

КРВНА ЖРТВА
ТРАНСФОРМАЦИЈЕ ЈЕДНОГ РИТУАЛА



SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS

INSTITUTE FOR BALKAN STUDIES

SPECIAL EDITIONS 108

ANIMAL SACRIFICE
THE TRANSFORMATION OF A RITUAL

Edited by
Biljana Sikimić



Belgrade
2008

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ

БАЛКАНОЛОШКИ ИНСТИТУТ

ПОСЕБНА ИЗДАЊА 108

КРВНА ЖРТВА
ТРАНСФОРМАЦИЈЕ ЈЕДНОГ РИТУАЛА

Уредник

Биљана Сикимић



Београд
2008

Издавач
Балканолошки институт
Српске академије наука и уметности
Београд, Кнез Михаилова 35
e-mail: balkinst@sanu.ac.yu
www.balkaninstitut.com

Одговорни уредник
академик Никола Тасић

Рецензенти
Проф. др Нада Милошевић-Ђорђевић, дописни члан САНУ
др Мирјана Детелић

ISBN 978-86-7179-065-9

Ова књига је резултат рада на пројекту
„Етничка и социјална стратификација Балкана“
који финансира Министарство за науку и технолошки развој
Републике Србије

САДРЖАЈ

| | |
|--|---|
| Срна сама дође и легне поред тај камен | 7 |
|--|---|

Историјска перспектива

| | |
|--|----|
| Станоје Бојанин: Курбан пре курбана: крвна жртва на преосманском Балкану | 11 |
| Милош Луковић: Курбан на врху Петрове горе у јужној Србији | 37 |

Антрополошко-лингвистичка перспектива

| | |
|--|-----|
| Владимир Боцев: Курбан код Македонаца | 59 |
| Сања Златановић: Ромски курбан у пет слика | 67 |
| Annetarie Sorescu-Маринковић: Ђурђевданско јагње и/или гурбан за здравље | 99 |
| Биљана Сикимић: Путеви гурбана у Србији: сећање и истраживачка конструкција | 123 |
| Александра Ђурић-Миловановић: Крвна жртва: између Беле Цркве и Рипња | 151 |
| Смиљана Ђорђевић: Крвна жртва у посмртним обичајима Срба колониста у Омољници као део механизма конструисања сепаратног идентитета | 175 |
| Светлана Ћирковић: Курбан за мртве: антрополилингвистичка и когнитивнолингвистичка анализа временских категорија | 207 |
| Тања Петровић: Курбан као транснационална пракса: курбан код муслимана у Словенији | 229 |

Перспектива етнолингвистичке географије

| | |
|--|-----|
| Анна А. Плотникова: Етнолингвистичка географија Балкана: зимска и пролећна жртва | 241 |
| Андреј Н. Соболев: О балканским називима за жртвену животињу на дан светог Ђорђа | 253 |
| Биљана Сикимић: Крвна жртва као истраживачка тема | 269 |
| Animal Sacrifice: The transformation of a ritual | 275 |
| Литература | 279 |
| О ауторима | 297 |

СРНА САМА ДОЂЕ И ЛЕГНЕ ПОРЕД ТАЈ КАМЕН

Има једна прича, сад колко је истинита, што сам доживео као дечко. Ту сам имао негде тринаест-четрнаест година, а један стари у село који је чувао овце, он је имао деведест и пет-шест година, звао се деда Пана Цупаревић, деда Пана смо га звали сви. Горе код нас има један, предео добар, поред Мораве, једно брдо се зове Главичица, као главица купус дође, има литице од самог протока корита доле Мораве. И горе, ту се славио само Велигдан. Значи на Велигдан, тог дана, ту иду људи, пошто има једна црквица. Ја кад сам био мали имала је само зидине са стране, и изнад врата, то је све од камена, греда, тако да је унутра била висина једно два метра а кровна није имала. Има још интересантније, било је горе ту неко гробље, то не памти нико, то је неко римско гробље, ко зна које, и још је био један камен. Овај стари описивао да је то Краљевића Марка камен где и дан данас то има као прсти, уклесано. Камен је огроман, велики, дужине негде око скоро три метра, који сам посећивао и пре бомбрадовања, и пре пет-шест година. Ту се на Ускрс, Велигдан, слави, сад тренутно. Одведе се струја, музика. Народ се сакупи од свих српских села, иако има и Албанци, и оно, ту не може иглин вр' да се баци, ту игра се, кола, продаје се пиво, свашта. И свачега има. Раније су били обичаји ту, ти староседеоски обичаји, које се девојке вере, на то брдо, па се отварају кишобрани, сакупе се пријатеље, донесе се пијење и једење, онда отварају сунцобран, кишобране, отварају на њу, па се игра коло, па је ките. А ову причу да испричам, што ми је старац испричао. Сакупимо се поред њега, чувамо овце ту, и он нам прича како постоји, поред Мораву тамо има велика равница, можда има, да не слажем, али има једно двадесет километра до брда тамо, равница је то све, Поморавље, зове се Редовац тај потез, то земљиште. И пошто тад се постило шест недеље пред Ускрс и тамо у тој црквицу на дан Велигдан идев да се причестив. И он каже да су његови, његов деда причао да је долазила срна испред те црквице да се ту закоље и то месо се узимало, носило се кући и правио се ручак. Она је долазила, пошто тад сат није имао, а које године је било, не знао ни он да каже, да прича, сат није имао,

тад се мерило време према остоњ. Остоњ се зове, то је штап, на коме доле при дну, од метала направљена, једна, сас њума чисти плуг кад се оре, чистаљка, сад касније зову, као чистаљка, али звала се, копраља се звала староседелски, копраља се звала. И тај остоњ, тај стап, на тој копраљи што је био, он био од метар и по до два дужине, и то се мерило време кад изађе сунце на изгрев сунца, значи један остоњ, тај стап, сунце високо, у подне, значи, зна се у средини и један остоњ кад пре заласка сунца. И они долазе ујутру рано пре сунце да се причесте у цркви, причести се, онда изађу овамо, седу поред тај камен и чекају. Долазила је та, што је осуђена и суђеница је дотера да дође ту. (*Та срна која сама дође?*) Срна сама дође и легне поред тај камен, одмори се за једно време, док дође сунце на средину, такорећи, не остоњ, остоњ-два, него на средину у подне и они је закољају, поделе месо који су се причестили ту, узнев месо и носив кући да праве ручак. (*И њако сваке године?*) Сваке године. Али једне године, од када се памти, каже, да нема та традиција, да није долазила више, она је дошла са закашњење. На Велигдан, на исти тај дан када је Велигдан, људи су дошли на причес, причестили се, чекали, чекали. Када је већ сунце дошло, тај остоњ времена, на западу да зађе, она је тад наишла, уморна. Само што је дошла, ови због времена нема кад ручак да спремају, заклали су гу уморну, онај деда-Пане прича, нису чекали да се одмори. Друго, каже, она је, од тога дана више није, ниједан Велигдан није, славило се, и дан данас се слави тамо, али није долазила та жртва да се коље, јел је имала, претпостављају стари да је имала мале, пошто је млеко цурило. И тако да од тог дана није долазила да се коље тако, тај курбан, тако га кажу. И сад данас, и дан данас се слави ту, долази народ, сада је Квор чувао, Квор је чувао са обезбеђење. (*А њај камен, зову га Марков камен?*) Тај камен, кажу да је Марков камен. Да га Марко бацио. А, што је интересантна ствар, то брдо има камен такав трошан да тај камен чак не постоји ни у околини, негде у околини, да кажемо — е тај камен је донесен од суседног брда, та је руда. Тај камен, неки бео камен, а тако изоноден, ижлебена рука Краљевића Марка, кобајаги, он га стегао и тако остали му прсти. То причали. (*И одакле га он донео, бацио?*) Каже да га бацио од Прилепа, тако тај стари ми говорио, то је, каже, камен Краљевић Марко бацио из Прилепа негде, каже, отуда, што је стварно несхватљиво. Чак и онај камен што је црква зидана није иста легура.

Испричао Аритон Гигић из Доње Будриге (Косовско Поморавље), маја 2003. године у Врању.

Разговор водила Сања Златановић, транскрипт и редакција текста Светлана Ћирковић.

ИСТОРИЈСКА ПЕРСПЕКТИВА

Стијаноје Бојанин

КУРБАН ПРЕ КУРБАНА: Крвна жртва на преосманском Балкану*

Изгледа да и пре ширења ислама на југоистоку Европе крајем средњег века крвна жртва није била необична појава. Овде се, наравно, не мисли на претхришћанску праксу, већ на облик светковања хришћанског празника који је у изворима назван „помен светом“, као и поводом организовања помена преминулом хришћанину. Обе ове светковине подразумевале су несвакидашњи материјални трошак за приређивача и значајније окупљање људи. Уколико говоримо о светковању помена светом, односно црквене славе, жртвовање животиње било је, несумњиво, део веселог празника заједнице. Излазило се из малих и тесних кућа и окупљало се у јавном простору профаног и светог. Многа места су према својој намени посебно означавана. Сигурно знамо да су средњевековни појмови *ѧанађуришиѧе*, *ѧоѧеѧишиѧе* (пољана где су се одржавала различита утркивања), *игришиѧе*, *ѧозоришиѧе* означавали 'нарочита места' у време празника. Међутим, главно место окупљања била је црква, најзначајније јавно и свето место локалне заједнице (Бојанин 2004).

За потребе светковине доношена је у цркву и њену порту разноврсна храна и пиће који нису били уобичајени реквизити неопходни у званичној богослужбеној пракси. То нису, такође, биле првине у плодовима које је у тачно одређеним сезонским периодима освећивао свештеник. Осим вина доношена је у цркву и друга врста алкохолног пића, у изворима често помињана *оловина* (пиво)¹ и медовина, затим млеко, мед, сочиво, различито поврће, воће, месо и друго. Поред на-

* Ова студија је резултат рада на пројекту „Привредни, друштвени и културни развој српских земаља средњег века“ 147030А који финансира Министарство за науку и технолошки развој Републике Србије.

¹ О словенском пићу *оловина* детаљније Јасна Влајић-Поповић 1997.

ведене хране у свети простор се могла увести и животиња, као што је овца, ован или во, понегде и перната живина, чије је месо било намењено празничној гозби. За разлику од праксе уобичајених дана свакодневнице, доведена животиња се ритуално убијала. Њено присуство у светом простору црквеног дворишта или чак и у одређеном делу цркве праћено читањем молитве од стране свештеника, учинио је помеху чин посебним, несвакидашњим и светим. По датом благослову, животињу је убијао локални мирјанин, највероватније другачије него уобичајено, можда онако како је описано у знатно каснијој етнографској литератури XIX и XX века. Месо животиње припремано је за гозбу: умивало се од крви и пекло, а неретко се и крваво пржило, као што се пржила и сама крв.

На овај начин спремљена храна, уз донесено пиће и друге производе, износила се пред окупљене који би поседали за дугачке столове постављене непосредно испред улаза у цркву. Уз веће цркве зидани су и посебни притвори где се под засвођеним простором обедовало.

Несвакидашња понуда у храни и пићу (ма колико то нама данас изгледа скромно) доприносила је необично веселом расположењу сеоске светковине. Наздрављало се Богу и свецима, а гозбена трпеза није била једини облик забавног дела светковине. Пре, током или после обода окупљени су уз песму и музику плесали и плескали. Обично се играло коло уз које се певало, некад одвојено мушко или женско, некад мешовито. Окупљање мушкараца и жена, старих и младих обогаћивало је друштвену комуникацију светковине и чинило ју је знатно другачијом од уобичајене. Носиоци забавног расположења на сеоској светковини били су, углавном, сами њени учесници, често предвођени локалним, полупрофесионалним забављачима. У таквим приликама није се правила строга линија раздвајања између учесника и посматрача.

Светковина је појачавала осећај кохерентности заједнице кроз неуобичајену понуду у храни и несвакидашњим облицима понашања омогућавајући појединцима другачије активности од оних свакодневних. Присуство крвне жртве представљало је за учеснике инвестицију у будућност, која се препознаје у садржају молитве која се читала животињи. Овакав тип светковине представљао је својеврсни вид комуникације између припадника локалне заједнице и Бога, али свакако онај другачији од ставова званичне Цркве.

Основни извори

Истраживачи прошлости средњовековне Европе, нарочито њеног југоистока, често се срећу са непремостивом препреком непостојања извора или њихове фрагментарности, било да се они нису сачу-

вали до наших дана, било да поједине друштвене појаве нису примећиване или је сматрано да не завређују пажњу од стране оних који су владали писаном речи. Наведени проблем је нарочито присутан уколико се ради о истраживању народне културе, често означене као усмена, не-учена, лаичка и локална (Burke 2001). Оно што ће од краја XVIII и током XIX века бити у центру истраживања од стране писане и образоване елите, тада је било одбацивано и презирано. Најбројнији представници онога што називамо ученом културом и образованом елитом средњег века били су припадници клира (Le Goff 1980: 153–225) који су у народној култури препознавали углавном 'паганске' и 'варварске' обичаје које је требало саобразити у складу са назорима Цркве. Полазећи са наведених становишта, учени клир није имао склоности ка етнографским описима. Стога су, сачувани средњовековни подаци фрагментарни и потичу од непријатељски настројених аутора.

Овај есеј отпочиње описом једне сеоске светковине која се никада није догодила, описом који представља покушај историчара да превазиђе непостојање етнографских и сличних извора из одређеног историјског периода и да тако премости знатну временску удаљеност која му онемогућава оно што се у етнологији и антропологији обично зове рад на терену или разговор са испитаницима и сл. У сваком случају, овде је представљена идеална реконструкција заснована на неколико важних средњовековних извора које ћу овде представити.

Најважнији извор је црквеног порекла, писан српском редакцијом старословенског језика. То је један мањи зборник епитимија („номоканунац“), чији наслов „Заповеди св. оца нашег Јована Златоустог о закону црквеном“, не казује ништа о његовом аутору, већ о његовој намени и функцији у црквеном животу верника (Грујић 1930: 37; Јагић 1874: 113). Њега је први објавио Ватрослав Јагић (1874: 147–151), али није указао у којој се средњовековној књизи овај правни споменик налазио. Истраживања која сам тим поводом обавио показала су да је углавном био саставни део богослужбене књиге Требник, некад и Зборника мешовитог састава, углавном у преписима српске рецензије старословенског језика од XIV до XVII века (Бојанин 2005: 31–32). У „Барањском рукопису“ из друге четвртине XVI века нашао се уз друге 'велике' правне текстове као што су „Душанов законик“ и „Скраћена Синтагма Матије Властара“ (Соловјев 1934: 33–34). Другачије речено, епитимијни састав „О закону црквеном“ (даље у тексту наводим скраћени облик наслова) обично се преписивао у књизи која је била неопходна у пастирској делатности парохијског свештеника, што недвосмислено указује на друштвени значај и практичну вред-

ност која се овом саставу придавала.² У њему се налази и забрана која уређује начин организовања светковине, која је послужила при реконструкцији обичаја описаног на почетку овог рада.

Забрана заправо прописује основна начела светковања *ѿомена свейшишељу* и *ѿомена умрлом* (*егда твѡдите паметь или светомоу или за покои*), осуђујући непожељне обичаје и праксу која је могла да прати овакве светковине.³ Верницима се забрањује да у наведеним приликама доносе храну и пиће у цркву, осим неопходних богослужбених реквизита као што су свеће, просфора, уље и тамјан или да „уместо вина донесу оловину“. Са друге стране, свештенику је било забрањено да донесене ствари прими и да испред цркве, заједно са мирјанима, „једе и пије“ (*иасть и пиеть прѣдъ цркъвю*). Сем хране, забрањивало се мирјанима да у цркву „доведу што“ (*дведесть что*), указујући на присуство животиње у светом простору заједнице. То недвосмислено потврђује наредни део забране у којем се свештенику забрањује да благослови животиње, као што су во, овца или голуб (*попъ молитвоу твоего говедоу ли овци ли голоубоу*), чије је месо било намењено као храна на поменутим светковинама. Животињу је требало заклати у дому верника (*заколите въ домоу своємь*), поручује се у даље тексту, и тамо гозбу организовати, док је свештеник требало да благослови само спремљена јела изнета на трпезу (*и прѣдложи на трапезѣ и благословить попъ*). У извесној се мери обраћа пажња и на начин спремања хране. Месо је пре обраде требало испрати од крви (*омывъше месо отъ крѡве испекъ*), док се крв није смела пржити и јести под претњом вечног проклетства.

Приликом анализе обичаја који се препознају у забрани, Радослав Грујић (1930: 39) је указао на њихову сличност са извесним обичајима који се помињу у *Одговорима солунског архиепископа Никитше*, византијском извору из прве половине XII века (PG 119: 107–110). Ради се о крвној жртви организованој током истих светковина — помена светитељу и даћи. За разлику од уопштеног садржаја забране, *Одговори* сведоче о конкретној пракси која је постојала на одређеном географском простору који је био у надлежности солунског архиепископа. Састав припада оној врсти штива које у форми питања и одговора разрешава, или му је намера да разреши извесне проблеме у црквеном животу парохије. У њима се могу препознати прилично сложени друштвени односи парохије, као и степен обучено-

² О друштвеном значају средњовековног Требника приликом истраживања друштвене историје словенског средњег века в. Levin 1995.

³ Превод на савремени језик Бојанин 2005: 116.

сти парохијског свештенства да одговори на конкретне изазове. Једно од питања на које се одговор тражио од архиепископа Никите, била је дилема шта чинити са свештеницима који благосиљају животиње, узимају њене груди и кожу, или кољу голубове над гробовима у време помена умрлом. У питању се открива неодлучност локалних црквених власти, исказана у виду спремности да прихвате било какву одлуку надлежног ауторитета. Постојање проблема се препознаје првенствено у круговима клира и основне недоумице односе се на пастирску службу свештенства које је активно учествовало у наведеним обичајима.

Познавалац канонског права, архиепископ Никита у свом одговору осуђује поменуту праксу као „хеленску“ (паганску) и „јудејску“, док свештеницима забрањује да кољу животиње и да у ту сврху користе простор цркве и гробља. Међутим, осуда овог обичаја ограничена је само на свети простор хришћанског олтара и храма. Свештеников благослов животиње намењене клању поводом поменутих светковина, али не и његово активно учешће у убијању, затим даривање свештенства грудима и кожом животиње или мањим комадима меса, солунски архиепископ је спреман да прихвати и разуме као неки локални обичај и вид сеоске побожности. У том погледу он напомиње, да чак и када се неком учини да је можда реч о „паганском“ („јелинском“) или „јудејском“, реч је, заправо о побожном делу верника.

Подаци о светковини организованој поводом помена светом и умрлом налазе се и у једном латинском документу. То је одредба дубровачког Већа умољених из 28. априла 1498. године која је настала на предлог „провидника“ (*provisores terrae*), односно оних који су надзирали обичајни живот дубровачких поданика ван градских зидина. Намера власти била је да измени извесне обичаје поводом „празника светих“ и погребне даће. Одредба се односи на територије у ширем копненом залеђу које су под власт приморске комуне потпале углавном током XIV и XV столећа. Основни облик наведених светковина била је гозба коју је требало организовати у кући, на којој је био окупљен знатан број гостију.⁴ Масовно окупљање стварало је нелагодност код дубровачких власти које су биле усмерене на ограничење материјалне потрошње њених поданика. Према одредби, светковину је требало организовати само у окружењу уже родбине (Петровић 1982–1983: 403–413).

Одредба световних власти и горе поменута црквена забрана, највероватније упућују на исту светковину, као што је то приметила

⁴ Кад је реч о месту организовања ових светковина одредба изричито упозорава да даћу треба са гроба преминулог пренети у кућу, где је преминули раније живео (Петровић 1982–1983: 406).

Ђурђица Петровић (1982–1983: 411–412). У оба случаја, ради се о светковини на којој доминира јело и пиће и која је организована поводом два различита али по свом пореклу блиска догађаја.⁵ Оба извора као једино пригодно место за одржавање таквих светковина виде у приватном простору куће.

Када говоримо о крвној жртви у средњем веку треба имати у виду да она није била својствена само Југоисточној Европи. Бројна су сведочанства за друге крајеве средњовековне Европе. Познат је обичај жртве бика у Керкубрију (Kirkcudbright) у јужној Шкотској, поводом црквене славе св. Кутберта 1164. коју је описао савременик Региналд из Дарама (Reginald of Durham 1835: 179; Watkins 2004: 144). Слична жртвовања животиње организована су у време различитих сезонских празника, ме-сојеђа, карневала или током пролећног ускршњег циклуса (Dyer 2007: 49–50, 297; Chambers I 1948: 140–141; MF I: 134).

Молитва жртвеној животињи

Пошто је у изворима различите провенијенције посведочена пракса свештениковог благослова животиње доведене на клање, као неизбежно намеће се питање врсте таквог благослова, односно типа молитве која се у тим приликама изговарала. Срећом, на наведена питања могуће је делимично одговорити, јер је сачуван текст молитве која се у поменутих приликама највероватније читала. О томе недвосмислено говори њен наслов: **Молитва на заколение**, „Молитва на клање“.

Молитва је под тим насловом релативно рано ушла у словенске требнике и вероватно је била раширена, пошто се сачувала у најстаријем познатом словенском требнику, тзв. „Синајском требнику“ из XI века, који је писан глагољцом (Nahtigal 1942: 33–35).⁶ У каснијој рукописној ћириличној традицији (XIV–XVI век) наслов молитве могао је да буде садржајнији — **Молитва на заколение волоу и свноу**,⁷ **Молитва над бравомь**,⁸ или **Мол(итва) вола оубити на мольбоу**⁹ — указујући на врсту жртвоване животиње: *во*, *ован* или *брав*. Оваква

⁵ У раној цркви сећање на умрле било је у тесној вези са успоменом мученика и тек од IV века се прави знатно већа разлика (Мирковић 1961: 279–280).

⁶ Датирање са прегледом литературе (СС: 20–21).

⁷ Требник, Григорович № 1714, српска рецензија, писан на пергаменту, XIV век (Викторов 1879: 30–32); „Зајковски требник“, бугарска рецензија, XIV века (Младенов 1910: 158).

⁸ У служабнику, Григорович № 1713, српска рецензија, XV–XVI век (Викторов 1879: 27–28).

⁹ Рукопис из XVI века (Алмазов 1896: 38).

разноврсност у наслову сведочи да молитва није механички преписивана као неки давно заборављени обичај који је своје прибежиште нашао на страницама средњовековне књиге. О њеном животу крајем средњег века сведочи податак да се налазила и у католичкој богослужбеној књизи словенског језика и писма, у тзв. хрватскоглагољском мисалу XIV и XV века.¹⁰

Садржај молитве формално је у складу са општим хришћанским традицијама. Молитва се упућује Богу Оцу, у „Синајском требнику“ и Христу, а основни мотиви преузети су углавном из Старог завета, као што су теле Аврамовог гостољубља (1 Мој 18), Аврамова жртва овна (1 Мој 22) и Илијина жртва на планини Кармел (1 Цар 18), или у њему имају своју основу, као мотив Захаријиног кандила (Лк 1: 8–11, 17). Позивање на старозаветне жртве од Бога благословене, требало је да оправда крвну жртву у ’новом времену’ и да јој обезбеди исти онакав благослов. У том смислу, у апокрифној литератури постоји покушај измирења два принципа жртве у извођењу паралели између Аврамове жртве овна и Христовог страдања.¹¹

Изгледа да поменута молитва није била једина. У рукописној традицији старословенског требника и мисала постоји још једна, блиска по свом садржају, али не са тако експлицитним насловом: **Мол(итва) над агњџемь на пасхџ**, „Молитва над јагњетом на Пасху“ (Nahtigal 1942: 36–37). За разлику од претходне, у чијем се наслову не прецизира повод, ова је молитва, видимо, била намењена читању „над јагњетом“ у време највећег хришћанског празника Васкрсења.

Међутим, о каквом се јагњету ради? У пренесеном значењу Христос је пасхално јагње, односно „Јагње Божје“, који је на себе преузео „гријехе свијета“ и жртвовао се ради искупљења и спасења човечанства (Јов 1: 29). Тим чином уведен је нови, хришћански, концепт жртве. У званичној црквеној богослужбеној пракси просфора намењена евхаристији у литургијском обреду назива се симболички *агнец* (’јагње’), али молитве које се у тим приликама читају по концепту су потпуно различите.¹² Ипак, за разлику од наслова, садржај молитве не оставља превише места двоумљењу: потпуно је у старозаветном духу.

¹⁰ Као репрезентативне рукописе овом приликом издвајам „Мисал кнеза Новака“ из 1368. и „Хрвојев мисал“ начињен 1403–1404. године (Missale Hervoiæ: 197).

¹¹ У старозаветном апокрифу „О Исаку“ чита се следећи коментар: „Приневши жртву, Авраам се позва са дететом са којим беше дошао. Тако и Господ наш, заклавши се за свет, остави за служење тело и крв своју и узије на небо ка Оцу, одакле беше и дошао“ („Апокрифи старозаветни“: 381).

¹² Уп. „Божанствене литургије“, превео архим. др Ј. Поповић, Београд 1978. На визуелном плану Свети Агнец представљен је у лику детета-Христа (Патријарх

Основни мотив је јагње које је Авељ принео на жртву Богу, од којег је примио благослов и награду (што подразумева Божје одбијање Каиновог приношења у земљорадничким плодовима) (1. Мој 4, 3–4).

У појединим преписима примећује се снажније померање од метафоричког и алегоријског тумачења, ка конкретнијим облицима верске праксе средњовековног аграрног друштва. У глагољским мисалима XIV и XV века молитва носи наслов „Bl(agoslo)v(i)t(i) agn(ь)c(ь) i mes(a)“ или „Agn(ь)c’ ili mesa zn(a)m(e)n(a)ti“, односно уз ’јагње’ се благословило и ’месо’, што недвосмислено упућује на храну и гозбу. У једном рукописном требнику српске рецензије из XVI века молитва има нешто дужи наслов, **М(о)л(и)тва над агњице на ПасхѸ и прѹчи и на Георгїевѹ**,¹³ у којем стоји да се могла читати и на друге празнике, пре свега на Ђурђевдан. Пасхално јагње постајало је ђурђевданско, што нас удаљује од симболике Христа као „јагњета Божјег“.

У словенском рукописном наслеђу постоји још једна слична молитва која се читала на Ускрс. Она је нешто садржајнија, јер се уз јагње Авеља помиње и ован Аврама, и уводи новозаветни мотив „телета угојеног“ из „Приче о блудноме сину“ (Лк: 15, 23).¹⁴ На двосмисленост садржаја молитви којима се благосиља месо и храна уз позивање на Аврамову или Авељеву жртву или клање телета поводом повратка блудног сина, указао је својевремено Радослав Грујић (1930: 40).

Помињање јагњета и меса у време Ускрса или Ђурђевдана у складу је са обичајима који су пратили смену сезонских циклуса (према чијим ритмовима је организована свакодневица аграрног друштва), али и са наступањем новог мрсног периода који следи иза Великог поста. Годишње светковине средњег века обележене су тесном испрплетаношћу два календара, аграрног и литургијско-црквеног (MF I: 309). У глагољском Мисалу XIV и XV века „Молитва на клање“ и „Молитва над јагњетом на Пасху“ налазе се у групи молитви које следе молитве Великог поста, односно које треба читати у време ускршњих празника (Pantelić 1973: 491).

Павле III: 211–218). Представљање Христа у лику јагњета забрањено је Трулским сабором крајем VII века (ODB II: 1171).

¹³ Требник, НБКиМ № 619, л. 121а; наслов молитве чита се и у опису рукописа који је саставио Цонев (1923: 128).

¹⁴ **Молитва во еже бл(а)гословити вѹшна мѹса, во с(вѹ)тѹю и великѹю недѹлю пасхи**, НБС № 650, л. 166б, њен грчки узор (Goar, 566). Пошто је у рукопису наслов прилично оштећен, овде је наведена црквенословенска верзија из београдског штампаног требника из 1858. године. Грујић (1930: 40) је погрешно сматрао да је ова молитва у српски требник унета тек у XIX веку, и то преко руског требника XVIII века (в. нап. 28).

О масовном покољу јагањаца у наведено време сведоче различити средњовековни извори. У једном словенском тексту руске рецензије из XVI века основне сеоске работе распоређене су према месецима у години, а основна одлика месеца априла јесте узгој јагањаца намењених конзумацији за предстојеће ускршње празнике.¹⁵ Слично нас обавештава и један сасвим другачији извор, запис попа Недељка из Новог Брда (XVI век) из којег сазнајемо да се он спремао да прослави Ускрс уз јагњетину. Под датумом 5. април, на Велику суботу, као трошак забележио је куповину два јагњета, бибер и шафран.¹⁶ Око Ђурђевдана (у османским документима „Хизир Илијас“) организована су основна феудална плаћања и даривања сточарског становништва у натури, у овцама, а пре свега у јагањцима и њиховим кожама. Било је то гранично време пошто се сматрало да око средине маја јагањци сазревају у овце.¹⁷

Порекло словенске „Молитве на клање“, свакако је грчко, Εὐχή ἐπὶ θυσίας εἰς βοῦν (Дмитријевски 1901: 806, 1054), али је редакција могла бити различита (Алмазов 1896: 7). То се примећује у словенским споменицима — „Синајски требник“ (Geitler 1882: XIII; Nahtigal 1942: 32–36) и „Хрвојев мисал“ (Jagić 1891: 12–13)¹⁸ — у којима приређивачи издања указују на грчке узор. Разноликост у садржају и насловима у словенским и грчким требницима, указује да овакав тип молитви није био стандардизован, а тиме и званично прихваћен. Алмазов је, својевремено, приметио да постојање извесне молитве у богослужбеној књизи не значи да је она била допуштена, већ само да је у одређеним срединама прихваћена. Таква молитва је, обично, свој ауторитет и канонску потврду тражила у позивању на Свето писмо (Алмазов 1896: 5, 6).

’Служба светом’ и крвна жртва

Практична вредност „Молитве на клање вола или овна“ препознаје се у њеном наслову и садржају. У њима се недвосмислено показу-

¹⁵ азъ агњца оутолъстѣваю въ снѣдение човекомъ и пасцѣ пишоу вѣзнымъ приношѣ (Тихонравов II 1863: 402).

¹⁶ М(ε)с(ε)ца априліа ѿ соуб(ота) вел(и) за јагњце двѣ ѿ. за пѣпозъ и шафран ѿ (П. Г. Васенко 1928: 36; Соловјев 1937: 315).

¹⁷ „Од четири јагњета узима се једна аспра, и то до половине месеца маја, после тога [јагањци] се сматрају за овце...“ из „Закона за Ниш“ у „Опширном дефтеру Смедеревског санцака“, 1516. године (Војанић 1974: 26).

¹⁸ На жалост, недоступан ми је био рад J. Frček: *Euchologium Sinaiticum. Texte slave avec sources grecques et traduction française*, *Patrologia Orientalis* XXIV/5, XXV/3, Paris 1933; 1939.

је да је поменути чин схватан као веза између сакралног и профаног света (уп. ЕР XII: 8002–8003). Жртвена животиња се благослови, каже се у молитви, да постане дар „на угодни мирис Богу“.¹⁹ Наведена фраза изнова потврђује старозаветни концепт крвне жртве, овог пута, заснован на Трећој књизи Мојсијевој (1: 1–17) у којој се објашњава сврсисходност приношења животињске жртве. На практичном плану, то значи, жртва која се приносила у актуелном времену требало је да буде налик оној из Светог писма. Био је то дар Богу од којег се очекивао повратни одговор у облику материјалне награде и благостања. Господ се моли да „волове учини дебелим“, да храну „умножи“, стада учини „многплодна“ и да их огради анђеоском силом и да увек свега има довољно и у изобиљу (Nahtigal 1942: 34). Од жртвовања вола, овна, јагњета или неке друге животиње (голуба), очекивало се Божје повратно ударје.

Концепт животињске жртве представљао је један од видова комуникације појединца или групе са светим и божанским у аграрном друштву средњег века. Такав концепт веома је сликовито представљен у другачијој врсти писаног средњовековног текста, коју обично називамо апокрифна књижевност, која је стајала у непосреднијем односу са усменом традицијом и народном културом (Милошевић-Ђорђевић 1971). За нашу тему необично је важно штиво које носи наслов *Слово и чудо св. Ђорђа* (Новаковић 1904³: 484–488) преведено са грчког, у којем Светитељ оживљава већ жртвоване животиње.²⁰ Извесни сељанин Теопис (Теофист) заветовао се св. Ђорђу да ће, уколико му помогне да пронађе изгубљене волове, заклати једног од њих, њему у част. Када је требало да изврши завет, одједном му се учини превелик, те реши да жртву вола замени приношењем кокошке и касније овце. Међутим, светац се није дао заварати и гневно запрети Теопису казном смрти, што је сељанин озбиљно схватио и у страху за свој живот заклао цео животињски фонд. Апокриф се завршава масовном гозбом на којој се појавио св. Ђорђе где је дошло до измирења. Тада је светитељ у корист Теописа изговорио молитву Богу после које оживеше заклане животиње и то у знатно већем броју. Једноставно и непосредно, језиком који произилази из искуства сеоског окружења,

¹⁹ тако прими и сињ жфѣтвж. вѣ вонж благожѣданиѣ (Nahtigal 1942: 34).

²⁰ У овом писаном споменику Каждан (2006: 95) препознаје снажан утицај сеоског фолклора, као што је стављање сточног фонда под заштиту свеца или преносење извесних модела световног понашања и опхођења сеоског становништва на хришћанског свеца-мученика: св. Ђорђе је гневан, осветољубив, често насилан, прзница склона цењању. Каждан, међутим, не улази у даља разматрања и не покреће питање проблема крвне жртве.

представљен је огромној већини верника практични значај наведеног обреда. У то нас уверава структура молитве коју је изговорио св. Ђорђе. Она је састављена према образцу 'реалних' молитви: мотив је старозаветни (овог пута узор се тражи у 'патријарху' Јакову који је уживао Божју милост), а основно очекивање јесте увећање стада и других материјалних добра учесника обреда.

Садржај апокрифа важан је за ову тему из неколико разлога. Својим наративним излагањем, на изванредан начин, допуњава сажет и суви језик црквене забране, док у форми лепе књижевности даје изванредан увид о могућим начинима употребе горе поменутих молитви, зависно од конкретних прилика. Са термилошког становишта, важно је приметити да се клање животиње у част свеца назива *служба* и *служење* светитељу, појмовима који у црквеном и народном језику, у области религиозног понашања, означавају различите богослужбене радње и поштовање божанског и светог. Појам је свеобухватан, од означавања званичних свештеничких богослужбених радњи — литургије, до његове употребе у означавању односа између појединца и Бога у незваничној и свакодневной комуникацији која је представљена у неколико свакодневних фраза наведених у једном арапско-персијско-грчко-српском језичком османском приручнику из XV века (Lehfeldt 1989: 132, 147) или у фрази коју, према знатно каснијем Вуковом „Рјечнику“, није било необично чути: „Кога ти свеца служиш?“ (Вук 1818: 773).

Основни облик 'службе' светитељу у *Слову и чуду св. Ђорђа* представљен је у крвној жртви. Као многе „службе“ божанском и ова је била у тесној вези са учињеним заветом. Док се налазио у неизвесном положају Теописат је обећао да ће заклати вола и 'служи' светог Ђорђа: *да заколю единого вола, да слѣжѣ светаго Гевѣргіа*. Другом приликом, 'створио' је службу свецу заклавши кокошку, *да заколюемъ единосъ кокошь и сътворимъ слѣжѣ*; касније и једно јагње: *да заколюемъ единое овъче довьдо, и слѣжимъ светаго* (Новаковић 1904³: 484, 485). У зависности од животиње која се приносила, 'служба' је могла бити различито вреднована. Уосталом, зар није у основи заплета приче непоштовање завета које се огледа у хијерархији жртвених животиња: кокошка, јагње, во, и затим цео животињски фонд газдинства.

Сем тога, 'служба' светом није се сматрала за приватну ствар појединца, јер се обављала са благословом локалног свештеника.²¹ У прилог томе је свечева јавно изговорена богоугодна молитва за трпе-

²¹ *И* заклавшѣ единосъ кокошь призвавшѣ їеѣа и сътвори слоужѣс и гостише его; или се на другом месту каже: *И* елици свештеньници бѣхѣ въ васи онои, сътвори ихъ литѣргію пѣти светомѣ Гевѣргію (Новаковић 1904³: 485, 486).

зом, што посредно истиче пожељни модел свештениковог поступања у сличним приликама. Иако се молитва не чита живој животињи, на мере и очекивања од 'службе' остала су иста. У сваком случају, присуство свештеника на поменутој 'служби' и обеду чинило је обред званичним, јавним, а тиме и светим.

Мотиви Аврамове, Авељеове и Илијине жртве или мотив клања телета из „Приче о блудном сину“, који се налазе у поменутим средњовековним молитвама, указују веома живо на старозаветну представу гозбе у средњовековном друштву, према којој у сразмерном односу стоји значај светковине и њених званица са бројем убијених животиња. Није ли Теопист морао да покоље цео животињски фонд свога имања да би угостио св. Ђорђа? Илустративан је пример прославе освећења манастира Манасије, задужбине деспота Стефана Лазаревића, која је, према Константину Филозофу (1989: 104), имала библијске размере не само због угледа и броја званица, већ и због „многих поједених животиња“.

Став Цркве: домети њеног деловања

У епитимијном зборнику „О закону црквеном“, као основна обележја парохијске светковине издвајају се крвна жртва и гозба, организовани углавном у цркви или у њеном непосредном окружењу. Била су то два основна елемента светковине који су се нашли под ударом канонског права, пошто су се косила са званичним концептима светог места и светог времена. У више наврата раније разматрао сам различите средњовековне концепте светковине који су у свом манифестационом виду често били сукобљени (Бојанин 2004; 2005). Овог пута, знатно више пажње усмерено је на однос црквених власти према крвној жртви.

Забрана благосиљања животиње из епитимијног зборника заснива се на вишевековној традицији канонског права. Основни ставови Цркве формулисани су у трећем и четвртном апостолском правилу чија је порука потврђена на помесном картагинском (V век) и касније на пето-шестом или трулском сабору (VII век). Овом приликом навешћемо садржај трећег апостолског правила које је непосредније везано за тему, и то у словенском преводу Номоканона, односно *Закономправила* св. Саве (почетак XIII века): „Ако неки презвитер приноси олтару млеко или мед, или уместо вина оловину или медовину, или неку животињу, или сочива, сем младих сочива, и грождја, и уља и тамјана — да се извргне“.²²

²² *Закономправило светјога Саве*, приредили и превели Миодраг М. Петровић и Љубица Штавланин-Ђорђевић, Историјски институт, Београд 2005, 117–118.

Поменута правила могла су бити уврштена у мање компилације канонске грађе, као што је она која је релативно често преписивана уз словенски требник (најстарији сачувани рукопис потиче из XIV века).²³ Њиховим издвајањем из обимног и по свом саставу и концепту сложеног „Светосавског номоканона“ у један прегледан и приручан зборник, препознаје се практични значај који су она могла имати у парохијском животу Цркве. Ради лакше и брже употребе, ова правна компилација поседује прегледан, јасан и подробен садржај у којем се поменута проблематика формулише на следећи начин: „О свештеницима који млеко или оловину или мед или сочива или животињу на жртвеник приносе“.²⁴ Порука је могла бити представљена и у знатно краћој форми, што је уобичајено за мање црквеноправне споменике какви су епитимијни или пенитенцијални зборници: „Није дозвољено ка олтару приносити мед или млеко ни месо ни оловину“.²⁵

Иако се у наведеним изворима благослов животињи изричито не помиње, веза са нашом забраном више је него очигледна. Апостолско правило забрањује уношење хране која није део званичне богослужбене праксе, спречавајући не само њену недозвољену употребу у црквеном обреду, већ и организовање гозбе у цркви и њеној порти у време празничних активности.²⁶ Слично томе, као анахронизам не треба схватити ни испољену опрезност према могућем довођењу животиње у свети простор хришћанске заједнице, иако се такав обичај осуђује као „пагански“ и „јудејски“: „све је то јелинско и жидовско, због чега и би забрањено“, каже се у тумачењу цитираног апостолског правила (*Закономправило*, 118). Реч је о појмовима које је преузела и средњовековна црква да би осудила обичаје и праксу хришћана коју није прихватала. На таквим традицијама заснивала се и поменута осуда крвне жртве солунског архиепископа Никите.

Канонско право средњовековне цркве снажно се противило жртвовању животиње супротстављајући том чину литургијску бескрвну

²³ У наслову компилације позива се на ауторитет византијског правника Јована Зонаре, *Закони свѣтъчь правила с(вѣ)тъиѣх(ь) и в(о)ж(ь)ств(ь)ниѣх ап(о)с(то)лъ... сказаніе сѣѣчь протѣлькѣ Івана монаха Зоунаре*; наведено према требнику из средине XIV века, JAZU IIIa 52, л. 101б.

²⁴ *О с(вѣ)щен'ниѣѣхъ. иже мѣко или оловиноу, или медь, или сочива. или животиѣ въ жрѣтвеникѣ принашаѣтъ*, JAZU IIIa 52, л. 99а.

²⁵ *Не подоваѣтъ къ ол'тароу приносити медь или мѣко ни месо ни оловиноу* (Jagić 1874: 141).

²⁶ У том смислу 3. и 4. апостолско правило стоји у непосредној вези са другим канонским правилима која забрањују уношење столова и клупа у цркву и њено двориште ради организовања гозбе (Бојанин 2005).

жртву. На практичном плану, Црква се суочила са праксом крвне жртве у хришћанском храму и његовом најужем окружењу, као и на гробљу хришћана, која се обављала уз значајну подршку локалног свештенства. Зато се у епитимијном зборнику „О закону црквеном“ свештенику прети казном *извргнућа* (губитак свештеничког чина) што је у складу, видели смо, са канонским прописима (апостолско 3. правило), док се мирјанима (’људима’) прети казном одбијања од причешћа. Упоредо са забраном крвне, исти текст истиче концепт бескрвне жртве и наводи њене основне реквизите: тамјан, свеће, уље, просфора, вино и кољиво.

Пошто је поменути зборник написан на српскословенском језику, у науци постоји широко прихваћена претпоставка да је можда могао настати у словенској средини (Јагић 1874: 113) и то у првим деценијама XIII века као последица оснивања аутокефалне српске цркве и представља својеврстан вид тежње ка њеном снажнијем присуству у животу верника (Грујић 1930: 37; Соловјев 1934: 34; Богдановић 1985: 490–491; Калезић 1995: 161). Садржај овог извора сагласан је основним ставовима црквене политике првог српског архиепископа светог Саве, која је у Доментијановом „Житију св. Саве“ означена као „исправљање вере“ и за чије потребе је преведена на словенски језик велика византијска црквеноправна компилација Номоканон. На практичном плану, ова политика се остваривала оснивањем нових епископија и слањем протпопова и духовника у парохије ради ’исправљања’ и контроле црквеног живота. Ипак, због недостатка извора, односно непостојања више сачуваних примерака словенског требника српске рецензије XIII века, наведени ставови и даље остају у домену претпоставки. У сваком случају, садржај зборника „О закону црквеном“ не може се одвојити од византијског наслеђа пенитенцијалне грађе, док велики број његових преписа у словенском требнику од XIV–XVII века неоспорно указује на значај који му се придавао у круговима учене средњовековне црквене елите.

И не само оне средњовековне. Одједи забране примећују се у једној књижици коју је саставио игуман Марковог манастира код Скопља, Кирил Пејчиновић Тетоец, неколико векова касније. Насловљена „Огледало“, а штампана у Будиму 1816. године, књига је била намењена свештенству и верницима ради њиховог упућивања у ’правилни’ верски живот. У књизи је неколико страница посвећено ’курбану’ или ’крвној жртви’ који се осуђују као ’јеврејски’ и ’идолопоконички’ обичај. Свештенство се упозорава да не чини благослов животињи, док се верници позивају да празнична клања и гозбе организују, не „у цркви“ већ у својим кућама (Пејчиновић 1816: 73).

О друштвеном контексту црквеног законодавства не може се прецизније говорити уколико се не уоче његове последице у практичном животу верника. У нашем случају, оне се односе на сузбијање крвне жртве. Следи питање: Колико је средњовековна црква у томе била успешна? Када се ради о позном средњем веку, услед слабо очуване и по подацима једностране изворне грађе, поуздани одговор, изгледа, није могуће добити. Сам појам 'успех', уосталом, веома је неодређен. О каквом се 'успеху' може говорити у наведеном историјском периоду?

Приликом разматрања намера средњовековне Цркве да извесне обичаје укине или да извесну праксу стави под своју контролу, треба имати у виду веома ограничене домете њених активности. Утицај Цркве у средњем веку није био постојан нити подједнако снажан на огромну већину верника, као у каснијим историјским периодима. Он је могао бити јачи у областима које су биле ближе државним и црквеним центрима, за разлику од оних периферних; или у долинама и на главним комуникацијским правцима, него у непроходним планинским пределима. Исто тако, ни извесне промене нису увек надживеле напоре појединих епископа и оне су веома често нестајале престанком њиховог деловања у одређеној епархији (Burke 1978: 218).

Као што не можемо тврдити када, где или да ли је, обичај крвне жртве укинут, тако не можемо говорити о степену његове распрострањености у парохијском животу Југоисточне Европе. То не значи да се не могу приметити извесне појаве које указују на саображавање обичаја званичном учењу Цркве. У словенском епитимијном зборнику локални свештеник се не оптужује за церемонијално убијање животиње као у „Одговорима“ солунског архиепископа, већ само за њено благосиљање пред клање. У том контексту може се претпоставити да се крвна жртва није више обављала у олтарском простору или наосу цркве, или — што је можда извесније, она је углавном пренета у црквену порту и њено двориште.²⁷ Следећи корак црквених власти био је усмерен ка укидању свештениковог благослова жртвеној животињи и потпуно превођење крвне жртве из области светог у област профаног — из цркве и њене порте у кућу организатора. Тиме је показана намера да се наведени обред лиши сваког религиозног садржаја и значаја. Сам чин клања животиње не сматра се за 'службу', док је гозбену светковину требало организовати у приватној кући, уз надзор свештеника и његов благослов празничне трпезе.

²⁷ О стратификацији светог у сакралном простору парохијске цркве у народној култури средњег века в. Бојанин 2004.

Међутим, овде је представљен само идеални, замишљени процес сузбијања и укидања средњовековне крвне жртве од стране Цркве. Погрешно би било поменуте текстове посматрати само у њиховом временски линеарном следу (старије и млађе сведочанство) или као континуирани низ различитих фаза једног истог процеса, а истовремено изгубити из вида њихов регионални контекст (разноврсност локалне обичајне праксе) и непостојање једног центра из којег се деловало.

Извесни процеси сузбијања крвне жртве могу се, веома добро, уочити посредно и то преко словенског рукописног наслеђа богослужбених књига. Оно је можда и најречитије. „Молитва на клање вола или овна“ ретко је присутна у требницима XIV–XVII века, бар у оним српске рецензије.²⁸ Она не припада ни уобичајеној групи требничких молитиви намењених за „различите потребе“. Своје место није нашла у српским штампаним требницима прве половине XVI века (уп. Немировский 1998: 391–393). Са друге стране, не треба да чуди њена спорадична појава у рукописном наслеђу поменутог периода, пошто састав рукописног требника није био ни уједначен ни коначно утврђен. Њено присуство у јужнословенским ћирилским рукописима са краја средњег века, уз различите наслове, указује да обред ипак није био препуштен заборава. То важи и за рукописну глагољску традицију Мисала XIV и XV века у којој се чита „Молитва на клање“. Ипак, треба поменути да је њен наслов испуштен (Новаков или Хрвојев мисал), што можда и није случајно учињено.²⁹

Појава снажног потискивања обреда крвне жртве можда се препознаје у поменутом дубровачкиом документу с краја XV века. Уколико се садржај те одредбе сагледа у односу на забрану из пенитенцијалног зборника — одредба је намењена територијама које су некада потпадале под власт Жичке архиепископије и Пећке патријаршије — примећују се извесна померања. Основна брига власти приликом светковања свеца или даће није више благослов крвне жртве, већ померање светковине у кућу (када је даћа у питању) и ограничавање броја званица у организовању обе ове светковине.

²⁸ Присуство ове молитве у требницима српске рецензије веома је ретко. То је навело Грујића (1930: 40) да тврди, уз неосновано уверење о свемоћном утицају наведене забране, да молитва уопште није била присутна у српским требницима средњег века. Међутим, она је сачувана у најмање два преписа српске рецензије, у једном служабнику и једном требнику (Викторов 1879: 28, 31).

²⁹ Уместо наслова стоји уобичајени позив на молитву: P(o)m(o)l(im) se (Missa Hervoiae: 197).

Приликом разматрања односа црквеног законодавства и обичајне праксе, указао бих на извор у коме је детаљно описана једна сеоска светковина. То је путопис Стефана Герлаха (Stephan Gerlach), ученог немачког теолога, који је на Петровдан 1578. године боравио у једном селу недалеко од данашње Беле Паланке. Герлах је лично присуствовао сеоској прослави, како њеном литургијском, тако и забавном делу. Оба вида светковне одржана су 'у' и 'при' цркви. Забавни део светковнине обележен је заједничком гозбом иза које су следили плес и песма локалних девојака. У таквим приликама није било необично да се за трпезама хвале Бог и светац чији се помен прослављао. Гозба је организована за дугачким столовима који су били постављени испред цркве. Такве столове и клупе, Герлах је релативно често виђао испред врата „грчких и бугарских цркава“ током свог боравка у Османском царству. У свом детаљном опису празновања Петровдана он не помиње убијање животиње, али је пажњу посветио једном другом обреду који се одиграо у цркви, после празничне литургије. То је благосиљање првина. Тим поводом у цркву су донесени хлеб, вино и првине у плодовима. Овде није место да се подробније говори о наведеном обичају, али у контексту наше забране, важно је указати да у цркву нису донети мед, млеко, пиво или месо, нити је доведена животиња.

Из Герлаховог текста не могу се донети далекосежни закључци, чак ни у случају када је у питању описано село. Јер, празник који се светковао није представљао црквену славу, пошто је сеоска црква била посвећена св. Ђорђу, како је савесно забележио Герлах. Слично томе, ни понуда у храни није садржавала месо, што значи да животиња поводом празновања Петровдана 1578. године није била убијана. Јело се само оно што је свештеник благословио са првинама плодова — хлеб натопљен вином (Gerlach 1674: 523, Герлах 1976: 267–269).

Овде је поменути процес представљен кроз однос две различите културе, оне 'ниже', усмене, незваничне и лаичке, и оне 'више', писане, званичне и клирикалне (в. ниже). Ти односи обично су у друштвеној теорији и савременој историјској науци представљени концептима 'хегмоније', 'отпора', 'присвајања' и 'преговора' (Burke 2001: 7–10; Berk 2002: 90–94, 102–104). Комуникацију по вертикали елита–народ не треба разумети као једносмеран процес у коме је једна страна увек активна, друга пасивна, већ пре као активну интерпретацију 'понуђених' порука и значења. У том контексту, сматрам, треба сагледати садржај наведене црквене забране и других извора, који не представљају само групу малобројних, неповезаних сведочанстава о неухватљивом претпостављеном праволинијском процесу 'исправљања вере'.

Пагански или народни обичаји?

У овом раду више пута је речено да је средњовековна хришћанска црква крвну жртву осуђивала као 'паганску', 'јелинску', 'јудејску', 'варварску' или 'идолопоклоничку'. Наведене појмове не треба дословно разумети као покушај објективне интерпретације постојећег стања, већ пре као вид етикетирања и дискриминације. Многи људи од пера усвојили су ову терминологију клира приликом описивања народних или њима мирских обичаја. Тако поступа Константин Филозоф (XV век) приликом осуде извесних обичаја 'простог' света свога времена (Dančić 1869: 34) или Константин Михаиловић из Островице (XV веки), биши јаничар, који у својим „Успоменама“ Османлије и припаднике исламске религије назива *јогани* (Константин Михаиловић 1959: 3, 4 и даље).

Када је реч о конкретном историјском извору као што је пенитенцијални зборник „О закону црквеном“, истраживач средњовековних парохијских обичаја налази се пред претходно постављеном дилемом, да ли да забрану крвне жртве сматра за недвосмислено сведочанство о паганима и њиховим обичајима и ритуалима. Односно, да ли се овде описана крвна жртва може сагледавати ван конкретног историјског контекста. Према свом пореклу она свакако претходи християнизацији, и у науци је добро познато Прокопијево сведочанство о религији старих Словена (VI век) према којем је жртвовање животиње представљало основни вид комуникације са врховним богом (ВИИНЈ 1955: 26–27). Да ли такав податак треба стављати у исти контекст са фолклорним обичајима XIX и XX века? (уп. Српски митолошки речник 1998: 181). Поједини аутори, они обазривији, препознали су у забрањеном обреду извесну „симбиозу паганизма и хришћанства“ (Богдановић 1985: 507).

Међутим, у историјском контексту краја средњег века и историјске епохе која следи, не можемо говорити о паганским обичајима или о постојању паганских енклава у Југоисточној Европи. 'Пагански' дискурс, такође, ретко може помоћи у разумевању сложене структуре обреда у култури која је обично означена као 'традиционална' и 'аграрна'. Кад је реч о обреду који је забележен у етнографској литератури знатно каснијег времена, не могу се занемарити, осим вишевековне временске дистанце, ни утицаји исламске религије и традиције. Да би се обред правилно разумео, потребно га је сагледати у историјском и друштвеном контексту у коме је постојао и функционисао. Уместо да се етикетира сваки од његових делова као 'хришћански' или 'пагански', ритуал би, сматра Карл Воткинс (Watkins 2004: 144) радије требало изучавати као „једну органску целину“ у намери да се

правилно уочи смисао његове функције и разуме онако како су га разумели они који су га упражњавали.

Приликом анализе друштвеног контекста крвне жртве, било у XIII или XV веку, важно је не губити из вида природу извора у коме се обред помиње. Та чињеница, иако посредно, доста казује о друштвеном значају и функцији самог обреда. Пенитенцијални зборник „О закону црквеном“ у којем се налази поменута забрана крвне жртве, намењен је превасходно пастирској делатности свештеника у парохији. Као део Требника, ова врста извора била је једно од основних приручних средстава духовнику приликом вредновања греха и одређивања епитимије током свете тајне исповести. Видели смо, такође, да није било необично у Требнику читати ни „Молитву на клање“, која је раме уз раме стајала са званичним црквеним чиновима, молитвама и Светим тајнама и била део 'светих књига' хришћанског свештеника. Сам њен садржај, као што је показано, стоји у тесној вези са Светим писмом и не примећују се реминисценције 'старих' паганских веровања. Све ово, несумњиво, показује да су забрана и молитва превасходно биле намењене хришћанској средини. Исто тако, не треба губити из вида да је забрањени обред организован поводом хришћанског празника и даће, при цркви (или на гробљу које је углавном било део црквеног окружења), са благословом и надзором локалног клира. Учешће парохијског свештеника обезбеђивало је лаицима светост обреда у виду молитве и употребе светог простора цркве и њеног дворишта, ризикујући сукоб са званичним црквеним властима — губитак свештеничког чина. За узврат, он је од лаика добијао одабране комаде меса и кожу жртвоване животиње.

Да би се разумео друштвени значај забрањеног 'сеоског' обичаја, треба га сагледати у ширем контексту народне културе. Са своје стране, народну културу није једноставно дефинисати и она се у овом раду, као што је на више места речено, описује као култура 'нижих' друштвених слојева, 'необразованих' и неписмених, која је заснована на усменој комуникацији, обележена као незванична, лаичка и локална. Наспрам ње, налази се култура учене и образоване елите, која је у средњем веку углавном имала клирикално обележје, чије су традиције настајале у већим културним центрима.³⁰ Овде представљена дихотомија снажно је присутна у средњовековној пенитенцијалној пракси, пошто су епитимијни зборници састављени од клирика као приручници свештенству у њиховој пастирској служби међу лаицима, сељаци-

³⁰ Истраживање народне културе средњег века и ране модерне историје (до 1800. године) сагледава се у наведеним друштвеним категоријама које међусобно стоје у непосредној вези (Burke 1978; Burke 2001: 3–13).

ма и занатлијама. Такво окружење мање је учено и писмено, а у културном погледу прилично удаљено од званичних центара средњовековне клирикалне и световне елите. Пошто је реч о штиву које је имало непријатељски став према народној култури, оно нам само донекле омогућава, и то као у 'искривљеном огледалу', да сагледамо извесне културне концепте које је баштинила локална заједница.³¹ Црквено-правни извори сведоче да народна и/или лаичка интерпретација хришћанске религиозне праксе није увек била у складу са званичним ставовима Цркве. Сем тога, поменута дихотомија центар/периферија показује да су сличне културне концепте делили обичан свет и локална елита, те није необично да је парохијски клир често делио ставове заједнице из које је потекао или у којој је делао.

Локално и сеоско обележје обреда крвне жртве могли су препознати и поједни учени савременици. За њих је то био само вид 'ниске' и 'просте' побожности. Илустративан пример је овде већ поменути став солунског архиепископа Никите који је крвну жртву организовану у цркви осудио као „паганску“ и „иноверну“, док ју је, опет, подржао у другачијем окружењу и контексту, пре свега у облику давања поклона свештенству у месу, сматрајући то за облик сељачког усрђа и локалне побожности.

Поменути обред жртвовања животиње најпотпуније се може сагледати у оквирима народног хришћанства које се у савременој науци углавном описује као локална, незванична и лаичка побожност (Burke 2001: 4–7). Сличним појмовима као што су народна, породична и локална религиозност, поменути обичај описују и приређивачи књиге „Курбан на Балкану“ (Sikimić, Hristov 2007: 10). Он се може сагледати и у нешто ужем контексту 'народног православља', појма који је увео Душан Бандић (1991; 1998) да означи фолклорне обичаје српског и православног јужнословенског становништва XIX и XX века.

Регресивна метода и етнографске паралеле

Малобројни и фрагментарни, средњовековни извори омогућавају нам једностран и делимичан увид у поменути обред. Подаци се углавном односе на његове црквене елементе, као што су улога све-

³¹ Берк користи појам 'alien eyes' (Burke 1978: 68) у намери да укаже на нашу ограниченост приликом истраживања народне културе. Савремени истраживач податке може добити једино преко посредника, односно писаних извора који су настали углавном из пера учене и образоване елите, односно из пера аутсајдера. Таква врста извора добрим делом је и непријатељски настројена, поготову уколико је произашла из пера реформатора и обновитеља (Burke 2001: 4), или из пера оних, да употребимо појам из средњовековног житија, који 'исправљају' веру.

штеника и простора хришћанског храма, или садржај молитви који је заснован на библијским мотивима. О улози лаика знатно мање знамо. Они се у пенитенцијалном тексту упозоравају где да 'закољу' животињу и како да спреме месо за гозбу. Стога, намеће се питање — да ли је крвна жртва у позном средњем веку могла постојати без учешћа свештеника? Или се можда могла одржати изван светог окружења цркве? Да ли је, као пандан свештениковој молитви, постојала молитва коју је изговарао лаик? Да ли је, онда, она састављана према обрасцима овде помињаних молитви?

На ова питања, није могуће одговорити. Поуздано се може рећи, као што смо видели, да је Цркви стало да њој неприхватљиве обичаје истисне из хришћанског храма и лиши их свештениковог благослова. Основне елементе обреда који би тиме изгубио сакрални значај требало је пренети у кућу, која у односу на цркву не представља свети, али је контроли подложен простор (Бојанин 2004). Овим се отвара питање постојања других светих места заједнице и њихове везе са поменутом обредом. Такава места, међутим, не треба посматрати као алтернативу парохијској цркви.³² То потврђује знатно касније настала етнографска грађа, према којој је у највећем оброју случајева главно свето место хришћанске заједнице црква (ако у селу она постоји), свештеник као особа која је поседовала различите свете тајане, а хришћански празник и помен умрлим као део светог времена. Радослав Грујић (1930) је својевремено указао на веома блиске везе између поменутих средњовековних празника помена светом и светковина сеоске и породичне славе његовог времена.

Употреба етнографске литературе XIX и XX века у истраживањима ранијих историјских епоха тражи посебно разрађен методолошки приступ. Приликом истраживања народне културе треба имати у виду да су историјски процеси тешко ухватљиви и приметни, али да они ипак постоје. Народна култура се, дакле, мењала спорим ритмовима, што омогућава историчару примену тзв. регресивне методе, коју предлаже Питер Берк (Burke 1978: 82–84).³³ Ова метода не подразумева директно преношење материјала из етнографске грађе каснијег времена у раније историјске епохе, односно прескакање миленијума историјског искуства, јер као мит одбацује стару идеју о непро-

³² О стварању и обележавању светог простора локалне заједнице на средњовековном Балкану уп. Бојанин 2008.

³³ У европску историјску науку 'регресивну методу' увео је познати француски историчар Магс Bloch. Важно је нагласити да је он није измислио (што никада и није тврдио), већ ју је применио „самосвесно и систематично“ у односу на раније истраживаче (Burke 1990: 24).

менљивости народне културе.³⁴ Регресивни приступ је у непосредној вези са компаративном методом, а њихов основни циљ треба да буде, како каже Питер Берк (Burke 1978: 87), „да се да смисао преживелим фрагментима, а не да послуже као замена за непостојеће фрагменте“.

У складу са напред изложеним, намера овог рада није анализа обичаја крвне жртве или *курбана* на основу етнографског материјала Југоисточне Европе из XIX и XX века који би се механички пренео у средњи век. Овде треба указати на неколико додирних тачака међу поменутиим сведочанствима из различитих историјских епоха, мада треба имати у виду да та сведочанства нису настала са истим намерама нити са истим амбицијама.

1) Обред крвне жртве, односно курбана у хришћанским заједницама XIII или XIX века, у тесној је вези са хришћанским симболима светости: свештеник, црква и сл. Он се схвата као 'служба' организована у време хришћанских празника и поводом помена преминулим. За етнографску грађу уп. рад Симе Тројановића (1910: 91–96, СД III: 54–57).

2) Обред се обавља у јавном и светом простору локалне заједнице. На првом месту то је припрата или двориште парохијске цркве, односно њено непосредно окружење. Из етнографске грађе сазнајемо да су као место одржавања ритуала могла да послуже и друга света места заједнице: друге цркве у сеоском атару, развалине напуштених цркава (црквишта), оброчишта, заветни крстови и друга знаменована места.³⁵ При том, она нису представљала алтернативу парохијској цркви. Са друге стране, оброци су могли бити и одвојени, тако што је месо раздељивано по домовима у којима је затим спремано (СД III: 57). У време курбанске светковине уношени су у цркву ради благослова различити поклони, као што су, на пример, воће, разне врсте алкохолног пића и сл. (Покропек 1997: 236, 242).

³⁴ Основна заблуда научника XIX века огледа се у томе што су њима савремене сеоске обичаје узимали као основу за реконструкцију онога шта су они сматрали да је „примитивна религија“. Они су били заокупљени истраживањем порекла, на уштрб истраживања значења које је ритуал имао код његових учесника, те су били спремни да прескоче дуже историјске периоде чак и више од 1000 година, занемарујући друштвене и културне промене које су се у међувремену дешавале (Burke 1978: 84).

Слично становиште заступају приређивачи „Енциклопедије средњовековног фолклора“ (MF I: XXIV–XXV) који, за разлику од фолклориста XIX века, не сагледавају фолклор у његовој непроменљивости, већ сматрају да је реч о динамичним и променама склоним појавама, које имају своје одређене временске и просторне оквире.

³⁵ У „Јабланичкој жртви“ во је убијан уз северни зид цркве (Покропек 1997: 238), у Леснову се курбан клао на самом прагу манастирске цркве св. Гаврила и у дворишту манастира (Восев 2007: 279).

3) У обреду активно учествују клирици и лаици. Свештеник чита молитву животињи (Пејчиновић 1816: 68; Тројановић 1910: 94;³⁶ СД III: 56), мада се у етнографским описима чешће помиње као лице које благосиља спремљену храну на трпези (Тројановић 1910: 97–100; Покропек 1997: 241–242). Због својих услуга дариван је кожом и/или месом жртвене животиње. У Овчем пољу парохијски попови XIX и XX веку могли су бити награђени и са преко 20 кожа жртвених животиња годишње (Грујић 1930: 63; уп. СД III: 57). Свештенику се, уосталом, даривало све оно што би током обреда посветио. Немачки путописац Герлах примећује да су становници свештенику поклонили неколико освећених хлебова поводом излагања првина у плодовима, хлеба и вина у цркви.

4) Ритуално убијање животиње и организовање гозбе препуштено је лаицима. Етнографска грађа садржи приличан број података о избору животиње намењене за курбан, њено нарочито чување и храњење, украшавање (’кићена жртва’), о начину њеног ритуалног убијања и сл. Посебна важност посвећена је и избору појединца који је убијао животињу: обично је био мушког пола, уживао извесни углед у заједници и сл. (Тројановић 1910: 94; Туровић 1968: 122–123; Покропек 1997: 238; СД III: 54–57). У етнографским описима детаљно је представљено и организовање гозбе, односно ’ручкова’, забавних активности у виду песме, игре, вашара и сл. (Тројановић 1910: 99; Покропек 1997: 243)

5) Кад је реч о конзумацији жртвене животиње занимљива је средњовековна забрана једења животињске крви: „ко крв узме или једе са месом или је сажеже ватром“ (**аце ли кто крвь њмле или ксть съ меси или съжиде вгнѣмь**). Она се превасходно односила на лаике. Преступницима се прети казном вечног проклетства и сахраном без свештениковог благослова. Осуда конзумације животињске крви од стране Цркве заснована је на старозаветном учењу о крви као души животиње (1 Мој 9: 4; 3 Мој 17: 11, 14). Изгледа да су у средњем веку ставови по овом питању били прилично заоштрени, јер се уместо

³⁶ Сима Тројановић је запазио да приликом обреда крвне жртве код Влада у Тимочкој Крајини свештеник чита „молитву ’на заколеніе’“. Оно што привлачи пажњу јесте да Тројановић у називу молитве изненада напушта модерни правопис и уводи црквенословенска слова. Вероватно му молитва није била позната, па је можда њен наслов преузео из једне од свештеникових богослужбених књига. Усредсређен само на ’народни’ обичај и праксу, Сима Тројановић није препознао важност садржаја молитве, што би у нашем случају било веома драгоцено. Ипак, ово је још један пример који показује да су средњовековне традиције прилично истрајне у фолклорном наслеђу хришћанског становништва Југоисточне Европе.

корективних казни прети казном вечног проклетства. Можда се, у том контексту, може сагледати и однос учесника курбана каснијег времена према пажљивом одлагању крви жртвоване животиње, или њене употребе у апотропејске сврхе (Тројановић 1910: 94; Филиповић, Томић 1955: 90; Туровић 1968: 123; СД III: 56).

6) Светковина је имала каритативни карактер. Порука из пени-тенцијалног зборника „не дајте све гостима, већ бољи део убогим дајте“;³⁷ има паралелу у етнографској грађи сакупљеној у знатно каснијем времену (СД III: 57).

7) За разлику од поменуте једностраности и фрагментарности средњовековних сведочанстава, етнографски материјал може да садржи и извесна тумачења обреда која су постојала у средини која га је упражњавала. То донекле може бити и од користи приликом прецизнијег вредновања података средњовековних извора. Тумачења наведеног обреда код хришћанског становништва нису једнообразна. Личко становништво је курбан сагледавало углавном као чин помоћу којег се обезбеђивала плодност и материјална сигурност заједнице. Лоше атмосферске прилике у години и дуге недаће по заједницу довођене су у везу са одсуством жртве (Покропек 1997: 239; СД III: 54–55). Слична очекивања учесника обреда могла су се препознати посредно, у садржају горе поменутих средњовековних молитви.

