
Теренска истраживања – поетика сусрета

ISBN 978-86-7587-068-5

INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA

Collection of Papers, Volume 27

Fieldwork – Poetics of Encounters

Editor in chief:
Dragana Radojičić

Editor:
Milina Ivanović-Barišić

International editorial board:
Radost Ivanova, Elephterios Alexakis, Peter Slavkovsky, Karl Kaser, Gabriela
Kilianova, Milica Bakić-Hayden, Ingrid Slavec-Gradišnik, Marina Martynova,
Fernando Diego Del Vecchio, Kjell Magnusson

Editorial board:
Gojko Subotić, Sofija Miloradović, Jelena Čvorović, Srđan Radović, Aleksandra
Pavićević, Lada Stevanović, Ildiko Erdei, Jelena Jovanović

The reviewers:
Jovanka Radić, Miroslava Lukić Krstanović, Ljiljana Gavrilović, Ivica Todorović,
Mladena Prelić, Zorica Divac

Secretary:
Marija Đokić

The Content of the publication was accepted
at the Institute of Ethnography SASA, June 11th 2012

BELGRADE 2012

Теренска истраживања – поетика сусрета

Главни и одговорни уредник:

Драгана Радојичић

Уредник:

Милина Ивановић-Баришић

Међународни уређивачки одбор:

Радост Иванова, Елефтериос Алексакис, Петер Славковски, Карл Касер, Габриела
Килианова, Милица Бакић-Хејден, Ингрид Славец-Градишник, Марина
Мартинова, Фернандо Диего Дел Векио, Шел Магнусон

Уређивачки одбор:

Гојко Суботић, Софија Милорадовић, Јелена Чворовић, Срђан Радовић,
Александра Павићевић, Лада Стевановић, Илдико Ердеи, Јелена Јовановић

Рецензентски тим:

Јованка Радић, Мирослава Лукић Крстановић, Љиљана Гавриловић, Ивица
Тодоровић, Младена Прелић, Зорица Дивац

Секретар уредништва:

Марија Ђокић

Садржај Зборника бр. 27 усвојен је на седници Редакције Етнографског института
САНУ одржаној 11. јуна 2012. године

БЕОГРАД 2012

Издавач:
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ
Кнез Михаилова 36/IV, Београд, тел. 011-2636-804
eisanu@sanu.ac.rs
www.etno-institut.rs

Лектор и коректор:
Софија Милорадовић

Превод:
Јелена Чворовић
аутори текстова

На корицама графика
Ранка Маскарелија

Техничка припрема:
Љиљана Гавриловић

Штампа:
Академска издања
Београд

Тираж:
500 примерака

Радови сарадника ЕИ САНУ у овом Зборнику су са
пројеката: 177026, 177027 и 177028, које у целини финансира
Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије

Штампање публикације финансирано је из средстава
Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије

Садржај Summary

Милина Ивановић-Баришић, <i>Теренска истраживања – поетика сусрета</i>	7
Љиљана Гавриловић, <i>О успоменама, херојима и путовањима. Клод Леви-Строс на терену</i>	15
Ljiljana Gavrilović, <i>On Memories, Heroes and Voyages. The Fieldwork of Claude Levi-Strauss</i>	26
Бојан Жикић, <i>Произвођење научног знања истраживачким методима теренског рада у етнологији и антропологији</i>	27
Bojan Žikić, <i>Producing Scientific Knowledge by Using Fieldwork Research Methods in Ethnology and Anthropology</i>	44
Мирко Благојевић, <i>Статистички показатељи религиозности и ревитализација православља: стварност или мит</i>	45
Mirko Blagojević, <i>Statistical Indicators of Religiosity and Revitalization of Christian Orthodoxy: Reality or Myth</i>	76
Драгана Радојичић, <i>Примена архивске грађе у етнологији</i>	77
Dragana Radojičić, <i>Application of Archive Sources in Ethnology</i>	86
Душан Дрљача, <i>Поновљена теренска испитивања етничке микрозаједнице. Вислани у Остојићеву (Банат)</i>	87
Dušan Drljača, <i>Diachronic Fieldwork of an Ethnic Micro Community in Ostojićevo</i>	114
Naško Križnar, <i>Kamera na etnološkem terenu</i>	115
Нашко Крижнар, <i>Камера на етнолошком терену</i>	123
Naško Križnar, <i>Ethnological Fieldwork through Camera Lens</i>	124
Ljupčo Risteski, <i>Essay on Festivities. Transformation of the Holiday Calendar in the Republic of Macedonia from 1991 until the present</i>	125
Љупчо С. Ристески, <i>Трансформација празничног календара у Републици Македонији од 1991. године до данас</i>	140
Софија Милорадовић, <i>Лингвистички атласи – „централни инструмент“ савремене дијалектологије</i>	141
Sofija Miloradović, <i>Linguistic Atlases – “The Central Instrument” of the Contemporary Dialectology</i>	151
Станислав Станковић, <i>О аутохтоним српским народним говорима на тлу Републике Македоније. Истраживање, стање, перспектива</i>	153

Stanislav Stanković, <i>On Serbian Autochthonous Folk Dialects in the Republic of Macedonia Research. Present State of the Affairs and Perspective</i>	166
Биљана Сикимић, <i>Тимски теренски рад Балканолошког института САНУ. Развој истраживачких циљева и метода</i>	167
Biljana Sikimić, <i>Team Fieldwork at the Institute for Balkan Studies of SASA. Development of Research Goals and Methods</i>	198
Димитрије О. Големовић, <i>Истраживач на „терену“ – „терен“ у истраживачу</i>	199
Dimitrije O. Golemović, <i>The Researcher on "The Field" – "The Field" in The Researcher</i>	203
Марта Стојић, <i>Метода посматрања са учествовањем. Пример Социјалног центра Рог, Љубљана</i>	205
Marta Stojić, <i>Participant-Observation Method. An Example of Social Center Rog in Ljubljana</i>	212
Боса Росић, <i>Етно-парк Сирогојно. Идеја, истраживање, реализација</i>	213
Bosa Rosić, <i>Ethno-Park Sirigojno. Idea, Research, Realization</i>	227
Живка Ромелић, <i>Легенде о злату и друге приче</i>	229
Živka Romelić, <i>Legends About Gold and Other Stories</i>	234

Милина Ивановић-Баришић

Етнографски институт САНУ
Београд

Теренска истраживања – поетика сусрета

У овој свесци Зборника, насловљеној *Теренска истраживања – поетика сусрета*, јавности су представљени прилози аутора, заправо – њихова промишљања на тему теренских истраживања. Садржај ове свеске чине радови произашли из циклуса предавања одржаних у Етнографском институту САНУ, као и радови припремљени за ову прилику. Циклусом предавања *Етнолошко / антрополошко преиспитивања: перспективе теренских истраживања*, који је одржан током 2008. и 2009. године, обновљена је пракса јавног представљања рада Института широј јавности, потиснута у једном периоду.

Насловљавајући овај темат *Теренска истраживања – поетика сусрета* (испитивача са испитаницима), жеља приређивача је била да се сагледа стање и барем делимично наговести будућност теренских истраживања као веома важног сегмента научног рада за већину хуманистичких и друштвених наука. У овој свесци представљени су радови етнолога, антрополога, социолога, лингвиста, музеолога, музиколога из Србије, Словеније и Македоније, у којима се из угла интересовања њихових аутора разматра предметна проблематика.

Дуго је теренски рад био истраживачима основни метод прикупљања података. Генерације истраживача су на терену градиле своје искуство и утемељавале своје знање. Терен се у етнографским и, касније, етнолошким истраживањима некако увек подразумевао као значајан и незаобилазан начин прикупљања искуствених чињеница о свему што се приликом боравка на једном месту може видети и сазнати, а првенствено – у складу са унапред одређеним истраживачким опредељењем или препоруком за одређену тему. Вероватно је слична ситуација и у сродним дисциплинама чију базу истраживања чине (усмерени) разговори на терену и на тај начин прикупљени подаци о народном животу, обичајима, свакодневици и сл. Поред неспорног значаја који се приписивао и који се приписује прикупљању искуствених чињеница у директном контакту, помало зачуђује чињеница да се сматра(ло) да се истраживачев рад на терену подразумева и да за њега није потребна никаква нарочита обука. Отуда можда и донекле приметно занемаривање чињенице да је почетницима у овом послу неопходно упућивање од стране искуснијих колега у методологију теренског рада. Слично се може констатовати и за истраживачки поступак приликом прикупљања података,

јер, чини се, некако се подразумева(ло) да сваки истраживач поседује истраживачки дар и да се то на неки специфичан начин не може научити, изузев кроз сопствено искуство.

Боравак истраживача на терену и сусрет са „живом лабораторијом“ од суштинске је важности за разумевање многих појава и социјалних односа у друштву. Иако се у једном временском периоду теренски рад помало потискивао, чини се да новија истраживања све више показују да сагледавање „живе лабораторије“ ипак није превазиђено, али да се због турбуленција које су се у друштву догађале током протеклих нешто више од пола века истраживања морају прилагођавати новонасталим околностима, како би била сврсисходна и да би ваљано одговорила постављеним задацима. Стога и јесмо све чешће у прилици да тереном сматрамо и неке облике комуникације који су у ранијим периодима били потпуно непознати, а што се пре свега односи на средства масовних комуникација и „производа“ који она нуде.

Сваки истраживач пре него што крене на терен, или већ у фази припрема, има нека лична очекивања која су резултат зараћања у свет „живих“ извора. Увек се изнова поставља питање одговарајуће улоге терена у истраживачком процесу, а пре свих – да ли је примењена одговарајућа методологија, те је затим ту и неизбежно питање личног односа према теми и испитаницима. Наравно, притом се не сме испустити из вида чињеница да доза субјективности увек постоји, колико год се истраживач трудио да буде објективан, ако ни због чега другог а оно због чињенице да је то ипак субјективно истраживачево виђење друштвених процеса и чињеница на којима се они заснивају. Од изузетног значаја је и настојање да се одгонетне систем вредности испитаника, који је начешће различит од испитивачевог.

У раду ове врсте очекивања понекад буду у потпуности испуњена, а понекад доживе потпуни дебакл. У сваком случају, током истраживачког процеса (припрема и самог рада са испитаницима) израћају безбројна питања и дилеме: да ли сам био довољно припремљен и обавештен, да ли сам у разговору био јасан, да ли сам и где погрешио када су истраживачка очекивања мало или нимало остварена. Велика је вероватноћа да ће и у будућности – боље речено, докле год се буду бавили темама које захтевају сусрете са другима да би се прикупили подаци важни за сопствена закључивања – истраживачи бити у дилемама да ли је увек све учињено на прави начин.

Неизбежно питање са којим се суочавају истраживачи у мање или више свим научним дисциплинама којима је теренски рад неопходан за научно просуђивање јесте оно да ли теренски рад представља искључиво сећање повезано са прошлошћу, или се може повезати и са садашњошћу, а да се притом не изгуби реалан однос према проживљеној стварности. Колико се ова истраживања могу сматрати валидним ако се не посматрају у ширем друштвеном контексту, с обзиром на промене које су се не само у прошлости

догађале, а чије последице нису само видљиве него су и опомињуће, а у неким сегментима – и забрињавајуће? Стога има реалног оправдања за следеће питање. Има ли теренски рад будућност у оном смислу у којем га већина истраживача познаје, и како ће та будућност изгледати с обзиром на то да су већ многи простори Србије деаграризовани, али и депопулизовани, а преостали становници су умногоме са промењеним навикама и схватањима? Ту је и неизбежно питање о томе како се у заједници хуманистичких и друштвених наука у садашњим условима третирају посете „живим изворима“ – као пожељно или мање пожељно истраживачко одредиште? Наравно да је у том корпусу и мноштво питања која се никада јавно не изговарају, а на која се, у крајњој истанци, ипак очекује одговор!

Имајући у виду све веће проблеме са којима се истраживачи сусрећу у оваквој врсти рада, оправдано је и питање које се односи на параметре који су одлучујући при одабиру и коначном доношењу одлуке о томе који ће се терен за одабрану тему истражити. У корпус истраживачких недоумица свакако да улазе и следећа питања: шта се збива при сусрету истраживача с „далеким“ или „блиским“ Другим на терену, те колико би тај сусрет требало оптимално да траје; какав је однос између истраживача (испитаника) и истраживаних (испитиваних); на шта би истраживач требало да обрати пажњу при теренском раду – на друштвене структуре, или на свакодневне конкретне поступке људи, или на обе ове категорије? Тако, на пример, у новијим проучавањима миграција и њихових последица, па самим тим и промена / очувања идентитета, подразумевало би се теренско испитивање не само средине у коју се досељава (средина усељавања), већ и завичајне стране и становника тих предела (простор исељавања).

Свакако да у истраживачком процесу нису неважне теренске технике и методологија теренског рада које су општеприхваћене у научноистраживачком раду, а које се углавном и примењују при теренском раду и за које се очекује да су познате сваком теренском истраживачу – посматрање, интервју, анкета, суделовање. Једно од питања које тражи одговор (а можда је то више дилема) односи се на статус самог истраживача у истраживању, односно – на потребу или неопходност његовог физичког измештања, или се пак истраживач одлучује да прихвати и неке другачије начине прикупљања података и доласка до циља. Можда као илустративан пример може да послужи прикупљање и анализа SMS порука! Истраживачко искуство у анализи ове врсте грађе показује да садржаји ових порука могу ваљано послужити за анализу и доношење валидних закључака.

Прикупљање искуствених чињеница о различитим социокултурним феноменима подстакнуто је било оснивањем етнолошких институција

(Етнографски музеј, Катедра за етнологију (данас – и антропологију), Етнографски институт), тако да су у једном периоду спровођена интензивнија антропогеографско-етнографска проучавања различитих предеоних области, што је омогућило формирање солидног корпуса разноврсне грађе, која служи (и поред многих оспоравања!) као полазна основа у многим савременим етнолошко-антрополошким истраживањима. Усмеравање интересовања ка новим темама, нарочито током последње декаде 20. века, утицало је на померање значења појма теренског рада.

У складу са новим тенденцијама, под тереном се не подразумева само боравак у неком месту ради сабирања података путем посматрања и учествовања у неком догађају, или пак путем разговора са мештанима. У том смислу се последњих година у антрополошкој науци све чешће наилази на радове чији аутори закључке формирају на основу извора који нису утемељени на „класичном“ теренском раду, већ на изворима као што су интернет, штампани и електронски медији, и томе слично. Као при сваком истраживању, намеће се питање квалитета података (а можда је у питању пре оцена њихове употребљивости) црпљених из ове врсте извора, њиховог упоређивања са подацима прикупљеним кроз класичан теренски рад, као и закључака који из такве анализе произилазе, или је, можда ипак, све само одраз традиционалног схватања предмета истраживања. Ипак, неопходно је имати у виду да ново време отвара нове могућности, па не треба олако прелазити преко оваквих чињеница, али и преко сазнања да када се направи прави одабир грађе, истраживачки резултати бивају сасвим задовољавајући.

У свим наукама које се баве проучавањем друштва и процеса који се у њему одвијају, благовремено истраживачко реаговање изузетно је значајно, јер се само на тај начин омогућава да у вези са датим појавама остане неки ововремени траг, користан за будући истраживачки / стручни / научни рад. Правовремено и одговарајуће бележење чињеница показује се као веома битно за свеобухватно сагледавање многих друштвених, културних, религијских и њима сличних процеса у друштву. Благовремено обављена истраживања су нарочито значајна у области тзв. нематеријалног културног наслеђа, јер свако кашњење у оваквој врсти истраживања значи заборав и немогућност каснијег сазнавања и реконструкције.

У овом кратком уводном тексту изнета су само нека од питања и дилема која су подстакла организаторе да покрену серију предавања на тему теренских истраживања и касније преточе у тематски зборник радова *Теренска истраживања – поетика сусрета*. Чини се да број радова који се објављују овом приликом сведочи о оправданости теме, као и о очекивањима да се добију – ако не потпуни а оно барем делимични – одговори на питања која многи истраживачи постављају сами себи, или одговори на дилеме које

се појављују у разговорима с другима. Представљени радови у Зборнику само делимично попуњавају празнину која се у етнолошкој и антрополошкој науци осећа у вези са темом теренских истраживања. На овом месту нису, а то и није био циљ, обухваћени сви аспекти предметне проблематике, већ су се одговори тражили само на нека од питања значајних за етнологију, антропологију, музеологију, етнолингвистику, дијалектологију, социolingвистику, социологију, етномузикологију.

Упознавање са истраживачким резултатима на тему теренских истраживања започиње са радом **Љиљане Гавриловић**, насловљеним *О успоменама, херојима и путовањима: Клод Леви-Строс на терену*. Рад се заснива на анализи искустава Леви-Строса током истраживања у Бразилу, Бурми и Источном Пакистану (данас Бангладеш). У раду се указује на то да је англосаксонски концепт истраживања само један од путева у теренском истраживању и анализи добијених резултата. Истовремено, ауторка показује колики је Леви-Стросов утицај на савремено популарно поимање антропологије, у чијем је центру антрополог као акциони херој.

Присутност истраживача на местима и међу људима који представљају референтни оквир истраживања неопходна је у одређеним ситуацијама, а резултати теренског истраживања требало би да пружи јаснији и непосреднији увид у оно што истражујемо. У том смислу, **Бојан Жикић** у раду *Произвођење научног знања истраживачким методама теренског рада у етнологији и антропологији* разматра ограничења научног знања које истраживач стиче теренским радом. Као важне ограничавајуће категорије у сагледавању вредности и значаја прикупљених чињеница, аутор истиче, поред контекстуалности као – по његовом мишљењу – општег места у одређивању таквог знања, још три категорије ограничења: време, непосредност и статистичку релевантност истраживања.

У готово три последње деценије, у нашем друштву је веома актуелизовано питање религиозности. У радовима, а посебно оним социолошки оријентисаним, често се поставља питање броја верника у посткомунистичким и православним земљама. Ово питање се разматра и у раду *Статистички показатељи религиозности и ревитализација православља: стварност или мит*. Аутор **Мирко Благојевић** покушава да на то питање пронађе одговор на примеру Србије и Русије. Он у разматрање узима и анализира бројне резултате емпиријске евиденције, а све у настојању да пронађе критеријум или скуп критеријума који на најбољи начин подражавају религиозност на – како то аутор истиче – православном религијско-црквеном простору.

Рад у архивима као један од видова теренског рада у етнолошкој науци, у приличној је мери запостављен и препуштен ентузијазму појединца. Малобројни су истраживачи који су свој професионални рад усмерили ка

претраживањима архивских фондова. Стога је рад **Драгане Радојичић** – *Примена архивске грађе у етнологији* у датом смислу веома значајан. У раду се указује на значај података похрањених у архивима за боље разумевање одређених културних феномена.

Поновљена истраживања су веома значајна за етнолошко / антрополошко струку, јер омогућавају праћење једне заједнице или појаве у дужем временском периоду, као и праћење промена насталих у тој заједници. Истовремено, то је и могућност да се провери објективност закључака донетих у ранијим истраживањима. Оваква истраживања су веома значајна, али су у досадашњој истраживачкој пракси ретко примењивана. Стога рад *Поновљена теренска испитивања етничке микрозаједнице: Вислани у Остојућеву (Банат)*, аутора **Душана Дрљаче**, указује на све предности оваквог рада, али и на неопходност детаљне припреме и стварања одговарајућих предуслова за обављање ваљаног истраживања.

У етнолошко / антрополошкој науци, у Србији на значају све више добијају аудио-визуелна истраживања, која, чини се, још увек нису на прави начин искоришћена. **Нашко Крижнар**, који је већи део свог радног века посветио овој проблематици, у раду насловљеном *Камера на етнолошком терену (Kamera na etnološkom terenu)* приближио нам је значај и корисност употребе камере у етнолошким истраживањима.

У раду *Есеј о празницима: трансформација празничног календара у Републици Македонији од 1991. године до данас (Essay on Festivities: Transformation of the Holiday calendar in The Republik of Mecedonia from 1991 until the present)*, **Љупчо Ристески** анализира динамику осмишљавања празничног календара у Републици Македонији од 1991. године (време након осамостаљивања ове републике и стварања засебне државе) до 2008. године. Аутор нам у раду дочарава климу у македонском друштву у овом периоду, те мотиве за формирање празничног календара као репрезента савремене македонске државе.

У раду под насловом *Лингвистички атласи – „централни инструмент“ савремене дијалектологије* указује се на значај лингвистичких атласа као највишег домета лингвогеографије. **Софија Милорадовић** истиче да резултати рада на прикупљању података за израду лингвистичких карата често показују путеве кретања промена у језику, што опет указује на то колико је теренски рад важан и за друге хуманистичке науке, као полазна основа у истраживањима. Наиме, прикупљени подаци могу бити од значаја и за друге струке, јер су у бити реалан показатељ промена у друштвеном животу уже / шире заједнице. У савременој дијалектологији се лингвистички атласи сматрају „централним инструментом“ у регистрању говора једне заједнице.

Говори стариначког српског становништва, претежно настањеног у Доњем Пологу, Скопској Црној Гори и широј кумановској регији, тема су разматрања у раду *О аутохтоним српским народним говорима на тлу Републике Македоније: истраживање, стање, перспектива*. **Станислав**

Станковић у поменутом раду представља резултате својих истраживања аутохтоних српских говора у Републици Македонији и упозорава на то да су ови говори под све већим утицајем македонског језика. Процес замене језика у приличној мери представља резултат интеграције српског становништва у македонски социокултурни простор, као и појачаног наметања, али и прихватања – како аутор истиче, македонског стандардног језика као јединог комуникацијског кода у свакодневном и радном окружењу.

Почев од средине деведесетих година 20. века, у Србији започињу етнолингвистички усмерена истраживања. Како су она обављана, које су методе коришћене, који су простори и временски периоди обухватани у истраживањима – о томе нас обавештава **Биљана Сикимић** у раду *Тимски теренски рад Балканолошког института САНУ: развој истраживачких циљева и метода*. Теренска истраживања која су обављана у последње две деценије махом су била тимска и покушавала су да обједине резултате и примене методологије англосаксонске антрополошке лингвистике и руске етнолингвистичке школе. Ауторка напомиње да се у истраживањима користе и резултати сродних дисциплина, при чему се испитују и границе интердисциплинарности.

Етномузиколози су, као уосталом и друге хуманистичке и друштвене науке почели да проширују предмет својих интересовања и истраживања. Приметно је у том смислу повећано интересовање за феномен назван *world music*. Музике света, како истиче **Димитрије Големовић**, постале су занимљиве и као предмет озбиљнијих истраживања. Истовремено аутор напомиње да је свако „методолошко ширење“, односно „богаћење“ предмета истраживања етномузикологији нужно да би се она даље развијала као наука. С друге стране, како се у раду *Истраживач на „терену“ – „терен“ у истраживачу* – истиче, етномузикологија би се без својих „основних метода“ тешко могла бавити било којим проблемом који је заокупља као дисциплину.

Антрополошки теренски рад може се посматрати са различитих аспеката. **Марта Стојић** свој поглед на ову тему гради са становишта лингвистичке антропологије и излаже га у раду *Метода посматрања са учествовањем: пример социјалног центра „Рог“ у Љубљани*. На примеру Социјалног центра *Рог* у Љубљани анализирају се извесне тешкоће концептуализације теренског рада, са посебним освртом на методу посматрања са учествовањем, као и на проблеме који настају у преносу сазнања стеченог на терену онима којима је тај терен непознат. Проблем настаје приликом коришћења података прикупљених у истраживању, а обично се превазилази свођењем описа на неки заједнички именитељ. Како се у раду истиче, претварање контекста који се односи на проучавану заједницу у знак разумљив члановима заједнице из које истраживач потиче неопходно је ради међусобног разумевања. Овај поступак олакшавају одређене друштвене конвенције које дефинишу ефикасан пут да се замишљено и оствари.

Већ током шездесетих година 20. века у нашој земљи се актуелизује питање окупљања репрезентативних архитектонских објеката народног

градитељства на једном месту, односно – формирање музеја на отвореном, тзв. етно-паркова. **Боса Росић** се осврће на ову тему у раду *Етно парк Сирогојно: од идеје, преко истраживања, до реализације*, и прати развојни пут формирања садашњег Музеја на отвореном „Старо село“ у Сирогојну. На овим просторима није било лако, а то се показало и на примеру изградње етно-парка, остварити замишљену идеју. Захваљујући упорности, али у појединим тренуцима и ентузијазму сарадника на пројекту заживела је идеја о етно-парку – једином музеју такве врсте у нашој земљи.

Приликом теренских истраживања често се чују подаци на теме које понекад јесу а понекад и нису предмет директних разговора. Рад *Легенде о злату и друге приче Живка Ромелић* заснива на подацима који се односе на легенде о злату, као неке од најраширенијих митских прича у североисточној Србији, а затим и на причама о светим местима из крушевачког краја, као и на поукама које се из њих могу извући. Искуства која се у тим приликама стичу врло су занимљива, јер су истраживачи понекад у прилици да не осећају добродошлицу у комуникацији. Истраживачко искуство је веома битно у превазилажењу неспоразума када се истраживач налази са задатком у познатом или пак у непознатом окружењу.

Радовима који су представљени у овој свесци Зборника, *Теренска истраживања – поетика сусрета* испитивача са испитаницима, проблематика теренских истраживања посматрана је са аспекта различитих научних дисциплина, па самим тим – и из различитих методолошких углова. Истовремено, иницирана су различита питања повезана са теренским радом, као и одређене истраживачке недоумице које производе из услова у којима се у последњим деценијама обављају оваква истраживања. Ипак, и поред одређених негативности које прате теренски рад, чини се да је сусрет са стварношћу и боравак у „живој лабораторији“, односно – сусрет са „говорном“ стварношћу, нешто непоновљиво у истраживачком раду, на шта упућују и радови представљени у овом зборнику.

Љиљана Гавриловић

Етнографски институт САНУ
Београд

О успоменама, херојима и путовањима.

Клод Леви-Строс на терену^{*}

Овај текст обухвата анализу Леви-Стросових теренских искустава у Бразилу, Бурми и Источном Пакистану (данашњем Бангладешу), његових изјава о теренским истраживањима и поводом њих, као и анализу примедби које су његовом теренском раду упућиване од стране превасходно британских и америчких антрополога, формираних, бар када се ради о теренској пракси, у другачијој антрополошкој традицији.

Свеукупно, разматрање Леви-Стросовог теренског рада и његових резултата показује, с једне стране, да англосаксонски концепт теренског рада није једини могући, а са друге – колико савремено популарно поимање антропологије широм света, у чијем се центру налази антрополог-као-акциони-херој, дугује управо Леви-Стросу и његовом теренском раду.

Питање теренског рада једно је од кључних антрополошких питања, подизано често на ниво апсолутне методолошке условљености: без теренских истраживања, кажу заступници тог гледишта, нема етнологије/антропологије уопште. Етнографски теренски рад, односно – прикупљање података о култури/културама „других“ на основу дуготрајног директног контакта између истраживача и истраживаних, који ће после процеса прикупљања на терену бити обликован у писане етнографије намењене усконаучним и/или ширим круговима читалачке публике, сматра се дистинктивном одликом дисциплине, која је издваја у односу на друге хуманистичке и друштвене науке.

Кључне речи:

Леви-Строс,
теренски рад,
антрополошке
традиције, акциони
херој, популарна
култура

^{*} Текст је резултат рада на пројекту „Културно наслеђе и идентитет“ (бр. 177026), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја РС.

Као посебан етнографски/антрополошки метод, теренско истраживање је развијено између 1880. и 1915. године захваљујући, пре свега, Боасу у Сједињеним Америчким државама и Малиновском у Великој Британији (Ивановић 2005), који је и промовисао њихов општи значај за дисциплину и, истовремено, развио метод посматрања са учествовањем. То је метод који углавном подразумева да се оде на неко удаљено место и да се истовремено посматра и учествује у неразумљивом животу непознатих људи, са циљем да се и место, и живот, и људи учине разумљивим и познатим, или – чак пре – да се „преведу” како би могли бити разумљиви култури из које долази истраживач/посматрач.¹ Циљ Малиновског је био да допре до „домородачког” схватања света, њиховог разумевања реалности, што је, како је сматрао, могуће само ако се истраживач током дугог периода налази *in situ*, ако научи локални језик и укључи се у живот локалне заједнице, и то на – претпостављено – њен начин.² Тако је формулисана позиција истраживача која је постала методолошки императив рада на терену: бити истовремено и учесник и посматрач, бити и унутра и ван (Ивановић 2005: 128). Како каже Зорица Ивановић – „[п]оглед странца је (...) постао носилац објективности” (2005: 129), а дуготрајан боравак у свету *других* сматран је гаранцијом *исправности* опажања, описивања и тумачења. Примена метода посматрања са учествовањем у друштвима малог обима (као што су сеоске заједнице или сегменти племенских заједница) омогућавала је, како се претпостављало, да се добије потпуни увид у културу и све аспекте живота људи које изучавамо. „Терен” као место изучавања концептуализован је на тај начин као целина са јасним границама, што је умногоме условило схватање културе као затвореног и логички кохерентног ентитета, доступног непосредном опажању. Развијена је претпоставка да култура постоји „тамо негде”, независно од субјекта посматрања, и само је потребно отићи и „открити” је. Доћи и „открити” културу значило је истовремено и „објективно” је представити, па би слоган теренског рада, како исправно каже Герц, могао бити: „дођох, видех, забележих и одох да пишем”. Иако је, тако конципирано теренско истраживање постало дисциплинарни методолошки императив, ипак су, ван англоамеричке антропологије, развијани и други приступи теренском раду, како се то види и из домаће праксе релативно краткотрајних, тематски уско усмерених теренских истраживања.

¹ Био би занимљив експеримент послати на исти терен и у исто време два истраживача из две различите културе (Индија/Француска или Британија/Кина), што би показало колико разлике у дискурсима утичу на обликовање етнографије као коначног „производа” читавог процеса истраживања/писања.

² Стручна јавност је о (релативном) неуспеху Малиновског да примени сопствени метод у пракси сазнала тек после објављивања *Дневника у строгом смислу речи*, 1967. године (Malinowski, Malinowska 1989), и то по одлуци његове удовице, а не самог Малиновског.

Критика не-чистог истраживања

Теренски рад Клод Леви-Строса јесте део његове активности који је засигурно највише кућен у стручним круговима. Са становишта британске и северноамеричке антропологије, односно заступника терена као *sine qua non* антропологије, Леви-Строс је на терену провео веома мало времена, а организација његових истраживања није одговарала ономе што се сматрало примереним концептом. Наиме, Леви-Строс је организовао истраживања у Бразилу у неколико кратких наврата, у периоду 1934–1937, од чега током 1937. године – пет месеци у континуитету, да би током 1938–1939. године провео на терену дужи период, ипак краћи од пуне године. Притом су његове експедиције обухватале велике просторе настањене различитим племенима / народима / групама, са различитим културама и језицима, што се – чак и када је теренски пут трајао довољно дуго да би га англоамерички антрополози сматрали валидним истраживањем – косило са концептом истраживања са учествовањем, односно – провођења дугог временског периода у једној (идеално изолованој) култури, уз настојање да се, што је могуће више, усвоји начин живота посматраних.³ Леви-Строс по правилу није знао језике група са којима је долазио у контакт, већ је комуницирао преко преводиоца, а са неким (Munde⁴) чак није уопште успевао да комуницира.⁵

Леви-Стросове бразилске експедиције су заправо биле дугачка путовања кроз „непознате“ територије, која су обухватала и низ сусрета са њиховим, исто тако „непознатим“, становницима.

Почетком педесетих година Леви-Строс је провео неколико месеци на терену у Бурми, а ангажовање у Унесковој комисији за праћење стања друштвених наука одвело га је 1950. и 1951. године у источни Пакистан (данас Бангладеш) и Индију – на места која је описивао у *Тужним тропима* и у више малих радова, објављиваних углавном у *UNESCO Courier*-у. Иако то

³ Наравно да је такав концепт немогућ, јер све и да се истраживач *понаша* 24 часа дневно на дословно исти начин као његови *посматрани* (што је немогуће без потпуне акултурације), он то *понашање чита* на потпуно друге начине: за њега је то само алат за покушај што бољег приближавања непознатој култури и разумевања посматраних, односно – увек је лаж, јер су и сам истраживач и посматрани свесни да то није његово уобичајено, свакодневно („природно“) *понашање*.

⁴ „Они су били ту, спремни да ми покажу своје обичаје и веровања, а ја нисам знао њихов језик. Били су ми близу као слика у огледалу, могао сам да их дотакнем, али не и да их разумем. Био сам награђен и кажњен у исти мах” (Levi-Stros 1999: 263).

⁵ Док је Герцу непознавање било каквог језика на коме би се могло комуницирати било повод за оштру критику Леви-Стросовог теренског рада, други аутори су чак и у овом недостатку видели могућност комуникације, додуше на несвесном нивоу: „У сваком делићу теренског рада има неке размене осећања, емоција, идеја, информација“, која је дистинктивно људска, транскултурална (Burridge 1975: 578). Ма колико било јасно да је то потпуно немогућа идеализација, може се претпоставити да је овде на делу била пре свега чаролија сјајног текста *Тужних тропи* – нека мање успешно написана етнографија свакако не би произвела сличан коментар.

нису била класична теренска истраживања (у смислу како су она схватана у британској, америчкој, па чак и у француској етнологији/антропологији), та путовања су, по његовом уверењу, била сасвим довољна да му пружи увид у културу земаља у које је одлазио – пре свега да види, осети и доживи разлике и сличности између Нас и Њих. Или бар да стекне општу слику коју је могао да разматра, односно – о којој је могао да размишља, јер је био уверен да је етнологија/антропологија пре свега „добра за размишљање“.

Америчке колеге су, наравно, имале примедбе на начин Леви-Стросовог рада: чак и тамо где је проводио више времена радећи са тумачем и изабраним/репрезентативним казивачима, што је била пре свега последица различитих теренских истраживачких пракси (британске и северноамеричке, с једне, и француске, с друге стране), његов теренски рад је потпуно у складу са француском праксом, као што се лепо види на примеру Марсела Гриола (Ковач 2007: 13–43). Неразумевања и критике које проистичу из разлика у дисциплинарним традицијама/праксама виде се чак и у детаљима: аутор који је приказао *Тужне троне* у Америчком антропологу 1956. године био је запрепашћен чињеницом да је Леви-Строс могао да се бави теренским радом без одбрањеног доктората (Burridge 1975: 585), иако је то била само последица разлика у начину стицања антрополошког образовања.

Релативно малом обиму Леви-Стросовог теренског рада допринеле су и околности. Године 1940. Леви-Строс је покушао да поново добије визу за Бразил и, како сам каже, да је то успео, вероватно би наставио са теренским радом (Egibon 1988: 3). Уместо тога, пут (он каже – судбина, а заправо је то Други светски рат) га је одвео у Сједињене Америчке Државе, где се посветио академској каријери. Касније је схватио да је, чак и уз тако (претпостављено) скроман теренски рад, током година сакупио огромну количину грађе, коју је требало уредити да би се она учинила смисленом и могућом за коришћење, односно – да би се видело куда та маса података води. Такође, каже он:

„Зашто не признати? – Брзо сам схватио да сам склонији студијама него терену. Без икаквог потцењивања, напротив, рекао бих да је теренски рад више `женски посао`, због чега су вероватно жене у њему тако успешне. Мени за то недостају брига и стрпљење“ (Egibon 1988: 4; превод аутора).

Но, чини ми се да су све то били згодни изговори смишљени за заступнике неопходности теренских истраживања, без отвореног довођења у питање читавог концепта и оштре конфронтације са колегама. Рекла бих да је Леви-Строс једноставно видео проблеме теренског рада, онаквог како је он схваћен у англоамеричкој пракси, и да је закључио да није заинтересован за трошење времена на истраживања која ће, у најмању руку и уз највеће могуће ангажовање, дати резултат у који се увек може сумњати. Због тога је одлучио,

како каже један од савремених антрополога, „да ради нешто друго“.⁶ Уместо сакупљања чињеница, очигледно му је размишљање о њима (ма на који начин оне биле сакупљене) изгледало као пробитачнији ангажман, што се – како се види из развоја Леви-Стросове каријере, али и из читаве историје дисциплине – показало као апсолутно исправна процена.

Има ли све то смисла?

У *Тужним тропима*, књизи која је једини доследан опис Леви-Стросовог теренског рада, он на више места проблематизује како сам процес теренског истраживања тако и резултате који се добијају, пре свега у односу на уложени труд, истичући све време напоре које истраживање тог типа подразумева. Прича о Лусинди, љубимици која га је пратила током последње експедиције по Бразилу,⁷ послужила му је као сјајан повод за један од пасажа о тешкоћама теренског рада:

„Лусинда је мала женка мајмуна са заврнутим репом, плавкастим лицем и светлосивим крзном (...). Добио сам је кад јој је било тек неколико недеља од једне Намбикварке; она је мајмунче хранила, а ово је и дању и ноћу било закачено за њену косу, која му је замењивала мајчино крзно и кичму (мајмунице носе своје младунче на леђима). Бочице с кондензованим млеком ослободиле су ме бриге око храњења, а виски који је постепено омамљивао сироту животињу обезбеђивао ми је ноћни мир. Али, током дана с Лусиндом се могла постићи само једна нагодба: пристала је да се одрекне моје косе у корист моје леве чизме уз коју је од јутра до мрака била прикачена, тачно изнад стопала, са сва четири уда. На коњу је такав положај био могућ, а у пирогџи прихватљив. Али, ходање је било друга ствар, јер су сваки жбунџић, свака гранчица, свака јаруга били повод за Лусиндине пискаве крике. Сви наговори да пређе на моју мишицу, раме или чак косу били су узалудни. Њој је била потребна лева чизма, једина заштита и једино безбедно место у овој шуми у којој се родила и у којој је живела, али која јој је после само неколико месеци проведених уз људе постала туђа као да је одрасла у удобности цивилизације. Тако сам, шапајући левом ногом, ушију измучених продорним прекорима при сваком погрешном кораку, настојао да не изгубим из вида леђа нашег водича Абаетаре, који је грабио кроз зелену полутаму брзим и кратким корацима, заобилазећи огромна стабла и на махове нестајући иза њих, крчећи пут мачем, скрећући час лево час десно по нама

⁶ „Ако признамо да Леви-Строс није радио оно што ради већина антрополога, то је било због тога што је он радио нешто друго“ (Steve 2008).

⁷ Она самостално позира на једној од фотографија објављених у *Тужним тропима*, а на још две се појављује заједно са Леви-Стросом.

неразумљивом путу и залазећи све дубље у шуму“ (Levi-Stros 1999: 271–272).

Наравно, Лусинда је овде само симбол Леви-Стросовог осећаја да је посао етнолога на терену крајње не-авантуристички, да често изгледа бесмислен и да је однос уложеног напора и резултата истраживања углавном незадовољавајући:

„У послу етнолога нема места за пустоловине; оне само оптерећују ефективан рад тежином недеља или месеци проведених у путу; докони сати чекања да извор информација постане приступачан; глад, умор, понекад и болест; и непрестани ситни и јалови послови који једу дане и своде опасан живот у срцу прашуме на имитацију служења војске... Чињеница да је потребно толико напора и залудних трошкова да би се дошло до предмета проучавања не даје никакву вредност ономе што би пре требало сматрати негативном страном нашег заната. Истине које тражимо тако далеко, добијају вредност тек кад се ослободе те јаловине. Наравно, можемо провести шест месеци путовања, лишавања и мучног напрезања да бисмо дошли до једног јединог необјављеног мита, свадбеног обичаја, потпуне листе кланова (бележење некад траје неколико дана, а некад једва неколико сати); вреди ли, међутим, подићи перо да би се овековечило овакав отпад сећања“ (Levi-Stros 1999: 1).⁸

Но, упркос изјавама ове врсте, погледа ли се Леви-Стросов опус, види се да је практично читаво његово дело настало управо на основу забележеног „отпада сећања“, што дефинитивно говори у прилог тези да је за њега било мање важно какве су саме чињенице, а много више – начин на који се оне интерпретирају.

Теренски рад, када му није био бескрајно досадан, изазивао је код Леви-Строса дилеме које су мање-више имали сви антрополози (без обзира на то којим се културним простором или којом облашћу антропологије баве) –

⁸ Или, још горе:

„Не бих знао да кажем како смо прошли; то путовање ми је остало у успомени као збркани кошмар: бескрајна логоровања да би се савладало неколико метара препреке, товарење и растоваривање камиона, деонице на којима нас је премештање облица сваки пут кад би камион прешао једну своју дужину толико исцрпљивало да бисмо се сручили на тле и тренутно потонули у сан из којег нас је, усред ноћи, будила подземна тутњава: термити су кретали у поход на нашу одећу и већ су прекривали кабанице од каучука које су нам служиле као простирка и заштита од влаге. Једног јутра је, најзад, наш камион почео да се спушта ка Сао Лауренсу који нам је најавила густа магла из долине. Са осећањем да смо извели прави подвиг затрубили смо неколико пута. Међутим, нико се није појавио, чак ни неко радознало дете. Избили смо на обалу између четири-пет колиба. Мукла тишина; нигде живе душе: сеоце је било напуштено“ (Levi-Stros 1999: 167).

јурити сенке прошлости или гледати у садашњост, за оне који ће доћи после нас:

„Налазим се пред кругом у који не могу закорачити: што су мање људске културе биле кадре да међусобно комуницирају и кваре једна другу, то су мање њихови емисари могли да уоче богатство и значај те разноврсности. На крају крајева, ја сам заточеник једне алтернативе: час старински путник, суочен с чудесним приказом који му читав или готово читав измиче – још горе, који у њему изазива подсмех и одвратност – а час савремени путник у потери за траговима једне ишчезле реалности. У оба та случаја сам на губитку, и то већем но што се на први поглед чини: зар нисам ја, са својим уздисањем због сенки, непријемчив за прави приказ који се уобличује у овом тренутку и за чије ми опажање, на овом ступњу људскости, недостаје одговарајуће чуло? За неколико стотина година, на истом месту, неки други, једнако очајан путник, оплакиваће нестанак онога што сам ја могао видети, а што ми је промакло. Као жртву двоструке немоћи, повређује ме све што опадам и непрестано себе прекоревам да нисам довољно пажљиво гледао“ (Levi-Stros 1999: 29).

Та питања, постављена пре више од пола века, до данас су добила недвосмислен одговор (кога, наравно, не би било да она нису упорно постављана), иако у локалним антрополошким праксама, укључујући и српску, још увек има оних (претежно „класичних“ етнолога, запослених у различитим музејима) који их нису разумели, те се и даље баве потером за траговима нестале реалности – потпуно несвесни немогућности да се она реконструише – и доследно настоје да избегну поглед у свакодневну реалност која их окружује, остављајући тиме неким будућим истраживачима несрећну позицију неделотворних рестауратора изгубљене прошлости.

Поред тога, Леви-Строс себи стално поставља и питања смисла и суштине етнографског рада (пре свега – на терену) и даје и себи и нама одговоре који обезбеђују наставак посла, иако доследно говоре о шизофреној природи позиције антрополога:

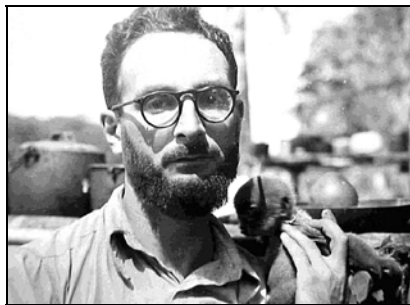
„Човек се, пре свега, пита: шта уопште радим овде? Шта очекујем? Зашто? Шта је, заправо, етнографско истраживање? Обављање једног посла налик другима, само што је овде канцеларија или лабораторија удаљена од куће неколико хиљада километара? Или последица једног радикалнијег избора који почива на довођењу у питање система у којем смо рођени и одрасли?“ (Levi-Stros 1999: 298).

Управо ово последње питање, којим се цео концепт „одласка тамо“ и „повратка назад“ озбиљно доводи у питање још половином 20. века, омогућило је да данас потпуно легитимно користимо податке које смо прикупили не само истраживањем у ужем смислу (на терену), него чак и

простим живљењем. Већ деценијама, упркос сталном инсистирању на методама теренског прикупљања података, поента није у начину на који су ти подаци прикупљани, већ пре у мишљењу – у начину читања и извлачења закључака из тих података. Терен се променио; уместо да ми „одлазимо њему”, он је заиста „дошао код нас”, и то не само у Герцовом смислу,⁹ него пре у квалификацији: домаћи, у потпуности неегзотични живот постао је потпуно легитимна тема етнографских истраживања, а сваки излазак на улицу претворио се у потенцијално теренско истраживање.¹⁰

Предложак за акционог хероја

Један од медијских наслова поводом прославе Леви-Стросовог стотог рођендана био је и овај: *Клод од џунгле* (Ivry 2008). За некога коме је приписивано да није био довољно на терену, или да се тамо није сналазио / понашао како приличи квалификованом антропологу - наизглед сасвим неочекиван наслов. Но ако пажљивије погледамо не само текстове у којима Леви-Строс описује удаљене дестинације на којима је био, него и фотографије са тих дестинација,¹¹ видећемо јаснију слику: са тих фотографија нас, помало са висине, гледа паметно и апсолутно дистанцирано лице, док се у позадини виде плетени зид куће, грнчарија прикупљена за музеј и, на једној од слика, делић џунгле, Амазон и неизбежна Лусинда.



Аутопортрет са Лусиндом (Levi-Stros 1999)

Фотографије неодољиво подсећају на слике са истраживачких експедиција из 19. века, претежно из „неоткривених“ афричких простора: бели истраживач испред неоткривеног раја, у коме ужива само он и кога можемо да доживимо једино кроз његову причу, или велики бели ловац који је освојио нови простор и, уместо егзотичних звери пушком, уловио егзотичне

⁹ Када говори о „доласку“ терена код нас, Герц мисли на чињеницу да су се проучавани из својих далеких и егзотичних земаља доселили у западне државе из којих су раније антрополози ишли на удаљене терене, тако да их је сад могуће срести у суседству.

¹⁰ Понекад чак ни то – у случају истраживања у дигиталним просторима и слично.

¹¹ У питању су теренске фотографије које су објављене у *Тужним тропима* и Унесковој публикацији посвећеној прослави Леви-Стросове стогодишњице (*The UNESCO Courier* No. 5, 2008).

људе камером, те је савршено задовољан собом и својим постигнућем. Ако бисте лицу одузели наочаре и додали шешир и бич, оно неодољиво личи на младог Индијана Џонса у уводним кадровима *Отимача изгубљеног ковчега*.¹²



Егзотика на делу: теренска слика из џунгле (Levi-Stros 1999)

Фотографије, исто колико и текст, говоре о чињеници да се на свим тим далеким и егзотичним дестинацијама Леви-Строс јасно осећао као странац, али је – управо захваљујући томе – успео и читаоцима да покаже колике су и какве су врсте разлике / „страности“ између светова, иако се доследно жалио на њихово стално смањивање. И оно што је посебан квалитет његовог писања о терену јесте да непогрешиво преноси своја осећања која има спрам испитиваних:

„Моје успомене називају их њиховим именима – Кадувео, Бороро, Намбиквара, Мунде, Тупи-Кавахиб и Куки, и свако ме подсећа на место на земљи, на тренутак моје, па тако и светске историје. Та имена ми приближавају мушкарце и жене које сам волео, плашио их се, њихова лица лове моја сећања; она ми обнављају напоре, радости, патње и, понекад, опасности. Она су

¹² Могло би се претпоставити да је Леви-Строс бар делимично утицао на обликовање Индија: *Тужни тропи* су на енглеском први пут објављени 1961. године у нешто скраћеном облику (недостајала су четири поглавља), под називом *World on the Wane*, док је комплетна књига објављена тек 1973. године. Индијана Џонс се премијерно појавио 1981. године у филму *Raiders of the Lost Ark* (J. Lucas, S. Spielberg), који је доживео три наставка, а убрзо се преселио и у друге популарно-културне форме: дигиталне игре, ТВ серије, стрипове, романе. Инди је више пута проглашаван једним од најомиљенијих популарно-културних хероја, а његова огромна популарност битно је допринела повећању интересовања за антропологију (у САД је археологија само један од сегмената антропологије).

сведоци који успевају да покажу везу између мојих теоријских виђења и реалности“ (Расе 1983: 13; превод аутора).

Иако је све време дистанциран и верује да би антрополог морао да буде емотивно неангажован, његови сопствени коментари га демантују – они су емотивни и у великој мери саморефлексивни, што ће у антропологији постати тренд тек деценијама касније.

Говорећи о *Тужним тропима*, Герц каже да су они врло далеко од велике или чак посебно добре антрополошке књиге, али да су зато извесно једна од најлепших књига коју је икада написао неки антрополог. Он с правом констатује да су *Тужни тропи* обликовани у форми стандардне легенде о херојској потрази која подразумева путовање у други, мрачнији свет (у овом случају свет бразилске џунгле), и резултира стицањем дубљих знања и бољим разумевањем стварности, које треба пренети онима који су, мање авантуристички настројени, остали са ове стране (Geertz 1967). Иако је то несумњиво тачно, слична критика (ако је то уопште критика, али Герц сматра да јесте) могла би се упутити готово свим етнографијама писаним на основу истраживања у далеким, егзотичним пределима. Разлика је само у томе што је Леви-Стросова сага – нешто најближе етнографији што је икада написао – писана сјајним стилем, и не само да је била читана више него већина других етнографија, него му је донела и светску славу. Управо због сталног инсистирања на описима досаде, мучнине и невољности током истраживања, оно што *јесте* био његов лепо уобличени извештај са теренских истраживања заиста се чита као сага у којој је антрополог – несумњиви херој. Последица тог доживљаја *Тужних тропа* је и есеј Сузан Зонтаг, под насловом *Антрополог као херој*, објављен први пут 1963. године, а 1970. поновљен у зборнику радова посвећеном Леви-Стросу, коме је позајмио име (Sontag 1970/1963).

Упркос честим изјавама попут ове:

“[к]ад наиђемо на неку индијанску групу, успоставља се [...] рутина: попис људи, називи делова тела, називи сродства, генеалогичка, попис предмета. Осећам да сам постао чиновник у бекству” (Levi-Stros 1999: 273),

Тужни тропи не само да нису нарушили мит о антропологу као акционом хероју, као што је то нешто касније учинило објављивање *Дневника* Малиновског, већ напротив. Они су га учинили познатим ван уског дисциплинарног круга, уобличујући антрополога у особу способну да се снађе у свим ситуацијама, да успостави *некакав* контакт са свим испитаницима и да, уопштено гледано, савлада све тешкоће теренског рада у условима дијаметрално супротним свакодневици западне цивилизације.¹³

¹³ Иако се концепт антрополошког истраживања променио, идеја о антропологу-као-хероју опстаје, иако знатно промењена:

Индијана Џонс и, нешто касније, његов женски пандан Лара Крофт само су одраз тог мита у популарној култури, чија се популарност не смањује, иако су се и изглед антропологије и место „проучаваних“ у свету, једнако као и у дисциплини, наизглед из корена променили.

Литература:

- Brinker-Gabler Gisela. 1995. *Encountering the Other(s): Studies in Literature, History, and Culture*. SUNY Press, Albany, NY.
- Burridge, K. O. L. Winter. 1975. „Claude Levi-Strauss: Fieldwork, Explanation and Experience“. *Theory and Society* 2 (4).
- Geertz, Clifford. 1984. „’From the native's point of view’. On the nature of anthropological understanding“. In: Richard A. Shweder, Robert A. LeVine (eds.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, pp. 123–136. Cambridge: Cambridge University Press.
- Geertz, Clifford. April 1967. „*The cerebral savage: the structural anthropology of Claude Lévi-Strauss*“, *Encounter* 28 (4).
<http://www.log24.com/log/saved/BeadGame-deMarrais/Geertz.html>.
- Eribon, Didier. Dec. 1988. *Levi-Strauss Interviewed, Part 2, Anthropology Today* 4 (6), pp. 3–5. London: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.
- Hartman, Tod. 2007. “Beyond Sontag as a reader of Lévi-Strauss: anthropologist as hero”. *Anthropology Matters Journal* 9 (1).
- Ивановић, Зорица. 2005. „Терен антропологије и теренско истраживање пре и после критике репрезентације“. У: *Етнологија и антропологија: стање и перспективе*“ (ур. Љ. Гавриловић). Зборник, бр. 21. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Ivry, Benjamin. 2008. „Claude of the Jungle“. *Forward*, Nov 06:
<http://www.forward.com/articles/14517/>
- Ковач, Сенка. 2007. *Марсел Гриол и научна преиспитивања на крају двадесетог века*. Београд: Музеј афричке уметности.
- Levi-Stros, Klod. 1999. *Tužni tropi* [Tristes Tropiques, 1955; prevod Slavica Miletić]. Beograd. ZEPTEK Book World.

„данас је херојски антрополог ретко онај који одлази у херојску мисију само-откривања, недаћа и авантура; много чешће је то саморефлексивни антрополог, чији је први интелектуални порив да критикује само стварање етнографије, као проблематично само по себи. Један од разлога због чега је Леви-Строс био испред свог времена, што га чини идеалним антропологом (...) је чињеница да је био способан за обе ове ствари“ (Hartman 2007: 4).

- Malinowski, Bronislaw, Valetta Malinowska. 1989. *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Pace, David. 1983. *Claude Lévi-Strauss, the Bearer of Ashes*. London: Routledge.
- Sontag, Susan. 1970/1963. *The Anthropologist as Hero*!. In: E. and T. Hayes (eds), *Claude Lévi-Strauss: the Anthropologist as Hero*, MIT Press, Cambridge.
- Steve. 2008. *Claude Lévi-Strauss One Hundredth Birthday - Post 7: Friendly Criticism*, What Do I know? November 24:
http://whatdoino-steve.blogspot.com/2008/11/claude-lvi-strauss-one-hundredth_24.html
- Wilcken, Patrick. 2008. „The century of Claude Lévi-Strauss“. *TimesOnline*. October 29:
http://entertainment.timesonline.co.uk/tol/arts_and_entertainment/the_tls/article5035934.ece

Ljiljana Gavrilović

Institute of Ethnography, SASA
Belgrade

On Memories, Heroes and Voyages. The Fieldwork of Claude Lévi-Strauss

This paper analyses Lévi-Strauss fieldwork experiences in Brazil, Burma and Bangladesh, his statements regarding fieldwork, and reactions the fieldworks had provoked among foremost British and American anthropologists. These reactions were formed, as the analysis shows, in a different anthropological tradition. The analysis of Lévi-Strauss fieldwork and his results implies that, on one hand, the Anglo-Saxon concept of fieldwork is the only one feasible, and on the other hand, it shows how much the contemporary, popular understanding of anthropology worldwide, owes to Lévi-Strauss and his fieldwork.

Key words:

Lévi-Strauss,
fieldwork,
anthropological
traditions, action
hero, popular
culture

Произвођење научног знања истраживачким методима теренског рада у етнологији и антропологији*

У раду се полази од чињенице да се ни етнологија и антропологија, као ни друге друштвене, хуманистичке, историјске и сличне им дисциплине, не могу изједначити по егзактности са природним наукама. Истовремено се има на уму да је теренски истраживачки рад у етнолошкој и антрополошкој дисциплини нешто што је најближе егзактним емпиријским методама научног обавештавања. У раду се разматрају ограничења научног знања које се стиче теренским радом. Поред контекстуалности, као већ општег места у параметризацији валидности таквог знања, постулирају се још три категорије ограничења: време, непосредност и статистичка релевантност истраживања.

Увод: наука и знање

Ја сам епистемолог-еклектик; постоје само две ствари у које верујем онда када је у питању научно знање. Прва је та да су сви епистемолози – еклектици, било којом науком да се баве, а друга – да се вера не доказује. А што се тиче самог научног знања, да бисмо га могли сматрати научним, уопште, потребно је да буде доказиво и провериво. Уколико не можемо произвести да буде такво, онда треба да буде поуздано барем толико да на основу њега можемо приступити тзв. научно заснованом нагађању. Ако нисмо у стању да дођемо ни до таквог знања, онда оно до чега смо дошли не можемо назвати „научним“.

Кључне речи:

етнологија и
антропологија,
методологија
научног
обавештавања,
теренски рад,
научно знање

На срећу – ако тако могу да се изразим – оно чиме се бавимо није „права“ наука, тачније, није наука у оном смислу у којем то јесу физика или хемија, на пример. То се не односи толико на предметну категоризацију

* Резултат рада на Пројекту 145037, финансираном од стране Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

проучавања, колико на начин на који се проучавање формулише. Суочимо се с истином: ниједна од оних научних дисциплина које се означавају терминима попут „друштвене“, „хуманистичке“, „историјске“, „књижевне“, „економске“, „правне“ итд. науке не формулишу предмет свог проучавања на начин на који се то чини у тзв. егзактним наукама. Нема у њима оног захтева за проверивошћу резултата, на чему је заснована епистемологија егзактних наука.

У њима интерпретација као да почиње већ у току прикупљања података, самом одлуком истраживача да тај поступак организује у складу са једном од две основне оријентације – компаративном или контекстуалном. Научност или „научност“ знања произведеног у тим дисциплинама оцењиваће се, даље, у односу на изабрану оријентацију, али и на одређење према њој од стране онога који оцењује. Није немогуће, наравно, користити одређене видове научног експеримента ни у тим научним дисциплинама, али сама експериментална компонента у одређеном истраживачком поступку не чини онога који је користи „већим“ научником од онога који се бави само изворима, на пример (Cambell 1988; Van Willigen 2002; Russell Bernard 2006).

„Експериментално“ и „егзактно“ нису синоними. Парадигма „егзактног“ у науци допушта стварносну примену дојловске досетке о томе, да „ако одбацимо све што је немогуће, оно што остане, ма колико било мало вероватно, мора бити тачно“. Било која друга парадигма произвођења научног знања чини особу која примењује поменућу досетку саморекламером, ТВ-видовњаком, или пак кандидатом за психијатријски третман.

Но, чему овакав увод, питате се сигурно, ако већ говоримо о теренском истраживању?! Оно би требало да пружа јасан и непосредан увид у то какве јесу ствари које истражујемо, самом снагом присутности истраживача на оним местима и међу оним људима који представљају предметни референтни оквир истраживања. Ако сам био негде и видео или чуо нешто, свако други може да оде и да провери то, а узмемо ли у обзир и чињеницу да све мање истражујемо неписмене, необразоване или незаинтересоване за дискурзивне облике саопштавања о истраживању, то „други“ не мора остати ограничено само на истраживаче¹.

Да су ствари тако једноставне, не бисмо имали крими-романе и трилере. Нешто се дешава, између процеса прикупљања података на терену и њихове обраде и тумачења, што свако истраживање помало чини „светом за

¹ Антропологија проучава и науку, саму по себи, баш као што и јавност, односно управљачке елите, показују извесну заинтересованост за резултате научног рада, са другачијим виђењем од онога које имају научници, разуме се. О антрополошком проучавању науке в. нпр. Rabinow 1996; Edwards, Harvey, Wade (eds.) 2007. О односу између научног истраживања и образовања, с једне стране, те јавности уопште и државе, с друге стране, писано је и у српској антропологији: в. Рибих 2006: 61–79; Ваћевић 2006: 209–230; Ковачевић 2008: 27–43; Ковачевић 2009: 9–31; Жикић 2009, 99–120; Milenković 2009a: 33–52.

себе“, остављајући га релативно несразмерним, посматрано споља и изнутра: изнутра због тога што смо увек принуђени да идеалтипизирамо податке, да не кажем – да их украјамо на одређени начин, а споља зато што слика терена на којем смо били, видљива кроз резултате истраживања, не одговара најчешће слици оног терена на којем су били други, иако се ради о истом физичком и социокултурном простору².

У српској науци, ово потоње јесте изузетно ретко, разуме се, због ограничења тзв. људских истраживачких ресурса, те преламања тога кроз призму сачињену од, помало фракталних, чинилаца истраживачког интереса и предмета проучавања, средстава доступних истраживачима, друштвене и културне промене у (физички одређеној) средини која се проучава, а која (промена) кореспондира са сличним социокултурним дешавањима у истраживачевој непосредној радној и животној средини.

Време и социокултурни контекст

Знање до којег долазимо теренским етнолошким и антрополошким радом, тачније – које дословно производимо, баш као што производимо материјалне културне артефакте, говор, гестове или књижевна дела, на пример, настаје не само у својеврсном дијалогу између истраживача и испитаника, како би то сугерисала оксиморонски названа „класична (постмодерна) теорија етнографије“, већ и као последица чинилаца који стоје изван тог истраживачко-испитаничког „дијалога“ или „мултилога“ – свеједно (в. нпр. Milenković 2006: 44–66; Ковачевић 2006: 17–34).

Ти чиниоци представљају ограничења и домете произвођења научног знања, истовремено, пошто су последица својеврсне двоструке контекстуализације: оне која се односи на теоријске дискурсе одређене научне дисциплине и оне која се односи на јавни говор, културно самовредновање, те у крајњем случају – на епистему. Јасно је да говорим о нашем „старом душману“ – времену, заправо, али нећу свалити сву „кривицу“ за ограниченост знања добијеног теренским истраживачким радом само на њега.

Време није одговорно за оно што занима истраживаче, за то како њихова средина (академска и социокултурна уопште) гледа на предмет истраживања и како га оцењује, за разлике које постоје између средина у којима се врше теренска истраживања и оних из којих долазе истраживачи, за идеје с којима се креће у истраживање и намену произведеног знања, за стање истраживаности неке проблематике у било ком смислу (научног обавештења или научног објашњења), за могућност приступа оним људима или ситуацијама који могу обезбедити кључне или најпоузданије податке, али се мање-више све то мења с временом, и то на начин који утиче на извесно

² Треба ли поменути било шта друго, осим полемике Мид – Фриман, о чему детаљније: Миленковић 2003.

дезавуисање претходно произведеног научног знања резултатима нових истраживања.

Неки од ових чинилаца стварају проблеме и у производњи знања у егзактним наукама, али како слично није исто, не можемо поредити промену „једном установљених истина“, до које долази у тим наукама и у друштвено-историјским дисциплинама. Занемаримо ли анегдотске периоде било које науке, уопште, разлика у произведеном знању између егзактних и свих других наука јесте та што прве откривају закономерности које важе увек и свуда за оно на шта се односе, а друге долазе до правила која важе у неком културно-историјском „овде“ и „сада“, а која су нужно арбитрарна.

Развој атомске физике није учинио превазиђеним основно знање о атому, већ га је продубио и разрадио; периодни систем елемената није одувек имао онолико елемената колико познајемо данас, али јесте предвидео места и за оне елементе који су били непознати некада итд. Са друге стране, изнето је више убедљивих етнолошких и антрополошких доказа у прилог томе, рецимо, да аустралијски домороци познају физиологију зачећа неголи оних супротних том мишљењу, али ниједна страна није пружила непобитан доказ у прилог свом ставу (в. нпр. Жикић 1997: 55, 99, 117; Ivanović 2008: 107–138).

Упадљиво је то, међутим, да тезе о познавању или непознавању физиолошког зачећа од стране одређених људских заједница коинцидирају са јасно дефинисаним (да не кажем, прописаним) хуманистичким дискурсом у јавном говору одређених средина (западних, пре свега), а самим тим и у друштвеним наукама – односно са одсуством таквог дефинисања, а не са стањем (теренске) истраживаности дате проблематике. Етнолози и антрополози су расправљали о томе деценијама, практично на основу теренских истраживања обављених у одређеном периоду, односно на основу грађе коју или нису сами прикупили или су то учинили „одавно“.

Говорим о домородачким културама недодирнутим британском културом у Аустралији, разуме се. Онда када су аустралијски домороци почели да напуштају тзв. традиционални начин живота, тј. када су њихове културе почеле да се разграђују и мењају, постало је беспредметно и питање познавања физиологије зачећа у њиховим заједницама. На сличан начин постало је беспредметно и знање које је о томе произведено у етнологији и антропологији, као резултат више-деценијског теренског рада и теоријских расправа. Значај тог знања остао је у домену историје дисциплине.

Сама проучавања култура аустралијских домородачких заједница нису постала беспредметна, међутим. Теренска истраживања у њима обављају се и данас, али најчешће са циљевима различитим од оних који су утицали на то да тзв. класична ентографска литература о Аустралији изгледа тако како изгледа. Знање које се производи тим истраживањима, нема мање ограничену употребну вредност – само што то још увек не видимо јасно.

Истина је, потрага за деиктичким карактеристикама језика аустралијских домородачких народа, видовима и значењима њихове

невербалне комуникације, тзв. традиционалним знањима о територијама, генеалогима или јестивим биљним врстама представља кудикамо другачију врсту антрополошког теренског рада у односу на ону која је подстакла расправе о (не)познавању физиологије зачећа, имамо ли у виду произвођење научног знања. Та разлика да се објаснити, најлакше, упоређивањем са ситуацијама у којима српски етнолог иду у неко село да проучавају свадбу, литу или технику печења ракије, односно – у којима одлазе у то исто село, а поред њега и у неколико околних, да *забележе* „живот и обичаје народне“.

Природа те разлике јесте двострука. Очитује се у нивоу општости истраживања и у положају који је истраживач сам себи одредио у односу на заједницу у којој истражује. Етнолошко и антрополошко знање о просторном означавању у гестовном изражавању Аранда, или пак о току литијског обреда у источној Србији, јесте кудикамо конкретније, прецизније и профилисаније од знања о „животу“ заједнице у којој су извршена истраживања (в. нпр. Жикић 2002: 109–110, 130–132; Тодоровић 2005). Оно није такво зато што садржи формалне описе предмета проучавања, социокултурног механизма њиховог функционисања, те евентуално симболичког значаја за људе који их практикују, већ због тога што „хвата“ одређене феномене из неког социокултурног „када“, који јесу релевантни за то „када“, а како то „када“ представља временски период, а не тренутак, наречени феномени јесу провериви у забележеном и проученом облику докле год траје дати временски период.

У том временском периоду – који је различит за различите културе и различите феномене у оквиру њих – свако проучавање, усредсређено на прецизно омеђен проблем, има емпиријску вредност. Та вредност ће се изгубити онда када се промене било култура било феномен који се проучава, или чак обоје, али за разлику од знања о познавању физиологије зачећа у аустралијским домородачким културама, на пример, научно знање неће имати само дисциплинарни историјски карактер; имаће историјски карактер, сам по себи, пошто ће сведочити о једном „сада“ одређене културе.

Оно што омогућава дато својство разлике у квалитету између посебнијег и општијег научног знања, произведеног методама етнолошког и антрополошког теренског рада, јесте начин на који се тај теренски рад обавља. Намерно сам употребио реч *забележити*, везавши је за проблемски неиздиференцирану синтагму „живота и обичаја народних“³. Истраживачки начин, на основу којег се дошло до оних података који су омогућили расправу о (не)познавању физиологије зачећа у одређеним културама, био је сличан, у основи, тзв. монографском етнографском раду по српским селима: забележити све до чега се може доћи приликом боравка „на терену“, тј. међу људима чија култура представља предмет интересовања, а онда се – као јапански туристи раних осамдесетих година прошлог века: на лицу места

³ Детаљније о методолошким, теоријским и сличним недостацима српске етнологије в. Ковачевић 2005: 11–19.

фотографишемо, а код куће ћемо видети где смо били – ослањати на „свеобухватност“ материјала за тумачења било које врсте (Žikić 2008: 127–147).

„Терен“ сам по себи није чаробан, међутим, он ипак доводи до истраживачевог позиционирања себе у односу на људе чији живот проучава. Боравак у средини, која је у друштвеном, културном, технолошком и сваком другом смислу значајно различита од наше не чини нас „већим“ истраживачима од оних чија су истраживања обављена у другачијим условима, као ни „експертима за ту-и-ту културу“, самима по себи, али то је већ нека друга прича. Оно што ми се чини присутним у већини теренских истраживања с монографским циљем – уколико се ради о тзв. предеоним монографијама, или о таквима у којима предмет проучавања није прецизно одређен и јасно омеђен – јесте извесно концептуално инсистирање на томе да основна карактеристика онога што се проучава јесте та да је то *другачије* од онога како нешто слично томе изгледа у истраживачевој средини⁴.

То важи за оно што је у домаћој етнографској литератури перципирано као „традицијски живот нашег народа (на селу, разуме се)“, подједнако као и за ране студије о породици и сродничким односима аустралијских домородаца. Знање произведено на тај начин бива нужно опште, засновано управо на ономе што сам назвао „бележењем“, а што укључује, сасвим сигурно, разговоре с испитаницима, посматрање и све оно што чини основу техничког инвентара етнолошког и антрополошког теренског истраживања, док његова проблемска нефокусираност представља оно што ме спречава да о њему говорим другачије.

На извештајан начин, намена монографских истраживања јесте била да „забележе“ културу неке средине, подстакнута идејама, с једне стране, да треба обавестити „цивилизовани свет“ о различитостима људског друштвеног, културног, еколошког, технолошког итд. бивствовања, а са друге – да ће културе таквих средина нестати, на овај или онај начин, одакле је целина добијала предност у односу на своје делове, а „крупнији“ делови – предност у односу на „ситније“. Научно знање произведено на такав начин остајало је опште, нужно, и поред тога што се чинило да омогућава свеобухватан поглед на дату културу и некакву експертизу те културе.

Такво знање није било „способно“ да обезбеди контекстуалност нужну за разматрање места и значења неких посебних установа, процеса, симбола и томе слично, пошто је сведочило не само о појавној страни културе, већ о нечему што је обликовано ставом истраживача. Када то кажем, мислим на две основне парадигме тог – својеврсног „спољашњег“ конструисања културе, односно – на етнолошко и антрополошко знање које сведочи о култури одређене средине у уму истраживача, пре неголи о

⁴ Ако уопште постоји, разуме се; ако не постоји, онда се инсистира на *необичности*, коју можемо сматрати варијантом „другачијег (од нашег)“ у датом контексту.

доживљају, коришћењу, производњи те културе од стране оних, који у њој живе (в. нпр. Milenković 2006a: 157–184).

Једна од њих била је присутна тамо, најчешће, где је егзотични „племенити дивљак“ представљао сународника, домаћег сељака. На другу наилазимо, углавном, у неким од класичних антрополошких монографија, а што сведочи да ни тзв. стационарни метод научног обавештавања није представљао гаранцију за то о чијој ћемо култури читати на студијама – о култури српског сељака или меланезанског рибара. Основно својство прве парадигме јесте закаснили романтичарски однос према сопственој народној традицији, а основно својство друге – преурањено усхићење зарад туђе „лепоте у једноставности“.

