет'ам се је ли је ли, онда вет' није било. Вет' онда кад сам ја наступила, онда вет' нису биле, нису биле вет' песме. Није ни „прстен“ био. Кажем, то је последње било, то моје другарице, што је тако по старински. Али, али кажем вет', вет' за песме.

(Јелена Николић, 1936, М1)

Током разговора, чипски информатори су углавном успевали да текстуализују само наслове или почетне стихове песама:

[11] Докад се снаша обуче, онда ето да је испросиду. Ал то не знам, има и, има тамо, било је то посебно стари песама које, које певају баш, овај, „сватовац“ се зове, али, али ја то не знам (Јелена

²² Уп. Л. Даскалова-Перковска: *За някои черти на етнопоетиката в нарративната традиция*, Фолклор, традиции, култура, Сборник в чест на Стефана Стойкова, София 140.

²³ Уп. М. Илић: *Чипска свадба у казивању Јелене Љубе Николић*, Етнографија Срба у Мађарској 4, Будимпешта 2003, 49 – 78.

Николић, 1936, М1); Обучеду се у беле стихаре. „Вертеп“. Вертепч’ани. (Је л певају?) Певају, певају. (Шта?) Онда шта, „Рождество“.

(Меланија Ашабињ, 1911, М4)

[12] Па шта ја знам. Певали су они. Од Саве до Дунава, од Саве до Дунава. Ја не знам вет’ те старе песме, бога ми. (А како иде то „Од Саве до Дунава“?) Не знам ни ову, нет’у да (Јула Остојић, 1937, М7); (А је се сећате још неке игре? „Бербере“ је су играли?) Па сад, то смо се сиграли Берберице, сукњице у детињству мом, у детињству. (А када сте се играли?) Кад смо били, кад смо били деца, и школари кад смо били. (А како сте се играли?) Па сад, уватили смо се за руке, па смо у колу играли Берберице, сукњице од четири поле. / Десно лево, не знам ти касти, слама сено. То је давно било.

(Радојка Ристић, 1923, М9)

Ови налази потврђују тезу да наслови нису фикција аутора/приређивача, него да их информатори користе у фолклорном дискурсу.²⁴ Наслов може имати посебну мнемотехничку функцију: у неким исказима он носи последњу информацију о ишчезлом/заборављеном фолклорном тексту; уп. [14].

И када су фрагменти дужи од наслова, они готово увек представљају почетне делове фолклорних текстова; уп. [12], [13], [14]. Фрагментарна текстуализација фолклорних текстова праћена је често метатекстуалним коментарима информатора о „заборавности“.²⁵

[13] Да, да, да. Па оно Божић, Божић бата / носи киту злата / да позлати, ч’екај, Боже, виш како сам изгубјена (Љубица Николић, 1940, М13); (А је л можете да се сетите мало, пошто нико од нас није чуо, да бисмо то, речи, како иду речи?) Па знате л, сестре, оно место где је Милош закопан, / онде нам је нашу славу поништио Видовдан. / Ој Видовдан! / Зато знајте и признајте, сад вет’ не знам како иде даје. Не знам даје (Јула Остојић, 1937, М7); Па и они су се облачили, мету на главу, окрену да каку шубару, бела да му је, онда је узо бунду, и то је окрено наопако, и и батину је имо: „Ја сам цар Ирод!“ Не знам ја сад с које стране, ал: „Ја сам Валтазар!“ И то је било. Шта вам ја нисам заборавила

(Радојка Ристић, 1923, М6).

Неки фолклорни текстови посведочени су само у фрагментарној форми, нпр. свадбена песма „Шири, мајко“:

²⁴ Ту тезу износи Биљана Сикимић (уп. Б. Сикимић: *Тај тешко...*, у: *Избегличко Косово*, 34), полемишући са Снежаном Самарцијом (уп. С. Самарција: *Типови и улога коментара у усменој епизи*, Коментар и приповедање, Прилози поетици приповедања у српској књижевности, Београд 19 – 60).

²⁵ И код информаторке са Косова, Грозде Менковић, метатекстуални коментари о заборавности долазе након фрагментарне (неуспеле) текстуализације фолклорног текста, уп. Б. Сикимић: *Тај тешко...*, у: *Избегличко Косово*, 64 – 65.