За разлику од лаика, објашњење локалног свештеника могло је бити потпуно другачије. Оно се заснивало на његовом познавању писане речи (које је често било ограничено) и на традицијама Светог писма. „Јабланичка жртва“, посвећена св. Илији, представљала је вечну успомену на старозаветни догађај жртве св. Илије на планини Кармел. Тада се, по речима свештеника, показао „Живи и Једини Бог“, многобоштво је било напуштено и поново се успоставила права вера Израиља (Покропек 1997: 239). Несумњиво, и ова интерпретација има своје средњовековно наслеђе које је у складу са поменутих средњовековним молитвама и њиховим старозаветним мотивима. Блиско је и са апокрифном литературом која покушава довести у везу старозаветну Аврамову жртву овна (уместо сина Исака) и новозаветну жртву Христа, да би се ова прва оправдала у хришћанској средини. Ставови јабланичког свештеника из XX века на неки начин допуњују средњовековне изворе стварајући извештај увид у могућа тумачења обреда крвне жртве код појединих припадника средњовековног парохијског свештенства.

³⁷ И егда творите память, не все гостемь дайте, нь большоу честьъ збогымъ дадите (Jagić 1874: 148).



Каинова и Авељева жртва, Манастир Дечани

Од жртве до курбана: правци даљих истраживања

Завршавајући ову студију вратимо се њеном почетку, где је представљена идеална реконструкција једне сеоске славе поводом које се жртвовала животиња. Намера ове реконструкције има за циљ да укаже на постојање средњовековног обичаја који је обележен дугим трајањем у оквирима аграрног друштва, и који је веома мало познат у савременој етнографској и етнологској литератури. То значи да су основни елементи обичаја који познајемо у хришћанским срединама XIX и XX века под називом *курбан*, средњовековни. У њему се увек изнова реактуелизују друштвени односи о којима говоре средњовековни извори: улога парохијског свештеника и лаика, или место парохијске цркве и куће верника, важност идеје о светом времену хришћанског празника (сеоске и породичне славе) или помена умрлом (даће), и сл. У том смислу, овај рад је насловљен „Курбан пре курбана“.

Међутим, и даље остаје отворено питање односа између народног обичаја крвне жртве у хришћанској средини чије је порекло преосманско и курбана у исламској религиозној пракси. Јер, један је, видели смо, локални, незванични, сеоски обичај који се налазио под ударом ауторитета црквене хијерархије, док је други, иако се строго узевши не помиње у Курану (ЕР XII: 8006), ипак свеобухватно присутан у верској заједници која га је другачије формулисала (Smailagić 1990: 87). Да ли се динамика тих односа може препознати у промени имена самог обреда, од *жртве* ка *курбану*, у говорном језику његових учесника?³⁸ Око 1500. године термин *курбан* се доводи у везу са исламском религијом и Турцима (Константин Михаиловић 1959: 3–4; СРЈ 1981: 135), или је исламска светковина могла бити названа и словенским термином *велики дан*, којим се обично означавао Васкрс (Константин Филозоф 1989: 114).³⁹ Слично је и код хришћанске интелектуалне елите каснијег времена, према којој је *курбан* обредна пракса исламске заједнице.⁴⁰ Али је већ тада, око 1800. године, ситуација била знатно другачија и сложенија. У народном језику термин је присутан у значењу 'крвне жртве' (Вук 1818: 354) и означавао је народну хришћанску светковину познату како људима средњег века, тако и савременом фолклору и националним етнологијама Југоисточне Европе. Основно је питање колико су на динамику поменутих односа утицали потпуно различити друштвени процеси, који су могли стајати у међусобној интеракцији: потискивање обреда крвне жртве током средњег века од стране Цркве и његово касније оживљавање у хришћанским срединама и постепено прихватање новог имена у којем је могуће препознати утицаје нове, исламске елите. Појмове *појискивање* и *оживљавање* треба условно прихватити, пошто те процесе (уколико их је било) превентивно треба разумети у регионалном контексту. Могући одговори подразумевају истраживања која превазилазе тему овог рада. У сваком случају, у оба поменута процеса не треба занемарити појаве 'хегмоније', 'отпора', 'присвајања' и 'преговора' којима је обележена динамика односа између народне и елитне културе.

³⁸ Треба напоменути да оба термина по свом основном значењу не имплицирају крвну жртву.

³⁹ Термин *велики дан* који је употребио Константин Филозоф да означи празник који је пославио османски претендент Муса, Пурковић (1978: 103) идентификује са Бајрамом који је почео 16. јануара 1412. године.

⁴⁰ У свом спеву „Бој змаја са орловима“ из 1791. године, Јован Рајић (1791: 35) појам *курбан* савременицима објашњава следећим речима: „Курбан турски значи жртва крвава“.

Милош Луковић

КУРБАН НА ВРХУ ПЕТРОВЕ ГОРЕ У ЈУЖНОЈ СРБИЈИ*

Уводне напомене

Обичај приношења крвне жртве одржао се до данас на врху Петрове горе, која се сматра једним огранком Радан планине у јужној Србији, педесетак километара западно од Лесковца.¹ Тај обичај траје у континуитету око 130 година. Негују га становници села Слишана, на источним падинама Петрове горе, а за њега знају и у ширем крају око Петрове горе. Забележен је у етнолошкој литератури већ почетком 20. века: помиње га етнограф Сима Тројановић у својој знаменитој монографији *Главни српски жртвени обичаји* (1911). Тројановић је записао:

На самој чуци Петровца (на картама стоји „Петрова гора“) у Јабланици стоји сад развалина манастира Св. Илије, и поглед озго је величанствен на све стране до Косова. Народ прича, да је у богодашње време код цркве долазио сваке године на Петровдан један јелен да га пренесу на „курбан“. Али, како су му увек давали хлеба и соли, и тек пошто га добро нахране онда га клали, а овај пут тако не учине, него га касалин одмах шчепа и нож исповрти да га прекоље, а јелена то увреди, отме се и утекне, и никад више ниједан јелен не дође, да га драговољно на Петровдан закољу. Због ове се пакости касалинове и црква Св. Илије ражљути па напусти своје старо место и прелети у Турјаковце [садашњи назив *Турековац* — М. Л.], неки веле у Прекоћелицу [садашњи назив *Прекојчелица* — М. Л.]. Али сељаци и после тога догађаја, за успомену севапа, и да им село не бије град и гладна година опет сваке године приреде курбан. На Тројице у Слишанама, даје се тројичко крмење под аренду, и општина од закупника прими 50 динара, па од тог новца

* Овај рад је део резултата у реализацији пројекта Балканолошког института САНУ бр. 147047 „Народна култура Срба у словенском и балканском контексту“ (2006–2010), који финансира Министарство за науку и технолошки развој Републике Србије.

¹ О Радан планини и Петровој гори видети више у: Јовановић 1985; Васовић 1998.

купе брава (само овна или 2 јагњета). Кмет одреди, који ће младић заклати овна или јагањце на врх ливаде код црквишта Св. Илије. Обично у 8 часова их закоље „да се трава као и пре омрси“. Ја сам године 1907 с г. Зегом гледао и фотографисао како овна заклаше, а и за остало разабрао сам. Овог овна или јагањце неће ни по што да пеку, него скувају од меса јанију у једном великом казану, и свакој породици даду чанак чорбе с месом, и то зову „курбан“. Ту се увек нађу и свирачи, па буде игре и песме и сваког весеља. (Тројановић 1911: 98)

На иницијативу етнолога Миленка С. Филиповића, овај обичај је шест деценија касније детаљно описао историчар из Лесковца Добросав Туровић.² При том се ослањао на казивања старијих мештана не само села *Слишане* већ и суседног села *Гајтан*, на југозападним падинама Петрове горе, а и сам је присуствовао обреду на Петровдан 1968. године (уп. Туровић 1968). Посебну пажњу Туровић је посветио месту на коме се обавља обред клања жртвене животиње — стени карактеристичног облика:

На Заравњеном врху (1.152 м) Петрове горе, изнад села Гајтана, налази се стена удаљена око 15 м јужно од рушевина цркве Св. Петра. На тој стени обављају се од старине обичаји култног карактера [...] Интересантно је да се ова култна стена налази на врху Петрове горе у близини, вероватно, рановизантијске базилике Св. Петра. Цео овај комплекс планине добио је име по тој цркви. (Туровић 1968: 121)

Туровић је оценио је да „приношење ове жртве спада у главне елементе култа камена“, уз напомену да становници села Слишана, који негују тај обичај, „жртву називају Корубан (тј. Курбан)“ (Туровић 1968: 123). Туровић је нагласио да не постоји легенда која би објашњавала постанак стене и обреда који се врши на њој, а „све што данашње становништво зна да каже о тој стени је да се у њој крије неки „зао-дух““. Туровић даље коментарише:

Раније легенде су се вероватно изгубиле услед промене, смене у становништву. Само у новије време извршене су две крупне промене. Вероватно у XVIII, или у првој половини XIX века досељени Арбанаси су истиснули Србе из села око Петрове горе, а после 1878. године нови српски досељеници су истиснули Арбанасе. (Туровић 1968: 122).

Ипак, Туровић је забележио и неке легенде везане за камен на коме се врши обред, а као прву следећу:

Рано, пре изласка сунца, о Петров-дану, појављивао се на Камену јелен (дивојарац). Јелен би легао на камен и наслонио главу над удубљењем.

² Туровићу као да није био познат Тројановићев запис из 1907. године, јер га не помиње у свом тексту; уп. Туровић 1968.

Њему би пришао свештеник с припремљеним ножем и заклао га на самом камену. Топла крв јелена сливала би се у удубљење. Свештеници су месо јелена пекли на ражњу и делили су народу, који је присуствовао приношењу жртве. Месо јелена народ је радо примао, сматрајући да је лековито, па су га давали болесним, сакатим, слепим и нероткињама. Сваке године, истог дана, појављивао би се јелен за жртву. Једне године јелен је закаснио, народ љут и разјарен од глади, јер пре жртвованог меса није се смело ништа јести, повика да се одмах коље, јелен је био преморен од дугог трчања. Народ гладан и разјарен поново повика да га свештеници одмах закољу. Јелен задихан легао је на камен. На устима је имао крваву пену. Свештеници га уморног заклаше. Од те године није се више никад појављивао. Наредне године свештеници уместо јелена почеше да кољу волове, а народ поче ређе да долази на овај Камен.

Туровић међутим тврди („по причању многих Слишанчана“) да су становници села Сlišана, досељеници с Власине, „овај жртвени ритуал прихватили од староседелаца“ јер су приликом насеља „затекли четири српске староседелачке породице“, а староседеоци су „причали да су Арбанаси заједно с њима приносили жртву“. Тако су по Туровићевом тврђењу „Слишанчани већ од 1877. године почели сваке године о Петровдану да приносе жртву и одржавају редовно тај обред“. Уз то Туровић додаје:

Занимљиво је да и сада чобани, као и раније, изгоне стоку на овом месту. Вероватно се ради о веровању да ће сва стока која се изгони на Камен бити здрава и јака. Ово мишљење и веровање потврдили су и Сlišанчани и Гајтанчани, који изгоне, тога дана, стоку на пашу. (Туровић 1968: 124).

Туровић је заиста с много детаља описао обичај приношења жртве на врху Петрове горе. Уз личне утиске с Петровдана 1968. године, он је за информаторе имао тада старије људе из села Сlišана, али и из суседног села Гајтана (из кога и сам потиче), иначе насељеног динарским становништвом, које не учествује у вршењу обреда курбана већ само „долази у госте Сlišанчанима на Петровдан“.

Међутим, неки елементи Туровићеве интерпретације настанка овог обичаја подлежу извесној сумњи, поготово кад се упореде с подацима из других релевантних извора, о чему ће даље бити речи.

Други историчар из Лесковца — Радош Требјешанин, објавио је истовремено с Туровићевим прилогом своју расправу о култу камена, у којој је набројао и описао више топонима које је он сматрао „сведочанствима култа камена на подручју Јужног Поморавља“ (Требјешанин 1968). Међу „култним (светим“) камењем“ знатну пажњу посветио је камену на врху Петрове горе где се обавља обред приношења жртве:

Камена плоча на планини Петровцу од спољних ознака има само средње удубљење у свом доњем делу. По предању, некада је, сваке године на Петров дан, долазио јелен из планине и драговољно се предавао жртви. Њега су, вероватно, жреци клали на плочи тако да се у његова крв стакала низ плочу у удубљење. Шта се радило са крвљу, није познато. У Митрином култу жртвена крв је служила за враћање снаге људима на тај начин што су они њоме кропљени. Да ли је и овде то чињено, тешко је рећи. Печено месо дељено је присутнима у малим количинама, као нека врста причешћа, и то да га поједу на штину. Једне године јелен је заkasнио, огладнели народ почео је да протестује. Ознојеног и премореног јелена су заклали. Од тада јелен више није долазио на петровачки жртвеник. Замениле су га домаће животиње. Клање и једење меса остало је исто, неизмењено и у данашњим обичајима на Петров дан становника оближњих села, сем оних која су насељена црногорско-херцеговачким колонистима. (Требјешанин 1986: 131)

Дакле, и Требјешанин је поновио широко распрострањену легенду о јелену који је „драговољно долазио из планине и предавао се жртви“. Али, Требјешанин је истакао да му није „познато да ли на камену, плочи, врше какву радњу жене нероткиње и мајке, којима деца рано умиру, како се то чини код Говедаровог камена у Овчем пољу (о чему је још 1937. године писао Миленко С. Филиповић). „Упадљиву разлику“ између та два култна места Требјешанин је видео у томе што се „овде месо дели присутним, а у Овчем пољу оно се дели Циганима“, а наглашава: „Каквога је порекла култна жртва на Петровцу тешко је рећи“ (Требјешанин 1986: 131).

Ипак, Требјешанин се упустио у тумачење порекла тог култа. Прво је констатовао да су до Другога светског рата свештеници на том месту, где су били остаци старе црквице, вршили службу, али после култног обреда, пошто се овај углавном завршавао до изласка сунца. У међувремену, свештеник је престао да долази на то место, али „долази народ и наставља упражњавање свог прастарог и мистичног обреда“. Требјешанин даље наводи народно веровање да је црква с Петровца „одлетела“ у село Турековац (у Лесковачком пољу) „пошто је била оскрнављена од неверника“. На крају закључује:

Претпостављам да је петровачка плоча траг култа камена плодности из епохе примитивне пољопривредно-сточарске производње, а суштина жртве умилостивљење демона да не уништавају ту производњу. (Требјешанин 1968: 132).

Поредећи ову камену плочу на врху Петрове горе с каменом плочом у селу *Црковница* у Пустој Реци, Требјешанин каже да су сличне, али је разлика у томе што на петровачкој плочи постоји само

једно удубљење док на црковничком камену има више сличних удубљења запремине и облика водене чаше (Требјешанин 1968: 133).

На тај начин Требјешанин је додатно проблематизовао порекло обичаја приношења жртве на врху Петрове горе стављајући акценат на само место, тј. камен, где је „пре Првог светског рата неки професор излазио на Петровац и проучавао тамашњу плочу“, тврдећи уз то да је до тада „постојала још једна плоча на Петровцу на којој је био неразумљив натпис“, које више нема. По свему судећи тај „професор“ је управо био етнолог Сима Тројановић, који је, као што смо видели, присуствовао чину приношења крвне жртве на Петровој гори 1907. године, о чему је оставио и запис у наведеном делу о жртвеним обичајима из 1911. године.³ Могуће је, такође, да је то био професор В. Р. Петковић, који је проучавао Царичин град и први изнео тезу да у њој треба тражити Јустинијану Приму (Ненадовић 1950: 140).

Обичај курбана на врху Петрове горе региструје и *Српски митолошки речник*.⁴

Тако су се постојање остатака старе цркве, необичног камена крај ње и обичај курбана на врху Петрове горе слили у једну тематску целину и већ је тешко разлучити њихово порекло понаособ. Стога ваља изнова осветлити све те три компоненте како би нам и сам обичај курбана на Петровој гори постао јаснији. Позабавићемо се првенствено „култним местом“ на Петровој гори, а у вези с тим историјатом села Слишана и пореклом његовог становништва, које обичај курбана негује, а потом и обредњим радњама. Све то несумњиво ће нас приближити одговору на питање како се обичај курбана зачео на врху Петрове горе. Ми се при том ослањамо на различиту литературу која се односи на Петрову гору и околне пределе (географску, етнографско-антрополошку, историографску).

Боравећи на терену у селу Слишану у септембру 2003. године, прибавили смо и додатне усмене информације од становника овог села Стојана Ивановића,⁵ на чему му и овом приликом изражавамо

³ Ни Требјешанин, као и Туровић, не помиње Тројановићев запис о курбану на Петровој гори, што значи да му није био познат.

⁴ Уп. Српски митолошки речник 1998, одредница *Жртва*.

⁵ Стојан Ивановић, рођен 1930. године у Слишану, где је завршио основну школу. Као самоук бавио се и грађевинарством (зидањем кућа), углавном у околини, поред уобичајених кућних пољопривредних послова. Кућа му се налази у непосредној близини сеоског гробља у Слишану. Његов отац Миливоје био је сеоски црквењак, који је у недостатку свештеника обављао неопходне послове око гробља и сахрана. Добро познаје историјат села и месне обичаје и прилике, о чему је радо приповедао. Како највећи део становништва села Слишана потиче са Власине, Стојанов

своју захвалност. Стојан Ивановић је, као и његов отац Миливоје, веома активно учествовао у пословима обнове цркве на врху Петрове горе и у неговању овог обичаја, тако да је добро упућен у његов садржај и историјат. Будући пореклом из села Гајтана, својеврсну инспирацију за повратак овој теми аутор овог прилога нашао је и у утисцима које је лично носио још из детињства: на народном сабору о Петровдану на врху Петрове горе с интересовањем је гледао како се пече ован на ражњу, али у том свом узрасту није разумевао смисао тог обреда.

Место обреда

Цео масив Радан планине, коме припада и Петрова гора, представља вододелницу сливова четири реке које дају воду Јужној Морави: Пусте реке (на истоку), Јабланице (на југу), Косанице, притоке Топлице (на западу) и Топлице (на северу). По именима ових река називају се и предеоне целине у њиховим сливовима. Тако гребен Петрове горе чини природну међу Пусте Реке и Горње Јабланице, а уједно и границу три садашње општине: Лебане, Бојник и Медвеђа. Три збијена купаста врха Петрове горе приближне висине (које локално становништво заједнички назива Петровац), виде се подједнако с обе стране планине. То су Црквина (по остацима старе цркве која се ту налази), која је највиши врх, те Велики и Мали Петровац. Врх Црквина подједнако је удаљен од првих кућа у селима Слишану и Гајтану, али се налази у атару села Гајтана, а тиме уједно и на ободном подручју општине Медвеђа (Горње Јабланице), док село Слишане (са засеком Петровац) припада општини Лебане, мада је географски везано за подручје Пусте Реке. Прво суседно село Слишану на источној, пусторечкој страни Петровца јесте Боринце, које припада општини Бојник.

Као и остали предели у сливу Јужне Мораве јужно од Алексинца (осим Косовског Поморавља), крај око Петрове горе ослобођен је од турске власти почетком 1878. године. Током тог српско-турског рата арбанашко становништво које је насељавало знатне делове Топлице, Косанице, Пусте Реке и Јабланице („Арнаутлук“) избегло је у правцу Косова и Македоније, који су остали у саставу Отоманске Турске.

Одмах по завршетку ратних операција у јануару 1878. године формирано је неколико привремених „управа“, а подручја Пусте Реке и Јабланице била су у надлежности „Лесковачке управе“ (Николић-Стојанчевић 1975: 89–113), мада је под турском влашћу припадало двама

идиолект припада супстрату призренско-тимочког дијалекта, са свим битним особинама тога дијалекта.



Радан планина с Петровом гором

срезovima: Лесковачком — *Лесковац-казаци* и Приштинском — *Приштина-казаци* (Милићевић 1984: 415–416). Тако је у извештају „Лесковачке управе“ од 13. марта 1878. године дат и „Списак општина и села у нахији лесковачкој“, који представља први детаљан попис насеља и становништва ослобођеног Лесковца и лесковачке области (Николић-Стојанчевић 1975: 96). На подручју Бојничке и Лебанске општине поред бројних напуштених „арнаутских“ кућа било је и села са српским староседелачким становништвом (на источним деловима подручја тих општина). Приложен је такође посебан „Списак чисто арнаутских села“ (укупно 53), „у којима сада никога нема, осим ако се по нека арнаутска фамилија у планинама по збеговима налази“. Међу њима су била и села: Слишане, Боринце и Гајтан. Стога сва та опустела села нису ни уврштена у новоформиране општине у лесковачкој области. Привремена територијална организација ових подручја мењала се током 1878. године,⁶ да би се стабилизовала тек доношењем „Закона о подели присаједињеног земљишта на округе и срезове од 17. децембра 1878. године“ и „Указа којим су одређени простор и границе округима и срезovima и места за среске канцеларије“ од 6. фебруара 1879. године. Подручја Пусте Реке и Јабланице припала су новоформираном Јабланичком срезу са седиштем у Лебану. Јабланички срез је био у саставу Топличког округа до 1890. године, а потом је уврштен у Врањски округ.

О *Арнауџилуку*, како ће се још неко време називати ослобођено подручје где су претходно живели Арбанаси, власти Кнежевине Србије имале су до тада веома магловиту представу. Утолико су били драгоцености и површни подаци из путописа насталих пре ослобођења тих крајева. Аустријски конзул у Солуну Јохан Георг Хан (Johan Ge-

⁶ О томе в. више у: Стојичић 1975.

org von Hahn) прошао је долинама Топлице, Пусте реке и Јабланице 1859. године и о томе објавио у Бечу 1861. године путопис *Reise von Belgrad nach Salonik* [„Путовање од Београда до Солуна“]. Идући старом трасом пута који је пречицом (правцем запад–исток) водио од Куршумлије до Лесковца прошао је северним подножјем Радан планине и тако преко села Статовца доспео до Житног Потока, на јужним падинама планине Пасјаче, која се простире јужно од Прокупља. Тако је могао да добро идентификује положај Петрове горе на југозападу од Житног Потока, којој се, међутим, није примицао. Из Житног Потока његов пут је водио преко средишњег дела Пусте Реке у Лесковац, одакле је потом ишао долином Јабланице у Медвеђу, у смеру Приштине (Hahn 1861: 23–32). Хан, међутим, није ништа забележио о знаменитостима Петрове горе нити у свом путопису помиње обичај курбана на подручју којим је путовао.

Двадесетак година касније (1878), „у времену између непризнатог сан-стефанског и неуглављеног берлинског мира, у најлепше доба године“ тадашњи чиновник српског Министарства финансија Мита Ракић пропутовао је новоослобођеним крајевима, „извршавајући задатак који је добио од начелника врховног штаба ђенерала Косте С. Протића“. Тако је настао његов знаменити путопис *Из Нове Србије* (Ракић 1880), који нам је оставио изванредене податке и о Петровој гори. Идући из Прокупља, он је напустио пут који је водио долином Топлице до Јужне Мораве, а потом уз Јужну Мораву до Лесковца. Тако је, за разлику од Хана, Ракић прешао у долину Пусте Реке са њене источне стране и при том забележио:

[...] ја пак окретох десно, на арнаутско село Дреновце и потом Бријање, обадва пуста. Од Бријања у лево одваја се пут за Стублу, Белановце и Стопање у Лесковац; ја пак ухватих десно, к југозападу, уз Пусту Реку, поред напуштених арнаутских села, кроз Доње Бријање, Горње Бријање и Кацебаћ, па у Бојник. Бојник је на лепом месту, на десној обали Пусте Реке. Иза њега су високе планине, на западу Петрова гора, на северозападу Радан, по Хану 1500 стопа изнад равнице; југозападно иде му једна врло мало висока коса која се од Петрове горе спушта све до Драшковца; тако исто и североисточно; а на исток пукло је пред њим пространо и дуго поље. (Ракић 1880: 355)

Ракић затим описује свој одлазак на Петрову гору, „четири часа западно од Бојника“, у друштву свог вође „чича Зенела, Арнаутина“ (Ракић 1880: 358). Набраја напуштена „арнаутска села“ и потоке на том путу, све до села Буринце, под самим Св. Петром („пусто и попаљено, као и сва друга“). Даље Ракић бележи:

Од Буринаца се испесмо, за један час хода, на врх *Св. Пејру*. Прекрасан диван поглед на све стране! Види се сва система планина Нове Србије; Копаоник, Ђак, Хртица, Мркоњ, Голак, Гурибаба, Црни Врх, Сува Планина; а Морава се вијуга као каква танка бела пруга, а до ње, кад се очи отму к северозападу, стрчи Курвин град.

Пејрово Брдо или *Св. Пејар* зову се она три један до другој врха (средњи је мањи, а два крајња су већа) што се виде готово од свуда, с Горице, из Лесковца, с Голака, а што су на карти аустријског ђенерал-штаба забележени под именом *Zlišan vrh*. То су три највиша врха на *Пејровој Гори*, великом планинском венцу, који иде с југа на север, и коме су, може се рећи, само висови *Ђак* и *Радан*. Овим венцем, могао би човек отићи из Куршумлије на Голак и одатле се спустити на Врању а да нигде реке не гази. Међутим, Петрова Гора обично се зове само од *Ђака* до *Радана*, а њен највиши врх (управо три врха) зове се, као што рекох, *Пејрово Брдо* или *Св. Пејар*, зато што је на највишем врху од ова три (а највиши је онај крајњи, северни) била црква Св. Петра.

Да ли је ту доиста била каква црква или градић, то је тешко погодити, јер сада се познаје на једном месту да је било некаквог зида, од тугле, и више ништа.

Прича се да је у сваком селу у Петровој Гори имала по једна црква, тако да је Петрова Гора била, у неку руку, српска Атонска Гора.

Са Св. Петра спустисмо се у село Слишане, које је било велико и лепо и богато село арнаутско, али је сада пусто и попаљено. Имало је и задану цамију, у којој је, за време рата, била болница, а у селу седео начелник санитета тимочког кора. (Ракић 1880: 361–362)

Тако је изгледао Ракићев сусрет с Пустом Реком и Петровом гором. Дакле, Ракић је констатовао постојање остатака „цркве или градића“, али није ништа забележио о обичају курбана на Петровој гори. Пошто је за водича имао староседеоца „чичу Зенела“, а местимично је наилазио и на заостале „арнаутске“ фамилије, може се основано претпоставити да би о томе нешто и записао да је био информисан.

Напуштајући Пусту Реку Ракић се запитао:

Не знам зашто се овај крај звао Пуста Река, кад није био пуст ни родом ни народом, него, напротив, густо насељен и житом најбогатији крај. Али, ако се пре по неправди звала, сад је и по правди и по истини Пуста Река, тако пуста, да ће требати много година да се обеспусти и откуд насели, ако се још у опште може замислити да ће ко хтети у дивљем Голуку да се насељава. (Ракић 1880: 364–365)

Ракић се, међутим, преварио у таквој процени будућности Пусте Реке. Сви крајеви источно од Петрове горе и Радана већ током друге половине 1878. године постали су одредиште снажних имиграционих



Петрова гора

струја, које ни новоуспостављена српска власт није успела да у потпуности контролише. Касније су (пошто је међународна комисија обележила нову државну границу према Косову средином 1879. године) насељавани и суседни планински крајеви у горњим токовима Јабланице, Косанице и Топлице. О тим процесима етничког прегруписавања, који ће се протегнути до краја 19. века, данас постоји бројна литература. Горњи делови Пусте Реке (уз Радан планину, Петрову гору и Пасјачу) биће у јесен 1878. године на мети досељеника из планинских области југоисточне Србије (Власина, Црна Трава и др.), о чему је највише писала Видосава Николић-Стојанчевић (Николић, Николић 1998, Николић-Стојанчевић 1969). У вези с тим посебну пажњу заслужује поновно насељавање села Слишане, које до данас одржава обичај курбана на врху Петрове горе.

Према подацима из службених аката Јабланичког среза у Архиву Србије, датираних 7. децембра 1879. године, који се односе на пружање помоћи у храни (кукурузу) „сиротим новонасељеним породицама“ (АС, МФ-Е ф. X 3/1879) види се да је више села на подручју Пусте Реке било насељено становништвом с подручја Власине, а међу њима и село Слишане, при чему је у Слишану регистрована и једна

породица која је досељена „из Турске“. А према подацима Милана Ђ. Милићевића, који су наведени у његовој знаменитој монографији *Краљевина Србија. Нови крајеви* из 1884. године (Милићевић 1884: 388) у Слишану је тада било 66 „пореских глава“, што га је чинило једним од највећих села у Јабланичком срезу.

У том срезу, поред првобитне две општине (Лебанска и Бојничка), формирана је и нова општина Ивањска (названа тако по селу Ивању, у којој је било седиште општине), а њој је припадало и село Слишане. Из тог периода сачуван је и службени акт, који је писао писар Јабланичког среза, под насловом „Подаци за опис Јабланичког среза“ (Стојанчевић 1984). У њему се говори и о планинама и старинама у срезу. Тако се помиње и „Петрова планина“, али не и остаци цркве и карактеристични камен уз њу. За становнике ове општине каже се да су „досељени из Бугарске, Црне Горе, Турске, Нових предела“, а да „их највише има из Нових предела, и то из Ср. Власотинског и Масуричког“.

О насељавању Слишана постојала је и жива усмена традиција, која је забележена у монографији Станимира А. Николића и Бошка А. Николића из 1998. године: *Слишане (1878–1995)*. Монографија има и посебан одељак о насељавању, у којем пише:

Досељеници у Слишану, како је речено, углавном су са ширег подручја: Власине, Доброг Поља — Масуричког среза и из Црне Горе, који су ради везе са старим завичајем задржали називе махом из старог завичаја. [...] Према казивању старих предака: Тренче Николића рођ. 1852. гдине, Милана Николића рођ. 1875. године, Душана Филиповића рођ. 1899. године и других, која је забележио Станимир А. Николић 1958. године [аутор ове монографије — М. Л.], приликом насељавања у Слишану је било око 30 кућа (и порушена џамија у центру села) у којима су живеле турске и арнаутске породице. [...] После ослобођења ових крајева, први досељеници у Слишану били су из десет махала са простора Власине, углавном у породичним заједницама 30 домаћинства — родова. (Николић, Николић 1998: 15–16)

Уз напомену да се „највећи број досељених населио у Слишану крајем 1878. и у првој половини 1879. године“, стоји и констатација да се наредних година населило и неколико породица из Црне Горе и Криве Реке у Косовском Поморављу (то су они „из Турске“), а да су досељеници с Власине пристизали све до краја 19. века. Нема, међутим, помена о „четири српске староседелачке породице“ у Слишану, о којима говори Добросав Туровић (Туровић 1968: 122), а о томе нема ни речи у званичним извештајима „Лесковачке управе“. Тако је формиран нов популациони профил овог села, које је већ 1884. године

постало седиште Слишанске општине, у чији су састав улазила оближња села с обе стране Петрове горе: Ивање, Ображда, Боринце, Мајковац, Слишане, Мијаљица, Свињарица, Бачевина, Бучумет, Петровац, Гајтан, Дренце и Леце (Николић, Николић 1998: 21). Села с којима је Слишане имало највише контаката била су: Боринце (насељено претежно дошљацима из Црне Траве, много мање с Власине, уп. Ђорђевић 1993: 85) и Гајтан (насељено дошљацима из Црне Горе, уп. Луковић 1983: 393–396, 431–438).

У наведеној монографији се истиче:

[...] Слишанчани су одређеног дана имали сеоску славу, као обележје целог села, и то Св. Тројице — литије, која се слави почетком јуна, са религијским значењем: заштита пољопривреде и да година буде берићетна (родна), Петровдан 12. јула, у славу Св. Петра заштитника села, која се одржава на црквишту Петровог врха (Петровац); Св. Преображење 19. августа посвећено заштити стоке. (Николић, Николић 1998: 26)

Међутим, у монографији се не помиње обичај приношења крвне жртве на „на црквишту Петровог врха“ нити „култни камен“ на врху Црквина. Чак нема података ни о парохијској цркви, а Слишане је припадало (и сад припада) парохији цркве у суседном селу Ображда, која је саграђена 1884. године „од слабог материјала“ (Црквени шематизам 1899: 102).

Ипак, на податке о обичају курбана на врху Петрове горе наилазимо и у археолошкој литератури. Расправљајући о неким споменицима из Царичиног града и околине 1950. године, археолог С. М. Ненадовић је забележио:

На висини од 1172 м. на врху саме Петрове горе око Петровог крша (или Петровца) око 12 км. далеко од Царичиног Града налази се црквица Св. Петра. Она је била сазирана на старим темељима, па је у току II Светског рата порушена и данас се налази у рушевинама. Црквица много пута рушена и оправљана изгубила је сасвим свој значај као старина, али се крај ње налази један камен, у коме је удубљена једна мања рупа са једним сиском. На том камену се и данас приносе жртве клањем какве животиње, вола, телета или овна о Петровдану. (Ненадовић 1950: 161)

Рекогносцирање археолошких споменика и налазишта ширег лесковачког краја заокружено је током седамдесетих и осамдесетих година прошлог века, о чему је (поред парцијалног извештавања у *Лесковачком зборнику*) објављена и посебна монографија (Ерцеговић-Павловић, Костић 1988). У тој монографији сви локалитети и налазишта сврстани су према епохама настанка у: праисторијска, античка, рановизантијска и средњовековна, али је један број налазишта сврстан под „неодређена налазишта“ због „недостатка било каквог

археолошког материјала на основу којег би се извршило барем њихово приближно атрибуирање“ (Ерцеговић-Павловић, Костић 1988: 10). У тој категорији нашло се и налазиште „Петровац“ (Ерцеговић-Павловић, Костић 1988: 94), које је описано углавном на начин како је то учинио и С. М. Ненадовић:

На врху Петрове горе или Петровог крша на коти 1172 m (на секцији је убележено 1152 m) налази се црква св. Петра. Црква је више пута рушена и оправљана, а сазирана је на старим темељима. У II светском рату поново је порушена⁷ па се данас [1988 — М. Л.] налази у рушевинама. Крај цркве се налази један камен у којем је издубљена једна мања рупа са једним сиском. На том камену се и данас приносе жртве клањем животиња на Петровдан.

Дакле, археолози до сада нису успели да дешифрују порекло старе црквице и карактеристичног камена на врху Петрове горе. У међувремену, пре петнаестак година, становници Слишана поправили су цркву и ограду, а организатор свих тих послова био је управо наш саговорник Стојан Ивановић, док му је главни помоћник био сада пок. Станмир Младеновић.⁸ Цркву је освештао нишки владика Иринеј, а том приликом је освештао и извор лековите воде на другој страни Петрове горе, у атару суседног села Гајтан. Извор је прво назван *Петрова вода*, а после је промењен у *Вилине воде*. Од месних прихода од те воде дат је такође прилог за обнављање цркве на Црквини. Црква је увек отворена и у њој се могу запалити свеће. Раније је долазио парохијски свештеник из Ображде. Данас у овом селу више нема свештеника, већ само у селу Прекопчелици и у оближњем Лебану.

Тако је обновљена црква наставила свој живот, а с њом и обичај курбана у њеној близини на Петровдан.

Ток обреда

Стојан Ивановић истиче да „од досељења становници Слишана на Петровдан кољу бика или овна“. Стојанов отац Миљивоје, као дугогодишњи црквењак у Слишану, износио је увек на Црквину (највиши врх Петрове горе) икону светог Петра и свеће и сређивао простор

⁷ Стојан Ивановић из Слишана рекао нам је да је стара црква била од камена и трошног материјала, али је пре Другог светског рата била ипак покривена бибер црепом. Имала је ограду од наслаганог камена са две капије. Кров и ограду знатно су порушили бугарски војници за време Другог светског рата (ту су се крили партизани).

⁸ Стојан Ивановић каже да је са Станмиром Младеновићем оборио једну велику букву, коју је остругао за главну греду на крову цркве, а потом је у Станмировом дворишту отесао и цео кров, тако да су сву ту „јацију“ изнели на Црквину и поставили на цркву.

око цркве уочи Петровдана. Стојан Ивановић каже како у „Слишану знају да су то Срби и раније чинили на том месту, али не знају до када“. И Стојан наводи и легенду да је јелен дошао до жртвеног камена и рикнуо, те тако показао где треба да се приноси жртва. Иначе, жртвени ован се прво кувао у котлу и месо се делило. Касније се клао бик, па јунац, а у новије време поново ован, јер је све мање људи било у Слишану и на сабору за Петровдан. Око овог обреда постоји ухадана пракса, иако је првих година после Другог светског рата власт вршила притисак да се прекине обичај (чак је Миливоје Ивановић био и осуђен на 15 дана затвора због настављања обичаја). Ипак, обичај је одржавала мањина у селу, али је традиција освежена последњих година, уз знатно учешће омладине која је пореклом из Слишана а живи у градовима.

Ивановић наглашава да се жртвена животиња купује од заједничког новца, а о томе брине *колачар*, који организује софру и друге послове око обреда. На Петровдан се за софром ломи колач као на свакој слави и *колачар*, са четвртином славског колача, међу људима за софром тражи наследника за идућу годину. Људи се добровољно јављају, нови *колачар* иде од једног до другог домаћина за софром и пољуби се, те тако преузима све обавезе за наредну годину. За трпезом су Слишанчанима долазили у госте пријатељи из суседних села Боринце и Гајтан, са даровима у храни, али нису учествовали у трешковима куповине жртвене животиње.

Добросав Туровић је подробније описао цео ритуал и поступак клања жртвене животиње, коме је и сам присуствовао на Петровдан 1968. године (Туровић 1968: 122–124), дајући извесну ретроспективу овог обичаја на основу казивања својих саговорника из Слишана и Гајтана. Он каже да су „Слишанчани куповали све до 1923. године најбољег вола у селу, а од 1923. до 1941. године уместо вола приносе за жртву доброг јунца,“ те да су њихово месо кували.

Од својих саговорника Туровић је прибавио податке о томе како је изгледао овај обичај док се још клао во. Прикупљање новца за куповину жртвене животиње организовао је сеоски кмет, а купљена животиња предавала се на чување колачару. Колачар се стара о клању жртвене животиње, прању камена на коме се клање обавља, као и о чишћењу простора око цркве (уз помоћ црквењака), постављању софре и дељењу меса за софром. Сеоски кмет уочи Петровдана заказује скуп мештана, на којем се одређују помоћници колачару за цео обред — *коморције* и *кувари*, а они „морају радити онако како и нареди колачар“. *Коморције* имају задатак да припреме посуђе и воду за кување



Клање овна, Слишане 1911, Етнографски музеј, Београд

меса жртвоване животиње, а *кувари* комадају заклану животињу, кувају месо у великим казанима и под колачаревим надзором деле месо.

На Петровдан се полази из села веома рано, пре изласка сунца, тако да се на Црквину дође око шест сати. Колачар води вола, који је окићен цвећем око рогова. Кад се дође до камена, колачар испаљује прангију, а пуцањ означава да се приноси жртва. Помоћници колачара доводе вола до самог камена, обарају га над овалним удубљењем. Пре него што ће се приступити клању, колачар и помоћници се крсте и моле богу да им подари плодна поља, да град и олуја не бију село, да буде здрава стока, да отера болест и подари здравље људима. Сви попију по гутљај ракије, а пола чаше пролију на камен где ће се обавити клање. Вола коље колачар овећим ножем. Крв заклане животиње цури и испуњава удубљење на камену. Ако се удубљење испуни крвљу животиње, локално становништво верује да су њихове молитве услишене и да предстоји добра и родна година, а да ће људи и стока бити здрави. Помоћници деру животињу у близини камена, с јужне стране, а истовремено се припремају казани. Утроба животиње баца се далеко од камена. Месо се комада и ставља у казане. Док се кува, поставља се *софра* на малом заравњеном пропланку на источној страни. Колачар ређа око камена прилоге: ракију, сир, суво месо и друго.

Већ иза поднева пристижу људи из оближњих села, тако да настаје народни сабор, коме се придружују и свирачи и продавци слаткиша, пића, украсних предмета и ситних потрепштина. Домаћинства из Слишана доносе посуђе, хлеб, месо и доста пића. Потом колачар с куварима дели сваком домаћинству подједнак комад меса. Породицама из Слишана долазе њихови гости из Гајтана и Боринца, тако да је за *софром* могло бити и до 500 људи. За *софром* се окреће и ломи колачарев колач, као на слави, и потом се бира нови колачар, кога ките бучковим гранчицама. *Коморције* и *кувари* за свој рад добијају мали *бакшиш* од новчаних прилога који скупе домаћинства из Слишана.

Порекло обичаја

Недостатак поузданих података о пореклу обичаја курбана на врху Петрове горе упућује нас на то да његове корене тражимо у старој постојбини становника села Слишана, који тај обичај негују, а то је — Власина. На срећу, Власина је антропогеографски проучена још пре сто година. Један од најбољих ученика школе Јована Цвијића — Риста Николић, у четири маха је путовао кроз тај простор „током јула и почетком августа 1905, 1907, 1908. и 1909. године“ и 1912. године објавио је у *Српском етнографском зборнику* опсежну монографију *Крајиније и Власина. Антропологеографска проучавања* (Николић 1912).

Описујући границе и географски положај Власине, Николић каже:

Власина је у сливу Власинског блата. На СЗ. Од ње је Чемерник, који је ограђује од Грделичке клисуре, а према З. и ЈЗ. су огранци Чемерника, који на тој страни чине развође р. Власине и Врле Реке. Са истока је развође Мораве и Струме [...] Према С. настаје горњи слив Власине, који је у овом раду обухваћен обласним називом Власина, у који је урачунат и десни слив изворишта Врле Реке, у који залазе мале [махале — М. Л.]. (Николић 1912: 6).

Затим Николић наглашава:

Оба су ова региона, особито последњи [тј. Власина — М. Л.], погодна искључиво за сточарски живот. „Савати“ ових крајева познати су далеко ван ових области. То се види и по становништву, које је раније борило по овим крајевима (Жеглиговци, Власи, Јуруци, Ашани), као и из живота данашњег становништва [...]. Као једна врста ранијег сточарења може се сматрати бачијање, које се и до данас задржало у многим местима [...] Са сточарством, које је веома карактеристично за ову област, стоји у вези и данас појава сточних трговаца у овој области. Осим мештана, који су се бавили трговином, у ову су област раније долазили трговци чак од Битоља (за говеда) и из Цариграда када им је стока била потребна (за бајрам). (Николић 1912: 39–40)

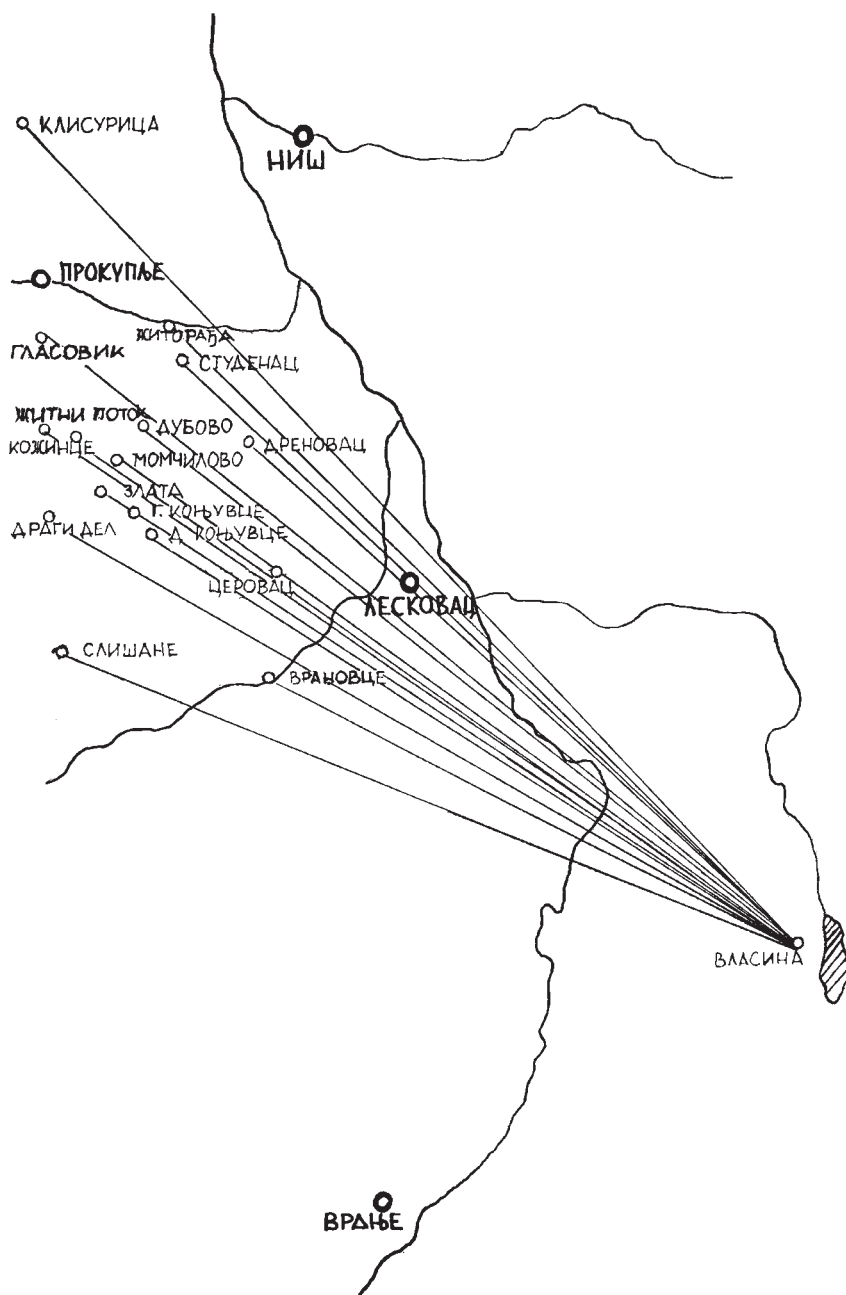


Жртвени камен на Петровој гори (Туровић 2002)

Дакле, сточарство је било основна привредна грана становника Крајишта и Власине. За становнике тих крајева Николић каже да „постоји назив Шопови или Шопи“, тако да „у етничком погледу ови крајеви чине део Шоплука, чије границе нису довољно познате“ (Николић 1912: 222–230). Николић је прецизно објаснио порекло овог назива и распрострањање *Шоплука* на територији Србије, Бугарске и Македоније, истичућу да је „шопска област била мања, па је у току времена нарасла до данашњих граница“, а да су „ређи случајеви да становнике ових крајева зову Торлаци“. При том наводи и народно мишљење да су оба назива — и Шоп и Торлак — „остала од Грци, они их тако звали и тако остало“.

Говорећи о исељавању Власинаца, Николић констатује, између осталог (Николић 1912: 217–218), да се „по ослобођењу Србије (1878 г.) велики део становништва иселио у данашњи топлички округ“ („прокупачко“), те да се о њима зна у сваком власинском селу.

А расправљајући о вери и погледима на свет Шопова (249–253), Николић каже да се код Шопова „запажају многи примитивни религиозни облици, јаче је заступљена њихова народна религија, но црквена; имају они своје погледе о земљи, сунцу, месецу, звездама, постоје различита веровања, сујеверја и др.“, те да „по *йобожности* знатно заостају од блиских становника Поморавља, Пчиње. [...] *Цркву мање йоходе* као и у многим крајевима Србије, али ови ни празнике не држе



Насељавање Власинаца (Николић–Стојанчевић 1969)

као у другим крајевима. ... Ни божићне ни Петрове посте не држе, јер немају шта друго јести осим сточних производа („благота“), што им је главна храна. Области су високе и нема воћа и другог томе сличног, што би се могло јести за време поста. [...] Али поред свега тога народ овај није мењао веру. Није било случаја турчења у овоме крају.“

За нашу тему посебно су важни Николићеви записи о слави код Шопова:

Славе су *сеоске* или *домаће*. Сеоска слава постоји у сваком селу. Тога дана кољу курбан. Говедо или овцу. А раније су где где клали јелена. Свуда у овој области курбан зову животињу (во, крава, овца) која се за коље тога дана, када се слави. Њу сви заједнички купују и од зготовљеног јела свака кућа добија по мало или и не раздају по кућама, већ доносе пиће и заједно седају и једу. Онда секу колач као и на славама домаћим, те се у раније доба знало, да је у селу било онолико кућа, колико је колача изношено на славу. Чешће једног свеца славе ради усева, а једног ради стоке. [...] Домаћа слава одговара у свему слави осталих српских крајева, само је скромнија и са мање расхода. [...] Највише као да славе св. Аранђела и св. Николу, а осим тога и друге свеце (св. Пантелеја), у Дугој Луци: Ђурђев дан, Петров дан, св. Јована Крститеља, св. Илију, Митровдан итд. [...] Поред главне славе многи славе узгред и друге свеце, којима су обрели славу због какве слабости у кући или другог. (Николић 1912: 263–265)

Николић је подробно расправљао о пореклу и композицији становништва Власине и о присуству посебних етничких група на том простору (Латини, Жеглиговци, Власи, Јуруци, Ашани). Назире се један дуг процес стапања становништва различитог порекла, коме је заједнички претежно сточарски живот на високом планинском подручју. То је свакако определило и генезу многих локалних обичаја, па и курбана.

Закључак

Може се закључити да су Власинци који су се доселили у село Слишане, као и у друга села око Петрове Горе, знали за обичај курбана. Тај обичај наишао је на „погодно тло“ у њиховом новом завичају. Врх Петрове горе (Црквина) пружао им је идеално место за наставак старог обичаја: високо узвишење где се налазио остатак хришћанске богомоље из давних времена, а село није нимало своју цркву. Загонетни камен карактеристичног облика у близини те богомоље само је додатно инспирисао да се обредно клање жртвене животиње на њему обавља. На врх Црквину у том погледу нису „претендовали“ станов-

ници суседног села Гајтана: будући динарског порекла, они нису упражњавали обичај курбана.

Тако је Петровдан постао сеоска слава становника Слишана, какву су несумњиво имали у старом завичају. Та слава прерасла је временом у локални сабор, где се скупљао народ, тако да су Слишанчанима у госте долазили и пријатељи из суседних села Гајтана и Боринца. По свему судећи, становници Слишана временом су 'заборавили' да је то њихов аутохтони обичај. Исувише су били 'фасцинирани' врхом Црквина (с остацима цркве и карактеристичним каменом), на коме су тај обичај наставили да негују. Тако се наметнула прича да се обредно клање стоке на Црквини примењивали и „староседеоци Срби“, и то „заједно с Арнаутима“. За тако нешто уистину нема доказа. Срби староседеоци живели су до 1878. године у равници, источно од Бојника и Лебана (25 километара од врха Петрове горе према истоку). А какво је култно место Црквина била у ранијим вековима — остаје само да се нагађа. Разрешење те енигме остаје обавеза првенствено археолога.

АНТРОПОЛОШКО-ЛИНГВИСТИЧКА
ПЕРСПЕКТИВА

Владимир Боцев

КУРБАН КОД МАКЕДОНАЦА

Приношење крвне жртве или курбана, један је од најраширенијих обичаја које практикују Македонци: познат је на целој територији Македоније и има дубоке корене у народној традицији. О овом обичају сведоче бројна култна места на којима су се некада — као и данас — жртвовале животиње. Обичај је успео да се одржи током векова иако је био под снажним притиском цркве која је настојала да га искорени. У новије време обичај је одолео и притисцима комунистичког режима у периоду од друге половине четрдесетих година и средине педесетих година 20. века (Паликрушева 1978). Данас курбан у Македонији доживљава своју ренесансу. Када смо 1994. године започели рад на пројекту „Жртва у обредима код Македонаца“ били смо уверени да ће се на терену наћи мало података, да је на терену жив само мали део оних курбана о којима смо читали у етнографској литератури (на пример — у Пологу, Котев 1979; Паликрушева 1978). Но, са првим теренским истраживањима наше почетне претпоставке су се показале погрешним: на терену смо нашли бројне курбане који не само што су се одржали, већ су, у време истраживања, добили нов импулс.¹ Бројни информатори су са задовољством, поштовањем и поносом говорили о свом курбану.

Приношење крвне жртве најчешће се везује за календар, односно за празнике као што су Ускрс, Ђурђевдан, Спасовдан, Св. Никола летњи, Св. Константин и Јелена, Илинден, Велика Госпојина, Мала Госпојина, Крстовдан, Митровдан, Аранђеловдан. Обично се жртвоприношење или *курбан*, како се овај обичај зове, одржава једном или

¹ Резултат ових истраживања представља и низ ауторових етнофилмова: *Курбан у селото Покрајчево*, режија В. Боцев, 1998; *Во имејо на Госјод*, режија В. Боцев, 2001; *Говедар Камен*, режија В. Боцев, 2002; *В година њак ќе дојдеме*, режија В. Боцев, 2003; као и низ оригиналних научних радова: Боцев 1999, 2001, 2006, 2007.

два пута годишње у одређеној сеоској или градској заједници и то је, најчешће, и најважнији догађај у сфери обредног живота заједнице. На овим празницима присуство припадника заједнице врло је масовно, једнако као и гостију који на курбан долазе из других места. У неким селима се практикује и више курбана, као што је то случај у селу Воиславци, у Радовишкој области, где се годишње обавља четрнаест курбана или у селу Сушица, у Скопској области, где се обавља седам курбана. Потребно је ипак напоменути да је један од ових курбана најзначајнији за заједницу, најчешће је то празник, односно светац чије име носи сеоска црква.

Курбани се одржавају у дворишту цркве, код каменог крста, најчешће лоцираног над селом, који носи име свеца на чији дан се одржава курбан, затим на старим гробљима и код светих дрвета. У селима у којима се током године одржава неколико курбана има и неколико места означених каменим крстовима. Тако, на пример, у селима Трстеник, Преод и Павлешинци (област Овче поље), крај крста на коме се коље курбан за време празника Илинден постоји и камени крст на коме се коље курбан на Ђурђевдан.

У Радовишкој области, у селу Горни Липовик, митровдански курбан се коље на сеоском гробљу, а илинденски уз храстово дрво изнад села. У селу Бадилен, Струмичка област, курбан се клао на Илинден уз огроман усамљени храст, изнад села, на коме је урезан крст. У селу Лесново, Пробиштипска област, курбан се донедавно клао на прагу манастирске цркве Св. Гаврила Лесновског и у манастирском дворишту за време празника Мала Госпојина (21. септембра).² Доласком калуђера у манастир пре неколико година, курбан се у манастиру више не коље. На прагу цркве се коље курбан и у манастиру Св. Богородице близу села Согле (Велеска област), на празник Мала Госпојина (21. септембра). У манастиру Св. Богородица, у близини скопског села Матка, курбан се коље у манастирском дворишту на празник Велика Госпојина (28. августа). На празник Мала Госпојина курбан се коље и у Кичевском манастиру Св. Богородица. Један од најмасовнијих и најпосећенијих курбана у Македонији представља курбан у Берову, за који се на празник Велика Госпојина коље преко 130 оваца, а јело се припрема у више од 90 казана.

Врста и пол животиње која се жртвује зависи од празника. Најчешће је жртвена животиња оваца, односно јагње и ован, затим во и бик. Овца се жртвује за празнике Велика Госпојина, Мала Госпојина,

² У Македонији се народни и црквени празници одређују према јулијанском календару.

Аранђеловдан. Јагње се најчешће жртвује за Ђурђевдан и то за курбан који се коље код куће и индивидуални курбан. Ован се жртвује на Св. Јована, Атанасовдан и Илинден. Интересантно је поменути да се у селу Дејловце, Кумановска област, за Илинден жртвује искључиво црни ован. Крупна стока се жртвује на Митровдан и на Илинден, односно на празнике посвећене св. Илији. Тако, на пример, у струмичким селима Сушица, Дабиле, Иловица, Ново Село жртвују се бикови на Митровдан, а у селу Пиперево, у Струмичкој области, жртвује се бик на празник Св. Николе летњег (21. маја). У селу Јабланица, Струшка област, жртвује се во на празник Крстовдан, али се место на коме се обавља жртвовање зове Св. Илија. У селу Рогачево, Тетовска област, на Илинден се за курбан коље теле: према легенди, на месту *Калуѓер*, на коме се данас коље теле, некада се за жртву клао јелен који је сам долазио на место за жртвовање.

Ако је светац коме је посвећен празник мушког рода тада је и жртвена животиња мужјак и обрнуто, али то није увек правило. Често се на Илинден и Ђурђевдан жртвују овце, на пример у селима Трстеник и Покрајчево. На Аранђеловдан редовно се жртвују јалове овце.

Осим на велике празнике курбан се коље и приликом почетка зидања куће и приликом уселења у нову кућу. Курбан се даје на погребу и на поменима за 40 дана, шест месеци и за годину. У Пробиштипској области интересантан је курбан који се даје за здравље и срећу рудара у руднику Саса, на празник Мала Госпојина (21. септембра).

Дан пре курбана жене се сакупљају у цркви и деле између себе храну за здравље и тиме најављују празник. Тако у селу Покрајчево (Радовишка област), жене се са припремљеним посним јелима дан пред празник (*свешток*) Митровдан поређају у круг око каменог крста код сеоске цркве, а жене из села Рогачево (Тетовска област), на локалитету *Калуѓер*, дан пре празника Илинден, седе на каменој трпези уз цркву Св. Илије и деле посна јела.

Припрема курбана најчешће је обавеза црквеног одбора, који чине мушкарци. Одбор се брине о куповини животиње, за коју се у неким местима гледа да буде из села (с. Јабланица, Струшка област, с. Пиперево, Струмичка област). Приликом куповине животиња се не мери и не погађа се око цене, само се одреди један износ по коме се купује. У неким селима одбор се брине за сакупљање састојака: лук, купус, кромпир, уље, со и друго, за припремање обредног јела, курбана. У селу Подареш, Радовишка област, црквени одбор одређује људе који иду по селу и из сваке куће сакупљају састојке. У селу Јабланица, Струшка област, свако домаћинство само носи састојке у двориште цркве.

Мушкарци кољу и припремају обредно јело, док су жене укључене у припрему састојака, односно, оне љуште кромпир, сецкају купус, парадајз и паприке и сл. Из овакве слике, али и на основу исказа информатора, стиче се утисак, односно добија информација, да су мушкарци главни протагонисти у целокупном ангажовању око одржавања обичаја курбан. Иако свуда мушкарци организују курбан, ритуалом најчешће руководе жене, односно кажу када, шта и како треба да се уради. Такав је случај у селима Покрајчево и Подареш, у Радовишкој области. Са друге стране, пак, у с. Јабланица, у Струшкој области, жене немају приступ на место жртвовања и припреме јела све до момента када је обредно јело скувано.

Сви чланови заједнице више или мање партиципирају у припреми курбана, од прикупљања потребних састојака, њихове припреме, кувања обредног јела, учешћа у обредима за време курбана, у дељењу и конзумирању хране, у општем весељу и завршним пословима. У струшком селу Јабланица сваке године се одређује нов домаћин за курбан према распореду кућа по сеоским махалама. Верује се да сам светац, свети Илија, управља припремама за курбан. На питање упућено једном од учесника у припреми курбана, *акцији*: *Како ће дојди Пејко следнаша година да биди акција кога живее у Америка?* ('Како ће Петко доћи следеће године да буде кувар када живи у Америци?'), одговор је гласио: *Ти ич не бери гајле. Свети Илија сам ќе си го донеси.* ('Ништа се ти не брини. Свети Илија ће га сам донети.').

Увек се настоји да животиња одређена за жртву буде здрава, по могућству бела и без недостатака. Када се изабере курбан, у неким местима се чува одвојено од других животиња, на пример у селу Јабланица (Струшка област), селима Покрајчево и Горни Липовик, у Радовишкој области, у село Пиперево, у Струмичкој области.

Време пре жртвовања и сам чин жртвовања животиње представља кулминацију ритуала курбан. Праћен је низом ритуалних радњи и веровања. Гледа се да онај који коље, жртвује животињу буде здрав мушкарац, са ауторитетом. Често се глава курбана током чина клања окреће према месту изласка сунца, односно према истоку, а пази се да крв истече на камени крст, на источну страну темеља или прага цркве, да попрска свето дрво или да крв истече на зелено — најчешће шимшир. Посебно је карактеристично веровање приликом жртвовања јагњета у селу Врбени (*Екиш су*), Леринска област, за празник Ђурђевдан: наиме, верује се да ако крв од јагњета не истече на праг куће тада то није курбан.

Пре чина клања у селу Подареш, Радовишка област, жене пале свећу на роговима вола, окаде животињу тамјаном обилазећи три кру-

га око каменог крста. У селу Покрајчево, домаћица куће пали свећу на глави јагњета које се жртвује на Ђурђевдан, а домаћин га коље. У струшком селу Јабланица курбан се коље тачно у поноћ, пред празник, односно на сам његов почетак, у потпуној тишини.

Месо жртвоване животиње најчешће се кува у казанима заједно са осталим састојцима и дели присутним члановима заједнице. Постоје случајеви када се дели само кувано месо, а затим свако код своје куће припрема јело од њега или се месо дели сирово, па од њега свако код куће припрема јело. Последња два примера поделе курбана новијег су датума и објашњавају се практичним разлозима. У својој традиционалној основи курбан је управо јело које се дели спремно за конзумирање на месту на коме је животиња жртвована. Али, временом, са повећавањем броја житеља заједнице, као што је случај са селом Дабиле, у Струмичкој области, и чешће са опадањем броја житеља и њиховим старењем, као што је случај у селу Мартолци, Велеска област, припрема обредног јела одузимала је много времена, односно није била исплатива.

У неким местима специфична је подела обредног јела, курбана. У селу Покрајчево обредно јело прво се дели женама и деци, а затим мушкарцима; у селу Митрашинци, у Малешевској области, постоје одвојени казани за мушкарце и за жене, у селу Јабланица прво од обредног јела узима свештеник, а затим остали.

Да је курбан припремљен за дељење објављује се ударањем у сеоско звоно или извикивањем сеоског *iprojogera*,³ како што је случај у радовишким селима Подареш и Горни Липовик. Пре почетка поделе обредног јела свештеник окади казане. Неки свештеници се не слажу са оваквом праксом, али истичу да не могу ништа да учине против воље народа. Други се, пак, залажу управо за настављање традиционалних обичаја и њихови су иницијатори. Данас црква официјелно није против курбана и приношења жртве, али настоји да минимизира његов значај и да га уклопи у своје учење. Тако, на пример, када празник на који се жртвује животиња пада у посан дан неки од свештеника настоје да га помере дан раније или касније или, ако у томе не успеју, дозвољавају да се животиња закоље, али напомињу да добри хришћани не мрсе на посан дан.

Приликом поделе курбана одбор одређује цену која треба да се плати. Цена курбана се одређује према броју породица у селу и тежи-

³ *Projogera* је човек задужен да обавештава припаднике сеоске заједнице о свим дешавањима у селу и о свим одлукама које доноси месна заједница, тако што виче са најпогодније тачке у селу да би га сви могли чути.

ни курбана, тако што се настоји да се врате паре дате за његову куповину. Чином плаћања курбана потврђује се партиципација сваке породице, односно сваког члана заједнице у његовој припреми, реализацији и ритуалној радњи. У прилог ове тврдње поменућемо факат да се од обредног јела носи оним припадницима заједнице који из разних разлога нису дошли на курбан. Сваки учесник курбана има своје место на коме седи за време конзумирања обредног јела. Тако, на пример, у селу Покрајчево за време Ђурђевданског курбана жене и деца седе покрај каменог крста до западног улаза у сеоску цркву, а мушкарци седе на трему црквеног дворишта. У селу Рогачево, Тетовска област, свака фамилија има одређено место на коме седи, најчешће под неким дрветом. Житељи села Стањевци, Овче Поле, на илинденски курбан, који се одржава изнад села, седе на две камене трпезе постављене до каменог крста. Једна трпеза је мушка, а друга женска. Мушка трпеза је постављена увек до крста, тако што почиње од њега и протеже се ка истоку. Тачније, на челу трпезе је крст. Мушкарци седе за трпезом, а послужују их жене. Женска трпеза је увек са леве стране од мушке. Ту жене пре него што добију део обредног јела деле између себе разна јела за здравље. Пре него што седну за трпезу, жене дарују крст поклонима, који се касније продају на лицитацији. У време нашег теренског истраживања 2002. године жене су још увек седеле на камењу око трпезе, док мушкарци одавно уместо камења користе дрвене столице и клупе. Интересантно је поменути да сам приликом теренског истраживања у жељи да прикупим што више података прошао између жена које су стајале поређане пред каменом трпезом у два реда. Тада ми је једна од њих рекла: *Море, момче, не чини да газиш шука, трпеза е.* ('Море, момче, не треба туда да газиш, ту је трпеза').

У селу Трстеник, Овче Поле, на илинденском курбану жене седе око крста заједно са децом, а мушкарци за каменом трпезом која је изнад крста на западној страни, но онај што седи на челу трпезе гледа ка каменом крсту и ка истоку. За трпезом су мушкарци поређани према старости. Управо најстарији мушкарац у селу седи на челу трпезе, а остали по старости наниже према крсту. Онај што седи на челу трпезе има привилегију да добије главу жртвоване животиње, курбана.

Генерално се може закључити да је простор на коме се коље курбан, а тиме и место конзумирања обредног јела — трпеза — подељен на мушки и женски. У примеру села Јабланица, Струшка област, осим простора подељено је и време: време у коме је дозвољено да само мушкарци буду присутни на месту на жртвовање и време у коме је дозвољено и присуство жена.

Раширено је веровање да сви присутни на курбану обавезно треба да поједу бар један залагај од обредног јела. Сматра се да супротно понашање „не ваља“ и да може да изазове гнев свеца коме је посвећен курбан. Тако, на пример, у Берову информатори причају да нека жена није хтела да једе курбан посвећен Великој Госпојини: *Од ова ли да јадам, ова не е чисто* (‘Ово да једем, ово није чисто’), рекла је она. Када се вратила кући у сну јој се приказала Богородица и рекла: *Ти ли си шаа која што не сакаше да јаде од моето јадење?* (‘Ти ли си та која не желиш да једеш моје јело?’) Жена се толико уплашила да је одмах пожурила назад на место жртвовања и молила да добије јело. Но, јела већ није било па је жена била принуђена да огребе са казана оно што је остало.

Учесници курбана верују да њихово лично, али и опште благостање, плодност, просперитет и мир још увек дубоко зависе од одржавања овог обреда. То се потврђује благословима које житељи села Папавница, у Радовишкој области, дају за време курбана поводом празника Св. Константин и Јелена: *Пари дадов на Св. Костадин за да донесе здравје, не само за мене шуку за сише, да донесе мир и да се жени младите* (‘Новац сам дао светом Костадину да донесе здравље, не само мени него и свима, да донесе мир и да се жени омладина’). Ово је један од разлога масовног присуства чланова одређене заједнице на курбану у њиховом месту становања, иако многи чланови већ дуго не живе тамо. Зато неки чланови, који су спречени да дођу на курбан, дају курбан у свом новом месту живљења истог оног дана када је курбан у њиховом родном месту. Тако је један некадашњи становник села Папавница, који је 18 година живео у Швајцарској, курбан клао у свом стану а део меса раздавао у три куће.