Било да су у питању Маргарет Мид и Рут Бенедикт, или пак неко од српских етнолога између два светска рата, оно што сазнајемо из резултата њихових теренских истраживања обликовано је начином њиховог гледања, на оно што су проучавали. Мид је незаобилазна илустрација такве констатације, с обзиром на то да је њеном теренском истраживању следила тзв. поновљена студија, у незнатно измењеном социокултурном контексту, а још увек у оквиру онога што сам малопре означио као „када“ у животу културе једне средине (в. Freeman 1983).

Чак и тамо где није било поновљених студија, а када су у питању „холистичке забелешке“ о некој култури, ограничен је домет знања које је произведено таквим истраживањима, пошто је контекстуализација површина: изузетно су танке функционалне, структурне, значењске и симболичке везе између свега онога што је „забележено“, одакле и фактичка немогућност разрешавања питања везаног за (не)познавање зачећа од стране аустралијских домородаца, или питања смисла неких српских обреда.

Испоставља се да контекстуализација изискује парцијална, а не холистичка истраживања: да бисмо теренским радом добили оне податке који ће нам омогућити, на пример, да поставимо неко људско понашање у задовољавајући интерпретативни оквир, а још пре тога – неко људско промишљање из којег понашање происходи, не можемо се ослонити на опште податке о друштвеном и културном животу средине која је проучавана, чак ни онда када су (површински) категорисани предметно.

Потребно је продрети испод те основне предметне категоризације (на пример, социјална култура, друштвене установе, брак и породица, сроднички односи итд.), те доћи до података који омогућавају, прво, самим истраживачима да сазнају оно што је заиста релеванто за интерпретацију којој ће приступити, а онда – било какво „произвођење научног знања“, одн. аналитичко-интерпретативну систематизацију тога по одговарајућим теоријско-методолошким узусима.

У том смислу, вреднија су истраживања појединачних социокултурних феномена у датој средини, значи – детаљна испитивања установа брака и сродничких односа, на пример, по свим (могућим)

параметрима, односно из угла сваког учесника у њима, те сваког друштвеног односа који настаје на тај начин, неголи опште забелешке о „животу и обичајима“. Знање које на тај начин производимо нема вредност само у смислу важења „емпиричности“ за дати тренутак нити дисциплинарне историје. Оно јесте техничко знање о одређеним социокултурним феноменима, које представља основу интерпретативизма, тј. пружа могућност грађења теорије и развоја методологије.

Техничко знање, наравно, спаја у себи тзв. емпиричност тренутка и дисциплинарску историју. На први поглед, нема разлике између њих. Истина је, сва три се могу посматрати као аспекти исте ствари, одређеног концепта научног знања, добијеног на основу теренског етнолошког и антрополошког истраживања. Склон сам томе, међутим, да придам квалитативно другачији, ако не баш „већи“ значај техничком знању у односу на друга два. У питању је начин на који смо дошли до њега, углавном, као и сврха у коју га користимо као етнолози и антрополози.

Техничко јесте оно знање које није само забелешка о томе како је нешто изгледало у одређеном временском периоду, а чија дисциплинарна употребна вредност није ограничена искључиво на разматрање развоја наших научних и „научних“ покушаја да објаснимо неко друштво или културу. Оно не мора улазити у генезу проучаваног феномена (пре свега због тога што као етнолози и антрополози нисмо обучени за текве ствари, али и зато, што потрага за „таквим стварима“ често јесте попут потраге за Атлантидом), али оно поред описа мора садржати све податке који су релевантни за начин функционисања тог феномена у одређеном социокултурном контексту, указивати на његове структурне везе са другим културним елементима или артефактима, на институционалну позицију у наредном контексту, као и на референтну испитаничку евалуацију.

Доступност и релевантност проучаваног

Ово последње се односи на још један спој емпиричности тренутка и дисциплинарске историчности унутар поља техничког знања – односи се на оно што испитаници заиста мисле о проучаваном културном феномену у одређеном временском тренутку – у оном које „хватамо“ теренским истраживањем, и како се владају спрема тога. Тај аспект стварног односа између нормативног и практикованог често недостаје у ономе што сам назвао „бележењем“ културе, а сматрам га битним и због тога што на одређени начин конкретизује појам теренског рада.

Оно што подразумевамо под том ознаком за скуп метода и техника научног обавештавања, наиме, укључује рад с људима – на овај или онај начин. „Овај“ начин је чешћи, а односи се на ступање у непосредан контакт с њима, на вођење разговора који нам пружају разноврсне податке о непосредном предмету истраживања, средини у којој се налазимо, али и о самим испитаницима, њиховом схватању (њиховог) света и погледу на њега. „Онај“ начин јесте посматрање свега тога, односно посматрање онога што

људи раде у својим свакодневним животима, али сложићете се, сви ви који сте били на терену, да су подаци до којих дођемо на тај начин неупотребљиви без оних прикупљених захваљујући претходном начину.

Како год да било, отварају се још два питања у вези са нашим евентуалним прецењивањем научног знања које производимо теренским радом, а којима клизимо изван начина утицаја времена на резултате наших истраживања, при чему мислим на време у смислу контекстуализовања и ентропије⁵. Та два питања јесу следећа: шта се може истраживати, уопште, на начин о којем говоримо, односно – колика је статистичка релевантност тих података.

Иако то чиним нерадо, у разматрању тих питања поштапаћу се оним што психологија и социологија сматрају егзактним, односно – непосредним начином доласка до података у својим истраживањима. За психологију је то мерење, пре свега, а за социологију – анкета (в. нпр Breakwell, Hammond, Fife-Schaw 2004; Babbie 2002). Њихова веза није суштинска с основним начином на који етнологи и антрополози моделују своја теренска истраживања, али њихови истраживачки домети – од узорка од интерпретације – омогућавају нам да разговарамо о томе чиме је (све) ограничена наша производња научног знања, заснована на најнепосреднијем инструменту који користимо у ту сврху.

Нити, дакле, користимо мерење, нити се мерењем (оним које се користи у тзв. експерименталној психологији) може измерити све. Нешто од тога што се не може измерити, међутим, подудара се, згодно, са нечим што као етнологи и антрополози можемо да истражујемо на терену, али у чији квалитет дисциплинарно произведеног знања, добијеног на тај начин, сумњам. Узмимо фудбалску навијачку опредељеност, на пример. Није спорно да тај феномен укључује у себе изузетну емотивну инвестираност људи – ако већ и не почива на томе. Емотивна инвестираност јесте предмет психолошких истраживања, али се не може измерити онако како би се измерила нека физичка величина, или пак неки хемијски однос.

Слично томе, етнологи и антрополози могу да испитају – и провере – многе наводе из навијачког живота и одговарајућег поткултурног миљеа, али не и то да ли нека особа ради оно што ради, и за шта постоје (други) докази осим тог исказа, због онога због чега тврди да то ради, или можда због нечег другог. Другим речима, не знамо тачно ни *како* ни *колико* стварно могу да се воле „Звезда“, „Партизан“, „Интер“ или „Манчестер јунајтед“, иако можемо да сазнамо доста тога о стварносним последицама те „љубави“ према фудбалском клубу.

Оно што нам измиче, на одређени начин, баш као и психолозима, јесте детерминишући аспект понашања, тј. оно што стоји иза ствари које су

⁵ Занимљив рад о односу антрополошког истраживања и времена у смислу у којем је овде реч видети: Момчиловић 2008: 34–53.

доступне посматрању и другим техникама испитивања којима дисциплинарно владамо – да не кажем, којима влада било која од друштвених дисциплина. Тај детерминишући аспект понашања не треба бркати с мотивом (тј. концептом мотива), па тражити истраживачки излаз у неком другом психолошком методу научног обавештавања, пошто, с једне стране, мотив може представљати део концептуалне шеме која је у потпуности каузална, те самим тим бити јавно уочљив и проверив, што баш не спада у психолошко одређење тог појма, а с друге стране – он може представљати онај невидљиви аспект стварности до којег се не може доћи другачије до интерпретацијом, а она се увек врши на основу неких других података⁶.

Могу то да кажем и овако: када смо једном схватили (етнолози и антрополози, социолози, психолози итд.) да друштвена и културна стварност – посматрана и описана – не даје задовољавајуће одговоре на питања везана за људско друштвено и културно понашање, односе, установе итд., окренули смо се друштвеној и културној симболици, мотивима и томе слично. У откривању те, неспорно конструисане стране стварности заборавили смо само на једно: свака интерпретација представља (додатно?) конструисање само по себи – са аспекта начина на који смо дошли до тог облика научног (са)знања⁷.

Ствари су сличне онима, заправо, какве су утврђене за многе фундаменталистичке религијске (односно, уопште идеолошке) групе широм света и за њихово коришћење одеће као својеврсног означитеља индивидуалне религиозности: како нисмо у стању да читамо умове једни другима, а немамо начина да тачно, прецизно и неспорно утврдимо непосредно нечију религиозност, тумачићемо је посредно, односно – у вези са оним што је доступно опажању, па ћемо рећи да је побожна она особа – која носи ону врсту одеће коју је прописала њена верска заједница (Graybill and B. Arthur 2000: 9–29).

Знање које производимо теренским радом ограничено је концептом непосредне доступности испитивању, дакле, у том смислу да до неких обавештења можемо стићи само посредно, иако нам се чини да смо етнолошким и антрополошким техникама теренског рада покрили све категорије података везане за истраживану проблематику. Непосредна доступност испитивању ограничена је, међутим, само на оне податке које можемо недвосмислено проверити, односно – чију валидност за дати социокултурни контекст можемо утврдити независно од њиховог извора.

Како такав извор представљају људи, најчешће, оно до чега долазимо онда када укрстимо податке који су валидни с аспекта концепта непосредне доступности испитивању са подацима за које сматрамо да из њих произлазе

⁶ О културној когнитивној концептуализацији и одговарајућим шемама в. нпр. Жижић 2008а: 117–133. О шемама и мотивима в. D’Andrade 1992.

⁷ У српској антропологији развија се занимљива расправа о односу између антрополошког предмета, позиције и истраживачке перспективе, в. Ковачевић 2008а: 9–18.

по логици одговарајуће теорије и методологије научног објашњења испоставља се *као* да представља кохерентно произведено научно знање о одређеном проблему. Међутим, то „као“ представља границу између објективности таквог знања, произашлог из примене истраживачких метода теренског рада у етнологији и антропологији, и истраживачког интервенисања у саму објективност, у смислу њене „надградње“ оним што представља последицу произвођења научног значења теренским радом, а што бисмо већ могли да назовемо научничким знањем⁸.

Разлика по себи између „научног“ и „научничког“ знања, те разлика у погледу њиховог квалитета и применљивости (и у које сврхе), остаје изван теме и циља овог излагања; сврха њиховог дистинктивног помињања јесте у постављању границе онеме до чега можемо доћи искључиво примењивањем истраживачких метода теренског рада у нашој дисциплини, а што можемо означити као научно произведено знање, и тако га одвојити од простог опажања свакодневице, ма оно било и „етнографско“.

Увођење социолошке анкете, као облика (релативно, из наше дисциплинарне перспективе?) непосредног начина прикупљања података, у проблематизацију произвођења научног знања теренским истраживањем доводи нас до питања када можемо знати да имамо довољно података о проблему који проучавамо, а да бисмо се могли упустити у генерализацију, интерпретацију и закључивање које претендује да буде научно мериторно.

То зависи, наравно, од тога шта проучавамо: нешто карактеристично само за дату средину, шире или опште; нешто што постоји у стварности, или само у умовима људи са којима се сусрећемо, било да је у питању нешто чега треба да се сете или нешто до чега долазимо посредно, иако радимо на терену (знања о околини, генеалогии, техникама и томе слично, на пример); неки материјални артефакт или нека културна установа итд. У сваком случају, оно што је битно за тему овог излагања јесте то докле досеже вредност наших закључака, односно знања произведеног на дати начин.

Уколико су у питању контекстуално лоцирана, партикуларистичка истраживања, мислим да ту границу представља сâм просторни оквир социокултурног контекста у којем је истраживање обављено: детаљно познавање традиционалне свадбе у Буџаку не даје нам за право да закључимо да је баш тако изгледала „типична шумадијска свадба“; оно само нуди битне елементе за тако нешто, тј. представља посебно, контекстуализовано знање о једном феномену у једној средини, које може бити део општијег знања о сличном феномену – тачније, о типу или категорији феномена – у широј

⁸ Постоје сасвим другачије антрополошке концепције објективности сазнања о ономе што се проучава, као и перцепције тога проучаваног, а оне почивају на различитим приоритетима, у погледу одређења предмета проучавања уопште; в. нпр. Milenković 2007: 121–142.

просторној области, за коју се може претпоставити да представља и такав социокултурни оквир коме истраживана средина припада.

У етнологији и антропологији, међутим, баш као и у социологији, имамо често случајеве у којима постоји извесна несразмера у статистичком смислу између онога што се проучава и онога што се закључује. Исправније је можда рећи „имали смо“, али снага генерализације је толика да остаје усађена у дисциплинарну мисао дуго након што је изнета, разматрана, евентуално парцијално дезавуисана, вероватно због тога што смо током школовања учени да памтимо опште категорије и размишљамо у оквиру њих.

Још у другој половини прошлог века уочено је то да антрополошка теренска истраживања обухватају заједнице од неколико десетина људи, у просеку можда неколико стотина, а по правилу – не више од хиљаду или две, а да теорије које долазе након њих претендују на то да важе за човечанство у целини (Жикић 1997: 32). Слично важи и за социологију, с тим што њена истраживачка методологија не изискује толико присан додир између истраживача и средине у којој истражује, као што је то случај са етнологијом и антропологијом.

Анкета представља релативно супериорно средство за прикупљање података када желимо да сазнамо мишљења, ставове, знања великог броја људи. Посматрањем и разговором не можемо „досегнути“ онолико људи у јединици времена колико се то може учинити анкетом. Лично сумњам, и поред тога, у збиља већу подесност анкете за произвођење знања, које се може употребити за мериторну генерализацију, у односу на основне истраживачке методе теренског рада у етнологији и антропологији – разговор и посматрање, којима одричем, пак, било какву статистичку релевантност у томе, изван непосредног контекста проучавања (упор. Žikić 2007: 123–135).

Ограничења анкете, у том смислу, почивају на претпоставци која не потиче од знања произведеног теренским радом, а вероватно ни било каквим научним радом уопште – да је могуће добити типске одговоре, односно – да ће нам људи рећи оно што мисле и знају о нечему, а да ће то учинити на такав начин да нама, истраживачима, остаје само да групишемо и коментаришемо њихове одговоре. Резултати анкете изгледају тако, истина, али због тога што су питања формулисана тако да најчешће мора постојати једнообразан одговор, о чему даље нећу расправљати на овом месту.

Ствар је у томе, међутим, да ко год очекује од људи такве одговоре какве сам малопре описао мора да не познаје људе уопште, тако да му познавање статистике представља изговор за то непознавање. Проблем је у томе, онда, што знање произведено на тај начин није ни научно ни научничко, али та чињеница не аболира још увек извесну немогућност наших дисциплинарних истраживачких техника да превазиђу ограничења статистичке ирелевантности у производњи одговарајућег научног знања.

С једне стране, нама се дешава слична ствар с подацима добијеним разговором с испитаницима, на пример, као социолозима с анкетом: онда када

их „очистимо“ од идиосинкратичности људске мисли и понашања, оно што добијемо јесте *као* да важи за више људи, односно – *као* да је некакав модел понашања или мишљења у датој заједници, иако представља, заправо, нашу екстраполацију, изведену с циљем да идеалтипизирамо најмањи заједнички садржатељ проучаваног феномена.

Са друге стране, какви год били ти подаци – идеалтипизовани или „идеализовани“, односно сирови – они важе и даље у пуној мери само за одређену групу људи, у одређеном контексту. Тај контекст може бити различит, истина, од „класичног“ етнографског просторног, односно геосоциокултурног контекста; он може обухватати људске групе према занимањима, друштвеним праксама или било чему другом, практично, али извесна социокултурна просторност представљаће увек границу валидности произведеног научног знања.

Друштвена група интравенских корисника дроге у Београду и у Лондону идентификована је као таква на основу праксе интравенског коришћења дроге и проучавања, рецимо, са социјално-епидемиолошког аспекта. Оно што је утврђено за припаднике те групе у Лондону кореспондира са београдским аналогом, али само у одређеној мери; то кореспондира и са московским аналогом, у одређеној мери такође, а та „мера“ разликује се од оне у београдском случају, баш као што се московски и београдски случај и разликују и подударују у већем, односно мањем обиму. У београдском случају, слично као и у друга два поменута, утврђено је да даља просторна потконтекстуализација не игра никакву улогу: знање о крвљу преносивим болестима, управљање ризиком од њих, или старање о опреми за убризгавање не зависе од тога да ли су испитаници из насеља Браће Јерковић или из Борче⁹.

Ниједна од три студије није довољна, сама за себе, за генерализацију о томе како изгледа социјално-епидемиолошка ситуација у Европи, на пример, међу интравенским корисницима дроге, нити за ону о њима као о друштвеној групи, поткултури и томе слично. Поред тога, намеће се и питање о статистичкој релевантности самих појединачних студија, односно о томе који број испитаника (а који је био различит у сва три случаја) представља репрезентативан узорак. При томе, не мислим на унутрашњу структуру узорка, као на чинилац те репрезентативности, пошто је она била задовољена категоријално, већ дословно на нумеричку вредност.

Немам одговор на то питање, признајем, а у сопственим истраживањима руководим се проповским принципом, ако га таквим могу назвати, који допушта, на изванредан начин, да грађа руководи узорковањем: онда када више не добијам нове податке о ономе што проучавам, а број испитаника је превазишао неколико десетина, полазим од претпоставке да сам

⁹ О свему томе в. Жикић 2006, посебно у списку коришћене литературе. Такође в. Žikić 2006a: 35–46.

„ухватио“ преовлађујуће понашање или мишљење припадника дате групе о ономе што проучавам.¹⁰ Та претпоставка уклапа се у идеалтипизирање као начин научничког размишљања, пре неголи у размишљање о статистичкој релевантности, али баш зато илуструје однос према производњи научног знања који имамо онда када до њега долазимо радом на терену: свесни статистичког ограничења, усредсређујемо се на контекстуализацију знања, одакле контекст у којем се нешто проучава јесте, поново, граница досега знања произведеног нашим теренским радом.

О статистичкој релевантности водимо рачуна на другачији начин, а он узима у обзир немерљив концепт друштвеног или културног значаја, смисла, вредности и томе слично: оно што проучавамо мора да буде препознато барем у одређеном сегменту датог социокултурног контекста, у смислу дељене комуникације. То значи да ако нас занима савремена музичка култура данашњице, четири друга која вежбају у гаражи потпуно су нам небитна сама по себи; међутим, постану ли они „Ју ту“, онда им се може посветити истраживачка пажња.¹¹

Закључак: научници и сазнање

У сваком случају, знање које производимо примењивањем истраживачких метода теренског рада у етнологији и антропологији, а које можемо назвати „научним“ у оној мери у којој превазилази пуку дескриптивност, а не вређа егзактне науке, поседује неколико ограничавајућих чинилаца, изван могуће улоге самог истраживача у томе. То су, пре свега, временски период важења валидности прикупљених података, затим њихова непосредност, те статистичка релевантност.

Како смо практиканти дисциплине, међутим, која је посвећена покушајима тумачења стварности – и то не само оне физичке, доступне посматрању, око чијег се степена конструисаности можемо спорити, можда, већ и оне невидљиве, која измиче било чему другом до посредном разматрању, за коју се опет можемо спорити око тога, евентуално, да ли се само бавимо конструктом или већ то што чинимо јесте својеврсни конструкт – сматрамо да нам је допуштено да као научно знање доживљавамо оно што сами произведемо, у смислу накнадне интерпретације података, а не њиховим прикупљањем и класификовањем самим по себи.¹²

То чини етнологију и антропологију, али и друге тзв. друштвене, хуманистичке, историјске итд. дисциплине, помало „личним“ у односу на

¹⁰ Нешто слично ономе што је Проп успоставио као методолошки начин ограничавања броја анализираних бајки; в. Ргор 1982: 26–32.

¹¹ За наглашавање потребе разматрања дељене комуникације, а не индивидуалних случајева, в. нпр. Жикић 2006б: 27–43; Kovačević 2008b: 55–64; Исти 2006.

¹² Ово је изречено на трагу постмодерне мисли у антропологији, иако та мисао није нешто, што бих следио у потпуности; упор. Milenković 2009: 31–52.

прокламовану „неутралност“ знања, односно науке. Ми тврдимо, међутим, да тако нешто – мислим на неутралност, одн. на присуство некакве „нулте евалуативности“ – не постоји нигде где постоје људи и њихове друштвене и културне творевине. Одатле, изгледа као да више волимо да улазимо у дијалог с људима ако су институционално организовани, били они етнологзи и антрополози или било шта друго, неголи да проверавамо да ли су се ствари промениле у „чињеничном“ погледу, тј. да проверавамо докле се протеже верификационо поље тзв. чињеница – ако чињеницама означимо оне податке до којих долазимо теренским радом, а у погледу чега, наравно, постоје различита дисциплинарна мишљења.

Наречено не значи да игноришемо чињенице, нити пак да су нам оне небитне, већ да их користимо на сличан начин на који то чине и наши испитаници, заправо – као неку врсту предтекста аргументацији. На тај начин, управо, желимо да превазиђемо и неегзактна ограничења дисциплине и ограничења теренског истраживања, сматрајући такве аналитичке и интерпретативне покушаје видовима проширивања истраживачког поља: бавимо се људским културним умовима и њиховим институционалним повезивањем и организовањем, а како смо свесни ограничења која намећу непосредност, време и бројност, перципирамо као једнаковредно оно што се односи на чињенице и на њихово тумачење, одакле држимо до тога да је знање произведено теренским истраживањем условљено теоријском и методолошком поставком самог истраживања, а да је његова вредност једнака вредности интерпретације тако добијених података.

Литература

- Babbie, Earl. *The Basics of Social Research*. Belmont, CA: Wadsworth/Thompson Learning, 2002.
- Baćević, Jana. 2006. „Od trga do tržnice: antropologija, kritike savremenog obrazovanja i njihov značaj za Srbiju“. *Етноантрополошки проблеми*, н. с. год. 1, св. 2. Београд.
- Bernard, Russell Harvey. 2006. *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative approaches*, 4th edition. Oxford: AltaMira Press.
- Breakwell, Marie Glynis. Hammond, Sean. Fife-Schaw, Chris. 2004. *Research Methods in Psychology*, 2nd edition, London: SAGE.
- Graybill, Beth. Arthur, B. Linda. 2000. „The Social Control of Women's Bodies in Two Menonite Communities“. In Linda B. Arthur (ed.): *Religion, Dress and the Body*. Oxford/New York: Berg.
- D’Andrade, Roy. 1992. „Schemas and motivation“, + Afterword, in R. D’Andrade and C. Strauss (eds.), *Human Motives and Cultural Models*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Edwards, Jeanette. Harvey, Penny. Wade, Peter (eds.). 2007. *Anthropology & Science. Epistemologies in Practice*. Oxford/ New York: Berg.
- Жиких, Бојан. 1997. *Антропологија Едмунда Лича*, Посебна издања Етнографског института САНУ, бр. 43. Београд.
- Жиких, Бојан. 2002. *Антропологија геста*, књ. I. Београд: Српски генеалошки центар.
- Жиких, Бојан. 2006. *Антропологија AIDS-а. Ризично понашање интравенских корисника дроге*, Београд: Филозофски факултет – Српски генеалошки центар.
- Žikić, Bojan. 2006a. „Anthropology of AIDS. Risk environment and injecting routine. The case of Belgrade injecting drug users“. *Issues in Ethnology and Anthropology*, n. s. Vol. 1, No. 1.
- Жиких, Бојан. 2006б. „Страх и лудило: пролегомена за антрополошко проучавање савремене жанр-књижевности“. *Етноантрополошки проблеми* н. с. год. 1 св. 2.
- Žikić, Bojan. 2007. „Qualitative Field Research in Anthropology. An Overview of Basic Research Methodology“. *Issues in Ethnology and Anthropology*, n. s. Vol. 2, No. 2.
- Žikić, Bojan. 2008. „Escape from Ethnos, Tradition in Transition, and the Battle for Anthropology. Restructuring Curriculum in Belgrade Academia“. *Studia ethnologica Croatica*, Vol. 18 No. 1.
- Жиких, Бојан. 2008а. „Како сложити бабе, жабе и електричне гитаре: увод у когнитивну антропологију“. *Антропологија*, бр. 6. Београд.
- Жиких, Бојан. 2009. „Друга страна ревизорске културе. Студија примера односа обавеза и оптерећења универзитетских наставника“. *Антропологија*, бр. 8, Београд.
- Ivanović, Zorica. 2008. „O izučavanju srodstva u poslednjim decenijama XX veka“. *Етноантрополошки проблеми*, н. с. год. 3, св. 2. Београд.
- Ковачевић, Иван. 2005. „Из етнологије у антропологију – српска етнологија у последње три деценије 1975 – 2005“. У: Драгана Радојичић (ур.): *Етнологија и антропологија – стање и перспективе*. Зборник Етнографског института САНУ, бр. 21. Београд.
- Ковачевић, Иван. 2006. „Индивидуална антропологија или антрополог као лични гуслар“. *Етноантрополошки проблеми*, н. с. год. 1, св. 1. Београд.
- Ковачевић, Иван. 2008. „Однос државе према хуманистичким наукама у Србији почетком XXI века. Цитатометрија као покушај убиства српске антропологије“. *Етноантрополошки проблеми*, н. с. год. 3, св. 2. Београд.

- Ковачевић, Иван. 2008а. „О писању историје антропологије краја двадесетог и почетка двадесет првог века“, *Antropologija*, br. 6. Beograd.
- Kovačević, Ivan. 2008b. „Postkulturni udarac u Vernikeovu zonu“. *Antropologija*, br. 5. Beograd.
- Kovačević, Ivan. 2009. „O ćurkama, pilićima i citatnim indeksima“. *Antropologija*, br. 8. Beograd.
- Миленковић, Милош. 2003. *Проблем етнографски стварног. Полемика о Самоу у кризи етнографског реализма*. Београд: Српски генеалошки центар.
- Milenković, Miloš. 2006. „Postmoderna teorija etnografije – Prolegomena za istoriju postmoderne antropologije“. *Antropologija*, br. 2. Beograd.
- Milenković, Miloš. 2006a. „Šta je (bila) antropološka refleksivnost?“ *Етноантрополошки проблеми*, н. с. год. 1, св. 2. Београд.
- Milenković, Miloš. 2007. „Paradoks postkulturne antropologije“, *Antropologija*, br. 3. Beograd.
- Milenković, Miloš. 2009. „Interdisciplinarni afiniteti postmoderne antropologije“, deo I. Paradigmatski zastoји i општа места interdisciplinarne redukcije, *Antropologija* br. 7.
- Milenković, Miloš. 2009a. „O brojanju i merenju (drugih) ljudi (za novac). O moralnim/civilizacijskim implikacijama ukidanja društveno-humanističkih nauka u Srbiji putem scijentometrije“. *Antropologija*, br. 8, Beograd.
- Момчиловић, Александра. 2008. „Утицај културне когнитивности на концепт вредности музејског предмета. Од антропологије времена ка савременој музеологији“. *Antropologija*, br. 6. Beograd.
- Prop, Vladimir. 1982. *Morfologija bajke*. Beograd: Prosveta/XX vek
- Rabinow, Paul. 1996. *Making PCR. A Story of Biotechnology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Рибих, Владимир. 2006. „Уједињена Европа: економске, образовне и политичке интеграције“. *Етноантрополошки проблеми*, н. с. год. 1, св. 1. Београд.
- Тодоровић, Ивица. 2005. *Ритуал ума. Значење и структура литијског опхода*. Посебна издања Етнографског института САНУ, књ. 53. Београд.
- Campbell, D.T. 1988. *Methodology and epistemology for social science: selected papers*. ed. E. S. Overman. Chicago: University of Chicago Press.
- Freeman, B. Derek. 1983. *Margaret Mead and the Heretic: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Harmondsworth: Penguin.
- Willigen, Van John. 2002. *Applied anthropology: an introduction*, 3rd edition. Westport. CT: Greenwood Publishing Group.

Bojan Žikić

Department of Ethnology and Anthropology,
Faculty of Philosophy, University of Belgrade

Producing Scientific Knowledge by Using Fieldwork Research Methods in Ethnology and Anthropology

This paper argues that ethnology and anthropology, as well as the rest of social sciences, humanistic, historical and similar disciplines could not be matched to natural sciences regarding exactness of data. At the same time, it should be noted that a fieldwork within ethnology and anthropology is the closest to exact empirical methods in science. This paper, therefore, discusses limitations of the knowledge acquired during a fieldwork. In addition to contextually, as a general place in assessing a validity of such knowledge, the paper suggests three additional limiting categories: time, immediacy and statistical significance of research.

Key words:

ethnology and
anthropology,
methodology of
scientific
presentation,
fieldwork, scientific
knowledge

Мирко Благојевић

Институт за филозофију и друштвену теорију
Београд

Статистички показатељи религиозности и ревитализација православља: стварност или мит^{*}

У овом раду аутор покушава да религиозност и везаност људи за православље и православну цркву прикаже имајући на уму првенствено статистичке податке из бројних јавномњењских и социолошких истраживања у Србији и Русији. Пре изношења ових података аутор расправља о могућностима и ограничењима социолошког, квантитавног и анкетног приступа религијском феномену, а затим износи мноштво статистичких података о различитим аспектима повезаности са религијом и црквом. Ови подаци се износе груписани у три целине: подаци који се односе на самоидентификацију са религијом и црквом, затим подаци о веровању у догматско језгро православља, и на крају – подаци о црквености становништва. У закључку овог текста, аутор на темељу поменуте искуствене евиденције даје пресек стања повезаности становништва Србије и Русије са православљем и Српском и Руском православном црквом.

Не треба посебно доказивати да од одабраног критеријума или групе критеријума конвенционалне религиозности зависи дијагноза религијске ситуације на неком географском или религијско-конфесионалном подручју. У пракси се у том смислу често поставља једно једноставно питање, на које је понајмање лако дати једнозначан одговор: у домаћем и руском академском или лаичком простору, то је питање о томе колико данас у Србији или Русији има верника, односно

Кључне речи:

везаност за религију
и цркву, социолошка
искуствена
истраживања,
квантитативни
приступ,
социолошки
индикатори
религиозности,
Србија, Русија

^{*} Текст је рађен у оквиру пројекта „Политике друштвеног идентитета: регионални и европски аспект“ (179049), који се у Институту за филозофију и друштвену теорију из Београда спроводи у периоду од 2011. до 2014. године, уз финансијску подршку Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

прецизније – колико заправо има православних верника. Ако се арбитарно определимо за један од најчешће коришћених индикатора религиозности у емпиријским истраживањима – конфесионалну идентификацију, онда је на постављено питање лако одговорити. Овде нам нису толико важна ни поменута емпиријска истраживања, пошто располажемо резултатима редовних пописа становништва у којима се пита и о конфесионалној идентификацији, а која, опет, обухватају све чланове једног друштва. Даље, када се каже да је на постављено питање лако одговорити онда се мисли и на то да у социолошкој науци постоји довољно тзв. искуствених научних обавештења, односно емпиријских података о овој теми. Зна се, наиме, да је совјетска религиологија веома кубурила са репрезентативним емпиријским истраживањима религиозности становништва, па кад се тој ситуацији дода јасан идеолошки оквир под којим су ретка регионална или локална истраживања спровођена и у којима су добијени подаци тумачени, онда ситуација око социолошког и јавномњењског истраживања религиозности после 90-их година прошлог века представља више него повољну околност да се коначно открије колико уопште заста има верника, а онда, наравно, и православних верника. Поменута социолошка емпиријска евиденција континуирано је у Русији стварана од краја 80-тих година прошлог века и изузетно је обимна, предметно разуђена и репрезентативна за религијско-конфесионални простор Русије. Социолошка евиденција у Србији је много скромнија, мање разуђена и једва репрезентативна за православни простор Србије, али и као таква довољна да се, на првом месту, одговори на питање колико има православних верника у Србији данас, а онда, на другом месту, да се одговори на хипотезу о постојаној тенденцији ревитализације православља, како на нивоу индикатора религијске свести тако и на нивоу индикатора религијско-култног понашања и удруживања.

Међутим, и да оно шта се сматра лаким често није такво, а и да глава може да заболи од обиља искуственог материјала, показују многе, више или мање озбиљне, изваннаучне и научне дискусије, неслагања, спорења, па чак и међусобно непријатељска расположења заговорника различитих концепција у објашњавању добијених резултата. У том смислу се може говорити о научној емпиријској евиденцији, која је створена понајвише употребом анкетног истраживања, са око двадесетак различитих индикатора религиозности становништва или њихове везаности за религију и цркву. Даље, може се говорити и о извесном методолошком редукционизму, пошто анкетно истраживање често постаје једини извор информација о истраживаном проблему.

Али зашто је врло тешко одговорити на питање тачног броја православних верника? Наиме, чим вас не интересује црно-бела слика одговора на постављено питање, нити пак дневнополитички одговор, већ једна изнијансирана, демитологизована, деполитизована и деидеологизована слика религиозности или црквености у једном друштву, какво је посткомунистичко српско или руско друштво постперестројке, онда се

проблеми удвостучују, усложњавају, а питања и одговори често личе на научна цепидлачења, за која многи немају стрпљења.

Дефиниције, методолошки проблеми и ограничења социолошког приступа

Без методолошки добро осмишљеног и изведеног истраживања нема поузданих резултата, а такво истраживање не можемо започети без прецизних операционалних дефиниција и без употребе одговорног научног језика. Многи неспоразуми, чак и у науци, настају због неодговорне и неједнозначне употребе појмова у истраживању. Зато пре сваког одговора на питање о броју верника једне конфесије треба дефинисати шта је религија, шта је религиозност, и које нужне и довољне услове треба појединац да испуни да би га назвали припадником једне религије, цркве, односно конфесије. На овом месту се шире не можемо бавити овим проблемом (упореди: Благојевић 2005: 36–68). Међутим, укратко треба истаћи да тешкоће у дефинисању религијског феномена долазе од: а) од објекта или предмета религиологије, б) од субјекта религиологије, тј. самих верника, ц) научне методе, односно угла гледања на предмет истраживања (Јукић 1997: 22–26). Врло је тешко онда, прецизира Јукић, пронаћи заједнички назив за веома разнородан садржај, за многоврсно и различито манифестних форми религије и светог. Даље, религиолог или социолог мора у проучавању религије узети у обзир и конкретне појединце са њиховим специфичним религијским искуством и њиховим саморазумевањем тог искуства. По дефиницији, наука тежи објективности и непристрасности сазнања, што није тако лако постићи ако се има у виду верниково религијско искуство, које обухвата читавог човека, његово мишљење, осећање и његово понашање. Управо се на црти тог искуства, у својим различитим методолошким решењима и теоријским опсервацијама истичу наука о религији и феноменологија религије, јер прва види сазнајни циљ научног истраживања религије у њеном објашњењу (*Erklären*), а друга – у разумевању (*Verstehen*) религије и светог. Тешкоће у дефинисању религије долазе и од дисциплинарног приступа и употребљене методе која одређује, у крајњој линији, и врсту дефиниције религије. У том смислу, религија за теологију, филозофију, историју, етнологију и социологију има различито значење. Једно је теолошка истина религије, а друго – социолошка. Теолошка метода полази од објаве и она је дедуктивна, док социолошка метода полази од искуства и она је индуктивна. Заправо, социолозима је важније објашњење друштва него религије. У том приступу религија нема – као у теолошком – главну улогу него помоћну, пошто се кроз религијска дешавања не настоји првенствено објаснити религија, већ понашање људи и интеракције друштвених група као носилаца одређене конфесионалне самосвести.¹ Историјске околности на Балкану више него

¹ „Социологија религије не истражује религију ради тога да би добро упознала религију, него да би, испитујући религију, нешто више сазнала о друштву. (...) Према на први

јасно указују на то да се међусобни односи људи и народа не могу разумети без религијског фактора. И зато што је тај фактор толико испреплетен са друштвеном и државном сфером, овдашња друштва и њихове међусобне односе ни данас не можемо разумети без њихове религијско-конфесионалне потке. Отуда социолозима опрез више: иако су друштвени фактори важни у објашњењу религијских појава, ова појава није само друштвени производ – ако се социолози њима нарочито не баве, то не значи да не постоје гносеолошки, антрополошки и психолошки фактори религије и религиозности. Према томе, социолошка метода у проучавању религије и светог има своја битна ограничења. Интелектуално поштење налаже да се ова ограничења истакну и да истраживач увек буде свестан чињенице да феномен религије и религиозности становништва обухвата само делимично, иако незаобилазно, социолошким, теоријским и емпиријским приступом. Отуда, са једне стране, и ограничења која призилазе из статистике религиозности људи или њихове повезаности са религијом и црквом, а са друге стране – одатле и ниподаштавање бројки и процената од стране заступника другачијих приступа религији и светом. Религиозност је исувише сложена и неједнозначна духовна појава да би се могла обухватити бројкама и процентима. Статистика у социолошким проучавањима има само помоћну улогу, од статистике се полази, али се са њом не завршава истраживање религије и религиозности. При свему наведеном, и лични став истраживача према предмету истраживања, тј. у односу према религији, не сме се занемарити у теоријским, али исто тако и у искуственим социолошким и антрополошким истраживањима религије (Павићевић 2009).

Религиозност свакако треба разликовати од *црквености*. Црквеност је ужи појам од религиозности, пошто има религиозних људи који не учествују у црквеном животу као што често има и оних који у неком степену учествују у црквеном животу, а да нису религиозни, или су тзв. млаки или формални верници.² Наравно, религиозност може бити и црквена. Религиозност, поред спољашње манифестације учешћа у обредима религијске природе, представља и индивидуални став, субјективни доживљај, унутрашњи мотив који је теже операционализовати у социолошким истраживањима религије и религиозности, па је комплементарност истраживачких техника (на пример, психолошких) нешто што се само по себи намеће и што доприноси поштовању основног методолошког начела у емпиријским истраживањима – да се у стварању социолошке искуствене научне евиденције користи више истраживачких техника, па и из других научних дисциплина. Психолошки посматрано, религиозност се може дефинисати као „субјективни систем

поглед истражује религију, на други поглед постаје јасно да социолог, преко истраживања религије, настоји да стекне дубљи увид у саму природу друштва, јер је он социолог а не религиолог“ (Šušnjić 1998 I: 106).

² „Свака подела на вернике и невернике с обзиром на установу нема много смисла, јер има оних који верују а не иду у цркву и оних који иду у цркву са мало или нимало вере у срцу и души“ (Šušnjić 1998 I: 65).

ставова и као систем унутрашњих трајних диспозиција који укључује веровања, знања, осећања и понашања“ (Kuburić 1999: 77). Изузетна сложеност и слојевитост религиозности извире отуда што она иде у ред оних појава у човековом индивидуалном животу које захватају најдубље и најинтимније слојеве ума и душе, првенствено када је на делу добока побожност. Истина, формална религиозност је честа појава и она се у принципу лакше социолошки може детектовати, поготову када представља обичајну норму средине или легитимацију друштвеног положаја појединца или групе, или везивно ткиво друштвене заједнице, што су све социолошки аспекти религијског феномена. Углавном, већина социолога и психолога усмерених према емпиријском истраживању религије слаже се да су најважније, мада не и једине, компоненте религиозности – когнитивна, емоционална и акционо-мотивацијска, те у својим истраживањима операционализују или све поменуте компоненте или само оне за које се претпоставља да су у тренутку истраживања теоријски и друштвено важне и занимљиве. У социолошким емпиријским истраживањима, класична религиозност се обично разбија на два конститутивна елемента: на религиозну свест, у широком распону веровања, осећања и религијског доживљаја, било да се ради о припадности конфесији, веровању у Бога и друге догматске поставке религије, и на религијско понашање и удруживање, као што је, на пример, одлазак у цркву, на литургију, затим пост, молитва, материјална потпора цркви итд. То су све индикатори тзв. црквености појединца, многодимензионалне појаве која се у православљу посматра као дуготрајан, постепен и мукотрпан процес усвајања или промене светоназора и стила живота људи усмерених према црквеној култури и религиозном систему вредности. Зато је *црквеност* онај живот човеков у цркви који подразумева познавање њених правила, упражњавање обреда, поштовање обичаја, прихватање њеног свакодневног живота и осећање цркве као сопствене куће. Црквеност је, дакле, добровољно прихватање цркве усвајањем њеног установљеног и устаљеног начина живота и мишљења (види: Синелина 2009; Чеснокова 2000: 4).

И за верске организације и за социолошку анализу важна су оба структурална дела класичне религиозности: религијским организацијама су важна јер конституишу тзв. црквеног верника, преданог својој вери и цркви, а исто тако – и социолошкој експертизи ради свестране анализе религијске ситуације на одређеном религијском, одн. конфесионалном простору. Премда је религиозност, као што смо истакли, јединствен спој субјективне и објективне, унутрашње и спољашње вере у „апсолутну и мистичну моћ“ (Шушњић), статистички методи су по својој природи далеко погоднији за обраду података из истраживања о објективној, спољашњој вери, која се опредмећује у заједници са другим верницима и у њиховом односу према тој моћи, него за унутрашњу, субјективну веру, којој често за директан однос према апсолутној и мистичној моћи, према Богу, не треба посредништво

других, па ни специјализованих посредника у лику свештенства и цркве.³ Међутим, колективно опредељену веру (религију) није само лакше детектовати и измерити у социолошким проучавањима, него је ова вера и друштвено важна, пошто може да има неке функције без којих друштво не би било исто као кад их вера у њему не би имала; на пример, то су друштвене функције интеграције, комуникације, колективне идентификације, легитимације друштвеног система и друге.

Анкетно истраживање је најпогоднији метод прикупљања података за статистичку обраду. Вероватно је због тога постојећа искуствена евиденција о религиозности и везаности за религију и цркву створена понајвише употребом анкетног истраживања, са око двадесетак различитих индикатора религиозности. У том смислу се може говорити и о извесном методолошком редукционизму, пошто анкетно истраживање често постаје једини извор информација о истраживаном проблему. Јасно је, дакле, да постоји методолошки проблем самодовољности анкетног истраживања религиозности. Овакав начин истраживања тражи допуну других методских поступака. Што је више њих, то је квалитет добијених резултата бољи. Социолозима је јасно да се већина испитаника у анкетним истраживањима понаша конформистички, па на постављена питања стереотипно одговара, како према захтевима јавног мњења тако, често, и према перципираном пожељном одговору, који анкетар или организатор анкете очекује. Отуда је корекција субјективних одговора у анкетним истраживањима потребна, и у ту сврху могу послужити статистички подаци државних федералних и локалних органа, статистички подаци религијских организација (парохија, епархија), подаци социолошког посматрања, етнолошких и психолошких истраживања, и други слични подаци. У том се смислу треба сложити са руским социологом Митрохином (Митрохин 2007) када пише да и сами социолози у анкетном испитивању религиозности могу проверавати неке наводе испитаника, на пример, преко пребројавања посетилаца цркве на литургији или каквом другом обреду у одређеним временским интервалима, на узорку цркава неког географског или религијског подручја. Савремена видео-техника данас омогућава веома прецизне слике објеката, тако да је на основу њих могуће лако пребројати посетиоце и њихова чинодејства изван или унутар храма.

³ Иступајући – по узору на старозаветне пророке – против традиционалног верског обредног ритуализма јеврејске религије, Исус у својој ранохришћанској проповеди непосредног односа према Богу каже својим ученицима: „И кад се молиш Богу, не буди као лицемјери, који радо по зборницама и на раскршћу по улицама стоје и моле се да их виде људи. Заиста вам кажем да су примили плату своју. А ти кад се молиш, уђи у клијет своју, и затворивши врата своја, помоли се оцу својему који је у тајности; и отац твој који види тајно, платиће теби јавно“ (Мт 6: 5–6). У Европском истраживању вредности (ЕВС 2008), које је спроведено у 42 европске земље, па и у Србији, испитаници су на тврдњу у анкетном испитивању да имају свој сопствени начин повезивања са божанским светом, без посредовања цркве и без верских обреда, одговорили позитивно у 34,2%, а негативно у 35,3% случајева.

Међутим, при сакупљању свих тих података мора се водити рачуна о томе да је свако социолошко истраживање јавно и да се, са друге стране, подразумева добровољност учествовања испитиване популације. Све што представља неки вид корекције анкетних података, ако прође научну проверу, добродошло је у стварању научне искуствене евиденције, али тајно долажење до тих података за социологију није коректно. У том смислу се треба сложити са Митрохином да би ову технику ваљало употребити уз пристанак надлежних црквених органа, али никако се не бисмо сложили са његовом препоруком да је треба употребити тајно уколико таквог пристанка нема, на пример, код пребројавања верника приликом уласка и изласка из цркве, што би по њему могли да раде студенти социологије.

Такође се треба сложити са Митрохином када предлаже да се анкетно истраживање религиозности побољша и прецизнијом формулацијом питања. Не може се остати на уопштеним питањима, рецимо: „Да ли сте ове године посећивали цркву?“ и „Да ли сте се ове године причешћивали?“. Треба постављати конкретна питања, као што су: „Када сте последњи пут били у цркви?“, „Да ли сте прошле недеље били у цркви?“, „Да ли сте се причестили на последњој служби на којој сте били?“ итд.

Када социолог истражује религиозност или везаност становништва за религију и цркву, треба увек да има на уму одговарајући, општи социјално-политички оквир у коме религиозни грађани, религије и цркве егзистирају. За социолога је религиозност увек и неки друштвени однос. Стога није свеједно да ли је општа друштвена клима наклоњена или чак афирмативна према религиозности људи, религијама и религијским организацијама уопште, односно – према конкретним религијским организацијама, или је пак таква клима ограничавајући фактор за слободно и јавно испољавање религиозности, или за нормално егзистирање религијских организација, тј. какве конкретне религијске организације.⁴ На пример, у Совјетском Савезу је религиозност била проscribeована, стигматизована, друштвено непожељна појава, а верске организације су биле друштвено маргинализоване. Ако се испитаник у тим условима изјашњавао као колебљив између вере и невере, онда га је пре требало сврстати у верничку него у неверничку популацију (Кублицкая 1990). У таквим околностима, од социолога се очекује напор да иза јавне декларације нерелигиозне особе тражи допунске изворе информација о могућој верничкој позицији која је прекривена друштвеном мимикријом. И супротно: у друштвено-политичким околностима савремене Русије, афирмативним по (православну) религију, треба тражити додатне податке о индиферентној или нерелигиозној оријентацији испитаника, због њихове конформистичности. Наиме, општа друштвена промена положаја верника и религијских организација у савременој Русији, у односу на период совјетске

⁴ Друштвену пожељност исказивања православности у савременој Русији Олга Квиркелија је исказала речима: „Да би се данас човек изјаснио као католик, протестант или атеиста потребна је одређена храброст“ (Квирквелиа 2003).

Русије, друштвена нормалност исказивања конфесионалног и религијског самоидентификовања, друштвена пожељност одржавања црквених обреда, на овај или онај начин, врши притисак на појединце и друштвене групе које се не идентификују у верничким терминима, па је у том контексту коректније колебљиве сврстати у нерелигиозно него у религиозно становништво, по истом резону по коме је у друштвеним околностима неповољним за слободно изражавање религиозности требало колебљиве сврстати у верничку популацију (Дубов 2001).

Два оквира тумачења религијске ситуације

Током последњих година су у руској, а од недавно и у домаћој социолошко-религиолошкој заједници, артикулисана два оквира тумачења религијске ситуације у транзицијском руском и српском друштву (Ђорђевић 2009; Благојевић 2009). У исто време, сведоци смо у којој мери лични ставови и вредности које истраживачи имају о предмету истраживања утичу на коначне оцене у дијагнози религијске ситуације. Да није тако, не би се готово истоветни резултати истраживања тумачили на дијаметрално супротне начине.

Једна група истраживача, користећи наведену искуствену евиденцију, закључује да у последњих десетак година у Русији није на делу никаква ренесанса православља, већ формална религиозност коју карактерише идејна аморфност, еклектична свест, која или није строго конфесионално одређена као почетком 90-их, или је као данас – иако конфесионално профилисана – ипак недогматска, отворена, неструктурисана, као нека врста духовне ентропије. У прилог томе, аутори ове групе истраживача додају још и чињеницу да је конвенционално религијско понашање – као регуларно посећивање цркве у Русији – на једном од најнижих нивоа у Европи (Фурман).

Друга група истраживача користи исту или сличну научну евиденцију, али из те евиденције извлачи потпуно другачије закључке. У Русији је од 90-их година прошлог века на делу ревитализација православља и афирмација његове укупне друштвене улоге, и то је процес који се генерално не може довести у питање. Не само да је та ревитализација евидентна у самоидентификацији руског становништва са православљем и Руском православном црквом, већ је евидентна и кад су у питању догматска веровања, као и црквено-обредна пракса и религијско удруживање, само у различитом степену и интензитету. Руски народ је пошао на пут православног уцрковљења, а то што је тај пут кривудава, дуг и често неизвестан – сасвим је друго питање.

Постоји и трећа група истраживача, која синтетички прилази овом комплексном проблему уважавајући научне аргументе обе групе, а одбацујући оне који не могу да издрже научну критику (Лебедев 2006). Као и свака помирљива група, и ова није у центру социолошке јавности у Русији.

Може се приметити да се проблем око броја верника у овом раду концентрише више на руску научну јавност, а мање на српску. То не значи да он у Србији не постоји, већ значи да се о њему првенствено расправља и спори изван социолошке научне јавности, која – малена каква јесте – једва успева да спроведе неко репрезентативно социолошко истраживање, и у тој делатности социолози религије више делују уз личну иницијативу и ентузијазам него систематичну државну и професионалну потпору.

Индикатори (критеријуми) религиозности

У иностраној, али и у домаћој социологији религије операционализују се у искуственим истраживањима појмови религиозности, црквености, религијског припадања, те везаности људи за религију и цркву, употребом мноштва индикатора који се даље могу поделити на индикаторе религиозне свести и религиозног понашања, мада су и неке друге поделе у оптицају – на пример, на индикаторе традиционалног, актуелног и догматског односа према религији и цркви. Мноштво индикатора у емпиријским истраживањима везаности за религију и цркву и у истраживањима религиозности становништва даје уравнотеженију и прецизнију слику религијске ситуације на одређеном подручју. Употребом мноштва поменутих индикатора ствара се таква искуствена база података на основу које су закључци о религиозности становништва много поузданији од закључака истраживања у којима се користе један или два индикатора (најчешће самооцена религиозности и веровање у Бога), посебно операционализованих у јавномњењским истраживањима омнибусног карактера, чија је предност, са друге стране, у лонгитудиналном праћењу посматраних појава и употреби истоврсних техника истраживања и узорак. Како је основни задатак социолога да упоређује искуствене податке бројних истраживања, треба скренути пажњу на методолошки проблем код извођења синтетичких закључака о религијској ситуацији на одређеном конфесионалном простору. Први проблем је на нивоу операционализације основних појмова истраживања, а други је у најтешњој вези са првим, на нивоу тумачења добијених резултата и њиховог међусобног сравњивања. Ту су и други проблеми: различити узорци и циљне групе у истраживањима, као и време истраживања са свим специфичностима друштвено-историјских околности и културних образаца у којима религије, конфесије, друштвене групе и појединци егзистирају.

Неки социолози се из разних разлога, најчешће изваннаучне природе, не придржавају ових методолошких начела, па или доносе опште закључке о броју верника на основу једног или два индикатора, или узимају у обзир само оне индикаторе који боље одсликавају њихов већ постојећи став о религиозности становништва, па самим тим – и о броју верника. Са друге стране, много се не постиже ни ако се у истраживању употреби све мноштво индикатора, јер тада настаје проблем ком показатељу или којој групи индикатора треба придати одлучујући значај у одређењу броја верника. Тако је, на пример, Сергеј Лебедев, припадник млађе генерације руских социолога

религије, поделио све индикаторе на три групе. Прву групу чине индикатори који се односе на самоидентификацију испитаника, а то су најчешће религијска и конфесионална самоидентификација, док другу групу чине показатељи који се односе на светоназор једне вероисповести или група вероисповести, као што је нпр. веровање у Бога, Свето Тројство, рај и васкрење мртвих и у друге догматске поставке хришћанства, или веровање у реинкарнацију, магију, астрологију у другим системима идеја. У трећу групу спадају индикатори који се односе на свеукупну религијску праксу и начин живота верника који припадају одређеној религијско-културној традицији или групи таквих традиција: ту је велики број показатеља који се односи на хришћанство, на пример – о фактицитету и интензитету одласка у цркву, молитви, причешћивању, исповедању, одржавању поста, крштењу, ходочашћу итд. Питање које се сада поставља јесте следеће: ако није исправно као критеријум религиозности користити само један или два индикатора, а ако исто тако ни све мноштво индикатора не даје једнозначан одговор на питање ко јесте а ко није религиозан, које онда то одређујуће обележја или група обележја представља минималан збир, довољан и нужан услов да би конкретнoг човека сврстали у религиозног односно нерелигиозног. Који скуп показатеља треба сматрати *рубикомом*, границом коју треба поставити у разврставању испитаника, па да они који су изнад ње буду религиозни, а они који су испод – нерелигиозни, пита се Лебедев (Лебедев 2005). Да одговор на постављено питање није лак и поред мора емпиријских података, а и о каквом се дијапазону различитих одговора на постављено питање ради, илустроваћемо конкретним подацима из социолошких истраживања у Србији и Русији.

Индикатори религиозности кроз статистичку евиденцију

Социолозима религије су у истраживању религиозности на располагању бројни индикатори или критеријуми конвенционалне религиозности. Поћи ћемо од поделе индикатора религиозности, или – нешто шире – од индикатора везаности за религију и цркву (православље) на три групе: прву групу индикатора одредићемо као *индикаторе религијско-верске идентификације*, другу групу – као *индикаторе верске догматике*, и трећу групу – као *индикаторе црквености*. За сваку групу индикатора приказаћемо емпиријске податке из бројних јавномњењских и социолошких истраживања, која се, узгред буди речено, далеко више спроводе у Русији него у Србији. За све наведене резултате може се рећи да представљају неку *оријентациону процену* броја верника у земљи, али је право питање, без јасног одговора, који су подаци исправни, валидни, који подаци не прецењују нити потцењују број православних верника.

1. Индикатори верске идентификације

Два индикатора идентификације испитаника са религијом и црквом редовно се употребљавају у емпиријским истраживањима. То су индикатори религијске самодекларације и конфесионалне идентификације. Овај други

индикатор употребљава се не само у научним истраживањима него и приликом редовних, десетогодишњих статистичких пописа становништва, па пошто обухвата читаву популацију, често се истиче као мера религиозности једног друштва, истина – више ван научне заједнице него у њој. Ако пођемо од ова два индикатора везаности за православље, онда можемо закључити да је становништво на већинском православном религијско-конфесионалном подручју врло конвенционално религиозно. Испитаници или становници, дакле, себе сврставају у вернике (религиозне), невернике (нерелигиозне), индиферентне према вери (религији) и атеисте; сврставају се у неку конкретну конфесионалну, црквену организацију, или пак негирају такву припадност. Ево неких парадигматичних података, до којих се дошло у последњих петнаестак година за наведене индикаторе религиозности у Србији и Русији:

Табела 1. Однос према личној религиозности и православној конфесији у Србији 2001. и 2008. године (у процентима)

Однос према религији и цркви – време истраживања	Светско истраживање вредности (WVS) – 2001.	Европско истраживање вредности (EVS) – 2008.
Самодекларисана религиозност – верничка позиција	74,4	80,5
Православна конфесионална идентификација	85,5	86,7

Извори: *World Values Survey*, 2001; *European Values Study*, 2008. За ово истраживање се база података за Србију налази у Институту за филозофију и друштвену теорију у Београду.

Табела 2. Религијска и православна конфесионална самоидентификација у Русији у другој половини 90-их година 20. века и у првој деценији 21. века (у заокруженим процентима)

Год. истраживања	1996.	1998.	2000.	2001.	2002.	2003.	2004.	2005.	2006.	2007.
Верник	48	50	57	57	63	69	68	66	69	70
Није верник	43	38	35	37	34	30	32	30	26	23
Православне вере	44	47	52	50	57	61	57	59	61	66

Извор: *Левада – Центр*, 2009.⁵

⁵ Аутори овог лонгитудиналног јавномњењског истраживања не праве разлику између личне религиозности и конфесионалности. То се види из питања постављеног у анкети:

Ако би се овај критеријум са наведеним статистичким подацима узео као нужан и довољан услов религиозности, онда бисмо морали констатовати да и у Србији и у Русији има око четири петине православних верника у укупном становништву ових земаља, што онда значи да их у Русији има око 114 милиона, а у Србији – преко 6 милиона и три стотине хиљада људи (Филатов, Лункин 2005; Попис становништва 2002).⁶ Такође, ови подаци за Србију и неки други подаци за Русију показују да број конфесионално декларисаних православних верника превазилази број религиозно изјашњених испитаника, што значи да и испитаници који себе не сматрају религиозним сматрају да припадају православљу.⁷ Како је то могуће? Једино објашњење јесте у томе да конфесионалност у рецепцији испитаника није нужно повезана са личном религиозношћу. Конфесионална идентификација, значи, није само израз еминентно религијског него и ширег друштвено-историјског контекста, у коме су традиционална религија и црква имале истакнуто место и снажан утицај на друштво, друштвене групе и појединце. Тако се позитивним односом према конфесионалној идентификацији не исказује само однос према Богу и цркви, него се исказује и однос према традицији, нацији, културном пореклу, према вери дедова и очева. Због тог свог својства, конфесионална идентификација, иако се често користи у истраживањима, није „поуздан“ индикатор религиозности, и нека истраживања код нас су факторском анализом показала да се се ради о „меком“ индикатору религиозности (Flere, Pantić 1977). Руски социолог религије Филатов именује религијску и конфесионалну идентификацију термином *културна религиозност* (Филатов, Лункин 2005). Многи су склони веровању да се ради о индикаторима

„Сматрате ли себе религиозним? Ако је одговор да, коју религију исповедате?“ Испитаници су могли да одговоре да себе не сматрају верницима, или да се конкретно одреде према конфесији – православљу, исламу и другим конфесијама. Када се саберу резултати свих конфесионалних опредељења, добија се укупан број верника у истраживању. Тако је, дакле, 2007. године било 66% православних, 3% припадника ислама и 1% осталих што је укупно 70% верника.

⁶ Сергеј Филатов је за православну конфесионалну идентификацију користио податке из ранијих емпиријских истраживања, која су била на нивоу од 55 до 59% православно самоидентификованих у узорку, па је израчунао да их у Русији има од 70 до 85 милиона. У истом тексту, овај аутор износи процене и за припаднике других конфесија у Русији: тако у овој земљи има до милион католика, од 1,5 до 1,8 милиона протестаната, нешто мање од 1,5 милиона старовераца, до 9 милиона муслимана, до 50 хиљада јудаиста, око 550 хиљада будиста и не више од 300 хиљада припадника тзв. тоталитарних секти (Filatov <http://www.starlightsite.co.uk/Keston/23%30Posleslovie.html>).

⁷ Нека друга истраживања у Русији, у којима се разликује лична религијска идентификација од конфесионалне идентификације, као и у Србији, показују да је (православна) конфесионална самоидентификација редовно масовнија појава од личне религијске идентификације. На пример, подаци из лонгитудиналног, међународног руско-финског истраживања религиозности грађана Русије показују да је у Русији 2005. године било 53% самодекларисаних верника (религиозних) и 79% православно конфесионално идентификованих. И друга истраживања показују сличне односе (Фурман, Каарияинен 2006: 43; Дубин 2004: 35).

везаности за религију и цркву, који – самостално узети – прецењују број религиозних људи у једном друштву.

Проблем је још већи када тзв. религиозни активисти, делови црквене хијерархије, новинари и политички делатници истичу *етнички принцип* као меродаван у израчунавању броја верника. Ако се православље још назове и етничком религијом Срба, па онда наравно и Руса, Белоруса, Украјинаца, Чавуша, Осетина и других, долази се до фантастичног податка да су сви припадници наведених етноса заправо православни верници. Тако се на основу *Сверуског пописа становништва* из 2002. године може рећи да у Русији има око 120 милиона православних верника, од којих око 116 милиона чине етнички Руси. Свакако да социолози не могу овај критеријум узети у обзир. Он све припаднике једног народа проглашава верницима, иако је јасно да међу њима има не само индиферентних и агностика, него и одређени број атеиста, од којих се неки, данас истина малобројни, изјашњавају као противници вере. Овај критеријум је идеолошки и истиче се нарочито онда када је једна група људи са својом културом угрожена од стране друге групе људи. Код нас се користио у недавној прошлости, у хомогенизацијама становништва за рат на просторима бивше Титове Југославије, а у Русији се користи као самоодбрана од перципиране или стварне опасности по интегритет руске духовне баштине, која је нераздовојно повезана управо са православљем и Руске православне цркве.

2. Индикатори верске догматике

Постоји већи број индикатора вере у догматско језгро хришћанства (православља). Навешћемо неколико: веровање у Бога, у Исуса Христа као сина Божијег, у ускрснуће, у загробни живот, у рај и пакао. Сет ових индикатора и створена статистичка евиденција у Србији и Русији дозвољавају извођење *амбивалентних* закључака о религиозности испитаника уопште, а међу њима – и православних верника. Ако је мерило нечије религиозности – веровање у Бога, онда је измерена религиозност висока и последњих година тежи да се изједначи са личном религиозношћу и конфесионалношћу. Али та је религиозност, када се мери преко неких других суштинских веровања у хришћанству, приметно нижа него што је самоидентификована религиозност и конфесионалност. Религиозност испитаника, као веровање у поставке догматског језгра хришћанства, мањим делом је изнад а већим делом испод половичне у узорцима испитаника. Проблема има и када је у питању само веровање у Бога. Када у основну догму хришћанства на *прописан* начин верује мањина испитаника, односно – самодекларисаних верника, онда се још већи проблем јавља са другим веровањима из догматског корпуса веровања у православљу. Истраживања спроведена у Русији почетком 90-их година прошлог века и лонгитудинална истраживања религиозности грађана Русије, настала у руско-финској сарадњи током 90-их година и у првој деценији 21. века, недвосмислено су показала да су нека базична православна веровања често мањинска и у самој верничкој популацији. Наведена истраживања показују да су прилично заступљена и веровања која уопште нису у домену

хришћанске догматике, иако се носиоци тих веровања убрајају у православне, односно хришћанске вернике. Тако је недогматска вера у ђавола на истом нивоу као и вера у рај, а слична је ситуација и код веровања у астрологију. Примера има још: таква ситуација је и кад се ради о веровању у магију, у телекинезу, о веровањима која долазе из далекоисточних религија, као што је веровање у пресељење душе из тела у тело (реинкарнација). Зато неки религиолози у Русији сматрају да се религиозна (идејна) еклектика у савременој Русији изражава у широком спектру појаве нових, окултно-магичних веровања, помешаних са ортодоксним, православним веровањима. Дубин, руски социолог, ту савремену ситуацију у руском друштву чак назива специфичним вредносним политеизмом (Дубин 2004: 40).

Према томе, уочавамо два тока религијског живота међу самодекларисаним православним испитаницима: један ток је појава недогматске поред догматске вере а други се може одредити као дисолуција догматског садржаја вере, односно – верници не верују у целовитост идејног језгра хришћанства, већ неке догме преферирају, а неке, које су ближе есхатологији, одбацују. Размера такве дисолуције је јаснија ако знамо да верујући испитаници у Бога подједнако своју веру саморазумевају на догматски и недогматски начин – дакле, као да је Бог личност, односно животна снага, моћ. Најновије истраживање у Србији на ову тему показује још проблематичнију ситуацију: натполовична већина испитаника (56,7%) саморазумева Бога на недогматски начин – као постојање духа или животне силе, а мање од петине испитаника (18,3%) схвата га као личност (EVS Serbia, 2008). Ова два тока илустроваћемо прибављеним статистичким подацима за Србију и Русију.

Табела 3. Дисолуција догматског садржаја православља у Србији 2008. године (у процентима)

Веровање у Бога	79,5
Веровање у живот после смрти	25,5
Веровање у рај	27,8
Веровање у пакао	24,0
Веровање у грех	54,4
Веровање у реинкарнацију	19,2

Извор: *European Values Study, 2008.*

Табела 4. Веровање у Бога у Русији 2008. године (у процентима)

1. Не верјум да Бог постоји.	10
2. Не знам да ли Бог постоји и сумњам да се човек може уверити у његово постојање.	9
3. Не верујум у Бога, али верујем у неку вишу силу.	11
4. Понекад верујем у Божје постојање, а понекад не верујем.	14
5. Верујем у Бога, мада ме понекад мучи сумња.	21
6. Знам да Бог постоји без икакве сумње.	32
7. Тешко је одговорити на ово питање.	

Извор: Левада центр, 2009.

Табела 5. Дисолуција догматског садржаја вере и вера у различите религиозне доктрине у Русији 2005. године (у процентима)

Веровање у Бога	66
Веровање у бесмртност душе	62
Веровање у загробни живот	31
Веровање у рај	39
Веровање у пакао	36
Веровање у грех	63
Веровање у ускрснуће	15
Веровање у постојање ђавола	38
Веровање у постојање анђела	37
Веровање у реинкарнацију	22
Веровање у астрологију	42
Веровање у магију	45

Извор: Фурман, Каариаинен 2006: 43, 46.

Имајући на уму овакве и њима сличне податке, неки религиолози, као што су нпр. Фурман и Кариинен, сматрају да појам „традиционални православни верник“ нема „реалан“ садржај, а само хришћанско веровање има површан, имагинаран и формалан карактер.

3. Индикатори црквености

Црквеност верника може се посматрати на два начина – као уже и шире поимање црквености. У шири појам црквености верника улази, разумљиво, најпре лична религијска идентификација, затим конфесионална самоидентификација и, наравно, веровање у Бога, о чему смо већ известили. Ужи појам црквености односи се на ритуалну црту религије, па је у том смислу црквеност заправо објективна повезаност верника са низом црквених обредних радњи, његово придржавање и испуњавање тзв. верских дужности и чинова побожности, неизоставни услов спасења у институционализованој, конвенционалној хришћанској религиозности. Неки аутори аргументују скромне резултате у тзв. повратку религији и цркви, односно – у ревитализацији религиозности у Србији и у Русији, управо подацима о прилично реткој појави – да се декларисани верници придржавају прописаног, редовног присуства на литургији, честог доласка у цркву, редовне молитве, поста, исповедања и причешћивања. Сви наведени показатељи односе се на тзв. актуелну религијску праксу. Подразумева се редовност испуњавања верских дужности са становишта институционализоване религије, али је стварна верска активност становништва, па и самих декларисаних верника, у том контексту проблематична. Најновији подаци се могу амбивалентно тумачити. Прикажимо зато најпре неке статистичке податке за Србију.

Табела 6. Посећивање цркве и молитва изван цркве у Србији 2008. године

Учесталост посећивања цркве	Проценат	Учесталост молитве изван цркве	Проценат
Више од једном недељно	1,6	Сваки дан	15,9
Једном недељно	5,8	Више од једном недељно	11,9
Једном месечно	13,8	Једном недељно	9,4
Само за велике верске празнике	34,0	Најмање једном месечно	10,3
Једном годишње	7,5	Неколико пута годишње	12,4
Ређе од једном годишње	17,4	Ређе од једном годишње	16,1
Никада и практично никада	18,8	Никада	19,6

Извор: *European Values Study, 2008.*

Амбивалентност у тумачењу наведених података односи се на критеријум црквености, тј. колико високо поставити захтеве које верници треба да испуне. Ако кажемо да нема црквеног верника без редовног посећивања богомоље, онда таквих у нашем примеру има мало ако се у обзир узме висок проценат испитаника који за себе кажу да су религиозни, да

припадају православљу и да верују у Бога. То је онда још један доказ неконсеквентности конвенционалне религиозности. Само 1,6% испитаника, по сопственом сведочењу, свакодневно у Србији пређе праг цркве, а кад се посматра удео испитаника на месечном нивоу, добија се податак од нешто преко 20%. Ситуација је значајно боља кад је у питању лична молитва Богу изван цркве. Ако се у обзир узме темпорална димензија, онда овај постотак редовнијих посетилаца цркве у односу на податке од пре тридесетак година показује видљиву ревитализацију овог обреда актуелне религијске природе. У Русији, у којој постоји разуђенија емпиријска евиденција о одржавању (православних) обреда, ситуација је слична као и у Србији. Ради упоређења, изнећемо податке за период од 2002. до 2007. године.

Тако нас руски социолог Дубин обавештава (Дубин 2004: 38–41) да је 2003. године редовно посећивање црквених служби, у интензитету од бар једном месечно, у Русији поштовало само 6% испитаника, а уопште није посећивало цркву 46% испитаника. Потпуно је слична ситуација била и са редовношћу молитве: редовно, свакодневно се 2002. године моли 6%, а никада се не моли чак 77% испитаника. Те исте године, према истраживањима, редовно се причешћује 1–2%, а никада – 61% испитаника. И скорија истраживања показују у основи сличну, мада за нијансу побољшану ситуацију у испуњавању обреда актуелне религијске праксе. Тако је руско-финско истраживање из 2005. године показало да пређе праг цркве бар једном месечно 11% испитаних (1991. године било их је такође само 6%) и 20% декларисаних верника, да никада не посећује цркву 38% испитаника, а важан је податак да то неколико пута годишње, обично на велике црквене празнике, уради 21% испитаника. Новија истраживања у Русији ипак показују нешто промењену слику, бар када је у питању посета цркви и молитва.

Табела 7. Посећивање цркве, причешћивање и молитва у Русији 2007. године

Посета цркви	%	Причест (од броја крштених испитаника)	%	Молитва	
Неколико пута месечно	8	Једном недељно	0	Бар једном дневно	6
Једном до неколико пута годишње	34	Једном месечно	2	Бар једном месечно	1
Ређе од једном годишње	18	Неколико пута годишње	8	Бар једном годишње	3
Никада не посећујем цркву	39	Никада се не причешћујем	78	Ређе од једном годишње	
				Никада	4

Извор: Левада центр, 2009.