[14] Још има, кажеду, има ди је раширила, раширила је т'ебе, преко тог да пред'еду: Шири, мајко, не знам ти вет' касти [плаче] (Радојка Ристић, 1923, М9); Шири, мајко, бело платно, не знам ту песму да како је ишла, како се певало. Али т'ебе, то се сет'ам да је било т'ебе, да су метули ћебе на праг. Снаша прескочи, прекорачи ћебе (Живко Ашабињ, 1933, М12); И још је певало се, Томо се звао д'увегија: Шири платно, Томина мајко. И свекрва шири платно, тако на руци је наткано, то, мислим, домот'е било. А свекар је тако бацо сребрњаке је л, не знам, дукате нешто, и она сирота треба да се сагиње да купи. А гости то певају: Шири платно.

(Љубица Николић, 1940, М14)

2.2 Ситуациони контекст

Евокација ситуационог контекста у коме се изводи фолклорни текст утиче на успешну текстуализацију. Евоцирајући обред призивања кише (додоле), чипски Срби су спонтано наводили и пратећи магијски текст:

[15] Направили, било тако, три ноге од дрвета направљене. И онда тамо смо метли једну лутку, па обукли у женско руво, па смо нас три-четири то уватиле, па од куће до куће ишле на праг, певале: Ој додоле, додоле, / шта би вама требало? / Једна канта водице / и од Бога росице / и винова лозице (Меланија Ашабињ, 1911, М4); То се сет'ам да кад није било кише, кад је суша била, да су овде девојчице ишле и носиле додолу, то су код нас тако звали. У сваку српску кут'у су ушле, у свако српско двориште, и певале. То је увек лети, кад је суша. То су певале: Ој додоло, додоло, / шта би теби требало? / Једно видро водице / ил од Бога росице, / да пороси сва поља / и винове лозице.

(Живко Ашабињ, 1933, М12)

Црквене песме се добро памте и радо певају, будући да спадају у ретке песме које се до данашњих дана изводе у Чипу.²⁶ У етнолингвистичком интервјуу информатори их наводе приликом евоцирања обичаја који прате велике хришћанске празнике (Божих, Крстовдан, Ускрс):

[16] Онда је отац собу прекрстио са орасима. (Орасима, ви кажете?) Орасима. Је л, прво се слама унела, то се с тим поч'ело, јелте, Бадње веч'е, да се унела слама, појало се „Рождество Христово“. Веч'ера. Онда се прекрстио, соба ил кут'а, де смо били. И затим смо божит'не песме појали. (Је се сећате неке божићне песме?) „Дјева днес“. (Је л можете да ми отпевате?) Не знам да л знам скроз. (Па добро, колко се сећате?) [пева] Дјева днес, пресушственаго раздаје. / И земља вертет / пресушственаго раздаје. / На збораци родисја отроча младо / превјечниј Бог. (Баш лепо.).

(Живко Николић, М12)

²⁶ Посебно место у фолклорној традицији чипских Срба имају црквене песме, које – према етномузикологу Ани Хофман – спадају у обредну вокалну праксу, уп. А. Хофман, *н. д.*, 194.

Дечја песма за љуљање такође припада текстовима којих се информатори из Чипа сећају, и стога је њена текстуализација успешна. Иако данас више нема обредну функцију, песма је везана за посебну ситуацију – пева се само током одређене радње (дете које се љуља), а вероватно је била обавезни део љуљања:

[17] (А је л се сећате можда како сте се љуљали? Шта сте певали?) Јо, то смо имали! То су родитеји свезли на дрво високо, јујашку смо звали: Ју, ју јушке / на комори крушке / у подруму вино / да се веселимо. Онда ч'екај: Подај петлу паличицу / да убије грлич'ицу. [смех] / Грлич'ица семе даје. / Семе т'емо, а коме дат, крави дат. / Крава т'е нам млека дати. / Млеко т'емо попу дати. / Поп т'е нама, шта [смех], не знам. То је сад све вет' заборавито, не знам. [смех] (Поп ће нама? Како иде то до краја? Нек, слободно се присетите.) Дошо, онда на то иде: Дошо дан да је краја. / Дошо Коста да је доста. / Дошо Станко да још малко. [смех] (А кад се то причало?) Вет' на крају.

(Љубица Николић, 1940, М13)

Према Јелени Николић, *Коло мало, али боловано* било је омиљено чипско коло. Необично је то да је ово, некада популарно, коло поменула само наведена информаторка. Прича о колу је била испровоцирана распитивањем о плесу типичном за чипску славу.²⁷ Иако се ради о информаторки посебно наклоњеној фолклору и игри, слава је можда послужила информаторки као оквир за памћење и присећање:

[18] [прекид снимка; питање које није снимљено: Које коло су обавезно играли код вас на свадби, слави?] Играли: [игра и пева] Коло мало, ал је боловано. / Коло мало, ал је боловано. / Све су цуре у колу, али моја није. / И моја је у колу, ал до мене није. / Коло мало, ал је боловано. / Коло мало, ал је боловано. Ето, то мож и и полако али може на брзину, јели то је тако ето. [прекид снимка] Уватили, нису ко саде што су за руке се уватали. Него су друкчије се ватали. Цурице су метле мушкарцима руке на раме, а они су испод, мушкарци се испод лед'а уватали за цурице. Јесте, тако се играло, не овако за руке. Не! Уплетено, уплетено. (И поред тог народног кола, које још било коло популарно код вас, овде?) Ово је било најбоље коло. Ово, ово, кад се ово коло засвирали, онда је вет' цело друштво играло. Ово је било најпопуларније. Сад, како се зове коло ово сад, баш тачно, је ли, не знам, не знам касти како, на каки начин се каже ово коло. Из које, из које крајева то. Јесте, а то кад је била слава, то су свирци сто пута морали да свирају [смех].

(Јелена Николић, 1936, М0)

2.3. Сегментирани/континуирани дискурс

Говор о фолклору у етнолингвистичком интервјуу, углавном је везан или за ужи обичајни (обредни) контекст или се јавља као асоцијација на

²⁷ Иницијално питање истраживача, нажалост, није снимљено.

одређене ситуације и људе, и стога говоримо о сегментираним фолклорним дискурсу:

[19] (Је се певала нека песма кад треба да кренете у цркву или тако?) Па, „сватавац“ су научили свират. (Значи, свирало се сватавац.) Да. (Све време на свадби?) Па да. [смех] (Знам да знате сватавац. Чула сам. Рекла ми је Лела.) Скупљајте ово. [покушава да искључи апарат, смех] (Шта свирају свирци?) Лела си, красна си / благо оном чија си. Кад иду натраг, са венчања: Кака си, така си / Тешко оном чија си [смех] (Значи углавном се сватавац певао?) Јесте. (Јесу биле још неке песме, на пример, кад се изводи млада, кад излази младожења?) Не знам касти.

(Живко Ашабињ, 1940, М12)

Сегменти континуираног фолклорног дискурса јесу, углавном, примери диригованог дијалога, у којима истраживач испитује садржај фолклорног репертоара информатора. Наредни синопсис разговора може послужити као пример таквог дијалога:

[20] (питање о „вертепу“) /прича о „вертепу“/ (питање о играма у детињству) /прича о играма „лопарица“, „чиркеља“, лутке од дрвета/ (питање о игри „шапца лапца“) /прича о играма „школа“, „курјак“, о фолклору у школи/ (питање о игри „труле кобиле“) /негативан одговор/ (питање о љуљању) /прича о љуљању и фолклорни текст за љуљање/ (питање о разбрајалицама) /текст мађарске разбрајалице/ (питање о песмици Престан, престан, кишице) /прича о призивању кише и обредни текст „додола“/ (поновљено питање о песмици за престанак кише) /текст мађарске песмице за престанак кише/.

(Љубица Николић, 1940, М13)

Саговорници из Чипа су једино дечји фолклорни репертоар, и то под утицајем истраживачевих сугестија, могли да текстуализују као низ песама/игара издвојених из ужег контекста у коме се изводе и тематски повезаних добом детињства.²⁸ У периоду детињства наших информатора (пре и непосредно после Другог светског рата), традицијска култура још имала важну функцију, па су се тада многе песме и игре још увек изводиле. Емотиван однос према детињству је можда један од разлога за то што је дечји фолклор добро упамћен, уп. [9].

2.4. Дискурс носталгије

Као дискурс носталгије може се схватити сваки дискурс који се везује за теме прошлости и има наглашено емоционалан тон и/или валоризујући однос.²⁹ Лично искуство и емотиван однос су посебно важни за категорију

²⁸ Уколико анализирамо улогу истраживача у интерактивном дијалогу, приметимо да његова питања сугеришу везивање фолклора који изводе деца (призивање кише, божићне песме) за дечији фолклорни репертоар.

²⁹ Концепт носталгије је у научној експанзији и примењује се у врло широком значењу, тј. може означавати сваки повратак у прошлост, при чему се онеме „претходноме/староме“

сећања, па самим тим и за језичке (ре)пезентације традицијске културе.³⁰ Чипски Срби памте песме у дужим фрагментима које су повезали са периодом у животу према коме имају наглашено емотиван однос (то је посебно детињство и, понекад, младост) или са драгим особама:

[21] Од маме сам моје научила једну врло лепу песму, ал то се никад у Чипу није певала. Радили смо виноград, то је здраво интересантно било. Везали смо, виноград се веже. Она доле јадна везала, ми ко деца горе: „Ајд, каже, да имамо вет’у воју“. Она нама отпевала једну здраво лепу песму [смех]. И то ја ниоткуд нисам чула: „Ој Јоване Београд’анине“ ... (А је л имао неку омиљену песму [покојни муж?]) Имо је, имо је [смех]. (Љубица Николић, 1940, М14); (А реците ми, је се сећате ви неких песама које су се, не морате да нам певате, сад знам да не бисте хтели, али можете да нам кажете неку, понеку реч?) Моја тата је имо једну стару песму. Здраву лепу – Знате л сестре оно место где је Милош закопан. Да л сте ви то чули?