Овакав однос припадника одређене заједнице према курбану показује и његову другу, једнако веома важну функцију, а то је — интегративна функција курбана и његово значење за заједницу као маркера личног и групног идентитета.

Упорно одржавање курбана током времена и друштвених промена и његово функционисање као значајног сегмента живота Македонаца дугује се његовој прилагодљивости и флексибилности. Примере тих његових одлика представљају курбани у селима Павлешинци (у Овчем Пољу), Мартолци (у Велеској области), Папавница (у Радовишкој области).

У селу Павлешинци илинденски курбан се коље пред каменим крстом изнад села где се све до пре неколико година делило и конзумирало обредно јело. Данас се курбан, теле, још увек коље на каменим крсту изнад села, али се кува и једе у селу на неколико места.

Тачније, у свакој сеоској махали постоји по један казан и једна трпеза. Оваква промена начина одржавања курбана условљена је чињеницом да се камени крст на коме се коље курбан налази на око 20 минута хода у планину изнад села. Већина данашњих житеља села Павлешинци су стари људи и не могу да стигну тамо. Из тог разлога донета је одлука да млади житељи села закољу курбан на каменом крсту, да донесу сирово месо, поделе га по махалама у селу и ту га скувају, разделе и поједу. Промењен је простор у коме се припрема и конзумира обредно јело, док је сам чин жртвовања остао на старом на месту.

И селу Мартолци до 2002. године курбан за Атанасовдан (31. јануара) јео се у центру села, на месту жртвовања. Од тада се месо жртвоване животиње само скува са запршком, а једе се по кућама, односно — свако припрема јело по својој жељи. Разлог за ово је демографски смањена и остарела популација у селу.

Са исељавањем села Папавница, почетком осамдесетих година 20. века, домаћи курбан је замењен општесеоским. Расељени житељи села одржавају курбан за Св. Константина и Јелену, или Светог *Костјадина*, како га они зову, али клање, припрема и козумирање обредног јела је колективно у центру села.

Примера који показују упорност, прилагодљивост и дубоку потребу за одржавањем обичаја курбан код Македонаца има још, али и наведени примери довољно јасно одсликавају његово актуелно стање. Једно је сигурно, а то је да би обичај курбан ишчезао из традиционалне македонске културе само ако се не би веровало у његову огромну моћ да утиче на целокупан живот. То је једини разлог што је остао да се практикује до данас: очигледно је да вера још увек живи.

Сања Златановић

РОМСКИ КУРБАН У ПЕТ СЛИКА*

Роми у Врању углавном живе груписано у три махале: *Горња Чаршија, Сарајина и Панађуришиџе*. *Горња Чаршија*¹ је једно од највећих ромских насеља на југу Србије. Налази се у горњем делу града, изнад реке, на простору који је за време турске владавине, која је овде трајала до 1878. године, представљао градско језгро. Становници *Горње Чаршије* о себи говоре као о староседеоцима, „старим Врањанцима“, повлачећи линију разграничења између себе и локалних Срба који су пореклом претежно са села (насељавани у Врање убрзаном индустријализацијом у периоду после Другог светског рата). По њиховом мишљењу, „стари Врањанци“ — Срби одавно су се одселили за Београд и сада су једини преостали „прави“ Врањанци — Роми из *Горње Чаршије*, који ту живе генерацијама. Роми из *Горње Чаршије* се пејоративно односе, што показују и изразом лица, према свима онима које они сматрају „сељацима“. Опозиција град / село у њиховом дискурсу означава културу насупрот примитивизму.² Свој градски идентитет они подвлаче и у односу на становнике других ромских махала — *Сарајине* и *Панађуришиџа*. *Сарајина*³ је удаљена од *Горње*

* Текст је резултат рада на пројекту *Етницијетет: савремени процеси у Србији, суседним земљама и дијаспори* (бр. 147023), који при Етнографском институту САНУ финансира Министарство за науку и технолошки развој Републике Србије. Изражавам велику захвалност др Биљани Сикимић, уредници овог зборника, на конструктивним примедбама, сугестијама и коментарима који су уграђени у овај рад.

¹ *Čaršija*, ф. (перс.) 'трговачка четврт града' < тур. *çarşı* < перс. *čārsū* (Škaljić 1989: 165).

² Однос 'стarih' становника града према досељеницима који су пореклом са села (иако они могу бити високог образовања и рођени у граду), у Србији и иначе карактерише пејоративност. Минуциозну анализу овог проблема, одређујући га као својеврстан „урбани оријентализам“, даје: Jansen 2001: 46–49; Jansen 2005: 109–167.

³ *Сарајина*, део Врање. На том месту је био *серај* Сулејмана бега, сина Хусеин-паше (Златановић, М. 1998: 357). Роми из *Горње Чаршије* махалу *Сарајина* често

Чаршије мање од једног километра. Житељи двају насеља повезани су брачним и другим везама. Без обзира на то, становници *Горње Чаршије* њих третирају као сеоске Роме, додајући као аргументацију и лексичке разлике у говору. Изразито негативан став имају према веома сиромашној групи Рома која живи у *Панађуришију* (на самом ободу града, поред ромског гробља), као и према Ромима избеглим са Косова. И једне и друге описују као веома прљаве и одбијају контакте с њима. Такође се са ниподаштавањем односе и према Ђорговцима, који живе у околним селима, подељени између ромског и српског идентитета (Zlatanović 2006). Осим што инсистирају на градском идентитету, Роми из *Горње Чаршије* себе описују и као „праве“, „чисте“ Роме (у смислу 'чистокрвне'), који држе до ендогамије и „не мешају“ се с другима.⁴ Становници *Горње Чаршије* су углавном ту и рођени и ту проводе цео свој животни век.

Идентитет Рома у *Горњој Чаршији* је конструкција која показује Јанусова лица. Они су (били) муслимани, али од почетка деведесетих година XX века, у контексту дезинтеграције бивше Југославије и грађанских ратова који су уследили, нагло одбацују и/или прикривају исламске елементе своје културе. У сложеној и међузависној игри бројних друштвених фактора који конституишу идентитет, у последњој деценији XX и на почетку XXI века, издвајају се два основна. С једне стране, етнонационализам и нетрпељивост већинског становништва према другачијем (а Роми чувају и високо вреднују оријентално наслеђе, па је историја турског периода у Врању, испричана из њиховог угла, сасвим другачија од оне коју прича и као званичну намеће већинска група), а с друге, ислам се доводи у везу с Албанцима због којих је у Врању, због близине Косова, појачана тензија. Од 1999. године и увођења међународног протектората на Косову тема етнонационалног у Врању постаје горућа и свеprisутна (Златановић 2006а: 362). У новонасталој ситуацији Роми настоје да се приближе Србима.

називају *Оџинка* (из разлога који нисам успела да разјасним, будући да је њени житељи називају правим именом — *Сарајина*). *Оџинка* заправо представља део града који се наставља на *Сарајину*. Назив *Оџинка* такође је турцизам, значи — 'хоџин крај'. У данашње време и *Сарајина* и *Оџинка* су саставни делови града; иако удаљени од центра, не сматрају се периферијом.

⁴ Како објашњавају Марушиакова и Попов, Роми представљају специфичну, хијерархијски комплексно структурирану интергрупну етничку заједницу, подељену на бројне одвојене групе (које су понекад супротстављене једна другој), субгрупе и метагрупе са сопственим етничким и културним карактеристикама и различитим нивоима 'ромског' идентитета. Као карактеристичне особине типичне ромске групе они наводе ендогамију, употребу заједничког језика, инсистирање на 'чистоти' свог језика у односу на друге, став да се припадност групи може стећи само рођењем у њој и др. (Marushiakova, Popov 2001: 423–424; Marushiakova, Popov 2004: 146).

Моји саговорници из *Горње Чаршије* веома тешко и ретко, тек после дужег разговора и у неком тренутку повољне атмосфере, пристају да отворено кажу да су муслимани. Обично то чине старији мушкарци, спремнији да отвореније објасне актуелно стање и изразе резигнацију. О својој култури и обичајној пракси говоре радо, али селективно: када се у разговору директније дотакну експлицитно оријентални слојеви, обично показују затвореност. Када у току разговора спонтано почну да говоре о ритуалним радњама које носе недвосмислени печат исламске културе или помену владавину „Турака“ (Отоманског царства), турске песме и сл. — праве нагли заокрет. Иако се стриктно не придржавају прописаних муслиманских обреда, о њима имају знање које исказују у облику негације:

[1] Свака вера има своје обележје. Ми овде немамо никаква обележја рецимо муслиманска, исламска. Они славе... не славио Рамазан, њихове празнике — не. Онда, овај, сунет, па онда, шта ја знам и тако даље — не. Немамо везе са тим! Даље, рецимо, ови муслимани не једу свињско. Ми једемо, брате мили, све што нам падне! Све што нам падне једемо! Фала Богу! [...] Ми смо раније, овај, у неку руку, били задржали неке инсерте, овај, из сахране ислама, исламаца. Али и то је сад искорењено. [...] Више нема као Турци оно што праве па носе на леђа, рецимо, то не. Мада то је у народу остало као обичај, рецимо, што мене па ту мало исто погађа... Табут, табут, табут, табут. Е, Турци кажу за онај покров 'табут', 'табут' — сад не.

У једној кући домаћин ми је отворено рекао да су они муслимани и говорио је о *курбану* употребљавајући управо тај термин. После годину дана отишла сам поново у исту породицу и тамо затекла неколико девојака, његових рођака, које су ми радо причале о свечаности која се приређује приликом жртвовања овна ради „освећења“ куће. С намером да питањем не утичем сугестивно на саговорнице, питала сам их како зову тог 'овна', потом како зову то 'месо', али оне су избегавале да ми одговоре.⁵ Онда сам питала директно:

[2] (*Имаће ли реч 'курбан'? Каже ли се ипак?*) Не, тој само муслимани кажев 'курбан'. То муслимани, а ми то не. (*Али, добро, овде у махали неки људи кажу, овде у Горњој Чаршији!*) Не, не, код нас не! Нико то не прави 'курбан'. Јер ми нисмо муслимани. Ми то не кажемо. [...] Нормално, *бакро* се каже! [...] *Бакро* — јагње!

На свадбама и другим свечаностима певају се песме на ромском, српском и турском језику. Песме на турском су саставни део неких ри-

⁵ Однос истраживач — саговорник је веома осетљив, оптерећен проблемима трансфера и контратрансфера. О утицају питања истраживача на дискурс саговорника в. Сикимић 2004: 847–858.

туала, као на пример, песма „за баклаву“ приликом прослављања празника Василица. Саговорници ипак нерадо прихватају молбу да отпевају неку од обредних песама на турском језику. Један старији саговорник, чија снаха ме је упутила у то да он добро познаје турске песме, радо је прихватио разговор, радо је и певао — али само на српском. Онда се у причи о дувачком оркестру свог рођака опустио и рекао више него што би желео (а то, између осталог, јасно показује да је наслеђе турске културе један од носећих конструктора њиховог идентитета):

[3] А знаје да ја много волим теј песме турске. Да се веселим! (*Које ђесме?*) Турске песме. (*А које су то турске ђесме?*) Епа, они знајев, свирачи тој! Хе, хе. (*А ви ни једну не знајте?! Веселијте се, а не знајте?!*) Аа, знам да играм само. (*А да их отијеватије?*) Не знам да ги отпевам, а за играње... нема... мислим... (*А волијте ђе ђесме?*) Воли! (добацује његова супруга — *џрим. ауџ.*) (*А они знају још?*) Они памтив, знајев, то традиција!

Дистанцирање од ислама најочљивије је у прихватању српских личних имена и у поступцима сахрањивања и обележавања гробова. До почетка деведесетих година XX века на надгробним споменицима био је истакнут полумесец. Према причању саговорника, неколико споменика је поломљено, те се од тада они постављају без експлицитних ознака религијске припадности. На појединим новијим споменицима може се видети и крст. Погребима у последњих петнаест година хоца ретко присуствује; он по позиву долази из Бујановца.⁶

Феликс Каниц пише (што потврђују и многи други извори) да је повољан географски положај града Врања привукао отменије представнике Отоманске империје да се настане у њему и да изграде многобројне џамије, хамаме, конаке и караван-сераје. У периоду након 1878. године иселјавање муслимана је било масовно, а џамије, хамама и гробља били су изложени разарању (Kanitz 1909: 252, 254–255). У данашње време у Врању не постоји ни једна џамија. Једина која је преостала после турске владавине је такозвана *Крсџаџа* или *Крсџаџа* (у старијим изворима и *Крсџашка*) џамија.⁷ Сретен Л. Поповић, који је као државни службеник путовао по новоослобођеним крајевима, оставио је опис Крстате џамије из 1878:

⁶ У периоду друге половине XX века Врање је имало свог хоцу који је живео у оближњем селу, а повремено становао у *Горњој Чаршији*. После његове смрти долазио је хоца из Скопља, а касније из Бујановца, варошице удаљене од Врања око двадесет километара. Према причању саговорника, хоца из Бујановца је негативно оцењено конзумирање алкохола поред покојника у кући и на гробљу. Због тога је он у неким приликама одбијао да долази.

⁷ Крстата џамија се налази у горњем делу града, поред Белог моста, који премошћује обале Врањске реке. Легенда Бели мост доводи у везу са љубављу двоје мла-

Турци имају више џамија и то масивно озиданих, све у горњем крају, међу којима је на гласу тако звана ‘крсташка џамија’, која се тако због тога зове, што на минарету на врху поред турског полумесеца има и крст! Прича се, да је ово била наша црква, па кад су је Турци у џамију обратили, дозидали су од западне стране цркве минаре, тороњ, који чим је озидан и на њу полумесец постављен, једнако се рушио и падао догле, док поред полумесеца није стављен и крст. [...] Крсташка џамија и у томе је сведок о негдашњој нашој цркви, што се око ње не налази ни један турски гроб, а иначе је свуда око турских џамија гробље, подобно као што је у старија времена било и око наших цркава. [...] У овој цркви-џамији има и један гроб, за који се не зна чији је, на који долазе и леже као болни поради исцелења и мухамедовци, а по већој чести хришћани, и Турци не бране или бар за њихове владавине нису бранили хришћанима долазење на тај гроб (Поповић 1879: 489–490).

Крстата џамија је првобитно била православна црква Света Петка (нема прецизних података о години када је изграђена, сматра се једном од најстаријих цркава у врањском крају). У XVII веку, са дозиданим минаретом, претворена је у џамију (Вукановић 1978: 11, 91). Као џамију с крстом, озидану на месту цркве Свете Петке, помиње је и Милан Ђ. Милићевић (1884: 300). Новија истраживања потврђују да се заиста ради о цркви претвореној у џамију; о томе сведоче старији зидови који су послужили као основа за зидове ограде (Документација Катедре за историју уметности Новог века, Филозофски факултет, Београд).⁸ Према легенди, приликом преобраћења цркве у џамију крст се из страха и поштовања није смео склонити, као и то да је склоњен, али се џамија непознатим силама рушила све док он није враћен. По томе је и добила назив — *Крсташка џамија*. У периоду после 1878. Крстата џамија се веома дуго, чак дуже од једног века, налазила у недефинисаном верском статусу. У опису новог стања Српске православне цркве у Округу врањском из 1895. године изнети су детаљни подаци о црквама и манастирима, али црква Света Петка није поменута, што сведочи о томе да се она у то време није налазила под њеном јурисдикцијом (ПСЦ 1895: 132–138). Ослобођење од турске власти зате-

дих различите вере, муслиманске и хришћанске. Према једној забележеној варијанти, девојка Ајша, кћи турског бега, била је заљубљена у пастира Стојана. Њен отац се противио тој вези, покушао је да убије Стојана, али је грешком убио своју кћер. Према другој верзији, бег их је видео загрљене и убио их. Из осећања кривице он је саградио овај мост. Забележена је и верзија легенде по којој је бег убио српског младића, а мост је касније подигла Ајша. На мосту стоји натпис на арапском језику. Бели мост се назива још и „Мост љубави“ и један је од симбола Врања (уцртан је и на грбу града).

⁸ Захваљујем доц. др Ненаду Макуљевићу са Катедре за историју уметности Новог века Филозофског факултета у Београду, који ми је омогућио коришћење документације и пружио драгоцену објашњења.

кло је у југоисточној Србији мали број православних храмова и малобројно свештенство, а у врањском округу било је пуно црквишта која су функционисала као култна места (Макуљевић 1997: 39, 47). Крстата џамија јесте била култно место, познато по чудотворним излечењима, на које су долазили и Роми и Срби. Крајем XX века она је званично преузета од стране Врањске епархије; сада је то црква Света Петка у којој се редовно обавља служба у складу са православним каноном.⁹

Роми из *Горње Чаршије* дубоко су разочарани што им је једина преостала џамија претворена у цркву. Према њиховом мишљењу, она је убрзо после 1878. године постала црква, али они су је и даље сматрали џамијом и у њу су одлазили. А онда им је и та могућност одузета.

[4] И овде смо ми имали нашу џамију, па после од џамије су направили цркву. Цркву су је направили! [...] А ми смо отишли тамо и палили свеће за ових, рецимо, празника Василице или Ђурђевдан. Поготову кад је Ђурђевдан, увек тамо смо отишли и палили свеће. Увек! И после смо то, кад су они то преузели и направили цркву, шта ти ја знам, онда, после смо ми отишли овамо камен неки. Оцин камен.

Старије особе су и данас у стању да прецизно одреде локацију врањских џамија, као и других објекта турског периода (иако их нису могли видети, већ о томе имају знање које се очигледно преноси кроз генерације), које су спаљене или срушене. Један од саговорника је с резигнацијом повукао паралелу с паљењем православних цркава на Косову.

Кретања на глобалном друштвеном плану у последњих петнаест година (етнонационализам већинског становништва, близина Косова, али и трендови глобализације) доводе до подвојености у исламском идентитету ромске заједнице. Неки њени припадници сматрају да су надгробни споменици с полумесецом, као и позивање хоџе, „турски“, а не ромски обичаји и да их као такве треба одбацити. Одређени број Рома определио се за православље, чак и за обред крштења, без обзира на своју животну доб. Велики број њих, нарочито младих и жена, укључује се у рад неопротестантских верских заједница (Јеховини сведоци и сл.). Често унутар једне породице чланови имају различита религијска опредељења. И они припадници ромске заједнице који се изјашњавају као муслимани у сведеном облику обележавају веће хришћанске празнике. Актуелно стање у ромској заједници један њен припадник, који има око тридесет година, резимирао је на следећи начин:

⁹ На званичној веб-презентацији Општине Врање стоји да је црква Свете Петке познатија као „крстата џамија“, те да су Турци ставивши на врх минарета крст и полумесец намеравали да тако помире две религије: http://www.vranje.org.yu/vranje/spomenici_vranja.html (април 2007).

[5] Сваки Ром је овде у Врању био муслиман. [...] (*Да ли се славио Курбан-бајрам?*) Па наравно, славило се раније. Раније се славило. А сад се не зна ни шта се пије, ни шта се пије, ни због чега се пије. Сад је све обрнуто. Сад свако ради како њему пасује. Не придржавају се вере. Рецимо, раније су се Роми сахрањивали са оцу. Сад нити долази, сад ти који су се крстили нити придржавају попа, нити оцу. Сахрањивање је потпуно бесмислено у граду Врању! Раније нису ни јели свињско. (*А сад?*) Сад се нико тога не придржава. Имали су овде... неке породице су баш били муслимани. [...] Они су чак носили фес на глави. [...] Сад се свако понаша како он жели. [...] Турски, ромски, то ти је исто! Чак и јела су иста! Пошто сам ја био петнаест година у Немачкој и дружио се са Турцима тачно сам могао да сазнам да и ми исто радимо ко и они. Припремање хране и обичаји — врло слични обичаји! Само што смо ми у Врању мало то загубили! Као и што сам рекао — губи се вера! [...] Изгубили смо веру и не знамо на чему смо. [...] Остало је нешто по свадбама, само је остало тај турски обичај, то плаћање турско. И то се полако губи. [...] И то је традиционално код нас Рома да девојка буде невина кад се уда. То је исто наследство од Турака.

Врањске Роме њихови сународници из Врањске Бање и Ђорговци опажају као „турске“ и/или „шиптарске Цигане“ (наведене су синтагме у којима се саговорници изражавају), због исламских елемената њихове културе, док себе описују као „српске Цигане“ (Zlatanović 2006: 140–141). Упоредо с тим, врањски Роми за себе кажу да су они „српски Цигани“ (јер прихватају утицаје српске културе, у говору користе многе речи српског језика), а идентитет „шиптарских Цигана“ приписују Ромима из Бујановца.

Етнички идентитет је друштвена конструкција, ситуационо условљен, променљив и подложен преговарању. На примеру Рома из *Горње Чаршије* ови процеси могу се пратити као убрзани филм.¹⁰

Смисао курбана у исламу

Курбан у исламу представља крвну жртву која се приноси из жеље за приближавањем Алаху. На дан Курбан-бајрама прво се клања

¹⁰ Да би се разумела интеракција у односима већинске и мањинске групе, потребно је имати у виду да је у последњих двадесет година евидентна подвојеност и у самоидентификацији већинског српског становништва. С једне стране, у таласу етнонационализма, хомогенизација идентитета и културни пуризам када је реч о утицајима других, резултирају настојањима да се оријентални утицаји избришу. У исти мах, оријентални елементи наслеђа третирају се као нешто што Врању даје специфичан колорит и препознатљивост на симболичкој мапи Србије, па се самим тим високо вреднују и стално изнова (ре)продукују.

бајрам-намаз, а после тога испуњава се следећа дужност муслимана — клање курбана. Време клања курбана је у исламу прецизно одређено — почиње после клањања бајрам-намаза и траје све до заласка сунца трећег дана Курбан-бајрама. Курбан који се коље ван овог времена не сматра се пуноважним (Чоловић 1985: 17, 25–26). Постоје пет облика курбана и то: 1. онај који се коље као дужност на Курбан-бајрам; 2. обећани курбан; 3. онај који се коље за здравље и срећу новорођеног детета; 4. курбан по жељи неког другог; 5. за душу умрлог (*ibid*, 21–22).¹¹ Као курбан може да се закоље говедо или камила и то у име седам особа уколико је животиња напунила две године. Курбан може бити ован, овца, коза и јарац, али не млађе од једне године. Животиња намењена за курбан требало би да буде крупна и потпуно здрава, без икакве мане (*ibid*, 23). Курбан се коље на прописани начин: положи се на леву страну, вежу му се све четири ноге и наоштреним ножем брзо се пресеку две главне артерије, душник и гркљан, а све то уз одговарајућу молитву (*ibid*, 26–29).¹² Курбанско месо и кожа се не продаје; препорука је да се кожа однесе у цамију, а месо подели на три дела, од којих се један даје сиромашнима, други суседима и рођацима, а трећи задржава за себе (*ibid*, 29–31). Курбанске кости закопавају се дубоко у земљу да их пси не би могли пронаћи. Курбан има изражену социјалну димензију, а његовим клањем муслиман изражава захвалност Алаху.

У балканске језике реч *курбан*¹³ ушла је посредством турског. Употребљава се као назив за крвну жртву уопште, у приликама које одступају од оних предвиђених у исламу.¹⁴

Курбан у систему ритуала врањских Рома

У систему ритуала и идентитетских конструкта Рома у *Горњој Чаршији* курбан представља крвну жртву која се приноси приликом изградње куће (јагње у темељу), затим митском домаћину куће (ован),

¹¹ У другим изворима наилази се на мање или више другачија разврставања курбана. Опредељење за наведени извор произашло је из чињенице да је његов издавач Исламска заједница из Скопља, града са којим врањски Роми одржавају ближе контакте.

¹² Исламска пракса клања курбана на описани начин налази се на удару критике покрета за заштиту животиња. Занимљиво изложене аргументе у одбрану начина исламског клања в. на веб-сајту Одбора исламске заједнице Подгорице: http://www.monteislam.com/index.php?akcion=columns&main_id=104 (новембар 2006).

¹³ *Kurbān*, *-āna*, м. (ар.) 1. 'ован или говедо које муслимани кољу на Курбан-бајрам'; 2. 'жртва' < тур. *kurban* < ар. *gurbān* (Škaljić 1989: 426).

¹⁴ Подробно етнолингвистичко објашњење појма *курбан* даје Е. С. Узенева у СД 2004: 54–57.

на један од помена умрломе (овца или ован, у зависности од пола покојника), као и за празнике *Василицу* (гуска) и *Ерделез* (јагње). Дакле, курбан је обавезан у пет прилика. Али курбан у пуном смислу речи, са правилношћу атрибута, представља ован намењен *сајбији*, митском власнику куће.¹⁵

У овом раду посебно ће бити анализиран курбан који се приноси на Василицу и Ерделез (празници играју кључну улогу у тематизовању идентитета), као и курбан посвећен *сајбији*. Згуснут опис курбанске праксе, ритуалне и дискурзивне, има за циљ да обухвати сложјену динамику процеса од идеално замишљеног до реално оствареног реда ствари. Прича о курбану је промишљање о ромском идентитету, егзодусу, исламском идентитету, градском идентитету, комплексним односима ми / они.

Василица и „испраћање гуске“

Врањски Роми Василицу одређују као свој најзначајнији празник годишњег циклуса.¹⁶ Називају га упоредо *Василица* и *Васуљица*, с тим што први назив преферирају млађи и образованији. Прослављање Василице временски и структурално подељено је у два сегмента. Први представља припрему, дочек и прославу *Василице* и календарски је чврсто структуриран (од 12. до 17. јануара, с тим да је 14. јануар означен као први и главни дан празника), док други сегмент — *испраћање гуске* — свако домаћинство приређује на дан који изабере. Да би се разумеле интерпретације празника од стране припадника ромске заједнице, важно је напоменути да је 14. јануар у православном календару посвећен Светом Василију. Осим тога, потребно је имати у виду и чињеницу да је српска православна црква усвојила старији, јулијански календар, по коме 13. јануар представља почетак године.¹⁷

¹⁵ И Срби у Врању такође крвну жртву називају *курбан*. У данашње време курбан се приноси приликом изградње темеља куће (јагње или петао) и на годишњи помен умрлом (јагње). Половином XX века у околини Врања забележена је песма која обрађује мотив људске жртве. Наиме, човек моли Бога да му да мушко дете, да оно живи петнаест година када би га он заклао *за курбан њед Бога*. Добио је сина и када је дете навршило петнаест година, отац се спремао да га жртвује. Онда се огласила вила са планине и посаветовала га да уместо детета закоље два-три овна *за курбан њед Бога* (Златановић, М. 1969: 103–104). Жртвовање детета и замена људске жртве животињском налази се и у Библији — жртвовање Исака (1 Мој. 22).

¹⁶ Поједини сегменти овог поглавља већ су публиковани у посебним радовима: Zlatanović 2003 и Златановић 2004. Овде су изнети у ревидираној и допуњеној верзији.

¹⁷ У периоду социјализма у Србији није било дозвољено обележавање 13. јануара као Нове године. Од почетка деведесетих година XX века и опште ретрадициона-

Припреме за Василицу у *Горњој Чаршији* почињу 12. јануара, када мушкарци одлазе у шуму по бадњак, већу грану хрстовог дрвета. Тог дана се једе посна храна, обично пасуљ. Касно увече, али пре поноћи, приступа се клању гуски и ћурки. Број живине мора бити непаран (од три до девет), с тим што је међу њима обавезна макар једна гуска. Свако домаћинство мора за Василицу имати гуску, па сродници и суседи финансијски помажу онима који нису у могућности да је набаве. Домаћин, који обавља клање, мора бити чист (окупан и у чистој одећи, према критеријумима заједнице), као и место које је за то предвиђено. У прошлости су и гуске морале бити чисте, те су се водиле на реку да се окупају, али данас се то не практикује. Пре клања домаћин благосиља живину, а само клање обавља се уз запаљену белу свећу коју држи неко од укућана. У неким домаћинствима клање се обавља тако што се гуска положи на бадњак. Заклана живина, тј. *курбани*, како су их називали саговорници, оставља се да извесно време виси испред куће. У прошлости се водило рачуна о томе да се најпре једна гуска комплетно очисти, па тек онда да се приступи клању друге. Ритуал би често трајао до свитања. У данашње време живина се коље онда када укућани за то имају времена, јер месо могу да залее; 12. јануара се формално коље само једна гуска. Сви саговорници су наглашавали да се све важне радње везане за Василицу обављају ноћу, да се гуска ноћу коље и ноћу једе. Подвлачили су разлику у односу на Ђурђевдан:

[6] Василица — све у ноћ, Ђурђевдан — све у дан.

Дочек Василице приређује се 13. јануара увече.¹⁸ Тада мушкарци излазе на трг у *Горњој Чаршији*, а жене остају код куће, спремају вечеру и мажу девојчицама дланове каном. Мушкарци се враћају својим кућама пре поноћи, улазе с бадњаком и благосиљају. У кругу породице вечера се купус са изнутрицама, главом, крилима и ногама гуске уз запаљену ону свећу уз коју је вршено клање. Следећег дана, 14. јануара, долази положајник, мало мушко дете, да би пожелео укућанима здравље и срећу. Тог дана се у кругу породице приређује свечана вечера, пали се свећа уз коју је клана живина, а на столу је неизоставно гушчије печење и *баклава*¹⁹, која се у прошлости припремала с

лизације друштва, 13. јануар се јавно прославља и то као „српска Нова година“. У периоду социјализма већинско српско становништво ромску Василицу је карактерисало као „циганску Нову годину“. Роми, међутим, одбијају тај назив, објашњавајући да су они заправо славили српску Нову годину и онда када Срби то нису смели.

¹⁸ Саговорници користе израз који се везује за Нову годину.

¹⁹ *Baklava*, f. (ар.), 'слатка пита' < тур. *baklava* < ар. *bāqlawā* (Škaljić 1989: 116). У *Горњој Чаршији* баклава се прави тако што се у замашњеној тепсији ређају

гушчјом машћу (сви делови курбана су морали бити употребљени). Док се гуска пече, а затим, када се стави на сто, пева се њој намењена песма на српском језику — „Изгорела сва тај гора“. За сваку гуску песма се посебно пева. Уколико се припрема пет гусака, песма се пет пута понавља. Песма „за гуску“ (формулација саговорника) пева се и када се слави Василица и када се касније приређује *исџраћање гуске*. Саговорници су објашњавали да је то стара српска песма, коју су певали и њихови очеви и дедови. Занимљиво је да ова песма није забележена у збиркама народне поезије југа Србије, нити је била позната стручњацима за фолклор овог подручја, са којима сам о томе разговарала.²⁰ Текст песме појављује се у више варијаната; за ову прилику издвојила сам две. У песми се гуска не помиње,²¹ нити су обрађени мотиви повезани са симболиком празника.

[7] Ај, изгорела сва тај гора,
 ај, изгорела, ај, сва тај гора.
 Аман, сâм остало једно дрво,
 аман, и тој дрво Стојаново,
 ај, и тој дрво, ај, јаворово.
 Аман, отуд иду три сестрице,
 ај, отуд иду, ај, три самовиле.
 Аман, они носив златан даро,
 ај, да дарују, ај, сва тај гора.

[8] Ај, изгорела сва тај гора,
 ај, изгорела, ај, ај, сва тај гора.
 Ај, сâм остаде једно дрво,
 ај, и тој дрво, ај, ај, јаворово.
 Море, отуд иду три самовиле,
 ај, отуд иду, ај, ај, три самовиле.
 Море, ће ви узмев леву ногу,
 ај, ће ви узмев, ај, ај, десну руку.
 Аман, десну руку, обе очи,

танке коре једна преко друге, а између њих се стављају млевени ораси. Затим се сече оштрим ножем у већи број дијагонала тако да се добију парчићи облика геометријског ромба. Када се испече, прелије се сирупом од укуваног шећера. То је тип такозване „турске баклаве“ (и Роми је тако зову). Баклава је и код Срба у Врању омиљена посланица, с тим што они осим наведене праве и другачије врсте баклава.

²⁰ Роми у Врању у конзервираном облику чувају поједине слојеве српске културе. У говору користе формулације које више нису у употреби ни код старијих припадника српске заједнице, имају знање о старим песмама и сл. Продубљено разумевање српске културе Врања није могуће без ’ромског’ кључа.

²¹ Марушиакова и Попов су у Бугарској забележили песму везану за овај празник којом се позива бела гуска да дође и донесе срећу (1993: 169).

ај, десну руку, ај, ај, обе очи.
 Море, немојте ми три сестрице,
 ај, ће ви дарујем, ај, ај, свилен даро.
 Ај, изгорела сва тај гора,
 Ај, изгорела, ај, ај, сва тај гора.

После ове песме, пева се још једна, сваком члану породице понаособ, почевши од домаћина:

- [9] Поврна се Станиша, поврна ти,
 Бог ће ти даде вранога коња,
 вранога коња, сребрено седло,
 сребрено седло, тугом позлаћено.

Тек када се све то отпева, приступа се конзумирању печене гуске. После главног јела на сто се износи тепсија с *баклавом*.²² Сви укућани стављају прст на тепсију, али се *баклава* не служи све док се не отпева њој намењена песма на турском језику. Већина саговорника зна у некој варијанти само једну синтагму из ове песме, а која би могла да се преведе као „слатки прсти“. Наводим шест забележених варијаната: *Parmak tatli!*; *Tatli parmak!*; *Tatli, tatli, parmak, parmak!*; *Tatli, tatli, tatli parmakli!*; *Tatli parmakli!*; *Arabam, parmak, parmak!*²³ Старији људи памте песму „за баклаву“ (формулација саговорника) у целини.²⁴

Током ноћи пева се и празнична песма, чији су мотив, рефрен и мелодија исти као код песме коју изводи Шабан Бајрамовић (1936–2008), популарни певач ромске музике. У интерпретацији врањских Рома текст је знатно измењен и скраћен:

- [10] Savo šukar dive o Rom kerela,
 guske, ćurke pese vov ćhinela,
 guske, ćurke von ćhinena,
 o pumaro Vasili von kerena.
 Aj, Romalen, Vasilica bahtali neka ovel!

²² У данашње време баклава се припрема са сунцокретовим уљем. Младим домаћицама уопште није познато да се она може спремити с гушчијом машћу.

²³ *Tatli*, indecl. adj. и супст. (тур.) 1. као придев: 'сладак', 2. као именица: 'слатко јело' < тур. *tatli*.

Parmak, m. (тур.) 1. 'даска', 2. 'прст' < тур. *parmak* (Škaljić 1989: 603, 511).

²⁴ Песму сам снимила, али њен текст је у фрагментима, поједине речи су коректно изговорене на турском језику, али се не слажу једна с другом. Може се претпоставити да се ради о архаичном дијалекту турског језика. Сва наведена објашњења текста песме добила сам од турколога др Снежане Петровић са Етимолошког одсека Института за српски језик САНУ, на чему јој и овом приликом најтоплије захваљујем.

Aj, Romalen, Vasilica bahtali neka ovel!
 Sa Roma pare trošinena,
 pumare čhavoren uravena,
 guske, ćurke von činena,
 pumari Vasilica von čherena.
 Aj, Romalen, Vasilica bahtali neka ovel!²⁵

Остаје отворено питање да ли се овде ради о традиционалној песми, која је уметнички обрађена или обратно.²⁶ Старији саговорник песму објашњава на следећи начин:

[11] Каже, какав леп дан долази! Роми кољају гуске, ћурке, да би прославили своју Василицу, свој срећан дан. И, ‘Ај, ај Ромален’, нека вам је срећна Васуљица! Друга строфа — како Роми за децу купују одећу, обућу, своје паре потрошу и на гуске и на Васуљицу. [...] (*Јел то њесма која се певала и у вашем детињству?*) Да. (*Стара њесма?*) Стара песма.

Током ноћи пева се и песма која варира мотив пролазности живота и пружа драгоцени увид у ромску интерпретацију ислама:

[12] Ko marela adala da porte,
 Ko marela, đanam, adala da porte?
 Marel pese Jašar o šukar thaj devel,
 Marel pese, đanam, o šukar taj devel.
 Vikinen mange daje adale đuvale odža,
 vikinen mange daje adale đuvale odža.
 Te dikhela da, đanam, sostar sinjum nasvalo,
 te dikhela da, đanam, sostar sinjum nasvalo.
 Alo pese odža ko barvalo Jašari,
 alo pese, đanam, odža ko barvalo Jašari.
 Phrav mange, phrav mange odža,
 phrav mange, phrav mange odža, lele, to kitapi,
 te dike da odža sostar sijum nasvalo.
 Phravda pese odža, lele, po kitapi,
 phravda, phravda odža, lele, po kitapi,
 te dike da odža sostar sijum nasvalo.
 Ka da tuke odža šinikova frlja,

²⁵ Транскрипцију ове, као и свих осталих песама на ромском језику које су унете у овај рад, с највећом пажњом је урадио Баја Саитовић-Лукин, професор из Прокупља. На помоћи и сарадњи му и овом приликом најсрдачније захваљујем.

²⁶ Шабан Бајрамовић у интервјуу за један од најтиражнијих дневних листова у Србији каже: „Успео сам од заборава да отргнем више од 700 правих, изворних циганских песама, неке од њих донеле су ми светску славу, многе сам компоновао, пређивао, дорађивао. И увек су биле у врху свог времена“ (*Политика* бр. 33664, 29.7.2007, стр. 7).

ka da tuke odža šinikova zlato.
 Hijel džukel Jašar, lele, te frljende,
 hijel balo Jašar, lele, te frljende.
 Nasinjan nasvalo, lele, taro dušmanja,
 Već injan da Jašar taro šukar devel.

Старији саговорник је песму превео и објаснио:

[13] То знаш како је то је ишло. То, по-српски. То је разболео се неки Јашар. Био велики богаташ. [...] И он је реко — болестан. Каже — за жену, за децу — да му зове оцу, да донесе китап²⁷, да му отвори да види од чега је болестан. И они су звали оцу и оца дошо и кад је дошо оца отворио ћитап. Он му каже: ‘Оцо, *đuvaleja*’... *đuvaleja*... то знаш... ‘*vaškalijo*’²⁸, оцо, отвори твој китап да видиш од чега сам болестан. Даћу ти, оцо, за шиник²⁹ *frlja*’ — то исто злато, али по-цигански то се каже *frlja*. *Frlja* — тој значи накит.³⁰ Па по други пут каже: ‘Види од чега сам болестан, даћу ти за шиник злато.’ А овај кад отворио онај ћитап и гледа да није болестан од душмани³¹, него већ је дошло му крај од Бога, да мора да умре. Каже, одговара му оца, каже, каже: ‘Газдо, Јашаре’, каже... а... то... како да се изразим... нека... проклето... како се то каже беше? ‘Твоје злато’, каже... то раније су називали... зато Турци нису јели свињско. Куче и свиња то је за њих тако је било слично... Каже... нека... чекај, мало угаси то. То да се изразим... незгодно ми је! ‘То нека сере куче, твоје злато мене није потребно, јер ти ниси болестан од душмани. И нека сере свиња, то је, није од људи, него већ си болестан од Бога и не могу да те спасим.’

Василица се празнује и наредних дана; приређују се међусобне посете, чашћавања и „Бал Рома“.

Други сегмент празника — *исџраћање гуске* — свако домаћинство обележава у дан који изабере, али неопходно је то учинити пре празни-

²⁷ *Ćitāb-āba, ĉitāp-āpa, kītāb-āba* м. (ар.) ’књига, закон, књига која садржи верска учења и прописе’ < тур. *kitab, kitap* < ар. *kitāb* (Škaljić 1989: 194). Саговорник упоредо користи обе варијанте термина: *киџај* и *хиџај*.

²⁸ *Đuvaleja* (ром.) ’вашљивац, онај који има ваши’. Саговорник с тешкоћом проналази одговарајући израз на српском језику и употребљава га у неправилном облику (и у односу на стандардни језик и у односу на локални дијалекат).

²⁹ *Šinik*, м. (грч.) ’шупља мера за жито’, у различитим крајевима варира у тежини, < тур. *şinik* (Škaljić 1989: 589–590). На југу Србије *шиник* је јединица за површину, означава 100 м². У овој песми под *шиником* се подразумева посуда у којој стаје толико злата да се њиме може засејати површина од сто квадратних метара.

³⁰ *Frlja* (ром.) ’дубла, крупнији златник’. Обично вреди два дуката, па отуда и назив.

³¹ *Dūsmān, dūšman, dūšmanin* м. (перс.) ’непријатељ, противник’ < тур. *düşman* < перс. *dušmen* (Škaljić 1989: 229–230).

ка *Ерделез* (Ђурђевдан). У прошлости, када није било техничких могућности за залеђивање меса, овај сегмент ритуала приређивао се у периоду од три до седам дана после Василице. У данашње време се *исцраћање гуске* углавном приређује на *Прочку*³² (поједине поступке и објашњења саговорници прецизно лоцирају у православни календар). Овом приликом спрема се вечера на коју се позивају и сродници. За вечеру је неопходно припремити гуску и то целу. Док се месо пече, у ватру се стављају гранчице бадњака, које су с посебном пажњом чуване у кући. Пре вечере домаћин благосиља: „Да даде Бог здравље, срећу...“ Пре него што се приступи комадању испечене гуске, пева се њој намењена песма. После вечере и после поноћи домаћин са свећом у руци, а у пратњи укућана и гостију излази на капију, чак и на улицу да би „испратио“ замишљену гуску. Он јој се том приликом обраћа: „Ај, гуско, срећан ти пут, иди у Бању да се бањаш и до године с берићетом...“; „Ајде, са здравље да си идеш, следеће године опет да се вратиш“, и томе слично.

У прослављању Василице уочљиви су комплексни слојеви различитих култура. Остаје отворено питање да ли је празник добио име по хришћанском свецу, на чији дан се обележава. У прослављању Василице наглашено су заступљени божићни и новогодишњи елементи, испреплетени са гроздовима симбола дубљих слојева ромске културе. У *Горњој Чаршији* најзаступљеније објашњење порекла празника јесте да је гуска спасила Рома или ромско дете које се давило, те да су захваљујући гуски, Роми опстали као народ (уп. Колев 2002: 67). Овде су дата три транскрипта интерпретација у којима је гуска представљена као симбол спасења Рома [14], [15] и [16]. Занимљива су и тумачења која порекло празника везују за богињу Кали [17], као и за осетљив однос српске и турске културе [18].

[14] Настале су велике монсунске кише њихове по Индији и једно село поплавлено. [...] Једно дете је остало, међутим, јато гусака је наишло, видели су да се дете гуши, да се дави у оној води и вођа тих гусака је ухватио својим кљуном дете и тако одлетевши с њим, одлетео је на врх планине. Видевши једног великог овна то дете је пустио на његова леђа, тако да је дете, захваљујући овну и гуски, дете је остало живо. То је та традиција.

[15] Ја сам чуо од неких људи који су писали ову историју, каже да Роми су славили гуску 14. јануара, да други курбан није било у наших Рома. [...] Василица се слави, ја сам од старих људи чуо, ја имам ше-

³² *Прочка* је локални назив за Покладе, последњи дан пре почетка великог ускршњег поста. Тог дана се сродници међусобно посећују тражећи опроштај за евентуално учињене увреде током године.

здесет и пет године, да је наш Ром требао неки да се удави у воду и да је била гуска ту у близину, и он се држи за гуску и гуска га извукла, и тако остајемо ми, можда, хиљаду година... ту Василицу. Захваљујући то што се Циганин спасио, држао се за гуску и изашао из воде.

[16] Кад је била велика битка и људи убијени, неко се бацио на море, неко пливао, неко није. А и неки кад су пливали, ватао се за гуску и гуска га извукла и он кад је дошо у земљу негде, у неко село, горе-доле, он се сакрио ту, разумеш, али умрео гладан, нема.... И он преконоћ узео, палио крпу, као свећу, да му се види и да коља, само да зна Бог да клао. И зато се коље преконоћ. И клао гуску. И кад је клао, он сутрадан јео са децу, горе-доле. И ондак, шта да ради, кад дошо у село, морао да се снађе, да ради шта било, знао да ради ковач, отворио радњу ковачку и тако је постао. Али каже: 'Спасила ме она гуска, морам да купим гуску, да славим'. И тако остала та слава. [...] Он кад је био тамо у планину, где био, изашло му јагње и ватао јагње и пантио датум, узео то јагње, клао. И ондак кад дошо вече у неко село ил кад је дошо у град и кад је дошо до паре, почео да ради и он се сетио, каже: 'Спасила ме она гуска, ја морам да славим. Оно јагње да није било не би' и тако су до те славе дошли.

[17] Роми, док су боравили у Индији [...] они су имали само једну богињу — богињу Кали. Богиња Кали у преводу значи богиња срџбе, богиња љутње. И њој, кад су били зимски монсуни, њој су се приносиле жртве, и то пернате животиње. Они су је тако сматрали женом са перјем. Богињу Кали. Тако су је замишљали. Као жену са перјем. [...] Отуда и код нас се слави Васуљица. У јануару месецу, 14. јануара, кад почињу зимски монсуни. У част богиње Кали онда се кољу гуске и ћурке. Не због Светог Василија или због Васуљице. [...] Да би умилостивили богињу Кали, да ови зимски монсуни не буду кишовити, да не буду поплаве, и тако даље. Касније, кад почињу крајем, односно почетком маја месеца или средином маја, онда почиње летњи монсун, почињу у Индији суше, онда настаје глад. И онда су Роми, односно ови моји преци, приносили жртве богињи Кали исто у живини. И то да би је умилостивили, да не буде суше, да не буде глади. И то се сад слави као Ђурђевдан код нас. Везе немају ови наши празници са старом српском годином и са Ђурђевданом. То се после временом померало, померало се и тако је испало, рецимо, кад Срби славе, а ми смо били лојални држави, земљи, и тако даље, и ти празници су се померали тако да се сад сматра да се слави стара српска Нова година и Ђурђевдан, а нема никакве везе с тим. Кажем, ово су моје тезе.

[18] Још нема нигде писане речи да буде како се слави Василица и од ког времена се слави Василица. А за Ђурђевдан већ знамо сви. После оног хајдучког времена, па онда Свети Ђурђе³³ — Ђурђевдан, тако да

³³ Саговорник празник Св. Ђорђа назива *Св. Ђурђе*, чиме открива удаљеност од већинске културе (а жели показати да је управо супротно). Поменути саговорник је био изабран да о пореклу Василице говори на локалној ТВ станици, финансираној из општинског буџета. Текст те емисије је у целини приложен у Златановић 2004: 162–163.

је то празник православни, који слави ових дана и црква. Ми то знамо. А Василицу, да ли је то био Свети Василије или стара српска Нова година, то још нико не може тачно да нам каже и немамо писане речи. [...] Неко прича, каже да се Ром удавио, па га је гуска спасила. Ја не прихватам ту тезу. Јел ми Роми за време Краљевине и док је била Краљевина, и можда још даље, за време... овде су дуго Роми у Србији, још и за време Турака... Роми онда нису имали толико права. Али су били већином, пошто су били Турци толико, петсто година, већином су били муслиманске вере. Моја је теза и мишљење да је тако то. И да су Срби славили Нову годину или Свети Василије, али су они увек славили са прасетином. А пошто смо ми били муслиманске вере, ми нисмо желели да... нису јели, ево, мој отац и деда умро, није јео прасетину. А онда су сви Роми, да би избегавали то, узели гуску. Да би тај дан обележили, да имају гозбу неку, они су са гуску правили. [...] Погледајте сад Роми у Војводини, изнад Београда, преко Дунава Роми. Тамо нису били Турци. И тамо се не слави Василица. [...] Ми слаavimo Василицу више доле. У Београд славе који су побегли са Косова. [...] Бугарски Роми славе. Али бугарски Роми су остали као прави муслимани. [...] Онда славе Македонци — македонски Роми. Значи, сви ми доле, у јужном делу где су били Турци, ми то слаavimo.

Празници, које карактерише згуснут сплет симбола, играју кључну улогу у тематизовању идентитета. Василицу, свој најважнији празник, врањски Роми интерпретирају на различите начине (од инсистирања на аутентично ромском [17], преко поновног проживљавања и промишљања свог егзодуса [14–16], до потребе да се уклопе у владајућу српску културу [18]), причајући тако причу о себи самима. Најзаступљеније објашњење је легенда да је гуска спасила Рома који се давио. Без обзира на разлике у (често конфузним) објашњењима порекла празника, гуска остаје идентитетски симбол опстанка Рома.

Роми на ширем балканском простору прослављају Василицу, али са разликама у структури празника и у објашњењима која га прате. Роми у Бугарској празник називају *Василица* или *Василевдан* (13. и 14. јануар), а 15. јануар је *Банго Васил* (буквално 'хромси Васил'). Празник карактерише гуска као курбан (Марушиакова, Попов 1993: 168–169; Колев 2002: 35). Прослављање *Банго Васила* објашњава се легендама које је Колев поделио у три групе: 1. *Банго Васил* је свети Василије који гради мостове и спасава Роме од дављења; 2. он је хромси овчар који спасава ромско дете; 3. јато гусака спасило је Роме од египатске војске, преневши их преко Црвеног мора (Колев 2002: 35, 63–67). У Србији је Тихомир Ђорђевић забележио већи број предања која садрже библијске мотиве о преласку преко Црвеног мора и о свеопштем потопу (1933: 122–144). Према једном предању, свети Василије је спасао Циганку која се давила у мору баш када је био потоп света. Њени потомци

из захвалности славе светог Василија (*ibid*, 132). Креирањем етиолошких легенди Роми настоје да обезбеде поштовање и прихватање од стране других, а у духу религијске традиције друштва у којем живе (Marushiakova, Popov 2000: 82). Из тог разлога су библијски ликови попут светог Василија представљени као заштитници Рома (*op. cit.*).

Ерделез (Ђурђевдан — дан св. Ђорђа)

Ђурђевдан (дан св. Ђорђа), пада 6. маја и представља један од важнијих празника у православном календару и српској култури уопште. Истог дана, дакле 6. маја, Роми прослављају *Ерделез*, празник који из жеље за прилагођавањем и уклапањем у владајући друштвени оквир све ређе тако називају, замењујући га српским термином.

[19] По правилу је Ерделези. По правилу, тако, ја знам, мајка ми каже: ‘Долази сад, треба да слаavimo Ерделези.’ И то они Скопљанци, они правилно и кажев да је то Ерделези. А Ђурђевдан, то је православна слава.

[20] За Ђурђевдан ми кажемо Ђурђевдан, а по правилу је Ерделези.

Ђурђевдан и *Ерделез* имају неке заједничке елементе: излазак у природу, брање биља, клање јагњаци и др. Захваљујући томе Роми су могли да доминантној српској култури представе да славе њен празник. Медији у Србији посвећују пажњу чињеници да Роми славе, али искључиво на начин као да се ради о Ђурђевдану. Често су такви прилози пропраћени коментаром да Роми славе и чувају празник који Срби заборављају. Том приликом приказују се само они елементи празника који су подударни, а што је избор и једне и друге групе.

Hidirellez је традиционални турски празник, који пада 6. маја по грегоријанском, а 23. априла по јулијанском календару. Њиме се обежава крај зиме и почетак лета. Прославља се у природи, у зеленилу, у близини воде. Доводи се у везу са пророком *Хизиром*. Постоје различите теорије о пореклу празника. Према неким мишљењима, он припада културама Месопотамије и Анадолије, а по другима преисламској, централноазијској, турској култури.³⁴ Према начину на који врањски Роми славе, може се претпоставити да су га усвојили од представника Отоманске империје за време њихове владавине на Балкану или пре тога. На пример, за *Hidirellez* је карактеристично да се цела кућа детаљно чисти, јер се верује да *Hizir* не посећује оне куће које нису очишћене. Роми у Врању не само да готово опсесивно чисте кућу

³⁴ В. веб-сајт Министарства за културу и туризам Републике Турске, текст „Hidirellez Traditions“ <http://www.kultur.gov.tr/EN/BelgeGoster.aspx?17A16AE30572D313A781CAA92714FCE06A5A2497543C96C6> (мај 2007); Marushiakova, Popov 2007.

уочи празника, већ и сваке године крече њену унутрашњост. Куће врањских Рома су и иначе веома чисте и лепо уређене, декорисане мноштвом ситних украса и разнобојним букетима вештачког цвећа.

Кључни елеменат празника јесте јагње као курбан. Обавезно је да оно буде бело и добро ухрањено. Купује се обично дан или два раније. Празнично време почиње да тече од 5. маја после 15 часова, када се одлази на *Оџин камен*, који се налази на брду изнад града, на удаљености нешто већој од једног километра од *Горње Чаршије*. *Оџин камен* је култно место³⁵ које се посећује искључиво на дан уочи Ерделеза. Према мишљењу једног старијег саговорника, на овај камен су излазили и Турци. *Оџин камен* представља стену у чијем подножју се налази гроб неког турског великодостојника, којег Роми називају „(неки) свети Бабалар“. Све до пре двадесет година масовно се ишло на *Оџин камен*, тамо су се палиле свеће и остајало се до вечери. Када сам 5. маја 2006. године са групом Рома ишла на *Оџин камен*, испоставило се да је прилаз стени и гробу урастао у трње и шипражје, те смо се с великим напором пробали. Моји водичи су запалили беле свеће на испупчењу стене, пољубили камен три пута, помолили се за здравље и клањали. Један од њих сипао је пиво на земљу пре молитве што представља поступак којим се пиће намењује души покојника; потом је и сâм попио. Иако је очигледно да у данашње време врло мали број људи обилази камен, у дискурсу (старијих) саговорника он представља саставни део празника.

Клање јагњади се, према идеалном моделу, обавља рано ујутру на дан Ђурђевдана, када се млади врате са реке и донесу врбе и цвеће којима ће се јагње окитити око врата пре клања. Поједини саговорници су објашњавали да су се раније јагњад клала на дан уочи Ђурђевдана, када се људи врате са *Оџиног камена* и отуда донесу биље. У време мог боравка на терену поступало се различито. Свакако, 5. маја су испред многих кућа били окачени делови курбанског меса окићени врбом. Домаћин, уколико он лично коље, требало би да буде окупан.³⁶ Обично тај чин обавља професионални касапин из махале, који узима и касније продаје кожу. Јагњеће месо се одмах после клања распарчава и одваја за различите сегменте празника. Курбанском крвљу мажу се деца по лицу, да би, захваљујући њеним апотропејским својствима, била румена и здрава.

³⁵ Преглед ромских кулtnих места на ширем подручју југоисточне Србије даје Ђорђевић 2005. Врање је овде изостављено.

³⁶ Вече уочи Ђурђевдана укућани се купају у води у коју се додаје биље и црвено јаје сачувано од Ускрса. Верује се да се то чини ради здравља.

Пре свитања, 6. маја на тргу у *Горњој Чаршији* окупљају се млађи људи и деца и играју уз музику блех оркестра. У пратњи свирача, одлазе *на росу*, тј. на реку изнад града. Тамо се умивају, чешљају, беру врбе и њима се обмотавају. Верује се да је вода са реке на дан Ђурђевдана лековита, а да биље магијским путем утиче на здравље и сферу љубавних односа. Тог јутра жене излазе у махалу носећи послужавнике са храном, да би разделиле једна другој и пролазницима за душе умрлих. На послужавнику је обавезна јагњећа цигерица, свеже поврће као што је лук, *самса*³⁷ и *суџлијаши*³⁸. Жене не смеју јести свежу пролећну храну (забрана се посебно односи на јагњеће месо, овчије млеко и сир) пре него што поделе за душе умрлих, јер се верује да су онда јеле пре покојника. Забрана конзумирања пролећне хране, пре него што се она упути душама умрлих, на Ђурђевдан важи и за мушкарце, али се они тога придржавају обично само пар година после смрти најближих.

Празнични ручак је у кругу породице. Састоји се од чорбе од јагњећих изнутрица, јагњећег печења, свежег поврћа, *самсе* и *суџлијаши*. Поподне је предвиђено за међусобне посете, као и за велико весеље на тргу у *Горњој Чаршији*.

Следећег дана *Горња Чаршија* се 'сели' на гробље. Празнична храна се поставља на гробове за душе умрлих. На гробљу се борави од раних преподневних часова до касног поподнева, а атмосфера је као на излету.

Док је Василица превасходно породични празник, Ђурђевдан укључује ширу друштвену заједницу, па и покојнике. Василица се слави унутар куће и ноћу; Ђурђевдан подразумева бучно весеље и отворени простор.³⁹

Курбан за кућу (у две слике)

Ритуал приношења крвне жртве приликом зидања распрострањен је на ширем балканском подручју (в. Арнаудов 1920). Он је локално специфичан, али углавном подразумева приношење жртве на темељ. Етнографска литература знатно ређе бележи ситуацију прино-

³⁷ *Самса*, ф. (тур.) врста пите преливене слатким сирупом (Redhouse 2000: 982; ТР 1977: 749). У врањском крају 'пита са надевом од киселог млека и истуцаног белог лука' (Златановић, М. 1998: 355).

³⁸ *Sutlijaš*, м. (тур.-перс.) 'слатко хладно јело од пиринча, млека и шећера' (Škaljić 1989: 576).

³⁹ О прослављању Василице и Ђурђевдана на ширем подручју југоисточне Србије, в. Ђуровић, Ђорђевић 1996; Јашић 2001: 53–58.

шеће жртве већ подигнутој грађевини, а намењену њеном митском власнику. Роми из *Горње Чаршије* практикују курбан у обе поменуте прилике.

Почетак изградње куће захтева курбан — јагње које мора бити мушког пола, беле боје, добро ухрањено и рогато. Глава јагњета окренута ка истоку уграђује се у темељ. Цигерица и остале изнутрице дају се сиромашнијим припадницима заједнице. Месо жртвоване животиње припрема се као *кајама*⁴⁰ и служи се за ручак мајсторима који зидају кућу. Конзумирање курбанског меса у овој прилици строго је забрањено укућанима. Клање курбана обавља професионални касапин и он се дарује кошуљом. Како су ми саговорници објашњавали, уколико се поступи на описани начин приликом изградње темеља, неће бити потребно касније правити *зијафет* — жртвовање овна митском домаћину куће. И поред тога што је жртва била принета у темељ, у неким кућама је било неопходно приредити и *зијафет*⁴¹.

Зијафет се сматра највећом породичном свечаношћу. Према броју званица, весељу, гозби, свечаној одећи и трошковима који га прате, саговорници га изједначавају са свадбом. *Зијафет* се, као и свадба, снима камером и са задовољством годинама касније приказује. У дискурсу саговорника он фигурира као „освећење куће“, што је превођење на хришћанску терминологију. Званице које долазе на свечаност члановима породице честитају изразом: „*Bahtalo svećenje!*“ (‘Срећно освећење!’). *Зијафет* се обично приређује из нужде: *сајбија*⁴², у дискурсу саговорника одређен као „чувар куће“ или „газда куће“, почиње да се појављује и узнемирава укућане често до граница њихове издржљивости.⁴³ Иако није правило, он превасходно узнемирава жене, девојке или девојчице. Долази им у сан из ноћи у ноћ и прети да ће им учинити неко зло, повредити неког њима блиског или

⁴⁰ *Karàta*, f. (тур.) ‘врста јела, месо са поврћем кувано у затвореној посуди’ < тур. *karata* (Škaljić 1989: 393). У *Горњој Чаршији кајама* се припрема тако што се исецкано месо заједно са црним луком и зачинима динста на ватри, а затим се изручи у плићи суд и пече у рерни. Према изгледу и укусу налик је печењу. Роми је у објашњењима често тако и називају.

⁴¹ *Zijáfet*, м. (ар.) ‘гозба; ручак или вечера са више различитих јела и за више гостију’ < тур. *ziyafet* < ар. *diyāfā* (Škaljić 1989: 653). Роми у Врању термин *зијафет* користе само као назив за ритуал жртвовања овна митском власнику куће, као и за свечаност која то прати.

⁴² *Sahìbija (saìbija)* м. (ар.) ‘власник, господар, домаћин’ < тур. *sahib, sahip* < ар. *sāhib* (Škaljić 1989: 542).

⁴³ О територијалној распрострањености веровања у *сајбију* в. Плотникова 2004: 680–684. Ауторка даје преглед термина и веровања везаних за митског домаћина места.

њих саме. Једној жени је претио да ће јој умрети кћер од пет година ако му не принесу курбан. Од ње је тражио и да у тој прилици она и кћер буду одевене у раскошну белу одећу и украшене белим накитом. Поменуто жену он је и дању, док је била у будном стању, хватао и претио јој да ће је бацити низ степениште или са тавана. Понекад је то било толико непријатно да би се она онесвестила. Другој жени, трудници, претио је да јој неће дозволити да се породи, те да ће је на порођају угушити.⁴⁴ Мале девојчице га такође сањају и буде се уплаконе. Њихова необјашњива узнемиреност, немогућност да се успавају или непрестано плакање доживљавају се као последице деловања *сајбије*. Једна девојка је појављивање *сајбије* описала на следећи начин:

[21] Он је невидљив. Само тако га чујеш као ја тебе, а да га видиш... (*А чујеш му глас?*) Ммм, чујеш. (*А кад се чује његов глас?*) Па кад ти дође само. Само, пример, он ти дође и у сан и тако... пример, ја и ти како седимо, ти га не гледаш, а ја га, пример, гледам. Тако, и он, он прича са мном, а с тебе не. [...] За кога дође, кога, као за њу што је дошо, е сас њу прича, она га види, а за мене није дошо, ја га не видим. [...] Страшно је док не направиш свећење. Кад направиш, онда си миран.

Сајбија се јавља и мушкарцима, али судећи по причама, на мање драматичан начин. Један човек је испричао да је сањао како купује овна за *зијафетџи*. Касније се, у реалности, све до детаља одиграло као у сну — изглед овна, село у које он одлази да га купи, пут с овном и сл. Једну породицу је *сајбија* дуго узнемиравао, иако они живе и раде у иностранству. Они су одуговлачили с организовањем *зијафетџа*, али су из страха од могућих последица, морали да дођу у Врање и то ураде пре удаје кћери. Сви моји саговорници су категорично тврдили да онда када су одлучили да направе *зијафетџи*, одредили датум и дали обећање *сајбији* („Правићемо то што је твоје. Ти нама дај здравље, а ми што је твоје ће правимо“), он је престао да их узнемирава. Приликом давања обећања, укућани се окупе и моле *сајбију* да им да време од неколико месеци, да би они могли да припреме све што је потребно. Настоји се да се свечаност организује у лето. Неки људи, који су били у критичном стању, морали су да *зијафетџи* приреде током зиме, што није погодно за смештај гостију. Наиме, *зијафетџи* је тип славља који подразумева да гости буду смештени у кући или евентуално у њеном дворишту, а не у некој суседној кући или у ресторану. У неким

⁴⁴ У психоаналитичком кључу појављивање *сајбије* може се посматрати као женски фантазам у строгој патријархалној заједници. Једна девојка ми је испричала да га је сањала као крупног мушкарца с лепим очима. Описујући како је *сајбија* узнемиравао и њу и мајку истовремено, изнела је мишљење да се он не јавља мушкарцима, будући да је он сам мушкарац.

породицама не чекају да им се јави *сајбија*, већ из жеље да избегну проблеме организују ово славље онда када су у могућности. *Зијафет* се приређује искључиво у четвртак, јер се тај дан сматра добрим.

Ован намењен за *зијафет* представља курбан са правилношћу одређујућих атрибута. Он је мушког пола, беле боје, крупан и леп, са повијеним роговима и без икакве мане. Требало би га скупо платити. Купује се без погађања. Ован који испуњава задате критеријуме ретко се налази на пијаци, већ се тражи по околним селима. Од момента када га преузиму, домаћини према њему поступају с највећом пажњом и нежношћу.

Ован се у среду поподне доводи у кућу и ту борави неколико сати. Увече га укућани у пратњи свирача одводе на ноћење код оних рођака чија је кућа већ „освећена“. Рођаци, који преузимају овна, чувају га с највећом пажњом. Они те ноћи не спавају, већ играју и седе поред овна уз храну и пиће, милују га, љубе и хране шећером. Овну се на поду у соби намешта бели чаршав и јастук, купљени за ову прилику. Целе те ноћи не спавају ни чланови породице у чијој кући ће бити *зијафет*.

У четвртак, у зору, укућани који приређују *зијафет* играју у свечаној одећи испред своје куће. Све присутне жене, како укућанке тако и гошће, одевене су у *шалваре*⁴⁵. У семантичком систему Рома у *Горњој Чаршији шалваре* фигурирају као тип најсвечаније одеће, која се облачи у само две прилике: на свадби, када жене играју *свекрвино коло* (в. Zlatanović 2002) и приликом „освећења куће“. Сви чланови породице воде коло с венцем у руци којим ће касније ован бити окићен. Потом укућани у пратњи свирача одлазе код рођака код којих су оставили овна на чување. Уз музику и игру они стављају овну венац око врата. Венац је исплетен од шимшира (зимзеленог биља), цвећа црвене боје и црвеног конца. Црвена боја је моћан апотропајон, конотира крв, живот, рађање, радост и ватру. Ован је овенчан, али и заштићен и затворен венцем — кругом снажног апотропајонског набоја. Црвени конац којим се плете, као и црвена боја уопште, могу имати широки спектар значења: упућују и на онострани, хтонски свет (Раденковић 1996: 293, 298). На венац су прикачене и папирне новчанице. Уз музику, око 11 часова пре подне, они доводе овна у кућу у којој ће бити *зијафет*.

Старање о овну преузима човек који ће извршити чин жртвовања. Он је учествовао и у кићењу овна венцем. Он је најважнији ритуални субјект и после обреда биће дарован даром који сачињавају три предмета (кошуља и сл.). Њему ће дар честитати сви присутни: *Bahta-*

⁴⁵ *Šalvare*, pl. t. (перс.) ’веома широке панталоне’ < тур. *şalvar* < перс. *šalwār* (Škaljić 1989: 580). Уп. *dimije*, pl. t. (грч.) ’женске широке панталоне’ < тур. *dimi* (Škaljić 1989: 218).

lo daro! Sa stipnate akare! (‘Срећан дар! У здрављу да га носиш!’). Он овна пре жртвовања поји ракијом, да би, како учесници објашњавају, ован био весео. Потом води овна по целој кући; уколико је кућа вишеспратна, онда само по приземљу. На месту на коме ован сâм падне обавља се жртвовање. Тренутак пада овна представља кулминацију ритуала. Укућани му прилазе и љубе га. На месту на коме је ован изабрао да падне копа се рупа (без обзира на то о каквој просторији се ради, да ли је уграђен паркет или не). Одсецање главе овна и цео процес клања који ће уследити обавља се у кући, на месту које је жртвована животиња сама изабрала. Приношење овна *сајбији* подешава се тако да изгледа као да је жртва добровољна. Глава жртвованог овна ставља се у ископану рупу и то тако да она буде окренута ка истоку (тј. према изласку сунца — у дискурсу саговорника). Око главе се намешта венац који је жртвовани ован носио. У ту рупу се пусти и да отече сва курбанска крв. Присутни ту убацују ситан новац. Рупа се затвара и у наредних недељу дана се свакодневно на том месту пали ватра. Курбанско месо се распарчава тако да се прво одвајају најбољи комади од којих ће бити спремљена и на тавану постављена вечера за *сајбију*. Цигерица и друге изнутрице се одмах износе из куће и дају сиромашнима. Веома је важно да ритуал жртвовања у целини буде завршен до 12 часова пре подне.