Ако се овакви и слични подаци упореде са подацима који се тичу изјава испитаника о мери њихове сопствене религиозности, онда се може видети готово потпуно поклапање са неким обредима актуелне религијске природе, као што су регуларне посете литургији, редовно одржавање поста или исповедање. Иако испитаници можда тога нису свесни, они су добро перципирали значај ових обреда за побожност једног верника. Тако је лонгитудинално истраживање Левада центра из Москве, спроведено 2007. године, показало да испитаници сопствену декларисану религиозност оцењују као веома побожну само у 5% испитаних случајева, као у одређеној мери побожну – у 37% случајева, и као не толико побожну – у 33% случајева (Левада центр 2009).

Међутим, црквеност се не изражава само преко ових религијских понашања. Постоје у православљу и неки други обреди који су у популацији и код верника много заступљенији него обреди актуелне религијске праксе. То су обреди који показују традиционалну везаност људи за религију и цркву, као што су обреди прелаза (крштење, црквено венчање и опело), или пак слављење црквених празника и Крсне славе у српском православљу. Истина, црквено-традиционалне обредне радње, поред евидентног религијског карактера, попримиле су током историје и неке нерелигијске, специфичне социјалне конотације, иако им је првобитни узор битно религијски. Зато није лако генерализовати традиционално религијско понашање: да ли су лични мотиви верника у одржавању ових ритуалних радњи чисто духовни, или се учествовањем у њима верник заправо више придржава обичаја, или пак тиме исказује својеврсни религијски конформизам, религијску мимикрију, профанацију и томе слично. Додуше, социолошки посматрано, то и није толико важно. Овде је важан чин интеграције и међусобне комуникације у оквиру одређене групе људи, а у формализам религијског обреда социолог не улази.

У сваком случају, заступљеност ових обреда међу становништвом код нас, према расположивим подацима из разних истраживања током 90-их година прошлог века до данас, сасвим се приближава израженој конфесионалној идентификацији, а током 90-их је заступљеност ових обреда у исказима испитаника редовно превазилазила личну религијску идентификацију и веровање у Бога. За илустрацију ових односа изнећемо податке из два социолошка истраживања. Једно је регионално из 1993. године, спроведено у браничевском, православно хомогеном округу (Благојевић 1995), а друго је репрезентативно за Србију без Косова, и спроведено је 1999. године (Radisavljević, Ćiparižović 2006). У првом истраживању је исказана конфесионална идентификација испитаника веома висока (96,7%), као – уосталом – и у другом (93,5%). Међутим, и обреди из корупуса традиционалне везе људи са религијом и црквом сасвим су близу исказане конфесионалне идентификације: у првом истраживању, испитаници су навели да славе Крсну славу у 92,7% испитаних случајева, а у другом истраживању – у 86,6% случајева; затим, да је црквени укуп покојника уобичајен у њиховој породици изјављује у првом истраживању 92,4% испитаника, а у другом

истраживању – 86,1%; да су крштени и да би желели да крсте своју децу, у првом истраживању изјављује 92,2% а у другом – 83,9% испитаника. Ради компарације дајемо и податке о овим обредима из прошлогодишњег Европског истраживања вредности у Србији (EVS-Serbia 2008). Истина, питање постављено испитаницима било је интонирано мало другачије него у поменутих истраживањима: „Мислите ли да би за доле наведене догађаје требало одржати верске обреде?“. Ево и резултата:

Табела 8. Традиционална везаност за религију и цркву у Србији 2008. године.

	да	не
Рођење – крштење	81,7%	12,2%
Брак – црквено венчање	86,6%	8,0%
Смрт – опело	89,6%	5,2%

Извор: *European Values Study, 2008.*

И у руским истраживањима појављује се слична статистика. На директно питање у истраживању Левада центра из 2007. године: „Да ли сте крштени?“ (наравно без муслимана и јудаиста), 79% испитаника одговорило је потврдно. Постоји још мноштво статистичких података о различитим димензијама повезаности становништва са религијом, односно – православљем и црквом, али сви ти подаци воде једном неподељеном закључку о непроблематичном прорелигиозном и проправославном изјашњавању становништва Србије и Русије, истом таквом одржавању обреда традиционалне природе, нешто проблематичнијем прихватању догматских поставки хришћанства и прилично проблематичном *редовном* испуњавању верских дужности и чинова побожности. Многим социолозима је управо то најјачи аргумент за суштинска органичења религиозне ренесансе и повратак људи црквама у овим земљама, од почетка 90-их година прошлог века до данас.

Значај Бога, религије и цркве за лични и друштвени живот

Без обзира, међутим, на низак ниво упражњавања обреда актуелне религијске природе, консензус око значаја религије и Бога за живот људи у савременом српском и руском друштву није више тако низак као пре четврт века.⁸ Може се слободно рећи да се некадашња ниска религиозност људи

⁸ Већ смо истакли констатацију неких социолога да се, у масовним размерама, православље код људи пре јавља као *културна* него као религијска идентификација. Неки истраживачи

(рецимо, од пре тридесетак година) и актуелно негирање важности Бога за живот људи налазе на потпуно истим позицијама. А то значи да ако је тада религиозну позицију изражавало око десетак процената испитаника (становништва), данас управо толико процената испитаника сматра да Бог уопште није важан за живот људи у савременом српском друштву. Јавномњењска испитивања почетком овог века и 2008. године показују исти слику јавног мишљења о значају Бога за живот људи. На питање колико су Бог и религија важни у животу, испитаници у социолошким и јавномњењским истраживањима у Србији и Русији дали су следеће одговоре:

Табела 9. Важност Бога и религије у животу испитаника у Србији и Русији (у %)

Важност Бога и религије и године истраживања	WVS (2001) Србија, Бог	EVS (2008) Србија, Бог	EVS (2008) Србија, религија	Руско-финско истраживање, (2005) Русија, религија
1. врло је важан / важна	20,8	22,1	7,6	15,0
2. важан / важна је	34,5	37,3	47,4	30,0
3. није важан / важна	32,5	25,9	24,6	33,0
4. уопште није важан / важна	12,1	9,9	11,6	20,0

Извори: *World Values Surve, 2001; European Values Study, 2008;* Фурман, Каариаинен, 2006, 52.

Из ове табеле се види да постоји разлика у апострофирању важности религије за живот појединца у Русији и у Србији, али та разлика није велика; она је таман толика да се за српски случај може рећи да испитаници цене важност религије једва нешто натполовично, а у Русији – отприлике за толико испод половичне. Што се важности Бога за живот људи тиче, већинско мишљење у Србији је више него јасно: између 55% и 60% испитаника сматра да су Бог и религија важни за живот људи, што је у социјализму било незамисливо. Наравно, у објашњењу ове појаве треба поћи од другачије политичке и духовне климе у односу на претходни период социјализма, али треба рачунати и на јак конформизам испитаника, који сада, поред израније

религијског феномена у Русији сматрају да се православље у друштвеној свести јавља пре свега у свом *идеолошком аспект*у, при чему је та свест слабо повезана са личном религиозном вером, што се тумачи као последица секуларизујућих процеса у савременом руском друштву. Иако постоји недвосмислена декларативна подршка проправославном консензусу, већина руских грађана је, према социолошким истраживањима, заправо прагматично оријентисана према материјалистичким вредностима, каријери и личном успеху (Андреева 2008: 67–73).

традиционално високог поверења у војску, придодају и поверење у Цркву. Тешко је рећи да ли се такво поверење грађана дугује сведочанствима и снази саме Цркве, или пак томе да постсоцијалистичка држава није адекватно развила демократске световне институције. Без могућности да и сами дамо валидан одговор на ову дилему, износимо расположиве подаци о поверењу које грађани Србије и Русије имају у низ друштвених и државних институција. Подаци су из Европског истраживања вредности за Србију и истраживања Левада центра из Москве за Русију:

Табела 10. Поверење јавног мњења у неке институције у Србији и Русији (у %)

Поверење у:	Веома високо и високо		Скоро никакво и никакво	
	Србија, 2008.	Русија, 2005.	Србија, 2008.	Русија, 2005.
Цркву	58,3	71,0	38,5	21,0
образовно-васпитни систем	52,2	-	46	-
војску	40,2	58,0	57,6	37,0
полицију	33,9	33,0	64,4	64,0
Скупштину	11,9	32,0	85,1	62,0
политичке странке	6,1	16,0	90,1	75,0
штампу	10,9	33,0	87,1	62,0
Владу	13,8	42,0	81,7	52,0
Европску унију	27,3		67,2	-
НАТО	8,7		85,4	-

Извор: *European Values Study*, 2008; Фурман, Каариянен, 2006, 24.

Дакле, у обе земље Црква (пре свега Српска и Руска православна црква као изразито већинске), у односу на све друге институције, има највише поверење испитаника (грађана). У Русији више од две трећине испитаника има веома високо и високо поверење у Цркву.

У једном новијем руском јавномњењском истраживању, на питање у којој мери цркве и религијске организације заслужују да им се да поверење, испитаници су овако одговорили:

Табела 11. Поверење грађана Русије у цркве и религијске организације 2007. године (у %)

Заслужују у потпуности поверење	41
Заслужују поверење, али не у потпуности	19
Уопште не заслужују поверење	19
На постављено питање је тешко одговорити	27

Извор: Левада центар, 2009.

На питање из Европског истраживања вредности у Србији – да ли испитанике њихова вера теши и охрабрује у животу, 72,6% њих одговара потврдно, а једна петина – одрично. На питање шта мисле о томе да ли религијске организације адекватно одговарају на одређене личне, моралне и социјалне потребе и проблеме људи и друштва, распоред одговора у Србији и Русији је следећи:

Табела 11. Мишљење о адекватном одговору верских заједница на личне, моралне и друштвене проблеме (у %)

Одговарају адекватно на	Да		Не	
	Србија, 2008.	Русија, 2005.	Србија, 2008.	Русија, 2005.
моралне проблеме и потребе појединца	43,1	55,0	39,9	27,0
проблеме породичног живота	33,5	35,0	48,3	44,0
духовне потребе људи	62,0	63,0	24,9	20,0
социјалне проблеме у земљи данас	21,2	16,0	59,1	58,0

Извор: *European Values Study* 2008; Фурман, Каариайнен 2006: 21. У руском истраживању испитаници су исказивали поверење у способност Руске православне цркве да исцрпно одговори на морална, породична, духовна и социјална питања савременог друштва.

Према наведеним подацима, испитаници у Русији само према питању адекватног и исцрпног одговора Цркве на моралне проблеме и потребе појединца значајно одступају у својим одговорима у односу на одговоре испитаника у Србији. У свему осталом мишљења се поклапају. И у Србији и у Русији испитаници сматрају да верске организације, односно Руска православна црква, понајмање имају адекватан одговор на социјалне проблеме.

Ревитализација религије: стварност или мит

Као што у руској академској заједници постоје дијаметрално различита тумачења емпиријске евиденције о религиозности грађана Русије, и у домаћем академском простору, пре свега – социолошком, одавно постоје текстови у којима се могу утврдити донекле опречна тумачења истоветне научне искуствене евиденције о природи и диметима тзв. ревитализације религије, вере и цркве у Србији у последњих двадесетак година. Анализе и тумачења поменутих резултата истраживања, у крајњем случају, воде различитим генералним закључцима о самом процесу ревитализације или ренесансе религије и религиозности. При томе, треба прецизирати да се ова евиденција односи на квантитативне податке о стандардним индикаторима испитиване религиозности људи у последњих тридесетак година. Једно тумачење ових резултата недавно је изнео Драгољуб Б. Ђорђевић – нишки социолог религије, пионир социолошког емпиријског истраживања православне религиозности из осамдесетих година прошлог столећа (Djordjevic 2009: 57–64). Пре овог Ђорђевићевог, друго али нешто другачије тумачење изнео је потписник ових редова (Blagojevic 2008; Blagojevic 2009: 65–70).

Ђорђевићево тумачење религиозности Срба, засновано на релевантним емпиријским налазима домаће социологије религије од почетка осамдесетих година прошлог века до данас, могли бисмо сажети у неколико основних тачака:

1. У протеклих двадесет и пет година није дошло до корените промене у верничком самодекларисању и признавању вероисповедне припадности. Ради се о *континуитету*, а постоји испитаника који се изјашњавају у неким од конфесионалних термина и за себе тврде да су религиозни (слаби индикатори религиозности) *усталили* су се, и према његовом мишљењу може се претпоставити да ће се у будућности кретати у распону од 60 до 80 посто за личну религијску идентификацију и од 80 до 90 процената за конфесионално изјашњавање. Као наличје ових података стоји податак да је у односу на 80-те и 90-те године прошлог века код нас, а и у односу на остатак Европе, изузетно опао удео атеиста међу становништвом (према неким подацима, једва их је око 3 процента);
2. Веровање у Бога, као најопштији израз нечије религиозности и најчешће коришћен индикатор религиозности становништва, код Срба јесте *распрострањено* и многоструко је *порасло* у односу на време од пре две и по деценије, али је ситуација амбивалентна када се у обзир узму и други показатељи религиозне свести становника, као што су веровање у загробни живот, рај и пакао, или у Исуса Христа као Сина Божијег. Стога Ђорђевић сматра да је код Срба на делу *дисолуција религијске свести*: *они не верују у битне саставнице учења православног хришћанства, само се вероисповедно препознају, декларативно су религиозни и уопштено верују*

у Бога. У Срба још није дошло 'есхатолошко преумљење' и питање да ли ће и када ће!?!;

3. Ако су, дакле, православни Срби слаби у верском знању и консеквентном веровању, да ли су „јачи“ или ревноснији у испуњавању верских дужности? Ако дакле, не верују консеквентно у догматско језго своје вере, да ли својој цркви припадају? Анализом искуствених података, аутор долази до врло суморног закључка са становништва редовног одржавања црквених обреда: Срби не припадају сопственој цркви, они су удаљени од њиховог активног практиковања. Према томе, „танак“ је слој црквених верника, па нема ни говора о томе да православни верници поштују налог вере и свога религијског вођства о правилном религиозном понашању, које захтева редовност у вршењу обреда. *Код Срба је на делу криза религијског понашања и удруживања: они не прелазе често храмовни праг, не учествују редовно у литургији, не посте нити се моле. У Срба још није надошло 'ритуално преумљење' и питање да ли ће и када ће!?!;*
4. Аутор се након ових закључака пита о каквој се онда овде религиозности ради и о каквом преовлађујућем типу верника, да ли се ради о стварном прихватању вере, и није ли повратак традиционалним обичајима и обредима у православљу само први корак, о коме пише Светлана-Велмар Јанковић, према повратку посвећености вери. Наводећи емпиријске податке о изузетно раширеним традиционалним обредима православља (крштавање деце, слављење верских празника, црквени укоп покојника), аутор проналази онај скуп индикатора који најбоље одсликава тип религиозности и тип верника на домаћем, православно доминантном конфесионалном простору. Према Ђорђевићу, Срби су увек били јаки у обредној религиозности и традиционалној повезаности са религијом и црквом. „Стога, оспоравајући ставове појединих српских социолога религије о томе да је дошло до енормног увећања религиозности Срба, још једном истичем своју тезу о обнови њихове традиционалне религиозности – 'српско' православље је у бити традиционалистичко – и превладавању традиционалног верника. Реч је о *традиционалном, ритуалном типу који је крштен (и крштава своје потомке), венчан у цркви, слави славу (евентуално Божић и Ускрс, на селу обавезно и литије) и сахраниће се уз опело*. За таквог верника уводим назив '*верник четири обреда*', уверен како је он најраспрострањенији у Срба, а синтагму Г. Дејви '*believing without belonging*' преокрећем у формулацију '*традиционално припадање без веровања*'. *Срби су на почетку XXI века религиозни на начин традиционалног припадања без веровања*“.

Сопствено, донекле истоветно са Ђорђевићевим, а донекле другачије тумачење ревитализације религије и религиозности грађана Србије, у коме се на првом месту наглашава амбивалентност овог процеса, такође је могуће сажети у неколико тачака:

1. Консензус око *значаја религије и Бога за живот људи* у савременом српском друштву није више тако низак као пре четврт века. Може се

слободно рећи да отприлике онолико људи колико је некад било религиозно (око 10 %) и толико данас сматра да религија и Бог уопште нису важни за живот људи у савременом српском друштву. Већинско мишљење је више него јасно: између 55% и 60% испитаника у Србији сматра да су Бог и религија важни за живот људи, што је у социјализму било незамисливо;

2. Што се тиче индикатора тзв. *културне религиозности* у Србији, за протеклих тридесетак година ситуација је неједнозначна. Континуитет важи за конфесионалну идентификацију са православљем, али не и за религијску самодекларацију. Конфесионална идентификација је раније, као и данас, била изразито већинска појава у српском друштву, и – судећи према актуелним показатељима – може се рећи да ту неких битних помака нема. Када у обзир узмемо идентификацију становништва у терминима свих конфесија на простору Србије, долазимо до податка од 95%, као што показује Попис становништва из 2002. године. У том попису, 85% становника се изјаснило да припада православној вероисповести (Попис 2002). За разлику од овог статистичког показатеља, за религијску (верничку) идентификацију се може константовати приметна *ревитализација* у смислу декларативне изјашњености испитаника у прилог личне религиозности, односно – самодекларисања у прилог верничке позиције;
3. Што се тиче елемената *религиозне свести* становништва, ситуација је амбивалентна: постоји општи консензус око веровања у Бога, а квантитативне размере ревитализације ове сржне поставке хришћанства сличне су као и код религијске самодекларације. Међутим, друга веровања из догматског корпуса хришћанства, иако се јесу ревитализовала, нису направила такав скок као лична религијска идентификација испитаника и веровање у Бога. Овде су резултати ревитализације скромнији али *евидентни*, што доказује нашу ранију констатацију (Blagojević 2005) о религијским променама у свим измереним димензијама везаности за религију и цркву, само што су те промене различитог капацитета и интензитета;
4. Ревитализација *ритуалне праксе* православља у Србији мора се *диференцирано* посматрати, најпре због тога што су се неки видови традиционалне религијске праксе тврдокорно опирали световном, социјалистичком друштвеном окружењу и преовлађујућем духовном штимунгу у њему. Тако су, изузев православне конфесионалне опредељености људи, и чин слављења Крсне славе и верских празника, крштавања деце, венчавања у цркви и опело били веома далеко од еродираности, за разлику од неких других ритуалних радњи, чија се редовност сводила на инцидентне случајеве. Наравно, радило се о тзв. актуелној религијској пракси која се тиче посећивања цркве, а нарочито – литургије, молитве у цркви и изван цркве, поста, причешћивања и других сличних обредних радњи. Према томе, закључак који ћемо изнети може се

на први поглед учинити парадоксалним, али само ако се ствари не посматрају еволуцијски: ако религијску ситуацију посматрамо као духовни и друштвени процес који је започет пре више од педесет година, онда је јасно да је ревитализација обреда традиционалне природе данас скромнија од ревитализације неких раније друштвено већ отписаних обредних радњи, које спадају у тзв. верске дужности и чинове побожности, као што су одлазак у цркву, одлазак на литургију, пост итд. Рецимо, данас је у Србији постатак људи који одлазе у цркву (сви интензитети) три пута већи у односу на период од пре четврт века, а слична је ситуација и са другим обредима актуелне природе, каква је нпр. молитва, како за време обреда у цркви тако и изван храма. У објашњењу овакве ревитализације актуелне религијске праксе свакако треба имати на уму и тзв. скривене вернике, који у социјализму из страха нису најчешће смели јавно да износе и документују своју верничку позицију, а коју сада слободно исказују – не само вербално него и религијским понашањем. Иако је тешко објективно утврдити број таквих новообраћеника, пошто се у истраживању можемо ослонити само на субјективне одговоре испитаника, такви верници постоје, но они сигурно не сачињавају већински део новорелигиозних.

Према томе, наше тумачење се разликује од Ђорђевићевог по томе што ми позорност у откривању процеса ревитализације религиозности усмеравамо према најслабијој карици у саставним деловима конвенционалне религиозности и везаности људи за религију и цркву. Тамо детектујемо промене које су, наравно, далеко од црквено очекиваног, непроблематичног и консекветног религијског понашања, али које описују евидентно јачање и „оздрављење“ ове карике. Овде се ради о проблему који је сличан проблемима који настају приликом дефинисања религије као феномена, када се арбитарно узимају неки аспекти религијског као кључни за одређење суштине или функције религије (Vukomanović 2008). Ђорђевић узима индикаторе традиционалног односа према религији и цркви који показују да је религиозност на тај начин најраспрострањенија, а то је у исто време и суштина савремене православне религиозности. Ми у први план стављамо актуелно религијско понашање, јер управо преко њега и доказујемо валидне али ограничене и споре промене у конвенционалној религиозности становништва, пошто је актуелно религијско понашање раније првенствено и било довођено у питање због искуствених података о његовом значајном и видљивом еродирању.

Ако имамо у виду овај начин карактеризације ревитализације или обнове религије и религиозности, наш генерални закључак не треба да чуди. Новонастале религијске промене у српском православљу до данас су искуствено евидентирани у свим сегментима везаности за православље и Српску православну цркву, дакле – у сегменту религијског идентификовања, доктринарног веровања и религијско-обредног понашања и удруживања, иако су обим и интензитет тих промена различити у наведеним саставним димензијама тзв. конвенционалне, институционализоване религиозности. У табели која следи дати су подаци из две временске и друштвено-историјске

позиције религије и религиозности у српском друштву, које омогућавају сагледавање квантитативних обележја у повезаности људи са религијом и црквом.

Табела 12. Везаност за религију и цркву у Србији 2008. године, у поређењу са почетком 80-их година XX века (заокружени проценти)

Индикатори / година истраживања	2008.	1982.	Однос 2008 –1982.
Правосавна конф. идентификација	87	87	0
Самодекларисана религиозност	80	24	+ 56 или 3,3 пута
Веровање у Бога	80	18	+ 62 или 4,4 пута
Веровање у загробни живот	26	5	+ 21 или 5,2 пута
Крштавање деце	82	59	+ 23 или 1,3 пута
Одлазак у цркву бар једном недељно	7	0,5	+ 6,5 или 14 пута
Молитва, сваки или готово сваки дан	28	6	+ 22 или 4,6 пута

Извори: За 1982. годину Ђорђевићево истраживање религиозности православно доминантног становништва нишког региона (Ђорђевић 1984); за 2008. годину – *European Values Study*.

На крају крајева, овде се ради о питању строгости критеријума у оцени конвенционалне религиозности, и од тог одговора зависи и карактеризација процеса ревитализације о којој расправљамо. Пошто Србија свакако није јединствен случај у Европи, треба консултовати и религијску ситуацију у окружењу и у другим земљама, па видети колико су становници тих земаља ревносни у испуњавању својих верских дужности и чинова побожности. Пошто смо то урадили у једном предходном раду (Благојевић 2008а), овде се морамо задовољити само закључком да религиозност у Србији свакако више није пример масовног бега људи од религије и цркве. Иако су најважнији показатељи конвенционалне религиозности у католичком религијско-духовном кругу такви да је декларисана религиозност најпроширенија појава у њима, у односу на мешовити, протестански и православни миље, што се Србије тиче, тај размак се доста смањило, па се религијска декларација и веровање у Бога у Србији приближава ситуацији у католичким земљама (Италија и Португалија), а значајно је виша не само у односу на протестанске (Данска и Шведска) и конфесионално мешовите земље (каква је В. Британија и Холандија), него чак и у односу на православну Русију. Међутим, када је у питању неизоставни елемент сваке институционализоване религиозности – редовно црквено обредно понашање испитаника, односно верника, онда се размак међу земљама католичанства, оним конфесионално мешовитим, протестанским и православним јасно уочава. У католичким земљама бар једном месечно у цркву одлази више од половине испитаника, у конфесионално мешовитим државама – највише до

једне четвртине испитаника, у протестанским земљама се веома мали број испитаника придржава ове верске обавезе, а слична овој је и ситуација у модерној православној Русији. Ситуација у Србији је боља у односу на наведене примере и приближава се ситуацији у конфесионално мешовитим државама. Верничка структура, онаква каква се формирала током деведесетих година прошлог века у Србији, очувала се, у димензији религиозне свести је ојачала, а у обредној димензији је „рачјим ходом“ напредовала.

Подстицајној дискусији о проблемима ревитализације религије и религиозности у Србији одавно се својим текстом придружила и Александра Павићевић (2009). Премда она позорност у раду управља према односу науке и религије у савременом свету, те у том контексту поставља питање детерминисаности научне перцепције личним [(а)теистичким] убеђењима антрополога, она индиректно расправља и о димензијама актуелне ревитализације религије на домаћем конфесионално-религијском простору. Најпре, за њу сама реактуелизација религије и пораст друштвеног значаја традиционалних цркава нису проблематични. За њу су проблематична тумачења овог процеса у оквиру домаћег академског мњења, пошто су често „поједностављена и везују се за политичку, друштвену и економску кризу, распад државе и ратове који су се дешавали на тлу бивше Југославије“ (Павићевић 2009: 1416–1417). Делимично се ова критика односи и на социолошку науку, пошто су управо социолози први истакли наведене узроке реактуелизације и ревитализације религије и цркве почетком 90-их година прошлог века (Благојевић 1995). Ауторка уважава наведене узроке, али само уколико указују на врсту и садржај процеса ревитализације, док суштински узроци по њеном мишљењу леже на другој страни, и нису ни у ком случају локални него су глобални: криза модерне рационалности је амбијентална позадина феномена повратка религији у светским размерама.

Но, ако то и јесте тако, на просторима бивше социјалистичке Југославије је тај процес текао испољавајући низ специфичности, и то управо социјално-политичке природе. Отуда је оправдано питање да ли се „социјалистички“ човек до краја 80-их година прошлог века тако и толико уморио од постмодерног света и живота у њему, од државе благостања и економске сигурности, од релативизма вредности и бесмисла, да би похрлио у загрљај својим привремено у страну одгурнутим традиционалним коренима и религијама. Благи цинизам у овом питању већ имплицира негативан одговор: није се човек социјализма уморио од духовне климе и света у коме није ни живео, већ је полако почео да сумња у друштвени поредак и у вредности у које је до тада веровао, а амбијенталне, унутрашње и спољнополитичке околности упутиле су га – више на формални него на суштински – пут повратка традиционалним религијама и нацијама. То и сама ауторка уочава, и када разматра детерминистички оквир ревитализације религије на постсоцијалистичком југословенском простору, она мање апострофира духовне а више социјалне, поготову политичке околности у којима је деловала не само Црква него и постсоцијалистичка држава. Наравно, не може се тврдити да духовне потребе људи у наведеним околностима нису играле

никакву улогу у приближавању или повратку људи религији и Цркви, али су управо те околности битно одредиле садржај и смер реактуелизације религије.

На постављено питање из поднаслова овог текста: ревитализација религије – стварност или мит, не може се дати једнозначан одговор. Сложеност и амбивалетност овог процеса захтевају још доста интердисциплинарног емпиријског и теоријског истраживања да би се приближили сложеност, а не монокаузалном детерминистичком оквиру овог процеса. Делимичан одговор, заснован на релативно скромним квалитативним анализа и квантитативним подацима, сугерише следеће закључке: стварност ревитализације је на делу у димензији ревитализације јавне улоге религије и цркве у постсоцијалистичком српском друштву, пре свега – православља и Српске православне цркве. Као што смо већ напоменули, ситуациони фактор је почетком деведесетих година пресудно утицао на то да неке функције религије и цркве испливају на повшину јавног живота: у Србији је почетком деведесетих на делу пре свега заштитно-интегративна, хомогенизујућа, етномобилицујућа функција религије, а потом и компензаторска функција, као и погледа на свет. Не треба заборавити ни идеолошку функцију религије – као својеврсно надомешћивање изгубљеног идентитета и општеприхваћених вредности, блиско повезану са функцијом легитимације новог система, која се може назвати и социјално-политичком функцијом православља. Стварност је такође и ако се каже да се видљиве али споре промене дешавају и у самој религиозној сфери, у сфери повећане црквености, у односу на период од пре тридесетак година. Мит је ако бисмо сматрали да је описана ревитализација у исто време продуктивна људе у њиховој посвећености трагања за Богом, а њиховим свакодневним међусобним понашањима дала неки нови квалитет⁹. Поратна друштвена стварност на многим просторима бивше Југославије – масовне социјално-девијантне појаве корупције, најразличитијих врста криминала, малолетничког школског насиља и насиља у породици, дроге и других болести зависности – показује слику која је сасвим супротна очекиваном понашању верника, и то у све три доминантне конфесије на поменути просторима. Зато је религијска, истинска духовна преобразба увек повезана са индивидуалним подухватима, па је илузорно очекивати да се деси у друштвено релевантним, масовним размерама.

⁹ „Нова` религиозност најчешће је подразумевала селективно и формално испољавање верских осећања и припадности (нпр. крштење, венчање, прослава породичне славе, прослављање великих хришћанских празника), док на свакодневицу `верника` и на њихов етички систем није имала превише утицаја. Чињеница је да ни тзв. `традиционалну` религиозност српског становништва није нужно и увек одликовала превелика црквеност, односно, редовност учествовања у литургијском животу, као ни познавање хришћанских догми“ (Павићевић 2009:1418).

Литература

- Андреева, Лариса. 2008. „Процесс рехристианизации в секуляризованном российском обществе“. *Социологические исследования*, № 8.
- Благојевић, Мирко. 1995. *Приближавање православљу*. Ниш: ЈУНИР – Градина.
- Blagojević, Mirko. 2005. *Religija i crkva u transformacijama društva*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju – IP Filip Višnjić.
- Blagojević, Mirko. 2008. „Religiozna Evropa, Rusija i Srbija: juče i danas (argumenti empirijske evidencije: slučaj Srbije)“. *Filozofija i društvo*, br. 3. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Blagojević, Mirko. 2008a. „Religiozna Evropa, Rusija i Srbija: juče i danas (argumenti empirijske evidencije: slučaj Evrope)“. *Filozofija i društvo*, br. 1. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Blagojevic, Mirko. 2009. „Empirical (Re)evolution of revitalization of Orthodox Christianity.“ In: Danijela Gavrilović (edited) *Revitalization of Religion (Theoretical and Comparativ Approaches)*. YSSS Annuual – Year XVI. Nis.
- Vukomanović, Milan. 2008. *Homo viator – religija i novo doba*. Beograd: Čigoja štampa.
- Дубин, Борис. 2004. „Массовая религиозная культура в России (тенденции и итоги 1990-х годов)“. *Вестник общественного мнения*, № 3.
- Дубов, И. Г. 2001. „Уровень религиозности и влияние религиозных установок на отношение россиян к политическим лидерам“. *Политические исследования*, № 2.
- Đorđević, Dragoljub B. 1984. *Beg od crkve*. Knjaževac: Nota.
- Djordjevic, Dragoljub B. 2009. „Religiousness of Serbs at the Beginning of the 21st Centery: What is it About?“. In Danijela Gavrilović (edited) *Revitalization of Religion (Theoretical and Comparativ Approaches)*. YSSS Annuual–Year XVI. Nis.
- European Values Study. Serbia* 2008. (www.europeanvalues.nl/). Baza podataka za Srbiju nalazi se u Institutu za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd).
- Jukić, Jakov. 1997. *Lica i maske svetoga*. Zagreb: Kršćanska Sadašnjost.
- Квирквелия Ольга. 2003. „Профессия – православный?“. *НГ Религии*, 5. III 2003.
- Кублицкая, Е. А. 1990. „Традиционная и нетрадиционная религиозность: опыт социологического изучения“. *Социологические исследования*, № 5.
- Kuburić, Zorica. 1999. „Hrišćanstvo i psihičko zdravlje vernika“. U: *Hrišćanstvo, društvo, politika*. JUNIR godišnjak VI. Niš: JUNIR.

- Левада – Центр 2009. <http://www.levada.ru/> (посећено 20. октобра 2009).
- Лебедев, Сергей. 2005. „Религиозность: в поисках 'рубикона'“. *Социологический журнал*, № 3.
- Лебедев, Сергей. 2006. „Религиозность: что считать критерием?“. www.religare.ru/25238130.html.
- Митрохин Николай. 2007. „Социология 'бескорыстных мечтателей', или Как все-таки считать количество православных“. *Неприкосновенный запас*, № 1.
- Павићевић, Александра. 2009. „Да ли су антрополози дужни да буду (не)религиозни“. *Теме*, бр. 4. Ниш.
- Попис становништва, домаћинства и станова у 2002.* Становништво, вероисповест, матерњи језик и национална или етничка припадност према старости и полу. Подаци по општинама. Републички завод за статистику. Београд (мај 2003).
- Radisavljević – Ćiparizović, Dragana. 2006. *Religioznost i tradicija*. Beograd: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog Fakulteta u Beogradu.
- Синелина, Јулија. 2010. „Динамика религиозности грађана Русије од 1989. до 2006. године“. Зборник радова: *Социологија и православље*. Ниш.
- Свето Писмо Старога и Новогa Завјета*. 2003. Југословенско Библијско друштво. Десето издање. Београд.
- Филатов С. Б, Лункин Р. Н. 2005. „Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность“. *Социологические исследования*, № 4.
- Филатов, Сергей. „Религия в постсоветской России“: <http://www.starlightsite.co.uk/Keston/23%30Posleslovie.html>.
- Flere, Sergej. Pantić, Dragomir. 1977. *Ateizam i religioznost u Vojvodini*. Novi Sad: Pravni fakultet u Novom Sadu, Institut društvenih i pravnih nauka.
- Фурман, Д. Е., Каариянен, К. 2006. *Религиозность В России в 90-е годы XX начале XXI века*. РАН. Институт Европы. Издательство ОГНИ ТД. Москва.
- Чеснокова, В. 2000. *Воцерковленность*. ФОМ. Москва.
- Šušnjić, Đuro. 1998. *Religija* (I tom). Beograd: Čigoja štampa.
- World Values Survey*. 2001. *The Worlds Most Comprehensive Investigation of Political and Sociocultural Change* (www.worldvaluessurvey.org. Online Data Analysis).

Mirko Blagojević

Institute for Philosophy and Social Theory
Belgrade

Statistical Indicators of Religiosity and Revitalization of Christian Orthodoxy: Reality or Myth

This paper is an attempt to establish the actual number of believers in two post-communist Christian Orthodox countries, Serbia and Russia, and then to establish the number of Christian Orthodox believers in general. Therefore, the paper analyses numerous results within empirical evidence: firstly as indicators of religious dimension, then as indicators of believing in the dogmatic nucleus of Christianity, and then as indicators of the current church practice and finally, as indicators of traditional towards religion and church.

The analysis is an attempt to reveal a certain criteria or cluster which could express religiosity of the Christian orthodox populations the best. There are three distinctive approaches within Russian socio-religious community. The first is labeled as classical, positivistic approach, the second is a post-classical and the third is synthetic. Furthermore, the paper discusses attachment of people to their religion and church and indicators of such relationship. In addition, the discussion includes certain indexes, much more sociologically appropriate for research of religious-church complex. Finally, the paper provides several methodological instructions for sociological research on religion.

Key words:

religiosity,
attachment to
religion and church,
religious indicators,
method and theory,
Serbia, Russia

Драгана Радојичић
Етнографски институт САНУ
Београд

Примена архивске грађе у етнологији*

Овај рад је настао на основу личног дугогодишњег искуства у раду са архивским изворима у значајним иностраним архивским институцијама, као и на основу досадашње примене архивистике у етнологији. Бројни су примери оних етнолога који су се у свом научном раду ослањали на архивске податке, а из чијих се радова спознају димензија и улога ових извора за етнологију као научну дисциплину. У овом раду покушавам да пружим одговоре на питања везана за примену архивских извора у етнологији. Научници широм света уочавали су и уочавају значај архивских извора, који при анализи одређених културних феномена пружају валидне податке, утичући и на редеофинисање појединих, већ изграђених ставова у хуманистичким наукама.

Ја искувише лепих часова и скромних али радосних открића дугујем архивама и архивским радницима, да бих, кад год ми се за то укаже прилика, рекао о њима реч истине и реч похвале, као о потребним и корисним, важним и неопходним друштвеним чиниоцима.

Иво Андрић¹

Једна од битних карактеристика региона Европе, која се већ на први поглед лако уочава, јесте да они представљају испреплетен и сложен мозаик култура. Етничке границе, религија, језик и друштвене формације укрштају се једна с другом, и на целој овој територији тешко је пронаћи јасну и „чисту“ границу. Свака земља региона има своју доминантну културу, али ниједна није лишена

Кључне речи:

архивске установе,
извори првог реда,
етнологија,
допринос науци

* Резултат рада на пројекту 177028, који у целости финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја РС.

¹ Запис Ива Андрића на једној фотографији у Архиву Босне и Херцеговине у Сарајеву, у тренутку када се нашао окружен архивским радницима ове установе.

извесног броја житеља – следбеника неких других културних образаца, који се обично надовезују на културе становника оних држава са којима се одређена земља граничи, те стога архивски извори и имају нарочит значај у разјашњавању свих специфичности.

Ако су некада манастири и цркве били главни центри у којима су се чували примарни извори за историју и културу једне земље, развојем друштва су ту улогу већ поодавно, поготово у развијеним земљама, преузеле за то специјализоване институције – архиви. Архиви су данас интердисциплинарне установе, антички бог *Јанус* са више лица, али на савремен начин – истовремено окренуте и култури, и управи, и науци, и школству, тј. образовању. Познато је да архиви и иначе, услед своје разуђене делатности, личе на неку врсту митолошког бића са много лица, истовремено окренутог на разне стране, те се не може очекивати да се било који архивиста одлучи шта је од наведеног важније, односно – приоритетније. Понеки архиви, тако, у потпуности живе тек онда када се сви ови домени рада живо развијају и доносе резултате, а посебно се може разматрати однос архива и науке, за шта као практичан пример имамо посредну и непосредну активност архивисте усмереног ка научном истраживању архивалија (Milošević 1980: 9–12).

О овој теми говорићу и из личног угла, као дугогодишњи истраживач у архивским установама у иностранству: Венецији, Падови, Дубровнику, Котору и Херцег Новом. Искуствено ми се наметнуло питање значаја, те предности / мањкавости које ова врста извора има за етнологска проучавања. Чињеница да се овом „тихом“ и „спором“ послу у домаћој етнологији посвећује релативно мало пажње била је додатно инспиративна да се о овој теми изнесу макар и неки већ познати подаци, али и да се на овај начин упутити апел стручној јавности за интезивнији рад на архивским изворима.

Можда максима да је сваки онај који зна где се налазе подаци за науку, веома близак да њоме и овлада (*Qui scit ubi scientia, proximus habenti est*) најверније одражава спојивост рада архивисте и истраживача у науци. Открића при реконструкцији живота испуњавају радошћу и једне и друге, и тешко је између њих направити границу након дугогодишњег рада (Радојичић 2005: 115–123).

Истраживање културних феномена из протеклих векова најчешће је остваривано путем „већ написаног“, неретко без провере истог, те се поставља питање редефинисања таквих закључака из времена такозваног романтичарског заноса, или пак из домена квазинауке, којима се нестручно али обилато служи. С разлогом се сматра да минуциозно, континуирано и стрпљиво праћење културних феномена у историјској ретроспективи, уз коришћење архивских извора, представља обогаћивање наших сазнања о нама самим, на чему инсистира и етнологија / антропологија. Међутим, поготово данас, истраживање архивске грађе не представља атрактиван посао, првенствено због своје дуготрајности и неопходне систематичности.

Квантитет и *континуитет* су неизбежни атрибути у овој врсти посла, што значи да је потребно описати процес почев од информатора и обавештајних средстава које пружа архивска установа, преко упознавања са архивском грађом, па до суштинског селектовања садржаја докумената (са више аспеката). При овом послу је веома често неопходно приступити превођењу тешко читљивих индивидуалних рукописа средњовековних докумената (писаних на српскословенском / црквенословенском, латинском, старогрчком, староиталијанском итд.), а затим следи компарација са другим изворима ради добијања коначног резултата. Да би истраживања била успешнија, значајно је да у архивима постоји што је могуће дужи временски континуитет записа и што већи број разноврсних архивских серија (Petrović 1978: 54–55). У овом су послу постојала два „колосека“: с једне стране, то је рад архивиста и спољних сарадника који настоје да израде што већи број научно-обавештајних средстава, која ће омогућити заинтересованима проучавање, док, са друге стране, та проучавања бивају у домену истраживача, научних и културних делатника ван архива (Milošević 1980: 10–12). Архивски подаци јасно указују на путеве и начине, разлоге, узроке и последице, а кроз ширину информација пружају могућност повезивања културе с демографским факторима, друштвено-економским односима, духовним и социјалним стањима, природном средином итд.

Истраживање архивске грађе изискује много времена и стрпљења, а потешкоће у раду на грађи настају, што се више пута до сада истицало у стручним круговима, због делања зуба времена, ратова и људске небриге. Све то штети архивалијама и уништава их, уз низ додатних проблема, као што су просторна скученост, персонална и финансијска оскудица у архивским установама, због чега остаје необрађен, па стога истраживачима углавном и недоступан, знатан број докумената. Неретко истраживач данима, месецима и годинама истражује док не дође до потребних података (Црнић Пејовић 2006: 433). Научници, истраживачи разних профила – стручњаци из многих научних области служе се архивском грађом истражујући прошлост, узимајући у обзир и употребу других релевантних извора, али се може закључити да архивалије ипак не задовољавају све уже профилисане стручњаке, поготово у тренуцима када установе да је њихова бранша остала са веома мало расположивих докумената, понекад непотпуних и фрагментарних за целовита изучавања.

Ма колико ритам модерног живота наметао нове методологије и коришћење савремених извора, ипак поједини истраживачи уочавају и вреднују значај архивских извора, не заобилазећи их при анализи одређених културних феномена из прошлости, јер тако пружају уистину валидне податке, те самим тим утичу на редеофинисање појединих, раније изграђених ставова у науци. За разлику од података које пружају друге врсте извора и који фиксирају једно одређено време, архивски извори представљају најпрецизнији „информатор“ за објективно утврђивање историјских димензија и процеса, њихових узрока и последица, као и појава из домена културе.

На примерима више аутора-етнолога, који су се у свом научном раду ослањали на архивске изворе, сазнајемо улогу и величину значаја ових извора за етнологију.

„Извори су резултати људских делатности који су или од почетка одређени за сазнавање и доказ историјских чињеница, или су својим постојањем, настанком и другим околностима посебно погодни за то.

Појам извора за сазнавање чињеница из прошлости људског друштва и културе обухвата сва подручја делатности људског живота, остатке људске делатности у предметном, ликовном, писменом и усменом облику, као и човекову природну околину која омогућава спознају природних темеља историјских збивања“ (Гавриловић 2004: 5–23).

Дакле, на основу установљене вредносне класификације – путем чега се реконструишу не само историјске чињенице, него првенствено процеси развоја људских заједница и њихове културе – извори се деле на *изворе првог реда* (материјални и писани извори, проистекли из неког историјског догађаја или појаве, сачувани предмети инвентара, архивска грађа) и на *изворе другог реда*, који обухватају све остале врсте извора, као посредне или временски удаљене информације о испитиваној појави (Радојичић 2005:115–123). Писани подаци до којих се долази проучавањем архивске грађе у архивима називају се *историјским изворима*.²

Архивска грађа, која игра значајну улогу и за етнолошка истраживања, не односи се само на документацију насталу као резултат рада појединих државних органа и организација, већ на све оно што – по дефиницији архивске грађе у *Рјечнику архивске терминологије Југославије* – представља изворни и репродуковани (писани, штампани, фотографисани, филмовани, фонографисани), или на који други начин забележени документарни материјал, настао у току пословања стваралаца архивске грађе, што је од трајне друштвене, а посебно од научне и културне вредности. Поред наведеног, документацију или архивску грађу чине и изворни и репродукциони материјали настали кроз живот и рад једне породице или неког појединца (породични или лични архиви). Таква грађа је везана за живот и рад оног појединца или оне породице који су имали одређену улогу и значај у друштвеном и политичком животу своје средине и свога времена.

² Проф. др Ђурђица Петровић је забележила:

„Ипак садашње стање у науци не може да прихвати означавање извора стриктно према науци за коју су били карактеристични, као и ограничавање и дистрибуције извора према начину и месту њиховог прибављања. Зависно од теме било би пожељно користити се свим врстама расположивих извора, јер врста извора не сме да одређује границе области интересовања“ (1978: 54-57).

Етнологи су, када је реч о архивским установама у Србији, већином користили архивску грађу која се налази у архивским фондовима административних јединица, судова, те манастира и цркава, као и разних друштава и удружења. У црквеним архивима, уколико је сачувана, налази се богата и разноврсна грађа (нпр. од рођења појединца до његове смрти), која је често и једини примарни извор за истраживану проблематику, као и за одређени простор и време.

Архивска грађа пружа етнологима податке од непроцењивог значаја, уз исто толико значајан теренски рад, литературу и друге изворе. Међутим, чињеница је да данас доминирају информације добијене у непосредном контакту, а све више се користе други, алтернативни извори (медијски чиниоци, интернет мрежа), као продукти технолошког развоја.

Подаци до којих се долази на основу архивских вести имају пуну вредност само ако се акрибично и стрпљиво прикупљају, док они узгред прикупљени и узети само зато што су надокхват руке губе на значају. Добијени резултат треба да представља *дубинску димензију* садржаја и токова проучаване културе. Путем архивских извора могуће је избећи многе заблуде, као и несигурне поставке до којих се долази парцијалним коришћењем архивских података и временски изолованим посматрањем етнолошких појава. И хоризонтална и вертикална истраживања могућа су на основу архивалија, мада не треба занемарити чињеницу да почесто понешто недостаје и тако остаје неисказано. Ипак, многобројност и разноврсност тема за етнолошка истраживања, које се могу црпсти из архивске грађе, не могу се спорити.

Није тешко одговорити на питање шта етнологи могу очекивати од истраживања архивске грађе, јер бројне потврде значаја ових истраживања већ постоје. Или, најсажетија формулација значаја архивских документа гласи:

„За разлику од података које пружају друге врсте извора, а на првом месту усмени извори, а који детаљно фиксирају углавном само одређено време – чине хоризонтални пресек – грађа која се црпе из архивских књига представља најпрецизнијег информатора за објективно утврђивање историјских димензија – чини вертикални пресек – и помаже да се тачно уоче процеси и садржине код појава из домена културе прошлих и потоњих дана“ (Petrović 1979: 157-159).

Годинама истражујући у Дубровачком архиву, Ђ. Петровић је истицала његов велики значај за етнолошка проучавања на релацији *човек – друштво – култура*:

„Понекад скоро са невероватном прецизношћу могуће је установити постојање културног континуитета од антике и у називу, материји, форми, па и у функцији неког културног добра или феномена. Штавише, није реткост да документи информишу

и о тачном времену када, како и зашто појаве дугог трајања доживљавају трансформације у целини или у неком од својих саставних елемената“ (Petrović 1979: 159–160).

Она, такође, наглашава да су етнологзи заинтересовани да сазнају на који начин поједина културна добра или веће културне целине продиру из страних, удаљених и различитих култура у једну одређену, друштвено и економски детерминисану средину, као и шта се потом са њима дешава, сматајући да и ову научну радозналост могу задовољити дубровачки извори. На пример, у оним областима које су дуго времена биле под Отоманским царством има много позајмљеница из турског. Наиме, многи од предмета доспелих посредством трговаца и особа које су боравиле у оним крајевима Балкана где су Турци већ били господари, или пак у средишту Отоманске империје, и то предмети материјалне културе, постају у новој средини објекти са статусом културног добра – страног, али оног које није сметало постојећем културном обрасцу. Тако су се турска културна добра, која су на различите начине пристизала у Дубровник и околне градове, постепено уклапала у постојећи културни инвентар и бивала прихватана, адаптирана, а само би њихови називи, забележени у архивским документима, упућивали на њихово порекло. Овакви и слични подаци упућују на начине, разлоге, узроке, последице, а ширина информација даје могућност повезивања културе с демографским факторима, друштвено-економским односима, духовном и социјалном климом једног времена (Petrović 1979: 160–161).

Постоји низ примера преко којих је могуће уочити да се приликом ове врсте истраживачког посла фокус обично ставља на истраживање више различитих проблема: комуникацијски односи одређене групе људи у прошлости, религијска питања, однос према материјалним вредностима или духовној култури, социјални и културни статус носилаца појединих друштвено-статусних привилегија. Политичка и друштвена дешавања из минулих времена постају јаснија и лишена од сваке идеологизације. Културни феномени – праћени кроз димензију историјске ретроспективе, добијене на основу архивских извора – помажу да се обогате постојећа сазнања и да се, барем донекле, мењају постојећи стереотипи. Поред свега наведеног, коришћена лексика је од посебног значаја за истраживања на пољу филологије, пре свега – за сагледавање чињеница важних за историјскојезички развој.

Архивски извори, као што је већ речено, имају вишеструки значај за етнолошку науку:

1. Из њих извиру разноврсне теме, на први поглед незанимљиве за етнологију. На пример, записници са сеоских зборова, где су се доносиле значајне одлуке за дату заједницу и појединца као њеног члана: моралне норме, или крвна освета, породични односи, сточарско-пољопривредна делатност (косидба, издиг, комунице), јесу званична писана документа, а не пука дескрипција настала на основу сећања. Искуство истраживача сведочи ми о значају пописа из 18. века (занати, пловила, поморци,

побројана одећа и прехранбени производи, демографски подаци) за етнолошка проучавања, за сагледавање друштвено- културне сцене једне средине. Физички описи хајдука, на пример, давани приликом судских спорова, чине само делић богатства которских архивалија, а од великог су значаја за антрополошка проучавања.

2. Да би се објаснила нека појава у породици или друштву, потребно је „сондирати“ проблем враћајући се у прошлост, у време настајања дате појаве, а ради бољег разумевања генезе проблема, адекватнијег тумачења садашњости, те отварања могућности да се пројектује будућност.

„Обиље архивске грађе из наше прошлости писане на српском или неком страном језику, који је био у употреби у одређеном крају као последица историјских збивања, неисцрпан је мајдан за проучавање многих збивања и појава у прошлости нашег народа, рјешавајући недоумице у садашњости и предвиђајући, односно, планирајући будућност. Ова грађа се налази сачувана у домаћим архивама, али и архивама у бившим југословенским републикама и широм света“ (Црнић Пејовић 2006: 433–444).

Ипак, писаним изворима ове врсте, у поређењу са подацима до којих се долази путем анкета / интервјуа и интернета као савременог извора информација, у етнолошкој се науци посвећује све мање пажње. Но и поред претежне употребе савремених информационих система, не сме се пренебрегавати значај ове врсте истраживања. Чињеница је да се у архивским установама страних држава и даље чува грађа неопходна за валидно проучавање културне и друштвене прошлости неког народа. Када је реч о мноштву податка из прошлости српског народа, треба подсетити да су у европским земљама лоциране архивске установе у којима су ти подаци похрањени, од којих је добар део и микрофилмован. Стога постоји вероватноћа да ће нам у будућности та архивска грађа бити доступна и електронски, што свакако не умањује потребу да се истраживач нађе на лицу места – у архиву.

„Душане, обрати добро пажњу: свет је пун лопова! Ми музиколози проводимо дане и године трагајући по архивама, понекад смрзавајући се, читаваог живота гутајући прашину, а када наша открића објавимо – појаве се несавесне колеге које то користе у својим текстовима чак ни не цитирајући нас. Морате наћи систем како да се од тога одбраните!“ –

говорила је професорка Стана Ђурић-Клајн, изванредна пијанисткиња, свом студенту Душану Михалеку (Михалек 2010: 6–7).

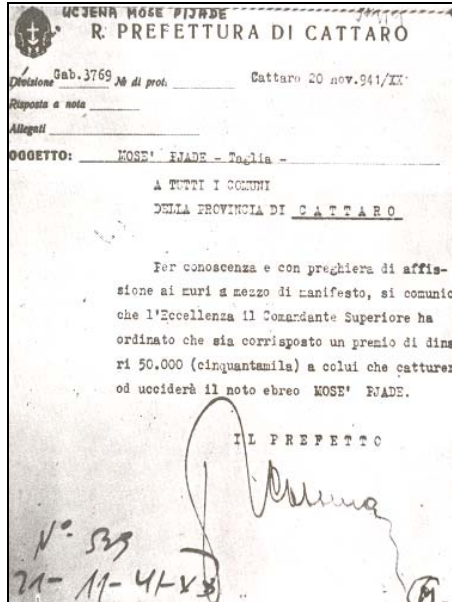
Откривање садржаја појединих архива није само посао истраживача; оно подсећа на градитељство, или на трагање и потом склапање каменчића

мозаика једног друштвеног процеса, нечега чему је потребно открити контуре кретања, смисао, ликове, светлу и тамну страну. Живот протеклих векова увек измиче и остаје помало тајанствен, како због скоро непрегледног броја елемената који га сачињавају тако и због другачијег сензибилитета, несвојственог нашем времену. Ипак, као што је рекао Алберт Анштајн:

„Најлепше што можемо да доживимо јесте оно тајанствено. То је основно осећање које стоји при колевци праве уметности и науке. Ко га не позна, ко не може више да се чуди, ко не може више да се диви, тај је, тако рећи, мртав и његово је око усахло“ (Milošević 1980: 12).

Литература:

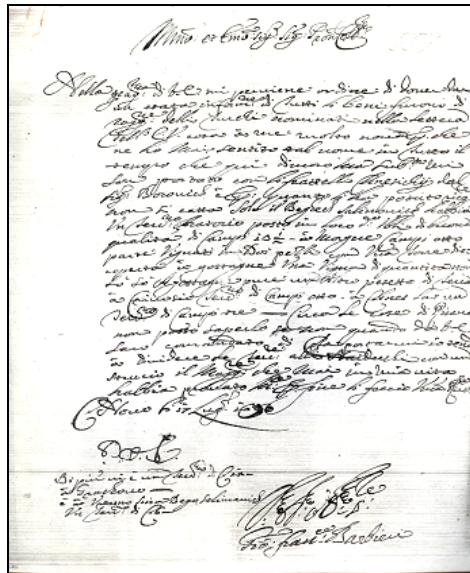
- Гавриловић, Љ. 2004. *Балкански костим Николе Арсеновића*. Посебна издања, бр. 52. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Milošević, M. 1980. *Arhiv i nauka kulturno blago Crne Gore*. Izložba dokumenata Istorijskog arhiva. Kotor.
- Михалек, Д. 2010. *Последња лекција госпође Клајн*. Политика. Културни додатак.
- Петровић, Ђ. 1974. *Значај средњовековних архивских вести за етнолошка проучавања*. Симпозијум о методологији етнолошких наука, Одељење друштвених наука књ. II. Београд: САНУ.
- Petrović, Đ. 1978. „Dubrovački arhiv kao izvor za etnologiju“. *Vijesti muzealaca i konzervatora Hrvatske*, god. 27, br. 3–4.
- Petrović, Đ. 1979. „Dubrovački arhiv kao izvor za etnologiju“. *Zbornik historijskog arhiva u Dubrovniku. Arhivist* (1–2).
- Радојичић, Д. 2006. *Архивски извори у реконструкцији живота*. Зборник 21. Ур. Љ. Гавриловић. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Црнић Пејовић, М. 2006. „Архивска грађа – примарни извори“. *Гласник Етнографског института САНУ* LIV.



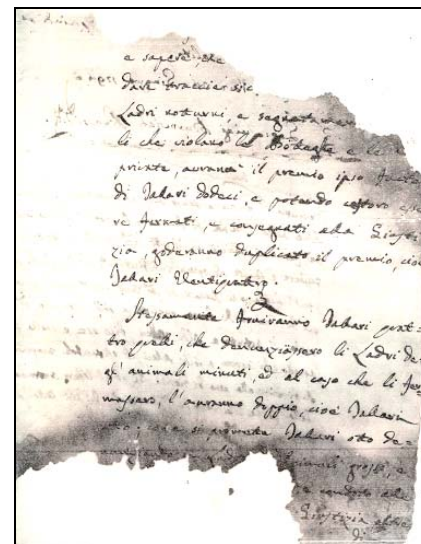
Јавна потерница за Мошом Пијадом 1941. године (IAK, KOP 98/2)



Разне санитетске дозволе из Пераста



Списак имовине бега Селимовића у Ублима 1690. године



Ценовник меса из 1790. године

Dragana Radojičić

Institute of Ethnography, SASA
Belgrade

Application of Archive Sources in Ethnology

This paper is founded on a personal and close up experience in researching archive sources based in significant foreign institutions, that is, an application of archive sources in ethnology.

In the past, monasteries and churches were the main centers where the primary sources were kept. Later on, with the development of society, that role was passed on to specialized institutions- archives. Today, archives are interdisciplinary institutions- the Greek god Janus with multiple faces- addressing, at the same time, issues important to culture, science, education etc. A saying *Qui scit ubi scientia, proximus habenti est* (Who knows where the knowledge is, is closest to the knowing) reflects nicely a collaboration of archivists and scientists.

Key words:

archives, sources,
ethnology,
contribution to
science

There are numerous examples of ethnologists who have used archive sources in their works; these works have enlightened a dimension and role of archive sources within ethnology as a discipline. In this paper I have tried to answer questions related to application of archive sources in ethnology, and to address further dissemination of this issue for future researchers.

Various cultural phenomena- traced through historical retrospective and acquired from archive sources- could enrich our knowledge of the past and have the ability to change stereotypes about ourselves. Worldwide, archive sources are a legitimate means used in various research areas, providing rich source of data and influencing redefinition of attitudes in Arts and Humanities.

Поновљена теренска испитивања етничке микрозаједнице Вислани у Остојићеву (Банат)

Рад се односи на поновљена испитивања етничке микрозаједнице Вислана / пољских Шљонзака, који су се током 19. века досељавали у Остојићево (Банат, Србија). Основни проблем који се истражује јесте процес вишедеценијског словачења ове групе током живота у Банату, као и њен недавни заокрет од словачког ка пољском идентитету. Прате се сложени токови етничких и националних идентификација и виђење будућег правца конструкције идентитета, а на основу пољских, словачких и домаћих извора и литературе, као и сопствених теренских истраживања.*

Овај рад представља резултат поновљених проучавања досељеника (претходно индивидуалних, а сада комплексних пољско-српских) из предела Живјецких Бескида, евангелиста аугсбуршке опредељености, у Остојићево у Банату.¹ Они су од Првог светског рата до почетка 90-тих година 20. века убрајани (и својевољно се тако декларисали!) међу банатске Словачке, а последњих година поново изграђују пољски идентитет и обнављају везе са Пољском као матичном државом.² Након четири

Кључне речи:

Вислани, етничка
микрозаједница,
процес словачења,
народносно
опредељивање,
Остојићево

* Пројекат: *Идентитет: савремени процеси у Србији, суседним земљама и дијаспори*. Пројекат финансира Министарство за просвету и науку Републике Србије.

¹ Остојићево је насеље које административно представља месну заједницу у саставу општине Чока. Према попису становника из 2002. године, место има 2.877 становника. Само насеље је више пута мењало назив, па се у историјским изворима помиње као Ражањ, Tisza Szent Miklos, Потиски Сенмикулаш и Потиски Свети Никола, да би 1948. године било названо Остојићево по др Тихомиру Остојићу (1865–1921), историчару књижевности и активном члану и секретару Матице српске, који се родио у том месту.

² Овај истраживач се први пут упустио у теренска истраживања Вислана у Остојићево 1967. године, за потребе израде докторске дисертације о колонизацији Пољака на простору тадашње Југославије. У монографији која је настала на основу докторске дисертације, Висланима је било посвећено једно поглавље (Дрљача 1985: 115–132). Од тада је овај

деценије од почетног истраживања, тема њиховог преображаја изузетно је захтевна и изазовна јер се, такорећи пред нашим очима, збива промена идентитета једне етничке микрозаједнице и открива „глобално у малом“. Овај прилог представља увод у поновљена, сада знатно шире постављена испитивања у висланском завичају и Остојићеву (од 2007), праћен упоредним деловањем завичајног, подстицајног парохијског менаџмента из Висле, тј. „акцијом освешћивања“ банатских Вислана.

У једном раније објављеном реферату разматрао сам етничку ситуацију Вислана у Остојићеву (од 1846. године), у склопу проучавања етничких процеса код пољских досељеника у јужнословенске земље. Тада сам написао и ове редове: „Пољаци из Висле које овде (условно) називамо и бескидским Пољацима нису, у моменту напуштања завичаја, имали изразитије развијену пољску националну свест“ (Дрљача 1978: 76). Писци са тих терена објашњавали су то на разне начине и називали своје земљаке пољским Шљонзацима или „словенским евангелистима“. Пољски горштак из ове пограничне (лимитрофне) области, уз то још и евангелиста, није био уверен да је „Пољак“. Себе је сматрао нешколованим Шљонзаком, који говори „нашки“, а Пољаци су за њега били они који су „окусили“ мало науке и образовања. Према једној вести из 1821. године, коју наводи Густав Морћинек, ови горштаци су у свом завичају на мисама, служеним на пољском, певали црквене песме и на словачком и чешком језику. Могло би нас то навести на помисао да се већ тада ширио утицај та два језика (и културе) на висланске горштакe и да се тај процес одвијао и у време њихових (заједничких?) сезонских миграција на исток и на југ (Morcinek 1968).

Словачки научници, пишући о миграцијама Словака и њиховом животу у Југославији, за Вислане у Остојићеву позивали су се на чланак учитеља Јана Гаџо, а он је тамо насељене Вислане убрајао у „Словаке пољског порекла“ (Gažo 1930). Јан Сирацки, историчар, означио је 1846. годину као годину њиховог трајног окупљања у Tisza Szent Miklosu (у даљем тексту ТСМ), у ком насељу су 1910. године живела 234 „Словака пољског порекла“. Етнолог Рудолф Беднарик је одвећ упрошћено истицао да је „исповедање евангелистичке вере утицало на ово становништво да се код њега развију словачке народносне одлике премда до данас постоји свест о пољском пореклу и пољски језик у кући“ (Bednařík 1966). Погрешио је, свакако, сврставајући домаћи говорни идиом у језик. Занимљиво је пак да ниједан од ова два научника није поменуо могућност да су у сезонским миграцијама у Угарску, у првој половини 19. века, заједно са Словацима

истраживач наставио да одржава повремене везе са Висланима у Остојићеву, да би 2005–2006. године отпочео поновљена теренска истраживања ове заједнице. Од 2010. године, уз подршку општине Чока, неколико истраживача из Пољеске (етнолога и лингвиста) заједно са овим истраживачем формира екипу која се бави комплексним истраживањима дате заједнице, чији ће резултати бити објављени у заједничкој монографији. Са пољске стране, у екипу су укључени проф. Eugeniusz Klosek, Małgorzata Michalska и Judvyta Hlubek, сви са Катедре за етнологију и културну антропологију Универзитета у Вроцлаву.

могли учествовати и Вислани, а не помињу је ни пољски истраживачи. Међутим, таква миграторна кретања описује Бланка Питронова (1961).

У време када словачки научници објављују своје књиге, на Универзитету у Новом Саду је докторску дисертацију под насловом *Говор Пољака у Остојићеву* одбранио полониста Иван Јерковић. Те 1966. године Вислане у Остојићеву посетио је евангелистички бискуп др Анджеј Вантула, и о том свом кратком боравку међу њима оставио одличан извештај (Wantuła 1966). Настављајући 1967. своја проучавања Пољака у тадашњој Југославији, долазио сам у неколико наврата у Остојићево и о Висланима написао научну информацију, објављену у Словачкој, у којој сам неопрезно предвиђао да је процес њиховог даљег словачења незаустављив (Дрљача 1970).

Настављајући до 1971. теренски рад у Остојићеву, знао сам, на основу својих претходних испитивања етничких заједница, да чак и невелике досељеничке етничке групе нису сасвим јединствене по свом етничком саставу и да у њиховим редовима најпре почиње процес унутрашње консолидације, који се одвија упоредо са незаобилазним адаптацијским процесом.

Група као што је висланска у ТСМ није била приморана да у чувању сопственог идентитета и унутрашње чврстине демонизује суседе; настојала је да – као и већ затечене заједнице – функционише као затворена целина, која у циљу подмирења потреба својих чланова само посредно учествује у друштвеном животу средине у коју је дошла. Да би као мала група избегли асимилацијске притиске, у измењеним друштвеним и политичким околностима, приклањају се по правилу групи по сопственом избору, а не народу који те притиске врши. Ретке су, као Вислани, сићушне заједнице које, при изузетној сведености бескидске традицијске културе (реликти!), истрајавају у самосвојности.

С обзиром на то да су етнолошка теренска испитивања с краја 60-тих година 20. века имала претежно оријентациони карактер и да су вршена недовољно дуго, у завичају Вислана и месту насељења, да их је вршио индивидуални испитивач, а пре свега да су се у међувремену збиле корените промене у нашим земљама и висланској микрозаједници – подразумева се да савремена комплексна монографија о њима треба да има проблемски карактер, тј. да буде усредсређена на средишњи проблем: на вишедеценијско словачење Вислана у Остојићеву, на однос образовања и идентитета, ретрадиционализације и модернизације, на сложене па и замршене токове њиховог етничког опредељивања, а затим и на истицање најбитнијих (очуваних) реликата из комплекса бескидске традицијске културе, као и разлоге и токове савременог заокрета групе ка пољском идентитету. Наслов теме поновљених проучавања могао је да гласи: *Пословачени Пољаци у Остојићеву* – сложени токови народносног опредељивања, недавни заокрет и виђење будућег. Све то у условима сумрака „југословенства“, које је за многе Вислане било етничко/национално прибежиште.

За финансирање из пољских извора био је постављен услов да поновљена теренска истраживања обавља квалификована мултидисциплинарна екипа научника из Србије и Пољске, а давнашња индивидуална испитивања трансформисана су у отворену радионицу проучавања пољске дијаспоре, која су каснила за свестраном парохијском „акцијом освешћења“. Претходном треба додати да се у оваквим продуженим истраживањима подразумева да у теренским испитивањима специјалисти за поједина научна питања познају језик средине у којој се проучавања врше, ако већ не владају њиме, али је тај методолошки услов овога пута занемарен. Није, такође, коришћена погодност да екипа током трогодишњег рада борави истовремено и у пуном саставу на терену и свакодневно усклађује закључке.

Завичајни извори и проблематика

Припреме тематски усмерених, поновљених теренских испитивања Вислана у Остојићеву изискивала су ново ишчитавање претходно коришћених извора који се односе на ову групу у њеним завичајним пределима у данашњој Пољској (Б. Хоф, М. Пилхувна, Г. Морћинек, А. Вантула), капиталних дела изузетне вредности (Ј. Хлебовчик, *Историја Висле*; Ј. Спире, *Дијалекатски речник Ћешинског Шљонска* са уводним студијама Ј. Кропа и Ј. Вроњич), етнолошких радова о пограничју Висле (чадецком – К. Новака; шљонско-живјецко-чадецком – М. Кјереш; регионалне исхране – ауторског колектива; музичког стваралаштва – Ј. Дрозда и Ј. Гонсјорека), као и неких прилога насталих у 2008. и 2009. години током теренских испитивања у Остојићеву (В. Шајтхауер, Д. Шчипка, Р. Чиж).

Веома инспиративно је било поновно читање обимног дела Јузефа Хлебовчика (Chlebowczyk 1975) о процесима националне афирмације у средњоисточној Европи у време капитализма, о појавама асимилације, феномену полуасимилације, односно „хибридизације културе“, о острвским заједницама, о дистинкцији етнонима „Словјак – Словак“, о језичко-етничким групама, о „мађарском проблему“, о верској припадности и с њом повезаном културно-цивилизацијском посебности, о аустријском и пруско-мађарском моделу националне државе и политике.

Јан Кроп и Владислав Сосна у популарној књижици о Висли обавештавају нас најпре о томе да се у 16. веку становништво шљонских Бескида бавило пољопривредом. Тада су се појавили влашки номадски сточари, доносећи са собом посебну културу. С обзиром на конфигурацију терена и климу, те слабе приносе у ратарству, земљорадња се постепено повлачила пред сточарско-салашарском привредом. У пограничном пределу између Ћешинског Шљонска и Живјецке области тадашње Угарске развила се у 17. веку хајдучија. Године 1853. укинута су горштацима *сервитути* – права на коришћење шуме, а годину дана раније и на испаше; глад, и не само она, терала их је да мигрирају за послом, на рад код *сједлака* у околину Ћешина, а потом и даље. Што се тиче културне традиције, аутори истичу да је у другој половини 16. века, у Ћешинској кнежевини евангелистичка вера аугсбуршког,

тј. лутеранског опредељења постала општеприхваћена. Прелепо резбарене шкриње за младинску опрему, тј. мираз, тзв. *влашке трувље*, биле су испуњене, поред невестинске опреме, и побожним књигама: Гдањском библијом из 17. века, Хришћанском постилом (текстови у којима се тумачи јеванђеље), избором проповеди о. Самуела Дамбровског, такође из 17. века (народ их је звао *Донбрувки*), као и канционала, односно збирки песама. За разлику од римокатоличких цркава у висланском крају, у којима је миса служена на латинском, а Хабзбурговци у животу наметали немачки језик, са предикаоница евангелистичких молитвених домова ширио се пољски матерњи језик. У школама, које су тада настајале и добро се развијале, наставни језик је био пољски. Глад за читањем и књигом била је велика. Међутим, оно што примећује читалац са ових простора јесте да су први пастори висланске парохије крајем 18. века били Словаци.

Почетак процеса буђења националне свести у Ђешинском Шљонску Данута Шчипка смешта у 40. године 19. века и повезује са настанком евангелистичке средње школе у Ђешину, а то је време оснивања прве колоније Вислана у ТСМ (Szczypka 2009в). Ово мишљење иде у прилог тези да Вислани, који су стизали из Шљонска у Банат, нису у постојбини још били развили пољску националну свест.

Јан Кроп је са изванредном ерудицијом и познавањем предмета проучио дело Богумила Хофа, тумачећи га и уз помоћ радова Јана Станислава Бистроња о етнокултурној заједници Вислана у време када нису имали својих цркава, већ су се молили по шумама читајући евангелистичке књиге на старопољском језику, а од краја 18. века, уз словачке пасторе, певали из канционала Жежија Тшановског на моравско-чешком језику. За нашу тему битан је и податак да је 40-тих година 19. века на висланском подручју регистрована појава пренасељености. И још нешто: Ј. Кроп не полемише са делом текста Б. Хофа, који се односи на досељенике католичке вере у Висли, али додаје да се већ крајем 19. века осећала верска нетрпељивост (Кгор 2009: 13).