(Јула Остојић, 1937, М7)

Питања која подстичу сентиментална осећања помажу да се информатор лакше „отвори“ за разговор, али она могу изазвати болне успомене и зато постављају проблем истраживачке етике.³¹ Ипак, овакав истраживачки посао носи са собом низ отежавајућих околности које могу оправдати поменућу стратегију питања: са информатором је тешко у кратком временском периоду успоставити контакт, говори се о култури која губи или је изгубила своју функцију, фолклорни текстови се изводе у посебним околностима. Да би учинио информатора опуштеним истраживач је често приморан да провоцира сентименталне успомене.

3. Резиме

Према подацима из нашег истраживања, готово сви саговорници памте магијски додолски текст, црквене песме и дечији фолклор. Божићни и свадбени текстови су углавном заоравањени. Остали примери су везани за

даје извесна предност у односу на оно „потоње/ново“. Носталгија се примећује и у научном поступку у коме се враћамо уназад од анализе ка објекту анализе ради проверавања научног резултата; уп. М. Ashmore, D. Reed: *Innocence and Nostalgia in Conversation, Analysis: The Dynamic Relations of Tape and Transcript*, Forum: Qualitative Social Research, Vol. 1, No. 3, December, 2000. Такође, дискурс носталгије је развијен у дискурсу традицијских заједница; уп. L. Tsitsipis: *A Linguistic Anthropology of Praxis and Language Shift: Arvanitika (Albanina) and Greek in Contact*, Oxford 1998, 132.

³⁰ То су поред осталог и нове методолошке позиције социолога који поред упитника фаворизују личне, биографске приче да би добили контекстуализоване податке; уп. А. Witzel: *The Problem-Centred Interview*, Forum: Qualitative Social Research, Vol. 1, No. 1, January 2000.

³¹ Већ је уочено да питања о општим, хабићуалним радњама у прошлости могу изазвати позитивне или негативне емотивне реакције, уколико асоцирају информатора на сећања из властитог живота; уп. Б. Сикимић: *Актуелна теренска...*, у: Теме, 855.

индивидуалне случајеве: или се ради о изузетном информатору, или о личном односу који неко има према одређеној песми. Шта све утиче на памћење одређених фолклорних текстова? Који су модели говора у којима се развија дискурс о фолклору?

Наш покушај да уочимо нека правила може се прихватити само условно. Свака локална средина, са специфичном културом и историјским развојем, развила је за себе особене моделе конзервације. Етнолингвистичка истраживања у Чипу, која су била ограничена малим бројем дана рада на терену и посебном методологијом, пружају једну слику. Истраживања у Чипу, према другачијој методологији би можда дала неки други увид. Истраживања друге локалне средине, такође. Тако, на пример, наш закључак да се фолклорни текст лакше памти уколико је везан за одређени ситуациони контекст, не важи за чипску свадбу и Божић. Можда се заборављање свадбених текстова може објаснити раним преласком свадбеног репертоара у домен професионалних музичара, а можда је то заједничка карактеристика свих традицијских друштава у процесу „замене културе“. У одговору на та питања могу нам помоћи компаративна истраживања.

Такође, етнолингвистичка методологија окренута је, пре свега, информаторима који своје познавање традицијске културе нису професионализовали.³² Стога су налази етнолингвиста о „фолклору данас“ различити од налаза етномузиколога. Предмет истраживања етномузиколога представљају, поред осталог, културно-уметничка друштва, професионални народни музичари итд. Тако се може десити да савремена етномузиколошка истраживања Буњеваца указују на највећу виталност тзв. „забавног репертоара“, за разлику од обичајног и обредног фолклора,³³ док етнолингвистичко истраживање чипских Срба указује на већу виталност неких фолклорних текстова са обредном функцијом. У сваком случају, фолклористика може само добити применом, комбиновањем и поређењем различитих методологија.

³² О томе шта се подразумева под „добрим информатором“ у етнолингвистичким истраживањима уп. Б. Сикимић: *Актуелна теренска...*, у: Теме, 851.

³³ За податке о Буњевцима уп. А. Хофман, *н. д.*, 194.