Током тог дана се готово непрестано пева песма „Сајбија“; она је чврсто уграђена у кључне сегменте ритуала. Песму „Сајбија“ певач Шабан Бајрамовић снимео је за филм „Анђео чувар“ (1987, режија Горан Паскаљевић), који обрађује проблем препродаје ромске деце у Италији. Да ли се овде ради о традиционалној ромској песми коју је популарни певач обрадио (узгред, он је живео у Нишу, на југу Србије) или је песма прихваћена захваљујући његовој интерпретацији, јесте проблем који остављам отвореним.⁴⁶ Моји саговорници су, говорећи о песми, са задовољством истицали да је пева Шабан Бајрамовић. Они су објашњавали да је то стара ромска песма која се у нешто другачијој верзији певала у Врању и пре него што ју је популарни певач снимео за филм. У *Горњој Чаршији* песму сам забележила у две варијанте:

- [22] Amo babi baba, sunoro me dikhaljum,
E khereso suno, e khereso suno.
Zijafeti te kerav sa e Romen te vikinav.
Zijafeti te kerav sa e Romen te vikinav.
E khereso suno, štare duvarjenca,

⁴⁶ Приликом *зијафетиа* у Нишу пева се ова песма (Јашић 2001: 52). Такође и у Лесковцу и Прокупљу, градовима на југу Србије.

amo dade, baba, amo daje baba.
 Zijafeti te kerav sa e Romen te vikinav.
 Zijafeti te kerav sa e Romen te vikinav.
 O angumno duvari (...) rodela,
 o paluno bijav te ikljovela,
 amo daje baba.
 Zijafeti te kerav sa e Romen te vikinav.
 Zijafeti te kerav sa e Romen te vikinav.⁴⁷

- [23] Ah, moj babi, babi, sunoro thaj dikhljum,
 e čhereso suno, e čhereso suno.
 E čhereso suno, štarje duvarjengo,
 ah, moj babi, babi, ah, moj devla babi.
 Mi Romi nasvali thaj mo tihno čavoro,
 Leko lenge nane ko suno me dikhljum.
 So te ćerav ćororo kaj me leko te rodav.
 So te ćerav ćororo kaj me leko te rodav.⁴⁸

Када се протагонисти у појединим сегментима ритуала обраћају *сајбији*, ословљавају га са *babi*. Исто тако је и на почетку ове песме. У песми човек у првом лицу говори да је сањао своју кућу и њена четири зида. Он каже да му се разболела жена и мало дете и да лек за њих не може да пронађе. Пита се где да тражи лек и шта он, јадан, да ради. У рефрену — направиће *зијафеџи* и позвати све Роме.

После обављеног жртвовања гости се разилазе. У вечерњим часовима поново се окупљају и то у још већем броју. Уз музику блех оркестра весеље се наставља. Око 23.30 часова сви укућани, укључујући и малу децу, обилазе око куће три пута и љубе њене углове. Сви они имају у рукама запаљену свећу. Домаћин иде први и он у једној руци држи свећу, а у другој флашу ракије којом прска углове. Домаћица за њим прска углове китом босиљка коју умаче у чинију с водом. Потом они улазе у кућу и, поступајући на исти начин, љубе све њене ћошкове. Све се то обавља уз песму „Сајбија“.

Када се овај сегмент ритуала заврши, на тавану се поставља вечера за *сајбију*.⁴⁹ Сви укућани се са упаљеним свећама и храном пењу

⁴⁷ Ову верзију пева Шабан Бајрамовић. Снимак сам добила у *Горњој Чаршији*.

⁴⁸ Верзија коју пева певач звани Цане из *Горње Чаршије*. У овој верзији се термин *зијафеџи* не помиње.

⁴⁹ Арнаудов пише да у неврокопском крају (данашња југозападна Бугарска) и хришћани и муслимани верују да свака кућа има свог *сџојана*. Њему се оставља храна на тавану. Хришћани у овој прилици кољу црну кокошку, а муслимани црног овна. Код хришћана обред врше жене, а код муслимана три мушкарца, од којих би један требало да буде хоџа (Арнаудов 1920: 255–256).

на таван. Распростире се по поду бели столњак, купљен за ову прилику. Посуђе и прибор, као и бели пешкир који се оставља поред вечере да би *сајбија* могао да обрише руке, такође су купљени за ову прилику. Вечера се пажљиво сервира, а поред ње укућани остављају свеће које су држали. Вечеру сачињава *ђувеч*⁵⁰ од курбанског меса, послужен у земљаној посуди истог назива, хлеб и вода у земљаном крчагу. Осим тога, може бити сервирана и пита, сок, чај, црвено вино, итд. Укућани клече око постављене хране, клањају и љубе под. *Сајбију* упућују молитву за здравље, обраћајући му се умиљато — *babi*. Они обично говоре:

[24] Deamen sastipe, vestipe te iljadina amare čhavenca, unukohhenca (у слободнијем преводу: 'Дај нам здравље, чилост, да са нашом децом и унуцима дуго живимо'; „иљадина“ је реч позајмљена из српског, у овом контексту значи „да живимо хиљаду година“).

[25] Te iljadina amaro čhavenca, sa so radidam amare čhavenca, ikaldam tiće (слободнији превод: 'Да с нашом децом дуго живимо, све што смо радили и зарадили, теби смо изнели').

Све наведене радње обављају се мало пре поноћи. До 12 сати, у поноћ, вечера мора бити постављена; 12 часова — у подне и у поноћ, гранични су моменти када треба завршити с приношењем предвиђених облика курбана *сајбију*. О томе се строго води рачуна.

Тек када *сајбију* буде послужена вечера, она се поставља за госте. Служи се месо жртвованог овна, припремљено као *кајама*. Сви присутни би требало да окусе од курбанског меса, које одликује принцип светог. На тај начин, партиципацијом, сви бивају обједињени у реалности *communitas*-а (Turner 1969: 96). Укућанима је строго забрањено конзумирање курбанског меса све до јутра.

Будући да месо жртвованог овна није довољно за вечеру на којој може бити и више од сто званица, додаје се телетина и уопште разноврсна друга храна. У причи о великој количини хране која се припрема и о избору меса за вечеру, саговорници спонтано проблематизују исламски идентитет:

[26] Само не узимамо свињско. Зато што... ован је то, печење, свињско не иде!

[27] Свињско не иде, све је телеће!

⁵⁰ *Điveč*, м. (тур.) 'врста јела; комади меса помешани са пиринчем, кромпиром и црним луком и запечени у дубљој земљаној посуди, која се такође назива *ђувеч*' < тур. *güvec* (Škaljić 1989: 259).

Веселе траје до јутарњих часова. Оно је, практично, започело у среду увече и траје до петка ујутру. Тада укућани одлазе на таван, на место на коме су оставили вечеру *сајбији*. Дешава се, према причању учесника, да он остави траг свог доласка (отисци прстију на пешкиру, отпијен чај и сл.). Укућани на тавану доручкују ону храну која је била намењена *сајбији*.

Курбанске кости и кожа и у овом случају немају значаја.

Зијафет је тип великог породичног славља на коме званице доносе поклоне (искључиво предмети покућства) и дарују новац. Освећење куће жртвовањем овна саговорници сматрају својственим ромској култури на ширем балканском подручју.⁵¹

Курбан и смрт члана заједнице

У првих годину дана након смрти припадника заједнице обавезан је курбан. Уколико је покојник био мушкарац, коље се ован, а уколико је то била жена, онда овца. Курбанско месо се у овој прилици припрема као *кајама*. Цигерица и друге изнутрице се одмах након клања износе из куће, јер се верује да их чланови породице покојника не би смели јести. Изнутрице се обично односе у кућу рођака. Сродници и други позвани припадници заједнице конзумирају курбанско месо и другу храну у кући у којој је покојник живео. Сутрадан се месо и друга храна односи и оставља на гробу „за душу умрлог“. Курбанске кости се са свим другим отпаcima везаним за парастос (остаци хране, опушци, хартија) скупљају у врећу и бацају у један велики ја-рак поред гробља. Курбанску кожу узима и продаје човек који је вршио клање.

Основне одлике ромске курбанске праксе

Ромски курбан, овде изложен у пет слика, има следеће карактеристике:

- Ритуална чистоћа: места, особе која обавља жртвовање, као и саме жртвоване животиње. У неким приликама чистоћа се по-

⁵¹ Према подацима којима располажем, Роми на ширем подручју јужне Србије приређују *зијафет*, али са локалним варијантама. У варошици Прокупље, где сам боравила у мају 2007, ова свечаност се приређује у поједностављеном облику. Жртвује се ован на описани начин, али се не поставља вечера на тавану. Термин *сајбија* је табуизиран, у свакодневном говору се избегава из страха да би он тако могао бити дозван. Уколико га у разговору помињу, називају га *čereso manuš* (‘кућни човек’). Свечаност називају *večera čerese* (‘вечера за кућу’). О начину приређивања *зијафет*а у граду Нишу, в. Јашић 2001: 52–53.

себно наглашава: када домаћин непосредно врши жртвовање, он мора пре тога бити окупан. У прошлости је потпунији модел жртвовања гуски приликом Василице подразумевао да и оне буду окупане (чисто = свето). Овде бих скренула пажњу и на корелацију с водом, будући да је, према легенди, гуска у „великој води“ спасила Рома који се давио.

- Тачно одређено време клања (гуска ноћу, Ђурђевданско јагње дању, ован за *зијафети* — мало пре 12 сати, у подне).
- Животиња која ће бити жртвована украшава се на изванредан начин (у зависности од породичне традиције гуска може пре клања бити положена на бадњак, Ђурђевданско јагње кити се врбом и другим пролећним биљем, ован намењен *сајбији* — венцем) да би се апотропејска и друга својства која се приписују одређеним биљкама контактном магијом пренела на њу. Осим тога, поменуте биљке брижљиво су изабране да би се као додаток крвној жртви и саме принеле Богу / оностраном.
- Џигерица и друге изнутрице се одстрањују и дају неком другом (сиромашнијим припадницима заједнице, мртвима „за душу“, итд).
- Курбанско месо припрема се као печење, са или без прилога. Приликом припреме *кайаме* комбинују се технике динстања и печења. Месо у *ђувечу* намењено *сајбији* најпре се динста, а потом са прилогом пече у рерни.⁵²
- Конзумирање (партиципација) од стране свих припадника уже или шире друштвене заједнице.
- Курбанска кожа, кости и перје гуске немају значаја.

Курбан за Василицу и Ђурђевдан, а нарочито курбан који се приноси *сајбији*, далеко су разрађенији и то како у ритуалним радњама, тако и у објашњењима која их прате, од два преостала. Курбан намењен *сајбији* приноси се из велике нужде, те се настоји да се у свим детаљима испоштује утврђена обредна процедура. Овај курбан карактерише делотворност — чим се *сајбији* да обећање да ће се обавити жртвовање, он престаје да узнемирава укућане. Курбан за *сајбију* варира и распрострањен мотив добровољне жртве, за коју се верује да је најмилија Богу / оностраном.⁵³ Поимање курбана врањских Рома највидљивије се читава на примеру жртвовања овна *сајбији*.

⁵² Резимирајући основне одлике курбана на Балкану, Колев пише да се курбанско месо ретко припрема као печење, обично само за Ђурђевдан. Према његовом мишљењу, кување је најчешћи облик припреме (Колев 2006: 295). У том смислу, курбан Рома у Врању има другачија својства од оних карактеристичних за балканско подручје.

⁵³ Уп. пример добровољне жртве у уводном тексту овог зборника.

Курбанска цигерица се одстрањује, будући да је у традицијској култури ширег подручја јужне Србије заступљено веровање да цигерица представља суштину сваког живог бића, његов најважнији орган. Атрибути и изрази који се у савременој култури везују за 'срце', овде се приписују цигерици. У савременој култури, када нас повреди неко ко нам је близак, кажемо: „Ујео ме је за срце“. Овде се говорило и још увек говори: „Појео ми је цигерицу“. У савременој култури говори се о „сломљеном срцу“, а овде о „изгорелој цигерици“. Књижевник Бора Станковић⁵⁴ у приповеци *Стојанке, бела Врањанке* пише да Турчин Шаһир-бег, сматрајући да мајка девојке Српкиње у коју је он заљубљен спречава њихов брак, о њој каже: „Изгоре ми цигер, живог ме закопа!“ (Станковић 1970: 36). У јужној Србији забележена је и песма у којој младић и девојка један другог с нежношћу називају *црн цигер мој*⁵⁵ (Златановић, М., Цветановић 1999: 28). Ова песма на српском језику, позната по свом првом стиху „Магдо, мори, Магдо“, певана је и у *Горњој Чаршији*. С обзиром на то да идеја жртвовања носи у себи клицу поистовећивања са животињом (Lévi-Strauss 1979: 10), разумљива је забрана конзумирања цигерице. Ова забрана има посебну снагу када је у питању цигерица жртвованог овна приликом *зијафети*.⁵⁶ Поистовећивање са животињом јасно се огледа и у поступку избора пола курбана за помен у зависности од пола покојника. Приликом приношења оба облика курбана кући, укућанима је чак забрањено и конзумирање меса (њима је тек сутрадан дозвољено да једу вечеру остављену *сајбију*).⁵⁷ Да курбан у извесном смислу представља замену за човека, показују пажња и уважавање које животиња одабрана за жртвовање добија; она се прима у породицу као њен члан (ован намењен за *зијафети* ноћи у кући, на намештеној постелјини) (уп. Благоев 2004: 249–252; 264–269).

Гуска која се коље уочи Василице јесте курбан који се разликује од осталих и то не само према избору животиње (ислам забрањује приношење живине, уп. *ibid*: 233, 237), већ и према објашњењима која

⁵⁴ Бора Станковић (1876, Врање — 1927, Београд), у свом књижевном делу приказује Врање на прелому XIX и XX века.

⁵⁵ Под *цигерицом* се подразумевају и 'цигерица' (атрибуирана као црна цигерица) и 'слезина' (као бела цигерица).

⁵⁶ О *зијафети* су живо и детаљно причали чак и веома млади људи. Насупрот томе, о курбану који се приноси приликом изградње нове куће, ретко је неко могао да ми пружи и сасвим оскудне информације.

⁵⁷ У етнолингвистичкој одредници о курбану Е. С. Узењева пише да ако је курбан обављан ради оздрављења или чудотворног спасења, онда онај ко приноси жртву не би требало да једе од своје животиње. Сматра се да је то месо намењено за откуп код свеца (СД 2004: 56).

га прате. Најчесталије објашњење било је да је гуска спасила Рома који се давио, те да се она жртвовањем слави. С друге стране, било је саговорника који су говорили да им је познато тумачење према којем је гуска спасила Рома, али — питали би се истовремено — због чега је онда кољу:

[28] Она је спасила Роми, а они је сад кољу!?

Причајући о жртвовању гуске, Роми поновно промишљају своје порекло, егзодус, опстанак у расејању, сан о земљи у којој би сви били заједно.⁵⁸ Гуска као веза са спасеним претком, пост на дан клања, песма посвећена њој, њено „испраћање“ у другом сегменту празника — све су то елементи који на одређени начин, у формалном и структуралном смислу, асоцирају на тотемизам (уп. Lévi-Strauss 1979: 10).

Парафразирајући Lévi-Strauss-a (*ibid*, 117), може се закључити да курбан не само што је „добар за јело“ (месо животиње која је здрава и без икакве мане, уз забрану конзумације цигерице коју савремени нутриционисти означавају као депонију отрова), већ је и те како „добар за мишљење“.

Однос етничког, локалног и религијског идентитета

Роми у Србији представљају специфичну мањину, чија се асимилација и интеграција, чак и у случајевима када они то желе, не прихвата. Њихов етнички идентитет показује се као нешто неумитно, нешто што им се због одређених перцептивних показатеља аутоматски приписује (уп. Eriksen 2000: 6). Поједине ромске групе прибегавају одређеним стратегијама у настојању да се удаље од стигматизованог и припадну пожељнијем идентитету у постојећој етничкој класификацији (уп. Златановић 2007; Ćirković 2008). Роми из *Горње Чаршије* испољавају привидну усаглашеност са својим идентитетом, дефинишући себе саме као „праве“ Роме. Однос етничког и других облика колективног идентитета — локалног и религијског показује као занимљиво истраживачко поље.

Роми из *Горње Чаршије* исказују понос што су Врањанци. Себе одређују као „праве“ и „старе“ Врањанце, поистовећујући се са сликом Врања конструисаном на основу књижевног дела Боре Станковића (Врањанци као посебно надарени за песму и игру, с истанчаним смислом за уживање). Веома су поносни на свој удео у позитивном аспекту стереотипизираних слика о Врању (у најпознатијој драми Боре

⁵⁸ Постоји тежња да се чак и ђурђевданско јагње разматра у овом контексту (в. транскрипте [14] и [16]).

Станковића „Коштана“ главна јунакиња је певачица и играчица Ромкиња из *Горње Чаршије*). Веома су поносни на изузетне успехе својих трубачких оркестара на фестивалима у земљи и свету. Они сматрају да су њихови оркестри прославили врањску традиционалну музику. Политичка елита града у пригодним говорима проглашава трубачке оркестре „врањским брэндом“. У исти мах, већинско српско становништво их одређује као „Цигане“, у увреженим стереотипима (непоштени, прљави и сл.). У овом контексту разумљива је њихова презрива прича о Србима у Врању као „сељацима“. Она представља симболичку освету подређених, ублажавајући тиме њихово осећање резигнације (Eriksen 2000: 25).

Врањски говор припада призренско-јужноморавском типу у оквиру призренско-тимочке дијалекатске зоне српског језика (Ивић 1985: 115–118). Роми говоре српски као други језик и то варијанту дијалекта која је у неким аспектима релативно блиска књижевном језику. Сматрала сам да је разлог томе што језик уче из медија, а не у непосредној комуникацији са локалним Србима. У већем друштву младих то сам и прокоментарисала. Сви су се насмејали и објаснили ми да они, за разлику од Срба, говоре ’градским’ језиком. Било је забавно слушати их како имитирају дијалекатске формулације већинске групе. Српски језик којим Роми говоре има другачију конструкцију и на синтаксичком и на синтагматском нивоу у односу на локално српско становништво. Осим тога, они чувају старије стање дијалекта, лексички фонд који је изгубљен код носилаца српског језика у Врању (турцизми, архаизми).

Однос етничког и религијског идентитета врањских Рома показује се као подручје препуно недоумица. Када они причају о томе да су у прошлости одређени ритуали били разрађенији, мисле заправо на период пре петнаест година. Распадом федералне државе и владајуће идеологије почетком деведесетих година XX века, актуелизују се проблеми идентитета и већинских и мањинских група. Метафора о идентитету као зубу којег се човек сети да га има тек када заболи (Mihailesku 2002: 117) изражава ситуацију у којој су се нашли врањски Роми. Њихов дотадашњи верски идентитет, заснован на исламу, показао се као неодговарајући у новонасталим околностима. Унутар заједнице постоје несугласице по питању ’аутентичне’ ромске културе и утицаја ислама — шта одбацивати, шта сачувати и подржати као традицију? Млади људи су све више окренути савременој, популарној култури.

Курбан изложен у пет слика показује да су утицаји оријенталне и уопште исламске културе и даље преовлађујући, премда културну праксу у целини карактерише фрагментарност, исцепканост, хибридикација, може се говорити и о креолизацији у ужем смислу те речи

(Eriksen 2007: 171–173). У систему врањског ромског курбана, сви термини су турцизми. *Bakro* (в. транскрипт бр. [2]) јесте ромски термин, али у лингвистичком смислу не ради се о правом етнографском термину већ је то општи назив за животињу — ’јагње’, исто као и ’гуска’. Форма и садржај описаних ритуала представља, међутим, ромску интерпретацију турског и исламског наслеђа.⁵⁹ Курбанска пракса у *Горњој Чаршији* знатно одступа од оне која је прописана исламским учењем. Забрана конзумирања свињетине муслиманима им је позната и у исказима проблематизована. Велики број, нарочито старијих људи, и данас се ње доследно придржава. То не важи и за њима такође познату забрану употребе алкохола. Штавише, алкохол има статус реквизиата у појединим ритуалима. Амбивалентан однос Рома у *Горњој Чаршији* према исламском идентитету није својствен само садашњем тренутку. То потврђује и песма која се пева на празник Василица, а за коју је старији саговорник (рођ. 1938) рекао да ју је певао и његов деда (в. транскрипт бр. [13]). У песми је хоџа атрибуиран као вашљивац, приписани су му непристојни изрази и то у таквој мери да саговорник исказује nelaгодност када их преводи са ромског на српски језик.

У интензивним друштвеним променама у периоду транзиције у Србији, идентитет Рома у Врању се градио и разграђивао, директно условљен кретањима на глобалном плану. Преговарање о идентитету је и даље актуелно, а културна грађа на коју се у том процесу ослањају, показује варијабилност.

⁵⁹ О курбанској пракси разговарала сам са једним високообразованим Турчином из Бујановца, који је пореклом из угледне беговске породице. Начин на који врањски Роми приређују *зијафеџи* био му је потпуно стран. У турској заједници реч *зијафеџи* употребљава се као назив за велико славље са пуно гостију. Курбански и уопште обичајни систем турске заједнице на југу Србије знатно се разликује од ромског у *Горњој Чаршији*.

Annemarie Sorescu-Маринковић

БУРЂЕВДАНСКО ЈАГЊЕ И/ИЛИ ГУРБАН ЗА ЗДРАВЉЕ

1. Бањаши и/или Рудари

Историчари традиционално сматрају Рударе за једну од бројних ромских група у Румунији (в. Achim 1998). Ипак, њихов први језик је румунски, а ромски говоре само изузетно као други или као трећи језик, што им омогућава да се декларативно дистанцирају од других ромских група. У научним, ромолошким круговима термин *Rudari* често се користи као синоним енглеском термину *Bayash* када се односи на мале етничке групе које говоре различите дијалекте румунског језика а раширене су по Румунији, Србији, Хрватској, Мађарској, Босни и Херцеговини, Бугарској и, у мањој мери, у Македонији, Грчкој, Украјини, Словенији и Словачкој. Све ове етничке групе не знају ромски језик и најчешће су билингвалне јер говоре и језик средине у којој живе. Бањаши се због свог полуномадског начина живота и одређених физичких карактеристика и у локалним заједницама у којима живе сматрају за Цигане, а понекад и сами себе тако одређују — као *Цигани* или чак *Роми* (Sikimić 2005a: 7–8).

Традиционално занимање већине бањашких група било је прерада дрвета, израда дрвених корита и кашика (в. детаљније Sikimić 2005). Зато се у Србији често називају *корийари* или *врейенари*, мада се данас овим занимањем бави само незнатан број њих. У новије време неки Бањаши се прилагођавају сеоском начину живота и земљорадњи (на пример, у Мађарској, Orsós 1997), други још увек настављају полуномадски начин живота и путују због трговине, али су дрвени предмети углавном данас замењени пластичном робом или текстилом; или су се преоријентисали на друге занате, као што су плетење корпи, израда цигала или дрвеног угља. Многи Бањаши раде различите посло-

ве, обично у грађевинарству, као *гастарбајџери*¹ у земљама западне Европе (Hedeşan 2005; исти процес код Бањаша из Бугарске в. у Slavkova 2008).

Да би се означиле бањашке групе у разним срединама у употреби су различити термини: *Бањаша* у Србији, *Veás* у Мађарској, *Vajaši* у Хрватској, *Каравласи* у Босни и Херцеговини, *Рудару/Rudari* у Бугарској и у Румунији. Етноним *Бањаша* у Србији познат је само Бањашима у Бачкој, уз Дунав, близу границе са Мађарском и Хрватском. Овај термин је само спорадично познат, али није у активној употреби код других бањашких група и у области јужног Баната. У Србији, јужно од Дунава, уз професиониме (*Лингурари*, *Фусари*, *Кориџари*, *Рудару*), користе се и следећи етноними: *Цигани Румуни / румунски Цигани*, *влашки Цигани* или *Каравласи*, једнако од стране чланова заједнице и од стране макрозаједнице (за детаље о етнонимима Бањаша у Србији в. Sikimić 2006, о циганским етнонимима и професионимима в. Marushiakova, Popov 2006).

Сматра се да су Бањаша почели са миграцијом у Србију из разних крајева Румуније око 1850, када је у румунским кнежевинама укинута ропство, у сукцесивним миграционим таласима различитих амплитуда, мада се они спомињу у Србији и пре овог периода, што би указало да су они и раније били присутни на овој територији, а да су миграције које су следиле у другој половини 19. века само повећале број постојеће бањашке популације. Ипак, постојећи историографски подаци су врло оскудни и недостатак докумената се надокнађује митовима о постанку и етиолошким легендама, некомплетним подацима, сећањима, фрагментима усмене историје, старим и новим историјским или географским подацима (Sorescu Marinković 2007a).

Број бањашких насеља у Србији, процењен применом перцептивне дијалектологије и квалитативе анализе, износи око 180, али овај број може да заведе јер су неке заједнице веома мале или су у питању само одвојене махале или квартови са својим посебним именом. Даље, ова процена заснива се пре свега на субјективним ставовима са-

¹ За више детаља о разноликости термина који се користе у именовању феномена радника из Југославије запослених 'на привременом раду' у иностранству в. Marjanović 1995: 248 и Sorescu Marinković 2005a: 202. Данас термин *гастарбајџер* више није довољно прецизан, јер се велики број првобитних гастарбајџера стално наставио у иностранству. Термин има негативну конотацију у политичком дискурсу западне Европе, користе га понекад десничари уз захтеве за протеривањем странаца и њихове деце. Као историјски термин, међутим, који се односи на програм радника у иностранству и на ситуацију из шездесетих година двадесетог века, он је неутралан и остаје као најкоректнија ознака.

мих Бањаша о говору њихове локалне заједнице у односу према другим, сродним, а мање или више географски удаљеним бањашким заједницама (Sikimić 2006).

2. Гурбан и/или курбан

Термин *курбан*, како се употребљава на Балкану, представља позајмљеницу из турског језика, али је у ствари библијског порекла. Односи се на крвну жртву чији је циљ да се умилоствиве божанске силе и обезбеди благостање породице и целе заједнице (Узенева 2004). Обичај на који се ова реч односи традиционално практикују различите етничке и конфесионалне групе (како хришћани тако и муслимани). У балканским земљама овај термин означава и жртвени ритуал и саму жртву, али се може односити и на место на коме се жртвовање обавља.

2.1. Гурбан код Рудара у Румунији

Док је на Балкану овај обичај широко заступљен и може се наћи на сваком нивоу ритуалног система — сезонски пољопривредни и сточарски ритуали, градитељски обичаји, породични итд. (Popova 1995: 146) — у Румунији је био познат само припадницима неколико етничких група на југу земље. Сам термин у обе фонетске форме *curban/gurban* региструју како експликативни речници румунског језика, тако и речник архаизама румунског језика, са објашњењем: ‘1. жртва, верски дар; 2. (фигуративно) празник, слава; 3. животиња жртвована за славу’ (Bulgăr, Constantinescu-Dobridor 2003). Овај речник не даје информације о географској распрострањености лексема, па тако није довољан за дефинисање ареала у коме се ово жртвовање обавља нити за евентуално прецизирање религијске, етничке или социјалне групе која га врши.

Што се прослава курбана у Румунији тиче, морамо поменути овде турску и татарску заједницу, које славе муслимански празник Курбан–бајрам, а од православних заједница, малобројну грчку заједницу у Добруци у којој је управо курбан један од највећих празника. Ова грчка заједница, поред празника за здравље, који се одржава 6. маја по јулијанском календару, на Ђурђевдан, слави и курбан за кућу, који следи сличан сценарио, само редукован (Știucă 2003: 525). На југу Румуније потврђен је још један обичај под називом *курбан*, изоловано, најчешће у насељима са бугарском популацијом: ‘лозин курбан’ (рум. *gurbanul viilor*) или буг. *заризан* (Mihăescu 2008), али се овде термин *gurban* не користи да значи ритуалну жртву, већ први ритуал у циклусу аграрних активности: орезивање суве лозе, заливање живе лозе

вином од прошле бербе са жељом да се обезбеди следећа берба. Бугарска заједница је несумњиво донела са собом називе овог празника (и *курбан* и *заризан*), али нисмо били у могућности да проверимо да ли Бугари у Румунији одржавају и друге празнике са крвном жртвом.

Осим поменуте две, у Румунији још једна етничка група слави курбан и то управо Рудари. Етнографски чланак Николаеску-Плопшора из 1922. године дефинише *гурбан* (рум. *gurban*) као ‘празник светих’ (рум. *Sfinte*, демонска бића типа ‘вила’ у румунском фолклору) који прослављају Рудари на Ђурђевдан или на Велику Госпојину. Овај аутор истиче да жртву приносе само сакати Рудари које су ‘запоселе свете’ (рум. *luați din Sfinte*). Поред Рудара, и Румуни верују у ‘свете’ (рум. термини *Șoimane, Iele, Milostive*), али немају празник који би им био намењен. Према подацима Николаеску-Плопшора, ниједна друга ромска група у Румунији не познаје овај обичај. Како је у питању један од најстаријих и веома ретких описа гурбана, укратко ћемо га сумирати: човек кога опседну ‘свете’ оде код одређене старије жене која има моћ да са њима разговара и замоли је да им се помоли; ‘свете’ њој у сну открију који је празник потребно славити за оздрављење и када. Оболела особа тада купује бело јагње, три флаше вина и на Ђурђевдан или на Велику Госпојину заједно са пријатељима и породицом одлази на ‘чисто’ место (овде се ‘чисто’ треба разумети као ‘ритуално чисто’). Они ископају рупу, закољу јагње изнад ње тако да сва крв исцури у њу, затим распоре јагње, изваде изнутрицу и баце отпатке у рупу. Изнутрица се скува, врати се натраг у јагње, ушије, а јагње се испече на ражњу на ватри од сирових дрва. Истовремено се направе качамак и хлеб. Када је јагње печено, подели се на два дела, једна половина се постави поред рупе, а друга стави на сто, заједно са вином и качамаком. Пре почетка јела најстарији човек изговори молитву ‘светима’ и замоли их да излече болесника. Током молитве болесник држи руку на грудима, а затим поједе језик од јагњета, што је знак да и сви остали почну са јелом. Све што се не поједе, макар то била и половина јагњета, баца се у рупу заједно са ражњем и изгорелим угљем и затим прекрије земљом (Nicolăescu-Plorșor 1922: 35–36).²

Двадесет година касније, румунски етнолог Јон Келча, који је такође истраживао етничку групу Рудара, поменуо је гурбан на основу постојећих података Николаеску-Плопшора уз напомену да он сам, током својих теренских истраживања, никада није наишао на овај обичај, тако да претпоставља да је гурбан карактеристичан само за Рударе у Олтенији (јужни крајеви Румуније). Келча закључује да оби-

² За анализу кратке студије Николаеску-Плопшора в. Kovalcsik 2007.

чај припада југоисточном ‘културном кругу’, чије порекло треба тражити међу народима Блиског истока (Chelsea 1944: 140–143). Тридесет година касније, румунски лингвиста Јон Калота, на основу дијалектолошких података покушао је да реши проблем етничког порекла Рудара. Његова студија објављена је тек 1995, због тадашње политичке ситуације у Румунији. На тему гурбана Калота преноси запажања својих претходника етнолога и сам нуди неколико транскрипата својих теренских разговора на ову тему из девет истражених насеља у Олтенији (Calotă 1995: 184, 186, 191–192). Калота сматра да је термин *curban* ушао у румунски језик из два извора: из турског језика, са значењем ‘жртва’ (ритуално клање јагњета и само јагње које се коље), а затим и преко Рудара који су варијанту са фонетизмом *z*, *gurban*, у истом значењу донели заједно са обичајем са простора јужно од Дунава, где су га, наводно, преузели директно од Турака. Аутор сугерише да у питању може бити повратна миграција Рудара који су из Олтеније прешли Дунав: неки су и до данас остали у Бугарској, а неки наставили свој пут ка западу, кроз територије бивше Југославије, док су се неки (изгледа — већина) вратили у Олтенију. У наставку ћемо, идући Калотиним трагом, покушати да укажемо на даљу ‘миграцију’ курбана, у контексту миграције самих Рудара из Србије и Бугарске ка западу Европе.

2.2. Гурбан код Бањаша ван Румуније

Ареали практиковања *гурбана* код Бањаша у данашњој Србији картографисани су у прилогу Биљане Сикимић у овом зборнику. У Бугарској је, за разлику од Румуније, крвна жртва — *курбан* позната скоро свим етничким групама, па и Рударима. Ритуално клање јагњета за здравље, према нашим досадашњим истраживањима, није познато Бањашима католицима у Бачкој, Мађарској и Хрватској, припадницима обе групе *Арђилени* ‘Ерделџци’ и *Мунћени* ‘Мунтенци’,³ нити данас малобројним православним Каравласима у северној Босни.⁴ Ови подаци иду у прилог Келчине теорије да је гурбан карактеристичан само за Рударе у неким деловима Олтеније који су га одатле пренели јужно од Дунава, у Бугарску и Србију.

³ Заједничко истраживање Биљане Сикимић и аутора овог прилога са сарадницима Института за антропологију из Загреба, маја 2006. у Барањи (Sorescu Marinković 2007b, 2008).

⁴ Истраживања Биљане Сикимић јуна 2006. у Бијељини и Лопарима у Републици Српској (Sikimić 2008).

У етнолошким истраживањима Рома у Србији, подаци о Бањашима и гурбану веома су оскудни. Обичај је средином двадесетог века забележен међу Бањашима у Србији јужно од Дунава — у Темнићу и Белици (Томић 1950). Мирјана Малуцков, на основу својих истраживања обављених током 1967. године, доноси детаљан опис ритуала за оздрављење болесне деце из села Гребенац у јужном Банату на један од следећа три датума: Тројице, Петровдан или Велика Госпојина (Maluckov 1979: 147–150, поновљена истраживања Гребенца в. у: Sikimić 2007).

Актуелна антрополошко-лингвистичка истраживања Балканолошког института САНУ допунила су знања о мрежи бањашких насеља и показала да је на терену данас практиковање крвне жртве хетерогено, као, уосталом широко на Балкану (уп. погодну метафору Јанусових лица примењену на *курбан* код Рома у Врању у Zlatanović 2007). Прво, румунски термин *gurban* се не користи увек или није познат ни у заједницама у којима постоји крвна жртва, алтернативни термин у многим локалним заједницама је *praznic* (‘празник’). Даље, у неким насељима среће се рум. термин *gropañe* (у множини), који означава место на коме се врши жртвовање. Румунски термин *groman* (у једнини) забележио је Јон Калота у говору Рудара у Румунији у значењу ‘место на коме извире вода’ (Calotă 1995: 218). Речник архаизама и регионализама румунског језика за *groman* наводи значење ‘велика рупа са водом (за наводњавање поврћа), направљена у баштама’ (Vulgăr, Constantinescu-Dobridor 2003). Ипак, антрополошко-лингвистичко истраживање ритуалног понашања различитих бањашких заједница у Србији показало је да се термин *groman* односи на ‘рупу, јаму у земљи испод ражња, у којој је распаљен жар на коме се пече јагње’. Може се претпоставити да је због паронимске сличности два термина у румунском језику *groman* и *gurban*, овај други у неким насељима нестао а први преузео нека од његових значења.

3. Један гурбан, два празника — ка секундарној анализи

Овај прилог се једним делом заснива на раду под насловом *The gurban displaced: Bayash guest workers in Paris*, објављеном 2007. године у зборнику радова *Kurban in the Balkans* (Sorescu Marinković 2007c), на који се у наставку позивамо као на *примарни рад*. На основу разговора са бањашким саговорницима из села Уровице (у близини Неготина, у североисточној Србији), које је истраживачки тим Балка-

нолошког института САНУ истраживао неколико пута током 2006. године,⁵ у примарном раду је анализиран ритуал *гурбан* код Бањаша у иностранству, тачније у Паризу, где је наш главни саговорник провео цео радни век. Међутим, спајањем информација добијених од једне саговорнице о *гурбану* у Уровици и исказа нашег саговорника о *гурбану* у Паризу, показало се да су они говорили о два различита ритуала, које покрива један исти термин — рум. *gropan* — а који у Уровици означава само место на коме се ритуал одвија. Реч је, у првом случају, о Ђурђевдану (рум. *Sti Gheorghe*), а у другом, о празнику за здравље болесног детета, дословно речено ‘из невоље’ (рум. *praznic dă nujdă*). Из транскрипта разговора који је донет у прилогу примарног рада лако се уочава да је дошло до неспоразума између саговорника и истраживача, наиме истраживач поставља питања и очекује да саговорник говори о ритуалу, док за саговорника *gropan* значи само место, рупу изнад које се пече јагње. Како је истраживач раније дискутовао са другим саговорницима о празнику ‘из невоље’, претпостављао је да и саговорник, говорећи о Ђурђевдану у Паризу, говори заправо о празнику ‘из невоље’, чије је ‘измештање’ довело до трансформације како овог обичаја тако и културне баштине гастарбајтера у складу са новим окружењем.

У наставку овог рада користићемо исти транскрипт разговора о Ђурђевдану у Француској на локалном румунском говору и у преводу на српски, а који је већ био објављен у преводу на енглески језик и анализиран у примарном раду. Секундарна анализа постојећег транскрипта, уз теоријско-методолошка знања и теренска искуства стечена у међувремену, „омогућава нам да исте проблеме сагледамо на нов начин, или да скренемо пажњу на проблеме на које нисмо наишли у ‘првом’, већ у ‘другом’ читању транскрипта“ (Ћирковић 2007: 463). Показаћемо како је истраживач током теренског рада кренуо од оскудних информација из етнографске литературе на румунском језику и није успео да се суочи са очигледним фактима на терену; штави-

⁵ Током теренског истраживања Уровице, разговарали смо са неколико припадника влашке и бањашке заједнице, као и са женама из Румуније које дуже време живе и раде у овом селу. Из лингвистичких разлога, разговори су превасходно имали за циљ реконструкцију традицијске културе прве две поменуте групе (в. Сикимић и Sorescu-Marinković 2008), а у случају жена из Румуније бавили су се аутсајдерском перцепцијом локалне заједнице. Руководили смо се принципима квалитативно оријентисаног истраживања и фокусирали на то како појединци виде и разумеју свет и конструишу значење на основу свог искуства. Сви интервјуи су снимљени, а звучни материјал у трајању од двадесетак сати, чува се у звучном архиву Балканолошког института САНУ у Београду.

ше, покушавао је да их уобличи према ‘етнографској стварности’ из литературе (Sikimić 2008), а испустио из вида могућа преклапања, трансформације или преобликовања одређених ритуала.

Саговорник је у тренутку разговора имао око 65 година, и већ тридесет година је живео у једном париском предграђу. Разговор је вођен на клупи испред његове куће, на румунском језику а трајао је око 30 минута. Кућа представља импресивно здање, као и све друге гастарбајтерске куће у Уровици.⁶ У овом неформалном разговору, наш саговорник је говорио о свом животу у Француској, о годинама тешког живота целе његове породице, која и даље тамо живи. Напоменуо је да моментално борави у Уровици да би чувао сазидану породичну кућу и да тражи радника или радницу који би му помогли у вођењу домаћинства. Ђурђевдан и прослава гурбана у иностранству као теме за разговор биле су случајно дотакнуте, а биле су инициране од стране самог саговорника као одговор на истраживачево питање о прослављању празника у селу. Опис обичаја и његова прослава веома су оскудни вероватно због следећа два ограничавајућа фактора: са једне стране, истраживач није очекивао да ће разговор кренути тим током, изненађење када је први пут чуо да се крвна жртва практикује у иностранству спречила га је да активира своје етнографско знање о овом ритуалу. Затим, и сам саговорник вероватно није добар познавалац традиције и његова компетенција је у овом погледу редукована, више је заинтересован за своју данашњу ситуацију. Његово тумачење обављања крвне жртве у родном селу прилично је флуидно, акценат се стално помера од ‘онда’ ка ‘сада’: данас се јагње на ватри више не окреће ручно већ се користи електрични ражањ (види слику 2), а месо купује у продавницама. Када говори о истом обичају у Паризу, поново не улази у детаље самог ритуала већ инсистира на чињеници да француске колеге и познаници такође присуствују прослави и послужени су храном и пићем.

⁶ У питању је свакако феномен ‘игре престижа’ међу гастарбајтерским домаћинствима, који је већ анализиран у социологији и антропологији миграција. Schieggur, Ålund 1986: 468, два скандинавска истраживача, у истраживању које се бавило формирањем влашке гастарбајтерске етничке заједнице у Данској и Шведској и разматрало разлоге опсесивног очувања етничког идентитета и традиционалних обичаја, верују да су гастарбајтерске инвестиције у селима порекла сасвим сигурно у вези са овим ‘играма престижа’ међу гастарбајтерским домаћинствима. Такмичење у престижу у контексту локалног насеља не може се поредити са кумулативним инвестицијама или тежњом за мобилношћу социјалног статуса у неком индустријализованом капиталистичком друштву.

Транскрипт разговора

(Aici la voi mai mândru e dă Sti Gheorghe, nu?)

Da. Dă Sti Gheorghe, dă... Şi acuma-n *avgust mesec* viñe toţ dăn *Francuska* la *godišnji odmor*, la noi. *Francuska, Austrija, Nemačka, Švajcarska*, toţ ai nostri să, s-adună aiş, o lună.

(Da de Sti Gheorghe să taie miel?)

Da, da.

(Am auzât, am fost la o babă, acolo, mai, mai dăval'e, că era gropañe mai dă mult, odată.)

Îhm, îhm.

(Unde era gropañel'e-al'ea?)

Cum gropañe?

(Gropañe unde să făcea focu dă, dă...)

Da, faş gropan mândru, unde faş focu dă miel sî-l... Acuma nu mai frižem la mână, numa avem stambilizatori la *stroje*.

(Da odată, odată să frigea la mână.)

Da, odată frižam la mână, da.

(Şi la ce zăceaţ gropan, ce era gropanu?)

Aia faş şcii, *na primer*, gropan aiž-aşa, aiž-aşa [показује руком].

(Ăһă.)

Şi faş focu-acolo şi acolo estă jă-răgai, foc, când să, arđe l'emnil'i, tot, ş-aşia-l friž mielu *postepeno*.

Превод транскрипта

(Овде код вас најлепше је на Ђурђевдан, зар не?)

Да. На Ђурђевдан, на... И сада у августу месецу долазе сви из Француске на годишњи одмор, код нас. Француска, Аустрија, Немачка, Швајцарска, сви наши се, скупе се овде, месец дана.

(А за Ђурђевдан се коље јагње?)

Да, да.

(Чула сам, била сам код једне бабе, тамо, мало, мало наниже да су били *гројани* [јаме] некада, раније.)

Аха, аха.

(Где су били ти гропани?)

Како гропани?

(*Гројани* у којима се запали ватра за, за...)

Да, направиш леп *гројан*, тамо где правиш ватру за јагње и... Сада више не печемо ручно, само имамо „стамбилизаторе“ на „строју“.

(Али некада, некада се пекло ручно.)

Да, некада смо пекли ручно, да.

(И шта зовете *гројан*, шта је био *гројан*?)

То направиш, знаш, на пример, *гројан* овде овако, овде овако [показује руком].

(Аха.)

И направиш ватру тамо и тамо има жар, ватра, кад горе дрва, све, и ту печеш јагње постепено.

(Îhm.)

Să friže mândru, rumește. Da când mănâns o bucătură ț-ă drag să mănâns. Da ece-acuma sî noi cum-părăm după la dugăi, salame, biște, io acuma că sânt sângur, da...

(Îhm.)

Da.

(Da oasele, am auzât că oasele dă la miel nu să dădea la câini.)

Nu.

(Nu.)

Nu, noi l'e lăpădăm pă râu.

(Pă râu.)

Aha.

(*Kako biste prevodili gropan na srpski?*)

Pa tako...

(*Jel' to rupa?*)

Rupa.

(*Rupa.*)

Rupa, dabome. Da.

(N-ați auzât dă gurban.)

N-am auzât.

(Nu. Gropan.)

E, când acolo viña la noi franțuji, în *Francuska* acolo când frižam mieii pă o poian-acolo mândră...

(Frigeați ș-acolo mieii?)

Daаа, cum?

(Pă unde să roațe-n *Francuska*?)

Eее, avem noi poian-acolo, la Șapli Malabri, аșа-і zâșе.

(Cum?)

(Аха.)

Испече се лепо, румено. Па кад једеш залогај, мило ти је да једеш. А ево сада и ми купимо у продавници, саламе, добро, ја сам сада сам, али...

(Аха.)

Да.

(А кости, чула сам да се кости од јагњета не дају псима.)

Не.

(Не.)

Не, ми их бацимо у реку.

(У реку.)

Аха.

(Како бисте преводили *gropan* на српски?)

Па тако...

(Јел' то рупа?)

Рупа.

(Рупа.)

Рупа, дабоме. Да.

(Нисте чули за *гурбан*.)

Нисам чуо.

(Не. *Гропан*.)

Е, кад тамо дођу код нас Французи, у Француској, када смо тамо пекли јагањце на пољани, тамо, лепој...

(И тамо печете јагањце?)

Дааа, како?

(Па где се може у Француској?)

Еее, имамо ми пољану тамо, у Шапли Малабри, тако се зове.

(Како?)

Şapli Malabri, Divizion Declu. Da. Acolo noi în, în rând. Toţ *jugosloveni srbi* am fript miei-acolo. Şi ei viña la noi, *na primer*, patronu m'eu viña la miñe, cunoşcuţi m'ei, oamiñi m'ei viña la miñe. Da. Mânca, prândza, b'ea b'ere, tot. Şi la urmă pl'eca. L'e dam şi lor căc-o ăară carne, în ches, c-aşa e mândru, *pošteno*.

(Ş-acolo oasele tot pă apă le-aruncaţi?)

Da, da.

(Da?)

Îhm.

(Ce apă-i acolo?)

Est-acolo... unde... Acolo o apă, sî noi acolo l'e aruncam acolo.

(Da miei-i tăiaţi acolo pă poiana aia?)

Da, da. Acolo-i tăiam, tot, acolo la groban, acolo, îi tăiam acolo sî sânzi-la cur-acolo...

(În *Francuska*?)

Da, zău. Da, da. Nu ce mint.

Шапли Малабри, Дивизион Декле. Да. Тамо ми по, по реду. Сви Југословени, Срби, пекли смо тамо јагањце. И они долазе код нас, на пример, мој газда је долазио код мене, моји познаници, моји људи су долазили код мене. Да. Једу, ручају, пију пиво, све. И на крају оду. И њима свакоме дамо по мало меса у кесу, јер тако је лепо, поштено.

(И тамо бацате кости у воду?)

Да, да.

(Да?)

Аха.

(Шта, има тамо вода?)

Има тамо... где... Тамо је вода, и ми тамо, бацамо тамо.

(А и јагањце кољете на тој пољани?)

Да, да. Тако их кољемо, све, тамо на *гробан*, тамо кољемо, тамо и крв истече тамо...

(У *Француској*?)

Па да. Да, да. Не лажем те.

Мора се имати у виду да добијени опис гурбана не одсликава обавезно реални догађај, у питању је субјективна, лична перцепција нашег саговорника. Антрополошка лингвистика користи усмене исказе саговорника, али неки компликовани ритуали тешко могу бити документовани са класичног етнографског становишта. Осим тога, у анализи теренских интервјуа увек се мора проблематизовати однос између самог ритуала и личне приче, односно у којој мери нас познавање идеалног модела наводи на погрешне закључке када се бавимо традиционалном културом и колико су важне личне приче и модели (Плић 2003: 71). Није обавезно да редукција обичаја на језичком нивоу условљава и редукцију на перформативном и традиционалном нивоу, али сама трансформација коју изазива саговорник, у свом дискурсу, обично фокусира само оне елементе који се разликују од 'традиционалне' форме обичаја.

4. Проширивање контекста

У наставку ћемо покушати да проширимо контекст анализе, додајући још два транскрипта разговора на тему *гурбана* — један из Уровице, а други из Осаонице — и сазнања добијена на терену у Бугарској, који омогућавају прецизније раслојавање српског бањашког термина *gurban* и бугарског рударског *gurban* у односу на почетни (једнозначни) румунски бањашки *gurban*. Такође, на бази ове нове теренске грађе указаћемо и на постојање или непостојање одговарајућег етнографизма за различите врсте крвне жртве.

4.1. Гурбан за здравље у Уровици

Када желимо да се у квалитативној анализи посветимо само једном питању или проблему обично се транскрибује онај део теренског разговора „који би могао да послужи као потврда или негација тог питања, у зависности од наше почетне хипотезе или теоријског оквира“ (Ђирковић 2007: 464). Одлуком да се анализира и транскрибује само претходни разговор, у примарном раду смо пали у замку контекстуалног ограничења, јер нисмо узели у обзир и један други релевантни разговор из истог теренског истраживања. Да би се избегао ризик погрешне интерпретације дискурса саговорника, мора се имати у виду шири контекст, а то може да укључује и друге разговоре на исту тему. Други разговори могу садржавати релевантне контекстуалне карактеристике који истраживач мора да упозна ради успешне интерпретације датог текста (Van den Berg 2005: [37]).

У примарном раду смо навели да је први разговор са две саговорнице у Уровици показао да бањашка заједница слави Ћурђевдан ритуалним клањем јагњета. У разговору смо претпоставили да је заправо Ћурђевдан *praznic dă nujdă* који се обавља за дете које се разболело јер је ‘нагазило на Њихову трпезу’ (односно, нагазило на место на коме *шојмане* једу) и да би ђурђевданска крвна жртва требало да умилостиви *шојмане* (рум. *Șoimane*) и помогне детету да се опорави. Термин *groian* (рум. *gropan*) саговорнице су употребиле да означе место на коме се ложи ватра за печење јагњета, на ливади уз реку. Овом приликом приложемо и транскрипт овог другог разговора, да бисмо показали како је код истраживача дошло до перцепције да се ова два ритуала — клање ђурђевданског јагњета и *praznic dă nujdă* — поклапају. Морамо напоменути да је разговор вођен у кући друге саговорнице (C2), која је рођена у Уровици и у тренутку истраживања имала око 80 година, док је C1 имала 60 година, а рођена је у Подвршкој код Кладова.

Раздвајање две врсте крвне жртве у Уровици (на ђурђевданско јагње и жртву за здравље) уочава се већ површним читањем транскрипта овог разговора, иницираног нашим питањем: *Да ли се овде клало јагње за Ђурђевдан?* Следе њихова објашњења, а гурбан за здравље саговорнице саме спонтано уводе у низу асоцијација: *Ко има као ђразник из невоље, видиш, из невоље.*

Транскрипт разговора

(Da dă Sti Gheorghe să tăia mie-lu aicea?)

C1: Da, să tăia.

C2: S-acuma tăiem.

(Șî unde să taie?)

C1: Et'e p'-acolo îl tăiem, îl frigem în avl'ie, colea, făcem focu.

(Da dă mult unde să tăia? Tăia fiecare, toată lumea la casa lui?)

C1: Da, toată lumea la casa lui. Odată era, era aicea, nu era conace, până-n val'e era focuri și miei fript pe gropanel'e-ăl'ea.

(Pă unde?)

C1: Et-aici marzina asta-n val'e. N-a fost conacil'e-aste-aici vodată. Ș-aici viña lumea d'e fășa focurl'i-așa, rând, rând, rând, căce doi p'e... gropan. Puña p'e foc. Cu frigăril'i.

(Da, da, da.)

C1: Șî-i friža. Da acuma tot natu-n avl'ia lui.

(Gropan era focu ăla und'e...)

C1: Da, da, da, da. Era foc. Și frižam și... Da acuma tot natu-n avl'ia lui friže. Nu mai fașe-așa.

(Da mielu *mora* să fie alb?)

C1: Ăă, sî negru, sî albu, totu-na e.

Превод транскрипта

(Да ли се овде клало јагње за Ђурђевдан?)

C1: Да, клало се.

C2: И сад кољемо.

(И где се коље?)

C1: Ето тамо кољемо, печемо га у авлији, овде, ложимо ватру.

(А раније где се клало? Да ли је свако клао код своје куће?)

C1: Да, свако код своје куће. Раније овде није било кућа, све до доле је било само ватре и печених јагњића на тим *гројанима*.

(Где?)

C1: Ето овде у овом крају, у долини. Раније није било ових кућа. И људи су дошли овде и ложили ватре, редом, редом, редом, двоје по... *гројан*. Стављали су на ватру. Са ражњевима.

(Да, да, да.)

C1: И пекли су их. А сад свако у својој авлији.

(*Гројан* је била та ватра где...)

C1: Да, да, да, да. Била је ватра. И пекли смо и... А сад свако у својој авлији пече. Не раде више тако.

(А јагње, да ли мора да буде бело?)

C1: Црно, бело, свеједно је.

C2: Care are *kao* prajńic dă nujdă, vez, dă nujdă. A care n-are taie miel, taie alseva.

(Cum e aia praznic dă nujdă?)

C2: Care are d'e nujd-aşa, care *mora*, care-i bulnau, care-l faşe dă nujdă.

(Şi cine-i puńe praznicu dă nujdă?)

C2: Io, casa mea, care sâncem, noi puńem prajńicu dă nujdă, făşem mămăl'igă...

C1: Će roză să fie zdrăveńie-n casa. Etă d'-aia nujdă-i zăşe la prazńic. Da cum...

(Da era vreo babă în sat care zicea să fie ásta praznicu? Odregea ea?)

C1: Nu, nu, n-a fost. Noi d'e noi, toată casa făşa la casa lui. S-azut'e la casă, la copii, să fie zdrăveńie, sâńatate, vez că-i...

[Пауза.]

(Ce să făcea cu oasele dă la miel?)

C1: L'-am lăpădat pe părău. Da.

(Nu să dădea la căini.)

C1: Nu l'-am dat la căń, nu, l'-am dat pe părău, la val'e.

[Пауза.]

(Da s-a zăs că să-mbolńăveşte copilu că a călcat pă ceva?)

C1: Pă da, dacă să-mbolńăveşće copilu a călcat pe masa lor, v'ez tu, la Şoimańe, la... Da. Şi el'e faşe prazńic, faşe cu miel, cu fript.

C2: Ко има као празник из невоље, видиш, из невоље. А ко нема, коље јагње, коље нешто друго.

(Шта то значи празник из невоље?)

C2: Ко има из невоље, тако, ко мора, ко је болестан, ко га прави из невоље.

(И ко одреди празник из невоље?)

C2: Ја, моја кућа, који смо, ми одредимо празник из невоље, правимо качамак...

C1: Молиш се да буде здравље у кући. Ето, због тога се зове празник из невоље. Па како...

(А да ли је постојала нека баба у селу која је одређивала празник? Да ли је она одређивала?)

C1: Не, не, није било. Само ми, свака кућа је правила у својој кући. Да помогне кући, деца, да буде здравље, видиш...

[Пауза.]

(Шта се радило са јагњећим костима?)

C1: Бацали смо их у реку. Да.

(Није се давало псима.)

C1: Нисмо их давали псима, не, бацали смо их у реку, доле.

[Пауза.]

(Да ли се причало да се дете разболи пошто је нагазило на нешто?)

C1: Па да, ако се дете разболи, нагазило је на њихов сто, видиш, код шојмана, код... Да. И оне праве празник, праве са јагњетом, са печеним.

C2: Să roagă și fașe prajnic.
(Numa cu miel să făcea praznic?)

C2: Numa cu miel.

(Cu rață nu.)

C2: Nu, nu, nu, numa miel.

(E vreo femeie în sat luată dă Șoimane? S-a vorbit dă așa ceva?)

C1: Nu-i acuma.

C2: Acuma nu-i, atunș dă vremea aia a fost.

C1: Atunș în vremea aia a fost vodată, da acuma nu.

C2: Nu mai e acuma muieri d-al'e. Eșce una numa-n Austria, numa aia cînără.

(Cînără?)

C2: Nu baș cînără niș ea.

C1: Dă sama mea.

C2: Sî când copilu bulnau, dă cađe în masa lor or că uomu or că io or că ăla, care oi fi, duș la ea și ea cađe și pe-ormă să roagă și îț dă praznic or cu fiert, or cu fript.

C1: Cum era vodată, stii. Nu stii tu.

C2: Și tre să-l faș tri ań.

(Tri ani praznicu.)

C2: Da, tri ań.

C1: Bińe, d'e tri ori, o dată-n an.

C2: O dată-n an, dă tri ori. Acolo să puńe zar, puńe cърpe, таńир, l'ingură, par să puńe. Faș daruri. Dă tri ori în tri ań.

(Și să-nzdrăvenește copilu?)

C2: Моле се и праве празник.
(Да ли се празник правио само са јагњетом?)

C2: Само са јагњетом.

(Са патком не.)

C2: Не, не, не, само са јагњетом.
(Да ли постоји жена у селу узета од шојмана? Да ли се причало о таквим стварима?)

C1: Нема сада.

C2: Нема сада, тада у оно време је било.

C1: Тада у оно време је било некада, а сада не.

C2: Нема сада таквих жена. Има само једна у Аустрији, само што је она млада.

(Млада?)

C2: Није ни она баш млада.

C1: Моје годиште.

C2: И кад је дете болесно, кад падне на њихов сто или човек или ја или онај, било ко, идеш код ње и она падне и после се моли и даје ти празник или са куваним или са печеним.

C1: Како је било раније, знаш. Не знаш ти.

C2: И треба да га правиш три године.

(Три године празник.)

C2: Да, три године.

C1: Добро, три пута, једном годишње.

C2: Једном у годину дана, три пута. Тамо се стави шећер, ставе крпе, тањир, кашика, чаша се ставља. Правиш дарове. Три пута у три године.

(И дете оздрави?)

- | | |
|---|---|
| C1: Da. | C1: Да. |
| C2: Dac-a călcat în masa lor să-nzdrăveneşce, dacă n-a călcat ea nu poa să facă nimica. | C2: Ако је згазило на њихов сто оздрави, ако није згазило она не може ништа да уради. |
| (Ş-acuma merge lumea la asta-n Austria?) | (И сада иду људи код ове у Аустрију?) |
| C2: Nu. | C2: Не. |
| C1: Nu, viñe ea. | C1: Не, она дође. |
| (O cheamă aicea?) | (Да ли је зову овде?) |
| C2: Ea dă la noi, numa când viñe ea, dă viñe-acasă. Atuncea. | C2: Она је одаведе, само кад она дође, кад се врати кући. Тада. |

4.2. Ђурђевдански курбан у Осаоници

У наставку прилажемо и транскрипт из села Осаонице, у околини Трстеника, где је екипа Балканолошког института водила теренска истраживања у бањашкој заједници 9. октобра 2004. Разговор је био вођен са саговорницом од око 70 година, у њеној кући, у соби која гледа ка дворишту, па деиктичке маркере из њеног дискурса треба разумети у овом контексту. За разлику од Бањаша из Уровице, који користе термин *groiан* у разговору, саговорница користи термин *gurban* (множина *gurbanil'i*), који означава искључиво место на коме се пече јагње. Међутим, она говори само о Ђурђевданском јагњету, о томе како се некада славио овај празник и како га њена деца сада славе у иностранству (у Немачкој); из Осаонице немамо податке о гурбану за здравље.

Транскрипт разговора

- (Da di gurban aţ auzât?)
 Pă noi făşem gurbanil'i.
 (Ce-i aia?)
 P'e aia când e Sti Gheorghil'i.
 (Când e Sti Gheorghil'i.)
 Da.
 (Şi cum să face dă Sti Gheorghie?)
 Dă Sti Gheorghie će scoli ză noapce, să će scalz ză noapce, să fii curată...
 (Unde te scalzi?)

Превод транскрипта

- (А да ли сте чули за *гурбан*?)
 Па ми правимо *гурбане*.
 (Шта је то?)
 Па то је кад је Ђурђевдан.
 (Кад је Ђурђевдан.)
 Да.
 (И шта се ради за Ђурђевдан?)
 За Ђурђевдан устајеш рано ујутро, да се купаш рано ујутро, да будеш чиста...
 (Где се купаш?)

Să ce-mbraci... Et'e colo gurbañil'i m'eu, vez, între prunii ăia-colo [показује руком ка прозору, ка шљивама испред куће.] Între prunii ăști-aici.

(Aha).

Acilea mi-e gurbañil'i. Dă Sti Gheorghe.

(Cum e aia gurban?)

Tai mielu. Ce scoli ză noapce, tai mielu, și mielu-la lî tai și lă zupoie [...] rachiu d-aiša și pivă ... și beau acolo și fac focu mare-colo și viñe muzișil'i dān alte părț și cāntām și...

(Îhm.)

Vorbim [смеје се] și să friže mielu și viñe goșca. Aia ca o bogamolje viñe. [...] Sti Gheorghil'i bogamolje. A Sti Arandelu e slava. [...]

(Și care e gurbanu?)

Gurban nu e la noi.

(Păi n-aț zās c-aveț aicea gurban?)

Pă ete-l aculo! [поново показује кроз прозор]. Tot natu-n bātatura lui. Gurbañil'i. Așa să zāce, gurbañil'i. Unde pui mielu.

(Unde pui mielu, āla-i gurbanu.)

Da.

(Aha.)

Unde friž mielu. Unde friž mielu, vez. Acuș-a crescut iarb-acolo. Acuș fașe cupiii-acolo. Io tai miel și bag jumătat'e-n șpor'et dă să friže tu, p-urmă halant frig, lî bag în ladjak. [...]

Да се обучеш... Ето тамо мојих гурбана, видиш, између оних шљива [показује руком ка прозору, ка шљивама испред куће.] Између ових шљива ту.

(Аха.)

Овде су ми гурбани. За Ђурђевдан.

(Како је то гурбан?)

Кољеш јагње. Устајеш ујутро рано, кољеш јагње, кољеш јагње и одеру га [...] ракије одавде и пиво ... И пију тамо и праве велику ватру и дође музика из других крајева и певамо и...

(Аха.)

Причамо [смеје се] и јагње се пече и дођу гости. То личи на богомоље. [...] Ђурђевдан је богомоља. А Аранђеловдан је слава. [...]

(А које је гурбан?)

Гурбан није код нас.

(Па зар нисте рекли да имате овде гурбан?)

Па ето га тамо! [поново показује кроз прозор]. Свако у свом дворишту. Гурбани. Тако се каже, гурбани. Где ставиш јагње.

(Где ставиш јагње, то је гурбан.)

Да.

(Аха.)

Где печеш јагње. Где печеш јагње, видиш. Сад је порасла трава тамо. Сад деца славе тамо. Ја кољем јагње и ставим пола у шпорет да се пече, после то друго печем, ставим у хладњак. [...]

(Da nainte cum să făcea, să fri-
gea tot mielu?)

Tot mielu, și muzica viñe svira-
cii. Alant an a fost cupii-acas ș-a
vãñit trei-patru partii dã muzicã.

(Și sviracii în ce limbã cântã?)

Cu muzica.

(Cântã-n sârbește sau în romã-
nește?)

Și sârbește... Sârbește *samo*.

(Sârbește *samo*. Și mai ðe
mult?)

Și mai dã mult.

(Tot sârbește.)

Tot sârbește.

(Și ce să face cu oasãl'e dã la
miel care rãmãñe?)

Car rãmân l'e dãm pã apã.

(Dãm pã apã.)

Da.

(Unde-i apa aicea?)

Moroaua. Pã Moroaua. Și fãșam
cãce trei pogãș. Și cãce trei l'inguri
zã zar puñam pã pogaše. Și rupeam
tufã verde, zã fag, și puñam
p-astal'. Și p-urmã tãia gazda cãpã-
țãna, c-antãi puña cãpãțãna,
ne-nchinam, trei parã dã vin, beam,
isto, e, p-urmã [...]

(Și cu pielea dã la miel când îl
juruia...)

E, dã la miel o vindãm!

(Sã vindea.)

Da.

(Mielu era alb?)

Alb, ñegru, cum vr'ei. Miel
uglavnom.

(А како се раније радило, пе-
кло се цело јагње?)

Цело јагње, и музика, дођу
свирачи. Прошле године деца су
била код куће и дошло је три-че-
тири партије музике.

(А на ком језику певају свира-
чи?)

С музиком.

(Да ли певају на српском или
румунском?)

И српски... Само српски.

(Само српски. А раније?)

И раније.

(Исто српски.)

Исто српски.

(И шта се ради са костима од
јагњета шта остане?)

Шта остане бацамо низ воду.

(Бацамо низ воду.)

Да.

(Где има воде овде?)

Морава. У Мораву. И правили
смо по три погаче. И по три ка-
шике шећера смо стављали на по-
гачу. И ломили смо зелену грану,
од букве, и стављали на сто. И
после газда би секао главу, пошто
прво ставиш главу, прекрстили
бисмо се, попили бисмо три чаше
вина, исто, е, после [...].

(И са кожом од јагњета кад га
одереш...)

Е, од јагњета смо продавали!

(То би се продало.)

Да.

(Јагње је било бело?)

Бело, црно, како хоћеш. Јагње
углавном.

(Și să mânca pă tufa aia verde
dă fag.)

Noi gustam ca-ntâi, famil'ia,
purodița, tăia gazda dâa ea, rupea
dân pogășil'-al'a, e, pă urmă să
[...]. Fășam noi ađetu nostru. [...] Acu
nu mai e aia, dă pân *Nemačka*
[смеје се]. Și io sângură.

(Nu mai țâneți Sti Gheorghil'i.)

Sti Gheorghil'i io lă fac. Așa,
nu pot să fac pogășil'-al'a. [...] Care
viñe, viñe, sâr la masă, fac o
țără še fac. Copiii pân dârjăvi, ei
faș-acolo.

(Face-acolo?)

Da.

(Da unde frige mielu-acolo?)

Are plaț. Are plaț acolo lumea.
Are plaț.

(Și țâne gurbanu ș-acolo?)

Da, ș-acolo țâne gurbanu. Când
roaće uñeori. Când nu roaće, nu
țau nimic.

(И јело се на тој зеленој грани
од букве.)

Ми бисмо пробали прво, фа-
милија, породица, газда би се-
као, ломио би те погаче, е, после
[...]. Ми смо следили наш адет.
[...] Сад нема то, по Немачкој
[смеје се]. А ја сама.

(Не слави се више Ђурђевдан.)

Ја славим Ђурђевдан. Тако, не
могу да правим те погаче. [...] Ко
дође, дође, седи за столом,
правим нешто мало. Деца у ино-
странству, они тамо славе.

(Тамо славе?)

Да.

(А где пеку јагње тамо?)

Имају плац. Тамо људи имају
плац. Имају плац.

(И славе *гурбан* и тамо?)

Да, и тамо славе *гурбан*. Кад
могу понекад. Кад не могу, не
славе ништа.

4.3. Ђурђевданско јагње и гурбан за здравље код Рудара у Бугарској

У августу 2008. године, после објављивања примарног рада, аутор је обавио теренска истраживања неколико заједница Рудара у северозападној Бугарској, тачније села Лиљаче (код Враца), Којнаре (код Плевена), Хрлец (код Козлодуја), Дреновец (код Лома) и Арчар (код Видина).⁷ Како су нам у Бугарској рударски гурбан и измештање гурбана биле једне од најбитнијих и најчешћих тема за разговор захваљујући бољем познавању ове проблематике него приликом истраживања Уровице, лако се уочило и овде постојеће раслојавање крвне жртве,

⁷ Истраживање је спроведено заједно са етнологом Магдаленом Славковом, са Етнографског института Бугарске академије наука у периоду 17–31. август 2008. захваљујући стипендији овог института. Желимо да се и на овај начин још једном захвалимо Елени Марушиаковој, Веселину Попову, Магдалени Славковој, Петку Христову и свим бугарским колегама на позиву, гостопримству, драгоценим саветима и помоћи коју су нам пружили током овог теренског рада.



Слика 1. Земљана пећ у селу Арчар, северозападна Бугарска, август 2008.