Пишући пре четврт столећа недовољно документовано о Висли половином 19. века, када је ојачала емиграција Вислана у Угарску, нисам располагао мериторном потврдом у пољској литератури о неекономским разлозима тих кретања, иако сам претпостављао да они постоје. Као што знамо, Ђешински Шљонск су у већини насељавали евангелисти. Одговор на постављено питање нашао сам у другом тому Историје Висле, из пера Јануша Спире, објављене 1997. године. Висланска евангелистичка црква – сазнајемо – имала је 1858. године 4 181 парохијана, а од новорођених су једну четвртину чинила ванбрачна деца, што је забележено и у следећој деценији. Крајем 19. века у Висли је, међу 5 000 становника било 4 600 евангелиста, око 200 католика, 30 Јевреја, и других. Главно занимање је било сточарство. У време снажења миграција на југ (и исток), најважнији догађај је био укидање кметства, што помињу и други аутори. Оно што краси изузетно документоване текстове Ј. Спире, то је указивање на неравноправност

религија, тј. на позицију неупоредиво најбројније верске заједнице у Висли – евангелистичке. „Пролеће народа (1848) донело је побољшање у равноправности вероисповести (...), али су још увек недостајали закони, који би Евангелистичку цркву изједначавали са католичком“ (Сруга 2007: 141). Један од начина сурове експлоатације горштака у то време био је дневничарски рад сече шуме уз минималну накнаду. Указајући на размере тадашње емиграције у Угарску и српска насеља (између осталих, Потиски Свети Никола – ТСМ), Ј. Спира наводи да је у Висли 1857. било знатно мање људи у односу на претходна два пописа. Занимљиво је да се и у 2009. најстарији Вислани у Остојићеву служе термином *nadziennicy* за надничаре.

У својој изврсној студији Ј. Спира не помиње рад чешке ауторке Бланке Питронове (из 1961) о заједничким миграцијама Вислана и Словака у Угарску, ако је таквих кретања било, што би било од значаја за наша каснија разматрања етничких процеса у Банату.

Данута Шчипка (Szczypka 2009a) – на основу документа пронађеног у висланској парохији – пише да су мушкарци из села у околини Ћешина још у 18. веку групно одлазили за послом на југ, у Угарску. Рад на скупљању и кувању шалитре био је сезонски и добро плаћен. Окупљали су се у месту Бистшица, где је основан еснаф. У документу се наводи по имену и презимену (Јан Бујак) један од досељеника из тог раног раздобља, док је Андрија Бујак – шалитраш, забележен међу каснијим дародавцима за звоно висланске цркве. У ТСМ као први шалитраш из Висле у првим деценијама 19. века забележен је Андрија Шалбот, али он није био оснивач колоније (Szczypka 2009v).

Попут Ј. Кропа, и о. др Виктор Њемчик, користећи дело Јулијана Охоровича, представио је јавности драгоцене, скромно насловљене „литерарне скице“ Марије Пилхувне која даје реконструисане етнографске описе висланских села с краја 19. века (Pilchówna 1948).

Богумил Хоф је своју изванредно илустровану историјско-антропогеографску студију, чију једну трећину чини природњачки део (1888: 1–27), посветио ћешинском народу и академику Оскару Колбергу. Вислани се, према његовом објашњењу, разликују од Лаха.³ Другима би могли служити за пример када не би претеривали у пићу. Жене се одликују слободним понашањем и смелошћу. Вислански горштак себе уврштава у Пољске Шљонзаке. Родови су: Бујак, Ћешљар, Ћихи, Кенђор, Полак, Полачек, Рашка, Самјец, Шалбот, Пилх и Штурц (наведени су само они родови који постоје у Остојићеву – ДД). Према Хофу, презимена Пилх и Штурц нису пољског порекла (Hoff 1888).

Молитвене књиге су им чешке и пољске. Вере су протестантске – евангелисти. Осим реликата старопољског, говор је под утицајем чешког и словачког језика. Од око 200 речи сличних по облику и истоветних по значењу наводимо неколико оних које имају исто значење у српском језику:

³ *Лак* је стари назив за Пољаке.

брусић (оштрити), *бача* (баца), *цеста*, *дрва*, *газда*, *гајди*, *јаишле*, *колиба*, *ластувка* (ластаница), *отава*, *пила* (пилана), *спусобни*, *столица* (клупа), *стијева* (црева), *салаи*, *смерк*, *ватра*, итд.

У исхрани је главни кромпир, од кога се праве *полешники* и пеку на купусовом листу. Главно пиће је грејана ракија – *важонка*. Хофов текст садржи и опис ношње и свадбе, а овде наводимо свадбену песму: „На фолварји / На дугим мошће...“, коју сам и сâм забележио у Остојићеву – 1970. године. Дати су, затим, описи крштења, *имендана* (рођендан се није славио), Божића, другог дана Ускрса – са обредом „шибања“ девојака. Умирућег причешћују – то је Господња вечера, ковчег с посмртним остацима *носе* до цркве *на раменима*, а одатле на гробље на Гроњичку.

Следе наводи 27 песама, међу којима су поменута свадбена и једна војничка: „За Ћешином бенбни бијон...“ (59), обе са нотним текстом. Од плесова, помињу се *коломијка*, полка, чардаш, али што је још важније – *ћеленци* плес, који су ми недавно помињали најстарији казивачи у Остојићеву.

Упоредо с вером у Свето јеванђеље, Вислани се нису одрекли веровања у зле и добре духове, предања о благу (сакривеном у пећинама), о Страшном суду итд., а сачували су и пословице и изреке.

Цитирани Ј. Охорович у књизи М. Пилхувне писао је о заједничким имањима међу Висланима, верској повезаности, институцији мобе, кућама са отвореним огњиштем – димницама, дворовима – двориштима у којима је више стамбених зграда, о томе да су вислански горштаци редовни у плаћању пореза – *довки* (давања), да без опирања иду у војску и, најзад, о њиховој спорости у обављању послова.

За етнолога са Балкана дело М. Пилхувне испуњено је богатим спознајним вредностима, писано висланским идиомом, из којег ћу навести само неколико, по мом мишљењу, важнијих података, битних у разрешавању етничких процеса у Вислана пресељених у Банат. То су, пре свега, типична висланска презимена: Бујак, Ћешлар, Кенђур, Пилх... (ово последње Б. Хоф означава као немачко), и лична имена Бартоломеј, Јунк, Матијас, Томаш (м) и Јевка, Зузана (ж). У појединим засецима се крајем 19. века још увек орало ралицом, сељаци су били одевени у белу сукнену одећу, коју су звали „влашком“, прслук је био важан део ношње, зими су додавали „гуњу“ од мрког сукна, док су на ногама имали опанке; жене су биле у дугим, такође „влашким“ сукњама, носиле су јелек звани „животек“, са марамом за повезивање – „обрус“ и великом вуненом марамом преко леђа. Живели су скромно, нису се исповедали – пише М. Пилхувна – јер им је духовни пастир долазио једном годишње, од Словака из Угарске. Грешнике у својој средини нису трпели. Мајкама ванбрачног детета – зовиткама, кад би дошле на игранку, неудате девојке су одсецале кику, а да их нико од присутних мушкараца није бранио. Неки Бартоломеј из околине Живјеца (Малополска) прозван је Полачек, јер су му оца звали Полак. О Пољацима се причало да је тешко код њих радити, а стереотипи су постојали и о другима нпр. о

Шљонзацима – да су нерадни. Неки „са пољске стране“ били су склони крађама, док су остале у својој средини добрим владањем „припитомљавали“.

Књига М. Пилхувне, с речником на крају, садржи речи с којима су се Вислани, без тешкоћа, могли у прво време споразумевати у ТСМ: млико и сир, салаш и колиба, пастир и газда, бучен (=бусен) трове, зашушћало (=зашуштало) лишће. Од укупно 184 речи, српским су сличне: цера (=ћерка), цеста, скије, бухта (=бухтла), лоњи (=лани, лањске године), и друге. Ауторка наводи велику мараму о врату у којој су мајке у Висли носиле одојчад – *ћихта*. Назив тих марама, у функцији приче о четрдесетодневној сеоби пешке на југ, присутан је и данас у предању Вислана у Остојићеву. У књизи М. Пилхувне има више фолклорних текстова, од којих помињем један од популарнијих: „Еј ти, пташку, крогулашку...“, забележен пре четири деценије у ТСМ, а незабележено је у Банату предање из њене књиге о старцу који је у дечаштву вирио кроз кључаоницу римокатоличке цркве, а потом ослепео јер се изрекао о томе шта је тамо видео. Вислани у говору стављају придев испред именице, а тако чини и М. Пилхувна у својим „литерарним скицама“, док је у пољском књижевном језику обрнуто.

О својим земљацима Марија Пилхувна пише и то да су некад били велика сродничка („крвно повезана“) породица и да се дешавало да се брачне везе склапане у оквиру истог села, што је, по њеном мишљењу, временом остављало трага на потомству.

У изврсној студији Малгожате Кјереш (Kiereś 2000): *Народна ношња горитака Истебне, Јавожинки и Коњакова* (насеља које равничари зову *Горалијом* – Д. Д.) – *Етнографске особености, преображај и промене*, нас превасходно интересују штуре описи њених претходника из 19. века, из времена миграција Вислана у ТСМ. Према писању М. Кјереш, у Истебној је Луцијан Малиновски 1869. године забележио ове делове мушке народне ношње: чизме, чакшире – *galaty*, свечани прслук, који се на доњем крају подвезивао траком, марама о врату и шешир. У женској ношњи, Малиновски је поменуо капутић, две прегаче *запаски* (обе предње), поткапу, велику мараму за огртање – *loktuška*, повезачу за главу, а на ногама дебеле црвене чарале.

Каснији аутори пишу о опанцима и *гуњи* у мушком одевању, а ауторка Кјереш истиче да је у познијем раздобљу одећа у овим селима проткана елементима ћешинске ношње, као и то да су јој казивачи указивали на поделу на свакодневну и празничну ношњу, да би потом подробно описала припрему материјала и израду, као и улогу ношње у обичајима, нпр. у словенском обичају Мажана.

У данашње време се у Остојићеву од традиционалних јела из завичаја спомињу *галушки* и – као култна јела од кромпира – *пљесники* и *жебрачки*; за Бадње вече припрема се евентуално риба, а обавезно резанци с маком, на Ускрс – кувана шунка и рен, и обавезно фарбана јаја, што све припада изузетно широком ћешинском јеловнику. У књизи о регионалним јелима, коју

су саставили школовани кулинари, дат је најшири могући избор традиционалних јела (понегде и пића!), припреманих у оквиру годишњих обичаја и обреда сада значајне туристичке регије Ђешинског Шљонска. Најразноврснија су јела о покладама, свињокољу, она за Бадње вече, за Ускрс, свадбу, мобу и чијање перја.

Луцијан Малиновски дао је подробан опис свадбених обичаја у Висли, у Ђешинској Кнежевини. Веридби претходи *просидба* у коју иде женик с двојцом-тројцом људи. Будућа невеста, пружајући руку младом човеку који је проси, изражава своју сагласност. Млади потом прикупљају документе, од којих је најважнији *родни лист* (управо тако се зове у Висли). Учесници свадбе – *wiesieli* (стари сват, девер, музичари и други) окупљају се у младожењиној кући. Стиже им украсно цвеће од младе и деверуше. Пошто се ту почасте, поворка креће по невесту, али наилазе на затворена дворишна врата. Кад напокон уђу у кућу, потурају им лажну младу. Младин стари сват дарује женика и девера марамом, зеленом и црвеном, за које они дају новчану накнаду. Кад изведу уплакану невесту, приступа се благослову и опроштају од родитеља. На дан свадбе певају две чешке песме: „Пробуди се душе из дубоког сна“ (пева младожењин стари сват пред улазом у двориште младине куће) и „Лепо ли је у светој вези...“ (пева кантор у цркви). Добро се једе (побројана јела) и још боље пије. За време вечере стари сват скупља новац за младин *бели венац*. У покрајњем собичку, невести која седи на чабру с водом старије жене скидају венац с главе, стављају поткапу – *czepiec* и другу повезачу. Венац дају младожењи, а његов задатак је да проспе воду из чабра. Песме које се тада певају са изузетком две нису исте као оне које су забележене у Остојићеву пре 40 година и недавно. Након овог обреда, жене које су уводиле младу у ред супруга играју „бели тањец“ – полуотворено или затворено коло, а главни пољски плесови су паровне игре.

У планинским засеоцима *ретко се може срести девојка, која пре удаје није постала мајка* – пише Малиновски. Уобичајено је, међутим, да се она уда за деџег оца. *Предбрачне везе представљају стародавни обичај који ни духовници ни локалне власти, упркос сталним настојањима, нису успеле да спрече*. Насеља Висла и Брена у Бескидима јесу места у којима је пијанчење веома присутно.

Драгоцени су и други описи Л. Малиновског, као на пример онај да је горштак срамота да раде ако их неко надзире, да жене заједно с мушкарцима раде и најтеже послове, да се за орање упрежу коњи а не и волови и краве, да краве на испашу изводе деца, и да се брину о њима.

На Бадње вече се у Висли *врача* (ставља се секира под ноге, затим по диму тек угашене свеће), обилази се воћњак с бакљом у руци, псу се даје бели лук, послушкује се немушти језик у поноћ; гата се и врача на основу природних појава и понашања животиња. И Малиновски пише, као и његови претходници, да у Бескидима живи добродушан, питом и поштен свет. Кад у Јаблунков дође Пољак, зову га *пан*, а са Словаком се испричају као комшија с комшијом.

Описујући извориште реке Висле, чешки аутор Франтишек Слама наводи Црну и Белу Вислу као њене саставнице, у које се испод насеља Висле улива поток Малинка. Изнад Висле је Барања гора (1.214 м), шума и усамљене куће у насељима разбијеног типа, у предивној природи. Лети горштаци живе као у рају, зими је теже. Њихове девојке су праве лепотице, у тесној и припијеној одећи, верне својим момцима.

У опису свадбе, све је исто као у тексту Л. Малиновског, само што је чешки писац понешто изоставио (лажну младу, свадбени плес „ћелонка“ који претходи полки), а исто као поменуте две чешке песме у свадбеном обреду и бројност ванбрачне деце у овом крају, као и име „зовитка“ за њихове мајке.

Лепа Висланка је Ф. Слами испричала легенду о ковачу коме је наручилац 300 потковица платио коњском балегом. Преузевши само део „награде“, био је изненађен на врху *Чанторије*, где се остатак балеге претворио у злато.

Рођени Висланин, Жежи Дрозд (1907), музиколог и диригент, оставио је у свом опусу *Регионалну Ћешкину песмарицу* (1978), значајну за наша етнолошка проучавања у Остојићеву. Две песме, које је Ј. Дрозду 1929. и 1930. у Висли отпевао Михал Шалбот (р. 1895), забележио сам 1970. у Остојићеву, опремио нотним текстом и под бројем 52 и 50 објавио у својој књизи (Дрљача 1985: 130). То су песме: *На високјеј гоже там сједлочек оже...* (у нашој верзији: синечек оже) и *Ње хоћ-же синечку...* (у нашој верзији: *Ње иђ там...*). Јан Гонсјорек нам открива, истина у западном делу Живјецких Бескида, поделу божићних песама на коледарске и пасторалне, црквене и сеоске – народне.

Већина писаца из 19. века о Висланима саопштава да су они марљив, високоморалан и побожан свет. Тако пише и Марија Пилхувна половином прошлог столећа, замерајући им једино спорост у раду и склоност алкохолизму. Проучавајући их од 60-тих година XX века, претпостављао сам да о Висланима, њиховом психичком лику, постоје сложенији погледи и мишљења. На такав став су ме наводили садржаји неких фолклорних творевина у којима има примера незахвалности потомства и верске искључивости (балада о незахвалним кћерима и легенда о старцу који је ослепео у дечаштву). Зато сам недавно прочитао три романа нашег савременика Жежија Пилха о Висли, из које је овај угледни књижевник родом и са којом је и даље чврсто повезан (Pilch 1997–2000).

Етнолог, свестан неограничених могућности литерарне фикције и пишчеве самоироније, налази и у овим делима *описе местаца настањеног искључиво вредним и златоруким евангелистима*, регије снажних ветрова и гренландских снегова, где живе родови Ћешљара, Пилха, Чижа, чијим презименима се обавезно додаје кућни број ради идентификације, ванбрачна деца у потрази за оцем и очеви истерани из кућа од стране незахвалне деце. У Висли је гајен култ дневног рада и рано се ишло на починак. Са дозом ироније, Пилх пише о породичним односима у својој фамилији, у којој је

главнокомандујући била бака (у Висли је то „матка“), која се „лутеранском упорношћу“ држала убитачног ритуала покривања прозора у сумрак и откривања у праскозорје. У кући је владао апсолутни и неумерени култ евангелистичког бискупа, који се, како се наглашавало, држао свих десет божјих заповести. А у долињском делу Висле, званом Јаворник, *владала је разузданост*, жене су као пре више столећа живеље намучене, потчињене и понижене.

Следе затим Пилхови описи одевања, јела и пића (регуларност obroка, домаћа вотка – *самогон*), породичних обичаја (свадба са 7 препрека које свадбеној поворци поставља јаво; мали број веселих песама; погреб с детаљно описаним предзнацима смрти; сахрањивање – с ковчегом на раменима до гробља на узвисини, с богатим репертоаром погребних песама, с отвореним ковчегом над гробом). Свадбене песме су заборављене – жали се Жежи Пилх, а у канционалу су само три свадбене на сто посмртних. Ту је и празноверје (од демона: авети, вукодлаци, духови, привиђења, шљонски вампир), од кога се најбоље брани радом.

Међу пословицама, најважније су оне о раду: „Бољи је марљив чуцак, него нормалан лењивац!“, „Бољи је пијандура, него ленштина!“

Евангелисти су – држећи се Светог писма – настојали да стигну до савршенства. Нису пушили, радили су по васцели дан, недељом се молили Богу и одмарали. А несаломивост лутеранских принципа била је понекад погубна – наглашава Ј. Пилх. И сам писац се стога осећа „спутан благословеним оковима протестантизма“. Грех је скоро све што нас доводи у искушење; нема поделе на велике и мале грехове. Највећи грех је нерад. Евангелисти никад не лажу. Никако није пожељно на девојчурцима, што приступају првој причести (конфирмација), „одмарати очи“.

О малобројним римокатолицима у Висли има критичких опаски, али и ставова као овај:

„Католичка црква је црква еластичних интелектуалаца, а евангелистичка је црква догматских доктринера.“

Пилх сам објашњава због чега критички пише о лутеранима: зато што их боље познаје и зато их је лакше исмевати. Малобројним Јеврејима саветује да је боље да прелазе на евангелизам него у католичанство. Баптисти одају утисак потпуно изгубљене секте. Калвиниста тешко може наћи срећу „у загрљају католикиње“, јер је такав мешовити брак као ватра и вода.

Пре него што из завичајне литературе наведемо неке податке о етничком самоопредељењу у Висли и најближој дијаспори, изнећемо квалификована мишљења о говору Вислана.

Јануш Спира, према већини извора с почетка 19. века, говор житеља Висле тога времена види као шљонско-пољски, односно пољско-моравски, што треба разумети као говорни пољско-ћешински идиом са наносима чешког језика, насталим као последица коришћења књига у школској настави и

литургији (Spyra 2007). Поступајући методолошки исправно, наш научник Иван Јерковић упоредио је сабрану језичку грађу у Остојићеву с говорним идиомом југозападног дела Шљонских Бескида, где је и сам 60-тих година прошлог века вршио испитивања. Утврдио је велику сличност ова два дијалекта. Остојићевски идиом је и у међуратном периоду 20. века још увек чувао_обиле архаичних одлика, посебно у лексици. Власи се у Шљонским Бескидима, у оквиру својих сточарских кретања, јављају од 15. века – пише Јузеф Бубок – и њихов утицај на живот, материјалну, али и духовну културу веома је снажан. Влашки елеменат у овим пределима још се снажније испољава у 17. веку. Снажни утицаји се огледају у култури и лексици: топонимима (планински масив Чанторија, врх Магура), високогорском сточарству (баца, салаш, брнза, крдо и др.), салашарству и институцији војводе, деловима ношње и дрворезбарству (Bubok 1978).

У пограничним селима, наведеним у наслову Бубоковог рада, од утицаја је било присуство словачког и чешког елемента. Тај утицај, слабог интензитета, огледа се пре свега у лексици и фонетици.

Дијалекатски речник Ћешинског Шљонска (Słownik 1995), осим речи које и нестручњака упућују на велику сличност или истоветност, поготово оних појмова везаних за природу и основно привређивање (*долина, јаруга, мост, поток, врх*, затим *колиба* и *салаш*, *отава* и *јасле*, *млеко* и *сир*, *вјадро* у Банату *ведро*, и *вода*), истовремено је и пребогат етнолошки компендијум за наша проучавања Вислана у Банату. Од неколико хиљада речи које садржи, скоро 600 њих је слично са српским вокабуларом у Остојићеву, готово једна петина је идентична, а 70 их је карактеристично за Ћешински Шљонск. Изостављајући у овом делу текста речи које оцртавају људски лик (о томе ће бити речи у даљем тексту!), поменућемо само неке: *амин*, *април*, *бајка*, *батерија*, *битка*, *бич*, *доброта*, *допис*, *фамилија*, *фазан*, *гаће*, *гајде*, *газда*, *глиста*, *хајде*, *јагода*, *келераба*, *копно*, *лавор*, *лицо*, *лумповаћ*, *мадрац*, *масни* (придев), *ногавица*, *она* (узвик), *опанки*, *пајшле*, *папагај*, *пјешики* (пешке), *родни лист*, *рибизла*, *спанаћ*, *скапати*, *скоро*, *спусобни* (способан), *слепе стршево* (слепо црево), *штафировати се* (припремати штафир), *шуфец* (шуферица), *тепих*, *тесарски* (придев), *умазани* (придев), *вајда*, *задњи* (придев), *заисте*, *закун* (закон), *зимзелун*, *жинско* (жена, супруга). И неки изрази су веома слични: *Таћу*, *таћу*, *тац* (приликом обраћања одојчету), *вицланзић јинзик*, *труц на труц* (из ината), *ун ма на ћебје пика*, *сакум-пакум* (цакум-пакум), *сим-там* (у Хрватској), *на му души* (грех на моју душу), или *опросила нам се свиња*. Најзад, реч *бир-ђа* (узвик којим се терају овце) коју сам у Остојићеву забележио 1968. године.

Било би потребно неупоредиво више времена и знања да се провери тврдња Марије Пилхувне да су Висланима многе погрдне речи и имена у наслеђе оставили влашки пастири, који су пре њих били на бескидским теренима. За мушкарце, само је понеки израз благо ироничан: *фешак* (елегантан), *фиголош* (духовит, вицкаст), *екстра вуриш* (екстра кобасица, човек из виших сфера) итд. Неупоредиво је више оних недвосмисленог

значења: *банда*, *бараба*, *бестија*, *бузерант* (хомосексуалац), затим *неспособњаковић*, *подмитљивац*, *прдеж*; *цап* (јарац), *хахар* (мангуп, лопужа), па *циција* (тврдица), *хвалидуна* (хвалисавац), *хитрок* (мангуп, лопужа), *ћелок* (теле), *ћућка* (бојажљив, страшљивац), *цудок* (чудак), *дуна*, *дупцингер* (женскарош), *дупек* (глупан), *ђеђињак* (сељачина), *ђивуци* (чудни), *ђурђух* (циција, тврдица, гунђало, закерало), *фафула* (шоња, сметењак), *флама* (пијаница), *франца* (негативац), *фулок* (причалица, тртљаш), *голодунјец* (сиротан), *гжебињож* (гребатор, старац коме се свиђају младе девојке), *грубијанин*, *гуњкож* (горштак, у гуњи), *хојрак* (уображенко, претерано самоуверен човек), *мамлас*, *мазнић*, *махер*, *сотуна*, *трик*, *шпекулант*, *шверцоваћ*, *швиндлиж*, *штос* (ударац, ударац) и др.

За девојке има више позитивних израза: *ћаћанка* (лепотица), *ђурчек* (умиљата особа), *фајниделко* и *фајнула*, *фрелка* (девојка из града), *ђива* (госпођица, дјева), *глиста* (танкострука, шланг девојка). Исто тако постоје негативни називи за жене: *блона* је спора и лења жена, *цудачка* (чудакиња), *чутора* (оштроконђа), *джистула* (жена која не уме да чува тајну), *фуландрија* (алапача), *ђеђинора* (сељанчура), *фидрина* (неодговарајуће обучена девојка), *фифидло* (претерано дотерана девојка), *хумидло* (чудно обучена девојка), *ћумпа* (немарно одевена девојка). За девојке слободног понашања резервисани су следећи изрази: *чухна*, *добродајка*, *гунка*, *флундра*, *гухтла*, *хлопчора* и *хлопјора*, а *фрајерка* је љубавница.

За децу и омладину мало је назива: *цицек* је за посебно вољено дете, *гвинт* – за окретно, за немирне и непослушне је *джик* и *хунцут*, недаровити је *чепуњ*, *кукавица* и *потказивач* – *фајгол*, усвојеник је *ховањец*, а ванбрачно дете је *бинкарт* (копиле).

Разматрања о говору, погрдним именима и речима повезујем са самоидентификацијом Вислана и етнимимима становника оближњих регија и из дијаспоре. Католици евангелистичке Вислане зову *лутер* („Није скинуо капу пред нашом црквом“ – Речник: 170), а они пак становнике суседне Малопољске зову *Полок*, *Полка* („Лако ћеш препознати да је то Полок“). За житељку суседне Малопољске каже се омаловажавајуће *Полина* („Та Полина из околине Живјеца служила је код нас две године“ – Речник: 227). Нема, међутим, потцењивачких објашњења за етнониме Мађар и Словјак (путујући занатлија – *жицар*). Сваки *Пепик* (Чех) је музичар, а Висланин који се без основа издаје за Немца је *Голи Њемјец*.

Већ је поменуто да ћемо се позабавити проблематиком висланског пограничја, најпре оног најближег, висланско-пољског прожимања. Малгожата Кјереш пише да је све оно иза села Охођита било живјецко, за шљонске горштаке лоше – непримерено; тамо су „пребивали Полоци“, другим речима – „полач“ (Kierész 200: 37). Међутим, слика овог културног пограничја састоји се од заједничких одлика, које се највише бележе у архаичном слоју. Преостатак су влашких корена, а чиниоци који су културу тога пограничја раздвајали биле су углавном историјско-административне одлуке.

И на бескидско-словачки гранични предео може се применити тврдња – пише Ева Бањовска (Baniowska 2000) – да пограничје, за разлику од границе, више спаја него раздваја. На малопољској страни, баш као на Шљонску, разликују *плац* од *двора* (дворишта). На размеђу 18. и 19. века терени за салаше становника шљонског села Јавожинка одређени су код мађарске границе, коју су као граничари имали да бране од упада Словака. У исто време, галицијску границу према бескидским селима, која су улазила у састав Чешке кнежевине, чувала је војска. За разлику од Галиције, где се упркос протестима имање по смрти власника делило, на Шљонску су два-три па и више сувласника били приморани да заједнички привређују и живе, као у нашим балканским патријархалним задругама.

По мишљењу Павела Шчотке, пољски горштачки говор у околини места Чадца није јединствен. Не заборављајући на утицај словачког, горштачки говорни идиом је несумњиво пољски. Савремени говор је, међутим, под утицајем словачког језика.

Кшиштоф Новак нас подсећа да су пред Други светски рат „чехословачки“ учитељи тврдили за горштаке из околине Чадца, насељене у једном делу Буковине, да су попољачени Словаци, а они су говорили пољским дијалектом и од тамошњих се Словака етнографски разликовали. Снажан на Ћешинском Шљонску, пољски национални покрет од половине 19. века остао је без утицаја на људе у области Чадца. А Пољацима северно од реке Олзе област Чадца више је личила на сиромашни део Угарске (путујући жицари, неразвијена друштвена свест, ужасна беда која је приморавала људе на све даљу емиграцију). Област Чадца је након периода мађаризације доспела у оквир словачке идеологије. Прилично смело, К. Новак закључује да је област Чадца сликовит пример како језик у одређеним условима уопште не мора да буде симбол дате народности, што је за људе са стране недовољно уверљиво (Nowak 2000: 24).

Кисуцани (назив према реци Кисуци у Словачкој), који су се служили и данас се служе пољским говорним идиомом, никад се нису нашли у главним токовима пољског националног живота, па отуда њихово уврштавање под именом „Пољак“ или пак „пољски живаљ“ у неким давним обрадама неспоразум са истраживачког становишта – упозорава нас Кшиштоф Новак, и додаје: највише би се, можда, могло говорити о „пољскојезичном“ становништву.

У Доњим Петровцима (северни део румунске Буковине) живе Пољаци који потичу из јужног Шљонска. Њихов говор, који је проучавала Хелена Красовска, одликује се типичним карактеристикама пољско-словачког пограничја и за децу је први говорни идиом који савладају.

Мада је питање националне свести врло деликатан проблем, неопходно је истаћи да живаљ о коме је реч није био у међуратном времену а ни сада није декларативно пољски, већ се представљао национално неодређено: своју припадност одређивао је према дефиницијама локалног

типа (што се среће и у Пољској!); инклинирао је ка идејној страни (дакле, никако у језичку) словачења – издавао се за Словаке, мада је уз све три претходне категорије постојао и елемент лабилности.

Вредновање старијих извора и нови приступ завичајној литератури вршени су у циљу и под углом утврђивања почетног културног инвентара досељеника у Банат половином 19. века, пре њиховог преображаја у новој средини, имајући у виду да су њиховом сталном насељавању у ТСМ претходила вишедеценијска сезонска кретања из Висле на југ (а вероватно и сами са Словацима). Нека међусобна прожимања и адаптацијске промене могле су настати већ у то време. Наша су разматрања, не без разлога, била усмерена и на евентуалне процесе словачења Вислана у завичају и оних, сличних банатским, у најближем бескидском пограничју и дијаспори. За разумевање ових процеса драгоцене су лингвистичке расправе. У условима дугогодишњег, вишегенерацијског живота у дијаспори где су у новој средини у већој мери измењени услови живота – преостатака материјалне културе је веома мало. Због тога реликти у говорном идиому много више значе.

Анализа значајних података из домаћих извора

Поновљена теренска испитивања, након вишедеценијског праћења промена и преображаја у месту насељења и завичају, предузета су с обзиром на својевремено наметнуте, па и озваничене асимилационе процесе словачења, након почетне својевољне србизације и принудне мађаризације. Разлози за проучавања овако сложених етничких процеса, који се у новијој литератури именују „етничким освешћењем“, ревитализацијом и реконструкцијом етничког идентитета, вишеструки су: раскид од 80-тих година 20. века са основним школовањем на словачком језику; драстично смањење броја Вислана у Остојићеву у последње четири деценије прошлог столећа; смањен број декларисаних Словака у месту у пописима становништва од 90-тих година 20. века; ограничен контакт (на 5 пута годишње) са словачким евангелистичким (лутеранским) духовницима у Србији и с тим повезано осећање запостављености; приступање појединаца у међуратном периоду назаренима, и – послератно и малобројно – адвентистима у Остојићеву; учесталост национално мешовитих бракова, не само као начин превазилажења брачне ендогамије и групне затворености, већ и као неизбежност услед настале депопулације; појачано и у међупописном периоду (2002–2011. година), осмишљено, верско и национално деловање матичне парохије Висла основане у 19. веку, у оквиру тзв. завичајног парохијског менаџмента.

Пошто су у претходном поглављу наведене основе за утврђивање старијег културног инвентара, који асоцира на завичај, наши досадашњи теренски покушаји били су усмерени на откривање средњег културног слоја и друштвених околности под којима је тај културни слој обликован.

Критичком вредновању подвргнут је претежни део литературе о Остојићеву (Р. Веселиновић, Д. Бугарски, Б. Марков, П. Бугарски, Ј. Ердељановић, М. Милосављевић, Ђ. Пољак, и све што је о Висланима написано и објављено у последњој деценији; проверавани су старији евангелистички извори и неке матичне књиге Православне цркве св. Николе у месту (у међувремену се изгубио Протокол крешћаемих (крштених) из 1852, из којег овај испитивач поседује важне исписе!); коришћени су подаци из архива римокатоличке цркве, објављени 2007. године на мађарском језику, као и извештаји о остојићевским Висланима, објављени на словачком језику у евангелистичком билтену *Ročenka*; монографијама Арадца и Хајдучице, са којима остојићевске Вислане вежу родбинске везе. Изостале су сличне провере брачних миграција према Ковачици, Кикинди и Чоки, као и из градских центара Липтова и Словенске Лупче у Словачкој, одакле су се почетком 20. века, непосредно или посредно, Словацки досељавали у ТСМ. Остао је, такође, недовољно проучен „словачки део“ остојићевског гробља.

Помно сам анализирао Попис становништва 2002, па резултате упоређивао са онима из претходних статистичких обрада, потом спискове евангелистичких парохијана, листе учесника појединих етничких манифестација и путовања, поготово оних у завичај предака. Као извор за опис живота Вислана у данашње време послужило ми је и књижевно дело Зоре Рашка из Остојићева.

Враћајући се, литерарно богатији, проблематици етничког опредељења Вислана у Остојићеву, разматрао сам у низу чланака почетке Сенмиклуша (касније ТСМ), промене његовог етничког састава (Срби, Мађари, Власи, Немци, Јевреји) пре сталног насељавања Вислана 1846. године, природне и климатске погодности, процесе прилагођавања и њихов живот у коренито измењеним животним условима; указивао сам на значај нових демографских кретања и анализе фолклорних тематских записа у проучавању етничких процеса; описао све ређи ендегамни вислански свадбени обред у Остојићеву, у компаративном светлу; писао о баладама и говорном идиому, појачаним контактима са завичајем, и све то после одлучног одбијања наставе и образовања на словачком језику и њиховог позитивног приступа процесу националног освешћивања, односно изградње пољског националног идентитета. Одлучио сам, стога, а на основу ставова пољских етнолога у сличним проучавањима, као и својих искустава у испитивању Пољака у југословенским земљама, да у будућим текстовима досељенике из Висле у Остојићево доследно именујем Висланима, тј. припадницима етничке групе пољског народа.

Након пораза мађарске војске код Мохача (1526. године), Турци у дотад мешовито српско-мађарско насеље Zent Miklos, где су остали Срби и мали број Мађара, почињу да досељавају Србе (10 породица) из других крајева, да би се бавили земљорадњом. Вероватно је из тог времена назив насеља *Rasan Zenmiklós*. Године 1712. у месту Török Szent Miklós било је 5 српских (великих) породица са кнезом на челу. Број Срба у Сенмиклушу се у

време Велике сеобе повећао, а нешто касније – и доласком Румуна (Влаха?), који су потом посрбљени. Све то, без обзира на турску владавину а затим и повлачење, указује на вишевековно континуирано присуство Срба у Török Szent Miklósu. На месту старе православне цркве из 1733. изграђена је нова 1820. године.

ТСМ крајем 80-тих година 18. века постаје мултиетничка средина, а 1810. ово место има 23 мађарске породице, које настањују „мађарски крај“. Садашња римокатоличка црква довршена је 1907. године. С обзиром на то да је Банат 1779. прикључен Мађарској, број Мађара нагло расте: у Сентмиклошу је 1854. било 1 149 Мађара и римокатоличких Немаца, а у следећих неколико година је њихов број порастао на 1 336. Од стварања римокатоличке парохије, највише духовника је било са мађарским презименом, нешто мање – све до Другог светског рата – са немачким презименима (Гребелдингер, Модлер, Вегенштајн, Ауберман, Јунг, Хаупт), а био је и један свештеник пољског презимена – Реже Валашкиевич. За његово име везује се довршетак изградње римокатоличке цркве Светог Јосифа. Од прикључења овог насеља Мађарској, оно ће се све до 1920. звати Tisza Szent Miklós, односно – Потиски Свети Никола.⁴ Прве немачке породице су се населиле под сам крај 18. века. Њихова презимена су Казинфајндл, Фајстхамел, Клар, Келер, Клем. Године 1852. било је у ТСМ 67 немачких породица, од којих једна четвртина евангелистичких. Од 390 домова у 1894. години, 107 је било немачких. И „немачки крај“, као и мађарски, био је у близини римокатоличке цркве. У јесен 1944. године из Потиског Светог Николе исељено је 413 Немаца. У ТСМ је била једна арумунска породица, један Турчин, године 1861. – четрдесет седморо „Израелићана“, спомињу се Цигани. Од 1946. колонизовано је 561 лице из Босне у 100 породица.

За горштаке из предела оштрије климе, дугих и снежних зима, у Банату су владале потпуно друкчије климатске прилике, па су према томе и услови за стицање добара – у оквиру годишњег, сезонског и дневног ритма рада – били потпуно друкчији.

У својој књизи „Срби у Банату“, професор Јован Ердељановић наводи топониме у Потиском Светом Николи (данас Остојићево), који су скоро сви словенског порекла, и – према најстаријим протоколима – наводи родове познатог порекла (већи број из Мађарске и Румуније) и непознатог порекла: Виловски, Ловренски, Мишковићи, Поповићи – Попови, Грбини, Вајагићи, Татомирови, Зикови (Зовко?), који су се током вишедеценијског заједничког живота ородили са Висланима.

Ауторски колектив Д. и П. Бугарски и Б. Марков у књизи о Остојићеву помиње најпре сезонске доласке шалитраша из предела јужне

⁴ Од 1948. године – Остојићево, по презимену др Тихомира Остојића (1865–1921), историчара књижевности, фолклористе и музиколога, дописног члана Српске краљевске академије.

Пољске (од 1803. године), као и то да су сезонска кретања ових радника трајала око пет деценија.

„Временом су неки од њих постали имућнији, на пример Андрија Шалбот. Масовнији доласци уследили су после 1838. године. Те године је први пут дошао учитељ Павел Бујак, који се запослио као надзорник послова на сакупљању шалитре“ (Бугарски 1997).

Око половине 19. века започело је трајно насељавање. Први који су се на то одлучили били су Ђуро и Павел Пољак, који су 1848. године купили кућу, а после њих је исто учинио и Павел Бујак.

Године 1905, када је у ТСМ било 280 српских домова и када међу Србима није било мешовитих бракова, већ само 3 грађанска и 12 дивљих, а било је 12 назарена, из Словачке се – према писању Р. Веселиновића, из Липтова и Словенске Љупче, те из банатских места: Словачког Арадца, Хајдучице, Ковина и Новог Кнежевца – населило неколико породица. Временом се један део Пољака пословачио.

Ђуро Пољак нас у свом дипломском раду (1969. године) обавештава да се нису све висланске породице населиле у ТСМ, већ су се неке задржале у Ђали, а неке отишле до Титела. Последњи су се у ТСМ године 1914. населили чланови породице Пилх. Након вишедеценијске обраде земље у аренди, први је земљу у власништво 1875. године купио Јан Крак, и то четири јутра. До 1910. је већина Вислана покупувала земљу, а син Павла Бујака, Емил, имао је те године 100 јутара земље. Ђуро Пољак помиње и мисионарску посету Густава Бујковског 1867. године.

Из животне приче Анице и Емила Крака, рођених 1928. године, коју сам у Остојићеву забележио 2009. године, сазнајемо да се из Висле у Банат долазило пешке, седмицама и данима, а за успутно преноћиште и нешто хране требало је одрадити и две-три наднице. Аница је из приче деда Јонека Пилха (1862–1934) дознала да су он, жена и два сина (млађег је носила у великој марами о врату – „ђихта“) заноћили у Ђали, код српског брачног пара без деце, коме су због сиромаштва пристали да оставе најстаријег сина (од 8 година) на неколико година. Према договору, дечак је кад одрасте имао сâм да одлучи хоће ли остати или отићи родитељима. Вероватно не би отишао родитељима, али је његов поочим умро кад је дечак навршио само 14 година, и законски није могао да преузме имање. Будући и даље изузетно сиромашни, и млађег сина су родитељи дали, али овога пута словачкој породици у месту Шандорфалва (данас Јаношик).

Миливоје Милосављевић је крајем 70. године 20. века сабрао одличну етнолошку грађу о Србима у Остојићеву, у којој наводи казивање Емила Пилха по коме је већина „Словака“ евангелистичке вере у ТСМ дошла из Шлезиије, Висле, Јаблункова, Кракова и Ћешина. Службени им је језик словачки, а у кући говоре пољски који је доста измешан с другим језицима и дијалектима. Најпре су их католички свештеници сахрањивали, а онда су им православни свештеници крстили децу и сахрањивали умрле. Затим је сахране

обављао и децу подучавао Паја Тешљар. Кантор-левита није могао да их венчава и причешћује, а понеки су се венчавали и у Кикинди, где је била најближа (немачка) евангелистичка парохија. Нема много обичаја око погребња: мртваца сахрањују 24 часа након смрти, носе га на носилима до гробља, по повратку са сахране учесницима се служи ракија. На Бадње вече деца разних националности иду са српском децом у „коринђање“; после деце иду „коледари“ – Роми. Трећег дана Ускрса био је у Остојићеву донедавно обичај да момци иду од куће до куће и поливају девојке водом. У „додоле“, по свим кућама у селу, од године 1930. иду само Ромкиње.

У интервјуу, који је 2007. имала Данута Шчипка са веома заслужним активистом Павелом Пољаком, наглашава се да је он непогрешиво увиђао потребу да се буди и учвршћује свест о везама са пољаштвом и Вислом, с обзиром на то да су неки (малобројна група) уверени да су Словаци из Висле. Спријатељивши се с пастором Каролом Самецом, успео је да 1976. године група младих Вислана из Остојићева посети завичај предака и да им вислански хор узврати посету.

Књигу тужног садржаја из 2007, под насловом *И после Маријане Маријана*, Зора Рашка је посветила својој трагично страдалој ћерки Маји. Из ове тужне књиге ишчитавамо да је Висланин, муж и отац Емил Рашка у Остојићеву, осим повртарских култура, садио дукан, и да се несрећни случај догодио у време „бербе“ дукана. Глас умрле свекрве („матка“ у висланском жаргону), понашање пса Астора и многа друга упозорења били су предзнаци смрти. Маријана се те несрећне среде, 7. јула 1999. године утопила у Тиси, реци у којој су се до Другог светског рата купале само младе Немце из Потиског Светог Николе. Њен отац Емил, Зорин муж, скрхан болом, убрзо је ороноу и преминуо. Држећи се максиме: „Рана нараста, али ожиљак вечно остаје“, Српкиња Зора Рашка посветила се читању Библије и писању.

У другој половини 20. века, број Вислана у Остојићеву, настањених претежно у Словачкој улици, смањено се скоро за 40%. Њихова четвртина или петина није се изјашњавала као Словаци, већ као Пољаци, Југословени, или се пак уопште није изјашњавала, па су уврштани у рубрику „остали“, „недекларисани“, евентуално „неодлучни“. Године 1981. у Остојићеву су била 304 Словака, а осталих је било 53. Десет година касније Словака је само 213, Југословена чак 276, осталих само 9. У рубрици Југословени, уз неке Србе и Мађаре, највише је потомака из етнички/национално мешовитих бракова. Према претходним резултатима Пописа становништва 2002. број становника Остојићева смањено се са 3 040 на 2 844, а повећао се једино број Срба (1 516 : 1 597) и Рома (1 : 82). Повећање код Срба резултат је доласка избеглица и прогнаних из западних делова бивше Југославије, а Роми су нови досељеници. Остојићево и даље, са око 200 становника мање, има већи број пустих домова.

Из документационих табела Завода за статистику Републике Србије може се утврдити да је у Севернобанатском округу (општина Чока, месна заједница Остојићево) регистровано 105 Пољака (1991: 52), пре свега Вислана, што би требало да укаже на значајан раст националне свести људи

настањених на овој територији, далеког пољског порекла. Истовремено се број Словака у Остојићеву, за које се већина Вислана у овом месту изјашњава, смањо за 32 (1991: 213; 2002: 181).

Независно од званичне статистике, Вислани у Остојићеву су, на основу парохијске књиге *Status animarum*, сачинили Списак лица висланског порекла. Списак, уз име и презиме, има још три рубрике: датум рођења, датум крштења и језик којим говоре тј. бескидски говорни идиом шљонског дијалекта, и садржи 225 имена. Међу одраслима, “пољски” није говорило свега петоро, а од деце и омладине – деветнаесторо млађих од девет година и двоје тринаестогодишњака. Пастор, Словакиња Зузана Петковска, упозоравала је тада на смањен број верника у храму, поготово млађих особа; црква их губи – закључује – преко мешовитих бракова.

Говорним идиомом остојићевских Вислана бавим се од почетка проучавања ове групе, а вршићу их и даље све до завршетка истраживања. Највише сам се бавио упоређивањем лексема забележених у Остојићеву са онима које сам налазио у литератури бескидских предела. У том погледу ми је од непроцењиве помоћи већ поменути *Дијалекатски речник Ћешинског Шљонска*, који је истовремено и богат етнолошки компендијум. Од неколико хиљада речи у овој драгоцености књизи, једну десетину чине лексеме врло сличне онима истог значења у нашем језику, а више од стотину је оних које су идентичне са нашим. Први досељеници из Висле у Банат могли су итекако добро да се споразумеју са српским староседеоцима у ТСМ. Ангажована за потребе пројекта, пољска лингвисткиња Виолета Козјеја пише следеће:

„У вези с мешањем Вислана у многаонационалној средини (Срби, Словаки, Мађари и др.) као и кроз склапање етнички/национално мешовитих бракова, њихов старопољски говор се повлачи. У погледу познавања бескидског говора, Вислане је могуће поделити на три генерацијске групе: старије, средње и млађе покољење. У говору најстаријих Вислана, рођених двадесетих–тридесетих година прошлог века, највише је старопољских одлика, па и код њих се региструје велики број позајмица из других језика, посебно српског језика. Средње покољење неупоредиво слабије познаје бескидски говорни идиом. То произилази из похађања словачке школе, деловања цркве и вишедеценијског образовања. А домаћи говор ионако има ограничени вокабулар, речник се односи на предмете свакодневне употребе и извршавање радњи. Најмлађа група, деца и омладина, или не зна или се тешко одлучује да проговори бескидским говором. Разлог за то је њихово порекло из национално мешовитих бракова, па се за потребе школовања учио српски, словачки или мађарски језик“ (Kozieja 2009).

Домаћи говор Вислана у Остојићеву – наставља своја разматрања Козјеја – има веома ограничен вокабулар; речи за читав низ појмова у савременом пољском језику овде су замењене лексемама које су добро

познате само саговорнику. Ако се погледа тематски, онда је тих појмова највише у три сфере: 1. називи алата, уређаја и свих предмета који су данас на електричну струју, погон и напајање; 2. географски појмови и називи; 3. речник администрације и политике. Неке друге одлике сам и сâм запазио: акценат на првом слогу, изостанак назалних „он“ и „ен“ на крају именица, постојање „ех“ наставка у прошлом времену; у глаголским облицима изостаје назално „ен“, не губи се непостојано „е“ у промени именица, могућ је утицај српског језика на изговор пољског „тврдог“ *и* (*у*), а утицај словачких учитеља и духовника на акценат, јавља се суфикс – *ин* у стварању придева од именице женског рода (бабин, Евин, ћоткин), архаизми *зовитка* (девојка с ванбрачним дететом), *мигланц* (вешт, а лењ човек, у потрази за угодним животом). Пропорције између пољског вокабулара и позајмица из других језика различите су и зависе од тематске сфере. Основни вокабулар је пореклом из старопољског – и то су општи појмови. Становници Остојићева сачували су властити, суштински показатељ идентитета и националне повезаности као што је језик – у овом случају, њихов сопствени пољски говорни идиом – закључује Виолета Козјеја.

Овај закључак ће делимично демантовати садржај писма које ми је 2003. године из Зрењанина упутила Марија Француски (рођена 1932. године, као Марија Пољак у Остојићеву), и данас се убраја у групу најстаријих Висланки. Ово су њене речи, писане на српском:

„Пошто нисмо имали пољског учитеља, ми сви Пољаци, то јест деца, похађали смо основну школу на словачком језику. Учитељ ми се звао Јан Гажо. Поред тога што смо морали у школи говорити словачки он нас је све крстио у евангелистичкој цркви и у крштеницу завео као Словаке. У даљем тексту пише и ово: Шетајући се, много касније по Варшави и залазећи у продавнице, непријатно сам се изненадила, чак и фрапирала спознајом да ја заправо не знам пољски језик. Веома сам била разочарана јер сам била уверена да ми говоримо добро пољски, нормално, са многим страним речима, туђицама. Као интелектуалку, срамота ме је било да натуцам пољски, већ сам у продавници говорила српски, а они пољски, те смо се тако споразумевали“.

У мојим фолклорним записима из Остојићева помињу се географски појмови (Буковина, Чанторија, Краков и Жилина) и историјске области (Угарска, Подоле). Подоле је већ у првој подели Пољске (1772) припало Аустрији. У забележеним примерима су реминесценције о сеобама горштака на југ. Из анализе садржаја двадесет и неколико записа, снимљених пре четири деценије на једној (последњој ендегамној!) свадби у Остојићеву, произилази да две трећине чине лирске песме у којима се пева о љубавним јадима, удварању, социјалним разликама између двоје младих, изостанку родитељске сагласности, расанку због одласка у француску (Наполеонову) војску, опраштању невесте од родитељске куће. Посленичке су само две, и у њима је опеван ратарски и сточарски посао (сејање овса и гајење оваца).

Војничка је једна, и у њој сестре испраћају брата у рат, у коме он гине. Једна је по садржају изразито социјална: однос незахвалних кћери према остарелом оцу. Од четири разбрајалице и успаванке, три садрже пољску лексiku, а у једној су мађарске и српске речи. Недавно сам током интервјуа са старијим казивачима утврдио да се не сећају готово једне трећине тада забележених песама, али сам записао две нове, свадбене. Са терена су ми упућене две песмице, од којих је само једна нова, а другу сам давно записао. Обе су, међутим, веома инструктивне, јер су бескидски текстови записани српском ћирилицом, тако да се неким речима тешко открива смисао. Прикупљао сам и неке баладе и обредне песме из завичаја – сличних мотива и језичких одлика.

Компаративистички приступ је недвосмислено указао на изузетно широко распрострањење истоврсних фолклорних обележја, проузрокованих, између осталог, снажним миграцијама и инверзним сеобама у 19. веку, па и касније, на веома разуђеној пољској територији. У нашим записима ради се о истоврсним или сличним основним мотивима и језичким одликама (фонетика, лексика, па и акцентуација) у народном стваралаштву, с тим што готово да нема у целини истих, већ само варијантних остварења на разним странама. Изузетак у том погледу чини неколико примера усмене поетске традиције родног краја, па и ту с незнатним прилагођавањем новом окружењу. Не треба посебно истицати да су се у старијим слојевима народног стваралаштва и у говорном идиому сачувале, те да се памте и оживљавају древне представе, појмови и схватања, веровања и обичаји.

Теренски рад, покушаји синтезе, перспектива

Продужено праћење живота и преображаја једне етничке микрозаједнице има посебно добре стране ако иза њега следе поновљена (стационарна) проучавања јачег интензитета. А то је управо случај са Висланима у Остојићеву. У међувремену су контакти с индивидуалним истраживачем постали блиски (писма, телефонски разговори, учешће на годишњим прославама), тако да је он у стању да потпуније него раније одгонетне врло често замршене родбинске везе између појединих породица. Како се етничка микрозаједница у међувремену бројно преполовила, пожељно би било, мада би то могао бити начелни научни императив, да се проуче – у начелу – сви њени чланови. Неопходно је да наша проучавања буду документована са што је могуће више личних биографија Вислана у Остојићеву, поготово лица у етнички/национално мешовитим браковима, у чијим се породицама бележи највише елемената превазилажења групне затворености, а што би се читовало у њиховим родословним стаблима. Поновљено истраживање мора да узме у обзир нове околности до којих је дошло у међувремену, односно промене које су у току – појачане контакте остојићевских Вислана са завичајем, након њиховог одлучног одбијања наставе и образовања на словачком језику.

Као и пре више деценија (1967–1970), теренски рад међу Висланима у Остојићеву саздан је првенствено од учесничког посматрања, коме је

претходила обнова старих познанстава и пријатељстава са још увек живим казивачима од пре четири деценије. Пратећи углавном млађе људе из Остојићева до Висле (2007)⁵, бележио сам њихове утиске о првом сусрету са завичајем предака, људима истих родова и презимена, начину споразумевања и покушајима реконструкције породичне генеалогije. Слично је било и приликом узвратних посета Вислана Остојићеву.

У периоду од 2007. године, када сам отпочео поновљена истраживања, на терену се боравило једном или два пута годишње, у трајању од 7 до 10 дана, првенствено поводом значајних датума (црквена слава – *кирбај*, *бучура*, *буч*; прво причешће омладине – *конфирмација*). Овај истраживач се јављао и као организатор програма и теренског рада трочланих пољских екипа, када је вршио проверу веродостојности давно забележених исказа. Констатовао је, на пример, знатну сведеност некадашњег фолклорног репертоара, али и „накнадно присећање“ неких остварења. Од користи је била провера садржаја парохијске библиотеке евангелистичке цркве, некад коришћене архиве и неких матичних књига српскоправославне парохије у месту. У контексту рада већег броја истраживача на комплексној монографији, као истраживач усмерио сам се на тему – етнички/национално мешовити бракови.

СТИЦАЈЕМ ОКОЛНОСТИ, а с обзиром на већ узнатредовалу акцију етничког освешћења (акција *uświadamiania etnicznego*), коју је – као осмишљено и продужено верско и национално деловање према Висланима, и не само – према њима – повела и води у 19. веку основана евангелистичка парохија из завичаја (завичајни парохијски менаџмент, *rodzimy menagment parafialny*), и сам сâм био активно укључен. Томе је поговарало привлачно, добровољно и свесно, препуштање већег дела Вислана у Остојићеву националном освешћивању. Једина моја примедба односила се не на избор путева и средстава, већ на релативно пребрз ток акције. Тако је овај истраживач својим ангажовањем допринео решавању неких практичних питања из живота микрозаједнице Вислана у Остојићеву (административном регистравању новоосноване секције „Висла“ при локалном културноуметничком друштву „Свети Сава“, уместо некадашњег друштва словачког имена „Pокrok“, и објављивању предлога за формирање Националног савета Пољака у Србији, који нажалост није реализован). Уз наставак свестраних теренских испитивања у Остојићеву, следе архивске провере у Кикинди, а затим увид у старије матичне књиге у Ђали (као миграционој етапи), у Арадцу, Хајдучици и Ковачици. Пољски део екипе требало би то исто да учини у местима *Liptov*, *Slovenaska Ľupča*, у Словачкој.

Настојећи да неке теме из друштвеног живота Вислана у Остојићеву потпуније осветлим, написао сам и од 2002. године објавио три чланка о

⁵ Ради се о екскурзијама и боравку у летњим камповима за децу, које се од 2007. године редовно једном годишње организују о трошку завичајних институција и уз подршку пољског Конзулата.

обредима прелаза, Миртином венцу и свадби, поново разматрао историјат насељавања Вислана у Остојићево, бавио се прошлошћу римокатоличке (мађарске) цркве у месту и њеним везама са Висланима, користио хронике Арадца и Хајдучице, вршио интервјуе са најстаријим Висланима и брачним паровима у национално мешовитим везама. Припремљена су и три синтетичка прилога, од којих је чланак *Етничка микрозаједница и народносно опредељење* (објављен у Зборнику Етнографског института САНУ, бр. 24), а два су као реферати саопштени на научним конференцијама у Висли и Вроцлаву – први о покушајима утврђивања периодизације међу Висланима у Остојићеву, а други о развојном путу од етничке посебности до националног (пољског) идентитета Вислана.

Од пролећа 2010. пројекту се, по позиву, прикључује троје испитивача са Универзитета у Вроцлаву, од којих двоје има завидне резултате у проучавању пољске дијаспоре. Средства за рад, заслугом потписаног, обезбедила је општина Чока. Са лингвистом из Србије и овим аутором – то је десеточлани тим, који је претходне резултате теренског и архивског рада представио на научној конференцији, октобра 2010. у Висли.

Литература:

- Baniowska, Ewa. 2000. *Pogranicze jako strefa kulturowa. Przykład beskidzkiego pogranicza Małopolski Śląska*. Lublin.
- Bednařík, Rudolf. 1966. *Slovacy v Juhoslavii. Materialy k ich hmotnej a duchovej kulture*, 2. dopl. vyd. Bratislava.
- Bubok, Józef. 1978. "Gwara Koniakowa, Istebnej, Jaworzynki i Wisły". *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego CCCCLXXXV*, Prace Językoznawcze z. 59. Kraków.
- Бугарски, Д. Марков, Б. Бугарски, П. 1997. *Остојићево: Поводом 750 година првог помена села и 225 година школства*. Остојићево.
- Chlebowczyk, Józef. 1975. *Procesy narodotwórcze we wschodniej Europie środkowej w dobie kapitalizmu*. Kraków: Śląski Instytut Naukowy w Katowicach. PWN. Warszawa
- Czyż, Renata. 2009. "Sytuacja wyznaniowa wiślan we wsi Ostojicevo: Banat, Serbia". *Rekonesans, Rocznik Wiślański* I. Wisła.
- Drljača, Dušan. 1970. "Prispevok k vyskumu Slovakov poľskeho puvodu v Ostojiceve /Banat, Juhoslavia". *Slovensky Narodopis* XVIII. Bratislava.
- Дрљача, Душан. 1978. "О сложености проучавања етничких процеса код пољских досељеника у Југославију". *Новопазарски зборник* 2. Нови Пазар.
- Дрљача, Душан. 1987. "Значај етнолошких, стационарних и поновљених проучавања једног насеља". *Етнолошке свеске* VIII. Крушевац.

- Дрљача, Душан. 2002. *Обреди прелаза код Пољака у југословенским земљама*. Посебна издања Етнографског института САНУ. Београд.
- Дрљача, Душан. 2003. "Z dziejów Wiślan w Banacie: Zesłowakizowani Polacy w Ostojićevie". *Słowo YU Polonii* 19. Belgrad.
- Дрљача, Душан. 2004. „Миртин вијенац и поткапа у свадбеном фолклору пољских досељеника у наше крајеве“. *Духовност српска*, бр. 18. Теслић.
- Дрљача, Душан. 2003. "Wiślańsko-beskidzkie wesele w trzech wersjach". *Słowo YU Polonii* 27. Belgrad.
- Дрљача, Душан. 2008. „Етничка микрозаједница и народносно опредељење: Вислани у Остојићеву (Банат)“. *Слике културе некад и сад. Зборник Етнографског института САНУ*, бр. 24. Београд.
- Дрљача, Душан. 2009. "Liczba Polaków w Serbii zmalała". *Słowo YU Polonii* 39. Belgrad.
- Дрљача, Душан. 2009а. "Rada Narodowościowa Polaków w Serbii". *Słowo YU Polonii* 42, Belgrad.
- Дрљача, Душан. 2010. "Opowieść Anny (Anicy) i Emila Krzaków urodzonych w 1928 roku". *Słowo YU Polonii* 43–44. Belgrad.
- Drozd, Jerzy. 1978. *Cieszyński śpiewnik regionalny*. Bielsko Biała. Katowice.
- Ердељановић, Јован. 1986. *Срби у Банату: Етнолошка истраживања. Први део: насеља и становништво*. Пишчеве белешке средно Рајко Николић, Нови Сад.
- Gažo, Jan. 1930. "Potiski Sveti Mikulaš". У: *Slovenska evanjelicka krestanska cirkev* aug. vyz. Petrovci.
- Gąsiorek, Jan. 1994. *Kolędy i pastoralki*. Żywiec.
- Hoff, Bogumił. 1888. "Lud cieszyński". *Obraz etnograficzny* seria I, tom I (Seria I Górale Beskidów zachodnich, tom I Początki Wisły i Wiślanie). Warszawa.
- Jerković, Ivan. 1969. *Govor Poljaka u Ostojićevu*. Studije zajednice naučnih ustanova Kosova i Metohije. Priština.
- Хроника Арадаца*. 1985. Арадац.
- Kiereś, Małgorzata. 2000. "Z problematyki pogranicza etnograficznego śląsko-żywiecko-czadeckiego. Wybrane zagadnienia". W: Czadecka ojcowizna. Praca zbiorowa pod redakcją Krzysztofa Nowaka, Lublin.
- Kiereś, Małgorzata. 2006. "Strój ludowy górali Istebnej, Jaworzynki, Koniakowa, Etnograficzne osobliwości, przeobrażenia i zmiany. Istebna (-)". *Studie i Materiały do Dziejów, Historii i Kultury Beskidu Śląskiego*, z. 3.

- Kozieja, Wioletta. 2009. *Cechy mowy ostojicievskich Wiślan*, Nowy Sad. (рукопис).
- Krasowska, Halina. 2000. "Kilka uwag o gwarze górali bukowińskich w Dolnych Piotrowcach na Bukowinie północnej". W: *Czadecka ojcowizna, praca zbiorowa pod redakcją Krzysztofa Nowaka*, Lublin.
- Krop, Jan. 1990. *Władysław Sosna Wisła – miasto u stóp Baraniej Góry (przewodnik turystyczny)*. Towarzystwo Miłośników Wisły. Wisła.
- Krop, Jan. Twardzik, Józef. Pilch, Józef. Wronicz, Jadwiga. 1995. *Słownik Gwarowy Śląska Cieszyńskiego. Redakcją Jadwigi Wronicz*, Wisła Ustroń.
- Krop, Jan. 2009. *Kształtowanie się polskiego poczucia narodowego w ewangelickiej społeczności Wisły a działalność ks. bp Juliusza Bursze. Rocznik Wiślański*. Tom I. Wisła.
- Maciejczek-Madej, Maria. Sidzina, Anastazja. Kłapsia, Emilia. 1996. *Potrawy Regionalne Wisły i Śląska Cieszyńskiego. Redakcją Marii Maciejczek-Madej, Zespół Szkół Gastronomiczno – Hotelarskich im. Eladysława Rejmonta w Wiśle*, Wisła.
- Миливоје Милосављевић. 1980. „Етнолошка грађа о Србима у Остојићеву“. *Рад војвођанских музеја*, књ. 26. Нови Сад.
- Gustaw Morcinek. 1968. *Ziemia Cieszyńska*. Katowice.
- Nowak, Krzysztof. 2000. "Ziemia Czadecka – znana i nieznana. Rys historyczny". W: *Czadecka ojcowizna*. Praca zbiorowa pod redakcją Krzysztofa Nowaka, Lublin.
- Jerzy Pilch. 1998, 2001, 2006. *Tysiąc spokojnych miast*. Warszawa 1997; *Bezpowrotnie utracona leworęczność*. Warszawa; 2006. *Moje pierwsze samobójstwo i dziewięć innych opowieści*. Warszawa.
- Petkovska, Zuzana. 1990. *Ostojičevo*. Ročenka Slovenskej evanjelickej a.v. cirkvi v SFRJ Juhoslavii XXXIV. Novy Sad.
- Pilchówna, Maria. 1948. *Wisła – wieś słowiańsko-ewangelicka. Regionalne szkice literackie*. Przedmową opatrzył ks. dr Wiktor Niemczyk. Strażnica Ewangelicka. Bytom.
- Pitronova, Blánka. 1961. *Emigrace slezkých poddanych do Uher v první polovině 19 století*. Slezsky sborník 59. Opava.
- Poljak, Djura. 1969. *Naseljavanje Vojvodine posle ukidanja pomoriško-potiske granice, s obzirom na naseljavanje Poljaka* (domaći rad za završni ispit iz istorije). Ostojičevo. (рукопис).
- Pośpiech, Jerzy. 1976. Stanisława Sochacka, "Łucjan Malinowski a Śląsk /działalność śląskoznawcza, teksty ludoznawcze/". W: *Zarys życia ludowego na Śląsku*. Opole.

- Siracky, Jan. 1966. *Sťahovanie Slovakov na Dolnu zem v 18 a 19 storočí*. Bratislava.
- Sláma, František. *Vlastenecke putovani po Slezku*. Obrazy národopisné, historické a kulturní z Rakouskeho i Praskeho Slazka, v Praze (-), tiskem a nakladem J. Otty.
- Spyra, Janusz. 2007. *Monografia Wisły – Dzieje beskidzkiej wsi do 1918 roku*. t. 2, Wisła.
- 100 éves tiszaszentmiklósi Szent József templom (1907-2007)*.
- Szczotka, Paweł. *O gwarach czadeckich. W: Czadecka ojcowizna*. Praca zbiorowa pod redakcją Krzysztofa Nowaka. Lublin 2000.
- Szczypka, Danuta. 2007. "Wizyta przedstawicili Wisły w Ostojiciewie". *Słowo YU Poklonii*, nr. 32. Belgrad.
- Szczypka, Danuta. 2009. "Czcigodni sanetrarscy majstrowie". *Rocznik Wiślański* I. Wisła.
- Szczypka, Danuta. 2009a. "Udział Jana Bujaka z Wisły w początkach polskiego ruchu narodowego na Śląsku Cieszyńskim". *Rocznik Wiślański*. Tom I. Wisła.
- Tihi, Djuro. 2003. „Kako se proslavlja Uskrs u Ostojicëvu“. *Słowo YU Polonii*. Belgrad.
- Wantuła, Andrzej. 1966. "Wśród wiślan w Jugosławii". *Zwiastun*, r. VI (XXI), nr 17. Warszawa.

Dušan Drljača

Institute of Ethnography, SASA
Belgrade

Diachronic Fieldwork of an Ethnic Micro Community in Ostojićevo

This paper discusses diachronic fieldwork of an ethnic micro community in Ostojićevo. The community is made of evangelists who always declared as Banat's Slovaks, that is, in the period from WW I until 1990's. The paper discusses identity change caused by the breakdown of the former Yugoslavia. The analysis includes more than thirty cultural and linguistic works (in Polish, Slovakian and other languages) and more than twenty accounts in Serbian language which reflect ethnic relationships. Several private letters are also included in the analysis.

Key words:

Ostojićevo, Banat,
ethnic micro
community,
Slovaks, identity

Naško Križnar

Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU
Ljubljana

Kamera na etnološkem terenu

Članek je povzetek delavnice, ki so se je udeležili sodelavci Inštituta za etnologijo SANU (datum delavnice). V uvodu avtor na kratko predstavi status vizualne antropologije, ki je referenčni pojem vizualne produkcije v etnologiji. Temelj vizualne etnografije je raziskovalčevo delo z video kamero na terenu. Kamera služi za zbiranje podatkov in za vizualno analizo dogajanja. Oblika izdelkov je odvisna od produkcijskega okvira in od strategije. Običajni produkcijski okvir je raziskovalec in snemalec v eni osebi, najvažnejša strategija pa je participacijska metoda. Uporaba kamere na etnološkem terenu je smiselna, če posnetki pripomorejo k boljšemu razumevanju obravnavane tematike in s tem okrepijo argumentacijo znanstvene objave.

Uvod

Referenčni okvir vizualne produkcije v etnologiji je vizualna antropologija, poddisciplina, ki je v svetu zelo živa, a njen dinamičen razvoj prehiteva teoretsko in metodološko refleksijo. To pa ne pomeni, da ni mogoče navesti številnih izhodišč, metod in celo univerzitetnih programov vizualne antropologije. Število pomembnih objav o različnih vidikih vizualne antropologije narašča iz leta v leto. Vizualna antropologija je danes akademska panoga z vsemi potrebnimi atributi kot so npr: mesto na univerzi, monografije, periodika, omrežja in prireditve (konference, festivali). Njen razvoj napaja po eni strani sodobna ponudba demokratične vizualne tehnologije, po drugi strani pa vse večja usmerjenost humanistike v vizualne pojave in sestavine kulture. Vse to je sčasoma ustvarilo mednarodni konsenz o značaju in pomenu vizualne antropologije ter njenih aplikacij v akademskem svetu od vizualnih raziskav do etnografskega filma.

Ključne reči:

vizualna etnografija,
vizualna
antropologija,
etnološke metode,
etnološko terensko
delo

Nastajajo številne nove domene vizualnih produktov, zato je treba opozoriti, da v pričujočem sestavku ne bo mogoče prikazati vseh komponent sodobne vizualne produkcije v etnologiji, še manj v celotni humanistiki. Osredotočil se bom na razmišljanje o možnih vidikih uporabe kamere na

etnološkem terenu. (O širokem spektru vizualne etnografije glej: Youtube: Visual Ethnography - Current Theory: <http://www.youtube.com/watch?v=gD-Pjzz7LfU>.)

Na področju vizualne antropologije se v našem času dogaja zelo hiter razpad terminologije, podobno kot nasploh v humanističnih vedah. Danes v etnologiji npr. ne govorimo več o ljudski kulturi ali o načinu življenja, saj ta izraza vežemo na metodologijo, ki je operirala z drugačnim teoretskim aparatom in z drugače opredeljenim predmetom raziskave. Vprašanje je ali sploh lahko še govorimo o kulturi. Od starih opredelitev in pojmov je ostal edino posameznik v različnih življenjskih položajih. Današnja civilizacija z vsemi svojimi značilnostmi povzroča, da človekovo agiranje v sodobnem svetu ni nujno povezano v vzorce, ki se multiplicirajo s povezovanjem v dokaj stabilna vertikalna in horizontalna omrežja, ki smo jim včasih rekli tradicionalna ali tradicijska kultura. Zato ta omrežja, tudi če najdemo njihove sledi, nimajo več nekdanjega pomena za razumevanje položaja posameznikov in skupin. Status človeka posameznika zelo hitro označujemo kot političen, ideološki, potrošniški, globalističen, nikakor ne plemenski, rodbinski, družinski, nacionalni status nekdanjega množičnega človeka. Tudi tak človek je lahko zanimiv za etnologijo, zlasti za njeno psihoanalitsko komponento, ki jo je etnologija vedno vsebovala, a je nismo prepoznavali kot take. Sramežljivo smo govorili (šepetali) o psihoterapevtski vlogi etnologije, a le-te nismo postavljali v središče zanimanja, saj bi morali sicer temeljito spremeniti strategijo etnoloških raziskav in tudi etične predpostavke humanističnih raziskav. Brez odlašanja naj omenim, da vidim vlogo kamere v etnoloških raziskavah kot najprimernejšo metodo za beleženje človekovih stanj, položajev in aktivnosti tudi v spremenjenih metodoloških okoliščinah. Celo več. Morda kamera v prejšnjih okoliščina etnološke vede sploh ni prišla toliko do izraza kot v sedanjem času. Pred vplivom reizma so etnologi iskali v ljudski kulturi latentne vzorce, ki kameri sploh niso neposredno dostopni. Šele reistični zasuk v dojemanju kulture, ki poudarja njeno manifestativno raven, je polno opravičil vlogo kamere kot sredstva za beleženje stanj, medsebojnih odnosov in neverbalnega izražanja. To morda pomeni, da najbolj relevantna vloga vizualne tehnologije v raziskavah kulture šele prihaja.