али сада под термином *gurban*. И Рудари у Бугарској практикују два различита ритуала — један из календарског циклуса (Ђурђевдан), а други за оздрављење оболелог. У Бугарској термин *gurban* означава сам ритуал као и у румунским писаним изворима са почетка 20. века (Nicolăescu-Plorșor 1922), а не место на коме се пече јагње. Кад саговорници објашњавају како се ритуал одвија, на почетку описа акценат је увек на крвној жртви (*свако коље, кољемо*), било да је реч о ђурђевданском јагњету:

Înainte gurbanu se făcea în alt loc, lângă sat, acuma tot omu acasă taie.

[Раније се гурбан правио на другом месту, поред села, сад свако коље код своје куће.]

или о празнику за здравље:

Când e copilul bolnav, făcăm slujbă. Tăiem ceva, făcem.

[Кад је дете болесно, правимо службу. Кољемо нешто, правимо.]

За разлику од Уровице, где курбан за здравље одређује жена из села која за ту прилику пада у транс, у истраживаним бугарским насељима ритуал одређивања празника који ће болесно дете или друга особа која

је преживела несрећу, славити јесте следећи: мајка детета или друга женска особа из породице узме три свеће, три карте или три парчета дрвета, а свака од ових ствари представља један празник. Болесник мора да изабере једну ствар, а славиће празник који одговара изабраној. На тај датум се коље јагње (неки саговорници су наглашавали да јагње мора да буде бело), а газда куће, према саговорнику из Лиљаче, рођеном 1931. године, изговара, на локалном румунском говору:

Aide, să fie băiatu bun, sănătos, să nu să slucească nimica cu el rău, ăla, dă mult ai, să umble pă aur și pă arginț.

[Хајде, да дечак буде добар, здрав, да му се не деси ништа лоше, да живи много година, да хода по злату и сребру.]

Према саговорнику из Арчара, код Рудара се јагње за крвну жртву не кува, него се пече у фуруни (спреми се јело од изнутрица, врати се у јагње, ушије и пече све заједно), за разлику од 'Цигана' из истог села, који, како Рудари кажу да би нагласили разлику између њих и других група Рома, јагње пеку на ражњу (види слику 1). Нажалост, нисмо имали прилику да сазнамо неопходне детаље о практиковању крвне жртве за здравље код локалних 'Цигана'.

На постављено питање о обављању *gurbana* у иностранству информатори су доследно говорили само о Ђурђевдану. Што се клање јагњета тиче, на наше непосредно питање одговор је био да се купује готово печено јагње или месо.⁸ Морамо напоменути да су бугарски Рудари први кренули у илегалну миграцију и једна су од првих ромских група која је почела да ради у иностранству, прво у Грчкој и на Кипру, да би се касније преоријентисали ка Шпанији, Италији и Португалу (Slavkova 2008: 192).

5. Измештени курбан — поглед са дистанце

Након што смо установили да саговорници и у Бугарској и у Србији на тему крвне жртве у иностранству говоре искључиво о ђурђевданском јагњету, питање које смо поставили у примарном раду не изгледа више релевантно: Шта је изгубљено а шта трансформисано на путу од Румуније до Француске, преко Србије, у погледу празновања курбана? Пошто није реч о курбану који је Николаеску-Плопшор описивао пре скоро једног века, питање треба да се преформулише: Која је улога крвне жртве за гастарбајтере у земљама у којима они тренут-

⁸ Према Халилију, „радикална урбанизација, емиграција и други модернизацијски процеси условили се значајан пораст ограничења употребе курбана“ у неким заједницама (Halili 2007: 197–198).



Слика 2. Јагњад на електричним ражњевима. Уровица, североисточна Србија, јул 2006.

но живе? Шта је остало од практиковања курбана у условима гастарбајтерске миграције и урбанизације која је задесила многе бањашке породице? Како се ова првобитно рурална пракса може пренети у урбану средину?

Како се исељеници сналазе у земљама имиграције и постају имигранти, њихов ‘културни пртљаг’, друштвена организација и претходна искуства добијају ново значење. Бањашаи или Рудари који напуштају земљу свог порекла носе са собом конзистентан сет погледа на свет и вероватно улажу изванредан напор да те норме репродукују у својим новим кућама. Основни традицијски модел се препознатљиво репродукује и одржава, али се очекује да степен верности буде редукован због нових значења која им намеће нови контекст.

Другачији социјални услови са којима су се суочили гастарбајтери у новом миљеу у великој мери ће рedefинисати значење неких традицијских обичаја. Мичел је упозорио на поређење привидно традицијских обичаја практикованих од стране имиграната у урбаним и индустријским областима са одговарајућим обичајима у руралним срединама из којих имигранти потичу, наиме, један обичај практико-

ван у руралним ситуацијама, пренет у урбану средину може да добије нова значења и за учеснике и за посматраче (Mitchell 1960: 169). Сваки обичај или друштвена пракса мора бити разматран као интегрални део поља интеракција. Шијеруп и Олунд сугеришу да обичаји нису лабаве, инструменталне алатке за адаптацију, већ се морају сагледавати као одрази социјалне свести која је трансформисана и развијена у конфронтирању историјског искуства и социјалне праксе са новим социјалним фактима живота (Schierup, Ålund 1986: 229). Ови скандинавски истраживачи анализирају прославу 29. новембра међу влашким радницима у Данској. Одлике прославе стоје у вези са ширим пољем социјалних односа у које се уклапа гастарбајтерско искуство. Шијеруп и Олунд истичу да под промењеним условима ‘традиционални обичаји’ постају експоненти новог друштвеног садржаја. На први поглед, људи долазе да играју своје коло само да би ‘одржали традицију’. Вероватно је да данашње прослављање Ђурђевдана, као друштвено окупљање, за Бањаше и Рударе има исту функцију као описана влашка славља из периода постојања социјалистичке Југославије. Могуће је да је ритуал у данашњој Француској, Немачкој, Шпанији или Италији само једна од прилика за дружење, када се показује припадност заједничком идентитету. У једном раду о Ромима у Шпанији, Славкова пише да, осим Цигана евангелиста, сви други Цигани гастарбајтери практикују своју веру на релативно пасиван начин, како у иностранству, тако и у Бугарској (Slavkova 2008: 201).

Ван граница, земља порекла постаје најчешће важан идентитетски маркер. Слично као описани влашки радници, и Бањаша у иностранству себи и данас приписују ‘југословенски’ идентитет. Тако се симболично уздижу са нивоа маргинализоване, па чак и стигматизоване мањине у екс-југословенском контексту до нивоа ‘националне’ југословенске прославе Ђурђевдана. Када Вилијамс коментарише посебне везе између српских Рома и Срба у Паризу, он претпоставља да, вероватно, емигрантска ситуација, статус странца, ојачава везе између Рома и не-Рома из Србије (Williams 2003: 30). Славкова примећује да се Цигани из Бугарске, у Шпанији, осећају много ближи Бугарима него румунским Циганима или локалним *Хиџаносима*, с којима скоро никад не долазе у контакт (Slavkova 2008: 206). Другим речима, урбани ритуал пренет из земље порекла истовремено превазилази просторну дисперзију и сегментацију социјалних односа окупљањем припадника бањашке заједнице, ‘југословенских’ гастарбајтера, заједно са пријатељима и/или колегама из земље у којој раде. Тако ‘натурализација’ ритуала пренетог у нов контекст и ‘ритуализација’ социјалних односа међу страним радницима за припаднике урбаног ареала) добија форме питеореског фолклора (Werbner 1988: 80).

Сви важни обичаји животног циклуса за гастарбајтере су чврсто везани са домовином. Шијеруп и Олунд, истражујући влашке гастарбајтере у Скандинавији, бележе да, према њиховим знању, „ниједно влашко венчање, крштење, сахрана или *йомана* није одржано у Скандинавији током две деценије боравка” (Schierup, Ålund 1996: 469). Славкова слично примећује да је ромским гастарбајтерима из Бугарске, без обзира на њихову веру, један од највећих страхова да неће моћи да присуствују некој сахрани или свадби ближе родбине, које се обављају у домовини (Slavkova 2008: 209). Међутим, већина гастарбајтера славе Ђурђевдан у земљама у којима ради.⁹ Гастарбајтери се обично враћају кућама током летњих и зимских одмора, тако да су принуђени да пролећне календарске празнике обележе у иностранству. Другим речима, они су календарски условљени празничним календаром земље у којој раде.

6. Закључна разматрања

Иако секундарна анализа још увек није у потпуности призната као адекватна метода у квалитативном истраживању (Van den Berg 2005: [1]) и неки сматрају да припада више квантитативном него квалитативном методолошком систему, показало се да путем секундарне анализе транскрипта разговора, укључивањем ширег контекста истраживања и самог производа научног рада, као и проширивања транскрипта из примарног контекста, укључивања других транскрипта добијених у другим приликама, каснијим преиспитивањем питања постављених у примарном раду, из друге перспективе и у различитим, трансграничним контекстима, може добити потпуно другачија слика и закључци него при првом испитивању неког проблема. Наравно, иако шири транскрипт пружа више могућности тумачења и спречава злоупотребу дискурса информатора (Ћирковић 2007: 437), увек треба поставити питање граница употребе транскрипата за релевантне закључке широког спектра. Такође, морамо одговорити и на следећа питања: Да ли треба сматрати примарне закључке, до којих смо дошли помоћу оскуднијих транскрипата и редуковањем теоријско-методолошког знања, још увек валидним или се треба потпуно дистанцирати од њих и даље узети у обзир само нове налазе? Да ли се ширењем контекста и транскрипата удаљавамо од лингвистике (пошто ће на овај начин анализа дискурса бити много краћа, због недостатка простора) и приближавамо класичној етнографији?

⁹ Саговорница из Осаонице наглашава да су јој пре годину дана деца дошла кући за Ђурђевдан.

Биљана Сикимић

ПУТЕВИ ГУРБАНА У СРБИЈИ: СЕЋАЊЕ И ИСТРАЖИВАЧКА КОНСТРУКЦИЈА

Прилог који следи осмишљен је тако да кроз анализу два разговора на тему ритуала жртвеног клања јагњета у насељу Гребенац (јужни Банат, покрајина Војводина, Србија)¹ покаже путеве и механизме истраживачког сазнања о једној малој етничкој групи, условно названој *Бањаши*, румунског матерњег језика, коју околина (али повремено и група сама) одређује као 'Цигане'. Клање жртвеног јагњета за здравље није карактеристика свих бањашких заједница у Србији и суседним областима у којима оне данас живе (на пример, у хрватској Барањи и северној Босни). Заједнице које овај ритуал још увек практикују чине то на различите начине: у долини реке Мораве датум и начин обављања *гурбана* све до скоро одређивале су посебно обдарене жене које су падале у транс и „говориле са вилама“, а данас тај датум најчешће одређује у сну сама оболела особа.

1. Истраживање бањашких заједница

Скоро случајна логика редоследа теренских истраживања Бањаша, антрополошко-лингвистичког усмерења, није од самог почетка обухватила и све специфичности бањашке културе; до њих се долазило постепено, учачавањем елемената заједничких и различитих са 'суседним' традицијама, којих је на терену Србије и посебно, Војводине, заиста много. У Банату, на пример, Бањаши живе у истим насељима са ромским, румунским и српским, у Бачкој још — хрватским и мађарским становништвом. Показало се да 'други' чланови локалних заједница често веома

¹ Овај прилог следи структуру студије Sikimić 2007 (која садржи екстензивне изводе из монографије Maluckov 1979), а допуне су у домену анализе сакралног текста који прати ритуал *гурбана*.

мало знају о 'суседној' бањашкој култури — због језичке баријере или извесне стигме која редовно прати ову малу етничку групу. Културолошке разлике, перципиране од стране углавном већинске или 'суседне' заједнице, тичале су се, пре свега, јавно практикованих ритуала као што су ритуални транс и гурбан (Илић 2005: 133–140).

Истраживање обичаја *гурбан* покренуо је прилично случајан стицај околности, када се маја 2001. године аутор овог прилога први пут, непланирано, сусрео са специфичном културом Бањаша у североисточној Србији. У питању је било теренско истраживање влашког насеља Подвршка у околини Кладова којом приликом су вођени разговори и са тамошњим Бањашима, као познаваоцима локалног музичког фолклора. Уз тражене информације о заједничком ритуалном опходу села на дан св. Лазара (рум. *Lazara*) добијена је и фасцинантна прича о прослављању Ђурђевдана у оквиру тамошње бањашке заједнице чије су основне одлике инсистирање на ритуалној чистоти, заједничка трпежа од лишћа на земљи и забрана употребе прибора за јело.² Трагање за евентуално још живим елементима ритуала *гурбан* у другим бањашким насељима дало је, као резултат, знатно сложенију слику: пре свега одступање од календарског одређења Ђурђевданом, а затим и сам начин одређивања погодног сакралног времена. Пошавши од ове почетне теренске информације о колективном празнику на Ђурђевдан, бањашки гурбан ван насеља Подвршка показао се у сасвим новом светлу, у светлу околиног празника за здравље појединца.

Питање ритуала жртвеног клања јагњета (али не и постојања термина *гурбан*) постављало се затим редовно у свим истраживаним бањашким насељима јужно од Дунава.³ Ритуал се данас још увек чува у групи насеља у близини реке Морава, у централној Србији (Стрижило, Трешњевица и Суваја, као и у с. Осаоница код Трстеника), а источно од реке Мораве практикују га бањашке заједнице у близини града Деспотовца, у селима Луково, Грљан, Бродица и Уровица. Обичај *гурбан* био је поменут и у разговору са Бањашима из Бугарске, који су током лета 2006. године радили као сезонски радници у селу Видровац код Неготина (источна Србија), а присуство гурбана међу Бањашима у Бугарској лета 2008. истраживала је Анамарија Сореску

² Транскрипт овог првог разговора на тему ђурђевданских обичаја и ритуалног клања јагњета, оригинално вођен на локалном румунском говору, објављен је у преводу на српски у Сикимић 2002.

³ Прелиминарни попис бањашких насеља у Србији, као и списак истражених насеља закључно са 2005. годином в. у Сикимић 2005. Мрежа истражених насеља је до краја 2008. знатно попуњена, а укључује и нека бањашка насеља у Хрватској, северној Босни и северној Бугарској (Sikimić 2008, Sorescu-Marinković 2008, 2008a).

Маринковић (прелиминарни резултати објављују се у њеном прилогу у овом зборнику). Овако добро посведочен ритуал на североистоку Србије, и његово одсуство у северозападним и западним крајевима, представља још један од аргумената за хипотезу о јужнодунавском путу, правцем исток — запад, досељавања Бањаша у Србију, и даље преко реке Дрине у северну Босну. Бањаша у насељу Бродица у околини Кучева, североисточна Србија (теренска истраживања обављена пролећа 2004, а настављена октобра 2008) имали су дугу традицију сезонских одлазака у јужни Банат, уз знатнија колективна пресељења читавих породица педесетих и шездесетих година двадесетог века. Ипак, теренска истраживања бањашких насеља у јужном и средњем Банату, показала су да уз снажне миграционе таласе из области јужно од Дунава још увек постоје везе са сународницима са друге стране државне границе, у Румунији.

Обављеним теренским лингвистичким истраживањима прекинут је постојећи дисконтинуитет етнографске нарације о Бањашима у Србији. Уз већ класичне студије о 'Циганима', етнолога Тихомира Ђорђевића са почетка двадесетог века, као изузетно важну етнографску грађу о *гурбану* треба поменути истраживања етнолога Персиде Томић у бањашким насељима у околини Јагодине, обављена непосредно после Другог светског рата (Томић 1950), са акцентом на ритуалном трансу, у то време и у тим заједницама јединим начином одређивања *гурбана*.⁴ Сличан дисконтинуитет научних интересовања за ову етничку група одлика је и хуманистичких дисциплина у Румунији, које би се, бар из лингвистичких разлога, могле сматрати најпозванијим за ову тему (деталније у Hedešan 2005).

2. Откривање бањашке културе

Антрополошка лингвистика која се последњих пет година ради у оквиру истраживачког тима Балканолошког института у сваком слу-

⁴ Феномен ритуалног трансa код Влаха североисточне Србије био је предмет низа етнографских и медицинских истраживања. Испоран преглед ритуала *русаље* и *калушари* који укључују елементе трансa и ареале њихове распрострањености у североисточној Србији в. у Антонијевић 1990. Новијим тимским теренским истраживањима Балканолошког института добијени су још прецизнији подаци о падању у трансa уочи великих празника код Влаха у областима реке Млаве и планине Кучај. Старија етнографска грађа показује да се и код Срба у централној Србији (околина града Властотинце) кад неко падне и јако се повреди, на оно место где је пао, доносио мали хлебчић *самовилама* и да се оне моле за оздрављење (Ђорђевић 1985: 126), односно да су постојале локалне врачаре која су падале у трансa у разним приликама. Такве жене се нису крстиле у цркви „јер јој не дају сестре, самовиле“, или су певале песме „посестрими, самовили“ (Ђорђевић 1985: 148–149).

чају је постмодерна јер проблематизује конвенционалне антрополошке репрезентације *културних других* тако што епистемолошки оквир поставља у структуре моћи укључујући колонијално наслеђе и уводи критички метод интердисциплинарног духа.

Радикалним критичким поступком постмодерна етнографија истиче концепте писања, наратива и дијалога насупрот пуком научном бележењу чињеница. Ипак, постмодерна етнографија не преиспитује аутсајдерову могућност приступа (енг. *accessibility*) у културни простор. Уместо тога, етнографско знање се заснива на филозофском ставу о лимитираној природи самог наративног знања и реартикулише се инклузивним поступком који укључује 'нативни глас' у аутентични израз диверзитета. У питању је редемптивни (ослобађајући, искупљујући) поступак који не испитује границе знања већ само репродукује конвенционални етнографски захтев за проговарање другог. Следећи деконструктивистичко читање, Мутман предлаже да се етнографски текст отвори (*open itself to the limit*) и забележи радикални губитак који производи као етичко отварање другог и испитивање од стране другог, ту је лимит где се име 'Човека' ('*Man*') уписује као име 'нативног информатора' (Mutman 2006: 153).

У овом смислу су и рецентна преиспитивања јужнословенског етнографског дискурса (Plas 2007).⁵

Прилог о гурбану код Бањаша у Гребенцу покушава да паралелно прати обе перспективе — истраживача и саговорника, инсистирањем на аутентичном исказу класичних етнографа са једне стране и на максимално исцрпном транскрипту теренских разговора са друге.

3. 'Поновљена студија' гурбана у Гребенцу

Проблем поузданости етнографских истраживања обављених током периода теоријског и методолошког конституисања, академске институционализације и друштвене афирмације антропологије отворен је средином двадесетог века. Проблем је препознат индиректно, узгредно, приликом покушаја да се културна промена прати коришћењем претходних студија о истој култури. Почетна фаза систематског и планираног преиспитивања антрополошких класика донела је проверу и оповргавање налаза и закључака претходника и афирмисање новог истраживачког правца, тј. 'поновљених студија'. Јасно је да се мање разлике могу пронаћи у сваком примеру континуираног проуча-

⁵ Питер Плас анализира скривене и отворене идеологије, категорије и 'извођења' идентитета у етнографском тексту 'као интердискурзивној конструкцији' (Plas 2007).

вања неког проблема, регије или заједнице. Ауто-корективни карактер поновљене студије, један од општих критеријума 'научности' антрополошке праксе, долази до изражаја само тамо где постоји академска, професионална и медијска тензија, посебан интерес да чињенице буду поновно произведене. Подразумева се да накнадно проучавање истог проблема мора бити усклађено са одговарајућим академским стандардима (детаљније Milenković 2003: 137–149).⁶

Употреба антрополошког термина *поновљени ѿерен* (у англосаксонској антропологији у употреби су термини *replication, re-inquiry, restudy*) део је актуелних промишљања примењене методологије рада у антрополошкој лингвистици у Србији (Sikimić 2007). Посебна пажња посвећује се секундарној анализи транскрипата теренске грађе. У методолошком погледу секундарна анализа је била проблематизована само на рецентној грађи, снимљеној и транскрибованој по истим правилима (Ћирковић 2005а, 2007; Ћирковић 2006а).

Поновљеним теренским истраживањем неког раније (и од стране других истраживача) већ истраженог пункта преиспитује се сам концепт методологије лингвистичког теренског рада и у интердисциплинарном смислу проширују могућности примене добијене грађе.

Јужнобанатско румунско село Гребенац често је било предмет теренских истраживања због свог специфичног фолклорног наслеђа, пре свега покладних обичаја (Maluckov 1985; Ravković/Naumović 1996) који одлучно маркира локални румунски идентитет. Бањашка заједница лоцирана је и данас на маргини села Гребенац, њихова улица није асфалтирана, куће су углавном веома скромне. Према подацима пописа из 2002, Гребенац има 1.017 становника, од којих 837 Румуна, а као Роми изјаснило се педесетак становника.

У покушају редескрипције етнографског знања о гурбану у селу Гребенац биће искоришћена теренска грађа коју је етнолог Мирјана Малуцков, специјалиста за румунску националну мањину у Војводини, прикупила новембра 1967. (Maluckov 1979: 140–150). У односу на време њеног истраживања данас је број становника овог села преполовљен. У хетерогеној ромској заједници у Гребенцу Малуцков је посебно издвојила 'румунске Цигане' (матерњи језик румунски), досељене 'Србијанце из Бродица' (матерњи језик румунски), *Лајеце* (матерњи језик ромски, али у Гребенцу говоре још и румунски) и 'српске Цигане'.

⁶ Проблематизацију поновљених истраживања у антропологији в. у Kempert 2002; Roth, Bowen 2001.

Теренска грађа о Бањашима у селу Гребенац етнолога Мирјане Малуцков (Maluckov 1979: 147–150) јединствена је у сваком погледу. У њен етнографски опис инкорпориран је и једини постојећи запис 'молитве вилама' са територије Србије. У оквиру класичне, дескриптивне етнологије једнако је била важна лингвистичка компетенција истраживача да забележи сакрални текст и аутентичне етнографске термине на говору истраживане заједнице (у овом случају то је локални бањашки говор румунског језика).

Аутор овог прилога кренуо је 2004. године на терен у Гребенац, између осталог, имајући у виду усмени податак Мирјане Малуцков о трагичној судбини њеног саговорника из Гребенца, Бањаша С., који је настрадао после разговора вођеног на табуисану тему гурбана (убили су га његови сопствени волови). После ове трагедије, већина Бањаша досељених из североисточне Србије се иселила, углавном у земље западне Европе. Трагична судбина Бањаша С. позната је у бањашкој колонији у Гребенцу, и данас, после скоро четрдесет година. Аутор овог прилога забележио је причу о С. и његовим потомцима и 2007. године на теренским истраживањима Рома у румунском селу Локве у средњем Банату.

Транскрипти актуелних разговора који следе садрже само сећање на некадашње практиковање курбана и опис његове данашње форме, без обзира што истраживач поставља питања о Бањашима досељеним из села Бродица у североисточној Србији. Ипак, нико од десетак саговорника у Гребенцу није довео у везу некадашње етнографско истраживање и локалну трагедију (може се претпоставити — због значајне временске дистанце у односу на инцидент), нити је, са друге стране, потврдио почетну истраживачку хипотезу да су гурбан у Гребенац донели досељеници из североисточне Србије.

Разговори вођени у бањашкој колонији у Гребенцу

[1.] Л. Н. (мушкарац, 1937), разговор водила Б. Сикимић 25. 09. 2004.

Транскрипт разговора

BS: Când au fost aici dân Craina, dân Brodița, tu ai văzut cum fac ei gurbanu? [...]

LN: Ei s-a răstrâns mai mult. Cu totuș că ei are mare bucurie la

Превод транскрипта

БС: Када су овде живели људи из Крајине, из Броднице, да ли си видео како они праве *гурбан*? [...]

ЛН: Они су се раселили већином. Они се вома радују том

ghiorbanu ăla, úni ar făcut dă l'ipsă, úni ar făcut dă drag. În druştvo. Or cumpărat mei, or luat şî băutu-ră, p'eil'i l'i-a dat pã vin, or tras vin cu baloani'l'i dă la gazdă care a dat piel'a. Şî, dă unde a luat mielu, acolo a dat şî piel'a. Şî i-a dat vin. Ş-atuns' ar făcut groap'e în pãmânt, şî s-o dus, fiecar'e ş-or adus prăjân d-al'a, frigătoare, l-o rânduít frumos şî o pus, şî care l-o făcut dă nujdă i-o pus doo miare în cap, în coarne, nu i-o coborât coarñil'i, berbec. Ş-atunsá s-or astrâns toţ, or adus l'emne, or făcut priveghiu mare dă jâg, dă, cãtã patru la un foc. Ar fost mult, unii or făcut şî dãn casă asta a făcut unu moş în tot anu cu ei o făcut. El n-o făcut, mă gândesc dă l'ipsă, el a făcut dă drag, c-a avut şî el copii, a-vut nepoţ, şî, şti cum. Când vieđe copii la alţii sã bucură şî ei. Ş-or făcut, nu pot sã spun, or făcut frumos, tare frumos şî, or, ei n-o tăiat cu cuţátu, ei numa or frâmt. Că, da ñi sã n-ajungă sã mânse cânii dãn oasel'e al'ea, numa or astrâns tot într-o oală şî or lăpădat p-apă, v'edz cã aşa o fost bun, sã meargă nãrocu cum m'erje apa. Şî or pitrecut tare fain. S-o iubit lumea, nu-i ca acuma. Acuma-i mare duşma-ñie.

[...]

BS: Când au făcut acest gurban s-au pus şî flori?

гјорбану, неки су правили из потребе, неки су правили за радост. У друштву. Купили су јагање, узели и пиће, коже су давали за вино, вино су доносили у балонима од газде коме су дали кожу. И, одакле је узео јагње, тамо је дао и кожу. И дали су му вино. И онда су направили рупе у земљи, и онда су донели, свако је донео ту мотку, ражањ, лепо је средио и ставио, и ко је правио од невоље ставио би две јабуке на главу, на рогове, није овну скидао рогове. И онда би се сви окупили, донели би дрва, направили би велику ватру од жара, по четворо на једну ватру. Било их је много, неки су правили, и из ове куће је правио један деда и сваке године је са њима правио. Он није правио, мислим, због невоље, он је из љубави правио јер је и он имао децу, имао је унуке, и знаш како је. Када деца виде код других, да се и она радују. И правили су, не могу да кажем, лепо су правили, јако лепо и, они нису секли ножем, они су само ломили. Само да не дођу пси да једу те кости, само су их сакупили у посуду и бацили у воду, видиш, јер је тако добро да иде срећа као што иде вода. И јако су лепо провели. Људи су се волели, није као сада. Сада је велико непријатељство.

[...]

БС: Када су правили тај гурбан, стављали су и цвеће?

LN: Și flori s-a pus și miare în coarne i-a pus.

BS: Pita?

L: Și ar făcut o pogășe, ar uns-o cu miere dă stup. Și-atunș a-dat la copii să mânșe. Și-a fost un moș care a rugat sănătațe la copii, la gloațe, la naintare să aibe în casă. Dacă a fost șișneva bićag să i să traga bićejugu, să fie zdravă, să fie, cum să vă spun, norocos pă lumea asta, și așa să rugat întotdăună la biñe. Și o și mers biñe.

[2.] Д. М. (мушкарац, 1958), разговор водила Б. Сикимић 31.07.2005.

BS: Și alt lucru care fac este că fac gurbanu, pentru vii. Pentru sănătațe. [...]

DM: Da. Și-aisha fac gurbanu, unu dă la noi, c-a noștri ai bătrâni ar ținut, doamnă, toț. E acuma nu mai țin nima nimic. În doisprezece iulie aia, cam pică Sfântu Pătru, gurban. E, un văr d-a ei baș țâne gurbanu, el e în Austria acuma dus. El în tot anu viñe. Aia pãntu bićejug. [...] E, dar ei țin în șaselea mai, Đurđevdan, dãn Brodița. Toț. Aia-i pãntu ei a mări mare sãrbãtoare șe poaće să fie. Ii care nu poaće să vină acuma, ii, nãinće, doamnă, toț ar viñit acasă. Alți lucru s-or pierdut dacă n-o vrut gazda să-i deie drumu, nu s-o uitat, o viñit cu famil'ia acasă. Îs pierde lucru acolo în Austria. E, acuma, au acolo, sa strâng toț la o poiană, l'o dat voie c-or văzut că nu mai iasă cu ei în

ЛН: И цвеће су стављали и јабуке на рогове су стављали.

БС: Хлеб?

Л: Направили су погачу, намазали је медом. И онда су дали деци да једу. И био је један старац који је молио за здравље деце, укућана, да буде напредак у кући. Ако је неко био болестан да му прође болест, да буде здрав, да буде, како да вам кажем, срећан на овом свету, и тако се увек молио за добро. И ишло је добро.

[2.]

БС: И друга ствар коју праве [у Бродници] јесте гурбан за живе. За здравље. [...]

DM: Да. И овде праве гурбан, један од нас, јер су наши стари држали, госпођо, све. Е сада нико више ништа не држи. То је дванаестог јула, када падне Свети Петар, *гурбан*. Е, један њен рођак баш држи *гурбан*, он је сада у Аустрији. Он долази сваке године. То је за болест. [...] Е, али они држе шестог маја, Ђурђевдан, из Броднице. Сви. То је за њих највећи празник који може да буде. Они који сада не могу да дођу, они, раније, госпођо, сви су долазили кући. Неки су и посао изгубили ако газда није хтео да их пусти, није се обзирао, долазио је са породицом кући. Изгуби посао тамо у Аустрији. Е, сада имају тамо, скупе се сви на некој ливади, пустили су их када су видели да не могу са њима да изађу на крај, и сви се скупе тамо шестог маја и

cal, și toț să strâng acolo în șaselea mai și fac. Miei friže tot acolo, băutura, tot. L'-o dășchis, că io șciu când am fost în Austria pă unu l-o prins, cu doisprezece an înapoi, n-o avut voie unde să frigă miel, și i-or, și el o fužit, i-o pus caznă și l-o prins namtu și o trebuit să plăcască și l-o lat în obi... ș-acuma nu șcim dă se, șci, un veșin așia o stat și mie m-o fost jăl dă el. Iao, cătră una spun: ce-i? Ș-asta să dușe întreabă, intră și kaže, spuñe: are dă plăcīt ceva, când acolo dă loc sudu și spuñe: doisprezece an napoi, spuñe, ai fript miel unde n-ai trebuit, n-ai avut voie. Și el n-are să plăcască, asta scoace bañi, m-am rugat dă ea, dă muierea aia, și o plăcīt și i-or dat drumu. E, acuma l'-o dat, n-o mai ieșāt cu ei pă apă, l'-o dat poiana mare, acolo toț s-a strâns.

BS: La Beč, sau unde?

DM: Da, la Viena. S-or învățat și nemți cu noi.

BS: Dar asta fac și tăgañi și voi? Da?

DM: Toț. Și sârbii, aia-i sârbească, Đurđevdan. Și ei dăstui țan, dar ei nu șcie că se însamnă aia mult, că pãntu ei aia-i sãrbãtoare mai mare, doamnã, dar aia-i ca pãntu aiduș. Aia-i *ajdučka slava*, cum spuñeț, și aia, ii aia dăstui niș nu șciu. Îl întreb — pă biñe, dă se țan tu aia? El friđe dă sãnãtaće aia. Nu șcie.

BS: Și acest om care face la Sãnpietru aici, el e de strãinatate? Vine să facă aici?

праве. Тамо пеку и јагањце, пиће, све. Дозвољено им је, јер ја знам кад сам био у Аустрији, једнога су ухватили, пре дванаест година, није имао дозволу где да пече јагње и су га, и он је побегао, казнили су га и ухапсили су га Немци и требало је да плати, и узели су га... и сада не знамо зашто, знаш, био ми је комшија и било ми га је жао. Јао, кажем једној жени: шта је? И она оде и пита, уђе и каже: треба нешто да плати, а тамо се суди и каже: пре дванаест година, каже, пекао си јагње где ниси смео, ниси имао дозволу. И он нема да плати, она извади новац, молио сам је, ту жену, и платила је и пустили су га. Е, сада су им доделили, нису више излазили са њима на воду, [Немци] су им дали велику ливаду, тамо се сви скупљају.

BS: У Бечу, или где?

DM: Да, у Бечу. И Немци су се навикли на нас.

BS: Али то правите и ви и Цигани? Да?

Д: Сви. И Срби, то је српски [празник], Ђурђевдан. И они многи држе, само они многи не знају шта то значи, јер је за њих то највећи празник, госпођо, али то је као за хајдуке. То је *хајдучка слава*, како кажете, и то, многи од њих не знају. Питам их: — „Па добро, зашто ти то држиш?“ Он то пече ради здравља. Не зна.

BS: И тај човек који овде прави на Петровдан, он је из иностранства? Долази овамо да прави?

DM: Vine anumită ziua, cum spun — *godišnji odmor*, urlapu, liberă să ia o lună dă zâl'e, ș-atunș când vine dâן primă pâñă, el e acasă. Numa pântru aia vin. [...]

Supruga: Fată mare care n-a fost măritată fașe pogăș.

DM: Aia trebuie tri fiețe, doamna. Maica mea când a țanut gurbanu, tri fiețe, ciñere, curace, să mă prișepeț cum să spun. Treb'e să facă pogășiț d-al'i miș, dâן faină, nu? Să fașe, ș-atunș la pogășițâl'-al'a merze miere dă stup, și flori. Ș-atunș aia să dă în sănătaće, să dă și nu-i voie cu cuțātu cu șeva, numa mielu să puñe pă masă și cu mâñil'i toț să, fașe bucăț, nu cu cuțātu. Și după še să mâncă oasâl'-al'a care rãmâñe, așa o fost la noi, la maică-mea, s-o pus într-un ches dă năilon, în șeva, și s-o lăpădat după pod în apă. Să l'e ducă apă, n-o fost voie s-ajungă câñi, s-ajungă síñeva să mânșe. Iac-așa s-o țanut la noi, ș-acuma fac și ei, numa totuș mireu aia, nu-i mai aia, să zăuită, nu baș fac tot cum trebe.

BS: Asta se mânăncă acasă sau undeva?

DM: Ș-acasă, ș-aia, dar năinće, doamnă, năinće, acolo pă poiană, noi am avut cătră apă o poiana v'erđe, eci acolo așa ar trebui să. Unde faș. Dar locu care-l faș, unde friz mielu, aia cam treb'e să fie loc curat, să n-ajungă niș o l'imană să duc-afar-așia o un băiat o șel. Ș-ai-ar trebui așia la locu ăla.

DM: Дође одређеног дана, како кажу — годишњи одмор, *урлају*, узме слободно месец дана, и онда кад дође од првог до, он је код куће. Само због тога долазе. [...]

Супруга: Девојка која није била удавана прави погаче.

DM: За то су потребне три девојке, госпођо. Када је моја мајка држала гурбан, три девојке, младе, чисте, ако ме разумете, како да кажем. Треба да направе мале погаче од брашна, не? Направе се, и онда на те погаче се стави мед и цвеће. И онда се то да за здравље, даје се и није дозвољено ножем или нечим [да се сече], само се јагње стави на сто и све се рукама искомада, не ножем. И пошто се поједе, оне кости које остану, тако је било код нас, код моје мајке, ставе се у једну најлонску кесу, у нешто и баце се испод моста у воду. И однесе их вода, није смело да наиђу пси, да наиђе нешто да их поједе. Ето тако се то држало код нас и сада праве и они али ређе, нема више тога, заборавља се, не држи се све баш како треба.

BS: То се једе код куће или где?

DM: И код куће и онако, али раније, госпођо, тамо на ливади, ми смо код воде имали зелену ливаду, ето тамо би требало. Где правиш то. А место на коме правиш, где печеш јагње, требало би да то буде чисто место, да не дође никаква животиња да однесе или неки дечак или нешто. И то треба да буде на том месту.

Supruga: Acuma toț acasă.

DM: Așa curat treb'e să să facă, da, aia nu-i mai aia, aia-i većim.

Supruga: Nainće pã poieñ.

DM: Pa, dă še treb'e la loc curat să-l friž, nu la loc pogan, macar unde, și la loc curat și să-l mănś, c-aia dai în șârea lu Dumnezău, zâl'el'-al'a buñe aia, d-aia faś po-asiťâl'i și aia.

BS: Și te rogi de Dumnezeu?

DM: Da. Ѐi mulțăm'eșć pãntu tot și dă zua aia, vez. Ș-așia nu-i voie să meargă šíñeva afară, ș-aia-n većeu, cã vun copil trei locuri a mai mult pãťat ș-aia. Nainće ai bătrân așa ar pãzãt: — še cauți acolo pã poiană? Dă loc cãtrã copiii-ai miś și aia să nu să ducă, vez, cã nu-i bun să fie pogan.

Supruga: Num-acuma tot să pierde obiçaiu.

DM: Și-nainće s-ar ćemut ai bătrân să-s lasă copiii, fetiťâl'i, l'-a spus: — av'eť grijă, nu macar unde, pică, vã dușeť afară, ș-aia să să șćie unde cã nu-i bun pã flori, cã nu-i bun la. Cã estă zâl'il'i buñe, vez, să trif'eșće dă toace, poace să rămână oloź, ș-aia nu-i dă dus macar unde. Acuma većim nu, nima niś nu-s învaťa copiii aia ș-aia, decãt io, io l'e-am spus și đe miś și lor ș-aia, av'eť grijă, tot picať unde, unde nu-i većeu, nu-i aia, și nu řai porća, ai vãzut cum, tre să șćiť unde. Nu-i bun dă subt l'emn, dă su pom nu-i bun, unde-s flori, iarbă

Supruga: Сад сви код куће.

DM: Тако чисто треба да се ради, да, али више тога нема, то је већ.

Supruga: Раније на ливадама.

DM: Па, зашто треба на чистом месту да га печеш, не на поганом месту, било где, већ на чистом месту и да једеш, иначе дајеш „Богу иза леђа”, то је за те добре дане, зато правиш те погаче и то.

BS: И молиш се Богу?

DM: Да. Захвалиш му за све и за тај дан, видиш. И није дозвољено да неко иде напоље, тако у WC, јер један дечак на три места, много је боловао и тако. Раније су стари овако пазили: „Шта тражиш тамо на пољани?” Одмах кажу малој деци, и тако, да не иду, видиш, јер није добро да буде погано.

Supruga: Само сада се обичај губи.

DM: И раније су се стари плашили да пусте децу, девојке, говорили су им: „Пазите, немојте било где, падне, идете напоље и то се зна где, јер није добро на цвеће, није добро на.“ Јер има тих добрих дана, видиш, свашта се дешава, могу да остану сакати, није добро да се хода било куда. Сада већ не, нико ни не учи децу тако и тако, само ја, ја сам им рекао и малима и њима и тако, пазите, понекад се нађете негде где нема WC-а, нема тога, и не можеш да издржиш ноћу, јеси ли видела како, треба да знате где. Није добро испод дрвета, испод воћке није добро, где је цвеће, зе-

v'erde, curată. Mai mult așa, unde-i pământ, unde-i, unde-va.

BS: Acolo la Brodița a fost mo-așa, sau baba care a știut, și care a cazut. Știți asta? Și când cage atunci spune care zi trebuie să fie gurban? Acum nu mai este, au murit toace.

DM: Să vă spun, ar fost naince așa care baș în zâua aia, și când aia ar căzut, ș-ar vorbit, v-aș uitat zos, vorbeșce ș-aia.

BS: Ați văzut voi asta?

DM: Io am văzut aia, io cu ochii mei baș am văzut aia, copil am fost, am uitat.

BS: Și aici au fost?

DM: Da.

BS: Și aici au căzut?

DM: Da. Iar așa. Și audz că vorb'eșce, ce uiț tot. Numa aia, domnă, cum să vă spun, aia, dân el'-o mie una care a fost, spuie că cu zâl'el'-al'e buie-a vorbit, așa s-ar spus aia. Care a căzut. Cu el'e, ș-aia înseamnă ea-i pântru lucru ăla, pă ea ar primit-o, ar al'es-o, și ea când făcut rugașuñil'-al'a, când aia atuns, ea o căzut și ai auzât tot până vorb'eșce, tot. Ș-atuns s-o sculat, după câta vreme. Ar fost aiș mai mulce, c-aișa o fost și vrăjmaș dăstui ș-aia, ai bătrân naince alcum o fost, așc-ai cíneri nu șcie atâta ș-aia.

BS: Și ele au căzut de nevoie? Când se îmbolnăvește cineva, sau când? La zi?

DM: La zî dă gurban, da.

лена трава, чиста. Више овако, где је земља, где је, негде.

BS: Тамо у Бродици је била старица, или баба која је знала и која је падала [у транс]. Знате ли за то? И када падне онда каже ког дана треба да се прави *гурбан*? Сада више нема, све су умрле.

DM: Да вам кажем, биле су раније тако које су баш на тај дан, и кад је то падале, говорило се, гледајте у земљу, говори и тако.

BS: Ви сте то видели?

DM: Ја сам то видео, ја сам то баш својим очима видео, дете сам био, гледао сам.

BS: И овде је то било?

DM: Да.

BS: И овде су падале?

DM: Да. Опет тако. И чујеш како говори, све гледаш. Само то, госпођо, како да вам кажем, то, од њих хиљаду једна је била, кажу да је говорила са добрим данима, тако се то звало. Која је падала у транс. Са њима, и то значи да је она за тај посао, њу су примили, одабрали је, и она кад се обаве те молитве, кад је то онда, она би пала и чуо си све док говори, све. И онда се пробудила, после неког времена. Било је овде више, јер је овде било и много мржње и тога, код старих раније је било другачије, сада ови млади не знају толико и тако.

BS: Оне су падале из невоље? Кад се неко разболи, или када? Тог дана?

BS: Asta e Sânpietru la voi? Sau poate să fie și altă zi?

DM: Gurbanu îi doisprezece iulie, el cam așa să, Sfântu Pătru i većim altă še. [...]

BS: Și când cade atunci vorbește cu, cu ele?

DM: Da, ai bâtrân spuñe că cu el'e, zâl'el'e buñe vorb'eșće.

BS: Nu s-a vorbită că vorbește cu șoimane?

DM: Nu. Numa că cu zâl'el'e buñe, vez. Așa s-o spus aiš.

BS: Și atunci spune când trebuie să faci curban?

DM: Nu, vezi că nainće dă aia n-a căzut că să i să spună când, numa curat în dzâua aia ș-a căzut și după aia s-o pus prânzu s-o sculat și tot.

BS: Pot să trec în sârbește, da vidimo još jednom? Da li sam dobro vas razumela. Znači one su, na taj dvadesetog jula samo padale?

DM: Na dvanestog.

BS: Dvanestog. I samo tada?

DM: Samo tada, to je bilo pre, mislim dok su stavili to jagnje i to, znači, pre toga ona je pala, pričala, svi su rekli da sa svecima priča, kaže, i to, i posle ustala, nekog vremena al niste razumeli ništa šta je pričala i to sa njima, al stariji ljudi koji su znali, kažu — manite je, dajte joj mira, ona priča.

BS: A gde je ona padala, napolju?

DM: Dole, u dvorištu mislim da je. Evo tu je pala.

BS: A šta ona tom prilikom govori?

DM: Gunđa nerazumljivo, pa poneki reči se razumelo, ali ja tada se ne setim dobro, bio sam dete, al ovi stari, jel odma su sklonili decu — manite je, dajte joj mira. To radi, to je njeno.

BS: A kažite mi, jel onda, kad se recimo neko razboli, nagazi, to što ste pričali, na mesto koje nije čisto stane ili uradi nešto što ne treba na čisto mesto, onda se on leči tako što.

DM: На дан када је гурбан, да.

BS: То је код вас Петровдан? Или може да буде и неки други дан?

DM: Гурбан је дванаестог јула, то је тако, а док је Свети Петар већ нешто друго. [...]

BS: И када падне онда са њима говори?

DM: Да, стари кажу да са њима, добрим данима говори.

BS: Није се говорило да говори са шојманама?

DM: Не. Само са добрим данима, видиш. Тако се овде говорило.

BS: И онда каже када треба да правиш гурбан?

DM: Не, видиш, раније није зато падала да каже када, него управо на тај дан је падала и после се постављао ручак, устајала је и све.

BS: Могу ли да пређем на српски, да видимо још једном?

DM: Uzme tu slavu.

BS: Ali to mora da bude samo ta slava? Zato što u Brodici može bilo koja, druga, mislim, može da bude recimo i Đurđevdan i neki drugi praznik. Ne mora da bude samo Petrovdan. [...]

DM: Vi znate vrlo dobro šta je Đurđevdan, koja slava.

B: Znam. Na Đurđevdan ne može?

DM: Ne može, jel je tako. Šta može Đurđevdan? Al gurbanu, on je baš za te bolesti, za sakate, za te.

BS: *Ologi?*

D: Da, *ologi*. E, ondak ne bi moglo druga slava, sad da uzmemo drugu slavu, na primer, ili ko Sveti Ilija šta je ili to, znaš, moraš takav svetac da uzmeš, znači samo on. Ovde, koliko ja znam.

BS: Znači, ako ima sad više kuća koje daju gurban, onda one pre nego što se zakolje jagnje, onda padne?

DM: Da, to se desi, tog dana. I to.

BS: A jel ta žena možda bila iz Brodice?

DM: Ne, baš odavde rodom, iz Rumunije. A otac odavde. [...] A majka iz Rumunije.

BS: Isto je rumunski govorila?

DM: Rumunski sve, al što on odavde se oženio u Rumuniju, jer znate pre kako bilo. [...] I on isto Rumun bio odavde. Ciganski Rumun. [...] Al ona je bila polutankinja, bila. Majka čista Rumunka je bila iz Rumunije. [...] Njena majka se udavila tamo i on se preselio, ovde došo, u njegovo selo i odranio je i poraso i tako ona to.

BS: Ona je to ovde naučila?

DM: Da. Pazi, taj gurban, još nešto, gospođo, izvinite. [...] To i u Rumuniji se drži, isto.

BS: To ste videli tamo? Ili ste čuli?

DM: I čuli, jel imamo i familiju tamo, u stvari supruga ima familiju tamo u Rumuniju. I oni, kod nji to je zakon, isto ko i ovde, držidu to, nema. I don danas oni to držu, bolje nego ovde.

Supruga: Tamo još bolje se drži.

DM: Jel ovde samo pre stari koji su bili su držali i ja ko dete pantim i čak i moji su držali ovde, i svi. Čim oni to pomreli, ova omladina, nema. A to bi trebalo, primer, ta kuća koja drži, sin da nasledi, ali ovde već to ne. Sve se izgubi. A u Rumuniju i don danas to ima. Naročito Romi, Cigani, oni to održavaju. Rumunski Cigani, mislim i tako to.

Ови потпуни транскрипти показују све одлике савременог стања локалног румунског бањашког говора у интерференцији са локалним банатским дијалектом и стандардним румунским језиком, али и висок степен билингвизма. Транскрипт истовремено одсликава и језичке стратегије истраживача (коме румунски није матерњи језик) у комуникацији са говорницима специфичног вернакулара.

У антрополошко-лингвистичком погледу ова два транскрипта разговора (вођених у релативно кратком временском размаку), показују неконзистентност термилошког система ритуала гурбан у односу на стање које је записала етнолог Мирјана Малуцков пре четрдесет година. Саговорници у Гребенцу данас говоре о 'добрим данима' (рум. *zilele bune*), док старији запис (Maluckov 1979) и у тексту молитве (у инвокацији) помиње 'добре виле' (рум. *zânelor buni*), а тако је и у етнографском коментару (рум. *zânele bune*). Мало је вероватно да је у питању корекција самог етнографа, иначе одличног познаваоца румунског језика и традицијске културе. Бањашки румунски термин *șoimane* 'виле' који у разговору сугерише истраживач (а познат му је из претходних истраживања Бањаша у околини Јагодине, централна Србија), очито није познат саговорнику.⁷ Преласком на други језички код, на матерњи језик истраживача, показује се да саговорник из Гребенца 'виле', са којима жена у трансу разговара, логично преводи у истом демонолошком кључу са 'свечи' (*сви су говорили да она са свецима ѝрича*).

Усмени подаци добијени у Гребенцу потврдили су могућност постојања ритуала гурбан независно од његовог претпостављеног преношења од стране досељеника из Бродице (заселак села Вољуја код Кучева), јужно од Дунава. Транснационалност гурбана је експлицитна без обзира на истраживачева настојања да порекло гурбана доведе у везу са резултатима својих претходних истраживања: (*To i u Rumuniji se drži, isto. (To ste videli tamo? Ili ste čuli?) I čuli, jel imato i familiju tamo, u stvari supruga ima familiju tamo u Rumuniju. I oni, kod nji to je zakon, isto ko i ovde, držidu to, nema. I don danas oni to držu, bolje nego ovde; A u Rumuniju i don danas to ima. Naročito Romi, Cigani, oni to održavaju. Rumunski Cigani, mislim i tako to*). Случајни хронолошки редослед истраживачких знања са терена доприноси дисторзији слике о динамици истраживаних семиномадских група. У пракси је тешко остварив епистемолошки захтев да редослед синхроних истра-

⁷ О ко-конструкцији у антрополошко-лингвистичким истраживањима в. Сикимић 2005; истраживачка субјективност тема је прилога Сикимић 2004.

живачких кретања по терену у потпуности прати хронолошки редослед путева оваквих заједница.

4. Реконструкција семиномадских трајекторија гурбана

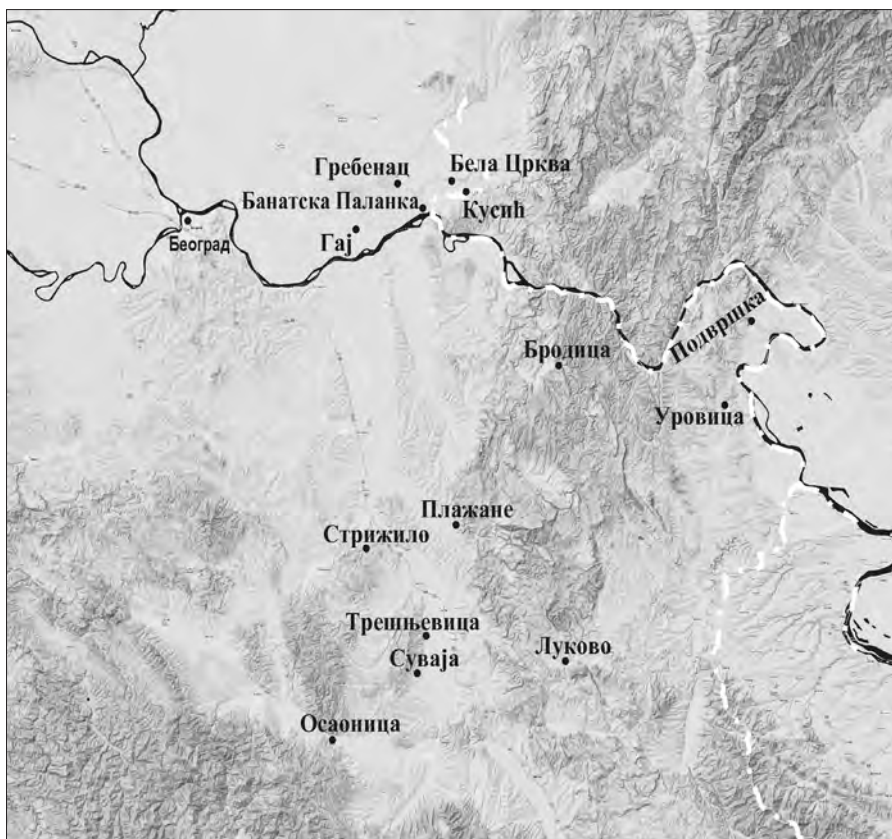
Ишчитавањем етнографске грађе о Ромима у јужном Банату прикупљене шездесетих година двадестог века показало се да обичај гурбан није везан искључиво за село Гребенац у Банату и да је у неком облику постојао (а можда и данас постоји) и у другим бањашким насељима јужног Баната (Maluckov 1979). Детаљан опис гурбана из 1968. године постоји за град Бела Црква у јужном Банату који је урадио етнолог Милан Милошев и то са експлицитним помињањем јужнодунавског порекла ритуала.⁸ Исти етнолог, Милан Милошев, у истом периоду обрадио је још три јужнобанатска бањашка насеља у којима је био познат ритуал *гурбан*. Тако је било и у јужнобанатском селу Гај, а слично је било и у селу Кусић (Maluckov 1979: 113–114; 139). Насеље Банатска Паланка Милан Милошев је истраживао 1966. године. Заблежио је да су око 1948. године, уз друге, досељене и три породице из села Волује (тј. из Бродице) код Кучева, у Србији, са 18 чланова (Maluckov 1979: 95). Из уопштеног коментара о Ромима у Банатској Паланци, судећи по помињању израде дрвених предмета као једног од њихових занимања, може се претпоставити да су и међу њима постојали и Бањашци. Ипак, нема директне потврде о практиковању ритуала гурбан (Maluckov 1979: 96). Истраживања Бањаша у Рипњу, у околини Београда, обављена маја и јуна 2008, показала су да је после Другог светског рата изван број бањашких породица из Врчина и Рипња био колонизиран управо у Белој Цркви и Банатској Паланци.⁹

Румунски етнолог Nicolăescu-Plopșor још 1922. године објављује прве податке о практиковању гурбана у Олтенији (јужна Румунија): *гурбан* се прави само за људе које су 'узеле свете' (*luați din sfinte*), на Спасовдан и Ђурђевдан, и то за 'сакате' (*damblagii*). Обичај *gurban* немају Цигани у Румунији, али постоје информације да су неки од 'Цигана' дошли из Србије, те да поред румунског језика говоре и српски (Nicolăescu-Plopșor 1922: 37).

Карта која се доноси у оквиру овог прилога обједињује резултате етнографских истраживања Рома у Војводини (Maluckov

⁸ Белоцрквански гурбан се посебно осветљава у прилогу Александре Ђурић-Миловановић у овом зборнику.

⁹ Детаљније о овој послератној колонизацији Бањаша в. у прилогу Александре Ђурић-Миловановић у овом зборнику. У село Омолица у јужном Банату колонизовани су Бањашци из северозападне Србије, посебно из села Чокешина (Sikimić 2007, 2008).



Бањашка насеља у Србији у којима се практикује или се практиковао гурбан. Постоји велика вероватноћа да се гурбан практиковао или се још увек практикује међу Бањашима у Великом Градишту и Комши код Кучева.

1979) са подацима добијеним антрополошко-лингвистичком методом у оквиру истраживања Балканолошког института САНУ.

5. Бањашки сакрални текст: 'молитва вилама'

У наставку овог прилога теми гурбана приступа се из другачије перспективе: анализа фолклорног текста биће предложена као један од могућих метода за ре-конструкцију бањашке традицијске културе. Током наших 'поновљених' теренских истраживања Гребенца текст молитве вилама није добијен чак ни фрагментарно. Разлог за то је можда већ напуштен обичај или још увек важећи табу саопштавања тог текста непозваном лицу. Чињеница је, међутим, да са територије Румуније, из области Олтеније, постоји неколико записа варијаната ове молитве које

датирају од почетка двадесетог века све до савремених — које је етно-музиколог Каталин Ковалчик забележила у својим рецентним теренским истраживањима (Kovalcsik 2007). Овде се варијанте забележене на територији Румуније наводе у хронолошком редоследу а прати их и одговарајућа карта:

[1.] Гребенац (Maluckov 1979: 147–148, запис из 1967, превод М. Малуцков)

Zânelor buni, mă rog de voi să vă întoarceți la copilu ăsta și să îi dați mau și miciau. Și să îi dați mâna la loc și picioru la loc. Că el v-o dăruî în ziua de Sân-Petru cu un berbec fript și cu nouă cuptoare de pită și cu nouă ordouri de vin, și cu un ducian de cârpe și cu un stup de mere și cu un ducian de pantlicuri și cu o grădină de flori că să fie înaincea voastră pă tot anu cât o fi viu. Mă rog dă voi să îi dați mâna și miciau.

[Добре виле, молим вас да се окренете на ово дете (=дечака) и да му дате снагу и окретност да му поставите руку на место и ногу на место. А он ће вас даривати на дан Светога Петра са једним печеним овном, и са девет фуруна хлеба, и са десет ведара вина, и са једним дућаном марама, и са кошницом меда, и са дућаном пантлика, и са баштом цвећа, да буде пред вама (=да имате) за све године док буде жив. Молим се вама (=молим вас) да му дате руку и покретљивост.]

[2.] Гребенац (Maluckov 1979: 149, запис из 1967, превод М. Малуцков)

Bună ziua oamenii. Cum o fos' gazda căși și gazdărița s-ar chinuit și ar muncit tot anu de zile pentru praznicili zânelor buni. Și s-o aratat, înaincea de zânelor bune pe ziua de Sân Petru cu un berbec fript, cu noua cuptoare de pită cu noua ordouri de vin și cu stup de miere și cu o grădină cu flori și cu un ducian de cârpe și cu unu de pantlici să fie înaincea zânelor bune, și îi ajuce lu Dumitru...

[Добар дан, људи. Какви су били домаћин и домаћица трудили су се и радили целу годину дана за празник добрих вила. И показали су се пред добрим вилама, на дан Светог Петра са печеним овном, са девет фуруна хлеба, са девет буклија вина, са кошницом меда, са баштом цвећа, са дућаном марама, и једним пантлика, да буде пред добрим вилама да помогну Думитру...]

[3.] Хинова, жупанија Мехединци (Nicolăescu-Plopșor 1922: 36, преузето у Chelcea 1944: 142)

Voi sfintelor și milostivelor, aduceți-vă aminte de *cutare*. Dați-i snaga și vârtutea, în tot corpu lui, în toate oasele lui, că el v-o purta de grije din an în an, c-un berbece gras, c-un cuptor de pâine și c-o butie de vin.

[Ви, свете и милостиве, сетите се *шога* и *шога*. Дајте му снагу и моћ у целом његовом телу, у свим његовим костима, а он ће се о вама брину-

ти из године у годину, са једним дебелим овном, са једном пећи хлеба и са бачвом вина.]

[4.] Баја де Арама, жупанија Мехединци (Nicolăescu-Plopșor 1922: 36, преузето у Chelcea 1944: 142)

Voi sfintelor, voi bunelor, să dați snaga și puterea lui *cutare*, că el v-o prăznui din an în an, c-un berbece gras, cu trei buți de vin, și cu trei cuptoare de pâine. Dați snaga și puterea lui, din vârtutea lui, că el v-o prăznui din an în an și v-o prăznui cât o fi el.

[Ви, свете, ви добре, дајте снагу и моћ *шоме* и *шоме*, јер ће вас он славити из године у годину, са једним дебелим овном, са три бачве вина и са три пећи хлеба. Дајте му снагу и његову моћ и силу, јер ће вас он славити докле год живи.]

[5.] Парајени, жупанија Влча (Calotă 1995: 179, запис из 1967)

Voi sfincelor, buñelor, cocoñițelor, veniz lin ca apa, și dulce ca mierea j v-adușeț amince dă (șetățanu-ăla, cum îl cămă, numele lui, care-l are mielu), să-i daz znaga și pućerea și vârtuca în corpu lui, în mâñile lui, în pișuarele lui, că vă prăznișeșce di ian în an c-un berbeșe gras, c-o buće cu vin, c-un cuptor dă pâñe, amin!

[Ви свете, добре, госпође, дођите лако као вода и слатко као мед и сетите се (оног грађанина, како се зове, његово име, који има јагње), и дајте му снагу и моћ и силу у његовом телу, у његовим рукама, у његовим ногама, јер ће вас он славити из године у годину са једним дебелим овном, са бачвом вина, са једном пећи хлеба, амин!]

[6.] Дабулени, јужна Олтенија (Calota 1995:184, запис из 1970)

Voi sfint'elor, buñelor, dulșelor, milost'ivelor, adușeți-v-amint'e dă Naie, dați-i znaga și put'erea și vârtut'a și averea, că iel vă prăznișeșt'e dâñ an în an c-un berbeșe gras, c-o but'e dă vin, c-un cuptor dă pâñe. Și la urmă spuñea că amin.

[Ви свете, добре, слатке, милостиве, сетите се Најеа, дајте му снагу и моћ и силу и имање, јер ће вас он славити из године у годину са једним дебелим овном, са једном бачвом вина, са једном пећи хлеба. И после каже амин.]

[7.] Олтенија (Kovalcsik 2007: 123, изговорена верзија из 2001)

Voi sfintelor, bunelor, coconițelor! Aduce-ți-vă aminte de Ioana că ea vă poartă dă grije din an în an, cu-n berbece gras, cu-n cuptor de pâine, cu azmă de grîu. Ce-am aurat să fie deplin.

[Ви свете, добре, госпође! Сетите се Јоане јер се она о вама брине из године у годину, са једним дебелим овном, са једном пећи хлеба, са пшеничним хлебом. Све што сам пожелела нека се испуни.]

[8.] Олтенија (Kovalcsik 2007: 123, запис *in situ* 2000)

‘pora’: Voi sfintelor, bunelor, dulcelor, coconițelor! Aduceți-vă aminte de Elena, dați-i snaga și puterea și virtutea în mâinile ei, în corpul ei, în tot ce are ea, să nu aibă fel de boală, să fie cea mai tare, să ia și bărbatu la pumn. Să aibă, să poartă de grijă din an în an, un berbec gras, un cuptor de pâine, o butelie de vin. Amin.

[’попа’: Ви свете, добре, слатке, госпође! Сетите се Елене, дате јој снагу и моћ и силу у њеним рукама, у њеном телу, у свему што она има, да нема никакве болести, да буде најјача, да држи и мужа у шаци. Да има, да се брине из године у годину, једног дебелог овна, једну пећ хлеба, флашу вина. Мин.]

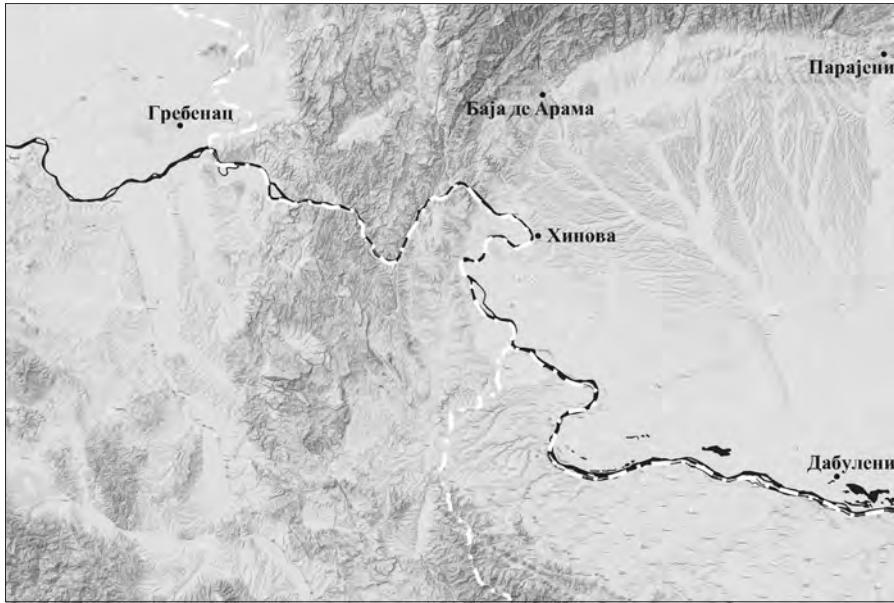
Најстарија записана молитва (или сакрални текст) ‘вилама’ на румунском језику потиче из једног рукописа с краја 18. века (Ms. 1517, Timotin 2007: 435–436). У анализи овог текста ауторка ‘виле’ доводи у везу са ‘суђеницама’. Идентитет писара остаје непознат, али се на основу језичких одлика записа може претпоставити да је из Молдавије. Овај текст је веома христијанизован и по томе разликује од наведених молитви ‘вилама’ које су записали етнографи: вила заузима другу позицију, иза Бога, осим тога онај ко изговара молитву обавезује се да пости три дана за редом:

‘Pentru dânsăle’ [’за Њих’]

Adecă eu (cutare), bine-m pare pentru venire dumneavoastră și iată că potescu 3 zile de vineri dumneavoastră, și iată că vă fac masă mare, adecă pentru vinire dumneavoastră (sic). Și mă rog orice voi fi greșit, să mă iertăți. Că de acu pre mă voiu păzi, ca să mu vă răspunzu. Și când voiu mai greși, să mă iertăți, că sânt robul lui Dumnezeu și pe urmă al dumneavoastră, eu (cutare) (Timotin 2007: 444)

[Ја (име) радујем се вашем доласку и ево постим ваша три дана петка, и ево правим велику трпезу, то јест за ваш долазак. И молим било шта да сам грешио, да ми опростите. Јер ћу од сада пазити, да вас не увредим (?) И кад будем погрешио, да ми опростите, јер сам роб божији а затим и ваш, ја (тај и тај)]

У свим нама познатим варијантама молитве истакнуто је обећање годишњег понављања (‘из године у годину’) жртвених дарова, односно екстензија животног века појединца у тексту (‘за све године док буде жив’). Слично се одређује и сегментира време у неким магијским фол-



Теренски записи бањашке молитве вилама

клорним текстовима — ’за увек’: у источнословенској традицији уобичајени су мотиви који дејство бајања као лековитог ритуала ограничавају крајем људског живота, тиме се човеково здравље продужава до тренутка његове смрти и затварају се могуће лакуне у времену (Агапкина 2004).

5.1. Сакрални vs. магијски текст: понуде

Анализиране варијанте текста садрже набрајање дарова који се ’вилама’ нуде за оздрављење, а гурбан — жртвено јагње, само је први, и вероватно, неизоставни део на скали ’понуда’. У ритуалном тексту централно место заузимају понуде, овакав текст увек садржи перформативне елементе уз именовање конкретних понуда. Контекстуалном ре-анализом јужнословенских ритуалних фолклорних текстова, заснованом, између осталог, на експлицитним прагматичким маркерима у тексту, бавио се белгијски слависта Питер Плас (уп. нпр. Plas 2006).

Све изнете варијанте текста молитве карактерише хиперболизација дарова¹⁰ намењених вилама, која је најочљивија управо у етно-

¹⁰ Примере хиперболе у структури јужнословенских текстова здравица у функцији плодности, Петровић 2006: 67–75.

графском запису из Гребенца (*девет̑ фуруна хлеба, / И са десет̑ ведара вина, / И са једним дућаном марама, / И са кошницом меда, / И са дућаном њанџлика, / И са башићом цвећа*). Ова хиперболизација реално постојећих дарова у контексту ритуала у тексту бањашких молитви вилама, корелира са текстовима (познатим како у словенском тако и румунском фолклору, уп. нпр. Maluckov 1985: 224) у оквиру свадбеног ритуала чији је циљ умањивање, ниподаштавање вредности свадбених дарова. Поступак умањивања вредности дарова у систему свадбеног антипонашања представља потпуну опозицију хиперболизацији дарова у оквиру сакралних текстова.¹¹

Јужнословенски магијски текстови садрже упоредиве спискове понуда демонским бићима, који се састоје, на пример од: 'печене погаче, печених пилића, посуде са вином и ките цвећа' (Раденковић 1982: 64, источна Србија); 'вечере, беле погаче, вина и ракије' (Раденковић 1982: 81, источна Србија); 'погаче, печења, вина' (Раденковић 1982: 83, источна Србија); 'вечере, слатког вина, медене ракије, печене кокошке и свилене постеље' (Раденковић 1982: 89, источна Србија) али само у функцији 'привлачног места' за истеривање демона. Ове понуде не постоје у реалном, акционом контексту бајања.

5.2. Сакрални vs. магијски текст: инвокација

Јужнословенски магијски текстови садрже и семантички упоредиве формуле у обраћању демонима болести (молостив карактер пореди се са 'медом' и 'водом'): '(црвени ветрови) будите благи као мед, будите хладни као вода' (Раденковић 1982: 80). У антологији српскохрватских бајања Раденковић 1982 само група текстова 'од ноћница' из источне Србије има експлицирану 'молбу' демонима ('молим вам се, клањам вам се'), после инвокације следе понуде ('мед', 'хлеб' и 'чешаљ'): *мед њи носим да лижеш, / хлеб њи носим да ручаш; / с њразним рукама ње не исџраћам. / Чешаљ њи носим, да*

¹¹ Хиперболизација дарова изостаје из ритуала приказивања дарова у оквиру посмртних обичаја, уп. класичан етнографски опис из Драгачева: „Кад већ поседају у совру, доћи ће који од комшија и стати уврх совре те приказати све оне прилоге што је који донео, као што се на свадби част приказује, само без икакве шале, у највећој озбиљности. Приказивач, ставши под врх совре, прима од кућевне чељади торбу по торбу и чутуру по чутуру, и чувши од њих чије је што, говори овако: 'Наш комшија, или пријатељ, или већ како му се може да рече, Милоје. Дошао је на покој душе нашем брату Марку (или већ како је покојнику име) и донео ову погачу и чутуру вина домаћину на жалост: да бог да да му се врати на радост!' Сви лагано одговарају: 'Да бог да!' А приказивач спусти на совру што је приказао, и оно се после разилази низа совру пред све који ту седе“ (Милићевић 1984: 346).

се *ишчешљаш* (Раденковић 1982: 226), али ови магијски текстови обично садрже претњу и формулу 'истеривања'. У неким варијантама које једнако почињу инвокацијом, али без ласкавих атрибута ('виле, самовиле, ноћничине, намернице, полночнице, але, вештичине') следе једнократне понуде ('хлеб', 'вода' и 'светлост'): *ево, ја сам вама оставила овде / бели хлеб да једејте, / слајку воду да пијете, / свећу да вам светли* (Раденковић 1982: 227).

Молба са упоредивом инвокацијом (*молим се вама*) у 'Прекоморављу' упућује се у једном 'бајању од хала':

Биће од саставака, биће од ветра, биће му направљено, биће нагазио, биће вам ложицу сломио, биће вам каленицу разбио, биће вас чим год увредио, молим се вама: Смиљано, Огршћано, Калино, Магдалено! Да му опростите и лек да му дате! (Милићевић 1984: 327)

Зборник савремених бугарских бајања (Тодорова-Пиргова 2003) још јасније показује да само бајања од 'вилског нагаза' имају форму молбе за опроштај са инвокацијом и чак формулом 'усвајања', 'се-стримљења': 'Миле мајке, миле сестре, опростите томе и томе' (нпр. бр. 255 из Благоевграда, бр. 259 и 262 из Михаиловграда).

Праву паралелу бањашким 'молитвама вилама' пружају румунски магијски текстови (бајања) 'од вила' (*de iele*, Gorovei 1985: 110, 321), који једнако нижу синонимне еуфемистичне номинације 'вила' са функцијом 'умилостивљења'; на пример, из жупаније Горж:

Aminte să v-duceți, sfîntelor, / bunelor, / îndulcitor, / aminte să v-duceți, / leacul să-i aduceți. [Сетите се, свете, добре, слатке, сетите се, лек му донесите];

из Плоештија:

Doamnelor, / împărăteselor, / vrednicelor / și harnicelor, / puternicelor / și sfîntelor, / iertați pe (cutare)... (Gorovei 1985: 114) [Госпође, царице, вредне и марљиве, моћне и свете, опростите (томе и томе)].

И арумунски текстови забележени у Крушеву, Македонија, имају синонимне низове у апелацији вила, нпр.:

Zâna albă, / zână curată, / zână fără prihană, / zână fără spurcăciune, / iaca venii la tine, strălucită... / vindecă-mă de lingoare. (Gorovei 1985: 114, 325) [Бела вило, чиста вило, вило непорочна, вило без прљавштине, ево сам дошао код тебе, пресветла, излечи ме од грознице].

Румунска фоклорна грађа једнако садржи и друге варијанте бајања 'од вила' и којима се оне истерују на 'не-место' (Gorovei 1985: 320) или имају класичну структуру за магијске текстове (Gorovei 1985: 322–324).

После изнетих паралела 'суседних' фолклорних традиција (јужнословенских и румунских), склони смо да прихватимо хипотезу етномузиколога Каталин Ковалчик (Kovalcsik 2007) о вези 'молитве вилама' у оквиру гурбана са румунским фолклорним текстовима који се упућују 'суђеницама'. Један податак у корист ове хипотезе доноси румунски дијалектолог Емил Петровић који је још 1933. забележио дијалекатски текст о суђеницама (рум. дијал. *Ursătuorile*) у селу Стрехаја, округ Мехединци, Олтенија, Румунија. У питању је информаторов опис обичаја давања понуда 'суђеницама' треће ноћи по рођењу детета који садржи и кратку молитву исте структуре као и бањашка 'молитва вилама':

[Ко зна он се моли суђеницама. Каже овако:]

Sfintelor, bunelor / să venidz la aceas prunc / line ca apa / moi ca pânea, / dulci ca miera, / să-i dadz zâle multe fericite. / Cu zâlele să trăiască, / cu nărocă să-să hărănesă. (Petrovici 1943: 279) [Свете, добре /дођите код овог детета / лаке као вода / меке као хлеб, / слатке као мед, / И дајте му много срећних дана. / Данима да живи, / срећом да се храни.]

Од исте саговорнице из Олтеније, у форми дијалекатског текста, забележен је и опис обичаја на Велики четвртак када се по три хлебчића дарују извор, мравињак и биљка матичњак у башти (рум. *mățăci-nă*) уз магијски текст у дијалогској форми са елементом хиперболизације дарованог хлеба: *Io te dăruî pe tine cu trii cuptuare de pâne* [ја те даривам са три пећи хлеба] (Petrovici 1943: 277–278).

Текст бањашке 'молитве вилама', представља несумњиво сакрални текст и свако његово поређење са магијским текстовима своди се само на сличности или поклапања одређених фолклорних формула или сегмената фолклорног текста. Неке озбиљне болести у традиционалној медицини не могу се лечити магијом (бајањем), за њих се праве амулети или се чине жртве, односно *курбани* (детаљније Тодорова-Пиргова 2003: 73). У анализираним бањашким примерима у питању је молитва приликом подношења жртве, а не егзорцистички магијски текст, типа бајања. Магијска моћ има утицај да наређује само 'нижеразредним' демонима, којима особа која баје намеће своју императивну вољу и наређује да се повуку. Упућивање 'молитве' указује на високи статус 'вила' у бањашкој традицији и може да помогне у реконструкцију неког од старијих слојева ромске митологије.

5.3. Сакрални текст у функцији конструкције етничког стереотипа

Фолклорни текстови конструисани око стереотипа о ромским женама као 'лажним врачарама' могу индиректно да укажу на некада-

шње ареале бањашких кретања. У следећем примеру из етнографске грађе из Лесковачког Поморавља може се говорити о 'превођењу' (или 'срозавању') сакралног у магијско у функцији подржавања овог стереотипа:

У селу Брза *Циганке Лингурке* [тј. бањашке жене] врачале су једној баби да јој се врати муж. На главу су јој ставиле ткану сукњу и преко тога кошницу. Једна Циганка је крала, а друга бајала: „Самовиле, виле, миле, ви сте горе, ми смо доле, ми смо дошле непозване“ (и друге варијанте овог мотива в. у: Ђорђевић 1985: 151–152).¹²

Савремена теренска истраживања у околини Лесковца не потврђују насеља Бањаша (најближа насеља се данас налазе у околини Прокупља и Алексинца). Овај запис потврђује семиномадски карактер бањашких заједница (жене су традиционално ишле по селима и продавале своје производе од дрвета), али можда и постојање некадашњег сталног насеља у овом крају. Без обзира што се у анегдоти 'бајање' изводи на српском језику, очуван је један од основних структурних елемената молитве вилама (синонимни низ еуфемистичких именовања у инвокацији).

6. Завршна разматрања

Овај прилог је покушао да прошири дискусију о питању репрезентације другог и на актуелне методе антрополошке лингвистике у Србији: ко говори о дискурсу, у чије име, и како, видимо као проблем у домену етике и научне политике (Mutman 2006: 156). Класичан етнографски опис курбана сагледан је кроз антрополошко-лингвистичку визуру као идентитетски маркер једне мале заједнице која се и физички налази на маргини насеља са чијом већинском заједницом дели исти језик и исту конфесију. Без обзира на своју локалну маргиналност у насељу Гребенац, гурбан се показао истовремено као важан елемент бањашког идентитета. По томе маркеру се и бањашке заједнице деле на оне које данас гурбан практикују или не. Ипак, у питању је само 'научна', дакле — конструисана, а не 'приватна' свест о по-

¹² Фолклорни сиже о две 'Циганке' које бају, а истовремено — краду по кућама и договарају се кроз текст бајања, забележен је у различитим деловима Србије. Овом тексту из околине Лесковца структурно (мотив 'горе' : 'доле') најсличнија је варијаната из околине Брзе Паланке (источна Србија) у којој 'Циганке' бају жени којој су претходно покриле очи „да јој порасте коса“: „Стан горе, стан доле, станала ти коса до појаса, а јала, бајала, све што нашла обрала, свиј, скри! свиј, скри!“ (хумористички часопис *Кића*, 1907, Бр. 12). Друге варијанте ове анегдоте из Црне Горе и са Златибора односе се на магију за ницање браде ћосавом мушкарцу, али ни у једној од њих нема назнака да су у питању бањашке 'Циганке'.

стојању 'заједнице' курбана, можда само у функцији позитивне визије (или чак стереотипа) о културној разноликости Балкана (у овом смислу био је конципиран тематски зборник *Kurban in the Balkans*, објављен у Београду 2007).

За разлику од индивидуалног гурбана за здравље конкретног појединца, који је на примеру села Трешњевица код Јагодине описала Отилија Хедешан (Hedešan 2005: 89–97), савремени гурбан у Гребенцу се показује као ритуал и празник целе локалне заједнице Бањаша везивањем за један фиксирани датум — дванаести јули, уместо више могућих датума који су у Трешњевици одређивани падањем у транс. Одређивање датума подразумевало је специфична ритуална знања и способности, нестанком компетентних особа за одређивање датума, гурбан се фиксира у календарском времену и тиме се од индивидуалног претвара у колективни ритуал. Ипак, практична организација гурбана чак и данас подразумева одређена специфична ритуална знања и вештине уз обавезну персоналну укљученост.

Постојање ритуала гурбан могло би да укаже на одређене историјске трајекторије ове, иначе семиномадске групе, односно на регион Олтеније у данашњој Румунији као област у којој су у дужем временском периоду боравиле бањашке заједнице које практикују гурбан. Потврда континуираног семиномадског карактера бањашке заједнице јесте и експлицирана потреба привремено дислоцираних чланова за враћањем у Гребенац на одређени датум. Да ли је напуштањем традиционалних семиномадских занимања (израда и продаја предмета од дрвета) и прихватањем социјалног статуса радника у иностранству (гастарбајтери) битно промењен карактер бањашке заједнице? Шта условљава редовне повратке у 'своје' насеље или у уланчена места личног или породичног порекла (Бродица — Гребенац — иностранство)? Класични етнографи, навикли на истраживања аутохтоног, седентарног становништва, само узгредно региструју компликоване мреже непланских, појединачних пресељавања припадника 'ромских' заједница.

У покушају да се одговори на питање да ли религијске и празничне традиције представљају маркере локалног и/или религијског припадништва, уочава се дистинктивност гурбана у оквиру 'ромске' популације (оних који су 'споља' дефинисани као 'Роми'). Својим опстанком у оквиру различитих хишћанских вероисповести, практиковање гурбана један је од показатеља бањашких традиционалних скала вредности: Бањаша који практикују гурбан у Србији припадају Српској православној цркви, Румунској православној цркви, али су неки појединци блиски и неопротестантским верским заједницама

(први саговорник из Гребенца помињао је истраживачу своје симпатије за назаренску заједницу). Бањашки *гурбан*, једнако као и други *курбани* које данас на Балкану практикују ромске заједнице, на локалном нивоу насеља јасно маркира две групе: ону која га практикује и ону која га не практикује.

Имајући у виду традиционалну 'маргиналност' Бањаша (у смислу 'станована на маргини насеља') гурбан маркира припадност својој, локално 'маргинализованој' заједници, а не обавезно насељу као целини. Превођење, чак и на језичком плану, термина *курбан* у *гурбан* помаже да се превлада / ублажи дистинкција Балкан vs. средња Европа, али се то постиже и гурбаном као 'пртљагом' семиномадског начина живота. Река Дунав, историјски јака граница између два света, показала се у нешто другачијем светлу у примеру ове семиномадске заједнице: постоји јужнодунавски континуитет миграција бањашких заједница, али и други, који се пружа северно од Дунава; оба су историјски условљена некадашњим државним границама у овом делу Европе.

Гурбан у оквиру овог рада ипак делимично преиспитује и концепт 'Балкана', не у смислу потенцијалне генетске везе са другим, сасвим независним облицима крвне жртве, већ на нивоу преиспитивања сопствене истраживачке немоћи или ограничења, објективне и субјективне природе. Овом свешћу о лимитираности локалног знања о локалној појави, самом могућношћу избора да се говори, истражује и анализира на максималном могућем нивоу, постоји покушај да се превазиђе локално, да се крене ка универзалном. Постоји истраживачка одговорност да се избегну замке локалних метода у истраживању и тумачењу света, да се ослободи хегемоније локалног знања и апсолутних, локално важећих научних метода. Постоји, затим, истраживачка одговорност да се не иде путем унапред наметнутих тема и циљева, типичних за балканске научне средине које болују од 'националних' наука, управо избором маргиналних, јединичних, па и околиналних, а не 'општенационалних' тема. На другој страни корпуса истраживачке одговорности стоји избегавање замки 'универзалног' знања: поглед на 'Роме' као целину, заједницу, без свести о њеној унутрашњој стратификацији. Лингвисти могу, евентуално, да стратификују Роме према њиховом матерњем језику, али се и лингвистичко издвајање Бањаша као групе румунског матерњег језика показује недовољним за сагледавање постојеће унутаргрупне стратификације. Фрагментисана етничка група (као што су то Бањаша) само је парадигма фрагментарности знања о Балкану, у истраживачком смислу 'непозната', подложна већ на самом почетку рада спорним интерпретацијама и закључцима.



Александра Ђурић-Миловановић

КРВНА ЖРТВА: ИЗМЕЂУ БЕЛЕ ЦРКВЕ И РИПЊА

1. Бањаша у Рипњу

У прилогу који следи представљен је део теренског истраживања насеља Рипањ које је у неколико наврата обавио тим Балканолошког института САНУ током маја и јуна 2008. Село Рипањ налази се 25 км јужно од Београда, припада општини Вождовац и просторно је једно од највећих села у Србији. Према попису из 2002. године, Рипањ има око 10.700 становника. Састоји се из великог броја мањих насеља од којих наводимо само нека: Бела земља, Брђани, Чаршија, Каблар, Колонија, Жути поток, Прњавор, Степашиновац, Стражарија, Железничка станица и Трешња (Дробњак 2002: 11).

У Рипњу, као и у другим подавалским насељима — Врчин, Барајево, Мељак, Сенаја, Рогача, Пиносава, Мала Иванча, живи велики број Бањаша, етничке групе румунског матерњег језика. Наши саговорници, Бањаша из Рипња, не владају књижевним румунским језиком, а локални румунски говор је под снажним утицајем српског. У насељима у околини Београда румунски бањашки говори се могу сматрати лингвистички угроженим: само старија генерација Бањаша у Рипњу говори румунски језик, док га млађи, будући да се у породицама говори углавном само српски, ретко и разумеју. Процес замене језика је прилично одмакао.

Према статистичким подацима из 2002. године, Бањаша се у Србији изјашњавају на четири различита начина: као Срби (углавном јужно од Дунава), као Румуни (у Војводини), као Власи (у неколико насеља централне Србије) и спорадично као Роми. Попис бележи да су се скоро сви Бањаша из околине Београда изјаснили као Срби: тако су се у Рипњу само два становника изјаснила као Румуни, док Рома има 94.

У румунским недељним новинама *Либертатива* из Панчева, 19. априла 2004. године, објављен је чланак поводом посете делегације невладине организације из Рипња *Д'ому* ('за човека'), овој редакцији. У том чланку се наводи да у Рипњу живи 1.600 грађана који се декларишу као Румуни и баве се различитим занатима, имају своје радионице и продавнице. На основу бројних теренских истраживања Бањаша у насељима централне Србије и околине Београда, обављених последњих десетак година, показало се да Бањаша током разговора са истраживачима редовно инсистирају на румунском националном идентитету (Sikimić 2005, 2006; Sorescu–Marinković 2005: 176), али подаци из пописа 2002. године показују да се скоро сви Бањаша из околине Београда декларишу као Срби.¹ И Бањаша из Рипња активно подржавају свој румунски идентитет, често подвлаче разлике у односу на *Гурбетце*, етник који се користи за Роме ромског матерњег језика, који такође живе у Рипњу.

Део Рипња који су некада насељавали Бањаша назива се *Жуџи њоџок*. Према подацима из једне новије локалне монографије, читаво насеље Рома од око 80 домаћинстава преселило из Жутог потока у насеље Железничке станице Рипањ, у периоду од 1954. до 1965. године (Дробњак 2002: 27). Више података о иселљавању из Жутог потока у овој монографији нема, али смо на терену добили информацију да данас у Жутом потоку живе само две бањашке породице. Бањашку усмену историју о животу у Жутом потоку доносимо у транскрипту [3].

Следећи правила квалитативно оријентисаног истраживања, фокусирали смо се на анализу усмене историје о бањашкој традицијској култури. Током истраживања тим је разговарао са бројним припадницима рипањске бањашке заједнице, али је овај прилог заснован на транскриптима само два разговора. Разговор са првом саговорницом отвара једну нову, до сада неистражену тему, тему колонизације Бањаша у јужни Банат после Другог светског рата, осветљену кроз призму практиковања ритуала крвне жртве. Разговор са другом саговорницом указује на другу врсту крвне жртве сачувану само у форми легенде.

2. Бањаша у Белој Цркви: колонизација

До почетних података о колонизацији Бањаша из околине Београда дошли смо спонтано, испитујући тему крвне жртве и трасирају-

¹ Етничка мимикрија анализирана је на сличном примеру Ђорговаца матерњег српског језика в. Златановић 2007: 645. Мимикрија је, по Сањи Златановић, резултат потребе Ђорговаца да се, због стигматизације којој су изложени, изјасне као не-роми; из тог разлога њихов број је у пописима мањи од процењеног.

ћи могуће путеве једне групе Бањаша пореклом из села Бродица код Кучева. У првом делу рада представљен је само део добијеног теренског материјала, транскрипт дела разговора са Боринком Илић, рођеном у селу Врчин и удатом у Рипњу. Након Другог светског рата Боринкина породица колонизирана је у Белу Цркву, где је добила имање и кућу. Боринка је у Белој Цркви живела 18 година, док је у Рипањ дошла када се удала, пре 45 година. Разговор је вођен 18. маја 2008. на румунском језику и трајао је око 50 минута.²

Податке о колонизацији Бањаша у јужни Банат, односно град Белу Цркву, узгредно је забележио и етнолог Милан Милошев. Наиме, после Другог светског рата у Белу Цркву је колонизирано око 15 породица из околине Београда, из Врчина, Ђуракова и Речице код Костолца, а десетак породица из села Стрижило, код Светозарева, са 61 чланом. У Белој Цркви је 1948. године регистровано пет 'Цигана', 1961. године — 17, а 1968. године их има преко 1.000 (Maluckov 1979: 111).

Током Другог светског рата цео Банат, па и Бела Црква, били су под немачком управом. По ослобођењу овај град су напустили сви Немци староседеоци, а њихова имовина је конфискована.³ Закон о аграрној реформи и колонизацији донет је 23. августа 1945. године, а, како истиче историчар Боаров: „овим законом требало је да се обезбеди да напуштена земља добије нове власнике” (Boarov 2001: 184). У 'планској колонизацији' након Другог светског рата и колонисти из околине Београда (Бањаша) добили су куће које су раније припадале Немцима.⁴ Како су Немци у Белој Цркви имали куће у самом центру града, колонизоване бањашке породице су досељене управо у тај део града:

[1] Разговор о колонизацији

(Разговор на румунском језика водила Биљана Сикимић)

Транскрипт разговора

(Acolo la Biserică Albă au fost
și servianții de la Brodița, sau?)

Превод транскрипта

(Тамо у Белој Цркви били су
и Срби из Бродице, или?)

² Разговор је вођен у кући породице Станковић која је веома много помогла да истраживање у Рипњу буде што боље организовано. У истраживачкој екипи, уз аутора овог прилога, радиле су Смиљана Ђорђевић, Биљана Сикимић, Annemarie Sorescu-Маринковић и Светлана Ћирковић.

³ Борислав Јанкулов бележи да су Немци почели да се насељавају у Белу Цркву и Омољцу у јесен 1717. године, у периоду 1723–1842. Немци насељавају градове источног Баната — Бечкерек, Вршац, Белу Цркву и Панчево (Јанкулов 2003: 9).

⁴ Из исте перспективе Немцима у Омољци и Србима колонистима бави се и Смиљана Ђорђевић у раду у овом зборнику.

A, pă noi ne-am dus d-aiŝea, fa-ta mea.

(De la Brodica?)

Cum să spui, aia dă zâŝe *kolonizacija* aia.

(Când?)

Ei, noi n-am dus d-aiŝ dâŝ Sâr-bia acolo.

(A ŝtiŝi sat, din care sat?)

Tatã-m'eu a fãcut aia. Ne-am dus noi ŝinŝ-ŝasã cãŝuri, dã colo ŝinŝ-ŝasã, dã colo ŝapte-opt ŝ-acolo n-am gãŝat ŝi dupã ei ŝi n-am mãri-tat, n-am însurat.

(A unde s-a fãcut tata vostru?)

El aiŝa în.

(ŝtiŝi sat? *Gradiŝte?*)

Nu, aiŝa, aiŝa, Vãrŝana. *Vrĉin*.

(A, Vãrŝina?)

Vrĉin. Tatã-meu fãcut.

(ŝi atunci fãcut acolo ŝi coloni-zat?)

Acolo n-am dus noi d-aiŝa, cã un feŝor i-a poginît în, cãnd a fo ra-tu ãla. A unu raŝit în piŝor ŝ-atunŝa ne-a dat ca acuŝ aiŝ cãnd ne dã pa-cheturi d-ast'ea. Atunŝ n-a dat no-uã, a fãcut *molba* aia ŝ-a fãcut ŝi n-a dat casã, n-am dus în Banat.

(La nẽmŝ, da?)

Dã la nẽmŝi n-a dat casã ŝi n-a dat arãturi ŝi n-a dat vie.

(Da limba aŝi învãŝat acolo?)

Atunŝa n-am învãŝat acolo cu ei. A noi aiŝa n-a vorbit tatã-m'eu aŝa. ŝi atunŝ m-am mãritat dãpã.

A, па ми смо отишли одавде, кћери моја.

(Из Бродице?)

Како да кажем, то што се зове та *колонизација*.

(Када?)

Еј, ми смо отишли одавде из Србије тамо.

(Знаете село, из ког села?)

Мој отац је то урадио. Отишли смо ми, пет-шест кућа, одавде шест-седам, оданде седам-осам и тамо смо се нашли и после њих, и удавали смо се, женили.

(А где је рођен Ваш отац?)

Он овде у.

(Знаете село? *Градишће?*)

Не, овде, овде, Врчин. *Врчин*.

(А, Врчин?)

Врчин. Мој отац рођен.

(И онда, рођен тамо и колони-зован?)

Тамо смо отишли ми одавде, један син му је погинуо, када је био онај рат. А један је био ра-њен у ногу и онда су нам дали, као сада овде, кад нам дају оне пакете. Онда нам је дао, напра-вио је ону *молбу*, што је напра-вио и дали су нам кућу, отишли смо у Банат.

(Код Немаца, да?)

Од Немаца су нам дали куће и дали су нам земљу и дали су нам виноград.

(А језик сте тамо научили?)

Онда смо научили тамо са њима. А ми овде, мој отац није тако говорио. И онда сам се уда-ла после.

(Și muma a fost de aici?)

Да, și muma și tata și frați, noril'e, toț ń-am dus acolo, am fost noi treispreșe inș ńn casă. Toț ń-am dus.

(И мајка је била одавде?)

Да, и мама и тата и браћа, снаје, сви смо отишли тамо, било нас је тринаест душа у кући. Сви смо отишли.

Из овог транскрипта добијамо почетне податке о колонизацији породица из Врчина код Београда у Белу Цркву. Колонистима је обезбеђена земља, стока, стамбени простор. Добили су напуштене немачке куће, земљу и виноград: *Dă la ńemți ń-a dat casă și ń-a dat arături și ń-a dat vie* [Од Немаца су нам дали куће и дали су нам земљу и дали су нам виноград].

Према исказу наше саговорнице, из околине Београда колонизовано је само неколико породица:

Ne-am dus noi șins-șasă căsuri, dă colo șins-șasă, dă colo șapte-opt ș-acolo ńe-am găsât și după ei și ńe-am măritat, ń-am ńsurat [Отишли смо ми, пет-шест кућа, одавде шест-седам, оданде седам-осам и тамо смо се нашли и после њих, и удавали смо се, женили].

Јасно је и да су и код колониста брачне везе оствариване најчешће у оквиру исте бањашке заједнице. Колонизацију су добиле борацке породице, каква је била и породица наше саговорнице:

Acolo ń-am dus noi d-aiaș, că un feșor i-a pogińit ńn, când a fo ratu ăla. A unu rańit ńn pișor ș-atunșa ńe-a dat ca acuș aiș când ńe dă pacheturi d-ast'ea. Atunș ń-a dat nouă, a făcut molba aia ș-a făcut și ńe-a dat casă, ń-am dus ńn Banat. [Тамо смо отишли ми одавде, један син му је погинуо, када је био онај рат. А један је био рањен у ногу и онда су нам дали, као сада овде, кад нам дају оне пакете. Онда нам је дао, направио је ону молбу, што је направио и дали су нам кућу, отишли смо у Банат.].

Боринка је истраживачком тиму препоручена од стране рипањске бањашке заједнице као један од најбољих говорника румунског језика. Она данас говори банатски дијалекат румунског језика, карактеристичан за Банат и североисточну Србију.⁵ Боринка сама истиче да је румунски учила у Белој Цркви, иако га није говорила пре одласка тамо:

(Da limba ați ńvățat acolo?) Atunșa ń-am ńvățat acolo cu ei. A noi aiaș n-a vorbit tata-m'eu așa [(А језик сте тамо научили?) Онда смо научили тамо са њима. А ми овде, мој отац није тако говорио].

⁵ Може се претпоставити да су Бањашаи у Србији првобитно били носиоци два дијалекта румунског језика: мунтенског и ердељског. Већина бањашких говора у српском Банату и североисточној Србији је под јаким утицајем банатског дијалекта румунског језика који говори суседна румунска и влашка популација (Sikimić 2005: 254).

Боринкино сећање на *гурбан/е* у Белој Цркви [2] мора се сагледати кроз њену 'језичку' биографију: њена висока језичка компетенција првог (румунског) језика, стоји у директној вези са од рипањске заједнице високо вреднованим 'знањем' бањашке традиције, стеченим у Белој Цркви, а које само она поседује. Концепт 'језичке' биографије код билингвалних саговорника односи се и на језик којим саговорник описује догађаје у прошлости, али и на место и време у којем су се догађаји одвијали. С тога 'језичке' биографије не представљају увек објективне чињенице, већ дискурзивне конструкте наших саговорника (Pavlenko 2007: 19).

3. Гурбан у јужном Банату

У наставку истог разговора Боринка даје своје виђење *гурбана* — жртвеног клања јагњета за Ђурђевдан [2]. Њен опис је сећање на начин обављања овог ритуала чији је била сведок током становања у Белој Цркви. На крају разговора, као одговор на истраживачко питање о ритуалном трансу, Боринка поново, сасвим неодређено помиње просторе јужног Баната (румунско насеље Месић у коме се налази и манастир). Боринка експлицитно тврди да *гурбана* нема 'код Србијанаца', и да га можда има 'негде у околини Кладова' [2].

Током истраживања на питања о постојању специфичног ритуала крвне жртве у бањашким насељима добили смо сложену слику: постојање најмање два различита ритуала у Белој Цркви, ђурђевданске крвне жртве као колективног ритуала, али и одступање од календарског одређења Ђурђевданом, односно постојање индивидуалног и околиналног ритуала за здравље појединца који стоји у одређеној вези са ритуалним трансом.⁶

Може се претпоставити да термин *гурбан* и код Бањаша у Белој Цркви има више значења: он је термин за обичај клања ђурђевданског јагњета, али и за околинални ритуал крвне жртве за оздрављење појединца. Приложени транскрипт ипак не даје детаљан опис вршења овог другог ритуала [2]. Анализу и опис ритуалног трансa који су до скоро практиковале бањашке заједнице у околини Јагодине дала је румунски антрополог Отилија Хедешан (Hedeşan 2005). Ауторка наводи да су датум и начин обављања *гурбана* све до скоро одређивале посебно обдарене жене које су падале у транс и „говориле са шојманама“. Тако су 'падалнице' одређивале оболелом празновање једног

⁶ Искрпну анализу етнографских и лингвистичких података о бањашком обичају *гурбан* в. у прилозима Анамарије Сореску-Маринковић и Биљане Сикимић у овом зборнику. Детаљне податке о истом обичају у Румунији в. у: Kovalcsik 2007.

празника током целог живота (Hedešan 2005: 92). Данас тај датум најчешће одређује у сну сама оболела особа (Sikimić 2007: 153).

3.1. Колективни празник: ђурђевданско јагње у јужном Банату

У Банату, Бањаши живе у истим насељима са ромским, румунским и српским, а у Бачкој још — хрватским и мађарским становништвом. Показало се, према Марији Илић, да 'други' чланови локалних заједница често веома мало знају о 'суседној' бањашкој култури — због језичке баријере или извесне стигме која редовно прати ову малу етничку групу. Културолошке разлике, преципиране од стране углавном већинске или 'суседне' заједнице, тичале су се, пре свега, јавно практикованих ритуала као што су ритуални транс и гурбан (Ilić 2005: 133–140).

Етнографска грађа о Ромима у јужном Банату која је прикупљена шездесетих година показује да је обичај ритуалног клања за празнике постојао у неколико бањашких насеља у Банату, па и у граду Белој Цркви.⁷ Опис практиковања крвне жртве наше саговорнице као ритуала и празника читаве локалне заједнице у Белој Цркви првенствено се везује за ђурђевданско клање јагњета. Детаљан опис овог ритуала у Белој Цркви дао је етнолог Милан Милошев, на основу својих истраживања из 1968. године, и то са експлицитним помињањем јужнодунавског порекла ритуала (истицање у тексту је наше):

Досељеници из Србије славе Ђурђевдан. **За славу кажу гурбан или курбан.** Тога се дана коље бело мушко јагње. Место где ће се јагње заклати мора да буде потпуно чисто. Онај што коље јагње мора претходно да се окупа, да обуче чисто рубље и чисту одећу. Претходне ноћи мора полно да апстинира. То важи и за све укућане, па и за госте. Свако ко тада дође у кућу мора да опере руке. То се ради да се спрече све болести, а болесни да оздраве. На улазу у кућу стави се за то лавор са водом, а изнад њега пешкир, или већа бела марамица са црвеном пантљиком. Када се руке оперу, обришу се тим пешкиром или марамицом. Тек тада може да се закоље јагње. Црева се изваде, очисте, оперу, па се с крвљу заједно ставе поново у трбушну дупљу и зашију. Потом се јагње пече на ражњу. Док печење не буде готово, ништа се не једе. Када се јагње испече, унесе се у кућу и стави на сто прекривен чистим белом столњаком. Потом се печење премаже медом. Уз печење се износи врућа погача, која се такође премаже медом. За сто поседају мушкарци укућани и гости. Један од присутних, обично то ради најстарији гост, одржи говор, здравицу, у којој набраја све шта је домаћин припремио, колико то кошта итд. Помиње живе укућане, жели им здравље и дуг

⁷ Ове теренске етнографске податке из јужног Баната потребно је сагледати у контексту најсрпнијег описа гурбана у селу Гребенац и каснијих истраживања истог села, в. Sikimić 2007.

живот и сл. Тај говор казује укупно три пута. Када заврши, сви присутни викну у глас „амин“. Ко најјаче викне добија главу печенице. Рукама се откида парчад са печенице и једе. Не употребљава се ни нож ни виљушка. Погача се такође кида рукама. Овом приликом у тој просторији не сме да се пуши, нити сме да се узима алкохол. Када мушкарци заврше обед, устају од стола, па поседају жене. Слика се сада понавља. Када се заврши ручак, све преостало месо, кости и погача покупи се и стави у чисту белу крпу, завеже, носи и баци у реку Неру. После тога настаје весеље. Кажу, ово јагње је жртва за здравље домаћина, његових укућана и свих присутних гостију. Сиromашније породице, ако не могу да купе јагње, славе гурбан и са петлом (Maluckov 1979: 113–114).

У истом периоду (1966–1968), Милан Милошев је обрадио још три јужнобанатска бањашка насеља у којима је познат ритуал крвне жртве — Гај, Кусић и Банатску Паланку. Тако у селу Гај „За Петровдан држе обичај звани *Курбан* — жртва. Тога дана коље се бело јагње, без белеге. Не држе се стриктно ритуала, па се негде закоље прасе, гусан или петао“ (Maluckov 1979: 139). У селу Кусић, које се налази 6 км од Беле Цркве, Бањашци су славили Петровдан и Велику Госпојину. Постојао је и обичај *гурбан* који се правио на Ђурђевдан и Малу Госпојину, а етнографски опис самог ритуала поклапа се са запажањима из Беле Цркве (Maluckov 1979: 200). За насеље Банатска Паланка, Милан Милошев је забележио да су око 1948. године, уз друге, досељене и три породице из села Волује (тј. Бањашци из Бродице) код Кучева, у Србији, са 18 чланова (Maluckov 1979: 95). Директне потврде о *гурбану за здравље* у Банатској Паланци нема:

Славе Велику Госпојину и Ђурђевдан. Велика Госпојина им је заједничка слава — *неђеја*. Четири породице славе још и Ђурђевдан. Уобичајено је да за оба празника кољу живинче беле боје, без белеге. Обично кољу јагње, шиљеже, па и овцу. То се испече на ражњу. Без ражња се не сме провести дан славе. (Maluckov 1979: 96).

Ови драгоцене етнографски записи односе се на ритуал жртвеног клања који се искључиво везује за већ ’фиксиране’ датуме: Ђурђевдан, Петровдан, Мала Госпојина.

Слично претходним записима, постоје рецентне потврде из села Подвршка, код Кладова, о практиковању крвне жртве за Ђурђевдан од стране тамошње бањашке заједнице. Запис из Подвршке садржи саговорников опис места на коме се једе јагње:

На пољани, на зеленој трави и обавезно на ражњу (...) када се тамо испеку јагањци, листови, лишће од хроста стави се на пољану (...) када се јагањци тамо исеку, ништа се није носило у кућу, јело се заједно са гостима на зелено лишће, на лишћу. Тамо смо јели и богат и сиромаш и господин и професор, ко је дошао, то се није одбијало. Све на лишћу. Зелено ли-

шће. (Без стољњака?) Без стољњака. Само на лишће и то нема столице, сви су седели доле на земљу. То је та права традиција (Sikimić 2002: 187).

3.2. Индивидуални гурбан за здравље

Уз ове календарски фиксиране описе крвних жртава код Бањаша, постоји и неколико етнографских описа ритуала за оздрављење болесних. Етнолог Мирјана Малуцков описује ритуал за оздрављење деце у селу Гребенац на један од три датума: Духови, Петровдан или Велика Госпојина (Maluckov 1979: 147–150). Значајну етнографску грађу о *гурбану* после Другог светског рата представљају и резултати истраживања етнолога Персиде Томић (Томић 1950) када је ритуални транс још увек био један од начина одређивања *гурбана* за здравље. Особе која ослобађају од *вилинских намера* и од *вилинских болести* Персида Томић назива *виларкама*, термином *шојманосе* означава жене које су саме виле одредиле за помоћ болесним или сакатим. Ауторка такође истиче да: „само виларке могу да виде виле и да опште са њима, а да јој оне не науде“ (Томић 1950: 241). На виле се најчешће може наћи испод храста, бреста, испод крушке или глога, док су нарочито опасна стабла која имају заобљени врх (Томић 1950: 242). И наша саговорница из Рипња [2.] као место састајања *шојмана* (тј. вила) наводи крушку које „нема врх“, што у потпуности одговара опису Персиде Томић, по којој је „вилинско дрво“, табиусано дрво — крушка.

Персида Томић даље наводи да се „у лечењу од болести вилинских намера разликују два дела. Први део је молба и лечење које врши виларка, а други део је предаја поклона и „похвала вилама“ од стране виларке и болеснице, што је болесник спасен и да се одобривоље виле“ (Томић 1950: 244). Ритуал који и наша саговорница из Рипња описује, а односи се на жртвено клање јагњета, представља „предају поклона“ *шојманама*. Идући трагом Персиде Томић, у поновљеним теренским истраживањима бањашких заједница у околини Јагодине из 2002. године, посебно је истраживан феномен ритуалног трансa приликом одређивања индивидуалног гурбана (Hedešan 2005: 89–97). Краћи део разговора са Боринком односи се управо на Спасовдан (рум. *Ispasu*) као који се у Белој Цркви обављао 'код куће' за болесно дете. У овом разговору постоји јасно раздвајање два облика ритуала, од којих се један одвија на реци Нери (на 'језеру' које су ископали 'багери'), а други 'код куће', иако саговорница термин *гурбан* користи за оба ритуала. Транскрипт дела разговора који следи садржи само сећање саговорнице на некадашње практиковање *гурбана* као једног ритуала за Ђурђевдан, у оквиру празника целог града Беле Цркве у који се укључује и локална бањашка заједница, али истовремено и другог 'индивидуалног' *гурбана* за здравље појединца:

[2] Крвна жртва: Бела Црква и Рипањ

(разговор на румунском језику водиле Биљана Сикимић и Анамарија Сореску-Маринковић)

Транскрипт разговора

(Pot să vă întreb ceva, când ați fost tânără acolo la Bela Crkva, acolo s-a făcut gurbanu pentru om bolnav? Gurbanu? S-a tăiat mielu?)

Gurbanu, da. Unde, să zâse la Nera.

(Aha, acolo.)

Acolo dăschidam gurbanu. Și dăschidam col'ea, dă acuma-i zâse jezero. Ași a fost dă noi. Acuma ei a făcut, dac-ai fost acolo. Noi am zâs *Bageri*, ei acu zâse *Jezero*. Mai aproap'e.

(Acolo la Nera s-a făcut gurbanu?)

Da, la Nera făsam gurbanu, cum zâse ei *karnival*. Pă sârb'eașce, a noi zâsam gurbanu, merzăm noi la gurban, a sârbii zâsa *karnival*.

(S-a tăiat mielu?)

A?

(Mielu?)

Da, mielu pă foi, pă frunză. Acolo frižam, nu tăiam cu cuțātu, rupeam cu mânil'i, nu să taie cu cuțātu, cu mânil'i rupi, mănâns cu mânil'i, e pă când vii acasă tu fii, *gospod*.

(S-a rugat la Dumnezeu?)

Da, *pa kako*, când era Sveti Gheorghil'e. Lam foc dă la ei, când frižam, ei făsa focu. Era, care era

Превод транскрипта

(Могу ли нешто да Вас питам, када сте били млади тамо у Белој Цркви, да ли се тамо правио гурбан за болесног човека? Гурбан? Да ли се клало јагње?)

Гурбан, да. Тамо, каже се на Нери.

(Аха, тамо.)

Тамо смо правили [„отварали”] гурбан. И правили смо тамо, а сада зову *jezero*. Тако је било код нас. Сада су направили, ако си била тамо. Звали смо *Багери*, они сада кажу *Jezero*. Ближе.

(Тамо на Нери се правио гурбан?)

Да, на Нери смо правили гурбан, како они кажу *карнивал*. На српском, а ми смо звали *гурбан*, ишли смо ми на *гурбан*, а Срби су говорили *карнивал*.

(Да ли се клало јагње?)

А?

(Јагње?)

Да, јагње на листовима, на лишћу. Тамо смо пекли, нисмо сekli ножем, кидали смо рукама, не сече се са ножем, рукама кидаш, једеш рукама, е па кад дођеш кући будеш, *gospod*.

(Да ли се молило Богу?)

Да, *ѡа како*, кад је био Ђурђевдан. Узимали смо ватру од њих, када смо пекли, они су правили ватру. Био је, ко је био тамо и ко је правио и ми смо узимали

acolo care ei dă fãşa şî noi lam dă la ei foc şî faşam noi focu nostru încolo, *ako baš*. E atunš a fost, cât e d-atunša, io am, muico, şapt'ezăš şî sínš dă ai.

(Mulţi înainte!)

Atâta sânt batârnă. E. Noi atunš fãşam aia. Acu nu mai e.

(Acum nu se face acolo?)

Nu mai faşe nimîna nimic, nu mai e, s-a dus narodu pân *Ne-mačka*, pân Austria, p-încolo, p-încolo. Ai batârn a murit, ai cíneri s-a lat pân al'e lor şî.

(Spuneţi, când s-a făcut gurbanu, atunci s-a pus şî miel acolo, miare sau, cum se spune, zar?)

Dă l'emn, zăs, miare, da, cu miare şî dă *med* şî dân l'emn. Şî măr dă l'emn şî *med*. Miare.

(Şi una şî alta? Pe gurbanu?)

Da, şî una şî alta. Şî fãşa, ăt'e, pită, pogaşe. Ş-atunša încinžam în miare şî mâncam şî unža şî mielu cu, când lă tăia, lâna unža, unža lâna când lă tăia, şî fãşam cunună şî i-o puşam pã gât, şî l-o purta dă doa-tri ori pã lângă foc, ş-atunš lă tăia. *Ali* acuşa nu mai e.

(Fiecare casă, toată casa a făcut? Gurbanu?)

Pă n-a făcut toată casa, care-a vrut a sei batârn.

(De drag? Sau de nevoie?)

Care a vrut, care a vrut să ăie aia, sânătaća copilului.

(Aha.)

ватру од њих, а правили смо ми своју ватру тамо, *ако баи*. Е, онда је било, колико је од тада, ја имам, мајко, седамдесет и пет година.

(Жива била!)

Толико сам стара. Е. Ми смо онда правили то. Сада нема више.

(Сада се не прави тамо?)

Не ради више нико ништа, нема више, отишао је народ по *Немачкој*, по Аустрији, тамо, овамо. Стари су умрли, млади на своју страну, и.

(Реците, када се правио *гурбан*, тада се стављало и јагње тамо, мед, или како се каже, *zar*?)

Са дрвета, кажеш, мед, да, са медом и од „меда” и са дрвета. И јабука са дрвета и *мед*. Мед.

(И једно и друго? На *гурбан*?)

Да, и једно и друго. И правио се, ето, хлеб, погаче. И онда смо умакали у мед и јели и мазали и јагње са, када се клало, вуна се мазала, мазала се вуна кад се клало, и правили смо венац и стављали му га на врат, и носили га два-три пута поред ватре, и онда га клали. *Али* сада нема више.

(Свака кућа, свака кућа је правила? *Гурбан*?)

Па, није правила свака кућа, ко је хтео, они стари.

(Из задовољства? Или из потребе?)

Ко је хтео, ко је хтео да то држи, здравље деце.

(Аха.)

Care a vrut dă sânătaća copiilor
ăia a făcut, a care nu.

(AS: Numai la Sti Gheorghe se
făcea gurban?)

La Sveći Gheorghe *samo*, atunś
să făşa gurban. A, Ispasu, care făşa
acasă, aia nu făşa toată casa. Care-l
făna, care a dăscânta copiilor, care
ştia, e atunśa ei nu făşa foc în cup-
tori până nu la d-acolo foc, schin-
căi, şi viŋam cu schinćai acasă
ş-atunśa făşam noi focu şi lă frižam
mielu acasă. Aşa a fost.

(La Nera s-a facut?)

La Nera. La Nera s-a facut.

(Şi groapă s-a făcut?)

Da, şi groapă, ş-al'a. Frânžam
frunză dă care are. Şi dă salśie, şi
dă măr şi še era dă care frunză era
acolo, atunśa puŋam pă frunză şi
mâncam.

(Pe iarbă verde?)

Pă iarbă verde, pă frunză, pă
flori, d-al'a, dă la Sti Gheorghe,
al'a puŋa.

(S-a jucat?)

Pă mă jucam, cântam. Era joc.
Până când vrei. Aśi să cunoşca şi
fecil'e, şi băieţi, şi tot aśia. Când
viŋam, taman sara viŋam acasă.

(Da ce se făcut cu asta, cu oasili
de miel, şi cu *iznutrica*?)

Cu al'a?

(Da.)

Dacă era mai batărŋ še, ei făşa
zamă. Făşa zamă. La, cum să chea-
mă aia, oală mare era, făşa zamă

Ko je xteo za zdravlje dece on
je pravio, a ko ne.

(AC: Само за Ђурђевдан се
правио курбан?)

За Ђурђевдан *samo*, тада се
правио гурбан. А, Спасовдан, ко
је правио код куће, то није пра-
вила свака кућа. Ко је држао, ко
је бајао деци, ко је знао, е онда
они нису правили ватру у шпоре-
тима док не узму ватру оданде,
варнице, и долазили смо са вар-
ницама кући, и онда смо ми па-
лили ватру и пекли јагње код ку-
ће. Тако је било.

(На Нери се правило?)

На Нери. На Нери се правило.

(И рупа се правила?)

Да, и рупа, и то. Ломили смо
лишће којег има. И од врбе, и од
јабуке и шта је било, каквог је
лишћа било тамо, онда смо ста-
вљали на лишће и јели.

(На зеленој трави?)

На зеленој трави, на лишћу, на
цвећу, оном, од Ђурђевдана, то
се стављало.

(Да ли се играло?)

Па, играли смо, певали. Била
је игранка. До кад хоћеш. Тамо
су се упознавали и девојке и
момци, и све тамо. Када смо од-
лазили, тек увече смо се враћали
кући.

(А шта се радило са костима
од јагњета, и са *изнуџицом*?)

Са тим?

(Да.)

Ако су били старији они су
правили чорбу. Правили чорбу.
У, како се то зове, био је велики
лонац, правили су чорбу тамо,

col'a, dacă nu, l'e spălam ș-atunsa l'e puña pă, ca acús cum zâse *roștilj*, l'e puña pă foc și l'e mâncăm. Nu să lapadă.

(Nu se lapădă?)

Nu să lapădă.

E, p-urmă, care nu vrea să speale atunș fășam ficați, a mațâl'e l'e dai pă apă, merzea pă apă, dușa apa aia. Acolo e, ș-așa, dușa apa aia.

(AS: Da ce se zicea când se tăia mielu?)

Pa kad moraš, p-apă, dușa apa aia, șeva să zâse, e păcat, el l'e dușe, apa acolo și merze ca apa, creșće gazdalucu. Sănătaća.

(Și când se taie mielu se zice ceva?)

Pa, vorbeașce ăl dă taie.

(Se vorbește ca o rugaminće?)

Ca, vorbeșce, îl roagă el. Care taie, ăia care țâne, taie.

(Vorbil'e nu vă amintiți?)

Nu. Pă nu pămćesc, fata mea, dă mult a fost aia, că nu țâu minće. El še vorbea cu șei, nu tăia tot natu, să șcia care taie.

(El spune?)

Da, nu tăia tot natu. Șcia care taie, era trei-patru, ei, câț era ei, câț inș era. Ei, dacă nu puća ăla, puća ăla, puća ăla și care cum viña el șcia, atunsa să-nchina, ș-atunș să ruga, și sloboza sânzil'i, așa zâse ei, nu zâsa că-l taie, că sloboade sânzil'i. Nu zâse că lă taie, că sloboaze sânzil'i. E.

ако не, прали смо је и онда смо је стављали на оно што се сада зове *роштилъ*, стављали смо је на ватру и јели. Не баца се.

(Не баца се?)

Не баца се.

И, затим, ко није хтео да пере онда смо правили цигерице, а црева пустиш на воду, иде по води, вода то носи. Тамо је, и тако, вода то носи.

(АС: Али шта се говорило када се клало јагње?)

Па кад мораш, у воду, вода носи, нешто се каже, грех је, он је носи, вода тамо, и иде као вода, расте богатство. Здравље.

(А када се коље јагње, да ли се каже нешто?)

Па, говори, онај који коље.

(Да ли се изговара молитва?)

Да, говори, моли он. Који коље, онај који држи, коље.

(Не сећате се речи?)

Не. Па не памтим, девојко моја, давно је то било, не сећам се. Шта је он са њима говорио, нису сви клали, знало се ко коље.

(Он каже?)

Да, није клао свако. Знао је ко коље, било је три-четири, они, колико их је било, колико је душа било. Еј, ако није могао онај, могао је овај, могао је овај и како је ко долазио онда се крстио, и онда се молио, и пуштао крв, тако они кажу, не кажу да га кољу, него пуштају крв. Не кажу да га кољу, него пуштају крв. Е.

(Și asta face tot anu? Și anu care vine?)

Pa faś.

(Până trăiește copilu?)

Până trăieșce copil. Fașe care cum, p-urmă, am bătrânit io acuma, tu acuș ai lat dă la miñe, îmbătrăneșce tu acuma, iau dă la cíñe, ș-așa, care mai vrea să mai facă, *ali* nu. Iașce trei patru ai, am fost și io, am nora acuma dă la fraće acolo și am fost și io acolo, nu mai e. Zâșe și nora mea. Nu mai e. *Nema*. Aia șe a fost a fost, când a fost, acuma. *Neko* niș nu taie.

(Aici la Ripanj niciodată n-ați văzut asta, nu se fașe?)

Nu e, aișa nu e, nu e aișa, la sâr-viani nu-i. Nu șcie dă gurban. Ei dă aia nu șcie. În Sârvia nu șcie. Poa-să fie încolo către Kladova. C-acolo-s rumâni mai mari, mai mulț.

(La Brodița?)

Da. A ășca-ncolo nu șcie. Nu șcie d-aia. Tot natu să-ntreșe care mai mare.

(Dar vă amintiți că au fost și muieril'i care au căzut în această zi? Care s-a așa?)

La Mesăș?

(Da, la Mesiș, sau la Biserică Albă.)

Da, șciu.

(La Grebenaț au fost.)

La Grebenaț am fost, la Mesăș am fost.

(Că au căzut muieril'i?)

(И то ради сваке године? И наредне године?)

Па радиш.

(Док живи дете?)

Док живи дете. Ради како ко, затим, ја сам сада остарила, , ти си сада узела од мене, остариш ти сада - узимам од тебе, тако, ко је још хтео да ради, *или* не. Има три-четири године, била сам и ја, имам снају сада од брата тамо и била сам и ја тамо, нема више. Каже и моја снаја. Нема више. *Нема*. Оно што је било било је, када је било, сада. *Неко* ни не коље.

(Овде у Рипњу никада нисте то видели, не прави се?)

Нема, овде нема, нема овде, нема код Срба. Не знају за гурбан. Они за то не знају. У Србији не знају. Може бити тамо према Кладову. Јер тамо има више Румуна, више их је.

(У Бродици?)

Да. А ови одавде не знају. Не знају за то. Сви прелазе ономе ко је већи.

(А да ли се сећате да су биле жене које су падале на тај дан? Које су се тако?)

У Месићу?

(Да, у Месићу, или у Белој Цркви.)

Да, знам.

(У Гребенцу су биле.)

У Гребенцу сам била, у Месићу сам била.

(Да су падале жене?)

O dată am fost la Mesâs, *ali* eram copil ca fata asta. Şe pot să şćiu d-atunş încoa.

(Nu v-amintiţi că au căzut?)

Nu pot s-adu d-aminće.

(Si că au vorbit cu ele, sau cu Dumnezeu?)

Pa, ei, aia şćiam trei, cu Dumnezău, cu Sânpietru. Da. Cu Sfântu Sânpietru, cu Sveći Il'ie, dă păza să nu dea cu bişu. *Ali*, acuma nu mai e, acuma s-a lat în, merze copiii pă la şcoal'e, ei să dă acuş pă şcoala lor, nu poáce ei, a m'ei învaţ-acuma alta, cum zâşe aia, istoria, să uită-n aia, cum e, anu cum rodeşće. Ei să uită în *knjigile* lor şi atun noi întrebăm pă ei, a ei né spuńe. A noi *većem* aia nostru nu mai řâńem ři nu mai e aia. Aia nu.

(AS: Da cu řoimanele? S-a zâs că a vorbit?)

A pa, řoimańil'i-aia nu e tot natu. Aia care era bolnavi, care era bećaź, bolnavi, dâń aia ei era în parća lor. Íi fâşa să fie zdraveń. Ei merźa dă su păr, care păr nu rođa ři n-are vârfu ăla în sus, ei acolo fâşa gurbańe lor. řoimańil'i, da. *A nekada* a fost ř-aís cu păr, cu aia-aşa, *ali* nu mai e acuş-aia, aia care fâşa care era vrăjătoar'e, aia zâşa dă řoimańi, care *ono jako řto pravi...*

Једном сам била у Месићу, *али* била сам дете као ова девојка. Шта сам могла да знам од тада на овамо.

(Не сећате се да су падале?)

Не могу да се сетим.

(Да су говориле са њима, или са Богом?)

Па, они, троје сам знала, са Богом, са Светим Петром. Да. Са Светим Петром, са Светим Илијом, пазили су да их не удари бичем. *Али* сада нема више, сада се кренуло у, иду деца у школу, они иду у своју школу, не могу они, моји сада уче друго, како се то зове, историја, гледају у то, како је, година како рађа. Они гледају у своје *књиге* и онда ми питамо њих, и они нам кажу. А ми *већ* то наше више не држимо и нема тога. То не.

(АС: Али са шојманама? Дали се говорило да су причали?)

A űa, шојмане, то није свако. Они који су били болесни, који су били слаби, болесни, за то је било њихово. Оне су правиле да буду здрави. Они су ишли под крушку, која крушка није рађала и нема онај врх горе, они су тамо правили своје гурбане. Шојмане, да. *A nekada* је било и овде са крушком, са тим тако, *али* сада то нема, то што су правиле које су биле врачаре, то се звало за шојмане, које *оно јако шћо űрави...*

Разговор се већим делом односи на практиковање крвне жртве за Ђурђевдан (рум. *Sti Gheorghe*), док се један мањи сегмент на крају разговора односи на празник (рум. *gurban*) за оздрављење болесног. Термин који Бањаша уобичајено користе за ову врсту крвне жртве на румунском је — *praznic dă nujdă*, 'из невоље', али наша саговорница га не користи експлицитно.⁸

На питање истраживача (*Pot să vă întreb ceva, când ați fost tânără acolo la Bela Crkva, acolo s-a făcut gurbanu pentru om bolnav? Gurbanu? S-a tăiat mielu?*) [(Могу ли нешто да Вас питам, када сте били млади тамо у Белој Цркви, да ли се тамо правио гурбан за болесног човека? Гурбан? Да ли се клало јагње?)], Боринка даје опис ритуалног клања јагњета за Ђурђевдан као празника локалне заједнице, иако истраживач питање поставља о другој врсти крвне жртве за индивидуално оздрављење поједница. На почетку разговора саговорница наглашава место на којем се ритуал обављао: на реци Нери, ван града Бела Црква:

Gurbanu, da. Unde, să zâse la Nera. (Aha, acolo.) Acolo dăschidam gurbanu. Și dăschidam col'ea, dă acuma-i zâse jezero. Ași a fost dă noi. Acuma ei a făcut, dac-ai fost acolo. Noi am zâs Bageri, ei acu zâse Jezero. Mai aprop'е. [Гурбан, да. Тамо, каже се на Нери. (Аха, тамо.) Тамо смо правили [„отварали”] гурбан. И правили смо тамо, а сада зову jezero. Тако је било код нас. Сада су направили, ако си била тамо. Звали смо Bageri, они сада кажу Jezero. Ближе.]

Лоцирање бањашког 'чистог места' у Боринкином дискурсу одређено је локалним хидронимима ('Нера', 'Језеро', 'Багери'), значи местима уз воду, на којима се ритуал обавља.

У опису клања ђурђевданског јагњета инсистира се на заједничкој трпези од лишћа на земљи, као и на забрани употребе прибора за јело, слично као код Бањаша у Подвршкој (Sikimić 2002):

Da, mielu pă foi, pă frunză. Acolo frižam, nu tăiam cu cuțātu, rupeam cu mânil'i, nu să taie cu cuțātu, cu mânil'i rupi, mănâns cu mânil'i,... [Да, јагње на листовима, на лишћу. Тамо смо пекли, нисмо секли ножем, кидали смо рукама, не сече се са ножем, рукама кидаш, једеш рукама...];

(Pe iarbă verde?) Pă iarbă verde, pă frunză, pă flori, d-al'a, dă la Sti Gheorghie, al'a puina... [(На зеленој трави?) На зеленој трави, на лишћу, на цвећу, оном, од Ђурђевдана, то се стављало].

⁸ За антрополошко-лингвистичку анализу коришћени су и транскрипти разговора са Бањашима објављени у Sikimić 2007, Sorescu-Marinković 2007 као и прилог Анамарије Сореску-Маринковић у овом зборнику.

Ритуал клања ђурђевданског јагњета у Белој Цркви има карактер јавне светковине. Саговорница користи два дистинктивна термина: за Србе 'карневал' (рум. бањашко *carnival*; рум. књижевно *carnaval*), за Бањаше 'гурбан' (рум. *gurbanu*). Једна од претпоставки за ову дистинкцију може бити и означавање разлика између српског (односно - староседелачког) и бањашког (ромског) Ђурђевдана. Термин *карневал* везује се овде за колективну прославу локалног карактера у граду Белој Цркви, где је карневалска традиција претходно била везана за немачку популацију.⁹

Језички неспоразум са истраживачем настаје у одређивању бањашког термина за 'мед' као једног од кључних елеманата ритуалне жртве:

(Spuneți, când s-a făcut gurbanu, atunci s-a pus și miel acolo, miare sau, cum se spune, zar?) Dă l'emn, zâș, miare, da, cu miare și dă med și dăn l'emn. Și măr dă l'emn și med. Miare. [(Реците ми, када се правио гурбан, тада се тамо стављало и јагње, мед, или како се каже, zar 'шећер'? Са дрвета, кажеш, мед, да, са медом и од 'меда' и са дрвета. И јабука са дрвета и мед. Мед.]

Саговорница има потребу да ову језичку недоумицу разреши указивањем да се на јагње стављао и 'мед' и 'јабука са дрвета'.

Следећи важан термин је *sloboađe sânzil'i* ('пушта', 'ослобађа' крв) које се идејом 'пуштања' може повезати са термином *sloboage ara* (или *sloboage izvoru*) 'пушта воду или извор'¹⁰ који означава ритуалну радњу 'изливања воде' након смрти до шесте недеље као и за задушне дане у години код Румуна у Банату (Maluckov 1985: 245). Тако саговорница наглашава да се јагње *не коље*, већ му 'пушта' крв:

Șcia care taie (...) dacă nu puća ăla, puća ăla și care cum viña el șcia, atunsa să-nchina, ș-atunș să ruga, și sloboza sânzil'i așa zâșe ei, nu zâșa că l-a taie, că sloboađe sânzil'i. Nu zâșe că la taie, că sloboaže sânzil'i. E. [Знао је ко коље (...) ако није могао онај, могао је овај, могао је овај и како је ко долазио он је знао, онда се крстио, и онда се молио, и пуштао крв, тако они кажу, не кажу да га кољу, него пуштају крв. Не кажу да га кољу, него да пуштају крв. E.]

⁹ Етнолози Никола Павковић и Слободан Наумовић, истраживали су порекло карневала у селу Гребенцу, у близини Беле Цркве. Они истичу да су између два светска рата Немци у Белој Цркви сваке године организовали карневал који је постао најважнија празнична активност (Pavković, Naumović 1996: 699).

¹⁰ Поступак издвајања терминолошког система обичаја изливања воде на Велики четвртак у селима у околини Неготина из дискурса теренских саговорника в. у Ђирковић 2005.

Синонимни термин је *dăschide gurbanu* 'отварамо гурбан' (*Acolo dăschidam gurbanu* дословно: 'Тамо отварамо гурбан') који саговорница спонтано уводи без обзира на другачије сугерисано терминолошко решење од стране истраживача 'правити гурбан' (*acolo s-a făcut gurbanu* дословно: 'тамо се правио гурбан')

Саговорница наглашава да ритуал који се везује за Ђурђевдан данас није познат у Рипњу и да Срби не знају за *гурбан*:

(*Aici la Ripanj niciodată n-ați văzut, nu se face?*) *Nu e, nu aia nu e, nu e aia, la sârviانی nu-i. Nu știe dă gurban. Ei dă aia nu știe. În Sârvia nu știe.* [(Овде у Рипњу никада нисте видели, не прави се?) Нема, овде нема, нема овде, код Срба нема. Не знају за гурбан. Они за то не знају. У Србији не знају.]

Иако је негирала постојање овог ритуала, у последњем делу разговора, ипак саговорница наводи постојање једног другог ритуала за здравље појединца 'са крушком':

А некада *a fost ș-aia' cu pâr, cu aia-așa, ali nu mai e acuş-aia, aia făsa care era vrăjâtoar'e, aia zâsa dă șoimani, care* оно јако што прави... [А некада је било и овде са крушком, са тим тако, али нема више сада то, то су правиле које су биле врачаре, то се звало за шојмане, које оно јако што прави].

Како Боринка не одређује ојконимима место на које се односи опис ритуала испод крушке, већ само деиктички: *a fost ș-aia'* ['било је и овде'], место ритуала из њене визуре може се односити на Рипањ, Жути поток или чак на Врчин где је саговорница рођена.

На питање о ритуалном трансу у Белој Цркви саговорница је навела само неке врло нејасне примере из села Месића, уз напомену да је она тада била дете и да се не сећа добро. Тек када је истраживач употребио термин *шојмане* саговорница даје врло кратак опис практиковања другачијег ритуала, испод крушке, који се односи на лечење болесног:

(*AS: Da cu șoimanele? S-a zâs că a vorbit?*) *A pa, șoimañil'i, nu e tot natu. Aia care era bolnavi, care era becaz, bolnavi, dâñ aia ei era în parca lor. Îi făsa să fie zdraveñ. Ei merza dă su pâr, care pâr nu rođa și n-are vârful ăla în sus, ei acolo făsa gurbañe lor. Șoimañil'i, da.* [(АС: А са шојманама? Да ли се говорило да су причали?) А па, шојмане, није свако. Они који су били болесни, који су били слаби, болесни, за то је било њихово. Оне су правиле да буду здрави. Они су ишли под крушку, која крушка није рађала и нема онај врх горе, они су тамо правили своје гурбане. Шојмане, да.]

Комуникацију са шојманама може да оствари само 'одређена' особа. Отилија Хедешан наводи да су у Трешњевици те жене назива-

ли и *căzătoare* [падалице] (Hedeşan 2005: 93). Иста ауторка наводи да Бањаша у Трешњевици користе термин *de treaba lor* (дословни превод на српски 'од њихове ствари'). Саговорница из Рипња користи други термин *dân aia ei era în parca lor* ('за то је било њихово') са истим значењем. По Марији Илић, Срби за 'ромску' магијску праксу у Трешњевици користе термин *од виле, од вилинске намере*, а за сопствену магијску праксу *од уроци* (Пић 2005: 138). Персида Томић наводи термин *виле* уз бројна бањашка веровања о њима, али, како наглашава Марија Илић, „посматрано искључиво у коду српске културе” (Пић 2005: 138).

'Падалица' говори са *шојманама* и преговара о човеку који пати и коме је потребно излечење. Како наводи Отилија Хедешан, порука 'падалице' састоји се из одређивања једног празника за особу која је пропатила и из прописивања типологије ритуала у коју овај празник треба да се упише (Hedeşan 2005: 91). 'Падалица' оболелом одређује празник који ће он празновати током целог живота, а у Трешњевици су актуелни или Ђурђевдан или Спасовдан. Отилија Хедешан бањашку магијску праксу повезује са шаманизмом и падањем у транс, док за бића са којима падалице у трансу комуницирају користи локални румунски термин *соимане*. Шојмане Хедешан одређује као 'зле духове' које се замишљају као женска бића, три жене, које се окупљају око дрвета или воде. Осветољубиве су када их човек увреди (Hedeşan 2003: 88).

Овако одређен празник јесте кура очишћења, спиритуална радња интензивно ритуално детерминисана, намењена да изрази захвалност духовима који су омогућили повратак у живот болеснику и слављање самог ритуала путем кога једна од мудрих и паметних жена из заједнице посредује у таквом враћању у живот (Hedeşan 2005: 92–93).

После разговора са шојманама падалица се враћа у нормално стање, а болесник током целог живота слави своје оздрављење тако што шојманама приноси жртву „по традицијски врло добро регулисаним ритуалима“ (Hedeşan 2005: 93).

У опису ритуала за Ђурђевдан код Бањаша у Белој Цркви, саговорница наводи и ритуал преузимања ватре на којој се јагње пекло:

Lam foc dă la ei, când frizăm, ei făsa focu. Era, care era acolo care ei dă făsa și noi lam dă la ei foc și fașam noi focu nostru încolo [Узимали смо ватру од њих, када смо пекли, они су правили ватру. Био је, ко је био тамо и ко је право и ми смо узимали ватру од њих, а ми смо правили своју ватру тамо].¹¹

¹¹ 'Живој ватри' се приписује велика моћ; она се користила у очишћењу од злих сила, као и за лечење. Веровало се да највећу моћ има 'жива ватра' која се доби-

За Спасовдан жар се доносио кући где се јагње и пекло:

E atunsa ei nu fãsa foc în cuptori pânã nu la d-acolo foc, schincai, și viñam cu schincai acasă, ș-atunsa fãsam noi focu și lã frižam mielu acasă. Așa a fost. [Е онда они нису правили ватру у шпоретима док не узму ватру оданде, варнице, и долазили смо са варницама кући, и онда смо ми палили ватру и пекли јагње код куће. Тако је било].

И култно дрво крушка, у разговору са Боринком се наводи као место на коме се обављао *гурбан*:

Ei merđa dă su pãr, care pãr nu rođa și n-are vãrfu ăla în sus, ei acolo fãsa gurbañe lor [Они су ишли под крушку, која крушка није рађала и нема онај врх горе, они су тамо правили своје гурбане.].

Употребом личних заменица *ei* : 'они' и *lor* : 'њихово; своје', саговорница показује да у ритуалу није директно учествовала, већ да је вероватно за ритуал само чула. Међутим, у овом исказу тачно место на коме се крушка налази остаје непознато. Може се претпоставити да се ритуал око крушке везује за Рипањ: *A nekada a fost ș-aiaș cu pãr, cu aia-așa, ali nu mai e aciuș-aia* [А некада је било и овде са крушком, са тим тако, али сада то нема].