Izhodišča

S tem v zvezi bi lahko govorili o vizualni etnografiji ali kamera etnografiji kot jo označujejo nekateri. Rezultat vizualne etnografije so vizualni zapisi, lahko bi rekli tudi vizualni rokopisi, če gre za medijsko neartikulirane posnetke. Do nedavna je bila namreč vizualna produkcija za raziskovalne potrebe amaterska ali neavtonomna, kar pomeni, da njeni protagonisti niso bili ustrezno šolani ali da je bila produkcija odvisna od ljudi zunaj disciplinarnega področja. Šele sodobni univerzitetni programi izobražujejo etnologe in antropologe za produkcijo avtonomnih vizualnih izdelkov.

Za boljše razumevanje moramo najprej umestiti produkcijo vizualnih zapisov na terenu v sistematiko vizualnih produktov, ki jih poznamo danes. Večina ljudi ob besedi film najprej pomisli na kinematografske filme, kvečjemu na televizijske dokumentarce. Na širokem področju filmskih zvrsti le malo ljudi zazna

tudi t.i. znanstveni film, raziskovalni film, namenski film ali etnografski film. Še manj ljudi se zaveda, da ob teh zvrsteh in oblikah obstajajo še bolj prvinske oblike filmanja, ki jim komaj najdemo primerno ime. Njihova značilnost je, da nastajajo v avtonomnem krogu neke znanstvene discipline. Gre za vizualno gradivo, ki je pridobljeno na dokumentarističen način in s klasično snemalsko veščino, a brez predhodnega scenarija. Nastajajo vizualni zapisi vidnega sloja realnosti pred kamero, bolj simulacije kot prezentacije realnosti.

Največ ljudi danes izraz film istoveti s filmsko industrijo, z industrijo zabave. Kamera je bila do nedavna v filmski industriji glavno tehnično sredstvo za izdelavo slik. V zadnjem času pa filmska industrija vse bolj producira slike brez kamere. Vse je narejeno v digitalnem okolju. Produkcija temelji na trikih, na digitalnih slikovnih efektih, na digitalni animaciji, 3D animaciji in podobno. Kamera kmalu ne bo več potrebna in s tem tudi ne snemalska veščina. Zaradi takega razvoja je tudi posvečena vloga filma kot umetnosti v filmski industriji profanizirana, nazadnje celo ironizirana kot npr. v filmih hollywoodske produkcije Pulp fiction ali Barton fink Quentina Tarantina.

Prvinska funkcija kamere v rokah raziskovalca je torej zbiranje podatkov za etnološko raziskavo ob terenskem delu. Ko govori o vizualni etnografiji, Eric Margolis opozarja na cel spekter njenih nalog in za boljše razumevanje kamero primerja s kasetnim rekorderjem. Filmsko in videokamero vidi predvsem kot orodje za zbiranje podatkov na terenu, vizualne zapise pa kot pripomoček za boljšo komunikacijo z ljudmi na terenu. Glej: Sarah Pink, *Doing Visual Ethnography* (http://www.google.si/books?hl=sl&lr=&id=0ksmBt1jJnIC&oi=fnd&pg=PP6&dq=visual+ethnography&ots=KqKVWDDMoP&sig=3ZprKkU0d-hAcRfDOK3y4INPxlg&redir_esc=y#v=onepage&q=visual%20ethnography&f=false).

Produkcijski okviri

Ko govorim o produkcijskem okviru vizualne etnografije imam v mislih produkcijo video posnetkov, ki jih naredi sam raziskovalec ob terenskem delu. To je treba poudariti, ker izdelki vizualne etnografije lahko nastajajo tudi v drugačnih, veliko kompleksnejših produkcijskih okvirih, zlasti z večjo ekipo, z zahtevnejšo tehnično opremo in z zahtevnejšimi cilji.

Poglejmo kakšne veščine rabi raziskovalec, da bo lahko uporabljal kamero na terenu v najbolj prvinski možni vlogi! Skušajmo uporabiti izraz filmska pismenost. Seveda ne smemo tega izraza zamenjevati z izrazom vizualna pismenost. Filmska pismenost predpostavlja obvladovanje osnovnih spretnosti dela z video kamero, v naših razmerah navadno z malo video kamero, ki snema v enem od konsumerskih digitalnih formatov. Važno je, da posneto gradivo lahko obdelujemo v domačem računalniku z enim od cenovno dostopnih montažnih programov – sami ali s pomočjo bolj veščega sodelavca.

Kamera v rokah raziskovalca je torej najosnovnejša vloga kamere na etnološkem terenu. Moramo se zavedati možnosti, ki izhajajo iz take produkcije.

Njen rezultat so specifični izdelki, ki jih največkrat ne moremo meriti s standardi profesionalne filmske proizvodnje. Pri tem ne mislim zgolj na kakovost slike in zvoka. To bi bilo z uporabo kakovostne vizualne tehnologije še najlažje popraviti in se na tej ravni približati profesionalnemu filmu. Vprašanje je ali raziskovalec to sploh želi in potrebuje.

Navadno sta pred raziskovalcem s kamero dve možni produkcijski liniji. Prva vključuje snemanje, ogled gradiva in arhiviranje gradiva, druga pa razen tega vključuje tudi montažo in izdelavo produkta za distribucijo¹. Največ raziskovalcev je usposobljenih za produkcijo gradiva, ki ga po snemanju pregledajo, izčrpajo podatke in ga postavijo v arhiv. Za to produkcijo ne rabijo znanja in opreme za montažo. Ali pa, zavedajoč se svojega pomanjkljivega znanja in opreme, najamejo profesionalce za drugi del produkcije ali celo za oba.

Druga linija, ki vključuje tudi montažo, se v veliki meri razlikuje od snemanja za arhiv. Pri snemanju za montažo oz. pri produkciji filma poteka več vzporednih ali prepletajočih se procesov, ki so vsi usmerjeni h končnemu rezultatu, to je, k montiranemu filmu. Tako se npr. montaža prične že pri pisanju scenarija. Način vodenja kamere in značilnosti filmske slike so načrtovani že pred snemanjem. Režiser skrbi za harmoniziranje vseh komponent filma ves čas produkcije in postprodukcije. Vsega tega ni treba organizirano upoštevati pri snemanju za arhiv, pač pa se v tem primeru opremo na organizacijski proces snemanja, ki je ponotranjen v samem raziskovalcu s kamero.

Po moji izkušnji posnetki drugih raziskovalcu ne pomenijo toliko kot njegovi lastni posnetki. Snemanje je namreč tudi telesna senzorna izkušnja, ki jo gledanje posnetkov ponovno priključuje v raziskovalčevo zavest. V primeru, da je snemal nekdo drug, te izkušnje ni mogoče priklicati. Tisti raziskovalci, ki se radi zatečejo po pomoč k televizijskim ali drugim producentom, zanemarjajo možnost neposredne snemalsko telesne izkušnje dojemanja kulturnega prostora. Zanemarjajo tudi čarobno možnost analitskega dojemanja realnosti skozi objektiv kamere, ki je poseben pojav. Odločanje kdaj in kako snemati je namreč del analitskega procesa in temelji na poglobljenem razumevanju dogajanja, ki ga površen gledalec brez kamere ne izkusi. Snemanje nas sili v aktivno opazovanje, kar pomeni v neprenehno iskanje razumevanja in pomenov, ki se ob ponovnem gledanju gradiva še okrepi. Podcenjevanje samostojnega snemanja je znak nerazumevanja kaj je bistvo vizualne antropologije, to je, beleženja kulture z videokamero.

Strategije

Obnašanje s kamero na etnološkem terenu je v veliki meri odvisno od izbire strategije. Najprej se odločamo kdaj začeti snemati izbrano temo. Navadno govorimo o dveh načinih začetka snemanja. Prvi način dopušča snemanje pred raziskavo tematike. Njegova značilnost je, da se s kamero intuitivno odzivamo na

¹ Distribucija v tem primeru pomeni vsako javno objavljane filmskega izdelka. Uporabil ga je že Kuret pri klasifikaciji etnografskih filmov kot protipojem filmov za arhiv.

dogajanje, katerega pomena še ne poznamo podrobno. Rezultat je navadno dokaj impresionistična vizualna dokumentacija, ki je zgolj osnova za nadaljnje spraševanje o tematiki. Kljub temu John Collier ml. domneva, da je lahko ta impresionistični rezultat dokaj prepričljiv, ker smo ga dosegli brez predsodkov, ki jih včasih prinese preveč podrobno poznavanje problematike. (Collier, 1986)

Po drugem načinu se odločimo za snemanje po opravljeni raziskavi. Potrebna je vsaj minimalna predhodna orientacija po tematiki in po kraju dogajanja. Predhodno znanje omogoča izdelavo snemalnega načrta, ki ga raziskovalec lahko napiše v obliki motivne liste, ki vsebuje zgolj kraj in čas ter vsebino dogajanja, ki jo mora kamera zabeležiti. Tudi, če tega načrta ne napišemo na papir, ga sproti oblikujemo vsaj v svoji glavi, ko se odločamo za položaj kamere, za trajanje posnetka, za izbiro plana in kompozicije. Samo izredno nevešč snemalec bo trdil, da je snemal brez predhodnega načrta. Tudi če tega načrta dejansko ni bilo, ga je med snemanjem vodilo samo dogajanje, kar najlepše označuje francoski izraz »auto-mis-en-scene« (avtorežija), ki ga je uvedla Claudine de France. (France, 1989, 367) Do ustvarjalne uporabe tega izraza v praksi pa vodi dolga pot, ki združuje izkustveno poznavanje tako strokovnih kot cineastičnih prvin.

Za vizualno etnografijo, ki na prvi pogled nima razvidne dramaturške ali narativne strukture lahko rečemo, da ne potrebuje scenarija v standardnem pomenu, ne moremo pa trditi, da ne potrebuje vsaj minimalnega snemalnega načrta. Snemalni načrt je namreč podlaga analitskega aparata vizualne etnografije.

Naslednja strateška odločitev zadeva vprašanje za koga snemamo. Od odgovora na to vprašanje je v veliki meri odvisno v kaj se bomo usmerili med snemanjem in kakšne vrste video film bomo izdelali. Tu je možno veliko različnih strategij. Tudi če se spet omejimo na video produkcijo za raziskavo in arhiv, se nam ob izbiri vrste filma odpira več poti.

Eno vrsto filma naredimo za nas same, za potrebe raziskave. Ob terenskih zapisih prinesemo s terena tudi video posnetke, na katerih so zabeležene dejavnosti ljudi, njihove izjave ali okolje v katerem se odvija raziskava. Posneli smo jih z namenom, da bi ohranili dele realnega dogajanja, ne da bi se posebej posvečali tudi prikazu kulturnega konteksta v katerega spada dogajanje. Tega smo izkustveno spoznavali v času svoje prisotnosti na terenu.

Drugo vrsto video posnetkov naredimo za naše kolege, poznavalce in raziskovalce, da jim pokažemo reprezentativne dele dogajanja, na katere opiramo naše teze o tematiki raziskave. Primerno je, da za njih pripravimo tudi posnetke okolja oz. konteksta v katerem se odvija preučevano dogajanje.

Tretjo vrsto video posnetkov naredimo za protagoniste kulturne prvine, ki jo preučujemo, da se jim s tem vsaj do neke mere oddolžimo za njihovo gostoljubje in sodelovanje pri raziskavi.

Ta vrsta video posnetkov se najlepše sklada z znano izjavo Jeana Roucha, da snema filme zato, da drugim pokaže kako jih vidi. Kopije naših posnetkov so včasih edino povračilo posameznikom ali skupnostim s katerimi smo tesno

sodelovali pri izdelavi video posnetkov in ki so na nek način soavtorji teh posnetkov. Ko zavestno spodbujamo in udejanjamo soavtorstvo pri produkciji vizualnih izdelkov, govorimo o **participacijski** metodi vizualne etnografije.

Z upoštevanjem različnih funkcij vizualne etnografije ozavestimo trikotnik: raziskovalec, protagonist, gledalec, v katerem komunicirajo etnografski filmi. Vsaka od točk tega trikotnika prinaša v film svoj pogled na preučevano kulturo in tako na svoj način prispeva k oblikovanju pomena filma.

Delavnici

Na današnji Delavnici bomo delali simbolično in eksperimentalno. Zato naj vas najprej uvedem v metodologijo, ki jo so jo osvojili številni amaterski in profesionalni kolegi etnologi in antropologi, ki na terenu snemajo z videokamero. Številni med njimi sploh ne snemajo, da bi iz posnetega gradiva montirali etnografski ali dokumentarni film. Nimajo niti želje, niti veščine za to. Gradivo bodo rabili za nadaljnje preučevanje in raziskovanje. Uporaba video kamere za zbiranje podatkov na terenu je glavna poanta **vizualne etnografije**. To so vizualni zapisi (visual notes ali filmske beležke po Kuretu), ki lahko vsebujejo tudi značilnosti analize, če je snemalec dovolj večšč, informiran in potrpežljiv. Izpopolnjena večščina vizualne etnografije predpostavlja večščino t.i. **montaže v kameri**. Kaj to pomeni? Snemalec sledi dogajanju na ta način, da že med snemanjem upošteva krčenje realnega časa, za kar mora med prekinitvami snemanja urno menjavati plane, zorne kot in smeri gibanja kamere ter ohranjati kontinuiteto dogajanja. Če je dovolj spreten, v njegovem gradivu skorajda ni odvečnih ali motečih posnetkov, ko konča snemanje. Montaža v kameri je zapis analitičnega pogleda raziskovalca.

Montaža v kameri je nadomestek za montažo v postprodukcijskem postopku izdelave filma, vendar je ne more nadomestiti v celoti.

Montaže se poslužujemo tudi pri izdelkih vizualne etnografije, vendar ne kot orodja za konstruiranje zgodbe temveč kot postopka za urejanje vizualnega gradiva.

V vizualno etnografski produkciji redko izrabimo vse montažne možnosti, ki so se razvile v zgodovini filma. Namenoma se izogibamo zlasti uporabi montažnega postopka, ki potencira nadrealistične značilnosti filma. Med temi značilnostmi je morda najbolj poznan meta prostor filma, montažno ustvarjen iz izsekov realnosti. Po tem montažnem postopku realnost najprej razstavimo na posamezne slike, nato pa te slike povežemo v nove povezave, ki ne ohranjajo realne kontinuitete, temveč ponazarjajo svet avtorjevih predstav o realnosti. To je sicer postopek, zaradi katerega je film postal sedma umetnost, v vizualno etnografski praksi pa ni zaželen, ker onemogoča informativnost vizualnega zapisa, kamor na prvem mestu spadata podataka o realnem času in prostoru.

Iz arzenala montažnih načinov se v vizualni etnografiji poslužujemo samo tistih, ki omogočajo najblažje manipuliranje z gradivom. S pomočjo montaže ustvarjamo filmski čas iz realnega časa, kar smo začeli že med snemanjem, ko smo

zavestno izpuščali dele dogajanja. V montaži pa to delamo tako, da skrajšujemo čas realnega dogajanja s selekcijo kadrov in z njihovim premišljenim krajšanjem, hkrati pa se trudimo ohranjati kontinuiteto dogajanja na podlagi kronološkega zaporedja dogajanja. Tudi pri teh dveh, včasih nasprotujočih si, postopkih je montaža predvsem intelektualni in ne zgolj tehnični postopek.

Sklepne misli

Vsak etnolog, ki želi uporabljati video kamero pri svojem terenskem delu bi moral najprej osvojiti osnovne veščine video snemanja z malo kamero. Tudi, če nima pretirane želje, da bi iz gradiva naredil etnografski film, je priporočljivo, da so njegovi posnetki stabilni in ostri, zvok razločen, zlasti, če so na posnetku ljudje, ki govorijo in izbira planov ter zornih kotov primerno pestra. To je pomembno zato, da bi lahko kasneje s preprosto montažo uredil gradivo in ga pripravil za različne namene. Iz neakovostnih posnetkov je težko ustvariti skrajšan realni čas in kontinuiteto dogajanja.

Preden se odločimo za snemanje je dobro, če premislimo ali je video snemanje res najprimernejši način dokumentiranja naše raziskovalne teme. Včasih je fotografiranje ali tonsko snemanje primernejše od video snemanja. Hipni fotografski posnetek ali miniatura avdio snemalna naprava manj motita naše sogovornike kot video kamera, ki je dalj časa uperjena v človeka. Z večletno prakso moramo ugotoviti kateri žanri vsakdanjega življenja so primernejši za video kamero kot drugi. Kamera ima najraje naslednje žanre: **človeka, ki govori**, bodisi v kamero, bodisi z nekim drugim človekom pred kamero, **človeka, ki nekaj dela**, kar vključuje rituale, ples, petje, tehnološke postopke, telesno govorico in **kulturno ter naravno okolje** v katerem raziskujemo. Skratka, gre za vidno plast kulture, za svet bitij, predmetov in zvokov, ki skupaj sestavljajo naše kulturno in družbeno okolje.

Na področju vizualne antropologije se pod vplivom t.i. vizualnih študij pojavlja vse več predlogov, da bi se več posvečali igranim komercialnim filmom, ki vsebujejo tematiko, relevantno za preučevanje kulture. Če bi začeli na festivalih etnografskega filma prikazovati pretežno igrane filme, bi etnologi in antropologi sčasoma izgubili motivacijo za snemanje lastne vizualne dokumentacije. To bi pomenilo tudi manjše zanimanje za terensko delo. Izgubljene bi bile izkušnje tistega, kar David Mac Dougall imenuje »thinking with video camera«. Snemanje in video posnetki s terena ne bi več opravljali pomembne komunikacije med raziskovalcem in sodelavci ter protagonisti njegovih raziskav. Danes se na podlagi te komunikacije čutne narave, na katero so etnologi in antropologi vse bolj pozorni, ustvarja nova raziskovalna smer »sensory ethnography« (senzorična etnografija), pri kateri bo imelo terensko video snemanje veliko vlogo.

Pred vizualno etnografijo so tudi tehnološki izzivi. Miniaturne video kamere s kvalitetno sliko in zvokom bodo sčasoma ustvarile novo podobo vizualne etnografije tako s produkcijskega kot s slogovnega in estetskega vidika. Uporaba video kamere na terenu bo vse pomembnejša tudi v novih oblikah publiciranja

etnoloških ugotovitev na večmedijskih nosilcih ali v interaktivnih vsebinah na spletu.

Kljub temu, da bo šlo za novo tehnologijo in za nove načine publiciranja pa bo osnovna formula vizualne etnografije ostala vedno enaka: **terensko delo + video snemanje**. Na področju vizualne antropologije je danes na razpolago dovolj izkušenj za obe sestavini formule.

Literatura:

Barbash, Ilisa & Taylor, Lucien (1997), Cross-Cultural Filmmaking: A Handbook for Making Documentary and Ethnographic Films and Videos. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California.

Collier, John (1986), Visual anthropology: photography as a research method. University of New Mexico Press.

France, Claudine de (1989), Cinéma et anthropologie. Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris.

Križnar, Naško (2009), Podobe kulture v vizualni etnografiji.
<http://www.doiserbia.nb.rs/img/doi/0350-0861/2009/0350-08610902131K.pdf>

Participatory Visual Ethnography:
<http://www.slideshare.net/vincentobrien/participatoryvisual-ethnography>

Pink, Sarah (2010), Doing Sensory Ethnography. Sage Publications, Los Angeles, New Delhi,

Singapore, Washington.

Visual anthropology: http://en.wikipedia.org/wiki/Visual_anthropology

Visualanthropologynet: <http://www.visualanthropology.net/>

Нашко Крижнар

Институт за словеначку етнологију, ЗРЦ САЗУ
Љубљана

Камера на етнологском терену

Рад је сажети приказ радионице чији су учесници били сарадници Етнографског института САНУ. У уводу је сажето представљен статус визуелне антропологије као референтног појма за визуелну продукцију у етнологији. Основа визуелне етнографије је истраживачев рад с видео-камером на терену. Камера служи за бележење података, али и за визуелну анализу догађаја. Крајњи продукт оваквог приступа зависи од производног оквира и од стратегије. Уобичајени производни оквир је истраживач и сниматељ у једном лицу, а најважнија стратегија је партиципацијски метод. Коришћење камере на етнологском терену је сврсисходно ако снимци потпомогну да се изучавана тематика потпуније схвати и тако оснажи аргументација научног резултата.

Кључне речи:

визуелна
етнографија,
визуелна
антропологија,
етнолошке методе,
етнолошки
теренски рад

Naško Križnar

Institute of Slovenian Ethnology, SRC SASA
Ljubljana

Ethnological Fieldwork through Camera Lens

This text is a summary of a workshop regarding visual anthropology. The participants were from Institute of Ethnography, SASA. The text briefly presents a status of visual anthropology, a referent term for visual production within ethnology. The basis of visual ethnography is a work done by a researcher using video-camera during fieldwork. Camera serves to record data but also could be used for a visual analysis of events. The end product of this approach depends on strategy and scope of production. The usual scope of production is to subsume a researcher and camera operator, but the most important strategy is a “participant method”. Camera usage in ethnological fieldwork is beneficial if recorded material helps in understanding the given subject and aids in arguments regarding scientific results.

Key words:

visual ethnography,
visual anthropology,
ethnological
methods,
ethnological
fieldwork

Ljupco S. Risteski

Institute of Ethnology and Anthropology
University Sts. Cyril and Methodius
Skopje

Essay on Festivities Transformation of the Holiday Calendar in the Republic of Macedonia from 1991 until the Present

The process of the remaking the holiday calendar in the Republic of Macedonia (RM) has started immediately after the state gained its independence. Until present day it has been a dynamic process with few important features. Being a management process, it should have been a comprehensive redefinition of the holiday system, according to the postulates of the democratic, pluralistic, de-secularized societies. The text analyses the dynamics and characteristics of the transformation of the festivity calendar in the Republic of Macedonia starting from 1991, until present day (2008).

Holidays are probably the finest and most desired thing for everyone. This is so in the case of contemporary, as well as in the case of traditional societies, firstly because those are non-working days, which means that people should concentrate on the festivity, the deities, the ancestors, the state, the heroes, on themselves, on the future generations. Secondly, festivities should enable people to realize a part of their social activities that make them feel as members of a certain community, to be engaged in the celebration of their own tradition, respecting their present and building of their future, while at the same time differing from others, from the rest - the latter should be at least a little bit different from the former.

Key words:

holiday
management,
holiday calendar,
Republic of
Macedonia,
transformation

I know that the previous paragraph sounds populist, patriotic and proletarian, but I wrote it in order to reflect at least a part of the social climate of contemporary Macedonian society in relation to festivities and holiday celebrations.

Just recently a long period full of holidays has ended, Easter and 1st of May. This year Easter, according to the calendar of the Macedonian Orthodox Church, was celebrated on the 27th of April. For the first time, according to the amended Law on holidays in the Republic of Macedonia¹ Good Friday (25th of

¹ Amended Law on holidays of the Republic of Macedonia, Official Gazette n. 18/2007.

April) was proclaimed as a state holiday and thus a non-working day for Orthodox Christians. Only few days after there was a celebration of the 1st of May, Labor Day. This year, again according to the new, amended Law on holidays in the Republic of Macedonia, we celebrated this holiday only one day, instead of the former two days, 1st and 2nd of May, which meant that everyone that had their barbecue on the traditional picking on the 2nd of May now had to do it on the 1st.



Celebration of the 1st of May, 2008

The cultural management of the social, political and economical activities in contemporary states is usually organized in frames of the state institutions responsible for different segments of its successful implementation. Besides the state ones, other institutions participate as well, as for example the ones from the field of religion, certain intellectual circles that are supposedly independent, at least in the secularized and democratic states.² In the state institutions the directions are taken based upon the influences of certain centers of political power and of the political elites, depending on their political orientation. Surely, these changes at a 'high level' are reflected upon every-day life in different spheres. Holidays, as much as it sounds banal, are extremely important segment of this holiday calendar management, which includes the promotion of certain specific forms and contents of holiday celebration, according to a certain political orientation.³

² Rot Klaus, *Slike u glavama: Ogledi o narodnoj kulturi u jugoistočnoj Evropi*, Biblioteka XX vek, Beograd 2000, 85–89.

³ Abeles Mark, *Antropologija države*, Biblioteka XX vek, Beograd 2001; Rihtman-Augustin Dunja, *Ulice moga grada: Antropologija domaćeg terena*, Biblioteka XX vek, Beograd 2000; Žirarde Paul, *Politički mitovi i mitologije*, Biblioteka XX vek, Beograd 2000; Čolović Ivan, *Politika simbola*, Biblioteka XX vek, Beograd 2000.

The Republic of Macedonia, since its independence in 1991, entered a new phase of its existence. Besides many other important characteristics it still holds the title of 'a country in transition', although this refers mainly to the last years of the Socialistic Federative Republic of Yugoslavia (SFRY). Macedonia still lives through this long and exhausting process of transition, whose results were visible even at the time of SFRY's dissolution, the creation of new independent states. We still go through this period due to the quantitative and qualitative changes that take place in our cultural, social and economic setting. We are living witnesses of the changes that have happened to us at the time of late socialism and the change from a one-party system into a democratic society. We survived the time of the dissolution of the mutual state and the creation of new independent states, not only at the Balkans but in the wider South-Eastern context, with all armed conflicts and crisis that took place.

All these changes that concern the cultural, social, political and economic life create a dynamics, which seen in retrospective, as in the case with Macedonia, has an extreme level of intensity. Holidays and celebrations are one of the most important segments of every-day life, but also one of the most important forms of creation and expression of identity, at an individual, at a family, but also at a collective level, that could have a number of different levels itself: a local community level, an ethnic community level, a state community level, as well as the intra-state and intra-national community level.

After the dissolution of SFRY and the establishment of new democratic states, one of the most important issues of the cultural and political management was the creation of new structures in the social, political and economic system. In the process of cultural and political management, besides the state authorities, an important role was played by some of the intellectual elites in Macedonia. An important place in this process of 1991 is held by the church institutions, which in contrast to the previous, extremely secularized and almost atheistic social systems, started an intensive process of management, which meant a return of the religious institutions to the public scene in the Republic of Macedonia, which has practically started from the moment of their inclusion in the Constitution of the Republic that started the process of denationalization and the return of the properties of the religious institutions. The latest issue is the one of the inclusion of religious education in the educational system of the Republic of Macedonia, whose legal and formal solution is expected by the end of 2008.

The process of holiday management in the Republic of Macedonia started immediately after it gained its independence and until today it is a dynamic process that has few important features. Being a management process, it should have been a comprehensive redefinition of the holiday system, according to the postulates of the democratic, pluralistic, desecularized societies. A first step in this management endeavor was the establishment of a strategy for elimination and forgetting, even deleting of holidays from the collective memory of the citizens, that were in any way related to the past of the previous mutual state, which was a socialistic one, which means left oriented, formally atheistic society, with a political one-party

system and an idea for cherishing of the mutual Yugoslav national identity. Surely, this process of elimination did not happen overnight - in the holiday cycle of the Republic of Macedonia one can notice elements of celebration of some of the holidays from the time of socialistic Yugoslavia, as well as elements of socialistic celebration in current conditions. There are still groups of citizens, some of them organized in citizens' associations that respect the values of socialistic Yugoslavia, that celebrate certain holidays of that time. What is even more important, as we have already mentioned, there are elements of socialistic celebrations in the current holiday cycle of the Republic of Macedonia - citizens, the media and the associations are often blaming each other of practicing "socialistic celebrations". It is difficult to explain in few sentences what this "socialistic celebrations" means to someone who has never experienced it. We will only mention few of its elements: the role of the media in managing the holiday cycle, in a very specific way, that has become during this last year even more intensive - informing, i.e. educating the citizens on the following holiday in a form of a written statement transmitted on TV in a form of a moving text, signed by the Government of the Republic of Macedonia, and sometimes even the Prime Minister of RM - Nikola Gruevski. Another important element of the socialistic way of celebration is organizing so called 'events' or happenings, with a specific design, whose symbolism should be analyzed separately for each element, an event that usually starts with a certain speech, or with organizing solemn academia, that includes an opening speech, the state hymn, and hosts representatives of state and religious institutions, political parties etc. These events have a specific rhetoric that in many ways resembles the one of the time of the socialistic celebrations.

The dynamics of deletion or oblivion of the holidays from the previous social system depended also on the character of the holidays. During the process of management of the holiday corpus, immediately after the proclamation of the independence of RM, the state holidays that were related to the previous state were deleted. Thus, the holiday 29th of November - the day of the SFRY, was no longer relevant for the newly created states, especially for the ones that no longer wanted to have 'any kind of historic relation' to the previous state. Contrary to this case, the Federal Republic of Yugoslavia, that after 1991 comprised of Serbia and Monte Negro, and which proclaimed itself an inheritor of the previous SFRY, did not delete 29th of November so easily. Other holidays, which had a relation with the previous state, but were also related to the people's liberation fight, the anti-fascistic movement, as well as some international holidays, were closely examined if they were relevant or not for the new democratic state of Macedonia. Surely, this has created, and it still creates, fearsome discussions in the Macedonian public concerning their deletion or continuation. Negotiations related to historic meanings of some of these holidays in Macedonia can be understood only in wider social frames, if it is known that in Macedonia, as well as in the states from the wider region, there is a process of re-reading of history. Today the number of the newly introduced events and holidays in the holiday cycle is probably bigger than the number of the deleted ones. They refer to persons and events that according to the new readings of history were unfairly neglected or even condemned at the time of

socialism. Most often those are events or persons that have publicly proclaimed that they are *pro* independent Macedonia, contrary to those who stood for its inclusion in the Yugoslav Federation. Surely, there are such that are still under suspicion if they were 'on the right side' of the ideas for the future of Macedonia.

Although the dynamics of the changes of the holiday cycle in the Republic of Macedonia seems intensive, at a formal level one could say that the authorities were not in a big hurry. It was only in 1998, which means seven years after Macedonia proclaimed its independence, that the new Law on the holidays in the Republic of Macedonia was established⁴, which means that the old Law on state holidays of the Socialistic Federative Republic of Macedonia⁵ from 1965 and 1972, and the Law on holidays of the Socialistic Federative Yugoslavia⁶ ceased to apply. In 2007 the Amended Law on the holidays of the Republic of Macedonia was established, which replaced the one of 1998.⁷

This Law prescribes the following categories of holidays: state holidays of RM, holidays of RM and non-working days that mark religious holidays for the members of the Christian, Muslim and Jewish faith. State holidays are: 2nd of August – the day of the Republic, 8th of September – Independence Day and 11th of October – Day of People's uprising. Holidays of the Republic of Macedonia are: 1st and 2nd of January – New Year, and 1st and 2nd of May – Labor Day. Religious holidays that are celebrated as non-working days are: first day of Christmas, second day of Easter – for the members of Christian faith, then the first day of Ramazan Bayram and the first day of Kurban Bayram for the members of Islamic faith. For the members of the Jewish faith the first day of Yom Kippur is celebrated.⁸ The Amended Law on Holidays established in 2007 prescribes the following categories of holidays: state holidays of RM, holidays of RM and holidays and non-working days for the members of religious communities and members of other ethnic communities. State holidays are: 24th of May – Sts. Cyril and Methodius day, 2nd of August – Day of the Republic, 8th of September – Independence day, 11th of October – Day of People's Uprising, 23rd of October – Day of Macedonian revolutionary fight and 8th of December St. Kliment Ohridski. Holidays of the Republic of Macedonia are: 1st of January – New Year, Christmas, first day after Christmas (7th of January according to Orthodox calendar), Easter (Second day of Easter according to Orthodox calendar), 1st of May – Labor Day and Ramazan Bayram (first day of Ramazan Bayram).

⁴ Law on Holidays in the Republic of Macedonia, Official Gazette n. 21/98, from 08.05.1998.

⁵ Law on State Holidays of the Socialistic Republic of Macedonia, Official Gazette of SRM, n. 16/65 and 15/72.

⁶ Law on Holidays of the Socialistic Federative Republic of Yugoslavia, Official Gazette of SFRY, n. 6/73.

⁷ Amended Law on Holidays in RM, Official Gazette n. 18/2007.

⁸ Law on Holidays in RM, Official Gazette n. 21/98 from 08.05.1998.

In the category of holidays which are non-working days for the members of different religious and ethnic communities are:

- a) For the members of Orthodox Christian faith: Badnik – day before Christmas; 19th of January – Epiphany; Good Friday – day before Easter; 28th of August – Assumption of Virgin Mary and Day of the dead (Duhovden) – Friday before Duhoven.
- b) For the members of Muslim faith: Kurban Bayram, the first day of Kurban Bayram
- c) For the members of Albanian community: 22nd of November – Day of Albanian alphabet
- d) For the members of Turkish community: 21st of December – Day of teaching in Turkish language
- e) For the members of Jewish community: Yom Kippur – the first day of Yom Kippur
- f) For the members of Catholic faith: first day of Christmas, second day of Easter and the Holiday of All Saints according to the Gregorian calendar
- g) For the members of Serbian community: 27th of January – St. Sava.
- h) For the members of Vlah community: 23rd of May – National day of the Vlachs
- i) For the members of the Bosniac community: 28th of September – International day of the Bosnians

The ethnologist – an analyst, an archbishop, a keeper of tradition, the one who demystifies tradition or is a part of the interpretative instrumentarium of cultural management of holidays

If one makes even a superficial, non-systematic analysis of the media coverage in RM in relation to holidays an interesting observation can be made in regards to the role of ethnologists⁹ in this whole complex holiday situation. In the period after 1991 ethnologists take an important part in holiday celebrations, speaking about their features on different occasions. I have no knowledge if up till now ethnologists from Macedonia were members of the state administration bodies and if they influenced the decisions made, i.e. the Laws covering the holidays, or if some of them were consulted on certain issues when a decision was about to be

⁹ I say 'ethnologists' and not 'anthropologists' since in Macedonia, as in most of Southern Europe, anthropologists, the few of them that were active at the time of socialism, dealt only with bio-physical anthropology. Thus, ethnologists dealt with analysis of holidays and related rituals. The analysis of holidays was mainly focused upon traditional culture and I find that there were almost no researches done on holidays in the period of socialism until its fall. Most analysis of the symbolism and meaning of holidays at the time of socialism were done after 1991. But even more, there are no researches on the place and role of ethnologists in Socialistic Yugoslavia in the frames of cultural holiday management, while there are such in the Soviet Union and Bulgaria (Rot Klaus: 2000, 92-94).

made. Still, I think that ethnologists today play an active role in managing the holiday cycle, if not at the state level or the level of political management, then at least at intellectual level.

Media today also play an important role in the implementation of cultural holiday management in Macedonia, and they often open topics and dilemmas that relate to certain open issues. However, the media, especially the ones related to the state, follow the already defined line of cultural management of the authorities. Thus, media presentations on holidays do not have only an informative but also an educational aspect, and they also influence the creation of public opinion and public attitude. During holiday celebrations, especially of the ones from the religious or traditional ritual calendar, the media usually invite ethnologists to speak about them. I have to conclude that, in the Republic of Macedonia, ethnologists are well known in the public sphere, and especially in the media, for their interpretations of holidays. There is no other issue on which the public in Macedonia, especially the media, consult ethnologists, although there are more relevant social and cultural issues that would deserve their comment. I would not like to say that the issue of holidays is less relevant and challenging for ethnologists, but I would like to point towards the attitude of journalists and the media, which puts ethnologists in a position to feel uncomfortable. Many think that ethnologists are the ones that "know everything" about holidays and tradition. They are defined as the biggest protectors and keepers of tradition, even in a situation where tradition is constructed, reinvented and recreated.¹⁰ I was many times in a position when I was expected only to confirm the answer to the posed question of the journalist himself, on the authenticity, exclusivity of "our tradition and our holidays". Thus, the ethnologist is often put in a position of a connoisseur of tradition, as some kind of folk connoisseur, ultimate shaman that should clear out things, that should solve the dilemmas on what "true tradition" is and how it should be celebrated. I remember that almost every Christmas, i.e. almost every Badnik (day before Christmas), when it comes to the tradition of making the ritual bread with the coin inside it that brings good fortune to the one who will find it, the usual dilemma of the citizens is: "when the ritual bread would be cut – on Badnik (5.01) or on St. Basil's day (14.01 – when New Year is celebrated according to the Julian calendar, the official calendar of the Macedonian Orthodox Church). Surely choosing one of these dates as the 'right' one would be problematic, since in different parts of Macedonia it has been done on either of these dates. This example reflects the attempt of 'codification' of festivity language through which certain rules applicable to all and to the whole territory would be defined.

On the other hand, ethnologists often are invited to talk on the holidays issue together or even simultaneously with the priests. Very often this is done on the same TV show, at the same place and at the same time, aiming to complement or confront these two 'expert' opinions. They are most often asked to talk on traditional

¹⁰ When I say construction, reinvention or recreation I by no means intend to say that this is something false or non-existent.

forms of holiday celebrations, which usually step out of the canonic form of celebrations, so that a notion is created that ethnologists are apologists of traditional forms, while priests promote canonic rules of celebration, in concordance to the religions to which they belong. Here another very important issue is at stake: if the priests are preaching the religious doctrine of their own faith in this manner, then how should the appearance of ethnologists in these media be understood? Do they preach as well, and do they, or should they defend someone or something?

When ethnologists find themselves in a situation to commence an analysis of the essence of holidays, tradition, and to eventually re-examine some of the "absolute" truths, then they turn into demystifiers of tradition, people that want to question the 'harmony image' of the ancient tradition, the 'rigid and precise' rules of how people should behave or to do certain things. Often they are accused of destroying tradition.

The issue of interpretation of holidays, as well as other ethnological and anthropological phenomena, could present a good basis for the utilization of the interpretative instruments for the aims of cultural holiday management. The "scientific discourse" of ethnologists could be used for managing every-day life, holidays included. I will only mention that since recently more and more ethnologists involve themselves in different, religious and even political celebrations, through practicing 'authentic', traditional forms of celebrations, although in this case it is a matter of organizing social events that had their clearly established structure, organizational boards, expert bodies that should establish and verify the validity of forms and contents. Here, ethnologists like it or not, play an active part in the process of creation, re-examination and social verification of tradition, that quite often, in its background, contains a certain political program.¹¹

Transformation of holidays in the Republic of Macedonia from 1991 until present day

As it can be noted from the previously stated data, the holiday system in the Republic of Macedonia undergoes a dynamic process of transformation that could be followed at a number of different levels. Firstly, the process of transformation took place, and it still goes on at a state level, through a formal legal abolition or introduction of certain holidays that seem to the current state administration as (non)appropriate. Surely, the transformation of the holiday cycle at this level bears a strong background in the governance of a left or right political orientation in Macedonia. Understandable, under such a strong influence of political power centers, the transformation and changes of the holiday cycle happen at a level of content as well, so that some of the holidays that used to exist in the past and are still valid today have changed in the way they are celebrated and have altered their content. Besides the influence of the state organs, i.e. the political

¹¹ When I say political I don't think explicitly of their practical implementation through different campaigns and other activities, but I think of cultural policy and management of cultural goods, holidays included.

influences, a strong role is played by religious institutions (Macedonian Orthodox Church, and Islamic Religious community, representatives of the two biggest religious communities in RM), as well as some intellectual elites leaded by the idea of confrontation to the political character of the holiday dynamics, or on the contrary, elites that according to their political beliefs support the activities of the state.

From today's perspective, if one analyses the holiday calendar in MR, three important phases and directions of its transformation can be noted.

Firstly, after the dissolution of SFRY and the creation of independent Macedonia, the calendar was 'purged' of all holidays that related to the previous state, as well as of some of the holidays which were explicitly related to the socialistic system. The aim was to draw a line between the past and the current orientation of the state, with a clear message that this past should be forgotten as soon as possible. Surely, this process did not go so fast, since during the first year of independent Macedonia the memories of these holidays were still quite vivid, and few of them are still remembered with nostalgia. I myself remember that many people regretted that 29th of November is no longer celebrated, the day of the state of SFRY, which among other things coincided with activities belonging to traditional culture, such as winter food preparation, pigs' slaughtering etc. In the sense of analyzing the holiday calendar dynamics at a legal level, it is interesting to note that the first Law on holidays in RM, which was as already mentioned established in 1998, which means after more than seven years of independent Macedonia, followed the regulations of the Socialistic Republic of Macedonia and SFRY, i.e. the holiday laws of 1965, 1972 and 1973.

The second phase of transformation of the official holiday calendar is marked by the establishment of new legal regulation through the Law on holidays in RM from 1998. This law prescribes state holidays of RM, 2nd of August - the Day of the Republic; 8th of September - Independence Day and 11th of October - Day of People's Uprising, all clearly marking the state character of Macedonia. 2nd of August, which is also celebrated as a religious holiday, dedicated to St. Iliya, marks the commencement of the uprising of 1903 against the Turkish state in Krushevo, where the first Krushevo Republic was formed and the Krushevo Manifesto was issued, in which all citizens of Macedonia, no matter their nationality and faith, are called upon to join the liberation fight for Autonomous Macedonia. At this day in 1944 the Anti-fascistic Assembly of the People's Liberation Front of Macedonia (in Macedonian - ASNOM) was held, when this body was established as the ultimate legal and executive body of the Democratic Federal Macedonia in the period of 1944-1945, when it was renamed into People's Assembly of Macedonia and this is why it is celebrated as the day of the state. Here we should mention that the holidays of the Ilinden type, that should have celebrated and promote the Republic, were not desirable in the context of the Yugoslav federation. On the contrary, in the

'70-ties holidays of this type were marked as holidays that promote nationalistic ideas of the Republics, in this case the Macedonian nationalism/liberalism.¹²



Ilinden horse riders - a part of the misenscene of Ilinden celebration in Krushevo¹³

The celebration of the 2nd of August, that is, the two Ilindens, in the period starting from 1991 had its specific dynamics, content and features, on which we will not focus in details. It is sufficient to say that this holiday differs in the way it is celebrated, the location where it is celebrated and in regards to its content, depending on the political events and changes of authorities. Depending on the orientation of the governing party - left or right (which in our circumstances is interpreted in a number of variants, left oriented parties are generally identified as more progressive, social-democratic while the others are identified as conservative, patriotic and nationalistic) the contents and forms of celebration of the holidays changed. In the case of Ilinden, the right-oriented parties favor Ilinden of 1903, while the others Ilinden of 1994. The features of Ilinden's celebration was influenced also by international relations of RM with one of the neighboring countries - Serbia. Namely, the location of the First Assembly of ASNOM, the Monastery of St. Prohor Pcinjski, after the demarcation of the state borders between Macedonia and Serbia, under circumstances which are still not clear for

¹² Dimitrov Dimitar, "The spirit of Ilinden", daily newspaper Dnevnik, 1st of August 1997.

¹³ Photo by Velko Nikolski, participant at the Competition for best photography at the Institute of Ethnology and Anthropology, 2008.

Macedonian public, felt in the frames of Serbia. Thus, the location, the symbol of Macedonian statehood, remained in the borders of another state, property of the Serbian Orthodox Church (SOC), with whom Macedonian Orthodox Church has a fifty-year long dispute over its declaration of autonomy and separation from SOC. This is why SOC from the middle of the '90ties started to question the celebration of the monastery of St. Prohor Pehinski, to condition Macedonian state authorities, which resulted with forbidding the entrance for Macedonian delegations into the Monastery. This was an impulse for the Macedonian side to build, only 10km away from the original site, but on the territory of Macedonia, at a place called Pelince, a new memorial center where people could celebrate 2nd of August in a dignified and free way. This is how Ilinden in the last decade and a half, turned into a holiday of divisions mainly on political grounds, of re-reading and interpretations of the older and recent history of the two Ilindens.

Only as an illustration we will quote an article published in one of the daily newspapers in Macedonia, "Dnevnik". Speaking about the celebration of the 100 year anniversary of the Ilinden uprising, at a closed Meeting of the Board for celebrating the jubilee, attended by late President Mr. Boris Trajkovski, "Dnevnik" says: "Opinions were expressed that the holiday should not turn into an event of divisions upon historic, party or political grounds. Thus, all citizens should have a unique attitude of respect towards the 100-year anniversary of Macedonian's statehood. We expect an input from the political parties, governmental and non-governmental organizations, and mostly of the citizens. Everything that will be marked as our historic foundation will be a part of the path that leads Macedonia towards European integrations - said President Trajkovski.¹⁴



Memorial Center "Pelince", celebration of the 2nd of August, 2005.¹⁵

¹⁴ "Trajkovski: Ilinden is not a holiday for party or political biddings", Dnevnik n. 2198, Saturday/Sunday, 18th of March 2006.

¹⁵ Taken from Press Online, 2nd of August 2005, <http://www.pressonline.com.mk>.

In the second phase of transformation of the holiday calendar it can be noted that the category "holidays of RM" includes 1st and 2nd of January - New Year and 1st and 2nd of May - Labor Day, but it does not include religious holidays - although they play an increasingly important role in every-day life they are not a part of the official holiday calendar. Article 4 of the Law on holidays of RM from 1998 reads: Holidays and non-working days in the Republic of Macedonia are: the first day of Christmas and the second day of Easter for the members of Christian faiths, then the first day of Ramazan Bayram and the first day of Kurban Bayram for the members of Muslim faith, as well as the first day of Yom Kippur for the members of Jewish community.¹⁶

The third phase of transformation of the holiday calendar of RM started from 2007 onwards, when the Amended Law on holidays of RM¹⁷ was established, which should be further analyzed in the context of the events that took place in Macedonia after the armed conflict of 2001 and the Framework Agreement¹⁸, the changes of the Constitution of RM and the issuing of few important, but for the Macedonian public still unknown documents or agreements between the political subjects (the so called May agreement¹⁹) which mainly concern the communities in Macedonia. Through the Amended Law on holidays the list of state holidays in RM is extended, and now besides the state holidays that focus upon the celebration of the statehood of the Republic introduces few more holidays such as: 24th of May - St. Cyril and Methodius, 23rd of October - Day of the Macedonian liberation fight and 8th of December - St. Kliment Ohridski. Through introducing these two religious holidays two important spheres of our tradition is emphasized, the first being related to the diffusion of Slavic literacy as a result of the activity of the brothers Cyril and Methodius, and the second, accenting of the importance of St. Kliment Ohridski as a patron and protector of the Macedonian Orthodox Church and of Macedonia as a state. The holiday 23rd of October - Day of the Macedonian liberation fight marks the day when in Thessaloniki (Solun) in 1893 the Internal Macedonian Revolutionary Organization was formed. Members of a number of different political parties in Macedonia that have VMRO as part of their name (for

¹⁶ Law on Holidays in RM, Official Gazette n. 21/98, from 08.05.1998.

¹⁷ Amended Law on holidays in RM, Official Gazette, n. 18.2007.

¹⁸ The Framework Agreement was established and signed 13th of August 2001 under the auspice of the late President of RM, Mr. Boris Trajkovski, which ended the armed conflict in Macedonia. This agreement "promotes the peaceful and harmonic development of civil society, at the same time respecting ethnic identity and interests of all Macedonian citizens". After its establishment amendment changes of the Constitution of RM as well as other changes of the Legal regulative in Macedonia were made <http://www.lsg-data.org.mk/Laws/Ramkoven%20dogovor.pdf>.

¹⁹ This agreement dates from May 2007, although it is not clear if it exists in written form. It was concluded between the current Prime Minister of RM Mr. Nikola Gruevski and the President of the Democratic Party for Integration and leader of the Liberation Army of Albanians in the conflict in Macedonia 2001, which should regulate certain issues related to the Albanian community in Macedonia.

example VMRO-DPMNE²⁰, VMRO-NP, VMRO-Macedonian, VMRO-VMRO and others) claim to be inheritors of this organization. The suggestion of the ruling party VMRO-DPMNE created a number of discussions and polemics in Macedonian public, which mainly referred to the polarization of state holidays and misuse of power of the ruling parties.

The category "holidays of RM" underwent the following changes: New Year is celebrated only on the 1st of January, as well as the Labor Day, that is now celebrated only on the 1st of May. This category includes three most important religious holidays: two (Badnik and Christmas) related to Christian faith and one (Ramazan Bayram) related to Islamic faith.



Celebration of Easter, Main Orthodox Christian Temple "St. Kliment Ohridski", Skopje, 2008²¹

Aiming to reflect the multicultural and multi-religious character of Macedonia, this Law prescribes as holidays and non-working days a number of dates related to Christian and Islamic faiths, while including holidays which are of

²⁰ VMRO-DPMNE, Internal Macedonian Revolutionary Organization-Democratic Party for Macedonian National Unity, VMRO-NP - Internal Macedonian Revolutionary Organization - People's Party.

²¹ Taken from <http://volanskopje.blog.com.mk/node/152630>.

great importance for the communities in Macedonia and have an ethnic character, such as the Day of Albanian alphabet, the Day of Teaching in Turkish Language, the Day of the Jewish Community, Day of the Serbian Community, International Day of Roma Community, National Day of the Vlah Community and the International Day of the Bosnian community.²² All of these holidays are non-working days for the members of the communities.

In this phase, this last year (2008), as a form of civil activism, but under a strong influence of the Government of RM (under its sponsorship and complete support), one day, 12th of March 2008, under the motto "Day of the tree - plant your future", has become almost a state, national holiday, with trans-national features (many Macedonians in other states, for example New Zealand, Britain, have planted trees taking part in the action of their native country). Through a decision of the Government of RM this date was proclaimed a non-working day. It was dedicated to "raising of the level of civil engagement" in regards to the environment and the citizen's own future, and the citizens had to work the next non-working day (Saturday, 15th of March). According to the initiative of the Initiative Board and with the complete support of the Government of RM, as well as many other Governmental institutions and other institutions that are under direct or indirect control of the Government, the number of planted trees equaled the number of citizens in Macedonia. More than 150,000 people took part at more than 57 locations.



Highest representatives of religious institutions in Macedonia (Macedonian Orthodox Church and Islamic Religious Community) planting trees²³

Here is how the famous opera singer Boris Trajanov, member of the Initiative Board, interpreted the symbolic nature of this action:

"The action has sent a powerful message", says Trajanov, "that people in Macedonia are not divided and in dispute as it seems from outside, on the contrary,

²² Amended Law on the Law for Holidays in RM, Official Gazette n. 18/2007.

²³ Taken from Utrinski vesnik, n. 2635, 13th of March 2008 (Thursday)

we are unified if a good idea brings us together. One of them is to clean up Macedonia, which will most probably be implemented in the future."²⁴

Besides the powerful media campaign, with the logo of the Government being present at all times, an important place in the 'ritualization' of this new holiday, which should become 'traditional', is played by the speeches of famous media and political persons, especially in regards to the planting of the first tree, a cherry tree, at the grave of singer Toshe Proeski in Krushevo, who recently died in a car crash. This event was treated as an inauguration part of this new holiday, and it is also incorporated in the process of memorization and paying respect of the Macedonian pop star that slowly becomes a part of contemporary Macedonian identity - Toshe Proeski.



Planted cherry-tree at the grave of Toshe Proeski²⁵



Macedonia has planted its future - Prime Minister Nikola Gruevski planted a tree²⁶

²⁴ Gragjanski svet, n. 80, 2008.

²⁵ Taken from Utrinski vesnik n. 2634, 12th of March 2008 (Wednesday)

²⁶ Taken from Premij Portal, 12th of March 2008, www.premijportal.com.mk

Љупчо С. Ристески

Институт за етнологију и антропологију
Универзитета Св. Кирил и Методије
Скопје

Трансформација празничног календара у Републици Македонији од 1991. године до данас

Процес поновног формирања празничног календара у Републици Македонији почео је одмах након што је држава добила независност. До данашњих дана он представља динамичан процес. Формирање новог празничног календара захтевало је редефинисање ранијег система празновања, у складу са постулатима демократије, народима који живе на простору Македоније и тенденције десекуларизације друштва.

Кључне речи:

празнични календар,
Република Македонија,
трансформација

У раду се анализира динамика и карактеристике трансформације календарских свечаности у Републици Македонији у периоду од 1991. до 2008. године.

Софија Милорадовић

Институт за српски језик САНУ, Београд
Филозофски факултет Универзитета у Нишу

Лингвистички атласи – „централни инструмент“ савремене дијалектологије

У тексту су представљени лингвистички атласи као највиши домет лингвогеографије и указано је на њихов значај. Представљен је и вишедеценијски рад Међуакадемијског одбора за дијалектолошке атласе при САНУ, у оквиру кога се одвијају послови на домаћем сектору трију међународних пројеката: *Европски лингвистички атлас*, *Општесловенски лингвистички атлас* и *Општекарпатски дијалектолошки атлас*, као и на националном пројекту под називом *Српски дијалектолошки атлас*. Наведене су и образложене најважније фазе рада које подразумева израда научне лингвистичке карте и предочена је структура једног лингвистичког атласа.¹

1.

Лингвистички атласи, односно – лингвогеографске карте у њима, омогућавају праћење географског распрострања одређених језичких појава које припадају различитим језичким нивоима. Сматра се да израда атласа представља највиши домет лингвогеографије, а сами лингвистички атласи могу бити национални, регионални, а могу бити и резултат мегапројеката, тј. међународне сарадње научника из већег броја земаља (на пример, *Европски лингвистички атлас*, *Општесловенски лингвистички атлас*, *Општекарпатски дијалектолошки атлас*). Недвосмислено је јасан велики општи значај графичког представљања језичких вредности, као и многоструки значај примене језичких атласа, а што се пак тиче значаја израде националних дијалектолошких атласа, он је јасно

Кључне речи:

лингвогеографија,
лингвистички
атласи,
лингвистичке
карте, мрежа
пунктова,
Међуакадемијски
одбор за
дијалектолошке
атласе при САНУ

¹ Овај прилог је настао као резултат рада на пројекту *Дијалектолошка истраживања српског језичког простора* (ЕДБ 178020), који у целини финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

представљен у једном делу текста *Програма прикупљања података за сачињавање дијалектолошког атласа руског језика* (одговорни уредник Р. И. Аванесов): „Представляет собой крупнейшее научное предприятие и является работой имеющей общенациональное значение“.

На почетку ћу само подсетити на познату чињеницу да су први језички атласи поникли на тлу романских језика, као нпр. *Linguistischer Atlas des daco-rumänischen Sprachgebietes* (Leipzig 1898–1909), *Sprach-und Sachatlas Italiens und der Südschweiz* (1928–1940), те *Лингвистички атлас румунског језика*, С. Попа и Е. Петровића, чији је први том изашао 1938. године. На другом крају овога низа, хронолошки гледано, поменућу још једно име и још један значајан издавачки резултат у оквиру лингвистичке дисциплине о којој је овде реч: Андреј Н. Собољев (1965), реномирани руски дијалектолог и балканолог, ушао је у балканску лингвистичку географију „на велика врата“ – тротомним делом *Лингвистички атлас источне Србије и западне Бугарске*, објављеним 1998. у Марбургу, а методе и резултате ове лингвистичке дисциплине Собољев обилато користи у многим својим радовима.

На комплексне и добро познате узроке изузетно великог кашњења наше земље у раду на лингвистичкој географији указивао је у више наврата Павле Ивић. Као један од разлога за то, наводио је следеће: „За разлику од германистике и романистике, славистичка наука није имала великих традиција на овом пољу“ (Ивић 1991: 49). Такође, проф. Ивић није никада пропуштао да помене да су за послове овакве врсте неопходна знатна финансијска средства и стручно оспособљен кадар, лапидарно и јасно потом закључујући: „Велики друштвени задаци изискују и одговарајуће друштвено старање“ (Исти 66). У прегледном тексту проф. Ивића – *Рад на лингвистичкој географији у Југославији* (Ивић 1991: 49–66),² наћи ће своје место сви значајнији прегеоци на овим пословима: од француског лингвисте Тенијера, са атласом двојинских облика у словеначком језику из 1925. године, до Далибора Брозовића, југословенског лингвисте у Редакционом одбору *Европског лингвистичког атласа*. Поменућу овом приликом само један од значајнијих догађаја у историји југословенске лингвогеографије: *Лингвистички атлас Медитерана*, који је почетком педесетих година прошлог века осмислио загребачки романиста Мирко Деановић, а који је заправо остао само збирка од преко двадесет пробних карата, први је атлас који је обухватио, како је тада забележено, део српскохрватске језичке територије.

Након и за југословенске слависте обавезујуће одлуке да се приступи изради *Општесловенског лингвистичког атласа*, донете 1958. на IV Међународном славистичком конгресу у Москви, основан је године 1959. Југословенски комитет за дијалектолошке атласе, касније реорганизован и

² Оваје текст је први пут објављен у издању Академије наука и умјетности Босне и Херцеговине: *Posebna izdanja, Knjiga LXXXII, Odjeljenje društvenih nauka, Knjiga 18, Sarajevo 1987, 51–59.*

преименован у Међуакадемијски одбор за дијалектолошке атласе (при САНУ), у оквиру кога ће се у потоњим деценијама одвијати рад на југословенском сектору трију великих међународних пројеката (*Европски лингвистички атлас* – АЛЕ, *Опшесловенски лингвистички атлас* – ОЛА и *Општекарпатски дијалектолошки атлас* – ОКДА), као и на националном пројекту под називом *Српскохрватски дијалектолошки атлас* – СХДА (данас *Српски дијалектолошки атлас* – СДА). Ради ефикаснијег рада на наведеним пројектима, при Одбору су својевремено основане комисије за АЛЕ, ОЛА, ОКДА и СХДА/СДА. Поред чланова Одбора и његових комисија, на реализацији обавеза на пројекту *Српски дијалектолошки атлас* већ дуги низ година бивају ангажовани и други стручњаци, запослени у сродним научним институцијама.

Тако, током претходних пет деценија, југословенски дијалектолози, па тако и српски, радили су на најмање два „колосека“ – на међународним и на националним лингвистичким атласима, уз готово редовне текуће проблеме кадровске и финансијске природе. Свакако, многа важна питања, на пример – она везана „за диференцијацију у словенском језичком свету као целини“, била су сувишна када је требало сачињавати упитнике за атласе појединих језика, а тако и обрнуто: тек су се понеки подаци сакупљени на домаћем терену могли искористити као подаци неопходни за слање у централну АЛЕ/ОЛА картотеку. Такође, мрежа пунктова начињена за потребе *Опшесловенског лингвистичког атласа*, а поготово за *Европски лингвистички атлас*, превише је била ретка за представљање свих значајнијих појава у нашим народним говорима: „Оно што би имало бити само наглашено у опшесловенском атласу у смислу појава појединих словенских језика, то у посебним атласима треба да дође до пуног изражаја“ (Павловић 1959: 171). Теренско испитивање за ОЛА завршено је у Југославији пре више од тридесет година, а многи национални атласи остали су да „храмљу“ до данашњих дана. Бројни и веома комплексни задаци на међународном плану израде лингвистичких атласа, постављени пред ипак веома ограничен број за ове послове заинтересованих и стручно оспособљених домаћих дијалектолога, којима при том рад на атласима углавном није био „главни научни задатак“, узели су свој данак. Као и када је реч о много чему другом у лингвистичким и филолошким пословима, П. Ивић је добро предвидео да је за рад на домаћим атласима потребан „нов кадар дијалектолога, знатно бројнији од поколења које је за последњих четврт века носило главни терет посла и које се ближи завршним етапама своје активности“ (Ивић 1991: 65–66), али је и скренуо пажњу на неопходност озбиљног менторског рада са генерацијама које долазе.

Српски лингвисти, у првом реду – П. Ивић, Д. Петровић, М. Пижурица, С. Реметић и Д. Ћупић, израдили су током протеклих деценија велики број карата за потребе *Европског лингвистичког атласа*, *Опшесловенског лингвистичког атласа* и *Општекарпатског дијалектолошког атласа*. Многе од њих су објављене, а неке још увек чекају на објављивање, јер су у питању замашни и скупи дугорочни пројекти.

2.

Опшесловенски лингвистички атлас је највећи свесловенски пројекат који пружа могућност да сваки словенски језик, тј. народне говоре који припадају сваком поједином словенском језику, осмотримо као део једне веће целине – словенског језичког простора.³ Рад на *Опшесловенском лингвистичком атласу* започет је на основу одлуке IV Међународног конгреса слависта (Москва, септембра 1958). При Међународном комитету слависта оформљена је Комисија за ОЛА, у коју су ушли угледни слависти из различитих земаља (оснивачи ОЛА су Р. И. Аванесов [Москва], А. Белић [Београд], С. Б. Бернштејн [Москва], Б. Хавранек [Праг], В. Дорошевски [Варшава], С. Стојков [Софија], З. Штибер [Варшава]), а која је потом основала међународну радну групу. Упитник за ОЛА сачињен је 1965. године и садржи 3.454 питања⁴, а мрежа истраживаних пунктова обухвата 853 насеља. У изради ОЛА данас учествује 13 националних комисија: Бугарска, Белорусија, Босна и Херцеговина, Лужички Срби, Македонија, Пољска, Русија, Словачка, Словенија, Србија, Украјина, Хрватска, Чешка.

Опшесловенски лингвистички атлас за предмет свога истраживања има групу (породицу) сродних језика, тј. словенске језике у целини, а не неки појединачни језик. Док национални атласи истражују дијалекатске сличности и разлике у оквиру једног језика, управо због њиховог националног значаја, дотле се у ОЛА картографишу сличности и разлике у оквиру целе словенске породице језика, јер су оне значајне на опшесловенском нивоу.

ОЛА се припрема у две серије – фонетско-граматичкој (фонетика, морфологија, синтакса) и лексичко-творбеној. Досадашњи томови тих серија садрже фонетске и лексичко-творбене карте, а предвиђа се и израда морфолошких, синтаксичких и семантичких карата. У фонетским томовима грађа је представљена по одређеним појавама карактеристичним за фонетски систем словенских језика, а у лексичко-творбеним – по одређеним тематским групама речи. У складу са два серијама Атласа, колектив ОЛА ради у оквиру двеју комисија – фонетско-граматичке и лексичко-творбене. Такође, у организациону структуру ОЛА улази и поткомисија за уопштавајућу транскрипцију. Та поткомисија припрема, на основу морфонолошке анализе материјала, уопштавајуће легенде за лексичко-творбене карте. Пре неколико

³ Заинтересовани могу посетити Интернет страницу *Опшесловенског лингвистичког атласа*: <http://slavatlas.org>. Тамо се, поред описа пројекта (насловна страна), могу наћи и следеће веб-странице: *Географија* – мрежа насељених пунктова, *Публикације* – штампани и онлајн материјали, *Догађања* – заседања Међународне комисије, *In memoriam* и *Базе података* – дијалекатски материјали.

⁴ „Стварно тежиште при изради атласа, тиме и при састављању упитника, своди се на избор речи“ (Павловић 1959: 179). Дакле – „формирање упитника претставља планску основу израде самога атласа“ (Исто, 183), односно – „у основним принципима правилног картографисања је (...) прецизност која мора карактерисати Упитнике“ (Исто, 184).

година отпочела је са радом и поткомисија за компјутеризацију, која се бави припремом електронске верзије Атласа.

У мрежи *Општесловенског лингвистичког атласа* налази се 28 српских пунктова, а „покривене“ су све српске дијалекатске формације. Осим тога, српски језик је заступљен и са два пункта у Румунији (Клокотич и Свиница), и једним пунктом у Мађарској (Ловра).

У рад на *Европском лингвистичком атласу* укључили смо се 1974. године. Председник Српске националне комисије за ALE сада је Александар Лома, који је на том месту наследио П. Ивића. Српски језик је у овом атласу заступљен са 10 пунктова из Србије и 3 из Црне Горе. Карте ALE заслужују да буду изузетно високо вредноване, како због сложености и захтевности њихове израде тако и због обимности пропратних коментара (који неретко прерастају у засебне студије), неопходне када је у питању тако обимна и разноврсна грађа из различитих језичких породица, као и из појединих изолованих језика (какав је, на пример, баскијски). Обрада националних материјала, датих у раније утврђеној транскрипцији, подразумева и давање етимолошких коментара. Одговори на поједина питања прикупљени су из преко 50 земаља Европе, тачније – из више од две хиљаде пунктова, од Кипра и Малте до Урала и Кавказа. Тако, карте и материјали *Европског лингвистичког атласа* представљају богато извориште за разноврсна језичка и културноисторијска истраживања.

Само две године касније, дакле 1976, наш малобројни тим морао се прихватити још једне међународне обавезе на лингвогеографском пољу – укључује се и у рад на *Општекарпатском дијалектолошком атласу*, за који ће се прикупљати одговори на 785 питања „из области лексике везане за планине и планинску привреду у земљама дуж карпатског горског ланца“ (Пољска, Чехословачка, Мађарска, Украјина, Молдавија, Југославија, Бугарска; Румунија изостаје из политичких разлога) (Ивић 1991: 60)⁵. Од 166 предвиђених пунктова у мрежи за ОКДА, 21 пункт налази се на територији бивших југословенских република (изузев Словеније), Република Србија заступљена је са 9 пунктова, и то не само североисточна Србија, будући да је ваљало осветлити „стародревне везе између карпатске и балканске лексике“ (Исто, 61). Будући да је 2004. године, као заједничко издање Српске академије наука и уметности, Института за српски језик САНУ и Филозофског факултета у Новом Саду, објављен последњи, 7. том *Општекарпатског дијалектолошког атласа*, практично је завршена најважнија фаза рада на овом међународном научном пројекту.

Рад на *Српском дијалектолошком атласу* (раније *Српскохрватски дијалектолошки атлас*) одвија се данас у оквиру пројекта *Дијалектолошка истраживања српског језичког простора*, чији је носилац Институт за српски

⁵ О хетерогености и хетерохроности карпатског лексичког слоја на српскохрватском језичком простору в. више код Петровић 1979.

језик САНУ (а који финансира Министарство за науку и технолошки развој Републике Србије), будући да се пре више од пет година Одељење језика и књижевности САНУ сагласило са предлогом Института за српски језик САНУ и руководством пројекта *Дијалектолошка истраживања српског језичког простора* да рад из области лингвистичке географије и ономастике буде заједничка обавеза ових двеју институција.⁶ Мрежа за национални дијалектолошки атлас, која покрива српски језички простор, имаће нешто преко 800 пунктова.⁷ Упитник за *Српскохрватски дијалектолошки атлас* (из кога се поједина питања преузимају за израду карата за *Српски дијалектолошки атлас*) има 2.098 питања разврстаних у 14 тематских области: Човек и делови тела, Породица, Ношња, Кућа и предмети у кући, Исхрана, Ратарство, Домаће животиње, Називи за птице и домаћу живину, Дивље животиње, Називи за дрвеће и воће, Називи за поврће и цвеће, Називи из народне радиности, Природа, Друштвени живот), тачније – 1.649 питања из наведених области и Додатак који чине ономастичка питања, као и питања везана за поједине врсте речи.

3.

За израду лингвогеографских карата неопходно је солидно познавање дијалектологије, историје језика и упоредне граматике индоевропских, тј. словенских језика, а када је реч о изради карата за национални дијалектолошки атлас, неопходно је одлично познавање дијалектологије и историје српског језика, као и солидно сналажење у питањима етимологије.

Пружајући увид у неке давне везе међу посебним језицима и дијалектима, али сведочећи, паралелно, и о иновативним процесима који су се одигравали, лингвистичке карте рађене за потребе међународних лингвогеографских пројеката и њихови пратећи материјали играју значајну улогу у извођењу закључака везаних, пре свега, за историјску дијалектологију, упоредну граматiku, етимологију, лингвистичку контактологију.

Научне лингвистичке карте, поготово оне проблемски компликованије и тзв. сводне, раде се у коауторству (најчешће два, ређе три коаутора).

Израда лингвистичке карте подразумева следеће фазе рада:

⁶ „За српскохрватски језик је проф. А. Белић предвиђао да се приступи раду на дијалектолошком атласу још пре више од три деценије, али је рад у овоме правцу морао бити одлаган због извесних објективних тешкоћа“ (Павловић 1959: 166).

⁷ „Мрежа тачака у којима се фиксира грађа за атлас треба да буде таква да се из ње изрази слика дијалекатских карактеристика у крупним изоглосама и у појединачним специфичностима“ (Павловић 1959: 175).

- прикупљање података у разним местима према унапред сачињеном упитнику,
- мериторно исписивање прикупљеног дијалекатског материјала,
- израда индекса (уз примену унапред утврђене фонетске транскрипције),
- анализа исписаног материјала за одређено питање,
- израда нумеричког индекса, тзв. чаршава (на левој страни се наводи рефлекс одређене прасловенске фонеме или лексичка база, а на десну страну се уносе бројеви пунктова у којима се фонетски рефлекс / лексичка база јавља),
- израда легенде (*легенда* је сублимисан и помоћу извесне графичке логике представљен материјал),
- израда коментара материјала на основу претходно обављене анализе,
- компјутерска израда (цртање) карте.

Треба напоменути да се за потребе појединачних фонетских томова ОЛА израђује тзв. уопштавајућа легенда, која садржи симболе / ознаке за вокалски део картографисаних рефлекса. У легенди се поред сваког графичког знака даје његово фонетско разрешење, заједно са дијакритичким ознакама утврђеним у претходно усаглашеној фонетској транскрипцији, којима се прецизирају изговорне нијансе појединих вокала и њихове квантитативне вредности.⁸

На самом крају легенде дају се појединачне ознаке: за поједине акценте, за други дериват (×), за синонимски лик (v), за одсуство материјала (–), за упућивање на материјал, тј. индекс (~, тзв. тилда), за упућивање на коментар (*), за нулти рефлекс (#) итд. Тилдом се упућује на понеки важан додатни податак, на пример – на ретке, књижевне или архаичне облике, на пасивно значење, на род, број или падеж другачији од очекиваног.⁹ Када је

⁸ Илустрације ради, навешћу само следећи податак: у једном свом раду у коме се бавим континуантима прасловенске групе **tort*, изолованим из контекста фонетског записа лексеме **korljъ*, наводим шему са шест реализованих секвенци – комбинација двају саставних континуантских елемената, са различитим артикулационим вредностима вокалске компоненте. Дакле, за карту FP 2104 **korljъ* издвојила сам чак 26 различитих графичких знакова којима је било потребно представити све забележене ликове, са прецизном фонетском вредношћу одређеног вокала који чини саставни део сваког појединог континуанта.

⁹ Када је реч о материјалу за карту **korljъ*, тилду сам убележила уз облике у чак 17 пунктова; у питању су били ретки облици, књижевни облици и облици са пасивним значењем, од којих су ови последњи заправо најбројнији. Дату бројност узрокују околности екстралингвистичке природе, које су се очитовале и приликом тражења одговора на питање *цар, цесар, ћесар*, дато под бројем 1.516 у *Упитнику за српскохрватски дијалектолошки атлас*.

реч о лексичким картама, појединачне лексичке базе се не картографишу, већ се наводе таксативно у коментару, а на карти се означавају великом звездастом фигуром, док стране основе иду на крај нумеричког индекса и легенде (пишу се у облој загради). Такође, на крају легенде дају се и типови тзв. шрафировки (вертикалне, хоризонталне, мрежасте, густе, ретке), које су погодне за многе додатне информације, за означавање диференцијације на практично свим језичким нивоима (нпр. за ареал стабилизованог акцента, за ареал у коме имамо палаталност сугласника који претходи рефлексу јерова итд.).

Препорука је да се цртају највише два знака уз број којим је означен одговарајући пункт на бланко карти (уз евентуално „приписану“ и неку појединачну ознаку), јер је најважније визуелно не преоптеретити карту, односно – учинити је максимално прегледном за корисника. Такође, важно је да се изнађу најбоља графичка решења, како би већ на први поглед најупечатљивија била тема карте, или – како Руси кажу – *герой карты*, те како се не би „замаглио“ неки важан податак. Ово стога што је на многим картама (као и у легенди, уосталом) упутно приказати различите аспекте, тј. различите нивое (нпр. на лексичким картама – морфолошки, творбени, па и фонолошки ниво).

На лингвистичким картама уочавају се *изоглосе* – (изоглотске) линије које се повлаче да би се означила граница ареала у коме опстојава одређена језичка датост. Тако, према типу издвојене језичке датости, можемо имати *изофоне*, *изоморфе*, *изолексе* и сл.

Графичка реализација и ауторска интерпретација материјала представљају два различита нивоа рада када је реч о научној лингвистичкој карти.

4.

Сваки лингвистички атлас може дати релативно потпун увид у инвентар одређених проблема из области прозодијске, фонетске, морфолошке, творбене, лексиколошке, па и синтаксичке проблематике.

Узимајући за пример том 46 Фонетско-граматичке серије *Општесловенског лингвистичког атласа (Рефлексы *ѣ, *ь. Вторичные гласные)*, објављен у Скопљу 2003. године, а чији су издавачи Међународни комитет слависта (Комисија за ОЛА), МАНУ и САНУ, навешћу сегменте једног лингвистичког атласа:

- списак издавача (на првом месту Међународни комитет слависта – Комисија за ОЛА),
- академије и институти који учествују у изради Атласа, чланови Комисије за ОЛА, чланови редакције тома, главни и одговорни редактор(и),
- уводни чланак са уопштавајућом легендом,

- систем фонетске транскрипције,
- списак пунктова,
- списак скраћеница,
- карте (са пратећим материјалом),
- сводне (тј. уопштавајуће) карте,
- некартографисани материјал.

Некартографисани материјал је онај дијалекатски материјал који је анализиран по одређеним принципима, на основу чега је уређен индекс, али који није резултирао картом.

5.

Мешање политике у лингвистичке послове довело је, између осталог, до тога да румунски материјал изостане приликом израде *Општекарпатског дијалектолошког атласа*, а да се Бугарска, због непризнавања македонског језика, повуче из рада на сва три помињана међународна лингвогеографска пројекта (званично, 1984. године). Очигледна је штета која је настала и по међународне научне пројекте и по саме заједнице које су се из таквих послова искључиле. Срећом, бугарски дијалектолози су се пре неколико година изнова укључили у ове заједничке послове. Када је пак реч о настајању нових држава (и језика) на тлу бивше Југославије, најједноставније и најкраће речено у вези са делањем на пољу лингвистичке географије јесте следеће: картографишу се дијалекатске, а не социолингвистичке датости. Ипак, било је покушаја да се аспекти осматрања замене, о чему је расправљано на састанцима међународних редакција АЛЕ и ОЛА. Договорено је да се у списку истраживаних пунктова, наравно, сваки од њих нађе под именом државе којој припада. Међутим, државне границе по правилу нису и никада неће моћи бити и границе појединих дијалеката, а убицање одређених језичких датости не значи и претеновање на нечију територију (уколико није реч о *извртању* научних чињеница да би се тиме поткрепиле неке тежње друге врсте). Уосталом, овде је реч о вишедеценијским међународним научним пројектима, чији се резултати рада већ поодавно публикују, па би било упутно држати се израније утврђених принципа, оних који су постављени у темеље ових послова, и то од стране најзначајнијих имена индоевропеистике и славистике.

Као својеврстан мини омаж екипи врских стручњака који су у бившој Југославији, кроз више деценија, носили бројна и озбиљна задужења, везана пре свега – када је о лингвистичкој географији реч – за рад на *Европском лингвистичком атласу* и на *Општесловенском лингвистичком атласу*, поменућу овом приликом имена најугледнијих међу њима, од којих су многи већ настањени у нашем сећању: Тине Логар из Словеније, Далибор Брозовић, Божидар Финка и Антун Шојат из Хрватске, Јово Вуковић, Асим Пецо и

Драгомир Вујичић из Босне и Херцеговине, Павле Ивић и Драгољуб Петровић из Србије, Божидар Видоески и Зузана Тополињска из Македоније.

„Науци су потребне три врсте великих, исцрпних радова: опсежне монографије о граматичком систему у говору неког места или краја, систематски речници сваког дијалекатског типа и дијалекатски атласи који ће приказати како појаве варирају у простору. (...) А управо то треће, дијалекатски атласи, треба да крунише целокупан посао и да му да ону неопходну географску перспективу иза које се назиру и историјска кретања. Савремена дијалектологија у свету не без разлога сматра језичке атласе својим централним инструментом; они данас спадају у ризницу фундаменталних тековина културе цивилизованих народа“ (Ивић 1990: 209-210). Остаје нам само да се надамо да ћемо ускоро у ту ризницу положити и први том *Српског дијалектолошког атласа*.

Литература

Ивић 1990: П. Ивић, *О језику некадашњем и садашњем*. Београд–Приштина.

Ивић 1991: Павле Ивић, *Рад на лингвистичкој географији у Југославији*, у: *Из српскохрватске дијалектологије*, Изабрани огледи III, Ниш : Просвета, 49–66.

Павловић 1959: Миливој Павловић, *Дијалектолошки атлас и проблематика српскохрватског језика*, Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду IV, Нови Сад, 165–187.

Петровић 1979: Dragoljub Petrović, *Srpskohrvatski jezik i Opštekarpatски дијалектолошки атлас*, Zborník Filozofickej fakulty Univerzity Komenského, Philologica, Ročník XXX, Bratislava 1980, 195–199.

<http://slavatlas.org> (Интернет страница ОЈА)

Sofija Miloradović

Institute for the Serbian Language, SASA, Belgrade
Faculty of Philosophy, University of Niš

Linguistic Atlases – “The Central Instrument” of the Contemporary Dialectology

The highest achievement of linguistic geography is a production of linguistic atlases. Scientific linguistic chart, with all of its necessary accompanying elements, allows a possibility to track geographical prevalence of any given linguistic event. This is so because the gathered material, used in a chart creation, came from a number of settlements based on pre-composed questionnaire. Linguistic atlases represent “the central instrument” of the contemporary dialectology. Following an assessment of atlases significance, this paper presents multi-decade long work of the Academy department for dialectology atlases, SASA (founded in 1959 under the name of Yugoslav Committee for dialectology atlases) and the three projects undertaken during the course of years (European linguistic atlas- ALE, Slavic linguistic atlas- OLA and Carpathian dialectological atlas- OKDA), as well as the national project named Serbian dialectological atlas- SDA (earlier Serbo-Croatian dialectological atlas). The paper assesses the most important work phases (production of linguistic charts). Finally, the paper presents a structure of a linguistic atlas, based on the example of one volume phonetic series from OLA.

Key words:

linguistic
geography,
linguistic atlas,
linguistic chart,
network of points,
Academy
department for
dialectology atlases,
SASA

Станислав Станковић

Институт за српски језик САНУ
Београд

О аутохтоним српским народним говорима на тлу Републике Македоније. Истраживање, стање, перспектива¹

Говори стариначког српског становништва на тлу данашње Републике Македоније, које претежно битише у Доњем Пологу, у Скопској Црној Гори и у широј кумановској регији, припадају призренско-тимочким дијалекатским типовима. У науци о српском језику можемо да говоримо о трима периодима или о трима приступима у њиховом проучавању. Сви аутохтони српски говори на реченом тлу данас подлежу непосредном утицају македонског језика: у тамошњим српским социокултурним срединима наступио је процес језичке интеграције при чему се и средњем и млађем српском стариначком нараштају македонски стандардни језик намеће као једини комуникацијски код.

Уводне напомене

У другој половини 20. века у нашем језикословљу објављено је тек неколико дијалектолошких радова о српским народним говорима на тлу Републике Македоније. У њима и у релевантним расправама македонских дијалектолога редовно наилазимо на магистралне језичке чињенице које указују на то да у више македонских регија јоште опстају поједини дијалекатски типови српског језика. То потврђују и званични подаци о националном саставу тамошњег становништва према којима данас у тој јужнословенској држави живи 36.000 махом православних Срба, који су претежно настањени у њеним северним крајевима, већим градовима и у јужном Повардарју. Етнографска и друга

Кључне речи:

српски језик,
аутохтони народни
говори,
призренско-
тимочки
дијалекатски тип,
дијалектологија
српског језика,
Доњи Полог,
Скопска Црна
Гора, кумановска
регија, Република
Македонија

¹ Овај прилог је настао као резултат рада на пројекту *Дијалектолошка истраживања српског језичког простора* (ЕДБ 178020), који у целини финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

хуманистичка истраживања говоре пак о томе да се трагови и духовне и материјалне српске културе, посебице оне средњовековне, срећу у скоро свим крајевима Републике Македоније (Станковић 2001: 51–52 и 1998: 295–311, 313).

Према историографским чињеницама, Срби су на просторју данашње Републике Македоније формирали три (главне) идентитетске скупине. *Прву* чине Срби чији су преци у централне балканске пределе пристигли крајем 6. и почетком 7. столећа, те се њихова станишта редовно спомињу у средњовековним писаним споменицима. Продирање Немањића у ове области Моравско-вардарске долине у 13. и 14. веку, Велика сеоба Срба под Арсенијем Чарнојевићем и потоња унутрашња пресељавања српског живља у средишњем делу Балкана, углавном услед терора арбанашких пљачкашких чета у другој половини 18. и почетком 19. века, у антропогеографији се сматрају круцијалним историјским догађајима за коначно формирање и распоред стариначког дела српског етноса на подручју Републике Македоније, чији припадници данас претежито насељавају њене северне делове, и то понајвише Доњи Полог, Скопску Црну Гору и кумановски крај. *Другу* образују потомци досељеника на необрађена земљишта или на напуштена турска имања, која су у периоду између два светска рата, према одговарајућем закону о аграрној реформи, насељавана Србима из многих крајева ондашње Краљевине, од Лике до Власине. У ову скупину убрајају се и поколења Срба који су у Македонији у то доба радили као државни службеници, стручњаци најразличитијег профила, послодавци, банкар, трговци, занатлије и др. Припадници ове српске етничке групације данас живе у свим областима Републике Македоније, а најбројнији су у централном и јужном Повардарју, у кумановској регији и у Скопљу. *Трећој* скупини припадају потомци Срба који су као универзитетски, технолошки, медицински, војни и други кадар у годинама непосредно после окончања Другог светског рата упућивани на службовање у Федералној Македонији, одн. у Народној Републици Македонији; потом Срби који су у другој половини 20. века већим делом дошли из суседних србијских предела; као и један повећи број Срба индустријских радника, службеника, официра Југословенске народне армије, студената, научника, уметника и спортиста из дијалекатски различитих српских области који су у Македонији често заснивали своје породице, у већини случајева у мешовитим браковима, па су и после распада СФРЈ остали да биту у њој, данас они махом живе и раде у Скопљу и скопским предграђима, а у знатно мањем броју и у осталим македонским градским центрима. (Станковић 2001: 52–54).

Посебну српску етничку заједницу у Републици Македонији чине (одн. чинили су) потомци Галипољских Срба, „исељених из долине Велике Мораве негде у 16. или у 17. веку, који су у околини Галипоља у Турској провели неколико столећа да би у 20. веку, после балканских ратова, оптирали за Србију“ (Ивић 1986: 73). Они су 1922. године насељени у Пехчеву, у данашњој источној Македонији. Када је 1950. и 1951. Павле Ивић истраживао њихов говор, већина Галипољаца није била напустила свој идиом донесен из

Тракије: старији су га добро чували, а млађи су се у општењу с родитељима искључиво њиме користили. Ипак, тада се, како је то забележио П. Ивић, код свих пехчевских Галипољских Срба осећао и непосредан утицај локалног македонског дијалекта. (Ивић 1957: 12–14). У потоњим годинама 20. века они су пак потпуно напустили говор својих предака, чак су га и у међусобној комуникацији заменили малешевским и/или стандардним македонским идиомом (Станковић 2001: 54).

У првој деценији 21. stoleћа у свим македонским регијама и насељима (осим у појединим селима у скопскоцрногорској и кумановској области) Срби чине знатну мањину локалног становништва. У таквим социолингвистичким миљеима одвија се јак утицај македонског језика (његовог месног идиома и/или стандардног система) на матерњи говор и Срба старинаца и Срба досељеника (Исто: 54–55; в. и Радић 2005: 150–151).

О истраживању

Данас се у дијалектологији српског језика може говорити о трима периодима или о трима различитим приступима у проучавању и у класификацији аутохтоних српских народних говора на тлу данашње Републике Македоније — њих је скоро увек дефинисао актуелни друштвени и политички контекст:

- А. Први период, прва четири десетлећа 20. века (до Другог светског рата),
- Б. Други период, друга половина 20. stoleћа (од Другог светског рата до распада СФРЈ),
- В. Трећи период, последња деценија 20. и прва деценија 21. века (од распада СФРЈ до данас).

А. Први период

Уопште узев, све јужнословенске дијалекатске формације на тлу данашње Републике Македоније, ондашње Јужне Србије, третирају се као корпус српског језика. Међутим, једино се народни говори на северу Македоније директно сврставају у старосрбијански, одн. у призренско-тимочки дијалекатски комплекс српског језика (Белић 1905: XLVIII–L), док се дијалектима јужније од линије Тетово (Доњи Полог) – Скопље – Свети Николе – Кратово – Крива Паланка – Ћустендил (Бугарска) приписује нарочита лингвистичка индивидуалност: „*Јер прави македонски дијалекат има својих, специјалних особина којима се он одређује као дијалекат нарочите врсте*“ (Белић 2000²: 433). Имајући у виду друштвене околности у којима је изречена ова уистину објективна научна тврдња тада водећег српског лингвисте и дијалектолога А. Белића, може се закључити да се у науци о српском језику у реченом периоду у добраној мери поштовала историјскојезичка чињеница и јужнословенски дијалекатски континуум на

подручју средишњег Балкана, тј. у зони српско-македонског језичког пограничја.

Извод из главније литературе о аутохтоним српским народним говорима у првом периоду:

1. А. Белић, *Дијалекти источне и јужне Србије*, Српски дијалектолошки зборник I, Београд 1905;
2. А. И. Беличъ, *Диалектологическа карта сербскаго языка*, Санктпетербургъ 1905;
3. А. Белић, *О српским или хрватским дијалектима*, Гласник Српске краљевске академије LXXVIII, Београд 1908, 60–164;
4. А. Белић, *Стара Србија са историско-језичке тачке гледишта*, Српски Књижевни гласник XXIX/9, Београд 1912, 665–673;
5. А. Белић, *Штокавски дијалекат*, Народна енциклопедија IV, Загреб 1929;
6. М. Павловић, *Наша нација (Језик и етничка синтеза)*, Савремена питања 10, Ниш 1915;
7. М. Павловић, *О основној карактеристици народних говора у јужним крајевима*, Гласник Професорског друштва V/4, Скопље 1925, 243–247;
8. М. Павловић, *Принцип корелативности у еволуцији језика и некорелативности диалекатских црта Горњег Повардарја*, Годишњак Скопског филозофског факултета, Скопље 1930, 297–312;
9. М. Павловић, *Лингвистички проблеми Јужне Србије (Лингвистичка историјско-географска оријентација)*, Јужни преглед XII/3, Скопље 1938, 161–164;
10. М. Павловић, *Лингвистички проблеми Јужне Србије (Како се постављају проблеми Јужне Србије)*, Јужни преглед XII/4, Скопље 1938, 115–128;
11. М. Павловић, *Основи дијалеката Јужне Србије*, Јужни преглед XII/6–7, Скопље 1938, 265–271;
12. С. Томић, *Говор*, у: Скопска Црна Гора (антропогеографска и етнографска студија), Српски етнографски зборник VI, Београд 1905, 474–503.

Напомена. О аутохтоним српским идиомима на тлу данашње северне Македоније у побројаним студијама и чланцима углавном се говори са аспекта њихове опште припадности призренско-тимочком дијалекатском корпусу.

Упореди следеће расправе:

1. А. М. Селищевъ, *Полог и его болгарское население*, София 1929;
2. А. М. Селищевъ, *Днешната югозападна граница на българската говорна област*, Македонски преглед VI/1, София 1930, 1–24;

3. А. М. Селищевъ, *Говори области Скопја*, Македонски преглед, VII/1, София 1930, 33–82.

Б. Други период

Класификација аутохтоних српских дијалекатских типова на подручју данашње Републике Македоније у овом периоду у србистици је била подређена идеолошким и политичким догмама владајућег комунистичког режима и његовој борби противу „великосрпског хегемонизма“. Ипак, кретала се између двају дијаметрално супротних становишта: од веома грубог непоштовања лингвистичких чињеница до донекле јаснијих покушаја да се оне, и у веома неповољним друштвеним околностима, прикажу у светлу сазнања науке о народним говорима. *Прво*, „Призренско-тимочки говори (...) налазе се у овим границама: нешто јужније од Зајечара државном границом између СФРЈ и НР Бугарске, **затим границом између СР Србије и СР Македоније** [ист. С. С.] ка Призрену и Ђаковици“ [А. Ресо, *Pregled srpskohrvatskih dijalekata*, Naučna knjiga, Београд 1978, 18]; или: „Призренско-јужноморавски говорни тип заузима јужни и западни део призренско-тимочких говора као целине. Његова источна граница иде од Слемена ка Нишу, затим од Ниша до иза Власотинца и јужније до Црне Траве, затим на Криву Феју и државну границу према Бугарској, **одатле је граница овога говора у исто време и републичка граница према СР Македонији** [ист. С. С.], према Призрену и граници према Албанији“ [Исто, 23]. *Друго*, „Источно и југоисточно од првобитних граница Рашке остајали су долина Јужне Мораве и југоисточни делови косовске и метохијске котлине. У тим пределима и још даље ка истоку, **све до снопа изоглоса који раздваја западну и источну грану Јужних Словена** [ист. С. С.], смештени су говори призренско-тимочке (торлачке) дијалекатске групе“, док у фусноти пак овако стоји: „**Окрајци ове дијалекатске скупине који се налазе на бугарској односно македонској државној (и националној) територији** [ист. С. С.] називају се обично белогрвичко-брезничким односно северномакедонским говорима“ [П. Ивић, *Српски народ и његов језик*, Друго издање, СКЗ, Београд 1986, 44].

Ипак, у овом периоду, магистралне податке о српском карактеру речених народних говора налазимо у студијама македонских дијалектолога, а посебно у радовима Божидара Видоеског: „**Едната група особености овој [кумановскиот] говор го сврзува со граничните јужноморавски говори, со коишто тој е поврзан генетски. (...) Овие два изоглосна снопа уште појасно го одредуваат местото на кумановскиот говор спрема околните говори. Потесна целост тој сочинува со скопско-црногорскиот говор, а заедно со него со јужноморавскиот дијалект** [ист. С. С.]“ (Видоески 1962: 262–263). Јоште нешто о реченом у овом делу рада в. и у Станковић 2006а.

Извод из главније литературе о аутохтоним српским народним говорима у другом периоду:

1. Б. Видоески, *Северните македонски говори – Општ поглед, I Кумановско-кратовската група говори, II Говорот на Скопска Црногорија*, Македонски језик V/1,2, Скопје 1954, 1–30, 109–198;
2. Б. Видоески, *Основни дијалектни групи во Македонија*, Македонски језик XI–XII/1–2, Скопје 1960/61, 13–31;
3. Б. Видоески, *Кумановскиот говор*, Институт за македонски јазик, Скопје 1962;
4. Б. Видоески, *Проблеми на меѓудијалектниот контакт во преодни говорни области*, Реферати на македонските слависти за VII меѓународен славистички конгрес во Варшава (сепарат), Скопје 1973;
5. Б. Видоески, *Меѓујазичниот контакт (на дијалектно рамниште) како фактор за дијалектната диференцијација на македонскиот јазик*, Реферати на македонските слависти за XI меѓународен славистички конгрес во Братислава (Посебен отпечаток), Скопје 1993;
6. Р. Угринова, *Говорите во Скопско*, Катедра за јужнословенски јазици, Филозофски факултет, Скопје 1951.

Упореди одговарајуће наслове у следећем прилогу:

Максим Сл. Младенов, *Българските диалекти във Вардарска и Егейска Македония*, у: Стојко Стојков, *Българска диалектологија*, Трето издание, Издателство на Българската академия на науките, София 1993, 170–187.

В. Трећи период

Заснивајући се на резултатима истраживања С. Томића, Р. Угринове, Б. Видоеског, као и на дијалекатском материјалу који је за ту прилику прикупљен, године 1998. појављује се рад Станислава Станковића *Дијалектолошка запажања Светозара Томића у светлу новијих истраживања говора Скопске Црне Горе (Са белешкама о С. Томићу и Скопској Црној Гори* [Српски језик III/1–2, Београд, 293–312 + карта] у којему се, између осталог, говори и о призренско-тимочком дијалекатском континууму на подручју централног Балкана, односно у којему се каже да „веома важне призренско-тимочке одлике“ прелазе међудржавну границу између данашње Србије и данашње Македоније и допиру до линије Тетово – Скопље – Свети Николе – Кратово – Крива Паланка. Године 2001. у својој најновијој класификацији српских дијалеката Павле Ивић пак скопскоцрногорски и кумановски говор Срба старинаца најексплицитније сврстава у призренско-јужноморавски комплекс, а доњополошки и кратовски говор третира као оделите призренско-тимочке формације, односно као четврти и пети призренско-тимочки дијалекатски тип [*Српски дијалекти и њихова класификација (III)*], Зборник Матице српске за филологију и лингвистику XLIV/1–2, Нови Сад, 175–209]. И коначно, 2005. године у *Српски дијалектолошки атлас* укључени су и призренско-тимочки пунктови са територије Републике Македоније. То су следећа насеља: Рогачево (Доњи

Полог), Чучер и Кучевиста (Скопска Црна Гора), Матејче, Алгуња, Никуљане и Старо Нагоричане (шира кумановска регија). Из свих побројаних пунктова прикупљен је дијалекатски материјал за четири лексичка тома (Станковић 2008: 48).

Извод из главније литературе о аутохтоним српским народним говорима у трећем периоду:

Поред два наведена прилога (С. Станковић 1998. и П. Ивић 2001), у србистици се у трећем периоду појављује јоште неколико радова који се баве (и) аутохтоним српским народним говорима на тлу Републике Македоније.

1. Ж. Бошњаковић и С. Станковић, *Из говора Скопске Црне Горе*, Прилози за проучавање језика 39, Нови Сад 2008, 327–340;
2. С. Милорадовић и С. Станковић, *Из семантике конструкција с предлогом од у говорима Скопске Црне Горе и Горње Мораве*, Македонски јазик LXI, Скопје 2010, 25–36.
3. Д. Петровић, *Божидар Видоески и истраживање српско-македонских дијалекатских контаката*, у: Арелна лингвистика (Теорији и методи), Македонска академија на науките и уметностите, Истражувачки центар за ареална лингвистика, Скопје 2005, 35–50;
4. С. Реметић, *Статус пограничних говора у делу Божидара Видоеског*, у: Арелна лингвистика (Теорији и методи), Македонска академија на науките и уметностите, Истражувачки центар за ареална лингвистика, Скопје 2005, 337–350;
5. С. Станковић, *Божидар Видоески (1920–1998)*, Српски језик IV/1–2, Београд 1998, 925–933;
6. С. Станковић, *Неколике напомене о Србима и српском језику у Републици Македонији (Из социолингвистичких прилика)*, Зборник Филолошког факултета Универзитета у Приштини 11, Косовска Митровица 2001, 51–56;
7. С. Станковић, *Проматрања балканскословенских прелазних ареала (Из наставе дијалектологије српскога језика)*, у: Нови аспекти у настави језика, Филозофски факултет Универзитета у Приштини, Косовска Митровица 2006, 141–152.

Види и следеће расправе и чланке:

1. П. Радић, *Из историје српског питања у Македонији, Културолошки аспект*, Балканика 32–33, Београд 2003, 227–252;
2. П. Радић, *Поглед на српску мањину у Македонији*, у: Положај и идентитет српске мањине у југоисточној и централној Европи, Српска академија наука и уметности, Научни скупови СІХ, Одељење друштвених наука 25, Београд 2005, 147–152;

3. С. Станковић, *Македонци и македонски језик у Републици Србији – Pro et contra*, у: Скривене мањине на Балкану, Балканолошки институт САНУ, Посебна издања 82, Београд 2004, 41–49;
4. С. Станковић, *Европско право за српски језик (Какво је стање српског народа и његовог језика на тлу данашње Македоније)*, Задужбина (Лист Вукове задужбине) 76, Београд 2006, 8.

Упореди *Бугарски дијалектолошки атлас*:

Български диалектен атлас, обобщаващ том I–III, Българска академия на науките, Институт за български език, София 2001.

О стању

Сви аутохтони српски народни говори на словеномакедонском тлу припадају призренско-тимочкој дијалекатској групацији. Говори Скопске Црне Горе и кумановске регије део су призренско-јужноморавског дијалекатског комплекса. Остали српски говори разврставају се пак у две скупине неједнаког ареала: у мању северозападну или доњополошку и већу североисточну коју, у већ споменутој класификацији, П. Ивић назива кратовском. Међутим, на подручју кратовске дијалекатске зоне према званичним статистичким подацима живи мали број Срба, готово да их тамо више нема. Сви становници ове дијалекатске области су Македонци. Дакле, и према лингвистичкој и према етничкој детерминацији, српски су доњополошки, скопскоцрногорски и кумановски говори, а само према лингвистичком одређењу, искључујући данашњу националну припадност његових носилаца, српски је и кратовски говор. Главна доњополошка насеља су Доброште, Одри, Беловиште, Старо Село, Рогачево и Вратница. У српску скопскоцрногорску дијалекатску зону убрајају се, пре свега, села Чучер, Бањане, Горњане, Кучевиста и Побужје. Представници српског кумановског говора настањени су у насељима Мршевци, Умин Дол, Ново Село, Матејче, Тронежа, Лопате, Опае, Доње Коњаре, Горње Коњаре, Речица, Старо Нагоричане, Никуљане, Табановце, Четирце, Пузаљка, Карабичане, Сушево, Алгуња, Мьгленце и Куманово. (В. и Ивић 2001; Станковић 2006а).

Ево двадесет призренско-тимочких особина (диференцијалних у односу на македонски дијасистем) које се, на пример, јављају у српским говорима кумановске регије (код представника старије генерације): **а)** једна фонема на месту старих словенских полугласника њ и њ (*сьн, дьн*); **б)** замена у < о (назал задњег реда) у свим позицијама (*рука, на руку, на рукуту*); **в)** три рефлекса вокалног л: у, лу, лъ (*вук, слуза, дльго*); **г)** појава вокала у на почетку речи место некадашњег *въ(ь)* (*улезе, унутра*); **д)** вредност старог *ѣ* (>*а*) у лексемама *ора* (*ораси*) и *сваки*; **ђ)** одсуство протетичког *в* (*ујко*); **е)** прејотација самогласника *е* у иницијалној позицији (*језик, јеиш*); **ж)** непомерена палатална артикулација *љ* и *њ* у свим положајима (*љуто, поље, њега, њива*); **з)** јотовање консонантске групе *лј* (*зеље, коље*); **и)** дисимилација *мн*>*мл* (млого); **ј)** губљење сугласника *х* (*ора, гра, дојдо, прна*); **к)** завршетак *е* у ном. мн.

именица и придева ж. р. на -а (*жене, добре јабуке*); **л**) чување посебних облика за ном. јд. и општи падеж у промени именица м. р. типа: *коњ, коња*; **љ**) присуство облика заменице *сваки* (*свакакъв, свакојак*); **м**) као и облика заменица: *њојзе, њојно, њега (га), гу, њу, њума*; **н**) заменичко-придевски наставак -ога (*свога, кога, доброга*); **њ**) наставак -мо у 1. л. мн. (*имамо*); **о**) и -в (*и*) у 3. л. мн. презента (*имав*); **п**) глаголски наставци -смо, -сте, -ше у аористу и имперфекту (*имасмо, имасте, рекоше*); **р**) наставак -ја за м. р. радног придева (*рекја, рекјаја*); **с**) глаголске конструкције типа *теше да дојде* и *тел е да дојде*. (Видоески 1962: 262–263; Станковић 1999: 929–930).

Типичнији носиоци призренско-тимочких говора у насељима настањеним аутохтоним српским живљем на северу данашње Македоније јесу особе старије од шездесет година, махом жене, рођене и одрасле у месту живљења, нешколоване или мало школоване. Мушкарци, чак и они старији, не могу се више сматрати типичним представницима локалног идиома. Код представника средње и, нарочито, млађе популације све ређе се наилази на карактеристичне призренско-тимочке (и/или српске стандарднојезичке) маркере. Већина ових промена резултат је утицаја језика школе и електронских медија, односно језика јавне и службене комуникације у Републици Македонији — македонског стандардног језика. (Станковић 2001: 54–55, в. и 1998: 299).

О перспективи

И Срби и Македонци уче у истим школама (и у истим одељењима, и то махом на македонском наставном језику), и на истим факултетима, заједно су и на радним местима. У већем броју случајева Срби с комшијама Македонцима готово редовно успостављају присне суседске и пријатељске односе, и мешовити бракови су веома честа појава. Стога се јавља јак утицај македонског језика на матерњи говор Срба старинаца. У таквим друштвеним и социолингвистичким условима наступио је процес језичке интеграције при чему се данашњем средњем и млађем српском нараштају македонски стандардни идиом намеће као једини комуникацијски код. Отуда, истински носилац аутохтоних српских народних говора донекле јоште остаје само старији, нешколован или мало школован српски живаљ у насељима Доњег Полога, Скопске Црне Горе и кумановске регије.

У вези са реченим, могу се поставити неколика питања. *Прво*, да ли су се и у коликој су се мери поједини стариначки српски језички системи очували у македонској стандарднојезичкој средини? *Друго*, да ли се и који се тип двојезичности развијао у српским етничким и социјалним групама? *Треће*, у коликој су мери и у којим су социјалним миљеима Срби напуштали свој матерњи идиом и усвајали стандардни македонски језик. *Четврто*, колико су у другој половини 20. века државне власти (македонске, србијске и југословенске) и српске (националне) научне и културне установе помогле тамошњим Србима у неговању двојезичности – и нарочито, колико су им

помогле у усвајању српског стандардног језика!? (Станковић 2001: 54–55 и 2004: 46–48; Радић 2005: 150–151).

Осврт, закључни

У годинама после распада СФРЈ Срби су се у Републици Македонији сусрели са читавим низом нерешених националних и политичких питања која су добрим делом била наслеђена из времена постојања заједничке нам државе. Иако је имала дугу традицију, зачета је јоште у првој половини 19. века, настава на српском језику данас се одвија у само шест основних школа, коју похађају тек три стотине ученика (с тенденцијом драстичног смањивања и овог незнатног броја), у некадашњим (*српским*) гимназијама ова настава је укинута. Ипак, радује упис првих двеју генерација студената на новоосновану *Студијску групу за српски језик и књижевност* на Филолошком факултету Универзитета у Скопљу. (Станковић 2006б: 8).

На крају овог излагања треба рећи и то да пред Србима у Републици Македонији стоји тежак задатак: рад на побољшању статуса српске заједнице у свим сферама друштвеног живота, рад на развијању и неговању српске стандарднојезичке компетенције изворних говорника српског језика, и Срба староседелаца и Срба досељеника, и рад на заштити и неговању драгоцене духовне и материјалне српске баштине на тлу Републике Македоније, укључујући ту и проучавање народних говора, чије нас изумирање, према садашњем стању на терену, несумњиво очекује у предстојећим неколиким деценијама 21. столећа. Дакле, у веома блиској будућности на словеномакедонском простору очекује нас изумирање добраног дела народне душе српског стариначког живља!? Поставља се питање: колико ћемо у том исувише кратком периоду успети да је адекватно очувамо и/или бар сачувамо у релевантним теренским записима и научним радовима? На ползу српске, словенске, балканске и светске културне баштине!

Прилог

Транскрипт из говора села Кучевиста у Скопској Црној Гори.²

Десанка Јовановић (Пирковић)

² Будући да је у оквиру овог излагања (Етнографски институт САНУ, 27. април 2009) илустративно био приказан етно-филм *Кучевиста или Душанов знак (Једна приповест о Скопској Црној Гори)*, чији су аутори Небојша Илић и Станислав Станковић, овде је дат целовит транскрипт казивања трију мештана села Кучевиста, протагониста реченог филма, то су: Десанка Јовановић (Пирковић), рођена 1931, Спасо Белински, рођен 1933. и Милојче Нешковић, рођен 1932. године. Њихови идиолекти у појединим језичким цртама, у већој или у мањој мери, одступају од изворног скопскоцрногорског говора: присутан је утицај и српског и македонског стандарднојезичког система. И поред тога, они донекле, ипак, доброно илиструју основне карактеристике ове призренско-тимочке дијалекатске зоне. У скопскоцрногорском говору акценат је експираторан а у тексту је означен косом цртицом.

Па по́сле ... три го́дине Србија била, по́сле ... Србија ... Шва́бе су зау́зеле о́вде це́лу, тѣ́г се зва́ла Југосла́вија, сѣ́г се зо́ве Македо́нија о́вде. А о́вде на́ше се зо́ве Ско́пска Цр́на Го́ра. Ми смо о́вде Ско́пска Цр́на Го́ра.

Спасо Белински

Овој гајтан се ви́ка.

Десанка Јовановић (Пирковић)

У Ско́плѐ, на па́зарче, парада́јс! И до́ђе је́дан госпо́дин: „тѣ́тка, ко́... ко́лико парада́јс?“ То́лико. „Ааа, о́дличан ти парада́јс!“ „До́бар е, ду́шо!“ „Ода́кле си?“ „Ско́пску Цр́ну Го́ру!“ „От ко́е се́ло?“ „Куче́виште!“ „Ааа, ви́е та́мо Ср́би!“ „Од гла́ве до пе́те!“

Спасо Белински

Ово ^је Ду́шанов зна́к!

Десанка Јовановић (Пирковић)

„Кра́љот ка́ј го чува́те, у ко́ја зава́лица?“ Зна́чи у плѣ́мња. „Не́, бре ду́шо, то се не́-чува та́мо!“ „Е́, ку́де, мо́ри тѣ́тке?“ „На ср́це!“

Ја́ по́че да се сме́ју, а ту́ја о́коло ... има, пу́но има́ше ... и је́дно од Љубо́тѣн де́те: „а, мо́ри тѣ́тке, што́ му ура́ди, бре́ тѣ́тке, што́ му ура́ди, бре́ тѣ́тке?“ И, „че́кај — ма́ло да се сми́рим, па ке ви ка́жем.“ Ви́кам, е́те, ва́ко^ј и ва́ко, њѣ́м им при́чам. Е́, ова́ко! „У́“, ви́ка, „ма́му му е́бам њѣ́гову!“ „Да зна́ете што́ има у Ско́плѐ!“ — Па ми ви́ка му́ж ми, Бо́г да га про́сти, он у́мре, ви́ка: „Ма́му ти е́бам тво́ју, бре́“, ви́ка, „ке те утѣ́па не́кој, не́мој да би́^л... да би́деш ...“ А́, бе, и́ч не ме́-стра, и́ч! Оно́^ј што́ сам, то́ј сам и го́тово, не́ма да ме стра́ од ни́кога! Ја́!

Милојче Нешкович

Ви́диш, ово ^је ... ово ^је ко́њ, и сас ... сас то́ј дрвѣна́ри^је (...) др́во, овој. По́сле он ... он има ово́ја ^ју́же, о́прему зна́чи њѣ́гову, то́^ј се зо́ве ^ју́же. Овој се зо́ве пра́ице, по́сле има о́вде па́лдрма, овој, овој ... се ко́ристи са́мар за ... за у шу́му, за др́ва, та́ко за ... или за ја́вање, за исто за ... По́сле то́га ко́њат, он се потко́уе, ви́диш до́ле. Ту́ј има́ш гво́жђа, ексѣ́ри ... а́ј, а́ј, а́ј, те́ ... И то́ ти е.

Десанка Јовановић (Пирковић)

Па ми́е смо Ср́би, с^ви́те! Отац ми е би́о со́лунац. Три го́дине би́о ^је у Со́лун. Пе́шки су и́шле преко Алба́ни^ју, Дра́ч, Ва́лона. И та́ко кад ^је до́шал о́тац са Со́луна, ни́ѣ за́теко де́цу, ни́ѣ за́теко же́ну. Де́сет го́дине се́део е та́ко и по́сле се ожѣ́нио, на пе́десе^т го́дине ро́дио ме ме́не. Он, и́мало о́рдѣне, кра́љ га Алекса́ндар, му ... му да́о о́рден Зла́тну ме́даљу Ми́лош Оби́лића, Сре́брну ме́даљу Ми́лош Оби́лића, ме́даљу за хра́бост би́ле ти́е, и те́а дру́ге, ка́ко се зва́ше, би́о је кра́љ Алекса́ндар на сли́ку и кру́на имал^о од^озго́ра и Алба́нска спо́меница и јо́ш је́дна дру́га беше, не́-знам ка́ко се зва́ли. Кат су окупира́ли

овде Бугари, овде е био, када е побегла војска, била е овде код нас, штаб, био главни командант овде. Он, само што су стигли до Качаник, Србија капитулирала, дошле овде Бугари, Германци опколиле ми кућу, претресле све, узеле ми све што¹ је имао отац, ништо ми не ... несу оставили ...

Спасо Белински

Сви мужи, мије око¹⁰ триесе⁷ смо биле скоро, ма... мало, големо, све мужи ги сбраше у партизани. Ја сам бил тд девет, десетину године, десет године. Сто дваесе козе сам чувао. Тамо, смо не–смеле горе на бачило да седимо, смо ги дотерале доле, дома. Овде, овде легал’е у воденицу. Бос. Немало тда како сг шо има, немало тда ни опанци. Опанци, на есен ке закољемо или некога бивола или вола, за опанци. Немало и да се купи тој. Па и пара немало како сга. Тако било тга. Козе смо имале, овце смо имале, говеда смо имале. Тој време некако беше како посиромашан ама повесел народ беше. Е овде слава ... Кд е слава, Спасовден, еве, Велигдн, Божић, само прв дн на Божић и на Велидн не с... не с–игра до п... до ручк, по ручк а други и трећи дн и до ручк и по ручк сурле свириу, тупани, и стари људи како беснеу, ке а пијеу. Се пило вино. Сг нико не–пие вино, бр, брате мили, нико! Само пиво шљокав, купену смедеревку, тој ти пије. Ја имам вино, никој неће вино да пије. Имам зетовци, вика: „Дедо“, вика, „вино“, вика, „смедеревка“. „Купи, донеси, па т^к ке пиеш.“ „Ја имам моје ако ти се пије, ако не: вољно.“ И тако!

Спасо Белински

Комиње се пуни, сто дваес кила казан е, ево капак. Вода от таму долази од реку. Се пуни тамо излаз има, доле. Е, туј код тебе се онди лонац за ракију да тече. Овој е, код нас каца се вика за воду, каца, шо држи воду, мислим за лад... Казан си е казан, овој ти е фурна, за огањ, за ватру. Кутлача, речиси. Тамо избацуемо, има базент. И ако требе да пуниш, и јопет ке пуниш и тако. Па маша, тој е као помоћник, за ватру. После има, еве га и ово. То е све шо требе, мора да га има. Ово е, е тако се затвара кад већ почиња јако да ... да иде ракија. Замажеш, ако иде проблем, и јопе јако, овој већ му га затвараш, му га затвараш по потребу. Не–мислим наемпут, може да запре, да ракија одма па да запре. По потребу, ако иде појако, кд иде јако, до–крај и туј мора да га замажеш, све да га затвориш, херметички, и легни, спи ако оћеш, оно има да ти полако, полако да тече. Ђдн казан ракија како порано што имало, сга нема шећер гржђе много, знаш. Чет^{ри} сага, порано шес сага, тече како, као конче. Танко треба да иде, као конач и почиста, побистра иде јер кад има ... јако кад иде и мутна дооди она. А овако бистра иде као слуга.

Десанка Јовановић (Пирковић)

Све узеле шо имао отац. Све документе узеле–ми. Само сам ову књигу, некако била скриена убаво, не ... несу могли да нађу. Само ова књига ми остала. Имао, имао књигу *Велика Србија* се звала, *Српска војска и солунска офанзива*, звало се, и *Брда у пламену*, една књига се звала. Све ми то узеле,

свѐ ми узеле, сáмо óву књíгу сам ... нéкако нíсу мóгли да нáђеу, сáмо óва књíга бíла зачуváна, нíшта дрúго!

Литература

- Белић 1905: Александар Белић, *Дијалекти источне и јужне Србије*, СДЗБ I, Београд.
- Белић 2000²: Александар Белић, *Галички дијалекат*, у: О дијалектима, Изабрана дела Александра Белића, књ. 10, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 423–699.
- Видоески 1962: Божо Видоески, *Кумановскиот говор*, Институт за македонски јазик, Скопје.
- Ивић 1957: Павле Ивић, *О говору Галипољских Срба*, СДЗБ XII, Београд.
- Ивић 1986: Павле Ивић, *Наша етничка историја и наш језик*, у: Српски народ и његов језик, Друго издање, СКЗ, Београд, 7–82.
- Ивић 2001: Павле Ивић, *Српски дијалекти и њихова класификација (III)*, ЗбМСФЛ XLIV/1–2, Нови Сад, 175–209.
- Радић 2005: Првослав Радић, *Поглед на српску мањину у Македонији*, у: Положај и идентитет српске мањине у југоисточној и централној Европи, Српска академија наука и уметности, Научни скупови СХ, Београд, 147–152.
- Станковић 1998: Станислав Станковић, *Дијалектолошка запажања Светозара Томића у светлу новијих истраживања говора Скопске Црне Горе (Са белешкама о С. Томићу и Скопској Црној Гори*, Српски језик III/1–2, Београд, 293–312 + карта.
- Станковић 1999: Станислав Станковић, *Божидар Видоески (1920–1998)*, Српски језик IV/1–2, Београд, 925–933.
- Станковић 2001: Станислав Станковић, *Неколике напомене о Србима и српском језику у Републици Македонији (Из социолингвистичких прилика)*, Зборник Филолошког факултета Универзитета у Приштини 11, Косовска Митровица, 51–56.
- Станковић 2004: Станислав Станковић, *Македонци и македонски језик у Републици Србији — Pro et contra*, у: Скривене мањине на Балкану, Балканолошки институт САНУ, Посебна издања 82, Београд, 41–49.
- Станковић 2006а: Станислав Станковић, *Проматрања балканскословенских прелазних ареала (Из наставе дијалектологије српскога језика)*, у: Нови аспекти у настави језика, Филозофски факултет Универзитета у Приштини, Косовска Митровица, 141–152.

Станковић 2006б: *Европско право за српски језик (Какво је стање српског народа и његовог језика на тлу данашње Македоније)*, Задужбина (Лист Вукове задужбине) 76, Београд, 8.

Станковић 2008: Станислав Станковић, *Рад на лингвистичкој географији код нас*, у: Границе призренско-тимочких говора у власотиначком крају, Институт за српски језик САНУ, Монографије 5, Београд, 42–48.

Stanislav Stanković

Institute for the Serbian Language, SASA
Belgrade

On Serbian Autochthonous Folk Dialects in the Republic of Macedonia Research, Present State of the Affairs and Perspective

There are three distinctive periods/perspectives within the Serbian language science in the Republic of Macedonia. In the first period (up until 20th century), all Slavic dialects were treated as a part of the Serbian diasystem: dialects spoken in the northern Macedonia were classified into Prizren-Timok dialectic complex, while all the rest were assigned a special linguistic uniqueness. In the second period (during the second half of 20th century), in Macedonia, the classification of the Serbian dialect types rested upon two opposite attitudes, ranging from a pronounced disrespect of linguistic facts to very clear attempts to present the facts as scientific within the field of folk dialects. In the third period (since the breakdown of the former Yugoslavia in 1992 until the end of the first decade of 21st century), Skoplje-Montenegrin and Kumanovo dialects were classified into Prizren-South Morava dialectic complex, while Donji Polog and Kratovo dialects were classified as parts of Prizren-Timok dialectic formation.

Key words:

Serbian language,
autochthonous
dialects, Prizren-
Timok dialect,
dialectology of the
Serbian language,
Donji Polog,
Skoplje's
Montenegro,
Kumanovo region,
Republic of
Macedonia

At present, there are around 36.000 Serbs living in the Republic of Macedonia. They inhabit mostly northern parts of the country, in larger cities and south Vardar River area. In a process of language integration, Macedonian standard idiom is being enforced as the only communicational code for the members of middle and younger Serbian generations.

Биљана Сикимић

Балканолошки институт САНУ
Београд

Тимски теренски рад Балканолошког института САНУ Развој истраживачких циљева и метода

У првом делу рада сумарно је приказан развој примењене методологије антрополошко-лингвистичког теренског рада истраживачког тима Балканолошког института САНУ од 2000. до 2009. године, а у другом делу је дат хронолошки преглед обављених теренских истраживања по регијама односно – етничким и језичким групама.

1. Преглед примењене методологије теренског рада

Поред сумарног прегледа развоја приступа у методологији теренских истраживања тима истраживача Балканолошког института САНУ (институционалан тимски рад започиње 2001. године), прилогом ће покушати да се покажу реализована теренска истраживања уз комбиновање проблемског, регионалног и хронолошког принципа. Одабран је преглед према истраживаним географским и – делом – етничким целинама, па су била неизбежна нека понављања, јер су у одређеном насељу или регији обично истраживане све или готово све присутне етничке групе или говорници различитих/свих локалних говора. Избор конкретног терена за истраживање одређивале су дугорочне, стратешке смернице, а у оквиру њих доношене су често одазивне, па и случајне одлуке. Основна стратегија условљена је темом два пројекта финансирана од стране Министарства за науку („Етнолингвистичка и социolingвистичка истраживања избеглица и мултиетничких заједница на Балкану“, 2002–2005, „Етничка и социјална стратификација Балкана“, 2006–2010), као и најширим оквиром описа научног рада Балканолошког института САНУ.

Кључне речи:

методологија
теренског рада,
етнолингвистика,
антрополошка
лингвистика,
секундарна
анализа,
истраживачка
етика, архивирање

Подаци о обављеним теренским истраживањима налазе се расути по радовима истраживача и по, углавном необјављеним и недоступним, годишњим извештајима о раду на пројекту. Поименичне захвалнице организаторима истраживања могу се наћи само у уводним текстовима у зборницима радова посвећеним Бањашима и Ибарском Колашину, и

евентуално у напоменама уз још понеки рад. Током времена долази и до промене у ставу о објављивању података о саговорницима: од 2006. године то се чини само по изузетку, па се ни током вођења разговора на терену не инсистира на саговорниковим личним подацима. Поред имена места и датума, снимљени запис тако углавном садржи само истраживачево представљање и објашњење разлога за вођење разговора, али не и тачне податке о саговорницима. Устаљена је теренска пракса да је довољна усмена сагласност саговорника за снимање разговора, а да се даље архивирање и употреба снимљеног материјала ограничавају на научну употребу.

У неколико својих претходних прилога, који су у великој мери укључивали и елементе ауторефлексије, аутор је већ указивао на своја лична настојања да објасни шта антрополошка лингвистика данас у Србији преузима из фолклористике / етнографије / етнологије / антропологије, у којој то форми преузима, шта од тога може да врати другим хуманистичким дисциплинама, али и истраживаној заједници или појединцу. У наставку се у напоменама указује на неке значајније резултате проистекле из обављених теренских истраживања.

1.1 Фолклор и етнолингвистичка географија.

Термин *етнолингвистика* у употреби је током последње две деценије у руској и пољској славистици и, донекле, у београдским славистичким круговима а у значењу које су му дали Никита и Светлана Толстој (Толстој 2002). Две наизглед контрадикторне тенденције – фрагментација и интердисциплинарност – карактеришу стање словенске *етнолингвистике* као науке у последњих десетак година. Ни аутор овог прилога ни друге колеге из истраживачког тима више не користе термин *етнолингвистика* да би именovali метод и специфичну област свог рада, како њеног теренског тако и њеног аналитичког дела.

Словенска етнолингвистика је почетком деведесетих година двадесетог века пред себе поставила лексикографске задатке који су данас у великој мери реализовани: у Москви је покренут словенски етнолингвистички речник, планиран у пет томова – *Славянские древности* (од 1995. до 2009. објављена су четири тома); затим, приручни једнотомници – друго (исправљено и допуњено) издање *Славянская мифология, энциклопедический словарь*, Москва 2002, и београдски издавачки подухват настао 2001. на истој лексикографској матрици – *Словенска митологија*, енциклопедијски речник. Лексикографски је оријентисана и пољска етнолингвистичка школа са центром у Лублину.¹

Од великог утицаја на развој примењене методологије теренског рада била су два успешно завршена пројекта у домену етнолингвистичке

¹ Етнолингвистички тим у Лублину ради на речнику – *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, Lublin 1999-, а издаје и специјализовани часопис *Etnolingwistyka*.

географије: тимски рад на *Малом дијалектолошком атласу Балкана* (МДАБЈ)² и 2004. године објављена студија Ане Плотњикове која садржи анализу јужнословенске грађе (Плотникова 2004). Картографисање појава традицијске духовне културе развијало се превасходно у оквиру етнографије, али су одговарајућа терминологија и особености њеног функционисања у језичком пространству углавном остајале ван видокруга истраживача. Са друге стране, ареално истраживање словенске лексике ограничавало се на описивање распореда самих лексема или њихових значења у лингвистичком простору. У студији А. А. Плотњикове на основу неколико десетина карата са јужнословенском грађом, показане су могућности картографисања у етнолингвистици (односно – картографисане су појаве које истовремено припадају лингвистици и етнографији). Основни циљ овако конципиране методологије било је одређивање 'дијалеката' традицијске (духовне) културе јужних Словена. Примењени упитник је идеографски (тражени су детаљни, потпуни описи у функцији квалитативне анализе, а насупрот номотетичком типу упитника у коме се очекују уопштени одговори у оквиру квантитативне анализе), а обухватао је питања о годишњем календару, неким пољопривредним обичајима, обичајима животног циклуса (са подтемама: рођење, свадба и смрт), и питања из области митологије.

Као резултат етнолингвистичке методологије теренског рада у исказ саговорника укључује се и фолклорни текст.³ Према упитнику Плотњикове,⁴ одговори добијени од случајних саговорника на терену (а не од посебно талентованих и полупрофесионалних 'казивача' фолклора) садрже обредне текстове у склопу описа неког ритуала (свадбе, коледарски опход, лазарице, додоле). Повремено, саговорници на ову тему самоиницијативно испричају и неке локалне легенде (нпр. о коледарским гробљима). Легенде се често активирају уз нека питања из календарског циклуса (Богојављење, Свети Илија), уз питања о суђеницама или ласици, односно уз директна питања из домена демонологије. Ван упитника Плотњикове, магијски текстови се, зависно од региона, јављају у склопу метеорологије и астрономије (одбране од града, прогностици), или веровања о биљкама и животињама. Паремолошка грађа је често узгредна (*ваља се/не ваља се*) и измиче жанровској класификацији, слично као, на пример, приче о сновима.

² Пројекат МДАБЈ базира се искључиво на синхроним резултатима теренског рада, почевши од 1996. године (заједнички пројекат Института лингвистичких истраживања Руске академије наука у Санкт-Петербургу и Института за словенску филологију у Марбургу, Немачка). Са територије Србије, пункт МДАБЈ је Каменица код Књажевца.

³ Новији прегледи обављених теренских истраживања фолклора у Хрватској објављени су, између осталог, у посебном броју загребачког часописа *Narodna umjetnost* 35/2 из 1998; затим у: Bošković Stulli 2006: 194–195) и Marks/ Lozica 2008.

⁴ Плотникова 1996; ново издање из 2009. садржи и превод на српски Марије Илић.

1.2 Упитници

Етнолингвистички усмерена истраживања започета су у Србији крајем деведесетих година, а као полазну основу имају упитник Плотњикове из 1996, који акценат ставља на термилошки систем, али без обзира на то што не инсистира на контексту – садржи и цео низ 'тема за разговор'. Рад у католичким словенским заједницама захтевао је знатно прилагођавање овог упитника (који никада није формализован, већ је интерно допуњаван и редукован од стране самих истраживача), за рад у румунским и влашким заједницама морао је бити израђен интерни упитник, који је касније, опет, само делимично могао бити примењиван у раду са Бањашима, а за све три заједнице румунског језика коришћен је и постојећи дијалектолошки упитник за рад на румунским дијалектолошким атласима (делови тела и називи болести). За рад са припадницима малих верских заједница такође је развијен интерни упитник.

За потребе рада на пројектима које је финансирао Унеско израђени су и посебни упитници, пре свега због недовољног теренског искуства нових истраживачких тимова. Ови тимови су стварани у складу са потребама конкретних пројеката, те је тако за пројекат „Словенски говори на Косову и Метохији“ (Институт за српски језик САНУ, Београд 2003), поред упитника А. А. Плотњикове, коришћен адаптирани упитник за Етнографски атлас Југославије. За пројекат „Српске народне епске песме и њихов културни израз“ (Институт за књижевност и уметност, Београд, 2004) израђен је упитник за рад са гусларима (аутор: Ненад Љубинковић). Будући усмерен на урбане заједнице, рад на пројекту „Језик и идентитет у Републици Србији“ (Институт за српски језик САНУ, 2008) захтевао је посебан упитник који би покрио теме из свакодневног живота, биографске приче уз неколико социоллингвистичких питања о употреби језика.

И у тимским истраживањима Балканолошког института већ се од почетка водило рачуна и о географском контексту истраживаног насеља и самог места/простора на коме се води разговор (одређивањем културних места, путева, ширег залеђа), као и о другим аспектима традицијске културе (метеорологија, медицина, ветерина, веровања о животињама и сл.). Касније, пре свега као последица стеченог искуства у раду са расељеним лицима, ова истраживања 'заузимају' флексибилан став који допушта истраживачу да на лицу места одлучи какву ће врсту разговора водити (што може бити етнолингвистички упитник Плотњикове, други лингвистички упитници, методе усмене историје, биографске приче, језичке биографије или фолклорна грађа и сл.). Рад са номадским заједницама, као и рад са мобилним појединцима, радницима мигрантима, наметнуо је теме о начинима комуникације, о успостављању социјалних мрежа, кретању појединца и/или групе; оријентише се ка увидима у динамику, а не само на статички пресек слике руралне заједнице ван времена (односно на 'етнографски презент'). Динамичка слика добија се епистемолошким ставом о значају 'појединца' и његових односа са другим појединцима и разним групама, а не само у

интеракцији са 'локалном заједницом'. Питање 'репрезентативности' саговорника и његовог 'знања' не поставља се оваквом одлуком за вођење теренског разговора. Поставља се само питање избора аналитичког поступка у анализи снимљене грађе.

1.3 Антрополошка лингвистика

Тимска теренска истраживања, започета у Балканолошком институту САНУ почетком двадесет првог века, покушавају да обједине резултате и методологије англосаксонске антрополошке лингвистике и руске етнолингвистичке школе, али се умногоме све више ослањају и на друге сродне хуманистичке дисциплине. Актуелна питања истраживачке етике и научне реституције у хуманистичким наукама указују на одређени заокрет ка циљевима друштвених наука (социологији, психологији). Обављена тимска теренска истраживања анализирају се у овом прилогу из перспективе научног макропланирања, али се поједина могу спецификовати и као 'мешовита' (сарадња са истраживачима другачије научне оријентације или са колегама из иностранства, обука колега без теренског искуства), 'изнуђена' (у недостатку материјалних средстава ради се на теренима за које нису потребни путни трошкови и дневнице), или 'наручена' (иницирана од стране локалне заједнице, са различитим обавезама истраживачког тима). Истраживач се на терену прилагођава знању и жељама саговорника, и тек у непосредној комуникацији са њим одлучује какав ће разговор водити; овакву теренску 'слободу' у великој мери је омогућио тимски рад и свест о будућем архивирању снимљене грађе, која не мора бити од непосредне користи за самог истраживача. Истраживачка субјективност је – уосталом као и субјективност саговорника – у лингвистичкој антропологији подразумевана и очекивана. О дилемама истраживача који се баве властитом културом у политички деликатним временима и који сами доносе одлуке о својој активности на терену, писала је антрополог Јасна Чапо Жмегач као о одговорности истраживача према истраживаној средини, научној заједници и према самом себи, јер је цео истраживачки процес врло личан и субјективан (Сапо Жмегач 2006; Halilovich 2008). У научноистраживачким институцијама у Србији не постоји, као у западним земљама, низ обавезних етичких процедура које прате свако теренско истраживање.

Током аналитичке елаборације снимљене теренске грађе, у први план је истакнуто проблематизовање класичних етнографских података који се сада показују у сасвим другом светлу. Као општи закључак, може се указати на то да већ уочена фрагментација и интердисциплинарност словенске етнолингвистике јесу карактеристике и београдске антрополошке лингвистике. Цео истраживачки подухват засада има и прилично неизvestан крајњи резултат, који се може одредити и као полифункционална, мултимедијална база података, односно – он има научно-документациони карактер (Сикимић 2006а). Проблематизација примењене методологије показала се не само у конкретном раду на терену него, после дугогодишњег стеченог искуства – и у објављеним резултатима (Сикимић 2008а).

2. Реализована теренска истраживања

У наставку ће бити сумарно изложен историјат обављених теренских истраживања, почевши од 1998. године до 2009. године који је, поред Србије, обухватио Босну и Херцеговину, Бугарску, Мађарску, Македонију, Словенију и Хрватску. Биће поменута истраживања која су обављена пре пројектног система рада, затим истраживања обављена у оквиру пројеката финансираних од стране Министарства за науку при Балканолошком институту САНУ, као и истраживања финансирана на други начин; сва она имају заједнички именитељ, резултати рада добијени су истом методологијом и припадају Звучном архиву Балканолошког института.

Истраживања су првих година обављана личним средствима, са лошом техничком опремом (половни касетофони и преснимљене касете). Личним средствима је у прво време обављена и дигитализација снимљеног аудио материјала (Срби у Мађарској, српска и муслиманска насеља у околини Прибоја, бањашка и влашка насеља у Србији). Тако су, на пример, сва веома обимна теренска истраживања током 2002. године реализована личним средствима, без икакве институционалне финансијске подршке. Материјални услови за теренски рад постају бољи тек од 2006. године, када је набављена дигитална опрема, фотоапарат и камера, а завршена дигитализација грађе на касетама. Годину 2008. карактерише почетак интересовања за социолингвистичке теме, пре свега за лингвистичке биографије Рома у румунским насељима Баната.

За потребе фото и видео документације, али и стицања знања о сложеним обичајима о којима се разговара са саговорницима на терену, а за које углавном недостају класични етнографски описи, сарадници су обављали аудио снимање са саговорницима током неких значајнијих приватних или јавних ритуала и светковина: опход лазарица у Сиринићкој жупи (2003), слава у с. Лука (2003), Видовдански сабор у Крајчиновићима (2004), теферич у с. Заостро (2004), сахрана у Уровици (2006) и Волуји (2008), помана у Валакоњу (2003) и Рановцу (2006), фашанке у Гребенцу (2000, 2007), Ђурђевдан у Прокупљу (2007) и Земуну (2009), вашар у Петровцу на Млави (2007), Божић у Николинцима (2008), свадба у Уровици (2006), ромска свадба у Земуну и Борчи (2009), Рамазан Бајрам у Земуну (2009), манифестација „Буњевачка ила“ у Бајмоку (2009), присуство на назаренским и гркокатоличким службама (у више наврата, почевши од 2007). Марија Илић је током истраживања у Срба у Мађарској (2001–2003) позајмљеном опремом снимила видео материјал од кога је монтиран и краћи документарни филм „Чипске приче“ (2002).

Материјалне неприлике одражавале су се и у домену публикавања резултата истраживања: чланови тима сами су обављали преводилачки део посла и велики део техничких припрема за штампу.

Разговоре са носиоцима разних локалних румунских говора водила је у почетку само Биљана Сикимић, од 2004. године и Анемари Сореску

Маринковић, а од 2007. и Александра Ђурић Миловановић, стипендиста Министарства за науку Србије и докторант на Филозофском факултету у Београду. Разговоре са носиоцима различитих бугарских говора водиле су Маја Вукић (Филозофски факултет у Нишу), Марија Вучковић (Институт за српски језик САНУ) и Б. Сикимић. Сви остали истраживачи прилагођавали су се језичким компетенцијама својих саговорника у оквиру српско-хрватског дијалекатског континуума, или пак српском као другом језику (пре свега у раду са Ромима, Египћанима и Ашкалијама). Од великог значаја за флексибилан однос према примењеној методи рада на терену било је искуство тимског рада са колегама из других научних центара – Бугарске, Македоније, Немачке, Русије, Румуније, Француске и Хрватске. Афилијација истраживача који нису стално запослени у Балканолошком институту САНУ, а често сарађују у истраживачком тиму, наводи се само уз њихово прво помињање.

2.1 Етнолингвистички терени

Током рада у Институту за српски језик САНУ аутор овог прилога обавио је неколико, углавном непланираних теренских истраживања. Тако је током лета 1996. године на Копачици бележена (али не и снимана) фолклорна грађа. Прва озбиљна и организована тимска теренска истраживања обављена су током јула 1998. заједно са А. А. Плотњиковом из Института за славистику и балканологију РАН из Москве, када је према етнолингвистичком упитнику снимљена грађа у селу Равна Гора код Власотинца (и делимично објављена у студији: Сикимић 2000) и у насељу Јабланица, у околини манастира Прохор Пчињски.⁵ Истраживања су појединачно настављена са људима који су привремено били у Београду, са саговорницима из околине Лепосавића, Сувог Грла у Метохији и града Штипа у Македонији. И ови разговори обављени су по класичном етнолингвистичком упитнику А. А. Плотњикове на теме из области традицијске културе, јер је циљ био да се прикупи што више упоредиве грађе из различитих јужнословенских крајева. Истовремено су, по разним питањима, у Београду и Новом Саду консултовани поуздани носиоци традицијске културе, неки су разговори снимани, а понекад су само записивани у том тренутку истраживачу важни подаци.⁶

Током лета 1999, када је сваки одлазак на даљи терен био практично немогућ, према истом упитнику радило се са становницима два села у

⁵ А. А. Плотњикова је према свом упитнику обавила низ теренских истраживања, значајно је поменути бар она која је обавила на територији Србије у тиму са следећим колегама: Недељком Богдановићем са Филозофског факултета у Нишу, у с. Каменица код Књажевца 1997, Драгољубом Златковићем из Музеја Понишавља, 1998. у селима у околини Пирота, Грозданом Комадинић из Чачка, у драгачевским селима, Љубинком Раденковићем из Балканолошког института САНУ и Светланом Толстој, на планини Голији 2002, и са Смиљаном Ђорђевић из Института за књижевност и уметност, Београд, у селима око Јагодине 2006.

⁶ Овакви рудиментарни (деконтекстуализовани) подаци коришћени су у радовима као допуна основној грађи, нпр. у: Сикимић 2000а.

непосредној близини Београда, у Вранићу и Баћевцу, и поново, следеће године, у тиму са Катјом Јакушкином (август 2000), тада запосленом на Институту за славистику у Москви.⁷ Истом приликом се, септембра 2000, радило и са рецентним досељеницима из села Црвена Јабука, из околине Пирота (данас у подавалском викенд насељу Трешња).

2.2 Јужни Банат: словенске заједнице

Истраживања јужног Баната започета су у циљу добијања података за етнолингвистички упитник, али и за осветљавање неких питања у домену традицијске културе која нису била предвиђена упитником (дечији фолклор, метеорологија, заједничке српско-румунске изодоксе – обичај кумачења и изливање воде за мртве, припремање хране и слично). Део истраживања обављен је са етномузиколозима које је занимала традиција локалног црквеног појања. У овом мешовитом тиму обрађена су насеља Избиште и Уљма (март 2000), Добрица и Нови Козјак (фебруар 2000), и насеља банатских Хера: Врачев Гај, Јасеново, Банатска Паланка (фебруар 2000), Црвена Црква (април 2000), посебно је истраживано Долово (Срби и Румуни, децембар 1999), самостално – Румуни у селима Гребенац (март 2000), Јабука и Глогоњ (август 2000), а један разговор је обављен са Словацима у Ковачици (фрагменти укључени у студију: Сикимић 2000а).

2.2.1 Малом групом Хрвата кајкаваца у Банату истраживачки тим се активно бавио од 1999. до 2004. У питању су насеља Бока, Неузина и Радојево, али и расељени припадници ове групе у Новом Саду, Панчеву и Зрењанину. У истраживање су биле укључене М. Вучковић,⁸ Б. Сикимић и М. Илић. У Боки су истраживани и Срби, али не и Мађари и Роми,⁹ у Радојеву и Неузини – само кајкавци, док четврто банатско село у коме још увек има Хрвата кајкаваца, Кеча у Румунији, није могло бити обухваћено овим истраживањем.

2.2.2 Село Омољица у јужном Банату одабрано је за истраживање 2004. године због свог мултиетничког састава (Срби староседеоци, Срби из северозападне Србије колонизовани после Другог светског рата, Босанци досељени током седамдесетих година као економски мигранти, малобројна заједница Румуна и православних Рома који припадају

⁷ Катја Јакушкина је током јесени 2004. године са Мирјаном Петровић из Института за српски језик САНУ обављала истраживање у селу Ставе код Ваљева према етнолингвистичком упитнику.

⁸ Резултати су објављени у радовима Марије Вучковић (Vučković 2000, 2001, 2004).

⁹ Локална монографија Љубише Вечанског (Вечански 2003), захваљујући чијој помоћи је у то време обављен велики део истраживања јужног Баната, доноси грађу из мултиетничког насеља Бока у целини.

’влашкој’ групи,¹⁰ затим неколико преосталих Немаца (велика немачка заједница исељена је после Другог светског рата, а католичка црква је срушена), и Бањаши из северозападне Србије (углавном из насеља Чокешина, досељени као колонисти). Организацију рада је помогао Дом културе у Омољници. Теренски рад је подразумевао извесну специјализацију унутар тима, Србима староседеоцима су се бавиле М. Илић и Б. Сикимић, Ромима – Б. Сикимић и Мирјана Мандић, стипендиста Министарства за науку, која је радила и психолингвистичко истраживање деце предшколског узраста, Румунима – А. Сореску Маринковић и Теодор Мунтеану, Бањашима – А. Сореску Маринковић и Б. Сикимић, колонистима – Смиљана Ђорђевић (Институт за књижевност и уметност, Београд), С. Ћирковић и М. Вучковић (као резултат ових истраживања објављене су две студије: о колонистима – Ђорђевић 2008 и о Ромима – Мандић 2007). Сазнања добијена у Омољници иницирала су рад у суседном мешовитом селу Иванову (Бугари, Мађари и досељени Срби). На терену Омољнице, истраживање традицијске медицине обавили су Андреј Мороз и Владимир Кљаус, из Руске академија наука, Москва, октобра 2006. Редовна истраживања у Омољници и суседним насељима (Иваново и Старчево) трајала су до средине 2007.¹¹ Била је планирана обимна лингвистичка монографија која би садржавала резултате рада целог тима.

2.2.3 Истраживања Бугара католика (*Павликјана/Палћана/Палћена*), започето августа 2004, представљало је сложен теренски задатак због велике разлике између палћанског и других бугарских дијалеката који се говоре у Србији. Истраживање Бугара у источној Србији започела су нешто раније, 2002. године, сарадњом Маје Вукић и Б. Сикимић, а у рад са Палћанима у Иванову активно се укључује и М. Вучковић (Вучковић 2007, 2008; Сикимић 2007а, 2007б).¹² Истраживања су следеће године (јула 2005) проширена на Скореновац, Бело Блато и Конак, а примењено је искуство стечено у раду са Хрватима кајкавцима, при чему се радило са свим Палћанима до којих се могло доћи (на пример, у Панчеву и у старачком дому у Боки). У раду са Палћанима изузетно је

¹⁰ Влашки (Влахицке) Роми, без обзира на ромски као први језик, слично као Бањаши, инкорпорирали су неке елементе румунске културе, и представљају важан истраживачки задатак; на то се односи рад Сикимић 2007.

¹¹ Социолингвистичко, квантитативно истраживање Мађара у Иванову обавио је Филип Васершајд, у то време студент славистике на Хумболт универзитету у Берлину: <http://amor.rz.hu-berlin.de/~wassersp/index.html>.

¹² Као резултат тимског рада на овом терену настао је низ радова лингвиста из Бугарске – Ничке Бечеве, Искре Ликоманове, Јовке Тишеве, Ценке Иванове и Марине Џонове, као и етнолингвисте из Москве – Елене Узињове. Теми Палћана посвећен је и цео број научно-популарног часописа *21. век (XXI vek 3, Palčeni u Banatu, Pančevo, novembar/decembar 2008)*.

важно било искуство мешовитог истраживачког тима и сарадња са лингвистима из Бугарске.

- 2.2.4 Интерес за словенско католичко становништво Баната заокружен је прелиминарним истраживањем Чеха у јужном Банату (околина Беле Цркве: Чешко Село, Крушчица, Добричево, Јасеново и Гај), које је обавила Б. Сикимић заједно са студенткињом славистике са Хумболт универзитета у Берлину – Адријаном Новак (март и април 2009).