4. Ритуали код крушке у Рипњу

Током теренског истраживања добили смо податак да је ритуал за оздрављење некада био практикован и у Рипњу, провлачењем оболелог испод крушке.¹² Овај ритуал се обављао у делу насеља Жути поток, који су некада насељавали Бањаши. Међутим У монографији Рипња постоји податак да је, док није саграђена црква, свештеник службу обављао под великом крушком у средини данашње порте. Црква — брвнара саграђена је 1818. године, како аутор наводи, у центру

ја трењем дрвета о дрво. 'Жива ватра' се обично вадила лети, најчешће у одређене дане, на неки празник. По завршетку обреда ватра се није гасила већ је свако носио жар на своје огњиште. Ватра се на огњишту непосредно гасила пред вађење нове живе ватре, када се гасе све ватре у селу (Тројановић 1990: 83). Вађење 'живе ватре' описао је и Милан Ђ. Милићевић у сврљишком крају (а и у свом родном Рипњу), Милићевић додаје, кучине би се запалиле „живим огњем, тј. ватром која се тога ради трењем дрвета о дрво извади“ (Милићевић 1984: 309).

¹² Т. А. Агапкина систематизује словенска веровања о провлачењу болесника кроз расцепљено стабло дрвета, или кроз гране, шупљину, отвор између два дрвета која расту из једног корена. Провлачење је код Јужних Словена чинило цело село да би се спречила епидемија или на неки календарски празник, опет ради спречавања неке болести (СМ 2001: 449). Упоредне етнографске податке о крушки као култном дрвету код словенских народа у одредници: *груша*, СД 1995: 566.

села код 'велике крушке' (Дробњак 2002: 44). Будући да наша саговорница Боринка није рођена у Рипњу, већ у суседном месту Врчину, а да се у Рипањ доселила вероватно шездесетих година двадесетог века, када је насеље Жути поток већ почело да се расељава, мало је вероватно да она заправо даје опис везан за ђурђевданско окупљање око крушке у Жутом потоку. Детаљнији опис о празновању Ђурђевдана *око крушке* у Жутом потоку пружа приложени транскрипт разговора са друге две саговорнице из Рипња:

[3] Жути поток

(разговор на српском језику са Јаворком — Ј. и Славком — С. из Рипња водила је Анамарија Сореску-Маринковић — АС, транскрипт чува одлике идиолекта обе саговорнице):

Ј: Баба Славка, јеси ти била у Жутом потоку?

С: Да.

Ј: Ајде реци ми да ли знаш ти ту причу, постојала је нека крушка у Жутом потоку.

С: Крушка?



Жути поток, октобар 2008.

Ј: Не знаш за крушку?

С: Заборавила.

Ј: Не знаш за то. Ви сте се некад окупљали око те крушке за Ђурђевдан?

С: Да.

Ј: И шта сте тамо радили око те крушке за Ђурђевдан?

С: Седили смо, прићали смо, певали смо...

Ј: А што баш око те крушке?

С: Па шта знам зашто је било то.

Ј: Мој отац прича причу да је, као, наводно, испод те крушке закопан златни ћуп и да је неко пробао да вади тај златни ћуп, али је из земље је глас проговорио — да приложите најмилије јагње, а најмилије јагње је значило дете. И зато нико није смео да вади тај ћуп. А то је, видиш, и та прича са Исусом Христом повезана. Сад, да ли је то њихова измишљотина или је то веровање било, али су се окупљали сваки пут за Ђурђевдан око те крушке и певали, радовали се ту. Значи ја сам расла са том причом [...] И мој отац каже — можеш да копаш, али из земље се чује глас, из земље, каже, глас проговори: — можеш да ископаш, тај ћуп је пун злата ал' да приложиш најмилије јагње, а најмилије јагње је дете и онда нико није хтео, нико се није усуђивао да то ради.

АС: А је л' се тамо клало јагње? За Ђурђевдан?

Ј: Је л' сте клали, шта сте клали?

С: Јагње или прасе.

Ј: Шта има јагње или прасе. Остало је, кажем, једино то што се слави тај Ђурђевдан. И да л' је то веровање да свака кућа, циганска, мора да закоље нешто, ваља се да приложи жртву Богу да не би му узела најмилије јагње, најмилије јагње је дете. То је по Мојсију. Мојсију је тражио Бог да би доказао да верује у Бога и да толико је привржен њему, да приложи као жртву дете, односно и он је дошао и ставио дете тамо и када је требао да га закоље глас је викнуо и рекао — кад толико верујеш у Бога немој да кољеш дете, него закољи јагње. И отуд да Цигани кољу јаганце, ако немају јагње да закољу прасе. И баш на тај дан Ђурђевдан [...] Они су некада у Жутом потоку били и баш у дворишту де је мој отац живео је била та крушка. То је био њихов плац.

АС: Је л' још увек има то тамо?

Ј: Он тврди да има [...] Они су давно отишли, шездесет и пете године су они се доселили из Жутог потока, преселили овамо. Значи, пре тога су били у Жутом потоку, сви Цигани су тамо седели и онда

су се одатле, како који, неко је задржао имање тамо, а неко је продао имање, дошао овде на станици и направио кућу из разлога што су одавде до Београда ишли пешке, није било воза, ишли су пешке, мучили се.

Приложени транскрипт управо показује да је за Бањаше из Рипња прича о закопаном златном ћупу испод крушке у Жutom потоку заправо локална легенда позната читавој рипањској заједници:

Мој отац прича причу да је као наводно испод те крушке закопан златни ћуп и да је неко пробао да вади тај златни ћуп, али је из земље је глас проговорио да приложите најмилије јагње, а најмилије јагње је значило дете. И зато нико није смео да вади тај ћуп (...) Значи ја сам расла са том причом.

Основни елемент ове рипањске легенде о златном ћупу јесте управо крвна жртва за откопавање блага. Податак о овој легенди о закопаном благу у Рипњу наводи и Милан Ђ. Милићевић, али је везује за *Шибовићи просек*:

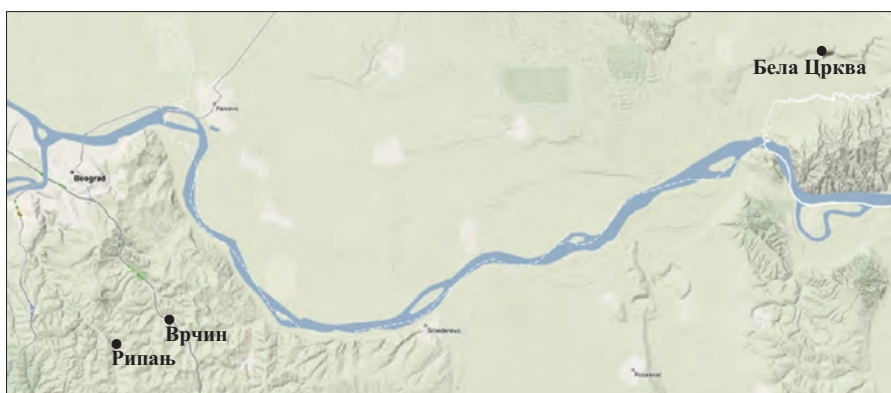
Ја сам у детињству слушао да некакав човек у Рипњу тако видео пламен негде у Шибовитом просеку, нашао место, и на њега просејао пепела. Кад је други дан дошао, нашао је на пепелу детињу стопу. Он се од такве жртве уплашио, и није смео ни копати блага (Милићевић 1984: 80).¹³

Будући да је Милићевић наведени податак забележио у другој половини 19. века (а касније га преузели бојни етнолози у својим студијама), можемо претпоставити да је легенда о крвној жртви за проналажење закопаног блага постојала пре доласка Бањаша у Рипањ и да су је они касније прихватили у самом Рипњу.¹⁴

Јаворка, која је одрасла у Рипњу, наводи да се крушка, око које су се окупљали Бањаша, налазила у дворишту њеног оца: *Они су некада у Жyтoм йoтoкy били и баш у двoришћy де је мој oтaц живео је била ња крушка. То је био њихов йлац.* Као што смо на почетку овог

¹³ У опису ритуала крвне жртве за тражење блага Милићевић наводи: „Где у земљи има закопаног блага, ту се често ноћу јавља пламен онакав какав је пламен од ракије кад гори. Ко то види, треба добро да запази место из кога избија пламен, па да однесе пепела и да га просеје на то место, па сутрадан да види од какве је животиње траг остао на том пепелу. Ту животињу треба да закоље, и њеном крвљу да попрска то место, и да копа па ће наћи благо. Не учини ли то, благо ће му се, ако га нађе, претворити у угљеве“ (Милићевић 1984: 80).

¹⁴ Сима Тројановић потврђује и конкретно постојање људске жртве за откопавање блага (Тројановић 1911: 64–66).



прилога навели, готово сви Бањаши су се иселили из Жутог потока: *Они су давно оишлили, шездесет и пете године су они се доселили из Жутог потока, преселили овамо. Значи пре тога су били у Жутом потоку, сви Цигани су тамо седели и онда су се одали како који...*

Како су у прилично удаљеном Жутом потоку данас остале само две бањашке породице, може се претпоставити да се временом обичај окупљања на том месту изгубио. Јаворка наводи да и данас Бањаши прилажу жртву за Ђурђевдан: *Остало је, кажем, једино то што се слави тај Ђурђевдан. И да л' је то веровање да свака кућа, циганска, мора да закоље нешто ваља се да приложи жртву Богу да не би му узела најмилије јагње, најмилије јагње је дете.* Ако је ритуал у Жутом потоку био заједнички за читаву бањашку заједницу која је некада живела тамо, данас, према исказу наше саговорнице, *свака кућа 'прилаже' крвну жртву за здравље деце, вероватно код своје куће.*

5. Завршна разматрања

Крвна жртва, у овом прилогу сагледана кроз антрополошко-лингвистичку визуру, представља својеврсни идентитетски маркер бањашке заједнице. По томе маркеру се (између осталог) и бањашке заједнице деле на оне које данас практикују крвну жртву или не. Сећање на практиковање крвне жртве у једној 'урбаној' средини, као што је Бела Црква, део је животне приче једне саговорнице из Рипња. У интерпретацији друге саговорнице из Рипња крвна жртва у форми Ђурђевданског јагњета веома је христјанизована и интерпретирана кроз новозаветну симболику *најмилијег јагњета*, али постоји паралелно и прожима се са крвном жртвом за налажење закопаног блага у форми локалне легенде.

Смиљана Ђорђевић

КРВНА ЖРТВА У ПОСМРТНИМ ОБИЧАЈИМА СРБА КОЛОНИСТА У ОМОЉИЦИ КАО ДЕО МЕХАНИЗМА КОНСТРУИСАЊА СЕПАРАТНОГ ИДЕНТИТЕТА

1. Методолошке напомене

Теренска истраживања Омољице обављана су у неколико наврата у периоду 2004–2007. Мултидисциплинарни тим истраживача поставио је себи за циљ прикупљање разноврсне и вишеструко употребљиве грађе која би пружила основу за даља етнолингвистичка, фолклористичка, социолошка, антрополошка и дијалектолошка истраживања.¹

Моја истраживачка интересовања у Омољници била су усмерена првенствено на проблеме акултурације Срба колониста из западне Србије. Упитник није био чврсто фиксиран, те се добијени наративи концентришу око различитих тематских тачака (усмена историја — ’колониистичка’ прича, традицијска култура, аутобиографска прича, фолклор).

У овом раду представљен је део добијеног теренског материјала, односно описан је и анализиран један елемент из система посмртних обичаја који су део традицијске културе Срба колониста у Омољници. Будући да у перцепцији саговорника управо овај обичај представља једну од темељних тачака у дефинисању различитости сопствене културе у односу на културу других (првенствено Срба мештана, а затим и Румуна, Рома, Бугара, Муслимана), више пажње посвећено је и анализи обављених разговора у антрополошком кључу, односно проблему формирања локалног микроидентитета етнокултурне заједнице.

Модел обичаја формира се слагањем елемената добијених из исказа различитих саговорника, те не може представљати објективну

¹ Овај прилог представља значајно допуњен превод студије Djordjević 2007, а прате га оригинални транскрипти теренских разговора.

слику већ апстракцију добијену из субјективних конструкција. Како су саговорници били различити по полу, нивоу образовања, језичкој и културној компетенцији наметнула се и потреба за указивањем на разлике у виђењу сопствене културе и њених особености у зависности од наведених фактора.

2. Саговорници из Омољице

ДЈ — рођена 1930. у Узовници, у Омољицу досељена 1946, нема формално образовање (разговарала С. Ђорђевић, јуна 2006);

ВЈ — рођен 1930. у Узовници (муж ДЈ), у Омољицу досељен 1946, нема формално образовање (разговарала С. Ђорђевић, јуна 2006);

ОТ — рођена 1933. у Царини (Пецка), у Омољицу досељена 1946, високообразована (пољопривредни факултет) (разговарала С. Ђорђевић, јуна 2006);

МЈ — свештеник у Омољици, пореклом из западне Србије (разговарале Б. Сикимић и М. Илић, 2004);

ИЈ — рођена код Малог Зворника, у Омољицу досељена 1946, нема формално образовање (разговарала С. Ђорђевић, фебруара 2007);

3. Омољица: Етнички и културни мозаик

Насеље Омољица смештено је на ободу јужне банатске лесне терасе, 16 км југоисточно од Панчева. Дуга историја овог насеља (о Омољици постоје подаци из неолита и бронаног, затим и келтског и римског доба) обележена је изразито честим и масовним кретањима становништва.

Претпоставља се да је данашње село формирано после досељавања Срба под Арсенијем Чарнојевићем (Ратковић 1964: 41, наведено према Букуров 1970: 18). У јесен 1717. Омољицу насељавају Немци, махом рудари и занатлије из Тирола, Крањске, Шлезеије, Чешке, из подручја горњег Дунава и средње Рајне (Јанкулов 2003: 9).

Староседелачко српско становништво допуњено је 1764. становницима са подручја поморишко-потиске Војне границе. Између 1765. и 1768. досељени су Немци, углавном ратни ветерани и војни инвалиди из Алзаса и Лорена. Формирани су Илирско-банатски и Немачко-банатски граничарски пук. Године 1767. Омољица улази у састав Немачке компаније и постаје њено средиште што је, према неким изворима иницирало пресељење једног броја Срба у Долово 1774. (Букуров 1970: 18). Нови талас Немаца долази у Омољицу две године касније (1776), но како је старо насеље било угрожавано водама Дунава, Нем-

ци се пресељавају на више место и стварају данашње село (Букуров 1970: 18). Након аустро-турског рата (1788–1790) из Србије долазе 334 породице. Током XVIII века приспевају у Омољицу и Срби из Лике, те један број хрватских породица. Досељавање Румуна (1783–1784 досељени из Житишта, када је оно потпало под спахијску власт) и Рома повећало је етничко шаренило (Бугарски et al. 1996: 60–61, 194–195; Ђурчић 2004: 345; Букуров 1970: 17–18; Јанкулов 2003: 31, 50).

Након Другог светског рата долази до огромних демографских промена које су имале изузетно сложене последице. Немци, који су до тада, после Срба, уз Румуне, чинили највећу етничку скупину, исељени су, што је начинило простор за досељавање српског становништва из западне Србије.² Из азбуковачког, рађевачког, јадарског, поцерског, мачванског и посавско-тамнавског краја насељено је 336 домаћинстава, односно 1.795 становника (Бугарски et al. 1996: 195).

Према резултатима последњег пописа становништва (из 2002. године) Срби чине 90% становништва у овог места. Као нешто веће етничке скупине издвајају се Румуни (1,2%, односно 79 становника), Мађари (0,9%, односно 61 становник). Само 27 становника изјаснили су се као Роми (0,45%), као Македонци 74 (1,1%), а као Хрвати 18 (0,3%).³

Поменуते миграције Срба након Другог светског рата имале су масовни и организовани карактер, и одвијале су се уз подршку званичних државних институција. Пресељеном становништву обезбеђена је основна егзистенцијална економска потпора у виду обрадиве земље, стоке, стамбеног простора. Најчешће су укључивани у сеоске радне задруге одакле су добијали на коришћење пољопривредне машине и про-

² Емиграција немачког становништва јавља се већ почетком међуратног периода, након распада Аустро-Угарске монархије (Ђурђев 1986: 111). Процењује се да је од почетка Другог светског рата до пописа 15. марта 1948. број Немаца у Војводини смањен за око 300 хиљада. Највећи број Немаца из Војводине био је исељен у јесен 1944. године, док је највећи део, од око 75 хиљада њих, који су били у логорима, отишао по распуштању логора. Исељавање немачког становништва оправдavano је тврдњама да су се „понашали на типичан петоколонашки начин“, борили у јединицама Вермахта и починили злочине (Гаћеша 1984: 404). Чињеница је, међутим, да је у логорима страдало и цивилно немачко становништво (в. Јанјетовић 2004). У дискурсу Срба колониста о Немцима (у Омољици) присутно је осећање латентне непријатности. У наративима се користе стратегије рационализације (Немци су отишли јер су желели и захтевали да оду) и/или минимизирања претпостављене сопствене користи на рачун немачке заједнице.

³ Треба напоменути да у Омољици живе и Бањаша, Роми носиоци румунске културе и језика. Како не постоји могућност да се званично на овај начин етнички одреде, пописи их не бележе. О проблему етничког идентитета Бањаша у Омољици в. Sikimić 2007.

изводна средства. Овакви услови неретко су представљали и мотивацију за пресељење. Међутим, у усменим исказима Омољичана сећање на ове догађаје није лишено призвука трауматичног искуства:

ДЈ: А ми смо потлен, други транспорт. Па смо све од Шапца до, до Београда водом, бродом... Дереглија. Они што возе стоку. ВЈ: Из Шапца, у школи тамо, сјели у... ДЈ: Па да, отуди. ВЈ: Од Шапца смо дошли, до Лознице смо дошли колима, са коњима, и онда, ту смо возом, сјели у воз до Шапца, ноћили ту, и онда сви у шлеп. Један шлеп, ту смо се набили, и онда ајде, до Београда, и из Београда смо после дошли до Иванова овде. Све Дунавом до Иванова... ДЈ: И онда дошли одавде мештани и с колима коњским нас доселили у Омољицу. ВЈ: И они су нас превезли овде... Ко сад има Осма офанзива... ДЈ: Ја. Не знам јес гледала оне Босанце... ВЈ: Крајишници. Има сад сваки дан у осам. ДЈ: Е кад видим сад њи, мине ме жеља. ВЈ: Оргинал смо били. Ево све... И тако, не знам, јесте причали о колонизацији? (СЂ: Па мало. А кажите ми, ви, овај, шта сте ви, ништа нисте ни понели одатле, дошли сте онако?) ВЈ: Па кад смо пошли само пресвлаку смо, шта нам требало, и нисмо ништа друго... И нешто мало овако сланине спремили да имамо ране... [...] И то смо понели, и ништа. Ту смо кад смо дошли у, у Шабац, ту смо добили храну. Како смо дошли одма добили, и онда смо изишли из воза у Лозници, кад смо, до Шапца па смо изишли из воза у Шапцу и сјели у [...] има школа једна одма поред Саве, и ту су нам дали увече рану и ујутру. Ујутру смо добијали све, и у подне смо добијали. Стигли смо у Београд [...] од моста мало овамо напред према овом, како се зове, не знам како се зове то, овај... И ту су нас, ту су нас исперашили све, да су прекомандовали де ко иде. Има неко иде према Банату тамо, према Зрењанину, ми који смо ишли за Панчево, за Омољицу, ми смо сјели у један посебно... Поделили су нас у шлепове, који може да иде шлеповима до Панчева и ми смо до Омољице исто дошли, ал до Иванова тамо, има доле је Тамиш, ту је улази у... И онда из Иванова, и из Иванова су послен дошли сељаци одавде, послали ови из [...] Ту је био један одбор који је примао колонисте, и они су делили куће, они су водили рачуна о храни, они све. И сад неко, ми смо, на пример, буразер ми је био онда у милицији, он је са нама био и пратио групу, и он је отишо пре нас овде и нашао одма кућу овде. Ми смо директно са Дунава дошли у кућу ту. Била стара кућа овде, имала две собе и једна кујна, и ходник, и подрум и један као шпаиз нешто био. После овамо била штала, онда овамо штала, шупе, тамо пљевара иза, онда вршалице радиле па плева се носила и то, тако да. А ови други су који нису имали, они су имали сабирни збор у школи, у центру где ова, где је парк, и, овај, ту су били сви заједно и ту су добијали нормално рану и доручак, ручак, вечеру и ту су спавали. И онда су им делили куће. Како поделе, они иду у своје куће. И кад су завршили све... [прекид снимка] И онда су нам делили брашна, па делили нам сланину, маст, кромпир, лука, све што треба. И онда ко има шпорет он кува, тако да [...] Онда смо

почели добијати земље, добијали земљу, добили земљу, добили смо по једног коња, краву, колко, зависи колко је у породици било. Па неко је, више породица добијало једну краву, за више породица једно кљусе и... Пошто ми, нас је било десеторо на колонизацији, онда смо добили краву и добили и коња, тако да... Спојили смо ту по двојица коње и онда смо, онда смо, овај, почели радити своју земљу. И онда је било тешко налазити, кад су нам дали у пољу, поделили, не можеш да запамтиш бре [смех] Свашта је било, е моја ти...

Ове миграције могу се дефинисати и као етнички повлашћене (нем. *ethnisch privilegierter Migration*, Münz, Ohliger 1997: 7, наведено према Ђаро Џмегаћ 2005: 200), будући да су колонисти са доминантном затеченом групом (Србима староседеоцима) делили етнички идентитет. Међутим, како бројни истраживачи оваквих и сличних типова масовних кретања становништва наглашавају, и овај вид миграција доноси низ проблема и укључене заједнице ставља пред сложене захтеве обостране адаптације. Оваква ситуација може бити (и најчешће јесте) подлога и узрок потенцијалних тензија и конфликта између досељеника и староседелаца. Она није само поље за испољавање антагонизама, но и амбијент у којем се развијају механизми сепаратних идентитета.

Данас, више од шездесет година након досељавања Срба колониста, још постоји свест о разликама у пореклу. Она је додатно истакнута јасним просторним разграничењем између носилаца различитих култура. Срби колонисти добили су куће које су раније припадале Немцима, док су Срби мештани углавном смештени у делу села названом Златица. Будући да је немачка заједница насељавала центар села (у којем се налазила и католичка црква, срушена после рата), те да је ова заједница била и економски и културно доминантнија и напреднија од српске, дошло је до извесне просторно-културне инверзије. Семантика просторног позиционирања и граница била је нарушена, односно редефинисана. Инверзију на социјалној лествици на упечатљив начин илуструје сећање ОТ:

(СЂ: Је л' се ви сећате мештани овде како су примили колонисте?) ОТ: Па знате како, како су примили... Неки су нас добро дочекали. Јел кад смо ми дошли они су неки ти активисти који су били, они су нас добро дочекали. Али, бога ми, неки никад нам се нису обрадовали. И данас дан и кад су дошле ове странке они су рекли: — Ви ћете заглавити преко Дунава... Не знам зашто, ал никад нас нису тако прихватили. Додуше, колонисти кад су дошли у, кад су се населили, то су из разних крајева били, то су људи из [...] и они су били бучни јако, овај, док су ови староседеоци били тихи људи. Сад, ми смо испали, малтене, ко дивљи кад смо дошли ту међу њих. А они су јако тихи били. Јер ту су Немци

били који су цивилизовани, тако да су они ту цивилизацију и примили доста од њих. Јер је мени реко један њихов староседеоц да су мештани били овде према Немцима као Цигани према овим осталим људима... Е, кад смо дошли колонисти, онда смо ми били ти...

2. Крвна жртва у посмртним обичајима

2.1. Етнографски извори

Обичај о ком је у овом раду реч односи се на ритуално жртвовање животиње (најчешће овце, односно овна) на четрдесетодневни помен покојника (или на дан сахране). Класични етнографски извори сведоче о постојању крвне жртве у систему посмртних обичаја на читавом јужнословенском простору. Подручје из ког потичу колонисти у Омољници, када је реч о овом обичају, припада централном делу западног јужнословенског ареала (централна и источна Босна, западна и централна Србија) који карактерише релативна компактност у терминолошком одређењу поменутог обичаја (термин се изводи из лексема *душа* и *везује за концепт 'душе'*); жртвена животиња назива се (*џо*)*душни брав*, коље — *душно* (Плотникова 2004: 192).⁴

Малобројни подаци у етнографским изворима везаним за Рађевину, Јадар и Азбуковицу (област северозападне Србије) нуде могућност за реконструкцију обредног модела:

а) жртва

Жртвована животиња је овца, односно ован, беле боје, а пол ко-респондира са полом покојника (Азбуковица — Тројановић 1911: 89–90; Јадар — Јефтић 1964: 437; Рађевина — Ђурђевић 1988: 55–56).⁵

⁴ Недавна теренска истраживања потврђују овај обичај и код Рома Бањаша у западној Србији (Меховине код Шапца — Sorescu-Marinković 2005: 196). Транскрипт разговора који се одвијао на румунском не нуди потврду специфичног термина за крвну жртву, али указује на десну плећку (при чему се лексема *илећка* у дискурсу саговорника препознаје као србизам) као најважнији део жртвоване животиње, што се уклапа у описе који се односе на обичај код Срба на истом простору. (*Și... desna... a direaptă... pleckă di la birbeac să tai și a direaptă picor să tai și să lasi dă mărmânț. Că drugi dan, mâni în zori, plicăm, ișâm la mărmânț. La el, știi. Aia dă sufletu lui lăsăm. — I desna... desna pleckă ovna se iseče i desna noga se iseče i ostavlja se na groblju. Jer drugi dan, sutra u zoru, idemo, izlazimo na groblje. Kod njega, znaš. To ostavljamo za njegovu dušu.*)

⁵ Жртвовање козе (често и свиње) помиње се у неколиким етнографским изворима као изричито забрањено. „Месо за душу треба да буде јагњеће или говеђе... За *задушу* се не износи на гробље никад свињско и козије месо.“ — Скопска Црна Гора, Петровић 1907: 488, 494; „Подушни брав треба да буде мушком мушки, а женском женски. Коза и јарац никад се не кољу за душнога брва. Неће ни овцу гаљу, нити овна гаљка заклати, него гледи да је бравче бело.“ — Тројановић 1911: 89–90.

Старосна доб животиње у сагласју је са старошћу покојника (*рогајши ован*).⁶ Жртвована животиња на тај начин постаје нека врста покојниковог двојника.

б) време жртвовања у систему посмртних обичаја

Етнографски извори везани за северозападну Србију говоре о везивању овог обичаја за различите тачке у систему посмртних обичаја: четрдесетодневни помен (Рађевина — Ђурђев 1988: 55–57; *чештресница* — Јадар, Јефтић 1964: 437–439), дан сахране — уколико се *мрсна даћа* (у којој је *душно уз кољиво* најважнији елемент) даје на дан сахране (Јадар, Јефтић 1964: 437–439).

в) синопсис обреда

- *воденичар* после повратка из цркве у коју је носио *кољиво* коље *душно*;
- *воденичар* узима прво кољиво које је прочитано у цркви и у њега забоду и запали свећу;
- домаћица (или неко од укућана) га дарује (најчешће пешкиром или кошуљом);
- после даривања домаћица узима пшеницу и држи је изнад главе жртвене животиње (Ђурђев 1988: 56); свећа се у неким случајевима пали овну на десном рогу (овци покрај главе), а остак свеће се баца на ватру на којој се спрема храна за *даћу* (Јефтић 1964: 437); Свећа мора да гори све док се заклани брав потпуно не умири;
- *душни брав* се исече и целокупан скува;
- када се крене на гробље воденичар иде први и у торби носи десну плећку од душног брава, бели лук, погачу и флашу ракије; храна се на гробљу једе прстима;
- кожа *душног брава* ставља се у џак испод стола на коме се поставља храна за *даћу*;⁷

⁶ Према савременим теренским подацима из западне Србије (Лозничко Поље) жртвована животиња мора имати више од годину дана, то је овца која се јагњила. Уколико је покојник млађи (дете, момак или девојка) коље се овца која се није јагњила, односно млад ован. На важност старосне доби покојника у избору животиње која се жртвује указују и подаци из Косова Поља (Дебељковић 1907: 240). Према овом аутору за децу испод десет година не коље се овца.

⁷ Према савременим теренским подацима из западне Србије (Лозничко Поље) крв жртвоване животиње се скупља и закопава са костима. Кожа се раније обично продавала, а новац се давао као прилог цркви. Како се данас кожа тешко може продати, а и ако се прода, цена је минорна, обавезно се закопава заједно са костима и крвљу.

Етнолошка тумачења овог обичаја су различита. Жртвовање овце (уз најчешћу забрану жртвовања козе) према Тихомиру Ђорђевићу означава успостављање опозиције чисто/нечисто. Ђорђевић указује и на блискост оваквог концепта хришћанској традицији и њеној рецепцији у традицијској култури (Ђорђевић 1958: 190–192, уп. Зечевић 1982: 49; уп. СМ s.v. *коза*). Слободан Зечевић обавезну свећу у ритуалном клању тумачи у контексту значаја и улоге светлости у култу мртвих — брав свећом осветљава покојнику пут ка другом свету (Зечевић 1982: 49). За Веселина Чајкановића душни брав представља један од елемената 'обедне жртве' мртвом, жртвовање беле овце аналогно је правилима жртвовања у божанским култовима, а обавеза да се душни брав поједе цео (тако да од њега не остану ни црева) пандан је за 'спаљену жртву' (Чајкановић 2003: 69).

2.2. Душно у Омољици у виђењу саговорника

Подаци добијени од саговорника из Омољице не подударају се у потпуности са моделом који нуде етнографски извори.

- На четрдесетодневни помен (*четирес дана, даћа*⁸) даје се *душно*.⁹ Уколико се *даћа даје* на дан сахране онда се тог дана коље и *душно*. Жртвована животиња је ован или овца (нема разлике чак ни уколико се ради о детету: (*А рецимо, ако мало дете умре?*) (*ИЈ: Истио. Мушко, женско, истио се даје...*) — [1], а у исказима саговорника нема посебног истицања беле боје. *Душно*¹⁰ мора да преноћи у кући покојника (уколико се купује), а коље се ујутру.
- Ујутру се најпре у цркву носе три *кољива* (*џенаија* [3] / *џанаија* [4], *џиџо* [1], [3], [4]¹¹, *џшеница* [2]).¹² Свештеник чита молитву и прелива *кољиво* вином.

⁸ У усменим исказима Омољичана *даћа* функционише углавном као термин који се односи на четрдесетодневни помен покојника.

⁹ У етнографској литератури не прецизира се да ли је предмет намене цела жртвена животиња или неки њени делови (осим помињања десне плећке у Ђурђев 1988: 56). Искази саговорника из Омољице упућују на закључак да је предмет намене и цела жртвена животиња, а посебно бела цигерица (или десна плећка).

¹⁰ *Душно* је термин и за живу и за заклану животињу.

¹¹ Термин *џиџо* јавља се као део метатекстуалног коментара којим се објашњава термин *кољиво*, нпр. *ИЈ: и једно кољиво, као кољиво за џога чока, џо џи је џиџо* [1]. Анализу оваквог типа метатекстуалних коментара којима се маркирају и експлицирају истраживачу потенцијално непозната етнолошка и етнолингвистичка факта в. у Сикимић 2004: 36–39.

¹² Термин *џшеница* потврђен је само у дискурсу свештеника МЈ који паралелно користи и термин *кољиво* [2].

- Душно се коље обавезно у дворишту покојникове куће (*У дворишћу се коље, у дворишћу куће де је ѿај умро. Не може у ѿуђој кући да се закоље, него мора баш у дворишћу...* [3]). По повратку из цркве узима се прво *кољиво* и у њега се забоду и упали свећа. Преко *душног* ставља се бели пешкир. Окади се и намењује покојнику вербалном формулом *Нек му је ѿред душу* [2]. Кољиво са свећом држи једна од *редара* (жена која спрема на сахрани) изнад главе *душног*. Душно коље *аишчија* (послужитељ на сахрани). *Аишчија* има централну улогу у погребним обичајима (*Оно остало ишћо се коље ѿо може и други човек да закоље, само је ово обавезно, ѿај главни који води ѿу сахрану... Њега се ѿишћа за све...; И онај који зове (на сахрану), он коље душно — [3]).* Укућани даривају *аишчију* чарапама, пешкиром и пићем.
- Посебно се припрема бела цигерица *душног* (исецка се и испржи). Као замена може послужити десна плећка. Остатак *душног* се кува или пече (сами саговорници печење виде као врсту иновације обичаја).
- Душно се узима на гробљу после меда, погаче, белог лука и *кољива*¹³ (у исказу саговорника упућује се на ритуалне елементе у начину узимања ове обедне жртве: *Како се сћане, сви око гроба, он иде редом. Прекрсћиши се и узмеш, ѿрекрсћиши се и узмеш...* [3]). Према у исказима саговорника то није наглашено, може се претпоставити да се *душно* на гробљу узима и једе рукама.
- По повратку с гробља руке се бришу пешкиром којим је покривана жртвена животиња при ритуалном жртвовању. Тај пешкир се дарује *аишчији*.¹⁴
- Кожа од *душног* ставља се у џак. Џак стоји испод стола на коме се поставља храна припремљена за *даћу*. Пре обредне вечере износи се исечено месо *душног*, окади се и прочита молитва.
- Према исказима саговорника нема закопавања костију и коже *душног*.
- Верује се да је добро појести *душно*, као и сву храну припремљену за *даћу*. Храна која је преостала даје се присутнима да понесу кућама.

¹³ Покојнику се обавезно дају три *кољива*. Од тога се као прво рачуна оно које је дато на сахрани.

¹⁴ Подаци о даривању пешкира *аишчији* и коришћењу пешкира за брисање руку после повратка с гробља добијени су од различитих саговорника. Није потпуно јасно да ли се ова два елемента обичаја јављају заједно или се ради о могућим минималним разликама.

Тешко је са сигурношћу установити да ли су уочене разлике последица територијалног измештања обичаја или се ради о разликама насталим као последица његове измене у дијахроничкој перспективи. Класични етнографски извори готово по правилу не нуде податке о тачном месту бележења факата и евентуалним минималним разликама које се могу очекивати од места до места.¹⁵ Посебан проблем представља чињеница да су колонисти у Омољници пореклом из различитих села те се не могу посматрати као апсолутно хомогена заједница.¹⁶

Изостанак закопавања костију, крви и коже душног, поједностављење избора жртвене животиње (не води се рачуна о подударности са старошћу покојника),¹⁷ те замена кувања печењем *душног*, могла би да указује на одређени степен редукције и делимичне десакрализације ритуала.

2.2.1. Социјалне улоге и метатекст

Овако дефинисан модел представља апстракцију, синтетичку слику добијену укрштањем визура различитих саговорника, односно субјективних интерпретација обредног текста. Искази се разликују према степену информативности, наративној развијености (која је условљена и мотивисаношћу саговорника да говори о ономе што истраживач од њега захтева), позиционирања самог саговорника и евентуалног искуства учешћа у ритуалу, односа према сопственој традицијској култури (поверења или дистанце).

2.2.1.1. *Ја сам била на много места редара*: Између персоналног/актерског и неутралног модела

Исказ саговорнице ИЈ могао би се сматрати изузетно поузданим и са дијалектолошког становишта и са становишта познавања традицијске културе. ИЈ гаји изразито позитиван однос према традицијској култури, веома добро познаје и њене 'скривене' аспекте (магија, елементи

¹⁵ Различити видови ограничености класичних етнографских записа као извора за етнолингвистичка истраживања анализирани су у Илић 2004. Лимитираност ових записа узрокована је праксом да се етнографска факта посредују језиком књижевног идиома и (не)свесним интервенцијама записивача (укључујући и цензуру и аутоцензуру). Свака анализа класичних етнографских записа мора водити рачуна и о времену на које извор реферира.

¹⁶ Уп. нпр. исказ саговорнице ОТ: *Код неких се сџављају и виљушке и кашике, ове, ножјеви, а код неких је обичај, како које село је имало, не сџављају се ни виљушке ни ножјеви. Само кашике...* — [3].

¹⁷ Овај податак добијен је од саговорнице ИЈ чије се сведочење о елементима традицијске културе може сматрати веома богатим и поузданим.

који спадају у домен веровања и сл.) и, што је можда и најважније, спремна је да о њима отворено говори. Традицијска култура није за њу нешто што припада прошлости, она у њој активно живи, наравно, уз извесне иновације (ИЈ је у Омољници и околини позната као жена која салива страву, а *сџранке* јој се јављају на телефон на који је изузетно поносна јер има могућност меморисања пропуштених позива).

Слика коју ИЈ формира веома је поуздана и прецизна. Прецизира се начин избора жртвене животиње, дају назнаке временског кода, локус и наративно згуснуто објашњење акционог кода и реквизита. Актери нису потпуно прецизирани (*један држи њо*), а безличним конструкцијама формирана слика поприма елементе неутралног модела:¹⁸

[1.1.] ИЈ: Ја сам на много редара, места, била редара. Како се то ради. На пример, душно се купује. Ако је мушко купује се ован, ако је женско, ако нема, онда се купује овца. Душно се дотера увече код газде, преноћи. Ујутру се ту запали свећа, на то душно мете се свећа, и једно кољиво, као кољиво за тога чоeka, то ти је жито [...], свећица у жито, и метне се над то душно, један држи то. И онда се коље тај ован. И ондак она кожа се сад скине и мете у цаk. А од, од цигерице, од душног се исецкају ситно и то се носи на гробље, да једу мало на гробу кад се, кад се, овај, сахрани, па ондак, то се прво узима. Узима се кад се сахрани чоек, узима се меда и погаче прво, и бела лука. Онда се узима то, то, овај, кољиво што се има једно, па једно ће да буде, овај, то се даје, а ако даје четрес дана, онда иде још једно и два на четрес дана и то све иде тако. А душно се неко пече, неко кува. Како ко. Душно. Они, овај, то душно, треба се...

Додатно прецизирање времена у систему посмртних обичаја, актера и реквизита долази као објашњење на додатна питања истраживача (који у овом тренутку већ поседује претходно 'теренско знање')¹⁹:

[1.2.] (СЂ: А можете ово да ми објасните, мало пре за душно кад сте причали, кажете, је л' то се на четрдесет дана ради?) ИЈ: Да, али, зависи. На пример, не чека се баш четрдесет, то увијек се да прије. Али зависи, на пример, неко оће то одма да да. Онда купи душно, одма да, кад се сарањује, па уочи. А ко, ко неће. А ко оће он да четрес дана, ја сам чекала, кад на четрес дана дала, то исто, душно. То тако код нас иде. Не, ал видиш ти код свију не иде, на пример код Бугара²⁰ не иде,

¹⁸ Употреба безличне конструкције може бити изазвана питањем истраживача које је на тај начин формулисано, уп. Илић 2005: 322–324, Ћирковић 2005: 170.

¹⁹ О интерференцији на релацији саговорник/истраживач, посебно о утицају истраживачевог етнолошког/дијалекатског знања в. Сикимић 2004: 853–854.

²⁰ Етноним *Бугари* односи се на Бугаре Палћане из суседног Иванова. О овој етничкој заједници в. Вучковић 2007, 2008. Ауторка даје и шири списак релевантне литературе.

они немају душно... А код нас Срба иде душно... (СЂ: А кад се коље, овај, има неки бели пешкир?) ИЈ: Да. Метне се један пешкир, на то. Један пешкир или увије се она свећица. Метне се и оно кољиво, и метне се све, оздо држи једна жена. И он закоље овна и ондак после склони то... Значи то ти је душно... И зато се меће пешкир један. А тај пешкир који се меће, они после бришу руке кад иду са гробља... Ето... (СЂ: А где се мете тај пешкир?) ИЈ: На, на овна одозго кад кољу. (СЂ: Тако?) ИЈ: Да. Да, да. Мете се озго. (СЂ: А ко држи ово?) ИЈ: Па један држи, неко држи од они редара, које редаре кувају, оне држе.

Истинитост сведочења наглашена је позивањем на сопствено искуство, на улогу актера:

[1.3.] ИЈ: *Ја сам на много редара, месџа, била редара.*

[1.4.] ИЈ: *Ја сам била на много месџа редара.* Кад сам почела радит у фирми, после нисам могла да то постигнем. Ја сам радила у фирми, а ја не морем да оставим фирму. Ја сам морала зарадит себи пензију, онда сам морала, мени је било прече зарадит себи пензију него да ја идем по неким, шта ја знам, тамо даћама, и да будем ја редара. Извинте, молим вас! Била сам док се нисам запослила, кад сам се запослила, не може! Значи, преча сам ја себи, него ти! Нађи другу жену и готово! Међутим, ја то, те све, све, овај, *јер ја сам и радила на гробљу. На гробљу сам баиш радила, де се баиш ње сахране обављају.* Јер више тога, ти врста има. *Ја сам гледала њо како ко, како...*

Кроз позицију актера, као и у експлицитним исказима, открива се и емотивни однос:

[1.5.] ИЈ: Овај, јесте, јесте, ја нисам могла да то гледам, да... Ја сам рекла: — Мени само немојте душно. Ако сам ја редара, ја не волим да ја гледам кад се коље душно. Не могу. Ја не то, јер жао ми.

Дискурс ИЈ сведочи о очувању карактеристичних, веома архаичних елемената у комплексу посмртних обичаја Срба колониста (покојниково одело као замена за покојника, имплицитно изражено веровање у присуство покојника у ритуалном обеду).

[1.6.] (СЂ: А кажите ми са том кожом шта се после ради?) ИЈ: После се та кожа донесе кад се увече постави вечера, донесе се у цаку, мете се под астал. *Ту се мало меџе џањир, на пример еџо џу, у че-, у једно чело се меџе џањир, за њега се свега меџине, кад се џо џосџавља, свега се за њега меџе, за џог џокојника који је умро.* И то се метне испод тај. И ту се метне и то стоји. *Ту његово одело сво, његово одело, кайуџи и џако, као сад она моја јакна, све се џо обеси на џо, на џај сџолицу, и џо сџоји.* И доле стоји то, и ми то, онда се то чита, шта ја знам, један дође и чита то. И та кожа стоји, после тога се склони кожа. И то после мож да бациш, мож да чупаш, неко чупа па узме вуну, знаш. То се по-

сле баци та кожа, знаш, не треба им после. То кад се, кад буде даћа. А кад буде душно, кад, кад буде, кад кољу, кад, на пример, кад се сахрани, кад је сахрана, ако не издају даћу, онда не кољу, овај, душно. Него се само кољу прасићи, или ако је пост, онда купе рибу, и посно спремају. Ако је мрсак, мрсно, ондак они мрсно спремају, кољу се прасићи, живина, чорба, супа, шта ја знам, шта се направи. *То се њоставља и ойей сїоји їо његово одијело, све се њему мейне.*

Комплекс утврђених ритуалних поступака у виђењу ИЈ није лишен извесне унутрашње надоградње, поверења у традицију, прихватања обичаја не као друштвено условљене обавезе већ као низа радњи сакралног карактера и значења. Неутралност модела нарушава се прагматичком оценом (уп. [1.1.] — *То душно, їреба се...*) којом се указује на пожељност поштовања обичаја прихваћеног у традицији и личне субјективне вере у његову исправност и неопходност. У усменом колективном знању формулисан је чврст систем прописа ритуалног понашања који функционишу по принципу опозитних парова ваља (се) / не ваља (се), сме / не сме:

[1.7.] ИЈ: А каже, што више поједе тог душнога, све боље, разумеш. И на пример кад се иде на, на ти четрес дана, да, *никоме се не сме сїремїиї їразна їорба...* Убаци се мало једног меса, мало свињског, мало душног, убаци се мало оне пита, шта си ти однио, шта ја знам, убаци се неки колач, *нема, не враћа се їразна їорба никоме.* И на пример, кад се коље свиње, и шта будеш, овај, да остане, *їо се не меће у замрзивач, їо не ваља,* то се одма спрема.

Упућеност жртве (и читаве обредне вечере) мртвом истакнута је глаголом (*їамо свишїа донијела и намјенила*²¹ — [1.8.]), а именоване места на коме покојник сада борави, 'оног света', могла би да упућује на првобитну табуисаност изговарања покојниковог имена и свега што је за њега везано (*Шїо више једе, као боље је їамо* — [1.8.], уп. и [1.6.]).²²

Афирмација свих елемената традицијског модела у дискурсу ИЈ кулминира дигресијом која је, премда се као извор наводи новински чланак, формирана као класични фолклорни сиже о казни на 'оном' свету која кореспондира са најтежим гресима на 'овом':

[1.8.] ИЈ: Што више једе, као боље је тамо... Ајде... Ја сам читала једну новину. Једна је жена описивала своју свекрву. Каже да је била свекрва толико пакосна да није никоме никад ништа дала... И умре баба.

²¹ Глагол *намјенииїи* денотира читав низ обредних радњи, нпр. љубљење хране, изговарање вербалне формуле (нпр. *Бог да му (покојнику) душу їросїиїи*) и сл.

²² О табуу именовања покојника в. Ђирковић 2005: 171.

Али није била умрла, него је наишла нека Циганка, и затражила јој да одсијече једну главицу купуса да скува детету. И баби било жао да одсијече главицу, него ајде што је усрала се птица... И одсијече. Да она, знаш... И кад, а снаја била добра, снаја све давала сваком, све крила и сваком дала, свакога је наранила и напојила, знаш. А ова није никога! Била је неки идијот. И умре баба... И дође њојзе, јављала се свако вече њојзе. Каже: — Дај ми, молим те, каже, бар једну софру, што тамо, каже, ти имаш, каже, тамо пуно, а ја имам само ону усрану главицу што сам дала Циганки [...] тамо свашта донијела и намјенила, и позвала тако неке, знаш, сиротињу да поједу то, појели... И она друго вече њу сања: — Е фала ти, снаја, каже. Дала си ми, сад имам и ја, каже, пуну софру... Значи, не ваља бит пакосан, никад немој да сакријеш, ако неко гладан да му не даш... Увијек му подај...

2.2.1.2. *Прочийтам ја, има молићва које је одређена за ѿо:* Перспектива актера

Слика је конструисана на сасвим другачији начин у исказу саговорника МЈ, свештеника у Омољници, који је пореклом из западне Србије. Своју активну улогу у одређеним сегментима обичаја саговорник представља као улогу регулатора, централног актера:

[2.1.] МЈ: И онда прочита се, ако је четрдесет дана, ујутро се доноси у цркву, *прочијтам ја има молићва које је одређена за ѿо*, три свећице се упале, прелије вином, они то враћају, а онда у првој пшеници упали се свећа...

[2.2.] МЈ: И онда га исеку, и онда ја им кажем: — *Де, исециће ви ѿо раније*. — Па онда ако сам ја *ѿамо онда ја прочијтам молићву*, онда они душно изнесу у шерпи, онако, и изнесу једно прасе цело, *нећу да реже*. И онда ја *ѿо окадим*, прочита се молитва и они то склоне, и онда погаче тамо има, ставе, и мораш да тражиш да би прочитао молитву за благосиљање јела мора да изнесе хлеб. И онда изнесе један тањир мяса и супу и *прочијтам одма и молићву за јело*, да не устају два пута и послем они то склоне и постављају.

Актерски однос 'ја' / 'они' имплицира одређену хијерархијску опозицију у којој је сопствена улога представљена као доминантна, оправдана позицијом оног ко поседује 'додатно знање' (будући да је као свештеник боравио и у западној Србији — уп. [2.2.]). Улога регулатора подразумева и статус 'цензора' који чува претпостављену првобитну 'чистоту' обичаја:

[2.2.] МЈ: Ја сам имао срећу, ја сам био *ѿамо*, и *ѿако да сам одма, овај, их видео да у ѿишћуносѿи ѿо негујем и ѿако...* То, *ѿо, ѿо све цакум ѿакум...*

[2.3.] МЈ: Србијанци дају на четрдесет дана, кољу душно. На пола године износе на гробље, *хоћу њарасѝос*, ал на гробље, и на годину, и на годину дана излазе и на гробљу врше парастос.

Метатекстуалним коментарима експлицирана је веза између мртвих и живих у објашњењу неколиких елемената ритуалне праксе.²³ Намењивање жртве покојнику везује се за, у традицијској култури веома сложен, концепт греха везан за неиспуњавање обавеза према покојнику:

[2.4.] МЈ: Сва три пшенице, сва тра, кољиво, пшеница означава четрес дана, пола године и годину. Да. *Јер њшеница означава загробни живоѝи, без смрѝи нема живоѝи, и ѝако.*

[2.5.] (МИ: А шта сте рекли да се стави на овцу пешкир, кад се то стави?) МЈ: *То је дар ѡкојнику, и онда ставља, ѝо је намењено за његову душу.*

[2.6.] МЈ: То је живо, и то традиција, *ѝо не сме да се ѡрескочи*. Он није, *он сваѝа да је ѝо смрѝни грех...*

2.2.1.3. Они ѝо рачунају као душно: Сведочење са границе

Саговорница ОТ није дијалектолошки погодан саговорник будући да говори језиком блиским књижевном (што је вероватно условљено школовањем у Шапцу и Земуну). У дискурсу постоји извесна нестабилност у одређењу према заједници којој припада. Колонизација као тема разговора намеће саговорници осећај припадности групи колоништа (ОТ: *Као колонистѝи смо насељени ѝу...*). Она се не доводи се у питање чак ни када имплицира приписивање негативних особина:

ОТ: *Додуше, колонистѝи кад су дошли у, кад су се населили, ѝо су из разних крајева били, ѝо су људи из [...] и они су били бучни јако, овај, док су ови сѝароседеоци били ѝихи људи. Сад, ми смо исѝали, малѝене, ко дивљи кад смо дошли ѝу међу њих. А они су јако ѝихи били; Е кад смо дошли колонистѝи, онда смо ми били ѝи...*

Међутим, извесно дистанцирање осетно је када је реч о темама које се тичу посмртних обичаја. Дистанца је вероватно условљена и чињеницом да саговорница неке елементе погребних обичаја поштује и сама у њима учествује у врло редукованом облику. Сакрално значење замењено је врстом друштвено условљене обавезе:

²³ На сличан начин саговорница ДЈ оцењује смисао ритуала. У исказу се међутим, осећа несигурност, доза скепсе. Такав став коригује саговорничин супруг указујући на пожељност поштовања традиционалног модела: ДЈ: *То је душно... Главно... Еј, нема ниѝиѝа. Ни виде, ни чују, ни виде, ни.. ВЈ: Па добро, ѝакав је обичај. ДЈ: Ал обичај. Неѝиѝо има, неѝиѝо ѡстојѝи...*

[3.1.] (СЂ: А на задушнице је л' се излази?) ОТ: Задушнице имају оне зимске задушнице, не знам тачно којег фебруара дођу, овај, то онда иду сви, то је масовно, овај, излажење на... Е сад имају неке пролећне, неке летње. Не знам од кад су то измислили, углавном, каже, имају јесење, имају пролетње задушнице... И ове нормално зимске, то је обавезно, ту иду сви... Ту се масовно, ту је цело гробље покривено са људима... (СЂ: Је л' се носи храна?) ОТ: Све се носи. Чак испеку кокошку, дођу и ставе, и седну, и једу. Како ко. Носи се углавном опет, овај, за храну мало колача, мало воћа, мало ово, мало оно, меса сувог, онда, тако се углавном све што се једе носи се на задушнице, те зимске што су, нормално. А ове летње, право да вам кажем и не знам, овај, нисам никад ишла на те [...] (СЂ: Ви нисте то?) ОТ: *Ја идем, ал ја обично носим цвеће. Ја не уиразњавам то, кад идем. А тог дана на зимске задушнице сви нешто носе ја ме срамота баш да не понесем ништа, ја онда понесем и ја, тако, неку бомбону, неку...*

Када говори о *душном* саговорница показује сличну дистанцу. Опис је донекле непоуздан када је реч о радњама и реквизитама везаним за клање душног (будући да саговорница вероватно није присуствовала чину жртвовања: *ОТ: Ја мислим и свећа се носи кад се коље... Кад се закоље, нисам баш сигурна, али, нисам ја, нисам...*), а степен поузданости и информативност исказа повећавају се када говори о сегментима овог комплекса обичаја који се одвијају на гробљу, односно у кући покојника приликом *давања даће* (будући да се ради о 'јавним' елементима ритуала који су саговорници свакако добро познати.)

Слика се формира као неутрални модел (употреба безличних конструкција), међутим, честа употреба другог лица множине указује на постојање извесне дистанце према ритуалу који се описује (стратегија приписивања другом обичајне праксе која оцењује као негативна, или, у најмању руку проблематична са личног становишта).²⁴

[3.2.] (СЂ: А је л' се коље, овај, душно?) ОТ: Коље се обавезно. То је, без обзира ко веровао, не верују сви, нису верници сви, али обавезно се то коље код Срба, поготово *оних колониста*, овај, то је обавезно, то је основно нешто... душно...)

[3.3.] ОТ: Кад се затрпа покојник, *они*, овај, *сјаве чаршав и ојетј по-сјеве*. Погача обавезно иде, овај, и на даћу и на сахрану... Онда се носи цигерица. То је, *то они рачунају душно, то им је душно*.

[3.4.] (СЂ: И онда после нема четрес дана?) ОТ: Да, нема четрес дана. *Они* четрес дана *они* иду на гробље и тако, позове се ужи комшиluk и то, иде се на гробље не четрес дана, али нема ништа. Добро, домаћин

²⁴ О стратегији 'приписивања другом' обредне праксе која се жели сакрити на примеру анализе дискурса Срба из Трешњевице в. у Илић 2005: 127.

обично спреми ручак и то, али нема тих церемонијала, нема ништа, на четрес дана, кад се да на дан сахране... Па углавном *пракћишк*ују, јел ако нема много у породици људи ко ће то да обави, ту треба да буде друштво да све то обави, да се покупе толики људи, да доведу, да нахране и све, онда дају на дан даће, на дан сахране... Јер му је јефтиније, једна је вечера. Он мора да да вечеру и тако и тако, само што коље душно обавезно. Е то је та, овај, разлика од обичне вечере. *Што коље душно и даје као четрес дана...*²⁵

Међутим, и поред јаснијег или скривенијег покушаја да се удаљи од заједнице којој припада и њене ритуалне праксе, у дискурсу ОТ ипак је присутна идеја о необичној и неспорној важности овог ритуала (ОТ: *Коље се обавезно. То је, без обзира ко веровао, не верују сви, нису верници сви, али обавезно се то коље код Срба, њогово оних колониста, овај, то је обавезно, то је основно нешто... душно... — [3]).* Ирационална снага архаичног мишљења не може се, очигледно, у потпуности потиснути.

3. Конструкција слике о 'другом' у етнографском кључу

Разговор о посмртним обичајима по правилу је одводио у дигресије о односу сопственог културног модела и обичајне праксе према културном и обичајном моделу других заједница. Будући да су поменуте дигресије спонтане, да нису инициране од стране истраживача, а да су се обавезно јављале, не као узредна напомена већ као врло развијени тематски сегменти, намеће се претпоставка да управо овај обичај представља једну од веома битних демаркационих линија у дефинисању микроидентитета групе Срба колониста у Омољици.²⁶

'Колонистичко' виђење *других* веома је сложено. Спољашње дефинисање идентитета (Dženkins 2001: 93–99) обухвата одређење према *другим* припадницима исте етничке заједнице (Србима мештанима), према румунској и ромској заједници, Бугарима из суседног Ива-

²⁵ Употреба трећег лица не би морала обавезно сведочити о дистанци, већ би се могла оправдати личношћу конструисања слике приписивањем радње претпостављеном неутралном актеру (анализу облика глагола у описивању ритуала изливања воде на Велики четвртак у селима у околини Неготина в. у Ђорђевић 2005: 169–170). Међутим, будући да саговорника нема апсолутно позитиван однос према читавом комплексу посмртних обичаја претпоставка о употреби трећег лица као виду исказивања личног упитног става чини ми се као оправдана, нарочито у [3.3.].

²⁶ О конструкцији локалног идентитета заједнице на примеру енклаве Прилужје в. Сикимић 2005а. Анализу слике 'другог' на примеру дискурса Срба из Трешњевице о Ромима из истог села в. Пић 2005.

нова и Муслиманима из Банатског Брестовца.²⁷ Дискурс Срба колоништа о Немцима сасвим је специфичан јер се не формира на основу ставова креираних на сопственом искуству контакта, већ представља реинтерпретацију слике понуђене кроз призму сећања мештана.²⁸

3.1. Маркирање разлика: Од неутралног става до стереотипа

Однос према дугачијој обичајној пракси је ступњевит. Могуће је формирати скалу оцене и интерпретације уочених разлика од релативно неутралног става до формирања негативног стереотипа.

Неутално маркирање разлика прераста у лајтмотив дискурса о *душно* саговорнице ИЈ. Оно што је, међутим, у транскрипту готово немогуће означити је блага запитаност и зачуђеност пред уоченим разликама која се у тону могла осетити:

[1.9.] ИЈ: Међутим, има неки крајева који не дају. На пример, Бугари... Моја је снаја Бугарка, зато. Она, њени немају душно... Међутим, Цигани имају душно... Сад, за Муслимане не знам да ли имају, ја мислим да имају и они душно. Али Бугари немају, Швабе немају, Румуни они не кољу душно ни они... А ми Срби, ми колемо душно... (СЂ: А ови староседеоци?) ИЈ: И староседеоци исто. И они исто. Они су однекле од Црне Горе, они Црногорци су то, и они исто кољу душно, и они раде тако... А ето, кад је мој пријатељ сад умро, моје снаје отац, нису имали душно...²⁹

[1.10.]: ИЈ: То тако код нас иде... Не, ал видиш ти код свију не иде, на пример код Бугара не иде, они немају душно... А код нас Срба иде душно...

[1.11.]: ИЈ: Исто. Мушко, женско, исто се даје. Душно... Код нас Срба. Е сад, Муслимани, не знам, а ови, Бугари, немају, Швабе немају, Румуни немају. Они спремају обично. Код Румуна ти је обичај друкчији. На пример, сад вечерас умро ти је неко. Ми дођемо код тебе. Вечерас скупимо се. Ти ће да скуваш вечеру, спремиш, и сви седамо и вечерамо. А када идемо на сахрану, сахрани се човек, свако својој кући. Нема после њега да мрси. Све што је се обавља, то је се обавља тад. А када буде четрес дана они иду само они, родбина, нема ко други. Тако је код Румуна, ја сам ишла код Румуна јер ја имам ту Румуне, имам...

²⁷ Муслимани су у Банатски Брестовац досељени из Санцака после Другог светског рата (Бугарски et al. 1996: 182–183).

²⁸ Овакав тип слике о другом на примеру конструкције слике о Немцима од стране досељеника из Босне Светлана Ћирковић (Ćirković 2006) означава као *имагинарни други*.

²⁹ Претпоставка да исти обичај постоји и код мештана не одговара реалном стању. Муслимани га такође немају.

У дискурсу саговорнице ИЈ присутна је тенденција да етнички идентитет не парцијализује (*А код нас Срба иде душно...; Душно... Код нас Срба.*). Доминантна група према којој су се сви остали саговорници најчешће одређивали су управо Срби мештани. Опозиција 'ми' / 'они' гради се на минималним културним разликама које на тај начин постају основ за изградњу (негативних) стереотипа које су две заједнице формирале у међусобном контакту и дијалогу.³⁰

У обичајима везаним за одлазак на гробље, као виду јавног ритуала, најлакше се препознају и дефинишу разлике:

[3.5.] ОТ: Буде то као и на свадби, малтене, толико народа, то се зову, поготово код Босанаца³¹ и код ових колониста... Док ови мештани они носе у цркву, мислим, овај, то што спреме носе у цркву па да ли зову на вечеру после четрес дана не знам то тачно...

[3.6.] (СЂ: А је л' има још нешто, неки обичај где се колонисти више разликују од староседелаца овде?) ОТ: Па сад, искрено речено, нема разлике, тако. Једино можда у тим сахранама, што код колониста се носи на гробље све, а мислим да они не носе, не носе они ништа од хране... И не знам те даће њихове, овај, како су, да ли, али у сваком случају нису тако, овај, обимне као код колониста. Колониста много народа ту дође и то. Они и ако дође, дође уже и од, ова, фамилије само... Они дају парастосе у цркви... Они спреме колаче па се то, и пенаија, па се то носи у цркву и даје се тамо парастос. То је обичај код њих углавном...

Описивање другачије обичајне праксе ретко је лишено одређеног емотивног односа. Тај однос бива обележен интонацијом у говору (*А они јок!*), експлицитним емотивним реакцијама (нпр. смех), лексички (коришћење глагола који у контексту добијају негативне конотације — изостанак задржавања на гробљу после сахране протумачен је као *бежање*):

[4.1.] ДЈ: У мештана, у њи није. Они то закољу гуску, јел ћуру, јел... А код нас не! Они се чуде нама како ми. ВЈ: Па нема, они на гробље кад дођу и кад спусте у гроб, они беже кући! ДЈ: Они, они, очас па нема

³⁰ Прва генерација Срба колониста углавном још увек говори изворним дијалектом. Ове језичке разлике, међутим, не представљају баријеру у комуникацији. Саговорници их углавном перципирају превасходно на лексичкој равни.

О сличној дистанци између Срба староседелаца и досељеника („Шопова“) у Косовском Поморављу, са израженом негативном стереотипизацијом в. у Златановић 2004а: 83–93.

³¹ Етнимом *Босанци* односи се на досељенике из Босне. Њихов долазак у Омољицу није био организован, досељавали су се спорадично у другој половини XX века, следећи углавном породичне везе.

никога! ВЈ: Окрећу се и иду. ДЈ: Окрећу се на... Нити чекају да се сарани. (смеје се) Е знаш! ВЈ: Код нас није. Ми чекамо до краја, и онда редаре, која је редара била, и ашчија који је, мушкарац, донесе се јела, печења мало, мало онога, мало свега помало се донесе и онде поставе чаршаф и преко... ДЈ: Да, преко гроба. ВЈ: Преко гроба и ту, панаију, и то [...] од жита, и поједемо панаију, и [...] Онда после још две кад је даћа, онда се даје. ДЈ: А они јок, како спуште, они побегну! ВЈ: Они Хрвати су,³² Румуни, све је то... ДЈ: Ма и ови мештани. ВЈ: Па мештани, мислим. Они су видли ваљда од ових Шваба, од ових... ДЈ: Да. Од ови. Знаш, они су мало живили са Швабама³³ и...

У оваквом дискурсу дигресије не остају у равни констатовања различитог већ се трага за објашњењем које се налази у асимилацији/мешању са припадницима других заједница које се види као потискивање сопственог и једноставно опонашање 'туђег' модела (*Они Хрвати су, Румуни, све је то...*; *Они су видли ваљда од ових Шваба, од ових...*). Таква појава се, готово по правилу, негативно оцењује (уп. Златановић 2004а).

Истицање сопственог модела као 'исправног' шири се у стереотип утемељен на доживљају етноса/нације као апсолутно хомогеног колектива са истим језиком и обичајима (уп. [2.7.]) Оно што се нашло изван тако дефинисаног модела оцењено је се као доказ 'дегенерације', удаљавања од претпостављене првобитне 'чистоте' (уп. [2.8.]).³⁴ Овај стереотип допуњен је и митом о месту порекла као идиличној, 'обећаној' земљи.

[2.7.] (МИ: А шта то значи — коље се душно?) МЈ: Овца. Јел овде је баба у питању, ако је мушко онда мушко јагње, овца, или, не знам, то је обичај Лознице. Најчистији део обичаја, и најчистији део Србије ти је, брате мој, од Лознице према Ваљеву, Шумадија, знаш, то горе. Исти дијалект, нагласак речи, најчистији речник, Вук наш, најчистији речник, јединствени обичаји, исти начин слављења, исти начин дизања оних здравица, све комплетно исто, и то је и овде...

³² У датом контексту није потпуно јасно на кога се етноним *Хрвати* односи. Могуће је да се ради о хрватској заједници из суседног Старчева. Сам саговорник је у разговору поменуо да и у Омољци живе две или три хрватске породице. Треба поменути да сличан етноним *Арваћани* функционише у Омољци као ознака за Србе староседеоце за које се сматра да су досељени из Хрватске.

³³ О етнониму *Швабе* за Немце својевремено у Угарској, а који је очуван и данас в. Јанјетовић 2004: 121.

³⁴ Етноцентризам, давање предности *свом* моделу (од физичког изгледа, преко религиозне обредности и језика) у односу на оно што се види као *туђе* јесте универзалија која се развија од традиционалних фолклорних представа о *другом* и, делимично трансформисана, опстаје до данашњих дана (уп. Белова 2005: 9–13).

[2.8.] MJ: Марија Терезија је ипак оставила трага на њима. Они су, овај, мало фарисеји људи, мало до помпе, мало до онога, мало до гордости, а, међутим, Србин хришћанин има душу, има нежност, има пажњу, нема лажи, нема надмености. Они су, овај, мештани су добри људи, али имају нечега у себи лепезастог и китњастог које није својствено нама. Јер ништа не значи туђе перје за њих. И они, код њих има четрдесет дана, али они дају парастос и то скоро обавезно у цркви, на четрдесет дана, на пола године и на годину.

Другачије историјско искуство види се као пресудни чинилац у формирању разлика (*Марија Терезија је ипак оставила трага на њима*). Спољашња и унутрашња дефиниција идентитета оштро су контрастиране. Сопственој групи приписују се пожељне и позитивне особине, односно, негира се постојање онога што се процењује као негативно са етичког становишта, док се *другом* приписује супротан аксиолошки модел (колонисти / мештани = прави хришћани / фарисеји = душа, нежност, пажња / гордост, помпезност, китњастост). Једнодимензионалност слике нарушена је само на тренутак коментаром *мештани су добри људи*, неком врстом одговора на присуство скривеног 'туђег гласа', тренутном свешћу о могућој некоректности става који се пред истраживачем износи.³⁵

Однос 'ми' / 'они' може одговарати и опозицији 'село' / 'град' (односно Омољица / Панчево):

[1.12.] ИЈ: Тамо, на пример, у граду, нико ништа не износи на гробље... Само се свеће запале и довиђења! На гробљу. А код нас се износи овде на гробље. Тамо не! На капији! Чекају на капији, услуже колач, шта оћеш да поједеш, на капији кад се излази с гробља. Тако у граду раде, а код нас се кући поставља. Е сад имају они који ужа родбина у граду, то ти си ондак, они иду кући, ужа родбина, на пример. Иду кући, једу, или одведе и у ресторан, па плати вечеру за њи, и тако. Јер град је град, а село је село!

4. Закључак

Очување архаичних елемената у посмртним обичајима Срба колониста у Омољици (уз примећено минимално редуковање и десакрализацију неких сегмената) сведочи о изузетној стабилности и постојаности овог елемента традицијске културе. Занимљиво је напоменути да је на терену потврђен и другачији процес, усвајање 'затечене' ри-

³⁵ Оваква дискурсна стратегија којом се оправдава претпостављена проблематичност сопственог става према *другом* описана је у Galasińska, Galasiński 2003: 852–854.

туалне праксе, нпр. коринђања. Ово би могло указивати на особиту важност елемената уско везаних за култ мртвих као система који се најтеже и најспорије мења.

Дислокација није, дакле, значајније утицала на саму структуру ритуалне праксе, али је допринела њеном доживљавању као битног фактора у дефинисању микроидентитета групе. Ова тема неретко је у први план износила и свест о разликама — од упитаности до стереотипа. Говорећи о *душном* саговорници су посредно говорили и о себи, откривали сопствени однос према традицији, заједници којој припадају. За потпунију анализу било би корисно укључити и супротну перспективу, односно дискурс других заједница (нарочито Срба мештана) о сопственим и 'колонистичким' посмртним обичајима.