2.3 Банат: Румуни

Тимски рад у румунским насељима Баната почиње септембра 2004, са мешовитим тимом етнолога и лингвиста из разних научних центара Румуније, а у организацији Румунске фондације за етнографију и фолклор из Војводине. Са овом групом од петнаестак истраживача Б. Сикимић је радила у Торку, Куштиљу и Гребенцу, а А. Сореску Маринковић – у Владимировцу. Треба напоменути да су претходна истраживања Румуна у Банату била индивидуална и да су обухватила углавном мале румунске заједнице у селима са већинским словенским становништвом (Јабука, Глогоњ, Долово, Омољница).

Тимска истраживања Румуна у Банату, у организације Фондације, настављена су током лета и јесени 2005, а у њима су учествовали лингвисти, етнологи – музеалци и историчари.¹³ Први у низу терена организован је почетком августа 2005, а са румунске стране учествовала је само антрополог Отилија Хедешан са Факултета за социо-хуманистичке студије, Западни универзитет, Темишвар; истраживана су поново насеља Гребенац и Торак. Септембра исте године терен је проширен и имао је мултиетничку димензију: обухваћени су Румуни, Срби и Бањаша у неким од истраживаних насеља (Торак, Клек, Ечка, Овча и Ритишево). У тиму су биле Б. Сикимић, А. Сореску Маринковић,¹⁴ С. Ћирковић, Отилија Хедешан, а са Филозофског факултета у Новом Саду – Лаура Спарисосу и Родика Урсулеску Миличић.¹⁵ Последња теренска истраживања у овој организацији била су крајем новембра 2005. (Куштиљ, Сочица, Јабланка, Војводинци, Месић), а од лингвиста су радиле Б. Сикимић и Р. Урсулеску Миличић. Бројна заједничка теренска истраживања обављена са Отилијом Хедешан усмерила су тим ка проблемима трговинске размене и мешовитих бракова, посебно на важност ставова аутсајдера

¹³ Резултат рада овог циклуса истраживања Румуна у Банату представљају две монографије у издању Фондације, на румунском језику: *Torac. Metodologia cercetării de teren* (А. Sorescu Marinković, ed.), Novi Sad: Editura Fundației, 2006; V. Leu, C. Roșu: *Cartea veche românească din Voivodina*, Novi Sad: Editura Fundației, 2007. Прва монографија („Торак. Методологија теренског рада“) била је замишљена као упутство за рад на терену и истовремено је илустровала неке једноставније могућности анализе снимљене грађе.

¹⁴ На основу ових истраживања настао је низ студија Анемари Сореску Маринковић, уп. Sorescu Marinković 2006, 2006a, 2009; Сореску Маринковић 2007.

¹⁵ Бањашима у Малом Торку бавила се Светлана Ћирковић, в. Ћирковић 2007.

(најчешће удатих жена или сезонских радника) о истраживаној локалној заједници.

Као логичан наставак управо обављених истраживања насеља у околини Вршца, екипа Балканолошког института је (са Мирјаном Ђорковић, Филолошки факултет, Београд) почетком децембра 2005. истраживала Румуне и Србе у селима Мали Жам, Мало Средиште и Орешац. Сарадња са М. Ђорковић, историчаром румунске књижевности, покренула је у истраживачком тиму питања усмене историје и обраћање пажње на културну историју мањинских заједница и приватна сећања на истакнуте појединце.

Видео документовање теренског рада почиње 2007. године снимањем покладних дешавања аматерском камером током фебруара, на *фашианкама* у селу Гребенац у јужном Банату (А. Сореску Маринковић, Б. Сикимић, Соња Петровић, Филолошки факултет, Београд, А. Ђурић Миловановић, у то време стипендиста Министарства за науку на Балканолошком институту САНУ, и Ана Кречмер, са Универзитета у Бечу). Тако започета пракса видео документовања теренског рада наставља се у свим каснијим истраживањима.

Током марта 2007. истраживана су мала, погранична румунска насеља у околини Вршца: Куштиљ, Јабланка, Сочица (С. Ђирковић, А. Сореску Маринковић, Б. Сикимић, М. Ђорковић и А. Ђурић Миловановић, уп. Ђурић 2007). А. Ђурић Миловановић и М. Ђорковић посебно су истраживале божићне празнике у Николинцима, децембра 2008.

Септембра 2007. практично је започет трогодишњи рад на међународном пројекту Румунске академије наука и САНУ, који је осмишљен као социолингвистичко-дијалектолошко (румунски део тима) и антрополошко-лингвистичко (српски део тима) истраживање румунских говора у Банату. Првим тереном покривена су румунска насеља у општинама Алибунар, Вршац и Пландиште: Локве, Барице, Марковац, и мала заједница Румуна у Влајковцу. Тим је радио у саставу: Б. Сикимић, А. Сореску Маринковић, М. Илић, А. Ђурић Миловановић (в. Ђурић 2008), и три колегинице са Института за лингвистику Румунске академије наука из Букурешта, на челу са Маријом Марин, која се дуги низ година бави истраживањима говора Румуна ван Румуније. Искуства са овог терена указала су на значај истраживања Румуна који нису припадници Румунске православне цркве: у Локвама постоји велика назаренска заједница, а у Марковцу – гркокатоличка. Питање истраживања припадника неопротестантских заједница постављало се и у претходном раду, али је после овог терена то постала систематска пракса, посебно у истраживањима А. Ђурић Миловановић.¹⁶

¹⁶ У питању је индивидуални рад са саговорником због осетљивости теме и стигме која још увек прати припаднике малих верских заједница у Србији; осим у насељу Локве, разговори са назаренима вођени су у Вршцу, Избишту, Стражи и Ечки; уп. Ђурић Milovanović 2009.

На следећем терену из овог циклуса, крајем јуна и почетком јула 2008, у тиму Балканолошког института радиле су и студенткиња Филолошког факултета у Београду Ема Станковић и Маријана Петровић Рињо са LASITO института, Париз (данас на Универзитету у Амијену), а истраживани су Румуни и Роми у јужнобанатским селима Ритишево, Стража, Војводинци и Месић. Са румунске стране, у истраживању су учествовале Марија Марин, Дана Михаела Замфир и Данијела Рауцу, Институт за лингвистику, Букурешт.

Румуни Ердељци у Банату (насеља Овча, Глогоњ, Јабука, Мали Торак – Бегејци и Јанков Мост), и посебно Ечка (Румуни Банаћани и Бањаша), истраживани су септембра 2009, а на овом, трећем по реду заједничком терену радиле су Б. Сикимић и А. Ђурић Миловановић. Са румунске стране су у истраживању поново учествовале Марија Марин и Данијела Рауцу, а организацију рада на терену помогао је Институт за културу Румуна Војводине из Зрењанина.

2.4 Мултиетничке заједнице североисточне Србије

Теренско истраживање Влаха североисточне Србије започето је 1999. године, а било је оријентисано на прикупљање што богатије језичке грађе да би се попунила једна велика празнина: о стању румунских говора у Банату постојале су солидне дијалектолошке студије, а о влашким говорима (и фолклору на овим говорима) постојали су само веома оскудни лингвистички подаци. Етнографска грађа, скупљена на терену у распону од скоро једног века, постојала је на српском језику. Стога, приликом одабира пунктова за истраживање у почетку рада није било никаквих преференција – све је било једнако важно и ургентно. Прва истраживања су тако, готово случајно, крајем 1999. обављена у влашким селима у долини Млаве (Кладурово и Дубочка, два унгурјанска насеља), а затим у околини Неготина (Душановац и Мокрање, два царанска насеља) и у самом граду Неготину. Почетком 2000. године, Б. Сикимић и студенткиња етномузикологије Ива Тарабић радиле су поново у околини Неготина – у српском селу Штубик и влашком (царанском) селу Кобишница, а априла исте године Б. Сикимић је радила у селу Подвршка код Кладова са Власима и Бањашима (захваљујући помоћи локалне месне канцеларије), те током маја и јуна – у унгурјанским селима Метовница и Злот, и царанским – Градсково и Халово, захваљујући помоћи и организацији Славољуба Гацковића.¹⁷

Почевши од лета 2002. године, започет је заједнички теренски рад са М. Петровић Рињо из Париза, када је тим (Маја Вукић и Б. Сикимић) обављао истраживања Бањаша у Лукову и Бањаша, Влаха и Бугара у Грљану. Сарадња са колегиницом Петровић Рињо, 'општим' дијалектологом, научно обликованим у Француској, са искуством теренског рада у разним земљама Европе и Азије, а истовремено носиоцем влашког говора, била је од

¹⁷ Грађа са ових почетних истраживања Влаха североисточне Србије објављена је на српском језику у: Сикимић 2001.

прворазредног значаја за све чланове истраживачког тима, пре свега због експлицитног захтева за документовањем комплетне интеракције на терену и развијања свести о истраживачу и истраживачком тиму као онима који, и после одласка са терена, остављају свој траг у истраживаној заједници.

Заједничка истраживања Срба и Влаха обављале су Маја Вукић и Б. Сикимић у селима Звездан и Гамзиград код Зајечара, још почетком маја 2002. У јуну 2002. Б. Сикимић је радила са Власима (Унгурјанима) у селу Житковица код Голупца, а јула исте године – са Бугарима у селу Дубље и Власима у селу Јасеново код Свилајнца. Интересовање за Бугаре иницирано је сарадњом са М. Вукић, која је и касније, током јуна 2003. радила са Бугарима у Великом Извору, Грљану и Вратарници код Зајечара (уп. Вукић 2004).

Током 2003. године обављен је низ тимских истраживања влашких насеља у којима су – уз Б. Сикимић, С. Ћирковић и А. Сореску Маринковић учествовали М. Петровић Рињо и Ненад Радосављевић, студент Филолошко-уметничког факултета у Крагујевцу. Тако су током августа 2003. истраживани Власи, Роми, Срби и Бањаша у селу Луково, затим Власи у селима Бачевица и Добро Поље код Бољевца (С. Ћирковић, Б. Сикимић, М. Петровић Рињо и Н. Радосављевић).¹⁸ Почетком септембра тим је радио у Бољетину код Доњег Милановца (уп. Sorescu Marinković 2005a), затим средином месеца у селима Лука и Валакоње код Бора, а С. Ћирковић и А. Сореску Маринковић учествовале су и на једној помани на салашу код Валакоња. Искуства са овог терена иницирала су истраживања Влаха гастарбајтера у Француској (Sorescu Marinković 2005b; Ћирковић 2006).

Боравак на терену града Неготина (истраживање лица расељених са Косова и Метохије) искоришћен је и за рад у српским селима Трњане и Рогљево код Неготина (мај 2003) (Б. Сикимић и С. Ћирковић; в. Ћирковић 2005a и Ћирковић 2005a), као и за рад у јужнијим тимочким насељима – Дебелица, Трновац и Дреновац код Књажевца.

Током јула 2005. организовано је велико тимско истраживање Срба, Влаха и Бањаша у околини Бољевца, са Аном Плотњиковом из Москве, у организацији Културног центра у Бољевцу (захваљујући директорки центра Емини Бранковић и Н. Радосављевићу). На терену су у екипи још радиле С. Ђорђевић, С. Ћирковић, А. Сореску Маринковић и Б. Сикимић. Истражена су следећа насеља: Луково, Мали Извор, Рујиште, Бољевац село, Ртањ, Илино.

Насеља општине Неготин истраживана су два пута током лета 2006. (почетком јула и крајем августа), захваљујући организацији и помоћи Музеја Крајине из Неготина и посебно етнолога и директорке Музеја Еме Петровић. У екипи су радили: С. Ћирковић (в. Ћирковић 2007), А. Сореску Маринковић, Б. Сикимић, М. Вучковић, С. Ђорђевић, Н. Радосављевић, Тијана Ашић (Филолошко-уметнички факултет, Крагујевац), Веран Станојевић

¹⁸ Резултате теренских истраживања Влаха на основу разговора вођених на српском језику в. у: Ћирковић 2006 и Ћирковић 2007.

(Филолошки факултет, Београд) и М. Петровић Рињо. Са Србима су вођени разговори у насељима Видровац, Карбулово, Речка и Тамнич (ур. низ радова Смиљане Ђорђевић: 2007, 2008а, 2008б), а са Власима и Бањашима – у насељима Уровица и Михајловац; посебна пажња је посвећена гастарбајтерима на раду у Француској и њиховој језичкој компетенцији када је у питању француски језик (Ašić/Stanojević 2008).

Са колегама из Русије, октобра 2006, обављено је кратко истраживање у влашком селу Рановац (околина Петровца на Млави), које је обухватило и видео снимање годишње помане и магијског лечења, захваљујући организацији етнолога Пауна Ес Дурлића из Музеја у Мајданпеку (Б. Сикимић, С. Ћирковић, А. Сореску Маринковић и фолклористи из Москве – Андреј Мороз и Владимир Кљаус).

Током целог лета 2007. године обављана су тимска истраживања у насељима у околини Петровца на Млави и манастира Горњак, као својеврсна сакрална топографија манастира и култних места која му гравитирају. У рад на терену био је укључен цео истраживачки тим, а грађа је снимљена у следећим насељима: Бистрица, Ждрело, Шетоње, Ћовдин, Везичево и Бусур (Sikimić 2007). Први пут је у тимско истраживање активно била укључена Соња Петровић са Филолошког факултета у Београду, што је у великој мери усмерило њен педагошки рад са студентима ка прикупљању фолклорних збирки грађе у форми аудио и видео записа.

У истраживање унгурјанског насеља Волуја и Влаха Буфана у граду Мајданпеку (Sorescu Marinković 2009), октобра 2008, уз цео истраживачки тим, укључен је био и студент етнологије Александар Репецић. Кратка, допунска истраживања Влаха у селима у околини Бора (Злот и Горњане) обавиле су А. Сореску Маринковић и С. Ћирковић марта 2009.

На овој, сада већ врло репрезентативној и обимној грађи, настали су бројни теоријски радови и покушаји синтезе А. Сореску Маринковић и Б. Сикимић.¹⁹

2.5. Бањаша у Србији и региону

Истраживања Бањаша почињу 2002. године. Рад са Власима у Подвршки био је почетак интересовања за Бањаше, који је резултирао низом појединачних радова и тематским зборником (Сикимић 2008). Током августа 2002, Б. Сикимић и М. Петровић Рињо истраживале су Бањаше у друга два влашка насеља – Грљану (код Зајечара, још уз Бугаре) и Лукову (код Бољевца), али је иста година била и почетак специјализованог рада само са, некада веома малим бањашким заједницама.

¹⁹ Објављивани су теоријски и прегледни радови (Sorescu Marinković 2006b, 2006c), као и фолклорна грађа Сореску Маринковић 2006, Сикимић/Сореску Маринковић 2008).

Роми и Бањаша су истраживани у околини Београда: јула 2002. у Лазаревцу (Б. Сикимић и Лада Стевановић, данас у Етнографском институту САНУ), у Лукавици код Лазаревца и Обреновцу (Б. Сикимић; А. Сореску Маринковић је накнадно, октобра 2003, обавила опсежно истраживање у Бањаша у обреновачком насељу Музичка колонија). Б. Сикимић је са Јеленом Јовановић (данас у Словенији) посебно радила са Бањашима у селу Велики Црљени и са Ромима расељеним са Косова и Метохије у насељу Слана Бара у Новом Саду.

Уследила су прва заједничка истраживања Бањаша са антропологом Отилијом Хедешан током августа исте године: Бањаша у јужнобанатском насељу Долово, затим у околини Јагодине – Стрижило и Трешњевица (где се укључила и М. Илић у раду са Србима, в. Илић 2005). Бањаша су исте године истраживани у насељу Буковик код Аранђеловца (октобра месеца). Крајем новембра исте године поморавски Бањаша и Срби истраживани су у Суваји и Избеници (Б. Сикимић и Тања Петровић, в. Petrović 2003).

Једино насеље Бањаша мечкара (осим Маринкове Баре у граду Београду), Буковик код Аранђеловца, истраживала је Б. Сикимић октобра 2002, а марта 2003. поново, заједно са А. Сореску Маринковић. Следио је рад у Посаво-Тамнави: бањашко насеље Меховине код Владимираца (уз истраживање Срба из суседног села Лојанице), (током маја 2003); у тиму су радиле Драгана Ратковић, А. Сореску Маринковић, Б. Сикимић и С. Ћирковић (Раковић 2005 и Sorescu Marinković 2005). Започет је рад са Ромима и Бањашима у непосредној близини града Београда: у приградском насељу Калуђерица, јула 2003, (Б. Сикимић и Јованка Ђорђевић), и у централном градском насељу Маринкова Бара, августа 2003. (Б. Сикимић, А. Сореску Маринковић и С. Ћирковић, в. Ћirković 2005).

Током 2003. године радило се тимски и у најјужнијем бањашком насељу у Србији – у Бериљу код Прокупља (јула 2003) уз А. Сореску Маринковић и Б. Сикимић, са Србима је у истом селу радила Драгана Ратковић из Института за српски језик САНУ. Током октобра исте године, у неколико наврата истраживано је насеље Мала Иванча (са Србима је радила С. Ћирковић, са Бањашима – А. Сореску Маринковић и Б. Сикимић).

Психолог Александра Костић са Филозофског факултета у Нишу започела је истог лета своја теренска истраживања (у домену социјалне психологије) Бањаша и Рома у насељима у околини Алексинца у Тешици и Прћиловици.

Током 2004. године почињу систематска истраживања Бањаша у Војводини: марта месеца обављена су истраживања у Уљми (А. Сореску Маринковић, Б. Сикимић), и у новобечејском насељу Врањево (С. Ћирковић, А. Сореску Маринковић, Б. Сикимић). Маја месеца започето је истраживање Бањаша католика у Бачкој, захваљујући организацији Антона Чонке из Сонте, када се радило у Сонти, Апатину и Бачком Моноштору (М. Илић, Б. Сикимић

у сарадњи са антропологом Јенсом Јенсеном из Лајпцига), и нешто касније у насељу Адорјан код Сенте (Б. Сикимић, Јенс Јенсен и Теодор Мунтеану).

Велико тимско истраживање Бањаша обављено је у насељу Бродица код Кучева, крајем априла, овог пута у великој мери, сасвим непланирано, фокусирано на *брвна* за мртве, нађена на лицу места у насељу (Б. Сикимић, М. Илић, А. Сореску Маринковић, С. Ћирковић, ромолог из Париза Надеж Кувер и Отилија Хедешан).²⁰

Јуна 2004. истраживачки тим радио је у Прибоју и околини; основни циљ су били Каравласи у самом граду и селу Брнаре, а истраживачи су обавили разговоре и са Србима у суседним Крајчиновићима, као и са Бошњацима у селу Калафате (М. Илић, С. Ћирковић, Б. Сикимић и А. Сореску Маринковић).

Почетком октобра исте године (2004), истраживачки тим је поново радио са Бањашима у Поморављу, овог пута у насељу Осаоница код Трстеника, на иницијативу и уз подршку Бранислава Обрадовића из Берлина (С. Ћирковић, С. Ћорђевић, А. Сореску Маринковић, Б. Сикимић и Теодор Мунтеану). Бањаша су исте јесени, током октобра и новембра, истраживани и у Посаво-Тамнави, у граду Коцељева и насељу Памбуковица (Б. Сикимић, А. Сореску Маринковић и С. Ћирковић).

На основу почетних података, добијених током рада са Бањашима у поморавским насељима (2002), организовано је истраживање Бањаша у селу Орашје код Деспотовца, марта 2005. (Б. Сикимић, С. Ћирковић, А. Сореску Маринковић и С. Ћорђевић, в. Ћорђевић 2009).

Годину 2006. обележио је наставак истраживања ван граница Србије: у мају месецу обављена су истраживања Бањаша у Барањи (Хрватска) (А. Сореску Маринковић и Б. Сикимић), у насељима Дарда, Торјанци и Бели Манастир, а у организацији Института за антропологију из Загреба (в. Sorescu Marinković 2008). Овом истраживању претходио је краћи теренски рад А. Сореску Маринковић са Бањашима у Међумурју, у насељу Куршанец, јануара исте године, у сарадњи са историчарем Тонијем Марушићем из Вараждина.

Каравласи су нешто касније истраживани у Босни и Херцеговини, у Републици Српској, у насељима Лопаре и Бијељина, почетком јуна исте године (Б. Сикимић, захваљујући организацији и помоћи историчара Здравка Антонића, истраживање је обавила Б. Сикимић; в. Sikimić 2008).

После значајних података добијених на терену Барање показало се нужним допунско истраживање велике бањашке колоније у граду Апатину, па је поновљено тимско истраживање укључило и колонистичко село Пригревицу, јуна 2006. (С. Ћирковић, А. Сореску Маринковић, Б. Сикимић, С.

²⁰ Резултат овог обимног тимског рада остао је, за сада, само мањи прилог Sorescu Marinković 2009a.

Ђорђевић и Ана Јовановић, данас професор на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу).

У склопу интересовања за крвну жртву обављено је истраживање ромских ђурђевданских обичаја у граду Прокупљу, када је поново рађено и у Бериљу, маја 2007. (С. Ћирковић, А. Сореску Маринковић, Б. Сикимић, С. Ђорђевић и етнолог Сања Златановић из Етнографског института САНУ), захваљујући организацији Баје Саитовића из Прокупља.

У околини града Београда, у Рипњу, у коме постоји велико насеље Бањаша, тимска истраживања су обављана од маја до децембра 2008. (А. Сореску Маринковић, Б. Сикимић, С. Ћирковић, С. Ђорђевић и А. Ђурић Миловановић; уп. Ђурић Миловановић 2008).

Бањаша (*Рудари*) у североисточној Бугарској истраживани су августа 2008, у организацији Етнографског института и музеја БАН, Софија (на терену су радиле А. Сореску Маринковић и ромолог Магдалена Славкова).²¹

Треба напоменути и то да су током свих претходно наведених истраживања Румуна у Банату и Влаха североисточне Србије у истим насељима вођени разговори и са Бањашима и Ромима, па тако у Гребенцу (Бањаша), Локвама (Роми), Великом (Роми) и Малом (Бањаша) Торку, Куштиљу (Роми), Малом Средишту (Бањаша), Ритишеву (Роми), Стражи (Роми), Ечки (Бањаша), Подвршки (Бањаша), Лукову (Бањаша и Роми), Грлану (Бањаша), Уровици (Бањаша), итд.

2.6 Срби у дијаспори

2.6.1 Истраживање Срба у Белој Крајини, Словенија, представља дугогодишњи теренски рад Тање Петровић, почевши од 2001. године (финансиран у почетку од Аустријског фонда за унапређење науке), чији резултат, поред низа студија (Петровић 2002, 2004; Petrović 2003, 2004, 2005, 2007, 2009), представља и једна монографија објављена на словеначком и српском језику.²² Т. Петровић је врло брзо своја истраживања проширила и на рецентне имигрантске заједнице у Словенији (Petrović 2008). Током 2000. године бавила се истраживањем избеглица из Хрватске и Босне и Херцеговине у Србији (Petrović 2006).

2.6.2 Приближно у исто време почиње тимски рад у српским насељима у Мађарској, а ова истраживања су обављана тимски у три циклуса: септембра 2001. године радило се на Чепелској ади, јужно од Будимпеште, у селима Чип и Ловра (М. Илић, Б. Сикимић и М.

²¹ Грађа са овог терена интегрисана је у студију А. Sorescu Маринковић 2009.

²² На словеначком: Т. Petrović: Ne tu, ne tam: Srbi v Beli krajini in njihova jezikovna ideologija v procesu zamenjave jezika, Ljubljana: Založba ZRC, 2006; издање на српском: Srbi u Beloj Krajini: Jezička ideologija i proces zamene jezika, Beograd: Balkanološki institut SANU – ZRC SAZU, 2009.

Вучковић), у децембру следеће године (2002) М. Илић и Б. Сикимић радиле су у Медини, жупанија Толна, а децембра 2003. у мађарском делу Барање. Сва ова истраживања обављена су у организацији и уз финансијску подршку Српске самоуправе у Мађарској (Борислав и Катица Рус). У Барањи су истражене мале заједнице Срба у Вилању, Мохачу, Липови и Мађарбоји. М. Илић је самостално радила у јужнословенским насељима у Мађарској током јануара и марта 2008, и поново у септембру исте године; овог пута су нека насеља поново истраживана, а у неким се радило први пут (Чип – Szigetcsép, Сентандреја – Szentendre, Тукуља – Tököl и Чобанка – Csobánka).²³

2.7 Косово и Метохија

2.7.1 Истраживања северног Косова започета су августа 2001. у приватној организацији, али је део трошкова рада на терену сносио Балканолошки институт САНУ (у тиму су биле Б. Сикимић, М. Илић и Јелена Мартиновић, студент етномузикологије). Радило се у долини Ибра (Крњин, Кратина) и у неколико насеља на Рогозни (Врба, Врачево, Поткомње, Јошаница) и на Копаонику (Јелакце, Горње Граничане, Земаница), а делимичне резултате ових истраживања доноси краћа студија Sikimić (2008a).

У оквиру пројекта Института за српски језик САНУ који је финансирао Унеско („Словенски говори Косова и Метохије“), на терену Косова и Метохије је током 2003. године обављен низ веома систематских истраживања: априла 2003. радило се у свим српским селима Сиринићке жупе (Б. Сикимић и дијалектолог Радивоје Младеновић са Филолошко-уметничког факултета у Крагујевцу): Брезовица, Врбештица, Севце, Сушиће и Штрпце.²⁴ Током јуна месеца, Б. Сикимић је радила у Прилужју и околним насељима: Граце, Бабин Мост и Племетина (Сикимић 2005), а августа месеца – у Новом Брду (села Извор, Прековце и Зебинце); (уп. Сикимић 2009).

Истраживачки тим је био бројнији током јула месеца, када се радило у Косовској Митровици²⁵ и оближњим селима Србовац, Рударе, Звечан, Дољане, али и у нешто удаљенијим: Гојбуља, Црепуља и Брњак (Милош Луковић, С. Ћирковић, Владан Јовановић, Бојана Милосављевић и Б. Сикимић).

²³ На основу теренске грађе прикупљене код Срба у Мађарској настао је низ студија: Илић 2003, 2005, 2005a 2007, 2008, 2009, Ћић 2008; Сикимић 2003, 2004, 2006 и Sikimić 2003, 2009.

²⁴ Секундарна анализа примењена је у раду Светлане Ћирковић 2005b.

²⁵ Резултати теренских истраживања града Косовске Митровице објављени су у студији Луковић 2005a.

Током јула 2003, М. Илић је радила у околини Витине у Косовском Поморављу (село Врбовац), а резултати су објављени у студијама: Илић 2004 и 2007. Од августа 2003. и Сања Златановић започиње серију истраживања у Косовском Поморављу, у околини Витине, која су у великој мери одредила њен будући научни рад (са њом су на терену радили фолклориста Валентина Питулић и лингвиста Станислав Станковић са Филозофског факултета у Косовској Митровици).

Децембар 2004. био је почетак рада у Ибарском Колашину, где је у два наврата практично покривено свако насеље (у тиму су били Милош Луковић, Б. Сикимић, С. Ћирковић и С. Ђорђевић, уз фармацеута Миљану Стојановић). Рад у Ибарском Колашину је настављен крајем маја 2005. године, и проширен је на три севернометохијска села (Суво Грло, Бање, Црколез) и на Бањску.²⁶ Истог лета су Б. Сикимић и С. Ћирковић су обавиле опсежно истраживање Бањске и околних села.

2.7.2 Пројекат Института за српски језик САНУ „Словенски говори на Косову и Метохији“ – који је током 2003. финансирао Унеско, обухватио је и рад са расељеним лицима са Косова и Метохије. М. Илић је током прве половине године радила са расељеним лицима у избегличким центрима у Лештанима и Калуђерици, а затим у селу Мајур код Јагодине. Рад са избеглицама био је и почетак обуке млађих истраживача, те су тако Б. Сикимић и С. Ћирковић заједно радиле од децембра 2002. у Панчеву, затим, од јануара до маја 2003. у Смедереву (центар „Здраво да сте“, центар „Радианац“, приватни смештај) (Илић et al 2003; Сикимић 2004а; Ћирковић 2004, 2005, 2007, 2008, 2009), а крајем априла – са расељеним лицима смештеним у хотелу у Неготину.

Милош Луковић је посебно радио са расељеним лицима арумунског порекла у Београду (Луковић 2004). У региону јужне Србије (Медвеђа) М. Луковић радио је септембра 2003. са расељеним лицима, а истом приликом обавио је и истраживања културних места у околини Лебана (в. Луковић 2008). Знатно касније, лета 2006. године, тим је током истраживања Бољевца и суседних српских и влашких насеља радио и са расељеним лицима у центру привременог смештаја на Ртњу.

²⁶ Резултат ових истраживања објављен је у целовитом зборнику *Ибарски Колашин. Природа и традицијска култура* чији је издавач био Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Крагујевцу 2009; али су неки радови настали на основу теренског рада у Ибарском Колашину објављени и на другим местима: Ђорђевић 2005, Ćirković 2006а, 2008.

2.8 Гранични региони

- 2.8.1 *Пчиња*. Истраживања Пчиње, започета 1999. године, Б. Сикимић је наставила у оквиру тимског рада лета 2001, са колегама етнологима из Македоније (Анета Светијева, Весна Петреска, Соња Зоговић, Љупче Ристески, Владимир Боцев, Зоранчо Малинов и неколико млађих колега из Музеја у Куманову), у оквиру међународног пројекта „Пирајхме“. Овај пројекат је имао за циљ паралелан етнолошки и фолклористички рад на тему постојећих археолошких налазишта и праћење континуитета култних места. Тимски рад је, даље, подразумевао и специјализацију истраживача по темама, па је Б. Сикимић радила углавном дечији фолклор, метеорологију и традицију прављења црепуља. Радило се у насељима источно и североисточно од Куманова (Мургаш, Арбанашко, Бајловце и Скачковце). Терену Пчиње се Б. Сикимић вратила августа 2005, захваљујући организацији медијевисте Данице Поповић из Балканолошког института САНУ. Тема истраживања био је сакрални простор на територији Врањске епархије, а разговори су вођени у околини манастира Прохор Пчињски (села Јабланица, Старац и Чипчије у које је приступ био могућ само преко територије Македоније). У екипи је једини лингвиста био аутор овог прилога, а остали чланови су – уз Даницу Поповић – били историчари уметности Светлана Макуљевић и Бранислав Цветковић.
- 2.8.2 *Санџак*. Занимање за Санџак започето је као резултат сазнања о постојању мале групе *Каравлаха* (Бањаша) у околини Прибоја, крајем јуна 2004, када су, уз малобројне Каравлахе, истражена и насеља Крајчиновићи и Калафате (Б. Сикимић, М. Илић, С. Ћирковић, С. Ђорђевић и А. Сореску Маринковић). Крајем августа, исти тим је са студентима етномузикологије из Београда обављао истраживања у оквиру пројекта „Српске народне епске песме и њихов културни израз“, који је финансирао Унеско, а реализовао Институт за књижевност и уметност из Београда, када се радило у самом граду Прибоју и насељима Заостро, Крајчиновићи, Забрђе, Бучје, Крњача и Мажићи. Оба истраживања организовао је Дом културе из Прибоја и његов директор Фарук Диздаревић. Смиљана Ђорђевић је нешто касније исте године истраживала гусларе у околини Нове Вароши.
- 2.8.3 *Дурмиторско подручје*. Истраживања М. Луковића у црногорским општинама Шавник и Жабљак, јуна 2005, и Плужине, септембра 2006, уз подршку локалних општина, имала су за циљ реконструкцију траса старих, средњовековних караванских путева, у светлу језичких и културних миграција (уп. Луковић 2005, 2010).
- 2.8.4 *Буњевци*. Рад са Буњевцима у северној Бачкој ослања се на искуства стечена у раду са католичким заједницама Баната (Хрвати кајкавци, Бугари Павлијани, Чеси), а започет је на терену почетком јуна 2009, и настављен крајем августа исте године са следећим сарадницима: М. Илић, М. Вучковић, М. Мандић, С. Ђорђевић. У истраживањима су

учествовали и лингвисти Љиљана Недељков и Жарко Бошњаковић, професори Филозофског факултета из Новог Сада. Радило се у следећим насељима: Стари Жедник, Бајмок, Ђурђин, Мала Босна и Суботица. Организацију рада на терену обавио је Буњевачки национални савет из Суботице. Истраживање дечијег говора у школама у којима је уведена настава буњевачког говора започела је Мирјана Мандић.

2.9 Роми, Ашкалије и Египћани у Београду

‘Изнуђени’ терен представља континуирани рад у картонским насељима и ромским заједницама у граду Београду, започет новембра 2008, када су истраживани Блок 45, Карабурма и Маринкова Бара (А. Сореску Маринковић, Б. Сикимић, С. Ћирковић). Картонско насеље из Блока 45 на Новом Београду чиниле су у време истраживања три одвојене целине: група *барака* (термин који користе становници насеља за своје импровизоване зграде, без легално спроведене струје и воде) Бањаша из Прћиловице, група барака Рома из Лаћарка, и релативно сређена група барака Ашкалија.²⁷ На Карабурми, са друге стране Миријевског потока, постоји полуурбанизовано насеље Ашкалија, који су једним делом репатријанти из западне Европе, а Маринкова бара је и даље централна градска колонија Бањаша, староседелаца Београда. Разговори су вођени са Бањашима, носачима на аутобуској станици.

Најобимнија истраживања током 2009. обављана су на територији града Београда: тема су били Роми Арлије досељени из Прешева и Бујановца у насељима Партизански пут и Циганске рупе, почевши од Ђурђевдана, 2009. Непосредно после Ђурђевдана, цео тим је био позван да учествује у свадби која се одвијала у насељима Циганске рупе и Борча (од 11. до 18. маја 2009), у истој заједници тим је учествовао у Рамазан Бајраму и истраживању савремене ромске музике. У тиму су радили Б. Сикимић, С. Ћирковић, М. Мандић, С. Ђорђевић и Александар Репецић.

2.10 Радници у иностранству

Квалитативна истраживања радника на привременом раду у Француској (Срба, Рома Влаха и Бањаша) у сарадњи са тимом Балканолошког института започели су Тијана Ашић и Веран Станојевић у Бољевцу и Уровици код Неготина, током лета 2006, а наставили током лета 2007. у насељима око Петровца на Млави. Т. Ашић је своја истраживања гастарбајтера из Француске наставила и током њиховог редовног летњег одмора 2008. и 2009. у Врњачкој Бањи.

²⁷ Прелиминарне резултате овог рада са Ашкалијама у картонском насељу код Блока 45 на Новом Београду изнела је С. Ћирковић на годишњем скупу *Gypsy Lore Society*, одржаном августа 2009. у Хелсинкију (Финска), као и на конференцији *Roma, Ashkali, Egyptians in former Yugoslavia*, одржаној јануара 2010. године у Гисену (Немачка).

Током 2009. године, М. Илић је започела рад са гастарбајтерима у Бечу (радила је у периоду од марта до маја).

3. Шта даље на терену?

Због веома широког захвата, како територијално тако и проблемски, пред истраживачким тимом стоји још доста незавршеног посла. Теренска истраживања Буњеваца, започета средином 2009. године, планирана су као трогодишњи пројекат који би требало да обухвати и буњевачка насеља у Сомбору и околини, као и у Мађарској. Почетак рада са Србима у Румунији јесте задатак који се годинама одлагао због непостојања финансијских средстава и организационе помоћи за конкретно теренско истраживање. Мултиетничка насеља јужног Баната (Долово, Делиблато и Мраморак) планирана су као четврти наставак заједничког рада у оквиру постојеће сарадње са Румунском академијом наука. Од посебног значаја се чини наставак темељних истраживања Рома, Ашкалија и Египћана²⁸ на њиховим (ромским и албанским) говорима, за шта у овом тренутку не постоје озбиљне могућности.

Рад у (новим) граничним регионима био је само назначен: било би важно наставити рад у Санџаку и у Пчињском округу (рубне зоне према Косову и Метохији: Прешево и Бујановац, а затим и према Македонији: општине Трговиште и Босилеград). Својевремено су била планирана и истраживања трансграничног, банатског континуитета малих етничких група – Хрвата кајкаваца у Кечи, Чеха (колоније у планинском делу Баната) и Карашевака.

Истраживања Влаха могла би се допунити радом у Поморављу и широј околини града Кладова. Истраживања обављена у области Петровца на Млави (2007) била су замишљена као део ширег рада у хомољским селима (околина Жагубице), односно као „поновљени терен“ након једног века од етнографских истраживања Саве Милосављевића (1913) и након шездесет година после румунског дијалектолога Емила Петровића (Sikimić 2007). Неки значајнији региони у којима постоје стара насеља Бањаша остали су такође су до сада неистражени (Мачва, град Шабац, околина Пожаревца и северни Банат).

Истраживање неопротестантских заједница у Банату требало би заокружити и радом са другим етничким групама – Мађарима, Словацима (до сада се радило са Србима, Румунима, Ромима и Бањашима).

Посебна пажња би морала бити посвећена адекватном архивирању постојеће снимљене грађе.²⁹ Модел архивирања морао би да буде уједначен за све сличне базе података, а језик и начин презентирања база података јесте

²⁹ Прихватљив модел архивирања аудио грађе развијен је у Институту за српски језик САНУ за потребе пројекта „Језик и идентитет у Републици Србији“, 2008.

посебан проблем, јер је архивирана грађа тренутно намењена само локалним корисницима. За спољне кориснике, пре свега за интернет претраживање, потребан је превод датотеке на неки светски језик, или бар на језик на коме је разговор вођен.

4. Завршна разматрања

Тешко је дати тачне податке о количини снимљене и депоноване грађе, пре свега зато што су у Балканолошком институту архивиране мастер касете са пројекта „Словенски говори на Косову и Метохији“ са преко 550 снимљених сати (дигиталне копије се чувају у Институту за српски језик САНУ, који је био носилац пројекта), а неколико сарадника није стално запослено у Балканолошком институту САНУ, па је правни статус постојеће грађе још увек нејасан. Укупна расположива грађа са терена Косова и Метохије тако износи преко 1 000 сати, грађа на румунским говорима – најмање 200 сати, остала различита грађа на разним словенским говорима (и на српском језику као нематерњем) – још око 500 сати. Снимљену теренску грађу једним делом чини и корпус говора (готово) искључиво усмене традиције (говори Бањаша, Влаха и Бугара Палћана).

Значај тимског рада на терену данас се не може доводити у питање. Један од узгредних успеха представља и утицај на колеге који су кроз тимски рад прошли неки облик искуства теренског рада, и касније усмеравали своје студенте у том правцу. Тим је једнако отворен за студенте филологије, етнологије, етномузикологије, који пак током редовних студија не добијају адекватну практичну обуку за рад на терену. Свесни могућих ограничења снимљене грађе, чланови тима су у аналитичком делу свог истраживачког посла повремено преиспитивали могућности секундарне анализе, односно 'употребљивости' постојеће грађе за друге потенцијалне кориснике.

Ван овог прегледа остали су правни аспекти стварања звучних архива / 'усмених корпуса', њихово коришћење и чување, односно уклапање у правне и политичке оквире Србије, али је потребно нагласити да су одговарајуће методе одавно развијене у другим земљама и да предвиђају цео ланац ангажованих стручњака – од лингвиста преко правника, до архивара. У време када је овај прилог написан (2009), постојећи 'усмени корпуси' у Србији (израђивани углавном за лингвистичке потребе) нису умрежени и веома су далеко од добијања статуса заштићене нематеријалне баштине.

Литература

Вечански 2003 – Љ. Вечански: *Бока у Банату*, Панчево: Историјски архив.

Вукић 2004 – М. Вукић: Тетевенски Бугари у источној Србији, *Скривене мањине на Балкану* (Б. Сикимић, ур.), Београд: Балканолошки институт САНУ.

- Вучковић 2007 – М. Вучковић: Други у дискурсу Марка Гурана, *Българските острови на Балканите*, София.
- Вучковић 2008 – М. Вучковић: Болгары – это мы или другие? *Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury* 20, Lublin.
- Ђорђевић 2005 – С. Ђорђевић: Један тренутак савременог гуслања – гуслар Слободан Глигоријевић, *Живот у енклави* (Б. Сикимић, ур.), *Лицеум* 9, Крагујевац.
- Ђорђевић 2007 – С. Ђорђевић: Етиолошка предања о настанку голубачке мушице из околине Неготина: творбени потенцијал архитекста, *Књижевност и језик* LIV 3/4, Београд.
- Ђорђевић 2008 – С. Ђорђевић: Крвна жртва као део механизма формирања сепаратног идентитета Срба колониста у Омољици, *Крвна жртва – трансформације једног ритуала* (ур. Б. Сикимић), Београд.
- Ђорђевић 2008а – С. Ђорђевић: Бајања из Тамнича код Неготина (грађа и коментари), *Браничево* LIV/1-2, Пожаревац.
- Ђорђевић 2008б – С. Ђорђевић: Магијски текст бајања: између вербалног табуа и фолклоризма, *Српско усмено стваралаштво* (Н. Љубинковић, С. Самарџија, ур.), Београд: Институт за књижевност и уметност.
- Ђорђевић 2009 – С. Ђорђевић: „Превођење” фолклора – Једно бањашко предање о стицању јуначке снаге, *Моћ књижевности*. In *memoriam* Ана Радин (ур. М. Детелић), Београд.
- Ђурић Миловановић 2008 – А. Ђурић Миловановић: Крвна жртва: између Рипња и беле Цркве, *Крвна жртва: трансформације једног ритуала* (Б. Сикимић, ур.), Београд: Балканолошки институт САНУ.
- Илић et al 2003 – М. Илић, В. Јовановић, Б. Милосављевић, Д. Ратковић, Б. Сикимић, С. Ћирковић: Култна места Косова и Метохије, *Баштина* 15, Лепосавић.
- Илић 2003 – М. Илић: Чипска свадба у казивању Јелене Љубе Николић, *Етнографија Срба у Мађарској* 4, Будимпешта.
- Илић 2004 – М. Илић: Мит између фикције и факције. *Избегличко Косово*, *Лицеум* 8, Крагујевац.
- Илић 2005 – М. Илић: Тајно знање: Бог ми то дароваја. *Живот у енклави*, *Лицеум* 9, Крагујевац.
- Илић 2005а – М. Илић: Фолклорни текст у процесу заборавља, *Гласник Етнографског института САНУ* LIII, Београд.
- Илић 2005б – М. Илић: Ка етнолингвистичком речнику чипских Срба – етнолингвистички дискурс у етнодијалекатском тексту, *Положај и идентитет српске мањине у југоисточној и централној Европи*, Београд: САНУ.

- Илић 2006 – М. Илић: Социјални простор у фолклорним анегдотама – наративи Саве Сокића из Медине, *Етнографија Срба у Мађарској* 5, Будимпешта.
- Илић 2007 – М. Илић: Фолклорна анегдота: између индивидуалног и колективног – теренска истраживања Срба у Медини (Мађарска), *Гласник Етнографског института САНУ* LV/1, Београд.
- Илић 2008 – М. Илић: Когда „они“ становятся „мы“ а когда „они“? Устный дискурс сербов из Венгрии, *Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury* 20, Lublin.
- Илић 2009 – М. Илић: Динамика језичке и социјалне промене: о мањинским језицима у Мађарској с посебним освртом на српски језик, *Јужнословенски филолог* XLV, Београд.
- Луковић 2004 – М. Луковић: Цинцари у Урошевцу и другим „Косовским железничким варошима“. Прилог историји Цинцара у Србији, *Гласник Етнографског института САНУ* LII, Београд.
- Луковић 2005 – М. Луковић: Заједничка граница области Косача и области Бранковића јужно од реке Таре, *Balkanica* XXXV, Belgrade.
- Луковић 2005а – М. Луковић: Историјске, урбано-демографске и социолингвистичке особености Косовске Митровице, *Живот у енклави, Лицеум* 9, Крагујевац.
- Луковић 2008 – М. Луковић: Курбан на врху Петрове горе у јужној Србији, *Крвна жртва на Балкану* (Б. Сикимић, ур.), Београд: Балканолошки институт САНУ.
- Луковић 2010 – М. Луковић: Трасе средњовековних путева на дурмиторском подручју, *Зборник Шћепан Поље и његове светиње кроз векове*, Беране: Свевиђе.
- Мандић 2007 – М. Мандић: Замена језика: анализа језичких способности једног ромског детета, *Друштвене науке о Ромима у Србији* (Ј. Тадић, Г. Башић, ур.), Београд: Одељење друштвених наука САНУ.
- Милосављевић 1913 – С. Милосављевић: Обичаји српског народа из среза Хомолског, *Српски етнографски зборник* 19, Београд.
- Петровић 2002 – Т. Петровић: Етнолингвистичка грађа о Божићу код Срба у Белој Крајини, *Јужнословенски филолог* LVII, Београд.
- Петровић 2004 – Т. Петровић: Традиционална култура Срба у Белој Крајини у светлу процеса замене језика, *Исследования из славянской диалектологии* 10, *Терминологическая лексика материальной и духовной культуры*, Москва.
- Плотникова 1996 – А. А. Плотникова: *Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала*, Москва.

- Плотникова 2004 – А. А. Плотникова: *Этнолингвистическая география Южной Славии*, Москва: Индрик.
- Ратковић 2005 – Д. Ратковић: Разговор на гробљу: језик Свете Станковића, *Бањаша на Балкану. Идентитет етничке заједнице* (Б. Сикимић, ур.), Београд: Балканолошки институт САНУ.
- Сикимић 2000 – Б. Сикимић: Терминологија производње дрвеног угља у с. Равна Гора, *Јужнословенски филолог* LVI/3–4, Београд.
- Сикимић 2000а – Б. Сикимић: Магија мешања хлеба, *Српски језик* 5, Београд.
- Сикимић 2001 – Б. Сикимић: Свеци црева мотају, *Култ светих на Балкану*, (М. Детелић, ур.), *Лицеум* 5, Крагујевац.
- Сикимић 2003 – Б. Сикимић: Срби на Чепелској ади, етнолингвистички поглед, *Етнографија Срба у Мађарској* 4, Будимпешта.
- Сикимић 2004 – Б. Сикимић: Актуелна теренска истраживања дијаспоре: Срби у Мађарској, *Теме* 2, Ниш.
- Сикимић 2004а – Б. Сикимић: Тај тешко да гу има у књиге, *Лицеум* 8, *Избегличко Косово* (Б. Сикимић, ур.), Крагујевац.
- Сикимић 2005 – Биљана Сикимић: Енклава Прилужје: слика о другом, *Живот у енклави, Лицеум* 9 (Б. Сикимић, ур.), Крагујевац.
- Сикимић 2006 – Б. Сикимић: Нови звучни архиви и транскрипти језичке грађе, *Свет речи* 19-20, Београд.
- Сикимић 2006а – Б. Сикимић: Интердисциплинарни приступ у истраживању традиционалне духовне културе данас, *Неговање и заштита нематеријалне баштине у Србији*, Стручни скуп о нематеријалној баштини, Зборник радова 2, Београд.
- Сикимић 2006б – Б. Сикимић: Две мањине: Срби и Бањаша у Мађарској, *Етнографија Срба у Мађарској* 5, Будимпешта.
- Сикимић 2007 – Б. Сикимић: *Идем свуда по иностранство са мојима децама, Друштвене науке о Ромима у Србији* (Љ. Тадић, Г. Башић, ур.), Београд: Одељење друштвених наука САНУ.
- Сикимић 2007а – Б. Сикимић: Бугари као скривена мањина, *Българските острови на Балканите*, Софија.
- Сикимић 2007б – Б. Сикимић: Етнолингвистички и социоллингвистички концепти о мањинама на Балкану, *Положај националних мањина у Србији*, Београд: САНУ.
- Сикимић 2008 – Б. Сикимић: Путеви гурбана у Србији: сећање и истраживачка конструкција, *Крвна жртва. Трансформације једног ритуала* (Б. Сикимић, ур.), Београд 2008.

- Сикимић 2008а – Б. Сикимић: Етнолингвистички теренски рад: концептуализација ризика, *Слике културе некад и сад*, Зборник радова Етнографског института САНУ, Београд.
- Сикимић 2009 – Б. Сикимић: Вампировић у Новом Брду: политика транскрипције и интерперформативност, *Моћ књижевности, in тетоторијат Ана Радин* (Мирјана Детелић, ур.), Београд: Балканолошки институт САНУ.
- Сикимић/Сореску Маринковић 2008 – Б. Сикимић, А. Сореску Маринковић: Нови теренски записи мотива о прогоњеној девојци: влашке варијанте, *Српско усмено стваралаштво* (Н. Љубинковић, С. Самарџија, ур.), Београд: Институт за књижевност и уметност.
- Сореску Маринковић 2006 – А. Сореску Маринковић: Бајања из Подгорца, *Развитак* XLVI, број 223-224, Зајечар.
- Сореску Маринковић 2007 – А. Сореску Маринковић: *Могућности конструкције мањинског идентитета: једна биографска прича Румуна из Војводине, Положај националних мањина у Србији* (В. Становчић, ур.), Београд: САНУ.
- Сореску Маринковић 2009 – А. Сореску Маринковић: *Самодива* код Влаха: Интерпретација и реинтерпретација фолклорног текста, *Моћ књижевности: In тетоторијат Ана Радин* (ур. Мирјана Детелић), Београд: Балканолошки институт САНУ.
- Толстој 2002 – С. Н. Толстој: Словенска етнолингвистика: проблеми и перспективе, *Глас СССХСIV*, Одељење језика и књижевности 19, Београд.
- Ћирковић 2004 – С. Ћирковић: Мек леб ко сунђур да једеш, *Лицеум* 8, *Избегличко Косово* (Б. Сикимић, ур.), Крагујевац.
- Ћирковић 2005 – С. Ћирковић: *Терминологија црепуљарства код Срба на Косову и Метохији*, Београд: Филолошки факултет, магистарски рад (рукопис).
- Ћирковић 2005а – С. Ћирковић: Изливање воде на Велики четвртак у селима у околини Неготина. *Зборник Матице српске за славистику* 67, Нови Сад.
- Ћирковић 2005б – С. Ћирковић: Перцептивна димензија грнчарске терминологије: Веселин Герић, последњи грнчар из Штрпца, *Лицеум* 9, *Живот у енклави* (ур. Б. Сикимић), Крагујевац.
- Ћирковић 2006 – С. Ћирковић: (Етно)лингвистичка истраживања Влаха у Србији, *Проблеми словенске филологије XIV*, Timișoara.

- Ћирковић 2007 – С. Ћирковић: Етнички стереотипи о Ромима у Србији: прагмалингвистичка анализа, *Друштвене науке о Ромима у Србији*, Београд: САНУ.
- Ћирковић 2007а – С. Ћирковић: Традиционална култура Влаха североисточне Србије: Могућности секундарне анализе теренске грађе, *Положај националних мањина у Србији* (В. Становчић, ур.), Београд: САНУ.
- Ћирковић 2008 – С. Ћирковић: Курбан за мртве. Антрополингвистичка и когнитивнолингвистичка анализа временских категорија, *Крвна жртва. Трансформације једног ритуала* (Б. Сикимић, ур.), Београд: Балканолошки институт САНУ.
- Ћирковић 2009 – С. Ћирковић: Стратегије у структурисању усменог наратива: загробни живот у религијском контексту, *Моћ књижевности. In Memoriam Ана Радин* (М. Детелић, ур.), Београд: Балканолошки институт САНУ.
- Ašić/Stanojević 2008 – Т. Ašić Т, V. Stanojević: L'emploi des temps verbaux chez les locuteurs non-natifs du français – le cas des gastarbeurs serbes, valaques et tziganes, *The Romance Balkans* (Б. Sikimić, Т. Ašić, eds), Belgrade: Institute for Balkan Studies.
- Bošković Stulli 2006 – М. Bošković Stulli: *Priče i pričanje. Stoljeća usmene hrvatske proze*, Zagreb: Matica hrvatska.
- Čapo Žmegač 2006 – Ј. Čapo Žmegač: Етнолог и njegove publike: О реституцији етнографских истраживања, *Etnologija bliskoga: Poetika i politika suvremenih terenskih istraživanja* (Ј. Čapo Žmegač, V. Gulin Zrnić i G. Šantek, ур.), Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Ćirković 2005 – S. Ćirković: Od Kavkaza do Banjice: Мећкари, *Бањаши на Балкану. Идентитет етничке заједнице* (Б. Сикимић, ур.), Београд: Балканолошки институт САНУ.
- Ćirković 2005а – S. Ćirković: Jedan vlaški običaj među Srbima. *Radovi simpozijuma „Banat istorijska i kulturna prošlost“*. Timișoara – Novi Sad – Reșița: Rumunsko društvo (fondacija) za etnografiju i folklor iz Vojvodine.
- Ćirković 2006 – S. Ćirković: Izrada crepulja kod Vlaha u severoistočnoj Srbiji, *Radovi simpozijuma „Banat – istorijska i kulturna prošlost“ VII*, Novi Sad–Pančevo: Rumunsko društvo (fondacija) za etnografiju i folklor iz Vojvodine.
- Ćirković 2006а – S. Ćirković: Linguistic anthropology of enclaves: possibilities of transcript analysis, *Symposia. Journal for Studies in Ethnology and Anthropology*, Craiova: Regional Museum of Oltenia.

- Ćirković 2007 – S. Ćirković: Bože me oprosti šta ću pričam pred tebom, *Petničke sveske* 62, *Antropologija*, Valjevo.
- Ćirković 2007a – S. Ćirković: Temporal Dimensions of Kurban for the Deceased: Refugees from Kosovo and Metohija, *Kurban in the Balkans* (B. Sikimić, P. Hristov eds), Belgrade: Institute for Balkan Studies SASA.
- Ćirković 2008 – S. Ćirković: Stvarnost kosovske enklave: autopercepcija tradicionalnog lečenja, *Savremena kultura Srba na Kosovu i Metohiji* (S. Nedeljković, ur.), Kruševac: Baštinik.
- Đurić 2007 – A. Đurić: The cross with four pillars as the center of religious gathering: Discussing micro regional identity, *Journal for Southeast European Anthropology Ethnologia Balkanica* 11.
- Đurić 2008 – A. Đurić: Memory, evocation, representation – „private museums“ in a Romanian village in Serbian Banat, *Cultural Spaces and Archaic Background*, Ed. Universităţii de Nord şi Ed. Ethnologica, Baia Mare.
- Đurić Milovanović 2009 – A. Đurić Milovanović: Minorităţi duble şi invizibile: românii năzărineni din Voivodina [*Dvostruke i skrivene manjine – Rumuni nazareni u Vojvodini*], *Anuar - Institutul de Cultură al Românilor din Voivodina*, Zrenjanin.
- Halilovich 2008 – H. Halilovich: Etika, ljudska prava i istraživanje: etnografija u poslijeratnoj Bosni i Hercegovini, *Narodna umjetnost* 45/2, Zagreb.
- Ilić 2005 – M. Ilić: Izgubljeno u prevodu: Romi u diskursu Srba iz Trešnjevica, *Бањаша на Балкану. Идентитет етничке заједнице* (Б. Сикимић, ур.), Београд: Балканолошки институт САНУ.
- Ilić 2007 – M. Ilić: A Shift in Ethics: Serb/Albanian conflict in the vernacular discourse of a conjurer from Kosovo, *Zeitschrift für Balkanologie* 43/2, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Ilić 2008 – M. Ilić: Oral History: From Autobiographical to “Collective” Narrative – Serb Oral Discourse on the Expulsion of Germans from Hungary, *Grenzüberschreitungen. Traditionen und Identitäten in Südosteuropa. Festschrift für Gabriella Schubert* (W. Dahmen, P. Himstedt-Vaid, G. Ressel, eds.), Wiesbaden: Harrasowitz Verlag.
- Marks/Lozica 2008 – Lj. Marks, I. Lozica: Folkloristička istraživanja u Hrvatskoj u 20. stoljeću, *Словенски фолклор и фолклористика на размеђи два миленијума* (Јб. Раденковић, ур.), Београд: Балканолошки институт САНУ.
- Petrović 2003 – T. Petrović: Traditional culture and identity of Roma in two contexts: Religious practices of Roma people in Srednja vas (Slovenija) and Suvaja (Serbia), *Roma religious culture*, Niš.

- Petrović 2003a – T. Petrović: Terenska istraživanja Srba u Beloj Krajini u Sloveniji, *Lingvističke aktuelnosti* 10, <http://www.asusilc.net/aktuelnosti/?p=354>;
- Petrović 2004 – T. Petrović: Multicultural and Intercultural Patterns in the Slovene Region of Bela Krajina, *Perspectives of Multiculturalism: Western & Transitional Countries*, (M. Mesić, ed.), Zagreb..
- Petrović 2005 – T. Petrović: The Serbs of Bela Krajina between local and national identity (R. Detrez, P. Plas, eds.), *Developing cultural identity in the Balkans : convergence vs. divergence* (Multiple Europes, no. 34), Brussels: P.I.E. - Peter Lang.
- Petrović 2005a – T. Petrović: Pravoslavne vasi v Beli Krajini in razmerje med identiteto in dediščino (J. Hudales, N. Visočnik, ur.), *Dediščina v rokah stroke* (Zbirka Županičeva knjižnica, št. 14), Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.
- Petrović 2006 – T. Petrović: Language ideologies in contacts : the case of refugees from Croatia and Bosnia-Herzegovina in Serbia, *Marginal linguistic identities : studies in Slavic contact and borderland varieties* (D. Stern, Ch. Voss, eds.), Wiesbaden: Harrassowitz.
- Petrović 2007 T. Petrović: The Serbs of Bela Krajina and imagined communities in Southeastern Europe, *Jahrbücher für Geschichte und Kultur Südosteuropas*, Bd. 7.
- Petrović 2008 – T. Petrović: Kurban kao transnacionalna praksa: kurban kod muslimana u Sloveniji, *Крвна жртва. Трансформације једног ритуала* (Б. Сикимић, ур.), Београд: Балканолошки институт САНУ.
- Petrović 2009 – The Language and Identity of the Serbs in Southern Slovenia, *(Hidden) Minorities. Language and Ethnic Identity between Central Europe and the Balkans* (Ch. Promitzer, K-J. Hermanik, E. Staudinger, eds), Lit Verlag GmbH & Co. KG, Wien.
- Petrović 2006 – T. Petrović: *Ne tu, ne tam: Srbi v Beli krajini in njihova jezikovna ideologija v procesu zamenjave jezika*, Ljubljana: Založba ZRC.
- Sikimić 2003 – B. Sikimić: Terenska istraživanja u Medini, Mađarska, *Lingvističke aktuelnosti* 10, Beograd, <http://www.asusilc.net/aktuelnosti/?p=355>;
- Sikimić 2007 – B. Sikimić: Tragom terenskih istraživanja Emila Petrovića u Srbiji: Čokešina, Lokve i Ždrelo, *Probleme de filologie slavă XV*, Timișoara.
- Sikimić 2008 – B. Sikimić: Karavlahs in Bosnia and Herzegovina today, *The Romance Balkans* (B. Sikimić, T. Ašić, eds.), Belgrade: Institute for Balkan Studies.
- Sikimić 2008a – B. Sikimić: Crkvine severnog Kosova 2001: u traganju za istraživačkom metodom, *Savremena kultura Srba na Kosovu i Metohiji* (S. Nedeljković, ur.), Kruševac: Baštinić.

- Sikimić 2009 – B. Sikimić: Being 'Hidden' within a Minority. The Adoption of Bulgarians into the Ethnic Group of Serbs in Hungary, (*Hidden Minorities. Language and Ethnic Identity between Central Europe and the Balkans* (Ch. Promitzer, K-J. Hermanik, E. Staudinger, eds), Lit Verlag GmbH & Co. KG, Wien.
- Sorescu Marinković 2005 – A. Sorescu Marinković: Napolitanci iz Mehovina, *Бањашин на Балкану. Идентитет етничке заједнице* (Б. Сикимић, ур.), Београд: Балканолошки институт САНУ.
- Sorescu Marinković 2005a – A. Sorescu Marinković: Boljetin – o paradigmă a singurătății, *Radovi simpozijuma „Banat - Istorijaska i kulturna prošlost”*, Temišvar – Novi Sad – Rešica.
- Sorescu Marinković 2005b – A. Sorescu Marinković: The Vlach Funeral Laments – Tradition Revisited, *Balkanica XXXV*, Beograd.
- Sorescu Marinković 2006 – A. Sorescu Marinković: Din lexicul dialectal al satului Toracu-Mic, Banatul sârbesc, *Analele Universității din Timișoara*, Seria Științe Filologice XLIV.
- Sorescu Marinković 2006a – A. Sorescu Marinković: Românii din Banatul sârbesc – identitate și memorie, *Проблеми словенске филологије XIV*, Temišvar.
- Sorescu Marinković 2006b – A. Sorescu Marinković: The Vlachs of North-Eastern Serbia: Field Work and Fields Methods Today, *Symposia. Journal for Studies in Ethnology and Anthropology*, Craiova.
- Sorescu Marinković 2006c – A. Sorescu Marinković: Cultura populară a românilor din Timoc – încercare de periodizare a cercetărilor etnologice, *Philologica Jassyensia* II/1, Iași.
- Sorescu Marinković 2008 – A. Sorescu Marinković: The Bayash in Croatia: Romanian vernaculars in Baranja and Medjmurje, *The Romance Balkans* (ur. B. Sikimić, T. Ašić), Balkanološki institut, Beograd.
- Sorescu Marinković 2009 – A. Sorescu Marinković: Imaginea alterității la românii din Voivodina. Studiu de caz: Toracu-Mic, *Imaginea străinului*, Baia Mare: Editura Universității de Nord.
- Sorescu Marinković 2009a – A. Sorescu Marinković: Mitologia minieră a bufanilor din Timoc, *Anuarul Institutului de Cercetări Socio-Umane „C.S. Nicolăescu-Plopșor” X*, Craiova.
- Vučković 2000 – M. Vučković: Govor kajkavaca u Boki. Sociolingvistički aspekt, *Јужнословенски филолог LVI*, Београд.
- Vučković 2001 – M. Vučković: Višejezičnost u Banatu na primeru Hrvata kajkavaca, *Actele Simpozionului Banatul Iugoslav trecut istoric și cultural / Radovi Simpozijuma Jugoslovenski Banat istorijska i kulturna prošlost*, Novi Sad.

Vučković 2004 – M. Vučković: *Kajkavci u Banatu: lingvistička situacija i polna diferencijacija, Скривене мањине на Балкану*, Београд.

Biljana Sikimić

Institute for Balkan Studies, SASA
Belgrade

Team Fieldwork at the Institute for Balkan Studies of SASA Development of Research Goals and Methods

This paper is divided in two parts: first part summarizes the development of the applied fieldwork methodology practiced by the research team of the Institute for Balkan Studies of Serbian Academy of Sciences and Arts in 2000ies. The other part of the paper is a short presentation of the fulfilled fieldworks according to regions, topics and chronological order of the started research: mixed region of South Banat, Romanians in Banat, multiethnic communities in North Eastern Serbia, Bayash – Romanian speaking Roma in Serbia and the Balkans, Serbs in Diaspora, Kosovo and Metohija, internally displaced persons, border regions, Roma, Ashkalies, Egyptians in Belgrade and labour migrants.

Key words:

fieldwork methodology,
ethnolinguistic,
anthropological
linguistic,
secondary analysis,
research ethnics
archiving

Димитрије О. Големовић

Факултет музичке уметности
Београд

Истраживач на „терену“ – „терен“ у истраживачу

У раду се наглашава повећано интересовање етномузиколога за „музике света“, које су постале атрактивне и као предмет озбиљнијих истраживања. С друге стране, свако методолошко ширење, односно богаћење, нужно је етномузикологији да би се она даље развијала као наука. Како се у раду истиче, етномузикологија би се без својих „основних метода“ тешко могла бавити било којим проблемом који је заокупљају као дисциплину.

World music као музички правац несумњиво је доминантан у савременој популарној музици. По неким статистикама, више од 80% носача звука који се у свету публикују припада по свом садржају овом музичком правцу. Зато и није чудно што је интерес за „музике света“ сваким даном све већи. Њима почињу да се баве људи који их изводе, они који их обрађују и тако „припремају за публиковање“, а напоследку – и бројни љубитељи. Музике света постале су атрактивне и као предмет озбиљнијих истраживања, тако да се њима баве и стручњаци разних специјалности. Много времена бисмо изгубили у набрајању стручних профила које имају проучаваоци world music-a, а то би с друге стране отворило и низ проблема везаних за начине на које је они проучавају, што не припада теми овог рада, па о томе овога пута неће бити речи. Оно на шта бих овом приликом желео да ставим акценат јесте етномузикологија и њен савремени приступ музикама света. Као наука која је настала да би се бавила тзв. примитивном музиком, етномузикологија се у свом трајању, које је премашило стотину година, веома разгранала, постајући „основна наука о музици“, или наука о човеку као „музичком бићу“. То значи да предмет њеног интересовања више није само село као терен у најужем смислу речи и проблеми који су везани за њега, већ се он умногоме шири. Из тог се разлога савремена етномузикологија подједнако успешно бави и градском музиком, и то не само облицима који су у директној вези са традиционалном сеоском музиком, већ и новијим облицима урбане музике, чији се корени налазе ван наше средине, као што је на пример хип-хоп. Етномузикологија не оклева ни

Кључне речи:

истраживање,
терен, анализа,
стваралачка
инспирација,
научни радови

да се позабави и неким видовима уметничке музике, залазећи тако у домен музикологије и других наука које се њоме баве, али то није чудно, будући да су границе које постоје међу овим наукама све поразније, па се стручњаци из једне научне области, неретко баве темама које су доскора биле у искључивој „надлежности“ друге науке.¹ У оквиру савремене етномузикологије отвориле су се многе теме које су иницирале и стварање бројних научних праваца, својеврсних дисциплина. О томе најбоље сведочи активност међународне етномузиколошке организације ICTM (International Council for Traditional Music), у оквиру које се већ дужи низ година оснивају разне секције, односно студијске групе,² од којих су се неке толико осамосталиле да су почеле да организују и сопствене научне скупове, утирући тако, могуће је, пут самосталног научног развоја.

Гранање једне науке несумњиво је за њу корисно, међутим, имајући у виду искуство људи који воћем – ако желе да имају бољи и квалитетнији род – поткресују, тј. смањују му број грана, оно може довести и до слабљења основних идеја и принципа које има „класична“ етномузиколошка наука. То је још више потенцирано чињеницом да оно људима разних профила даје прилику да се баве науком, иако за то нису довољно стручни. Овакав „научник“ препознаје се или као неко ко покушава да се науком бави на „класичан“ начин, па је његова „научна мањкавост“ тиме очигледнија, или пак научник који „открива нове научне путеве“, борећи се за „нове научне приступе“. Занимљиво је да овом – другом типу – неретко припадају и „прави етномузиколози“, они који су решили да до „научне истине“ дођу на лакши и једноставнији начин (извињавам се онима који се препознају као такви, али док сам ово писао, нисам мислио ни на кога посебно). Међутим, будући да је међу људима одувек важила она изрека: „Свака птица својим гласом пева“, разуђеност која је овде поменута, без обзира на мањкавост неких начина бављења науком, не би нужно морала бити и лоша. „Услов“ за то могао би се описати оним свима познатим речима да се од „шуме не види дрво“, што значи да је за очување „класичне етномузиколошке науке“, која несумњиво представља својеврсну кичму свега онога што се данас подразумева под етномузикологијом, нужно сачувати и њене основне принципе и методе.

И тако дођосмо до етномузиколошких метода, а тиме и до теме рада – теренског истраживања. Оно се, заједно са транскрипцијом као музичком обрадом теренског материјала и мелопоеетском анализом, несумњиво налази у сâмом темељу етномузиколошке науке. Свако „методолошко ширење“, односно „богаћење“, нужно је етномузикологији да би расла и развијала се, али без својих „основних метода“ она би се тешко могла озбиљно бавити било којим од проблема који је заокупља.

¹ О овом проблему више је говорено: 2003: 289–299 (звучни примери на компакт-диску).

² Називи неких од њих су: Макам, Примењена етномузикологија, Етнокорееологија, Иконографија, Музика и мањине, Музика и род, Музичка археологија, Историјски извори традиционалне музике итд: <http://www.ictmusic.org/ICTM/beta/stg/>.

Откако се самостално бавим етномузиколошким радом, има томе већ тридесетак година, сусретао сам оне који су на разне начине покушавали да минимизирају теренска истраживања, правдајући тако своју лењост. Као својеврсну компензацију, али и нешто чиме су хтели да остваре предност у односу на друге колеге, они су посезали за радовима написаним од стране иностраних научника. „По сваку цену ново и још увек непознато“ – постало је њихово гесло, а баратање новим методама заменило је коришћење научних чињеница до којих се долази уз помоћ устаљених и проверених метода.³

Неки од ових научника чак су учинили напор да „скокну“ до села, где би читав дан преседели у локалној кафани или у продавници, чекајући да им информатор „закуца“ на врата, са исходом који је најчешће био више него „мршав“. Други су до информација са терена долазили „успут“, обилазећи разна сеоска такмичења или скупове сличне природе, а онда су те информације „обрађивали“ уз помоћ актуелних савремених метода, с очигледном намером да „засене простоту“, односно – сакрију своје „научну немоћ“. На овакав начин изнесени резултати, то се већ види на први поглед, неретко сведоче о недовољној саживљености теренског материјала и научне методологије, што је најочигледније у радовима у којима се у првом делу детаљно излажу неки научни принципи, а у другом се, као да није у питању исти рад, на најједноставнији – дескриптивни начин, ништа боље него што би то учинио неки студент етномузикологије, говори о карактеристикама одређеног музичко-фолклорног феномена.

О овоме би се могло причати још много, али да се вратимо теми рада, а то је теренско истраживање. Иако оваква тема „нуди“ сијасет проблема, овог пута определићемо се за оно што би се могло назвати односом истраживача према терену. Будући да терена има веома различитих, што овај проблем додатно усложњава, овога пута у виду ће се искључиво имати улога истраживача у истраживачком процесу.

Успех истраживача на терену несумњиво највише зависи од његовог теренског искуства, познавања проблематике коју проучава, као и општег знања. Тако, док је млад, у складу са својим могућностима, истраживач на терену сакупља све што се да сакупити. Његове информације неретко су веома површне, понекад и погрешне, будући да су засноване на лошој процени или питањима „сугестивне природе“.⁴

³ И једна дигресија. Не бих желео да будем схваћен као неко ко се бори против нових метода у науци. Ја сматрам да су оне неопходне, али само под „условом“ да из тога произађе бољи резултат. Оно што се често дешава – да се различитим терминима, будући да су у питању различите науке које поједини истраживачи „зову у помоћ“, описују исти резултати – не доприноси развоју науке, већ доводи до збрке у њој.

⁴ Овим и другим значајним проблемима теренског истраживања зналачки се у својој књизи бави швајцарски етномузиколог Лоран Обер (2007).

Временом, истраживач стиче више теренског искуства, што му омогућава да и терене које слабије познаје лакше савлада. Са нарастањем његовог искуства и знања, долази и до промене интересовања. Као човек који иза себе већ има извештај број научних радова, он је обogaћен искуствима научне обраде теренских чињеница, у првом реду – транскрипције и анализе, што му омогућава селективнији приступ теренској грађи.

И најзад, мада се развој једног научника–етномузиколога тешко може „сегментирати“, на његовом врхунцу, у „трећој фази“, аналитички приступ бива потиснут у други план. Истраживач тада „прима терен у себе“. Више га не анализира, већ у њему тражи „стваралачку инспирацију“. Он се са терена не враћа са новим чињеницама, већ са „готовим проблемима“, односно – са темама за нове научне радове. Како ово неодољиво подсећа на композиторско „трагање за инспирацијом“ – сложићете се, зар не? То није чудно, будући да је стваралачки процес увек исти, без обзира на то о коме облику стварања се ради. Па зар израда јасног плана, а онда и напор да се „покрије“ све што указује на то да је у питању „вештачка творевина“ нису „принципи“ којима се свесно или несвесно човек води откако се бави стварањем, што значи – откад постоји?

Литература

2003. „Исто то, само мало друкчије (размишљања о принципима стварања у вокалној музици и научној неопходности успостављања једне универзалне музичке анализе)“. У: *Човек и музика*. Међународни симпозијум, Београд 20–23. јун 2001. Ур. Димитрије Големовић. Вeдeс – Београд. Београд. (звучни примери на компакт-диску)

Ober, Loran. 2007. *Muzika drugih*. Biblioteka XX vek. Knjižara Krug. Beograd.

<http://www.ictmusic.org/ICTM/beta/stg/>

Dimitrije O. Golemović

Faculty of Music
Belgrade

The Researcher on "The Field" – "The Field" in The Researcher

During many years of fieldwork, a researcher passes through various phases of relation with "the field", that is the subject of his research. At the beginning, considering the lack of knowledge of the field, the researcher approaches by analyzing everything he finds. After a while he becomes more selective and finally pays attention only to data he finds significant. But, it is not the end of researcher's relation with "the field". Probably, the highest degree of familiarity and connection with "the field" is when analytic approach is dominant no more. Then, the researcher "takes the field with in himself". He does not analyze it any more, but searches for "creative inspiration", since he doesn't return from fieldwork with new facts but with "ready-made problems" as themes for new scientific papers.

Key words:

researcher, field,
analysis, creative
inspiration, scientific
papers

:

Метода посматрања са учествовањем Пример Социјалног центра *Рог* у Љубљани

Идеал антрополошке методе – потпуна емпатија, уживљавање у начин живота и мишљење неке туђе културе, захтев да је субјективно доживимо изнутра као да је објективно гледамо споља, недостижан је, јер ако се оствари, постаје некомуникабилан. Истраживач се затвара у идиолект, приватни језик нове културе. Знакови постају симболи и, самим тим, неразумљиви онима који не припадају проучаваној култури. Дескрипције постају имена, и самим тим партикуларне и непреводиве. Међутим, друштвеним конвенцијама се превазилази проблем ексцентричности кроз остављање могућности да ствари остану недоречене, имплицитне и симболичке, а тиме се и отварају врата наредним интерпретацијама, новим виђењима света.*

У овом раду ћу представити једну од могућих интерпретација неких проблема антрополошког теренског рада са становишта лингвистичке антропологије. Пошто је моје најсвежије искуство теренског рада – проучавање европских социјалних центара, а највише Социјалног центра *Рог* у Љубљани, овај пример ће ми послужити као увод у анализу извесних тешкоћа концептуализације теренског рада, нарочито његове методе посматрања са учествовањем и проблема преноса сазнања стеченог на терену онима којима је тај терен непознат (научној и шитој заједници). Најпре ћу укратко представити социјалне центре и *Рог* међу њима, затим ћу изложити неке антрополошке интерпретације теренског рада и истаћи проблеме а на крају ћу изнети ставове лингвиста, лингвистичких антрополога и филозофа језика који могу да допринесу њиховом разумевању, па евентуално и њиховом превазилажењу.

Кључне речи:

метода
посматрања са
учествовањем,
интерпретација,
комуникабилност

* Рад је настао у оквиру пројекта „Мултиетничитет, мултикултуралност, миграције – савремени процеси“ (бр. 177027), који у целости финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја РС.

Социјални центри

У Европи се први социјални центри формирају крајем 60-их година XX века, као ванпарламентарне политичке формације, које желе да наставе социјални и политички импулс протеста и друштвених превирања који су им непосредно претходили. Крајем 80-их година замиру, а затим се опет интензивније појављују 90-их година XX века. Социјални центри настају у демократским друштвима, онда када разлике између пропагираних и остварених друштвено-политичких принципа постану велике. На пример, почетком XXI века најчешће настају као одговор на дискриминацију појединих друштвених категорија са становишта људских права, при чему је та дискриминација често омогућена законима поједине државе, или се пак прећутно спроводи у државним институцијама, у складу са постојећим друштвеним стереотипима. Зато се може рећи да је деловање социјалних центара легитимно са становишта демократских принципа, али није увек и легално. Социјални центри, као „нише“ у којима је могуће изражавање другачијег мишљења од оног које је заступљено у ширем друштву, толеришу се од стране структура на власти, али ретко задобијају конкретну подршку. Ово ћу укратко представити на примеру Социјалног центра *Pog* у Љубљани.

Pog је отворен у марту 2006. године и од тада се, слично другим социјалним центрима, бави социјалним и политичким проблемима савременог друштва. Конкретно, кроз фокусирање на права радника, у *Pogu* се формира платформа на којој се повезују други проблеми, попут легалних и илегалних миграната, особа без држављанства или пријављеног сталног боравака на тлу Словеније, дискриминације неких популација на основу верске или етничке припадности, те сексуалне оријентације, онемогућавање остваривања социјалних права за поједине друштвене групе (попут рада студената преко студентских организација, где послодавац није дужан да, на пример, плати трошкове лечења уколико се студенту током обављања посла деси нека несрећа), и слично. На тај начин Социјални центар *Pog* отвара приступ различитим популацијама које се могу окарактерисати као дискриминисане, попут ЛГБТ-а, Рома, избрисаних, лица која траже азил, сезонских радника, тзв. нерегуларних миграната, јер њихови представници учествују у раду овог социјалног центра. Као научни радници, у могућности смо да методом snowball-а дођемо до већег броја припадника ових популација и да коришћењем различитих истраживачких метода сазнамо нешто више о феноменима који нас интересују. Међутим, *Pog* није прости збир групација које га чине – да парафразирам Диркема. Да би се ближе одредило шта *Pog* јесте, неопходан је дуготрајан боравак у њему и учествовање у разноликим активностима, што нам омогућава да уопште стекнемо увид у све то шаренило идеја, политичких оријентација, интересних сфера, међуљудских односа, наравно, кроз свакодневну комуникацију са свима онима који *Pog* користе.

Ово искуство теренског рада и тешкоће на које сам наилазила приликом покушаја описивања *Poga* као и још тежи покушај одговарања на питање шта *Pog* јесте или шта би *Pog* могао да буде, подстакли су ме да се

мало више позабавим феноменом теренског рада. На терену све делује јасно, али проблем настаје када то треба пренети неком коме су социјални центри потпуно страни. Пошто је моје научно интересовање фокусирано на антрополошку лингвистику, потражила сам објашњење за моје тешкоће у радовима аутора који се претежно баве питањима везаним за језик. Овде ћу представити неке њихове идеје које су релевантне за овај проблем.

Теренски рад

Теренски рад представља интензивно и дуготрајно антрополошко истраживање, спроведено у некој људској заједници. Иако га користе многе дисциплине, у њима никада није постао доминантна парадигма, док се од антрополога увек очекивало да оду на терен.¹ Антрополошки теренски рад се разликује и концептуално и у пракси од других теренских истраживања, и то највише због своје епистемологије, историје и типа остварене социјализације (Jackson 2005, 188).

Познате су многобројне варијанте *Notes and Queries*, као и рефлексивне књиге о теренском раду.² Ту се налазе различита упутства за спровођење теренског рада, описи проблема на које истраживач наилази, индивидуалне историје различитих шокова који настају најпре одласком у проучавану заједницу, а затим и оних који настају изласком из ње. Међутим, мало је литературе која нам може помоћи да представимо то што смо доживели на терену, ту свеукупност утисака, осећаја, оно што некако измиче језичкој комуникацији и за шта често нисмо у стању да пружимо други аргумент до „знам јер сам био тамо“. Дакле, проблем је у томе како да се конкретним подацима сакупљеним на терену да неко опште важење. Тај пренос је у потпуности ненаучан (Šterk 1998, 13). Малиновски му је дао име „етнографова магија“, а Спербер – интуиција, јер, како сам каже, антрополошку грађу не можемо да опажамо, већ само да је интуитивно схватимо. Та етнографова магија смањила би јаз између онога што је истраживач научио на терену и онога што је био у могућности да пренесе, а приликом чега се губи много сазнатог (Исто.).

Стереотипно гледано, етнограф на терену користи методу учествовања и посматрања. Но осим ове методе, он користи и друге квалитативне и квантитативне методе, попут интервјуа, анкета, различитих текстуалних, демографских, генеалогских анализа и слично, и комбинацијом ових метода успева да добије дубљи увид у посматрану заједницу и да конкретним, формално сакупљеним информацијама пружи контекст. А знамо да је одређивање контекста неопходно за разумевање сваког знака. То даље

¹ Рецимо, у англосаксонском образовном систему се сматра нормалним да се прва антрополошка дисертација пише на основу материјала сакупљеног током дужег боравка на терену; прим. аут.

² Погледати, на пример, шесто издање *Notes and Queries*, Британског краљевског института из 1951. године.

омогућава „превођење“ сакупљених информација на језик разумљив нашој културној или научној заједници.

Неки аутори, најчешће психоаналитичког усмерења (упор. Šterk 1998), разликују етнолошки и антрополошки теренски рад, у зависности од тога да ли приликом истраживања долази до културног шока или не. На тај начин могу се разликовати истраживач који посматра (observer) остајући стран проучаваној заједници и истраживач који сазнаје (inquirer) постајући део проучавања заједнице,³ што представља окосницу његовог сазнајног процеса. Овде ћу разматрати управо овај други тип истраживача, онај којег карактерише „going native“, као последица културног шока схваћеног у психоаналитичком смислу.⁴

Сличне поделе присутне су у аналитичкој филозофији с почетка XX века, а односе се на језик: говорећи о употреби језика, о речима и спољашњем свету (повлачим аналогију између онога што истраживач доживи на терену и потребе да то пренесе онима који проучаваној заједници не припадају), Витгенштајн критикује оне који закључују о појавама тако што им приписују значења стављањем у различите парадигме. Он сматра да објашњење треба заменити описом, а то је нетеоријско описивање неке ситуације или групе ситуација, приликом чега језик употребљавамо на уобичајен, свакодневни начин. Те ситуације и догађаји јесу елементи света које треба описати. Тек након тога се ствари могу уопштавати, што се одвија кроз поређење, сучељавање појединости. Међутим, када дођемо до комуникације између припадника различитих култура, то значи да опис морамо свести на неки заједнички именитељ и да, самим тим, излазимо из идиолекта (Wittgenstein 1958). И Јакобсон нуди аналогну шему: према њему, у комуникацијском догађају имамо поруку, тј. низ знакова које пошиљалац шаље примаоцу. Тај низ знакова, одн. порука, реферише на контекст који је такође низ знакова актуелно или латентно граматикализован или лексикализован (Jakobson 1996).⁵ Међутим, код Јакобсона се термин *контекст* истовремено односи и на референт, у ужем смислу речи и на контекст, што ствара неке нејасноће, али је важно истаћи да је контекст и некакав знак и нешто на шта се реферише. Једноставно речено, контекст је означени феномен који сам по себи није део језика система (Škiljan 1998, 15).⁶ И зато је у природним језицима (а

³ Малиновски је пропагирао ову другу врсту теренског истраживања.

⁴ Превазилажење културног шока у антропологији психоаналитичког усмерења представља неку врсту завршетка иницијације у проучавану заједницу, када истраживач постаје део те заједнице, а што се дешава у случају контакта и уласка у радикално другачију културу (Šterk 1998).

⁵ Постоји много „помагала“ за утврђивање тих граматикализованих и лексикализованих сегмената контекста, и њима се углавном бави прагматичка лингвистика.

⁶ Ово може деловати као парадокс, јер језик је тај који означава, али у питању је иста логика која постоји, на пример, у случају реализма, који је увек метафизичан: сваки реализам претпоставља да свет чине и ствари чије постојање ни логички ни узрочно не зависи од било ког облика сазнања или опажања. Овде, значи, имамо пример

етнографски научни језик је такође природан језик) – неухватљив. На контекст се речима само указује, контекст се не говори. Ако се контекст говори, он постаје знак (порука) унутар неког другог контекста на који овај реферише. И тако у круг. Ако хоћемо да утврдимо због чега нека порука има смисао, треба да њен контекст претворимо у поруку која ће реферисати на неки други контекст. Другим речима, да би то што смо доживели на терену постало комуникабилно за некога ко контекст не познаје, треба тај контекст да претворимо у знак чији ће нови контекст бити нешто што за публику (тј. за примаоце поруке) представља генератор смисла.

У психоаналитичкој лингвистици, посматрање и учествовање никако нису две комплементарне, већ две међусобно искључујуће методе. Док посматрање подразумева то да истраживач остаје изван проучаване заједнице, учествовање (наравно, уколико није механичко) подразумева да је истраживач постао део проучаване заједнице. Док посматрање омогућава интеркултурну комуникацију, учествовање је затвара услед помањкања метапозиције, која је неопходна за формирање заједничког контекста у коме би информација имала смисао за припаднике две различите културе. То значи да истраживач на терену, који се бави и учествовањем и посматрањем, балансира између позиције субјекта и објекта у односу на самог себе, између особе *per se* или базичне личности и *као особе* или модалне личности (Šterk 1998, 24-25). Чувена Плеснерова теорија о човеку као ексцентричном бићу говори следеће: човек је једино живо биће које у односу на своје тело заузима двоструку позицију – центричну и ексцентричну. Истовремено, он јесте тело и има тело на располагању: човек не само да живи и доживљава, он доживљава своје сопствено доживљавање. То значи да је у дисконтинуираном односу према сопственом телу, перципира га кроз категорије културе којој припада (Plessner 1981). Даље, „способност партиципације у `другом` и перцепција тог другог као објекта (истраживања) су направили антропологију“ (Strathern 1980, 177). Како Штерк наводи, способност партиципације у другом надовезује се на концепт емпатије, „репродукције, имагинарног преноса стања свести“ (Vendler 1994, према Šterk 1998). Идеал антрополошке методе – потпуна емпатија, уживљавање у начин живота и мишљење неке туђе културе, захтев да је субјективно доживимо изнутра као да је објективно гледамо споља, недостижан је, јер ако се оствари, он постаје некомуникабилан. Истраживач се затвара у идиолект, приватни језик нове културе. Знакови постају симболи и, самим тим, неразумљиви онима који не припадају проучаваној култури.⁷ Дескрипције постају имена и, самим тим, партикуларне и непреводиве.

Шта нам онда преостаје? Како да избегнемо немогућност аргументације за оно што сазнамо на терену, а не можемо да преточимо у

епистемолошког реализма, где главни проблем представља могућност сазнавања тога од свести независног света. Дакле, означени феномен није део језика, а истовремено се на њега примењује нешто што потиче из језика – означавање (Strol 2005).

⁷ Овде користим личовску поделу на знакове и симболе.

речи? Које су последице тога ако кажемо: „знам јер сам био тамо“? Уместо одговора, представићу врло занимљиво гледиште Џона Остина, аналитичког филозофа који се бавио свакодневним језиком, а познат је по својој теорији говорних чинова. У чланку „Ако знам, не смем да грешим“, он говори о последицама употребе израза „знам“. Посматра га као говорни чин, тј. као нешто што се говори у специфичним ситуацијама и носи одређене последице на стање ствари у свету, тј. нешто што има илокуцијску и перлокуцијску моћ и способност да перформира, ствара. На карактеристичан врло духовит начин, Остин износи следеће: „Ако сте свесни тога да можда грешите, не можете рећи да знате, исто тако као што немате шта да обећавате ако сте свесни да ћете погазити реч. Наравно, свест о томе да можда грешите не значи само свест о томе да сте као људско биће склони грешкама: значи да имате неке конкретне разлоге за мисао да можда нисте у праву“ (Austin 1990: 153–154) и наставља: „Када кажем `знам`, дајем другима своју реч, дајем им референцу (ауторитет и ингеренције) да кажу да је нешто нешто. Право рећи `знам` је преносива на сличан начин као што се преноси власт. Ако кажем `знам` не мислећи да заиста знам, могу да будем одговоран што сам вама направио проблем“ (Исто: 154).

Дакле, да бих могла да кажем да нешто знам, морам и сама да имам ингеренције да кажем да нешто знам, да будем надлежна за област за коју кажем да о њој нешто знам, и да искрено верујем да не грешим. И сада стижемо назад до истраживача који се вратио са терена и покушава да преточи своја искуства у научни рад разумљив припадницима његове заједнице. Истраживач има ингеренције да каже „знам да је тако, био сам тамо“, које му је доделила његова научна заједница, дозволивши му да буде истраживач. Рекавши „знам да је тако“, истраживач перформира (ствара) једну интерпретацију стварности која се сме узети као исправна. Тако се друштвеним конвенцијама превазилази проблем ексцентричности кроз остављање могућности да ствари остану недоречене, имплицитне и симболичке, а самим тим се и отварају врата наредним интерпретацијама, новим виђењима света, што је, сматрам, и суштина наше науке. Да закључим парафразирањем Меја, прагматичког лингвисте: контекст (а то је оно што често не можемо да преточимо у речи) се може разумети као једна поприлично недефинисана маса фактора који утичу на производњу и употребу исказа. Он је динамичан и проактиван, склон сталном мењању током међусобне људске интеракције. Зато, иако је одређивање контекста неопходно за разумевање, оно никада не може бити и завршено (Meu 1993: 8).

Литература:

- Austin, John L. 1990 (1962). *Kako napravimo kaj z besedami*. Ljubljana: Studia Humanitatis ŠKUC-FF.
- Jackson, Jean. 2005. „Fieldwork“. У: *The Dictionary of Anthropology*. Bartfield, Thomas (yp.). Oxford: Blackwell publishing.

- Jakobson, Roman. 1996 (1989). *Lingvistični in drugi spisi*. Ljubljana: Studia Humanitatis ŠKUC-FF.
- Mey, Jakob L. 1993. *Pragmatics. An introduction*. Oxford & Cambridge: Blackwell Publishers.
- Plessner, Helmut. 1981 (1975). *Stupnjevi organskog i čovjek*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Strathern, Marilyn 1980. "No Nature, no Culture: the Hagen Case." У: *Nature, Culture, Gender*. MacCormac, C., Strathern, M (yp.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Strol, Ejvrum. 2005. *Analitička filozofija u dvadesetom veku*. Beograd: Dereta.
- Škiljan, Dubravko. 1985. *U pozadini znaka. Esej iz semiologije značenja*. Zagreb: Školska knjiga – Savremena misao.
- Šterk, Karmen. 1998. *O težavah z mano. Antropologija, lingvistika, psihoanaliza*. Ljubljana: Študentska organizacija univerze – Študentska založba.
- Vendler, Zeno 1994. "Understanding People". У: *Culture Theory. Essays on mind, self and emotion*. Sweder Richard A, Robert A LeVine (yp.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Wittgenstein, Ludvig. 1958 (1953). *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell.

Marta Stojić Mitrović

Institute of Ethnography, SASA
Belgrade

Participant-Observation Method An Example of Social Center Rog in Ljubljana

This paper discusses several related problems regarding anthropological fieldwork, from the perspective of linguistic anthropology. An example of Social Center Rog in Ljubljana serves to indicate several problems in contextualization of a fieldwork, especially so a method of participant-observation and a problem of transferring knowledge acquired at a fieldwork to those not familiar with the given fieldwork (including scientific and general audiences). This transfer is marked as being totally non-scientific and within literature is labeled under several appellations, for instance, “ethnographer’s magic” after Malinowski, or “intuition” after Sperber (who by the way argues that anthropological data could not be perceived but only intuitively grasp). The “ethnographer’s magic” could reduce a gap between what a researcher has learned and what he/she is able to transfer further on, but in this process, a lot of learned become lost. Therefore, the basic problem is data communicability. A way to overcome the problem is to reduce descriptions to a common denominator, that is, by diverging context (given that a data has a meaning to the members of the studied community) into a sign which new context will be something that makes sense to the recipients of such message (that is, to the members of a researcher’s community). A procedure to achieve this is determined by social conventions that define scientific methods, and also by a subject itself, which could be given jurisdiction for “translation” of a context into sign, i.e., a researcher.

Key words:

participant-
observation method,
interpretation,
communicability

Етно-парк Сирогојно Идеја, истраживање, реализација

У раду је приказан пут којим се прошло од идеје до реализације Етно-парка у Сирогојну. Основ његовог настанка представљала је привредна организација златиборских плетилца. У раду се осврће на израду програма и пројекта за будући музеј, као и на начине обезбеђивања неопходних финансијских средстава. Сам рад на остварењу пројекта састојао се у проналажењу, откупу, формирању фото и техничке документације, конзервацији и постављању објеката на локацији одређеној за Музеј. Последња фаза у његовом формирању представљало је опремање објеката и њихово прилагођавање потребама посетилаца.

Идеја

Домаћа радиност под називом „Златиборка“, у саставу Земљорадничке задруге из Сирогојна, започела је своју делатност израде предмета домаће радиности 1963. године. Сама идеја да се ткање и плетење жена из Сирогојна организује и прерасте у предузеће настала је по угледу на – у то време познату – Драгачевску задругу жена, где су ове жене својеручно ткане производе пласирале не само на домаће него и на европско тржиште. Пројекат је на неки начин иницирала изложба *Рукотворине златиборских жена*, постављена у задружном дому у Сирогојну, коју је 11. новембра 1962. године отворила Рајка Боројевић, директорка Драгачевске задруге жена. Изложба је показала сву ширину и разноликост народне радиности овог краја.

Кључне речи:

Сирогојно, етно-парк, народно градитељство, народна радиност, занатска делатност

У то време – рекла бих, управо на време – на Златибор стиже туристички радник Добрила Васиљевић, родом из ариљског села Радобуђе. На студијама је проучавала светски туризам и упознала се са значајем домаће радиности за народни идентитет. У томе је видела неоткривене могућности за развој, па је своје, немало школско знање почела примењивати у Сирогојну. Организација коју је она успоставила у оквирима Земљорадничке задруге места имала је јасан програм развоја. Из програма издвајам: 1. неговање и чување старих заната; 2. прикупљање и чување предмета произведених у

домаћој радиности; 3. стварање допунских прихода за становништво које је тешко живело само од пољопривреде, што је успорило одлив становништва у градове; 4. описмењавање и образовање сеоских жена–плетиља.

Оснивање ове организације имало је, дакле, и виши циљ – да допринесе што културнијем и хуманијем живљењу на селу, а уједно да потпомогне да се на тај начин очувају материјално и духовно наслеђе краја.

За три и по деценије рада ове организације јасно се види њен успон, јер на врхунцу свог развоја она броји око 80 запослених и преко 2.000 жена–плетиља са подручја пет општина ужичког краја, са испоставама у Сјеници која тада није припадала овом региону. Временом се утицај задруге проширује и на подручје Косовске Митровице. Када се погледа из садашње перспективе, оснивање Задруге представљао је успех за читаву Републику Србију.

Један од главних циљева тзв. пројекта „Сирогојно“ било је очување старих заната, који су били на издисају због конкуренције јефтинијих фабричких производа. Поред плетења које је васкрсло, показало се да постоји могућност да се сачувају и тзв. мушки занати – израда предмета од дрвета, гвожђа, земље (грнчарија) и др. Све акције су биле са циљем да се употпуни, ионако оскудна, туристичка понуда. За те потребе изграђено је неколико радионица у којима сељаци–занатлије на приручним машинама праве копије сеоских употребних предмета (пре свега, предмете покућства), који се продају као сувенири. Радионице су смештене у доње делове сеоских кућа – подруме. У стамбеним деловима ових објеката представљена је материјална култура, допуњена реконструкцијом појединих обредних предмета и самих обичаја, како би се очувала и нематеријална културна баштина села овога краја.

Уметнички програми Радне организације „Сирогојно“, у почецима оснивања задруге, организовани су приликом модних ревија на којима су представљане нове колекције руком плетених производа. Ови програми су били веома прихваћени у некадашњој великој Југославији. На те сусрете долазили су купци из Париза, Њујорка, Лондона, Стокхолма, Осла и Токија, али и из свих оних места у којима су се продавали ручно рађени производи плетиља, чланица задруге „Сирогојно“. Угледне госте из целе Југославије и света дочекивале су плетиље у свом радном амбијенту.

Протокол боравка, од дочека до испраћаја гостију, био је аутентичан – златиборски, почев од ракије за добродошлицу, преко домаће хране, до последње чашице „за срећнога пута“. Присност плетиља са посетиоцима чинила је да нестану језичке баријере, па су заинтересовани посетиоци са нестрпљењем очекивали сваки поновни сусрет са овим једноставним женама. Многи посетиоци желели су да виде и куће у којима њихови домаћини (плетиље) живе, као и начин организовања њиховог сеоског и породичног живота. На тај начин су се употпуњавали догађаји и доживљаји које би плетиље све до наредне године препричавале – шта им је испричао неки Француз или Американка када су код њих боравили у посети.

У оквиру бројних програма, 1979. године била је организована изложба великог сликара, академика Пеђе Милосављевића. Организатори су, дружећи се са њим неколико дана, успели да му покажу лепоте Златибора. Своје одушевљење овим крајем и свим оним што је видео јавно је изрекао након неколико недеља, приликом отварања обновљеног изложбеног Павиљона „Цвијета Зузорић“ у Београду. Публици се обратио речима које је пренела ондашња штампа:

„Златиборска оаза остатака аутентичног градитељства у дрвету, чини ми се да ће коначно скренути пажњу на свој изворни значај. Кад помишљамо на неимарство дрвених кућа или млинова и вајата, на стара гробља, а нарочито на све што смо видели у Гостиљу у кући Димитрија Туцовића, можда вам је јасно на шта мислимо кад говоримо о аутентичном рустикалном градитељству и култури села. Сеоске придошлице по градовима, међутим, не остављају трагове својих тековина“ (Политика 6. септембар 1979: 15).¹

Идеја о формирању етно-парка у оквиру организације плетилца није била нова. О њој се размишљало и раније – годинама је уношена у развојне планове ове организације, а сликар Пеђа Милосављевић, изрекавши је јавно, уверио је њене носиоце, као и ширу јавност, о прекој потреби њене реализације, која је и отпочела крајем 1979. године.

Са стручњацима службе заштите из Београда (Етнографски музеј у Београду, Етнографски институт САНУ, Републички завод за заштиту споменика културе) и Народног музеја у Ужицу одабрана је локација за будући етно-парк. Формиран је и тим стручњака за реализацију пројекта: архитекта Ранко Финдрик, руководилац пројекта (Републички завод за заштиту споменика културе), етнолог Никола Пантелић (Етнографски музеј у Београду), Душан Дрљача (Етнографски Институт САНУ) и Боса Росић, руководилац пројекта од стране РО „Сирогојно“. Финансијска улагања за реализацију овог пројекта била су планирана тако да половину средстава обезбеди РО „Сирогојно“, а другу половину – Република Србија преко Републичког завода за заштиту споменика културе из Београда.²

Припремне радње, обављене крајем 1979. године, само су на први поглед изгледале као срећан почетак. Врло брзо су искрсли готово нерешиви

¹ Славном сликару не може се замерити опаска коју је изрекао на рачун сеоских придошлица, јер су се они у то време ретко школовали, а најчешће су били само индустријски радници.

² Два члана тима стручњака посветили су потпуно своје радно време пројекту формирања Етно-парка у Сирогојну: архитекта Ранко Финдрик преселио се у Сирогојно, а етнолог Боса Росић ослобођена је свих других дужности које је имала у оквиру РО „Сирогојно“. Остали чланови екипе су се укључивали повремено, углавном долазећи на консултације и саветовања, а у теренским истраживањима, због презаузетости учествовали су само крајем 1979. године.

проблеми: Републички завод за заштиту споменика културе РС Србије, одређен за покровитеља овог пројекта, припадао је Министарству културе, а радна организација „Сирогојно“ припадала је Министарству привреде. Самим тим, требало је превазићи административне препреке и успоставити заједничке интересе двају министарстава. Тадашње Министарство привреде је својим законима изричито забрањивало улагање средстава привреде у културу. Акумулирана средства употребљавана су за проширење производње по строго утврђеним плановима, а вишак је могао бити употребљен за инвестиције које су морале имати завршене пројекте. Раскорак је настајао због тога што Завод за заштиту споменика културе, као институција заштите културних добара, није морао да има унапред припремљену пројектну документацију за обављање својих послова. Рад Завода базирао се на изradi пројекта постојећег стања за објекат који се штити, а тек по обављеном послу радио се пројекат изведеног стања. Проблеми ове врсте исцрпљујуће су деловали на екипу, али и успоравали реализацију пројекта. Упркос проблемима, 1980. године кренуло се са остваривањем пројектних задатака.³ О раду на овом пројекту јавност је готово свакодневно обавештавана преко средстава информисања, што је допринело његовој великој афирмацији.

Истраживања

Златиборска површ и њене падине припадају подручју Старог Влаха. Уочавајући специфичности живљења у селима овог подручја, Цвијић им даје назив *села разбијеног типа* или *старовлашка села*, а кућу од дрвета, која карактерише ово подручје, назива *старовлашка брвнара*.

Старовлашка (динарска, златиборска) брвнара знатно је старијег порекла од времена у коме је затиче Цвијић. Познато је да је дрво било материјал од кога су грађени не само стамбени него и сакрални објекти. Та традиција се очувала код српског народа овог подручја, који је, где год се настањивао, градио дрвене куће и дрвене цркве. Континуитет градње у дрвету очувао се и поред многобројних тешкоћа кроз које је пролазио српски народ.

Током 18. века је српски народ, уз високе цене, добијао од Порте дозволу да се на старим порушеним црквама могу градити нове, чија величина неће премашити старе. Цркве су градили од дрвета, али је за једну добијену дозволу у планинским пределима Србије ницало по неколико цркава. Свако домаћинство у селу, према могућностима, помагало је градњу цркве. У договорено време (обично ноћу) село се окупљало на месту одређеном за подизање цркве – доносила су се брвна, прозори, олтарске преграде и други делови неопходни за градњу. Црква је склапана за једну ноћ! Приповедало се

³ Проблем је решен тако што су урађени грађевински пројекти за проширење производних капацитета, који се односе на производне радионице, са предмером и предрачуном, где је као грађевински материјал предвиђено дрво, и та су средства с не малом муком оправдана.

у селима да су то обично радили непосредно по проласку кроз село аге, бега, или каквог другог Турчина који је сакупљао данак. По склапању цркве би неко од сељака одлазио код дотичног Турчина да га позове да поново дође у село и види чудо невиђено – нову новцијату цркву. Збуњеном Турчину су објашњавали да је црква јутрос осванула: *мора да је однекле долетела!*

У првој половини 19. века, у време док је Србија још увек била под турском управом, али са већом аутономијом, Срби почињу за себе градити високе, са кубетом, дрвене куће, сличне дрвеним црквама. Такву је саградио и кнез Милош Обреновић у месту Црнуће на Руднику, где се настанио. Сличне граде и Срби у близини турске границе, која је постављена на реци Увцу, током прве половине 19. века (Цвијић 1987: 263). Овакав начин градње задржао се све до половине 20. века.⁴

Истраженост терена, појава етно-паркова

Крајем 19. века, развијена Европа увиђа вредности народне архитектуре и почиње институционално да предузима мере заштите, како би је сачувала за наредна поколења. За разлику од сакралне и фортификационе архитектуре средњег века, чија је заштита једноставнија, заштита народне архитектуре изазива много научне полемике. Док су једни мишљења да ову врсту објеката треба штити *in situ*, други заступају мишљење да их ради лакшег одржавања треба преносити и груписати на једно место, односно – формирати етно-паркове или, како их још зову музеје на отвореном.

Крајем 19. века изграђен је први етно-парк на свету, на једном стокхолмском острвцу, војном утврђењу које се назива Скансен и синоним је за краљевско војно утврђење. По имену ових краљевских војних утврђења, многе етно-паркове у свету данас зову *Скансенови музеји или паркови*. Тако је „Скансен“ постао синоним за етно-парк. За изградњу овог етно-парка, чији је аутор Артур Хазелијус, прикупљени су, пренети, конзервирани и поново подигнути објекти народне архитектуре из читаве Шведске. По угледу на овај, социјалистичке земље источног блока – Пољска, Румунија, Бугарска, Совјетски Савез, половином 20. века граде овакве или сличне етно-паркове. И западне земље, међу којима се нарочито истиче Норвешка, граде исте овакве музеје на отвореном.

Институције културе и заштите културних добара у Србији такође се, половином 20. века, баве проблемом заштите народне архитектуре. На саветовању одржаном у Чачку 1960. године закључено је да народно

⁴ Као пример наводим породицу Војина Ђенића из златиборског села Сјеништа и податке које сам прикупила приликом теренских истраживања 1993. године. Војинов отац је дошао на мираз у заселак Клак из Негбине, где је 1908. године саградио лепу и високу, праву старовлашку брвнару. Имала је кубе на врх крова, које се видело са стране Увца, која је још била под влашћу Турске. Турцима се није допало да „раја“ гради куће са кубетом попут црквеног, па су у више наврата, са своје стране, из пушака гађали њено кубе (Росић 2001: 258).

градитељство има вредности које треба очувати. Прве кораке у овом смеру прави Републички институт за заштиту споменика културе – касније Завод.

„Одлуком Републичког завода за заштиту споменика културе у Београду 01-928/1 од 28. VII 1963. год. образована је комисија са задатком да изврши теренска испитивања у области Златибора ради изналажења могућности постављања етнопарка (...) названог 'Златиборска брвнара'.“

Локација овог етно-парка била је на Златибору, у туристичком центру, у близини данашње пијаце.⁵ Екипа формирана за потребе парка обавила је рекогносцирање терена од 15. до 21. августа 1963. године и урадила елаборат који је требало да буде основ за израду идејног и главног пројекта будућег етно-парка. Ова комисија је, сада већ давне 1963. године, приметила да куће-брвнаре нагло нестају и да се у селима употребљавају савремени грађевински материјали – цигла, бетон, цреп, који не само да су знатно нижих цена него су дуготрајнији од дрвета. Овоме је у значајној мери допринела и државна одлука о забрани или ограничењу сече шумских засада, што је градитеље нових кућа додатно упућивало на то да своје старе дрвене куће руше и од њихове грађе праве дрвенарију за зидане куће.

У то време је комисија обишла десет златиборских села, и у сваком од њих пронашла је већи број дрвених стамбених објеката у којима се још живело. Рекогносцирање је обављено у местима Кућани, Јабланица и Драглица, где је постојала црква брвнара и собрашица, а посећени су и засеоци Шиповик и Горњи Бранешци у близини Чајетине. По обављеном рекогносцирању, комисија је урадила мали елаборат, којем је приложен и извештај о резултатима теренског рада (Елаборат 1963). У Новом Саду је 1966. године одржано саветовање о проблемима заштите народног градитељства. Закључци су, поред осталог, били ти да се заштити народног градитељства мора што пре приступити, пошто објекти ове врсте убрзано нестају. У то време је, вероватно, настао и идејни пројекат изградње етно-парка под Авалом, амбициозно замишљен као југословенски музеј (Политика, 26. март 1965: 17).

Након готово две деценије од уочене опасности нестанка старовлашке брвнаре, формирана је нова екипа, поново састављена од сарадника Републичког завода за заштиту споменика културе и представника РО „Сирогојно“, која креће у потрагу за брвнарама. Тада се показало да у селима која се налазе на северној страни Златибора нема више ових кућа. Могла се само наћи покоја зграда која је служила као остава. Села на источној падини Златибора: Алин Поток, Рудине, Гостиље, Љубиш, Сирогојно, Жељине, Дренова, па све до Високе у ариљској општини, имала су економске објекте – млекарe, салаше, зграде, штале. Високих, лепих кућа, саграђених од

⁵ Републички завод је формирао екипу за обилазак терена: Бојко Павловић и Ђорђе Петровић – архитекте, Душан Дрљача и Милорад Драшкић – етнологи. Екипи је прикључен Љубиша Ћенић, у то време директор библиотеке у Чајетини.

брвана по којима је и названа *стровлашка брвнара*, било је у то време сачувано само у Алином Потоку и Гостиљу. У југоисточним и јужним селима Златибора – Драглица, Негбина, Сјеништа, Стубло, Јабланица, као и у југозападном селу Семегњево, могло се наћи више дрвених објеката различите намене. Стога је требало ићи у најзабаченије засеoke ових села, до којих још увек нису стигли пут нити пруга, која је седамдесетих година 20. века прошла само преко Златибора. У овој етапи истраживања екипа је боравила у тридесетак села на подручју општина Чајетина, Ариље, Ужице, Нова Варош и Прибој. Од неколико хиљада прегледаних домаћинстава на подручју ових општина, које чине предеону целину Стари Влах, само је Борка Марјановић у Доброселици живела у оригиналној страовлашкој брвнари. Њих још десетак било је адаптирано према потребама домаћина. Спољни изглед старовлашке брвнаре остао је углавном непромењен, док се унутрашњост прилагођавала савременим условима живота.

Прилагођавање ових кућа савременијем начину живота почело је после Другог светског рата, када је држава почела да на различите начине пропагира савремену градњу. Власници брвнара које су биле дотрајале обично су се одлучивали за зидање нове куће. Старе су растурали и од њих употребљавали грађу за дрвене делове. Новије брвнаре власници нису имали рачуна да руше, него су их осавремењавали уколико су за такав подухват имали могућности. Од четири куће које су пренете у Музеј „Старо село“, само једна није била преправљана. Остале су уз поприлично труда и умећа враћене у првобитно стање, у коме су и данас представљене у овом музеју.

Реализација

У пролеће 1980. године, захваљујући медијима, о реализацији овог пројекта увелико се причало. Златиборци, власници дрвених објеката у којима се више није живело, размишљали су о њиховој продаји. Ипак, није било лако продати родну кућу, јер народ каже „не ваља се“, а сама продаја је околину асоцирала на раскућавање домаћинства. Међутим, кроз разговоре са власницима и из објашњења циља, функције и изгледа будућег музеја, мештани су почели прихватати чињеницу да ће се на тај начин родна кућа очувати и за прапраунуке. Трудом стручњака, али и уз помоћ дневне штампе, ситуација на терену почела је да се мења у корист Музеја. Стога је у садашњем времену заиста диван приказ видети да школовани Златиборци у Музеј доводе своје пријатеље „из белог света“ и показују им кућу у којој су рођени они или њихови очеви.

Као у сваком послу, тако и у овом, неискуство није савезник, што је све заједно захтевало повећану опрезност. Тако се до многих добрих решења долазило у току рада. Због тога је формирано неколико различитих радних група, које су биле задужене за обављање различитих послова. Координација свих послова ишла је преко РО „Сирогојно“. Послови су захтевали ангажовање стручњака различитих профила занимања, што је резултирало формирањем неколико екипа.

1. Најпре је оформљена екипа мајстора дрводеља (браћа Секулић, Будиша и Стојадин, Драган Матовић и други). Сваки мајстор је морао имати једног до два неквалификована радника.
2. Потом је формирана екипа мајстора зидара (Драги Вуковић), који су такође ангажовали раднике оспособљене за ову врсту послова. Рад ове екипе надзирао је грађевински техничар који је био стално запослен у РО „Сирогојно“, а упутства за свој рад добијао је од стручног тима.
3. Ова врста посла захтевала је формирање стручне истраживачке екипе. Њу су сачињавале архитекте из Републичког завода за заштиту споменика културе, етнолог и комерцијалиста из РО „Сирогојно“, који је пружао помоћ у откупљивању објеката.
4. У четврту радну екипу били су укључени студенти и апсолвент архитектуре (њих четворо), чији задатак је био да за сваки одабрани објекат оформе документациони картон по упутствима архитекте (пројектанта).
5. Пету екипу представљали су конзерватори (и рестауратори). Конзерваторска радионица била је организована на самом градилишту, а ангажовани су конзерватори из Завода за заштиту споменика културе, који су одржавали сталне консултације са најеминентнијим конзерваторима из других сличних организација бивше југословенске државе.

Средства за реализацију овог пројекта, као што је поменуто, делом су добијана од Републике Србије, а већи део је обезбеђивала РО „Сирогојно“ из својих фондова. За ову реализацију била је задужена Добрила Смиљанић, директор предузећа, примењени уметник, стални консултант у реализацији читавог овог пројекта. Утрошак средстава праћен је и обрађиван од стране стручних финансијских служби Завода (за републичка средства), а за средства „Сирогојна“ старала се њена финансијска служба.

На основу теренских истраживања обављених крајем 1979. године, радна екипа је током зиме и пролећа 1980. године сачинила оквирни елаборат по коме ће се радити. У тим првим замислима програмом се предвиђала изградња музеја у три целине – две у Сирогојну, а трећа у селу Гостиљу, на речици Врело.

Прва целина се базирала на потребама РО „Сирогојно“, и она је предвиђала изградњу најширег дела музеја, који се састојао из четири дела.

1. **Излагачки простор** – да се у пренетим дрвеним објектима, кроз музејску поставку, представи култура становања и живљења људи старовлашког краја. Посебно место би заузимао Музеј плетилца, у оквиру кога би било представљено плетење од најдавнијих времена до савременог и до његовог преласка у високу моду. У то време, у свету нису постојали музеји моде, тако да би овај био први те врсте. Музеји овакве врсте тек почињу да се формирају половином деведесетих година двадесетог века у Британском музеју у Лондону и у Паризу.

2. **Производни простор** – поред џемпера, да се израђују и предмети тзв. старих мушких заната (предмети од дрвета, грнчарија и ковачки производи), чиме би РО „Сирогојно“ у потпуности прерасла у музеј са производњом која би га сама издржавала.
3. **Продајни простор** – у простору би се продавали предмети из сопствене производње. Понуда би била допуњена традиционалним прехранбеним производима златиборског краја (пројино и црно пшенично брашно, млевено на воденицама поточарама, златиборска пршута, сир и кајмак, те производи од воћа: разна слатка и пекмези, водњика, сокови од дрењака, боровница, шљивово и јабуково сирће, и различите врсте ракија). Производња би била организована у сеоским домаћинствима, слично изради џемпера.
4. **Туристичка понуда** – организација смештаја и исхране, првенствено за студийске боравке (архитеката, етнолог, уметника, студената и других), као и све већег броја туриста који посећују Сирогојно.

Друга музејска целина представљала би изградњу неколико *собранишца* поред цркве Св. Петра и Павла. Црква се налази у непосредној близини Музеја. Простор би био осмишљен слично онима поред цркве у селу Јабланица.

Трећа целина би била изграђена на речици Врело, речици која извире у центру села Гостиље. После пола километра тока, речица се кроз једну пољану стрмоглаво спушта у реку Катушницу правећи водопад висине двадесет један метар. Гостиљци су искористили ову природну погодност тако што су поред ове речице градили воденице–поточаре. Поред воденица које би се обновили, било је предвиђано да се пренесе неколико ваљарица које су се налазиле низводно на реци Катушници, чиме би била представљена техничка култура села.

Те 1980. године, поред израде главног елабората, откупљено је земљиште за музеј, затим је урађен пројекат измештања далековода који је прелазио преко земљишта музеја, урађени су пројекти инфраструктуре – водовод, канализација, електроинсталације, те пројекат нове трафостанице. Направљен је идејни, а онда и главни пројекат за радионицу штампаног текстила, као и идејни пројекти за радионице за израду предмета од дрвета и израду грнчарије.

Са конкретизовањем пројекта кренуло се почетком лета исте године, и то све екипе истовремено, а рад је – како се убрзо показало – био веома сложен и захтеван. Илустрације ради, на овом месту ће читав рад бити представљен на примеру једног објекта, мада је рад на сваком објекту подразумевао различите потешкоће. Дакле, екипа за истраживање (архитекта, етнолог и комерцијалиста, који је уједно био и возач) креће у обилазак терена по нечијим позиву или по сазнању да у датом засеоку неког села постоји дрвена кућа или какав економски објекат који испуњава одговарајуће стандарде.



Колиба и кућер осамдесетих година 20. века на Оку на Златибору.
Кућер је пренет у Музеј

Ако се процени да објекат има споменичке вредности, онда се са власником ступа у преговоре око цене. По правилу се власник нећка: те како ће продати родну кућу, те правио ју је његов прадеда, па је срамота да је он продаје..., и тако приче теку у недоглед – о разним обичајима, о начину градње, о томе где је за кућу сечена грађа, ко ју је стругао, и све што је везано не само за ту кућу него за све куће за које је домаћин чуо, а што екипа записује. Кућа се фотографише са свих страна, сваки грађевински детаљ, изнутра и споља. Преговори о цени не дају задовољавајуће резултате. Мораће се још неколико пута доћи на разговор док се не постигне коначна цена. Сваки долазак открива понешто ново што је вредно записати. Током прегледа куће (обично су то подрум и таван) откривају се предмети вредни да се нађу у музеју, па се преговара о њиховом откупу. Понекад би домаћин наступио кавалерски: „Е, ако се за кућу погодимо, ствари ћете добити цабе.“ Током неколико дужих или краћих разговора између екипе и власника кућа долазило се до цена које су одговарале обема странама. Догађало се и да су се власници кућа између себе договарали, па су цене биле отприлике следеће: кућа као главни објекат домаћинства вредела је колико и ауто „југо – 101“ (популарни „кец“), „зграда“ – половину куће, млекар – половину зграде, салаш – половину млекара, амбар – две трећине зграде, итд. Мањи објекти су имали и мање цене, које су се појединачно утврђивале.

После договора склапан је уговор о купопродаји, који је прво морао бити оверен од стране окружног правобраниоца (продаја кућа у којима се живело одувек је била под строгим надзором државе). Када правобранилац одобри да се објекат може продати, односно купити, повереник фирме (Завода или РО „Сирогојно“) са продавцем одлази у општину на чијем подручју живи продавац и ту се склапа купопродајни уговор који се оверава у општинском

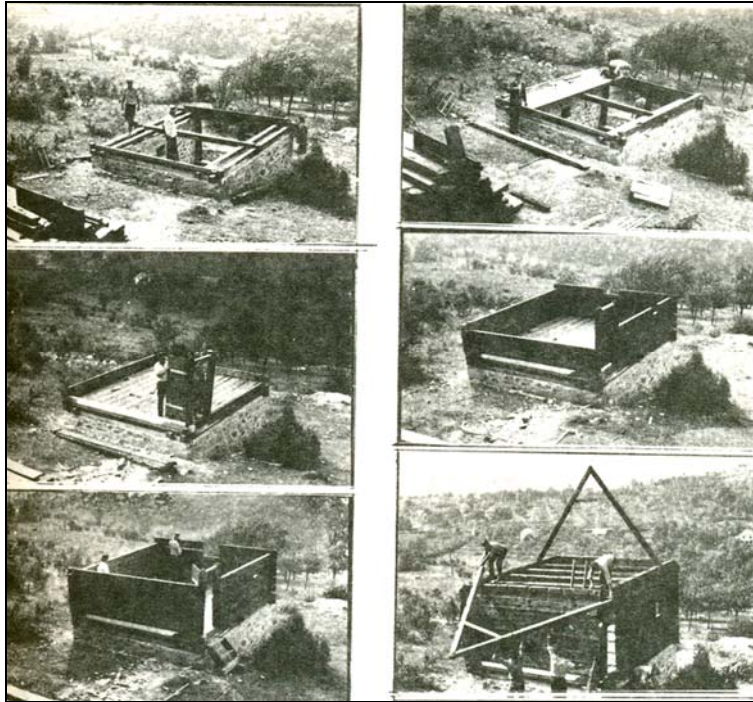
суду, па потом у пореској управи. Продавци су на молбу будућег музеја ослобађани пореза на промет, уз образложење да се те куће не продају и не купују ради трговине већ ради изградње музеја. После тога је отворан жиро рачун на који би се продавцу уплатила новчана средства од продаје куће. У овом сегменту посла често је долазило до неспоразума, пошто су продавци кућа тешко прихватили отварање жиро рачуна и уплаћивање новчаних средстава, наводећи различите разлоге за тај свој став.⁶ Тешкоће откупа су се повећавале ако је власник био одсељен у неки други крај Србије, а због општинских административних процедура.

У току преговора око откупа, студенти – апсолвенти архитектуре узимали су мере, обављали комплетно архитектонско снимање, правили детаљне цртеже читавог објекта, бележили грађевинске детаље, оштећеност објекта – све што је неопходно за пренос и реконструкцију. Затим би дрводеље одрађивале свој део посла тако што су свако брвно обележавале бројем, као уосталом и све остале делове објекта, што је омогућавало да се после преношења објекат лакше поврати у првобитно стање. Док би мајстори–дрводеље радили на расклапању објекта, зидарска екипа би на локацији музеја, на одређеном месту, зидала подрум по мерама које су претходно узели. Камен обично није преношен, јер је било једноставније наћи исти такав камен у близини музеја.

Расклопљени објекат се камионима пребацивао на градилиште музеја, у конзерваторску радионицу која је била организована на градилишту. Сваки део објекта је чишћен, конзервиран, крпљен уколико је био оштећен. Након неколико дана сушења приступало се постављању објекта. На већ озидани подрум стављане су најпре *подвале*, па су брвна уклапана једно у друго спајајући се на угловима у чувени *ћерт*, који је овим грађевинама давао изузетну чврстину, стабилност, али и лепоту.

Мајстори–дрводеље су ове куће склапали са великом радошћу, пратећи све старе обичаје приликом градње куће: бацали су се метални новчићи у темеље, понекад би заклали и певца на темељу јер „се ваља“, кад се долазило до рогова обавезно су кићени барјаком, пешкиром и неким даром од нас из екипе. Познато је да су се људи на овим просторима одувек радовали градњи. Наравно, уколико то није био кулук. Када би објекат у потпуности био завршен, онда би неко од мајстора или неко из једне од екипа спремао мању гозбу. Пренет и, условно речено, обновљен објекат одмах је опреман са у међувремену прикупљеним покућством, отпочињући тиме свој живот у музејском простору.

⁶ Најчешће је то био страх од државне контроле њихових новчаних средства, што ниједан сељак не трпи. Говорили су нама, члановима екипе, да ми све то урадимо на своје име, јер они имају поверења у нас, па да им након уплате предамо новац.



Поступак изградње музеја. Пренете грађевине се подижу у Музеју

До 1983. године, када је крајем септембра у Ужицу и Сирогојну одржано прво *Саветовање о заштити народног градитељства*, пренете су и постављене двадесет три грађевине: три куће, девет зграда, два амбара, два салаша, две пекаре, два млекара, једна кошара (штала), један тор и један кућер. Изграђена је, додуше од нове грађе, радионица за штампани текстил. Поред поменутог, откупљена су још три објекта (кућа, зграда и колиба), којима је тек предстојао поступак преноса. После овог саветовања, које је делом одржано и у Сирогојну, музеј на отвореном је проглашен за **Споменик културе од изузетног значаја**.

Крајем 1983. године, у време када у сеоским срединама нема забрана за кретање стоке (ливаде се покосе, сва летина се склони са њива, па овце, краве, волови и козе слободно, тј. без надзора иду на испашу),⁷ плетиља Љубинка Матовић је, плетући, терала кући своје стадо баш са градилишта музеја. Сусрела се са етнологом Босом Росић и када ју је Боса упитала: „Одакле то тераш овце?“, она је одговорила: „Из овога твога старог села“. Примамљиво име одмах се допало и осталим сарадницима, па је убрзо почело да се употребљава као званично име музеја – „**Старо село**“.

⁷ Пошто се градилиште Музеја налази у сеоском атару, његови простори су подлежали овим неписаним законима.



Плетиље позирају за новинаре у Музеју који се гради.
У позадини се види објект у изградњи

Данас, након тридесет година од изградње овог специфичног музеја, може се закључити да је изграђен само први сегмент, испоставило се широко замишљеног програма, то јест – онај део у чијем је финансирању највише учествовала организација златиборских плетиља. Тешке деведесете године двадесетог века довеле су до распада Југославије, до ратова и међународних санкција које су уништиле домаћу привреду. Организација златиборских плетиља делила је судбину читаве државе, а са њом и Музеј. Друштвено предузеће „Сирогојно“ се 1992. године обратило надлежним друштвеним институцијама СО Чајетина и Ужице са предлогом да се музеј издвоји из састава ове привредне организације и убудуће послује као самостална установа културе. У то време је и конституисан под именом Музеј на отвореном „Старо село“. Том приликом, према попису имовине, музеју је предато тридесет осам објеката намештених у потпуности.

Од издвајања Музеја из организације плетиља није се много уложило у његово проширење. Од већих објеката пренета су само два-три, а остале мање објекте (штенара, кокошар, кулача, уљаник, ограде) саградили су чувари Музеја. То је све и разумљиво с обзиром на економску кризу која је у већој или мањој мери погодила све земље света.



Данашњи изглед Музеја „Старо село“.
Аутор цртежа архитекта Никола Дудић

Наше народно градитељство у овом 21. веку – веку путовања и туризма – треба представити и показати свету, свету презасићеном технолошким достигнућима, као оазу у којој је очувана природна средина, али и, што је можда још важније, народна душа. Јер као што је познато, будући да је у стручној литератури често истицано, читаво народно градитељство је проистекло из искуствених потреба, а одликују га уравнотежени основни елементи – функционалност, рационална конструкција, пречишћен спољни изглед. Све поменуто, као и особине које због ограничености простора овом приликом нису поменуте, овим објектима даје посебан печат, печат који представља стварни живот без икаквог страног утицаја, па и научног пројектовања.

Литература

1963. *Елаборат за изградњу Етнопарка „Златиборска брвнара“ на Партизанским Водама*. Београд.
1965. *Политика*. 26. март. Београд.
1979. *Политика*. 6. септембар. Београд.
- Росић, Боса. 2001. „Остаци народне архитектуре на примерима заселака Клак и Пустиња у долини Увца“. *Зборник Етнографског музеја у Београду 1901–2001*. Београд.
- Цвијић, Јован. 1987. *Балканско полуострво*. Београд.

Bosa Rosić

The Museum
Užice

Ethno-Park Sirigojno **Idea, Research, Realization**

This paper describes a formation of an ethno-park Sirogojno, from the very beginning stage when open-space Museum was founded. The Museum foundation is to be serached in an industry organization from 1960's of Zlatibor weavers, in Sirogojno at the mountain Zlatibor. The museum's project and programs are also discussed, especially monetary aspects required for launching such a project. The project realization included discoveries, redemption, formation of photo and technical documentation, conservation and setting objects at the Museum location. The paper especially stresses out rigging of displaced objects and their adaptation to the needs of visitors as a very important to the profession and also to tourist offer.

Key words:

Sirigojno, ethno-park, folk construction, national handicraft, crafts

Легенде о злату и друге приче

У прилогу се говори о искуствима аутора, као етнолога–музеалца, са теренских истраживања о легендама о злату (североисточна Србија) и о светим местима (централна Србија), вршеним у протеклих неколико деценија. Осим сажетих резултата истраживања, у раду се дају и примери сложених ситуација и односа између истраживача и казивача, који могу да настану када су у питању овакве теме.

Легенде о злату познате су у традицији многих народа, почевши од оних у Херодотовом запису из IV века (Херодот 1966), преко предања индоевропске класичне старине (Шваб 1973), до података у Вуковом Рјечнику (Карацић 1987). Оне су спорадично биле и предмет етнолошких истраживања у Србији (Раденковић 1990: 103–107, Милојковић 1985, Зечевић 1993: 268–269, Зечевић 1966: 287–296, Мијаиловић 1987–1990 : 173–176, Ђокић 1987–1990: 135–155, Ромелић 1999: 179–184), а у овом прилогу биће дате у облику основних резултата истраживања (делимично већ објављених), уз још нека теренска искуства које је аутор приликом тих истраживања доживео.

Кључне речи:

легенде, скривено
благо, света
места, резултати,
дилеме

Легенде о злату, скривеном, тајанственом, зачараном благу спадају у ред најраширенијих митских прича у североисточној Србији. Њихова присутност и распрострањеност на овим просторима има основу у природним, социјалним и историјским околностима: постојање богате златоносне жице и њена експлоатација у овом делу Србије, материјални трагови који сведоче о присуству старих цивилизација (Група аутора 1993, Група аутора 1983, 1994), али и константна и вечита људска жеља за материјалним богатством. Оне, дакле, постоје од давнина, а углавном имају за позадину неки историјски догађај или личност, уз обиље чудесног, митског, фантастичног (Станисављевић 1991: 188–189).

У преношењу ових прича важну улогу имају приповедачи, казивачи, који их углавном саопштавају са епски широком наратијом, уз обиље детаља и доказа, сугестивних описа, посебно наглашавајући драматична места. Лични дар казивача (најчешће са искуством трагача за благом) огледа се и у развијеној фабули и динамици тока приче, а главни мотиви су начин

проналажења, место, актери и систем прописаног понашања у поступку трагања, проналажења и коришћења скривеног блага.

Легенде о злату кажу да се оно може наћи на неколико начина. Место на коме се благо налази може да се сања, или да се на неки други начин јави, као привици (приказује се ватра – играју „паре“, обично у ноћи уочи Ђурђевдана, Ивандана, Петровдана). Оно се може наћи и на местима чудно обележеним (разни знаци у камену, на дрвету, у шуми, на путу), помоћу друге особе или демонског бића (на пример, тзв. шумске мајке – *Muma paduri*), или путем чудотворне биљке расковника – помоћу нарочитих записа и мапа, те других помагала и појава које могу бити путоказ.

Према овим легендама, разликује се неколико врста блага: *завештано*, оно које је припадало некој значајној историјској личности, најчешће неком владару; *затровано*, заштићено неким отровом; *проклето*, оно које је из било ког разлога табуисано, а што, мање или више, одликује све врсте скривеног блага. Стога се верује да је потребно много вештине и знања да би се проникло у тајне, врхунске обреде и ритуале, како би се оно нашло и користило без последица.

Проклетство скривеног блага наговештава се предсказивањем разних појава или догађаја (представе животиња, деце, непознатих особа или бића приликом потраге), а као вид опомене трагачима на последице које могу да проистекну због његовог неправилног преузимања или, уопште, због трагања за њим. Када се, међутим, по казивањима искусних трагача, испоштује тзв. римски или златарски поступак (придржавање прописаних ритуала), то благо се сматра чистим, добрим, и углавном може несметано да се користи.

Легенде о злату могу се чути од пастира на бачијама Кучаја или Дели Јована, али и међу интелектуалцима у било ком граду, од младих људи или оних при крају животне доби, од мушкараца и ређе од жена, сасвим случајно, у аутобусу, или пак док вршите теренска истраживања о народном лечењу или традиционалном рибарењу на Дунаву, на пример. Ако се, међутим, циљано крећете ка овој врсти података, настају разноврсне ситуације, за које углавном нисте припремљени. То је, најпре, мање или веће неповерење казивача према истраживачу, које може да се јави првенствено због сумње да сте и ви лично (можда) заинтересовани за податке о овој теми, да и ви хоћете да кренете у неку потрагу. Такође, у већини случајева, је присутан негативан став према женском полу истраживача. Ако се, и када, превазиђу ове препреке и успете да уверите казивача у ваше (часне) намере, често следи (дискретно) очекивање враћања услуге: они ће вама рећи то што вас интересује, а ви, а с обзиром на то да долазите из званичне институције, треба да се потрудите да им помогнете тако што ћете, на пример, наћи пут и начин да протумачите мапу скривеног блага, или треба да на неки начин омогућите или легализујете употребу детектора. Уколико успете да премостите и ову ситуацију у комуникацији са казивачем, очекују вас препреке друге врсте. Оне се првенствено односе на лични доживљај истраживача, јер је, поред неопходног критичког приступа и дистанце, тешко у првом моменту разумети делове

казиваних прича (Строс 1971: 245), као што су детаљи о давању крвне жртве – главе свог детета да би се благо преузело, или о бројним несрећама које прате породице чији се чланови опсесивно баве потрагом за златом. Генерално, њихов садржај може код истраживача створити посебан осећај, у литератури препознат као емоционална опасност, која је дефинисана као претња по истраживача због његових личних непријатних осећања приликом истраживачког процеса (Сикимић 2008: 81–93). То се, пре свега, односи на елементе насиља у сложеним ритуалима (Сикимић 2008: 81–93), везаним за одстрањивања проклетства скривеног блага.

Ако се суштина мита налази у причи која је испричана, која није бајка, већ садржи поруку садашњим генерацијама од њихових давних предака (Ковачевић 1985: 51–61), успут изречена опаска једног златара (трагача) – да заправо није злато проклето, већ су то људи – и њихова похлепа, говори о суштини ових легенди. Она се огледа у моралној дилеми, јер је реч о драгоценостима које нам заправо не припадају, које је неко, ко зна када и под којим околностима, сакрио од других, вероватно и не желећи да се оне икада нађу. Са друге стране, питање је времена ко ће то благо први наћи и узети га. Тако се враћамо на почетак приче, оне која говори о људској тежњи за богатством, о жељи да се изађе из свакодневице, да се разбију скучени оквири живота (Станисављевић 1991: 188–189), па је то у посезању за туђим (симболично, ћупом злата), иако непознатог порекла и уз могуће ризике и опасности притом, довољно оправдање онима који за скривеним благом непрестано и сизифовски трагају, гајећи митске приче о том трагању (Строс 1971: 243–244).

Теренска истраживања о светим местима у крушевачком крају започета су 1999. године, после ангажовања Народног музеја Крушевац на санацији капеле на *водици* у Сталаћу, што је рађено различитом динамиком и интензитетом током наредних десетак година (Ромелић 2002; Ромелић 2008).

У преко стотинак насеља евидентирана су света или култна места, која као таква постоје и у садашњем времену, а која су у нашој народној религији дефинисана као места са посебном моћи деловања, зато што на различите начине могу да утичу на људски живот. У складу са оваквим веровањима, светим местима се указује одређено поштовање, изражено кроз прописано понашање (Бандић 1980: 7–22). То су најчешће извори, записи, црквине и црквишта. Посебно су честе појаве откривања светих места по приказивању цркава или светитеља на одређеној локацији (најчешће у близини неког извора), а што се тумачи знаком да ту треба подићи цркву намењену приказаном светитељу. Један од најсвежијих примера (2009) у овом крају јесте откривање цркве Св. Петке у темнићком селу Бачина (општина Варварин), а после снова неколико особа, као и нађеног (металног) крста на месту назначеном за градњу новог храма. Узрочно-последична дешавања услед непоштовања светих места, односно – довођење у везу разних несрећа у

породици, најчешће са смртним исходом, са неиспуњавањем или неблаговременим извршавањем ове обавезе, резултирала су отпочињањем радова на подизању цркве и на овој локацији.

Иначе, на овим просторима, најпознатија црква као место ходочашћа је она посвећена Богородичином покрову, у непосредној близини средњовековног манастира Св. Романа у Ђунису. Сваке године, а видно од почетка 90-тих година прошлог века, за празник цркве, 14. октобра, овде дође на дестине хиљада људи, очекујући помоћ за своје здравље или здравље својих најближих. Предање о настанку цркве је у већ познатим оквирима настајања светих места ове врсте: још крајем XIX века се једној девојчици – мештанки приказао лик Богородице на оближњем извору. Уз много проблема направљена је мања црква, а крајем прошлог века ту је подигнут велелепни објекат, као и капела на извору.

Предања о светим местима имају другачију конотацију од оних о скривеном благу, са подлогом која у први план истиче приказивање по Божјој вољи и која се у последње две деценије уграђује у нараслу религиозност и враћање коренима одн. православној вери, због чега је све присутније легализовање таквих места од стране Цркве. Стога је до података о њима углавном лакше доћи. Међутим, и приликом истраживања светих места честе су ситуације у којима се на одређени начин задире у приватност и лични живот казивача, а због његових аутентичних сведочења и сугестивности, те веродостојности најинтимнијих доживљаја, у датим околностима могу да се створе различите емоционалне реакције (Сикимић 2008: 81–93). Без обзира на то да ли сте верник или атеиста, етнолог или геолог, на пример, ако се нађете у ситуацији да сте негде дубоко у Мојсињским планинама, поред остатака (средњовековне) цркве Св. Марка и бунара уз њу, за који легенда каже да је ту бачено једанаест монаха које су Турци убили, или сте поред дрвета (*записа*) које се већ увелико осушило, а нико га не сече, или поред неког извора на коме су бројни дарови (*прилози*), јер се вода сматра светом, лековитом, углавном се нећете усудити да прекршите важећа правила понашања, прилагођавајући се бар у тој прилици њиховом месту, значају у животу дате локалне заједнице. Могући отпор или неки други негативан осећај истраживача углавном се губи пред миром који на овим местима влада, неосетно намећући давну мисао да је васиона сувише велика слика за уске рамове науке (Казимировић 1941).

Литература

- Бандић, Душан. 1980. *Табу у традиционалној култури Срба*. Београд: БИГЗ.
- Група аутора. 1994. *Античко сребро у Србији*. Београд: Народни музеј.
- Група аутора. 1983. *Гамзиград-касноантички царски дворца*. Београд: Галерија САНУ.
- Група аутора. 1993. *Римски царски градови и палате у Србији*, ур. Драгослав Срејовић. Београд.

- Токић, Даница. 1987–1990. „Испирање злата у сливу Пека“. *Зборник радова Музеја рударства и металургије у Бору*, бр. 5–6, Бор: Музеј рударства и металургије.
- Зечевић, Слободан. 1993. „Нека веровања из традиције становништва приобалних насеља“. *Гласник Етнографског музеја*, бр. 57. Београд: Етнографски музеј.
- Зечевић, Слободан. 1966. „Таласони – митска бића заштитници грађевина и закопаног блага“. *Гласник Етнографског музеја*, бр. 28–29, Београд: Етнографски музеј.
- Казимировић, Радован. 1941. *Тајанствене појаве у нашем народу*. Београд.
- Карацић, Вук Стефановић. 1987. *Српски рјечник (1852)*. Сабрана дела Вука Стефановића Карацића: пр. Јован Кашић, књ. 11. Београд: Просвета.
- Ковачевић, Иван. 1985. *Семиологија ритуала*. Београд: XX век.
- Мијаиловић, Јасна. 1987–1990. „У потрази за закопаним благом“. *Зборник радова Музеја рударства и металургије у Бору*, бр. 5–6. Бор: Музеј рударства и металургије.
- Милојковић, Мирко. 1985. *Легенде из наших крајева*. Београд.
- Ромелић, Живка. 1999. „Легенде о злату“. *Етно–културолошки зборник*, књ. V. Сврљиг: Етно–културолошка радионица.
- Ромелић, Живка. 2002. „Оквири за очување традиције“. У: *Мојсињска Света Гора* (каталог изложбе). Крушевац: Народни музеј.
- Ромелић, Живка. 2008. „Црква која је одлетела“. *Слике културе некад и сад*. Зборник бр. 24. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Сикимић, Биљана. 2008. „Етнолингвистички теренски рад – концептуализација ризика“. *Слике културе некад и сад*. Зборник бр. 24. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Станисављевић, Вукашин. 1991. *Наша народна књижевност*. Горњи Милановац.
- Херодот. 1966. *Историја*. Приредио и препевао Милан Арсенић. Нови Сад.
- Шваб, Густав. 1973. *Приче из класичне старине*. Београд: Нолит.
- Строс, Клод Леви. 1971. „Структура митова“. У: *Мит и савременост*. Београд: Дело.

Živka Romelić

The Museum
Kruševac

Legends about Gold and Other Stories

This paper discusses experiences of researchers (foremost those in museum studies) regarding legends about gold (known in north-east Serbia) and accounts about sacred places (known in central Serbia). During a fieldwork, it can happen that a researcher is faced with unexpected situations. And although such situations are dealt with one way or another, they sometimes result in a misunderstanding between a researcher and his informant. This paper, in addition to presenting a summary of research, presents also some new experiences.

Key words:

legends, hidden
treasure, sacred
places, results,
dilemmas

Саопштење редакције Етнографског института САНУ

Редакција Етнографског института САНУ обавештава јавност да је текст *Агенти спектакла. Политике тела у турбо-фолку*, аутора Маријане Митровић, објављен у Зборнику бр. 25: *Културне паралеле. Свакодневна култура у постсоцијалистичком периоду*, 2008. године, написан недозвољеним преузимањем највећег дела текста из рада *Политика турбофолка*, аутора Иве Ненић, објављеног 2005. године у часопису *Свеске – књижевност, уметност, култура*.

Редакција се овом приликом извињава аутору оригиналног текста и читаоцима. Услед овога, редакција прекида сваку даљу сарадњу са Маријаном Митровић.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

39:001.8(082)
316.74:39(082)

ТЕРЕНСКА истраживања-поетика сусрета / уредник
Милина Ивановић-Баришић ; [превод Јелена Чворовић].
- Београд : Етнографски институт САНУ, 2012 (Београд
: Академска издања). - 235 стр. : илустр. ; 24 см. -
(Зборник / Етнографски институт САНУ ; 27)

На спор. насл. стр.: Fieldwork-Poetics of Encounters. -
Тираж 500. - Саопштење редакције Етнографског
института САНУ: стр. 237. - Напомене и библиографске
референце уз текст. - Библиографија уз сваки рад. -
Summaries.

ISBN 978-86-7587-068-5

1. Ств. насл. на упор. насл. стр.

а) Етнографска истраживања - Методологија - Зборници

COBISS.SR-ID 193292300