ТРАНСКРИПТИ:

[1.] (СЂ: *Знајте шћа сам хћела да вас ћићам, ћошћо мене занимају ћи обичаји из зајадне Србије ћа сам овде, рекли су ми да се коље душно.*) ИЈ: Да, коље се. (СЂ: *Е, а можете да ми објасните како се ћо ради?*) ИЈ: Да објасним вам? (СЂ: *Да.*) ИЈ: Ја сам на много, редара, места била редара. Како се то ради. На пример, душно се купује. Ако је мушко купује се ован, ако је женско, ако нема, онда се купује овца. Душно се дотера увече код газде, преноћи. Ујутру се ту запали свећа, на то душно мете се свећа, и једно кољиво, као кољиво за тога чока, то ти је жито [...], свећица у жито, и метне се над то душно, један држи то. И онда се коље тај ован. И ондак она кожа се сад скине и мете у џак. А од, од цигерице, од душног се исецкају ситно и то се носи на гробље, да једу мало на гробу кад се, кад се, овај, сахрани, па ондак, то се прво узима. Узима се кад се сахрани чоек, узима се меда и погаче прво, и бела лука. Онда се узима то, то, овај, кољиво што се има једно, па једно ће да буде, овај, то се даје, а ако даје четрес дана, онда иде још једно и два на четрес дана и то све иде тако. А душно се неко пече, неко кува. Како ко. Душно. Они, овај, то душно, треба се. Међутим, има неки крајева који не дају. На пример, Бугари... Моја је снаја Бугарка, зато. Она, њени немају душно... Међутим, Цигани имају душно... Сад, за Муслимане не знам да ли имају, ја мислим да имају и они душно. Али Бугари немају, Швабе немају, Румуни они не кољу душно ни они... А ми Срби, ми кољемо душно... (СЂ: *А ови староседеоци?*) ИЈ: И староседеоци исто. И они исто. Они су однекле од Црне Горе, они Црногорци су то, и они исто кољу душно, и они раде тако... А ето, кад је мој пријатељ сад умро, моје снаје отац, нису имали душно... (СЂ: *А кажите ми са ћом кожом шћа се ћосле ради?*) ИЈ: После се та кожа донесе кад се увече постави вечера, донесе се у џаку, мете се под астал. Ту се мало

мете тањир, на пример ето ту, у че-, у једно чело се мете тањир, за њега се свега метне, кад се то поставља, свега се за њега мете, за тог покојника, који је умро. И то се метне испод тај. И ту се метне и то стоји. Ту његово одело сво, његово одело, капут и тако, као сад она моја јакна, све се то обеси на то, на тај столицу, и то стоји. И доле стоји то, и ми то, онда се то чита, шта ја знам, један дође и чита то. И та кожа стоји, после тога се склони кожа. И то после мож да бациш, мож да чупаш, неко чупа па узме вуну, знаш. То се после баци та кожа, знаш, не треба им после. То кад се, кад буде даћа. А кад буде душно, кад, кад буде, кад кољу, кад, на пример, кад се сахрани, кад је сахрана, ако не издају даћу, онда не кољу, овај, душно. Него се само кољу прасићи, или ако је пост, онда купе рибу, и посно спремају. Ако је мрсак, мрсно, ондак они мрсно спремају, кољу се прасићи, живина, чорба, супа, шта ја знам, шта се направи. То се поставља и опет стоји то његово одијело, све се њему метне. Е кад буде четрес дана, онда се душно даје. А сад неко, на пример, оће одма да да душно, одма четрес дана заједно, кад сахрани, даје [...], ондак он мора душно, онда тад буде душно. Тако се то ради. Ја сам била на много места редара. Кад сам почела радит у фирми, после нисам могла да то постигнем. Ја сам радила у фирми, а ја не морем да оставим фирму. Ја сам морала зарадит себи пензију, онда сам морала, мени је било прече зарадит себи пензију него да ја идем по неким шта ја знам тамо даћама, и да будем ја редара. Извинте, молим вас! Била сам док се нисам запослила, кад сам се запослила не може! Значи, преча сам ја себи, него ти! Нађи другу жену и готово! Међутим ја то, те све, све, овај, јер ја сам и радила на гробљу. На гробљу сам баш радила, де се баш те сахране обављају. Јер више тога, ти врста има. Ја сам гледала то како ко, како... Тамо, на пример, у граду, нико ништа не износи на гробље... Само се свеће запале и довиђења! На гробљу. А код нас се износи овде на гробље. Тамо не! На капији! Чекају на капији, услуже колач, шта оћеш да поједеш, на капији кад се излази с гробља. Тако у граду раде, а код нас се кући поставља. Е сад имају они који ужа родбина у граду, то ти си ондак, они иду кући, ужа родбина, на пример. Иду кући, једу, или одведе и у ресторан, па плати вечеру за њи, и тако. Јер град је град, а село је село! У граду немају они немају велике собе, просторије да мож да поставе, или да мету шатор, шта ја знам, како код нас. Код нас мету шатор па поставе у двориште. Ја могу да поставим, ја сам...

* * *

(СЂ: *А можеште ово да ми објасните, малојре за душно кад сће ирчали, кажеште, је л' то се на четрдесет дана ради?*) ИЈ: Да, али, зависи. На пример, не чека се баш четрдесет, то увијек се да прије.

Али зависи, на пример, неко оће то одма да да. Онда купи душно, одма да, кад се сарањује, па уочи. А ко, ко неће. А ко оће он да четрес дана, ја сам чекала, кад на четрес дана дала, то исто, душно. То тако код нас иде. Не, ал видиш ти код свију не иде, на пример код Бугара не иде, они немају душно... А код нас Срба иде душно... (СЂ: *А кад се коље, овај, има неки бели њешкир?*) ИЈ: Да. Метне се један пешкир, на то један пешкир или увије се она свећица. Метне се и оно кољиво, и метне се све, оздо држи једна жена. И он закоље овна и ондак после склони то... Значи то ти је душно... И зато се меће пешкир један. А тај пешкир који се меће, они после бришу руке кад иду са гробља... Ето... (СЂ: *А где се меће њај њешкир?*) ИЈ: На, на овна одозго кад кољу. (СЂ: *Тако?*) ИЈ: Да. Да, да. Мете се озго. (СЂ: *А ко држи ово?*) ИЈ: Па један држи, неко држи од они редара, које редаре кувају, оне држе. Ја нисам могла никад. Не волим кад се коље [...] Овај, јесте, јесте, ја нисам могла да то гледам, да... Ја сам рекла: — Мени само немојте душно. Ако сам ја редара, ја не волим да ја гледам кад се коље душно. Не могу. Ја не то, јер жао ми. Јес да закољем пиле, ал то секиром, знаш, зажмурим и закољем. Ал иначе ја да закољем нешто ножем као што неко коље ножем, не могу. И тако жао ми те... Ја сам пре носала све по селу пилиће да кољу [смех]. Сад не могу. Не мош, јеби га, не мош никог наћи, ко ће сад да чека мене. Ја једног дана зажмирим, закољем. И после кад кољем, ја кад товим пилиће, ја товим по три четри киле буду пилићи. Не мош [...] тражит по селу ко ће их клати. Ја га кољем, ја. Ко га јебе зашто. Мораш, знаш кад мораш! Јебеш га! (СЂ: *А да вас њишам, јел се бацају косџи од душног, коске?*) ИЈ: Бацају се, коске се не гледају ће се бацају. То после дају керовима, поједу керови. Не баца се то за њим, ништа. То се баца обично керама, поједу твоје кере... Ја... А каже, што више поједе тог душнога, све боље, разумеш. И на пример кад се иде на, на ти четрес дана, да, никоме се не сме спремити празна торба... Убаца се мало једног меса, мало свињског, мало душног, убаца се мало оне пита, шта си ти однио, шта ја знам, убаца се неки колач, нема, не враћа се празна торба никоме. И на пример, кад се коље свиње, и шта будеш, овај, да остане, то се не меће у замрзивач, то не ваља, то се одма спрема. Спреми се тамо да људи поједу. Што више једе, као боље је тамо... Ајде... Ја сам читала једну новину. Једна је жена описивала своју свекрву. Каже да је била свекрва толико пакосна да није никоме никад ништа дала... И умре баба. Али није била умрла, него је наишла нека Циганка, и затражила јој да одсијече једну главицу купуса да скува детету. И баби било жао да одсијече главицу, него ајде што је усрала се птица... И одсијече. Да она, знаш... И кад, а снаја била добра, снаја све давала сваком, све крила и сваком дала, свакога је

наранила и напојила, знаш. А ова није никога! Била је неки идијот. И умре баба... И дође њојзе, јављала се свако вече њојзе. Каже: — Дај ми, молим те, каже, бар једну софру, што тамо, каже, ти имаш, каже, тамо пуно, а ја имам само ону усрану главицу што сам дала Циганки [...] тамо свашта донијела и намјенила, и позвала тако неке, знаш, сиротињу да поједу то, појели... И она друго вече њу сања — Е фала ти, снаја, каже. Дала си ми, сад имам и ја, каже, пуну софру... Значи, не ваља бит пакосан, никад немој да сакријеш, ако неко гладан да му не даш... Увијек му подај...

* * *

(СЂ: *Само да вас њишам нешишо. Малојре за душно кад сѝе ми њричали, значи кад је жена онда се...*) ИЈ: Овца. (СЂ: *А мушко — ован.*) ИЈ: Ован. (СЂ: *А реѝимо, ако мало деѝе умре?*) ИЈ: Исто. Мушко, женско, исто се даје. Душно... Код нас Срба. Е сад, Муслимани, не знам, а ови, Бугари, немају, Швабе немају, Румуни немају. Они спремају обично. Код Румуна ти је обичај друкчији. На пример, сад вечерас умро ти је неко. Ми дођемо код тебе. Вечерас скупимо се. Ти ће да скуваш вечеру, спремиш, и сви седамо и вечерамо. А када идемо на сахрану, сахрани се човек, свако својој кући. Нема после њега да мрси. Све што је се обавља, то је се обавља тад. А када буде четрес дана они иду само они, родбина, нема ко други. Тако је код Румуна, ја сам ишла код Румуна јер ја имам ту Румуне, имам...

[2.] (МИ: *А шѝа ѝо значи — коље се душно?*) МЈ: Овца. Јел овде је баба у питању, ако је мушко онда мушко јагње, овца, или, не знам, то је обичај Лознице. Најчистији део обичаја, и најчистији део Србије ти је, брате мој, од Лознице према Ваљеву, Шумадија, знаш, то горе. Исти дијалект, нагласак речи, најчистији речник, Вук наш, најчистији речник, јединствени обичаји, исти начин слављења, исти начин дизања оних здравица, све компетно исто, и то је и овде [...] ја сам имао срећу, ја сам био тамо, и тако да сам одма, овај, их видео да у потпуности то негујем и тако... То, то, то све цакум пакум... (МИ: *А овде се коље душно, ови сѝароседеоци, је л' они...*) МЈ: Не. (МИ: *Немају?*) МЈ: Не. Староседеоци... Марија Терезија је ипак оставила трага на њима. Они су, овај, мало фарисеји људи, мало до помпе, мало до онога, мало до гордости, а, међутим, Србин хришћанин има душу, има нежност, има пажњу, нема лажи, нема надмености. Они су, овај, мештани су добри људи, али имају нечега у себи лепезастог и китњастог које није својствено нама. Јер ништа не значи туђе перје за њих. И они, код њих има четрдесет дана, али они дају парастос и то скоро

обавезно у цркви, на четрдесет дана, на пола године и на годину. Док, сад, зашто је то. Овде су сви близу цркве и лако им је доћи у цркву, зна се у толко је сати и родбина се искупи и то је у реду, то је изводљиво. Тако је служба у пола десет, он све пошущка и доручкује и дође у цркву. У Србији је то у тим крајевима у седам сати ујутру јер је црква осам километара од куће, или пет или шест и далеко је, и из тих разлога, да. И онда је родбину тешко покупити на четрдесет дана, врло често се даје то одма када се деси сахрана. Сва три пшенице, сва тра, кољиво, пшеница означава четрес дана, пола године и годину. Да. Јер пшеница означава загробни живот, без смрти нема живота, и тако. Да. И онда прочита се, ако је четрдесет дана, ујутро се доноси у цркву, прочитам ја има молитва које је одређена за то, три свећице се упале, прелије вином, они то враћају, а онда у првој пшеници упали се свећа, стави се на овцу пешкир, изнесе се ракије, изнесе се кафа, окади се то, намени се за покојника: — Нек му је пред душу! — он то окади, кафу попије и ракију, пешкир узима себи, закољу душно и онда прва пшеница иде на гробље, друге две се узимају кући. Иза пшенице иде, једна треба да буде посна, први или задњи. Иде меда и погаче, иза пшенице друге две иде од душног цигерица ако је здрава и срце, да нема метиља у оквиру тога, ако не, од десне плећке исече ситно и прво се то узима, пшеница, вино, душно. И онда ако је пшеница намењена да буде посна задња, онда узимају мало погаче оне изломе, на једну тацну овако, и узимају мед и погачу, устају: — Да Бог живи остатак! — пије се, за време обеда се пије за покој душе. Задња се пије да бог живи остатак, устаје и одлази. Али одлазе сви! (БС: *А њшеница је л' зашећерена, ораси?*) МЈ: Јесте, нормално, може како год хоћеш. (МИ: *А њо сће исћричали обичај из ког краја сад?*) МЈ: И тамо и овде. Исти је обичај. (БС: *И Лозница?*) МЈ: И у Лозници и овде. (БС: *Сћароседеоци?*) МЈ: Староседеоци. Тако раде Србијанци, колонисти. (МИ: *Аха.*) МЈ: Босанци излазе на годину дана, а мештани излазе на четрес дана, дају у цркви парастос, на четрес дана, на пола године и на годину. И не... (МИ: *А мешћани не кољу душно?*) МЈ: Не. Он закоље прасе, шта имају, и како имају, то је, овај, ништа, овај, њима не значи, али Србијанци наши из наших крајева овако. (БС: *И држе га овде?*) МЈ: Овде. То, то је... (БС: *А где га кољу? У кући?*) МЈ: У дворишту тамо где има. Да, и ако немају... (БС: *А ко коље?*) МЈ: Ако нема... Одредите они онога који је звао, јели тамо у нашим крајевима се кад неко умре онда се извештава родбина и зове се комшилук. Иде се од куће до куће: — Умро је тај и тај, позвани сте да дођете. (БС: *Добро.*) МЈ: Е тако се ради и овде. И онај који зове, он коље душно. [...] (БС: *А код ових расељених њо се њако ради.*) МЈ: Да. То се тако ради.

А пазите, ако је мушко онда се коље мушко јагње, ован, шта има, не иде се то у крајност, није битно, да се обележи. (БС: *Да.*) МЈ: Ако је женско у питању женско јагње или овца, и ко шта има и како може према могућностима [...]) (БС: *То је кувано?*) МЈ: У Србији се обавезно кува, то је био, то је, ја, то је, овај, закон. Међутим овде не. Овде се дешава верно оригиналу и да кувају, али врло често пеку ради лакшег. И онда га исеку, и онда ја им кажем: — Де исеците ви то раније. — Па онда ако сам ја тамо онда ја прочитам молитву, онда они душно изнесу у шерпи, онако, и изнесу једно прасе цело, нећу да реже. И онда ја то окадим, прочита се молитва и они то склоне, и онда погаче тамо има, ставе, и мораш да тражиш да би прочитао молитву за благосиљање јела мора да изнесе хлеб. И онда изнесе један тањир мяса и супу и прочитам одма и молитву за јело, да не устају два пута и послием они то склоне и постављају. Да. Али то је, и тако је и у Лозници, сва околна места тамо, и тако је и овде, да. Док Банаћани то немају. (БС: *А кољу га на четрдесет дана, не на шест и на годину?*) МЈ: На четрдесет дана. (БС: *Што значи година нема то?*) МЈ: Србијанци дају на четрдесет дана, кољу душно. На пола године износе на гробље, хоћу парастос, ал на гробље, и на годину, и на годину дана излазе и на гробљу врше парастос. Али четрдест дана има своје значење. (БС: *Разумем.*) МЈ: Четрдесет дана се коље душно. За пола године шта могу, није битно, и ко буде на пола године. (БС: *Да, да, да.*) МЈ: А овде се зове сва родбина. (МИ: *А...*) (БС: *Зове се?*) МЈ: Зове, на четрдесет дана се зове, да. (МИ: *А шта сће рекли да се сџави на овцу њешкир, кад се то сџави?*) МЈ: То је дар покојнику, и онда ставља, то је намењено за његову душу. (МИ: *На то исџечено месо се сџавља?*) МЈ: Не, не, него пре клања. (МИ: *Пре клања?*) МЈ: Пре клања. Док он кади он стави доле бео пешкир и узме себи. То је дар ономе који ради, да не ради цабе. (МИ: *Аха, добро.*) МЈ: Ја. То је дар ономе који ради, да. И они не изнесу они, он попије ракијицу, ал изнесу они целу флашу ракије и дају њему. (МИ: *Аха.*) МЈ: Дају поклон ономе који то ради, ја. (МИ: *То је, овај, џај крај. Лазаревац, Ваљево, то.*) (БС: *Цео џај...*) (МИ: *Да, где је још увек живо [...] не џрескаче ни случајно.*) МЈ: То је живо, и то традиција, то не сме да се прескочи. Он није, он свата да је то смртни грех и он то, јел пазите, то је неизводљиво у граду. Не можете ви у солитеру заклат овцу. (БС: *Наравно.*) МЈ: Узетећете два кила мяса и ко изађе, и тако, послужити, значи. Ал ово је прилагођено, јел Србија је сељачка Србија, и они имају своје. Ја кад имам моје грехе, то ја оћу да закољем, и то је исправно, нека људи једу, и нека... Ја сам ишао негде нека дође неко и мени, да. И нек имају, де има могућности и тако.

[3.] (СЂ: *А је л' се коље, овај, душно?*) ОТ: Коље се обавезно. То је, без обзира ко веровао, не верују сви, нису верници сви, али обавезно се то коље код Срба, поготово оних колониста, овај, то је обавезно, то је основно нешто... душно... (СЂ: *А како се њо ради?*) ОТ: Па, позове се, на пример, један човек из села, који ће бити главни ашчија, како га зову, ашчија... Он треба да закоље то душно, а њега укућани даривају са пешкиром и чарапама и пићем неким... Оно остало што се коље то може и други човек да закоље, само је ово обавезно, тај главни који води ту сахрану... Њега се пита за све... (СЂ: *А је л' има нека свећа?*) ОТ: Ја мислим и свећа се носи кад се коље... Кад се закоље, нисам баш сигурна, али, нисам ја, нисам... (СЂ: *А је л' знаће где се коље?*) (ОТ: У дворишту се коље, у дворишту куће де је тај умро. Не може у туђој кући да се закоље, него мора баш у дворишту... То је обично позади у економском дворишту... (СЂ: *И кад се њо испече, кад се једе, ко њо једе?*) ОТ: Па кад се то испече, то се пече за четрес дана, то се пече за четрес дана и углавном сви они који су били на сахрани, ови кад се сахрани мртац и врате се, овај, с гробља, они сви имају да вечерају ту, у кући. Е после четрес дана се даје то душно, и поново се зову ти исти људи, ти исти који су били на сахрану, и они углавном једу. Кољу се ту још и прасићи, није само то једно, кољу се и прасићи, али углавном, ако је женско коље се овца, ако је мушко коље се ован... Буде то као и на свадби, малтене, толико народа, то се зову, поготово код Босанаца и код ових колониста... Док ови мештани они носе у цркву, мислим, овај, то што спреме носе у цркву па да ли зову на вечеру после четрес дана не знам то тачно... (СЂ: *Значи, њосле сахране се долази?*) ОТ: На вечеру кући. (СЂ: *На вечеру?*) ОТ: Да, то је обавезно... Уствари, и не иду сви на вечеру, иде, на пример, комшије. Код нас се то иде па зове, на сахрану да дођу. Онда цео комшилук и цела фамилија, то, то, ти углавном дођу. Е сад, ако сам ја радила у некој организацији, моје друштво доћи ће и оно на вечеру, али неко још ко је, кога сам ја познавала ако дође, он не мора да вечера, ни, и није му обавезно. Али ове што зову се, они су, малтене, и обавезни да дођу на вечеру... (СЂ: *Је л' се само једном њосијави, или?*) ОТ: Поставља се у три софре... Прва, друга, трећа и онда ако има остало још, не стане, онда иде и четврта и пета, али те три су обавезне... (СЂ: *А је л', је л' се њије нешто? Вино, ракија?*) ОТ: Све се пије, сва пића се пију. Вино, пиво, ко шта пије, сокове, ко шта тражи да пије. То и измишљају и траже. Онај оће вино, онај оће ракију, онај оће, можда, шприцер, и тако... (СЂ: *А је л' обавезно нешто да мора де се њије?*) ОТ: Па не знам, наздраве се, валда, за покојника, чаша ракије за вечером, после није обавезно шта, после пије ко шта оће... (СЂ: *А ко*

води ред њу?) ОТ: Тај ашчија... Он води ред о обичајима, какви су обичаји. Прво се на сто стави бели лук, со и онда остало. Код неких се стављају и виљушке и кашике, ове, ножеви, а код неких је обичај, како које село је имало, не стављају се ни виљушке ни ножеви. Само кашике... (СЂ: *То међу колонистима?*) ОТ: Да. А овим староседеоцима не знам тачно обичаје. Ја сам била на вечери кад је, код Ђурициних, мати, деда, баба, ко је умирао, али је, они су имали обичну вечеру, они, за четрес дана не знам то... А на дан сахране иде и кашике, и виљушке и све. Само на даћи. А мислим да иде све. И кашике и виљушке... (СЂ: *А које се све даће дају?*) ОТ: Па то, четрес дана... Четрес дана, па сад су измислили, овај, прво седам дана, па четрес дана, па пола године, па година. То се сад уобичајило и сад то упражњавају углавном сви... Док је раније било само даћа и ништа више, а сад све то иде у току године... (СЂ: *А ко спрема на даћама?*) ОТ: На даћама, на дан сахране спремају редаре... Узму се три жене, две жене, зависи од величине сахране, мислим, колко ће доћи на вечеру, ал обично су три. Има једна која кува кафе, и оне три око кухиње, и тај ашчија још иде, и он им помаже шта треба, и он води све како треба и то... (СЂ: *Је л' добију оне нешто за њо?*) ОТ: Добију. Нормално је да им се купи нешто, и то три дара... Неки материјал за сукњу или хаљину, пешкир и чарапе... (СЂ: *А ашчија?*) ОТ: Он добије кошуљу, и опет чарапе, пешкир... (СЂ: *А кад им се њо даје?*) ОТ: То се даје обично на четрес дана, кад се заврши четрес дана... А мада можда, овај, добију и после сахране, кад се обави тај посао... Даривају се... (СЂ: *А црнина је л' се узима да се носи?*) ОТ: Црнина се углавном носи ужа фамилија, из породице ко, а ово мало даљна узимају онај флор само... Они траку... (СЂ: *А где се њо узме?*) ОТ: То се узме у погребном, кад иде се за сандук узме се и црнина све... Све се донесе, па колко се утроши утроши, колко не, враћа се та црнина, колко, зависи колко ће њи узети ту црнину и то... Шалове углавном, то је шал или тај флор, а ово остало што носе црно то они сами се снабдевају... (СЂ: *А кад се скида?*) ОТ: Па по правилу скида се на годину дана, мада ова даљна фамилија скида и на четрес дана... (СЂ: *А где се скида?*) ОТ: Скида се на гробљу, тамо се скине. Иде се и тамо се скине. Жене које носе мараму скину ту црну и узму ову обичну мараму, понесу од куће, и повежу обичну мараму, а ту црну скину. Неко те мараме враћа па држи, а неко, овај, завеже на крст и остави тако... (СЂ: *А кад су даће је л' се носи на гробље храна?*) ОТ: Све се носи исто, као и на сахрану. Носи се све, све што постоји од хране, разне ђаконије, све се то на даћи носи, и стави столњак на, на гроб, и то се све изнесе на, на столњак, на тај столњак по гробу. А и на сахрани је тако. Кад се затрпа покојник,

они, овај, ставе чаршав и опет постеве. Погача обавезно иде, овај, и на даћу и на сахрану... Онда се носи цигерица. То је, то они рачунају душно, то има је душно. Обавезно се испржи цигерица, овај, бела цигерица, плућа. И исецка се на парчад да сви узму тамо, на гробљу... (СЂ: *А њо је бела цигерица од овог...*) ОТ: Овце, од дуног, од душног. То је од њега се узима то, испржи, и обавезно се послужи сваки тамо. Узму једну тацну и иду. Како се стане, сви око гроба, он иде редом. Прекрстиш се и узмеш, прекрстиш се и узмеш. И пенаија иде обавезно... Жито кувано... Е ту се пенаија служи три, у три пута... Сви узму свећице оне мале и држе у рукама, а овај, нађе се човек који зна да чита то, овај, за сахране, и док год он то чита, ови стоје и држе и та пенаија кружи око једног стола, другог стола, трећег стола, и док се све не изређа, не, не седа се за сто. Док сви столови не буду опслужени са пенаијом. У три пута се носи. И вино иде са пенаијом... (СЂ: *То је на гробљу?*) ОТ: На гробљу се једном, а кући два пута. Не гробљу је једном се послужи пенаија и, и, и овај, а то обично рачунају ону што на дан сахране што се служи, они рачунају та једна, онда кући два пута још, мада и на гробље исто служе пенаију... На гробље се једном послужи, а кући три пута, два пута, и вино. Уз вино обавезно после узимања пенаије пије се вино... (СЂ: *А шта раде са овим свећицама?*) ОТ: Свећице гору док се опслужи све. Свећице гору, држимо у рукама, оне гору док сви столови не прођу, овај, опслужење пенаије. Онда се све, један иде и скупља те свећице све, и изнесе на двеориште и стави запаљене онако, и оне изгору, истопе се... (СЂ: *Јел њо за сахрану или?*) ОТ: Па то је углавном за даћу, овај, даћа може да се да и на дан сахране. (СЂ: *Како њо?*) ОТ: Па зато што нема неко услове да даје кроз четрес дана, то треба поново позивати људе и поново исти посо. Они тог дана кољу исто душно. На дан сахране коље се душно и прасићи, и остало све што иде, и онда се увече даје даћа... (СЂ: *И онда њосле нема четрес дана.*) ОТ: Да, нема четрес дана. Они четрес дана они иду на гробље и тако, позове се ужи комшилук и то, иде се на гробље не четрес дана, али нема ништа. Добро, домаћин обично спреми ручак и то, али нема тих церемонијала, нема ништа, на четрес дана, кад се да на дан сахране... Па углавном практикују, јел ако нема много у породици људи ко ће то да обави, ту треба да буде друштво да све то обави, да се покупе толики људи, да доведу, да нахране и све, онда дају на дан даће, на дан сахране... Јер му је јефтиније, једна је вечера. Он мора да да вечеру и тако и тако, само што коље душно обавезно. Е то је та, овај, разлика од обичне вечере. Што коље душно и даје као четрес дана... (СЂ: *И онда ова цигерица иде?*) ОТ: Исто то, све исто, исти је церемонијал, то је свугде исто...

[4.] (СЂ: *А је л' се коље души брав?*) ДЈ: Па то је то! Овца. Ако је женско, овца, ако је мушко, ован. Код нас. ВЈ: Да, да, то обавезно, то је тако. ДЈ: И свињче, и... ВЈ: Ово је главно, то је душно. ДЈ: Да. Ставе пешкир на, запале свећу, па држи над, над бравчетом кад коље... И метну пешкир. Потлен даду ономе ко, ко је то закло, тај пешкир... И донесу пића ту да се попије ђе се коље... То је душно... Главно... Еј, нема ништа. Ни виде, ни чују, ни виде, ни... ВЈ: Па добро, такав је обичај. ДЈ: Ал обичај. Нешто има, нешто постоји... (СЂ: *А душно се коље само на четресници?*) ДЈ: Па ја. ВЈ: Да. ДЈ: Кољемо ми кад је, на пример, кад је сахрана, кољемо... Ал кад је даћа, онда бравље... Кољемо душно то се зове. ВЈ: Да, то је душно. ДЈ: А кољемо и за сахрану. ВЈ: Па кољемо свињу обично, не коље се овчетина. ДЈ: Да. ВЈ: Ко има, ако не купује, он... ДЈ: Да... Ми увек купимо говеђине и бравље за супу, и тако за чорбицу. Ал само то, ово је душно за даћу... ВЈ: Да, то је обавезно. ДЈ: Да, да. ВЈ: То је, мислим... ДЈ: У мештана, у њи није. Они то закољу гуску, јел ћуру, јел... А код нас не! Они се чуде нама како ми. ВЈ: Па нема, они на гробље кад дођу и кад спусте у гроб, они беже кући! ДЈ: Они, они, очас па нема никога! ВЈ: Окрећу се и иду. ДЈ: Окрећу се на... Нити чекају да се сарани. (смеје се) Е знаш! ВЈ: Код нас није. Ми чекамо до краја, и онда редаре, која је редара била, и ашчија који је, мушкарац, донесе се јела, печења мало, мало онога, мало свега помало се донесе и онде поставе чаршаф и преко... ДЈ: Да, преко гроба. ВЈ: Преко гроба и ту, панаију, и то [...] од жита, и поједемо панаију, и [...] Онда после још две кад је даћа, онда се даје. ДЈ: А они јок, како спуште, они побегну! ВЈ: Они Хрвати су, Румуни, све је то... ДЈ: Ма и ови мештани. ВЈ: Па мештани, мислим. Они су видли ваљда од ових Шваба, од ових... ДЈ: Да. Од ови. Знаш, они су мало живили са Швабама и...

Светлана Ђурковић

КУРБАН ЗА МРТВЕ

Антропололингвистичка и когнитивнолингвистичка анализа временских категорија

Анализа 'курбана за мртве' заснована је на деловима разговора вођеним са Милицом Нојић (1930) из Обилића (удата у Сувој Реци) у колективном прихватном центру „Радицац“ код Смедерева.¹ Са овом саговорницом снимљено је неколико сати разговора, јер је она показала изузетно знање из области традиционалне духовне културе, као и посебан дар за наравицу. Милицу Нојић становници овог колективног прихватног центра сматрају 'српском Циганком', иако се она не изјашњава као припадница ове групе и не жели да је ико убицира у овај етнички контекст.

Овај рад представља наставак већ објављеног рада на тему курбана на Балкану *Temporal Dimensions of Kurban for the Deceased: Refugees from Kosovo and Metohija* (Ćirković 2007). С обзиром на то да смо у том раду користећи исти транскрипт, исцрпили све могућности његове анализе с аспекта класичне етнографије, указали на ограничења анализе дискурса, овом приликом ћемо се фокусирати на оне делове истог разговора који нам пружају непходна језичка факта за формирање временске мапе ритуала. Временску мапу ритуала ћемо посматрати из перспективе две лингвистичке дисциплине — из перспективе антрополошке лингвистике и из перспективе когнитивне лингвистике. Ове перспективе истраживања нису биле укључене у претходно објављени рад, зато што је за потребе рада, да би се олакшао превод на енглески језик, дијалекатски идиом преведен на стандардни српски језик. Чињеница је да се превођењем са дијалекта на стан-

¹ Разговоре са Милицом Нојић већ смо користили као грађу за антропололингвистичку анализу у радовима Ćirković 2007, 2008а.

дурдни језик, а посебно превођењем са једног језика на други, губе специфичности анализираниог дијалекатског идиома, те се у случају истраживања временских категорија не може говорити о комплетној анализи примера (као што је употреба глаголских времена, значење и употреба предлошко-падежних конструкција и сл.) (Ćirković 2008).

Пре него што укажемо на могућности лингвистичке анализе дискурса, осврнућемо се на оно што је већ урађено у претходном раду. Указали смо на изузетну регионалну, етничку и социјалну хетерогеност становника у колективним прихватним центрима, у којима су истраживања спровођена.² Посебан акценат ставили смо на етничку мимикрију Рома, која је онемогућила прикупљање података и детаљније истраживање претпостављене ромске традиционалне културе, језика којим говоре ‘сакривени’ Роми, као и њихове позиције у оквиру неромске избегличке заједнице (Ćirković 2007: 88). Затечена ситуација граничног идентитета и етничке мимикрије подстакла нас је да детаљније истражимо овај проблем и покушамо да објаснимо позицију у којој се наша саговорница налази. Истраживања припадника ове групе су, захваљујући истраживачким предзнањима, ставила посебан акценат на могуће идентитетске маркере и лично виђење саговорника о сличностима и разликама са припадницима других етничких група из истог косовско-метохијског ареала (Ćirković 2007: 88). Управо због деликатности проблема етничке мимикрије Рома, указали смо и на проблем именовања ове групе, која је до 1999. године на Косову живела на простору од Приштине до Вучитрна, а и данас живи у енклави Граце код Прилужја.³ Проблем именовања у овом случају је повезан и са питањем идентитета истраживане заједнице, те смо у раду указали да, иако не постоји идеално решење проблема идентитета код оваквих заједница, истраживач стално мора

² Теренска истраживања расељених лица са Косова и Метохије у овом колективном прихватном центру обављана су у оквиру пројекта „Словенски говори са Косова и Метохије“, који је водио Институт за српски језик САНУ у сарадњи са истраживачима Балканолошког института САНУ, а финансирао Унеско. Пројекат је започет децембра 2002. године, а завршен 2003. Архив звучних записа разговора са расељеним лицима са Косова и Метохије, лицима која живе у енклавама на Косову и Метохији налази се данас у Институту за српски језик САНУ, Београд. Резултат рада на овом пројекту представљају два зборника радова — *Избегличко Косово* (2004) и *Живот у енклави* (2005), као и бројни, посебни научни радови у домену различитих хуманистичких дисциплина.

³ Проблематизовање именовања ове ромске заједнице налазимо у радовима Вукановић 1983, Zlatanović 2006, Златановић 2007.

имати у виду саговорничково лично осећање припадности одређеној етничкој заједници (Ćirković 2007: 90).⁴

Како је рад Ћirković 2007 настао на основу теренске лингвистичке грађе, осим проблема именовања и идентитета истраживане групе, указали смо и на ограничења забележене теренске грађе која се тичу коришћења и анализе грађе. С једне стране, као ограничење теренске грађе виђена је реализација ритуалног кода вербалним кодом, тј. начини на које се језичким средствима могу или не могу изразити ритуалом предвиђене радње, учесници у ритуалу, време и место, као и систем традицијски уврежених веровања (Ćirković 2007: 91). Биљана Сикимић наводи да одређени сложени ритуали тешко могу бити добро документовани са етнографског становишта, с обзиром на то да се у етнолингвистици огроман део грађе заснива на реконструкцији, односно на усменим исказима саговорника. Тако, ‘објективни’ опис неког ритуала или догађаја са сложеним акционим кодом може се добити само употребом камере (аудио визуелном методом) (Сикимић 2004: 854–855). Недовољна компетентност и неиксуство истраживача који је водио разговор намећу ограничења у коришћењу и анализи теренске грађе.

Временски размак између бележења разговора и анализе забележене грађе, у току ког је стечено накнадно искуство о техници вођења теренског разговора и знање из области традиционалне духовне културе на простору Косова и Метохије, као и актуелан истраживачки рад на теми изражавања времена у дискурсу расељених лица са Косова и Метохије, омогућавају нам да говоримо о недостацима постојеће теренске грађе. Међутим, треба имати у виду да је снимљена грађа била намењена интердисциплинарним истраживањима и да постоји могућност да истраживач неких других научних интересовања сматра исти овај разговор подесним за своја истраживања, а да уочава неке друге његове недостатке.⁵ Могућност коришћења истог материјала, како за потребе

⁴ Сличном проблему, проблему идентитета и именовања етничке заједнице која на данашњој територији Србије, Хрватске, Босне и Херцеговине, Бугарске, Македоније и Мађарске живи најмање два века, православне или католичке вероисповести и румунског матерњег језика, и за коју се условно користи термин *Бањаши*, посвећен је интердисциплинарни зборник *Бањаши на Балкану. Идентитет и етничке заједнице* (ур. Б. Сикимић), Београд 2005, као и радови Анамарије Сореску-Маринковић, Биљане Сикимић и Александре Ђурић-Миловановић у овом зборнику.

⁵ Разговор са расељеним лицима са Косова и Метохије, четири године након њиховог расељавања, представља стресну ситуацију јер истраживачи морају да воде рачуна пре свега о темама разговора, са циљем да се не изазове непожељна реакција у случају постављања неприкладних питања. Такође, савремена истраживачка етика налаже да се осим тема које занимају истраживаче, саговорницима мора дозволити да, бар делимично, говоре о темама које њих интересују, о проблемима који њих му-

других научних дисциплина тако и у оквирима исте дисциплине, једно је од централних тема секундарне анализе квалитативних података.⁶ У том смислу и овај рад представља пример секундарне анализе већ коришћене теренске лингвистичке грађе.⁷

Иако смо у разговору вођеним са Милицом Нојић наишли на бројне недостатке с аспекта етнографије, али и лингвистике, у овом раду ћемо покушати да покажемо како се језичка факта оригиналног транскрипта могу искористити за потребе антропологичке и когнитивнолингвистичке анализе дискурса.⁸

Транскрипт разговора вођеног са Милицом Нојић (1936) из Обилића на Косову, удатом у Сувој Реци (Метохија)

Кад се враћају са гробља, код те куће де је била сахрана, ту се перу руке. Ту има пешкир, уђу на вечеру. Неко оће да вечера, неко само ће да попије кафу, али је обавезно, мора да се врати де је била. (А колко совре постављате?) Па сад, без броја, само не треба да буду пар. (Само непарне.) Непар. На пример, ако треба да буду три софре, а нема три, две су пуне, трећа бар две жене да седну или два детета, рачуна се да је трећа софра. (А не мушкарци?) И мушкарци да дођу (А значи било ко?) Било ко. Ако нема људи, два детета седе и те које месу, те мешаље, те куварице, може. Бар једну. Бар један да му се рачуна трећа софра. (И шта се тад спрема?) Исто јело. Три јела мора да буде. Три. (Три

че. У таквим ситуацијама долази до преклапања традиционалних етнографских података са усменом и личном историјом, до интерполације биографских података у дискурсу о традиционалној култури. Истраживање расељених лица је вишеструко комплексно, посебно уколико се узме у обзир позиција истраживача као аутсајдера. Искуство у вођењу теренских разговора, као и искуство у неминовном контролисању сопствених интересовања, нарочито о сложеним ритуалима традиционалне културе ипак може да услови извесне истраживачке пропусте.

⁶ Секундарну анализу квалитативних података проблематизовали су Kelder 2005 и Van den Berg 2005. Следећи њихове идеје секундарном анализом бавили смо се у радовима Ћирковић 2005а, 2007, 2007а, Ћирковић 2008.

⁷ У већ објављеном раду (Ћирковић 2007) указали смо и на етнографска и етнолингвистичка разматрања питања ритуалног жртвовања животиње, као и на научне радове који су уско повезани са овом темом (уп. између осталог, Плотникова 2004, Живковић 1996, Тројановић 1983, Радан 2000, Попов 2002, Данова 2000, Vukanović 1986, Ђерић 1997).

⁸ Анализом разговора са саговорницом из Клека, који је временски обиман (траје око 45 минута), али није обиман у форми транскрипта, јер садржи дуге паузе у разговору, затим врло кратке одговоре на питања (одговори типа да / не), Биљана Сикимић је показала на које се све начине један такав разговор може анализирати, као и да нема 'лоших' разговора с аспекта анализе дискурса и лингвистичке антропологије (Sikimić 2006а).

јела. И шта се најчешће спрема?) Пасуљ обавезно, на сваку даћу пасуљ се рачуна једно јело, кромпир се рачуна друго јело, онда ако буде сарма ил нешто, три јела. А печење се не рачуна. То је посебно, кад је масно. (Значи, то, то печење обавезно иде?) Обавезно. (А не рачуна се као јело?) Не, то је курбан. Јагње се коље ако је мушко, ован, мушко јагње, ако је жена, овца јалова, ако је, далеко било, дете, јагње. (А шта сте рекли за жену, каква овца?) За, жена ако умре, овца, јалова овца која је, овца само. А за дете, ако је, јагње. А за мушко ован. То мора да буде, како у... тако мора да буде и И од курбана коске се саберу све то од даће, се не бацају коске, то се сакупљају, па у једно место, закопаш ван куће, у једну рупицу. (Је л' то у дворишту или ван?) Ван, ван, у двориште не. Неку њиву или поточић или неко има близу, шуму има близу, а не ту, то су коске. (А шта се дешава ако неки пас, на пример, то откопа?) Није добро. (А није добро) Он ће да једе онда тај курбан са кучиће тамо на тај свет. Онда ће куче да лиже и он ће те коске да лиже. Те коске од курбана, ове друге није важно. Само за њега и што се коље за његову душу, то се много гледало. Тако кажу и тако остало. (А кад, значи та вечера, када се подигне онда се склања све, па се поново поставља?) Јесте, поново исто.

Ново читање курбана за мртве

Етнографски и етнолингвистички подаци показују да је ритуал жртвовања животиње на Балкану изузетно сложен и да се не може тако лако повући ареална, етничка или вероисповедна граница. Етнографско решавање овог проблема захтева истраживање другачијег типа — истраживање везано за етнографску и архивску грађу, или теренска истраживања другачијег типа од лингвистичких. Међутим и језичка слика забележеног материјала није нимало једноставна — Милица Нојић рођена је у Обилићу (говор Обилића припада косовско-ресавском дијалекту српског језика), а удата је у селу Сува Река (говор овог села припада призренско-тимочком дијалекту српског језика). Разговор са њом вођен је у колективном прихватном центру четири године након расељавања, те би особине идиолекта ове саговорнице могле бити под утицајем измењених просторних и временских околности — утицај говора са ареала на коме се налази колективни прихватни центар, с једне стране, и утицај различитих говора лица у колективном прихватном центру, која долазе из дијалекатски различитих средина, с друге. Такође, разговор је институционализован — Милица разговара са истраживачем из Београда, разговор се бележи аудио уређајем, а саговорници је објашњено да снимљени подаци имају научну употребу и вредност. Задатак дијалектолога би био да уочи и анализира потенцијалне дијалекатске слојеве у идиолекту Милице Но-

јић. Исти критеријуми важе и у случају лексеме *курбан*, коју је Милица употребила у разговору о посмртним обичајима. Контакт са особама различите вероисповести на ареалу на ком је саговорница живела пре расељавања могао би да утиче на њену перцепцију традиционалне културе, или на њену интерпретацију у разговору са истраживачем. Такође, треба имати у виду и самопредстављање саговорнице, као једну од битних компоненти разговора. Многе од ових и других карактеристика дискурса и начина живота саговорнице Милице Нојић могле би да буду предмет пажње посебних лингвистичких и уопште хуманистичких дисциплина, социолингвистике, психолингвистике, па чак и психологије.

Овом приликом немамо претензије да се бавимо етнографским детаљима обичаја *курбана in situ*, нити психолошким профилем саговорнице већ ћемо покушати да истражимо временску димензију овог ритуала у наративи о њему.

Језичка факта — временска димензија *курбана* за мртве

Како припрема *курбана* за мртве припада животном циклусу, она је окационални ритуал, јер се упражњава у случају сахране. С друге стране, припрема *курбана* има временски одређени ритам, с обзиром на то да се припрема и за сваки помен. Управо ова дихотомна употреба *курбана* нас је мотивисала да анализирамо начин на који се време реализује у дискурсу и шта тако изражено време значи за нашу саговорницу — у односу на њену перцепцију времена, дневну организацију времена, како организује време на годишњем нивоу и сл.

Дихотомна употреба *курбана* показује да се време у овом ритуалу може сагледавати кроз две веома важне поделе схватања времена уопште. Реч је о цикличном и линеарном схватању времена.

Циклично време је начин на који природне заједнице виде време. Циклично време се базира на понављању догађаја и стања које се виде као сличне услед неких својих карактеристика. Линеарно време се обично сматра творевином модерног света. У складу са овом позицијом, време се сматра мерљивим (сати, календари) и појављује се дуж временске линије. Ово је трајекторија којом се време креће од прошлости ка будућности линеарно и сваки моменат има своје карактеристике и може се појавити само једном, те је због тога и јединствен (Viimaranta 2006: 16).

У случају када је курбан везан за празнике традиционалног календарског циклуса он, логично, има прецизно временско одређење,⁹ с обзиром на његово редовно понављање и представља временски маркер цикличног времена. Без обзира на то што се сваки празник традиционалног календара везује за одређени датум, у традиционалној култури углавном егзистира традиционални празник као временски маркер, а не сам датум.

Временски контекст у дискурсу наше саговорнице маркиран је двома ситуацијама — сахраном и поменима, тј. даћама. Сахрана у реконструкцији ритуала представља временски маркер којим се одређује почетак практиковања ритуала, док помени показују његову итеративност. Временски период између даћа није одређен једнаким бројем дана, али је одређен правилним временским циклусима (прво јутро после сахране, седмица — временски размак између сахране и седмице зависи од дана кад је одржана сахрана, четрдесет дана после сахране, шест месеци после сахране, година дана после сахране). Овај временски контекст јасно оцртава два поменута схватања времена. Оказионални курбан, у случају сахране, свакако се налази на крају временске линије која оцртава живот, и на тај начин реализује идеју о линеарном схватању времена, док припрема курбана за сваку даћу, с обзиром на понављање, реализује идеју о цикличном схватању времена. Временске маркере овако употребљене у дискурсу и на овај начин схваћене назвали смо 'временским макро оквиром ритуала'. Временски макро оквир ритуала стоји у опозицији са 'временским микро оквиром', који би подразумевао детаље везане за обред жртвовања животиње — на пример, делови дана као временски параметри у односу на које се спроводе поступци везани за овај ритуал, али како смо већ навели, ови детаљи недостају у разговору са саговорницом (Ćirković 2007: 97).

Обредни контекст курбана за мртве

Транскрибовани разговор садржи само део ширег разговора о посмртним обичајима, али како се у овом раду бавимо само курбаном, нећемо анализирати оне временске параметре који се тичу сахра-

⁹ Крвна жртва — *курбан* — у традиционалној култури, у обичајима календарског циклуса, има прецизно временско одређење. Уп. нпр. радове Marushiakova, Popov 2007, Sorescu-Marinković 2007, Hristov, Manova 2007, Hristov 2007, Popov 2007. На сајту <http://www.csdbalkans.org/roma/holidays.shtml> дати су актуелни подаци о ромским празницима на Косову, а међу обичајима везаним за празник Ђурђевдан (који, према подацима са сајта, прослављају и Роми муслимани и Роми хришћани) помиње се жртвовање јагњета, за празник Василица жртвује се гуска (о значају празнова-

не и даћа, а немају конкретне везе са курбаном јер постојећи транскрипт разговора на ову тему не пружа довољно података. Како се посмртни обичаји састоје од низа комплексних појединачних ритуала (етнографски описи обично почињу предзнацима смрти, настављају се припремом покојника за сахрану, укључивањем различитих учесника у ритуалу, ритуалима везаним за сам дан сахране, као и секундарним ритуалима, који нису уско повезани са одласком на гробље и сахраном покојника, ритуалима везаним за време после сахране и сл.) за детаљну и потпуну анализу био би потребан комплетан и заокружен разговор о свим овим подтемама.

Курбан се помиње у контексту спремања хране за сахрану и даће. С једне стране курбан је временски одређен у складу са временским циклусом обележавања даћа, иако у забележеном исказу изостаје временско прецизирање тог циклуса.

Пасуљ обавезно, на сваку даћу пасуљ се рачуна једно јело, кромпир се рачуна друго јело, онда ако буде сарма ил нешто, три јела. А печење се не рачуна. То је посебно, кад је масно. (Значи, то, то печење обавезно иде) Обавезно. (А не рачуна се као јело?) Не, то је курбан. Јагње се коље ако је мушко, ован, мушко јагње, ако је жена, овца јалова, ако је, далеко било, дете, јагње.

Иако у традиционалној култури *даћа* означава помен који има свој временски размак у односу на смрт и сахрану, у исказу се овај термин спецификује придевом *сваки*, те конструкцијом *на сваку даћу* добија прецизно временско одређење. *Даћа* се тако може узети као временски локализатор¹⁰ традиционалне културе, а предлошко-падежна конструкција *на сваку даћу* као конструкција која локализује ситуацију у оквирима временског локализатора,¹¹ без истицања почетне или завршне временске границе објекта локализације (Piper 2001:

ња Василице за конструкцији ромског идентитета у Врању в. Златановић 2004). Једини податак, који укључује и термин *курбан*, односи се на прослављање Бајрама, али је овај празник везан само за муслиманску традицију.

¹⁰ Временски локализатор у ситуацијама означеним реченицама најчешће је нека јединица мерења времена, било конвенционална (секунд, минут, сат, недеља и дани у недељи итд.), било периоди изразитије одређени природним појавама (дан и делови дана, године и делови године и сл.), али и историјски периоди (нпр. неолит, феудализам, ренесанса) или различите ситуације чије се трајање узима као временски локализатор (нпр. предавања, шетња, рат) (Piper 2001: 123–124).

¹¹ Како Предраг Пипер наводи, по аналогији са предлошко-падежним конструкцијама са просторним значењем ова конструкција се може именовати као непосредна (директна) временска локализација, а термилошки прецизније и ближе појмовима теорије семантичких локализација, као временска интралокализација (Piper 2001: 124).

124). Међутим, у дискурсу налазимо и другачију семантичку реализацију лексеме *даћа*:

И од курбана коске се саберу, све то од даће, се не бацају коске, то се сакупљају, па у једно место, закопаш ван куће, у једну рупицу.

У првом примеру *И од курбана коске се саберу, све то од даће* наилазимо на аблативно-лимитативно значење (Piper 2001: 128), при чему се истиче да је почетна граница објекта локализације смештена у оквирима временског локализатора. С обзиром на то да *даћа* има значење помена који се понаваљају у тачно одређеном временском циклусу, ово значење би се морало реализовати у дискурсу. Релизацију понављања налазимо у употреби несвршеног глагола у другом исказу *се не бацају коске, то се сакуљају* те се на основу тога може претпоставити да се односом свршеног и несвршеног глагола у једном делу дискурса реализује семантичка целина ритуалног процеса.

Треба имати у виду да анализирани искази на језичком плану представљају део дијалекатског дискурса, те да се примењена анализа може довести у питање јер је примењени теоријски оквир временских локализација заснован на примерима из стандардног српског језика.

Може се поставити питање како се ова угосемантичка анализа рефлектује на плану антрополошке лингвистике, тј. шта се на основу овакве анализе може закључити о временској димензији сложеног ритуала као што је *курбан*? С обзиром на то да наша саговорница реконструише сложени ритуал, који се налази у оквирима такође сложеног ритуала — сахране, можемо претпоставити да се реконструкција *курбана* заснива на примерима из личног искуства, те да се у разговору не реконструише идеални модел ритуала (пример: *И од курбана коске се саберу, све то од даће, се не бацају коске, то се сакуљају*), те да се такво стање рефлектује и на језичком плану.

(Етно)лингвистичка теренска истраживања, као што смо већ навели, заснивају се на интервјуима који су тематски дириговани. У таквим интервјуима истраживачи често инсистирају на реконструкцији идеалног модела ритуала, али пракса показује да се врло често у разговору приликом реконструкције идеалног модела ритуала наводе примери и сећања из личне биографије. Како наводи Марија Илић, у расправама о методи теренског рада поставља се питање односа модела и личне приче: у којој мери нас познавање идеалног модела може заварати у испитивању традицијске културе и колико остајемо ускраћени без личних прича (модела), које често немају везе са идеалним моделом, као да се ради о два културама (Илић 2003: 71). Наше језичко осећање нам показује да у исказу каснија употреба несвршеног

глагола показује понављање поступака и тиме временско трајање истог ритуала. С обзиром на то да се ради о дијалекатском идиому, а да наше језичко осећање залази у домен компетенције стандардног језика, о овој претпоставци се може дискутовати.

Мрсни vs. посни курбан

Друга временска димензија курбана о којој се може говорити на основу забележеног разговора везана је за смену годишњег циклуса у складу са мрсним и посним данима. У традиционалном календару је врло прецизно дефинисана смена мрсних и посних дана, а они се у православном календару углавном везују за два велика верска празника — Божић и Ускрс, мада се посни периоди године везују и за друге празнике, као што постоје и посни дани у току седмице.

У дискурсу који узимамо за предмет анализе курбан је везан за мрсни период у години (транскрипт не садржи истраживачко питање о курбану везаном за посне дане):

А печење се не рачуна. То је посебно, кад је масно. (Значи, то, то печење обавезно иде?) Обавезно. (А не рачуна се као јело?) Не, то је курбан. Јагње се коље ако је мушко...

Можемо закључити да је ритуална храна уско повезана са временским распоредом мрсних и посних дана.¹² Тако временска одредница *кад је масно* функционише у дискурсу као временски оквир према којем се одређују друге временске одреднице. Когнитивисти сматрају да се значење језичке јединице у потпуности може конструисати полазећи од психолошког и културолошког контекста њене реализације у конкретном језику — својеврсног језичког рама. Рам (frame) као један од основних појмова у когнитивној лингвистици представља мрежу информација која повезује различите базне поставке које се могу довести у везу са одређеним језичким знаком (Taylor 2001: 127, цитирано према Поповић 2008: 40). У питању је информациона структура о одређеним стереотипним ситуацијама и о тексту којима се оне описују, али и о томе како се такво искуство може користити, какве последице то може да има и шта треба да се ради уколико се та очекивања нису остварила. ‘Рам’ подразумева онај опсег релевантне

¹² На грађи из бањашког насеља Трешњевица (централна Србија), антрополог Отилија Хедешан поставља хипотезу да су мотивације организације времена приоритетни израз стратегије понашања типичне за једну (у њеном раду професионалну) групу (Hedešan 2005: 67).

информације о стварности која се актуелизује у говорничковој свести у вези са одређеном језичком јединицом (Поповић 2008: 40–41).

У забележеном разговору на тему сахране и курбана изостаје временска димензија ових ритуала која би корелирала са догађајима везаним за значајне социјалне, интимне или породичне односе. Време у описаном *курбану* није организовано према времену везаном за индивидуу која спроводи ритуал. Према Саксовом мишљењу (Sacks 1992: 36–37, према Hoggben 2006: 329) ова персонализована употреба показује да време постаје организовано у складу са односима или би-ографијом индивидуе.

Такође, у транскрипту не налазимо спонтано употребљено временско одређење ритуала које би било организовано у односу на обавезе у току дана, као што је то случај са организацијом времена у дискурсу о свакодневном животу,¹³ те на основу ових разлика можемо да говоримо о разликама у ритуалном времену и приватном времену. Међутим, не можемо да доносимо генералне закључке у вези са ритуалним временом. Разговор са више података о самом ритуалу, као и квантитативно обимнија грађа можда би показали другачију слику о временској димензији ритуала, јер, како Huang (2004: 35) наводи, кроз различите аспекте друштвеног живота у истраживаном селу (на Тајвану, у ком је своја истраживања обављао аутор цитираног рада) чини се да сељани покушавају да комбинују своју традиционалну културу са одређеним елементима 'супериорних' других.

У досадашњој анализи дискурса наше саговорнице, навели смо више пута недостатке који ометају његову анализу са лингвистичког становишта. Из транскрибованог разговора, ипак, можемо извести неке закључке који се тичу категоризације времена у описаном ритуалу. Време у ритуалу очигледно не припада индивидуи, конкретно нашој саговорници, тј. индивидуа своје време прилагођава времену које је ритуалом прописано и које је индивидуа усвојила као део културног обрасца понашања. Дакле, саговорница прибегава искуству које је стечено у заједници којој припада и које „представља анониман збир представа о оном што представља најтипичнији, најфреквентнији, најбољи примерак те врсте, тј. служи се стереотипом“ (Поповић 2008: 37).

Питање о настанку и постојању појмовних, а самим тим и језичких, категорија везано је за човекову спознајну делатност и језичку пројекцију сазнања о екстралингвистичкој стварности. Слика стварности представља вишестрани модел, јер с једне стране обухва-

¹³ О организацији времена у аутобиографском дискурсу расељених лица са Косова и Метохије види у: Ćirković 2008.

та когнитивне концепте, а с друге — категоризацију која је садржана у језичким моделима. Процес когнитивне делатности подразумева постепени прелаз од концептуализације на појмовном нивоу ка категоризацији која је фиксирана у језику (Поповић 2008: 153)

У временском оквиру, реализованом у дискурсу временском реченицом *кад је масно*, наилазимо на две семантичке реализације лексеме *даћа*, које формирају две временске категорије. Једна временска категорија, надређена (*superordinate category*), реализује се временском конструкцијом *на сваку даћу*, која очигледно осим помена после сахране, укључује и саму сахрану. Уз саму лексему налазимо и атрибут *сваку*, који ову конструкцију на семантичком нивоу сврстава у надређену временску категорију у анализираном дискурсу. Један од главних разлога за формирање надређених категорија¹⁴ јесте истицање битних општих, и, углавном, функционалних, атрибута (Ungerer 1996: 78). С друге стране, друга семантичка реализација лексеме *даћа* (*И од курбана коске се саберу све њо од даће, се не бацају коске, њо се сакуиљају, ња у једно месџо...*) сврстава је у подређену временску категорију (*subordinate category*), при чему у дискурсу употребљена смена свршеног и несвршеног глагола потврђује овакву категоризацију.

О предложеној временској категоризацији се може дискутовати преваходно због тога што она излази из досад изучаваног феномена категоризације, који је проучаван углавном на лексичком нивоу.¹⁵

Будуће време у дискурсу о курбану за мртве

Временска димензија у дискурсу саговорнице из Обилића коју такође треба анализирати јесте она која је реализована следећим исказом:

Па у једно место, закопаш ван куће, у једну рупицу. (Је л' то у дворишту или ван?) Ван, ван, у двориште не. Неку њиву или поточић или неко има близу, шуму има близу, а не ту, то су коске. (А шта се дешава ако неки пас, на пример, то откопа?) Није добро. (А није добро) Он **ће да једе он-**

¹⁴ Лингвиста Friedrich Ungerer у књизи *An Introduction to Cognitive Linguistics* (1996), посебно у поглављу *Levels of categorization* (60–113), пише о лексичкој категоризацији, тј. не разматра позицију и функцију лексеме у дискурсу, као ни њену конкретну семантичку реализацију.

¹⁵ Лингвиста Људмила Поповић у својој књизи *Језичка слика сиварности. Когнитивни аспекти контрастивне анализе* (Београд 2008) истражује когнитивно-лингвистички приступ опису категорије времена и акционалности. У овој студији налазимо категоризоване глаголе, са семантичког и когнитивнолингвистичког становишта, али такође само на лексичком нивоу, с тим што ауторка ове студије наводи и конкретне примере у којима налази потврде за своје научне закључке.

да тај курбан са кучиће тамо на тај свет. Онда ће куче да лиже и он ће те коске да лиже. Те коске од курбана, ове друге није важно.

У теренским разговорима питања истраживача су углавном усмерена на прошлост, с обзиром на то да је примаран циљ било истраживање традиционалне духовне културе, реконструкција ритуала и некадашњег начина живота. Реконструкција се углавном језички рефлектује у дискурсу наратива употребом перфекта, међутим, врло често се дешава да се током разговора перфекат супституише историјским презентом.¹⁶

У дискурсу који овом приликом анализирамо не наилазимо на употребу прошлог времена, као ни на супституцију прошлог времена историјским презентом, иако је реч о реконструкцији ритуала. У дискурсу углавном налазимо пасивне и обезличене конструкције, које би, с једне стране, могле да буду инициране постављеним питањима истраживача (нпр. *И шта се шад најчешће сирема?, А не рачуна се као јело?*), а с друге стране, тако употребљене конструкције могу бити рефлексивна идеја да се ритуал примењује у читавој заједници, те да се његово спровођење не персонализује. Међутим, употребом ових глаголских времена и њиховим значењем у конкретном исказу нећемо се бавити овом приликом.

Изражавање будућег времена у исказима које обично региструјемо врло је ретко, мада би било интересантно истражити његову употребу у дискурсу расељених лица.¹⁷ С обзиром на расељавање и измене услове живота, постоји могућност да спацијална компонента има утицаја на истраживање будућности — сматрамо да се лицима са Косова и Метохије будућност знато променила након расељавања, те да се овако измењена будућност рефлектује и на језички план. Међутим, конкретни транскрипт који анализирамо садржи реконструкцију

¹⁶ О варирању глаголског времена у наративима види више у Schiffrin 1981, Пипер et al. 2005. Међутим, у обе наведене референце варирање глаголских времена се анализира на примерима из стандардног језика, те се може поставити питање о применљивости на дијалекатски дискурс, који овом приликом узимамо за предмет анализе. Анализу варирања глаголских времена у дијалекатском дискурсу, али из перспективе антрополошке лингвистике, предложили смо у раду о традиционалном лечењу (Ћирковић 2008b). У овом раду разматрали смо варирање употребе глаголских лица у два различита типа дискурса — дискурс о колективном знању традиционалне културе и дискурс о индивидуалном, недељевом знању ритуалне праксе.

¹⁷ Истражујући значења футура у југозападним говорима Косова и Метохије, дијалектолог Радивоје Младеновић закључује да је наративни и итеративни футур посведочен у целој истраженој области. Сува Река, село у које је наша саговорница дошла после своје удаје, припада овој говорној области. Младеновић се у свом раду не бави другим значењима футура (Младеновић 2000: 364).

ритуала, те се будуће време може посматрати као посебна реализација ритуалног времена. Оваква реализација ритуалног времена може бити условљена променом спацијалне компоненте у дискурсу.¹⁸

У забележеном дискурсу о ритуалу жртвовања животиње поводом сахране и даћа налазимо неколико посебних радњи, чије коментаришање рефлектује саговорничино виђење 'оног света'.¹⁹

У анализи овог дела транскрипта и питање истраживача (*А шћа се дешава ако неки пас, на пример, што ојкоја?*) треба имати у виду

¹⁸ Антрополог Отилија Хедешан сматра да се разлика између 'дескриптива' о свадби и 'наратива' о сахрани код Румуна у Банату (ауторкини термини) налази у разлици између доживљеног и имагинарног. Дескриптив о свадби заснива се на поступцима који су директно проживљени и доживљени, перципирају се визуелно. Наратив о сахрани заснива се на имагинацији и визији саговорника, изражава се метафорама и параболома, разговор о сахрани и оностраном животу често има потпуно другу спацио-темпоралну димензију — ништа није онако како се чини да јесте (Hedeşan 2006: 103)

¹⁹ Једна од ритуалних радњи, споменута у дискурсу, јесте закопавање костију жртвоване животиње. У словенској традицијској култури закопавање костију представља сложен и значајан ритуал, који се практикује у циљу доношења напретка заједници која га спроводи о календарским празницима (СД 1999: 628–629), мада се може спроводити и околинално (приликом изградње куће, нпр.). Посебно је важно, како наводи наша саговорница Милица Нојић, да кости од курбана, који је намењен покојнику имају адекватан третман и да ритуал буде спроведен на традицијом прописан начин. Неопходно је споменути и улогу пса у анализираном ритуалу, тј. његову функцију у случају неправилно спроведеног ритуала. Пас је очигледно у овом контексту хтонска животиња, која има значајну функцију на 'оном свету': у случају неправилно спроведеног ритуала пас је извршилац непожељне последице на оном свету. Обиман аудио материјал забележен са овом саговорницом омогућава да се улога пса у традиционалној култури којој припада Милица Нојић делимично осветли и из другог угла. Како Милица наводи, када детету испадне први зуб, обавезно је зуб дати псу да поједе, како би дете имало јаке зубе. Даље, пас завијањем упозорава на постојање злих сила. Татомир Вукановић бележи податак да завијање пса код Срба на Косову и Метохији предсказује смрт у породици или у селу (Вукановић 2001: 329). Такође, Милица Нојић зна и легенду о трансформацији зле жене у пса — на оном свету због својих злих дела имала је ланац око грла: „кучка је била на овом свету, кучка је и остала“ (Забележени подаци се могу наћи на траци, архивираној под бројем 345-R-Obilić-4-SĆ). Значај, улога и значење пса у традиционалној култури 'српских Цигана' са Косова и Метохије посебна је тема за истраживање, а њено разматрање и обрада свакако захтева детаљније и опширније знање из ове области, као и више расположивог материјала. С обзиром на споран и гранични идентитет наше саговорнице (етнички идентитет Милице Нојић је споран и граничан само из перспективе истраживача и других становника колективног прихватног центра „Радианац“, али се из перспективе саме саговорнице о спорном и граничном идентитету не може говорити на основу обављеног интервјуа јер се она изјашњава као Српкиња), један од задатака би било компаративно истраживање традиционалне културе 'српских Цигана' и 'не-српских Цигана', али и 'српских Цигана' и Срба на Косову, те указивање на могуће сличности, разлике и међусобне утицаје ових култура. О закопавању костију као ритуалном понашању у фолклору види више у Детелић 1997: 114.

могућу индукцију бар једног дела саговорничиног одговора. Ток разговора је обликован тако да саговорница говори о поступцима на 'овом свету' које би требало спровести поводом сахране и даћа, а затим, након постављеног питања, говори о последицама нерегуларног спровођења ритуала. У исказу можемо приметити промену просторне димензије (*у једно месту, закопаи ван куће, у једну руйицу; ван, ван, у дворшће не; неку њиву или пољочих или неко има близу, шуму има близу vs. Он ће да једе онда ѿај курбан са кучиће ѿамо на ѿај светѿ. Онда ће куче да лиже и он ће ѿе коске да лиже*).

У исказу се променом просторне димензије мења и временска димензија дискурса — у делу исказа о 'оном свету' саговорница употребљава будуће време. Оваква смена глаголских времена могла би се сматрати рефлексивом саговорничине перцепције смене животног циклуса и пост-животног циклуса, који се манифестује просторном сукцесивном сменом 'овог' и 'оног' света. Међутим, осим личне перцепције ова два циклуса, може се говорити и о екстензији времена, која је свакако везана за слику света наше саговорнице. Временска граница, или временски ограничена стања не постоје на 'оном свету'. Време се из перспективе момента говорења простире у будућност, без завршетка. Ово непостојање границе у будућности, као и непостојање краја реализује се и употребом несвршених глагола *Он ће да једе онда ѿај курбан са кучиће ѿамо на ѿај светѿ. Онда ће куче да лиже и он ће ѿе коске да лиже*. Како наводи лингвиста Људмила Поповић, у основи концепта људског живота, који је у складу са доминантним религиозним веровањима бесмртан, лежи представа о подели на 'овострано' и 'онострано' (просторна метафора) постојање. Међу њима постоји тачна граница — линија смрти. Овострано постојање је лимитирано почетком и крајем — рођењем и смрћу, оно је маркирано као пролазно, док је онострано — стабилно, непроменљиво, вечно (Поповић 2008: 156).

Изражавање узрочно-последичне везе ритуалних поступака може нас навести да посматрамо забележени дискурс као један од облика дискурса религиозних поука или проповеди. На овакво сагледавање исказа нас је навело и истраживање и закључци тог истраживања антрополога Бамби Б. Шифлин (Schieffelin 2002). Истражујући иновације у изражавању времена током ране колонизације и мисионарства међу народом Босави на Папуи Новој Гвинеји, Шифлин се фокусира на то како нови начини обележавања времена улазе у конверзацију и како се различите временске одреднице употребљавају да би се конституисали нови жанрови, претходно непознати у овом делу Папуе Нове Гвинеје (Schieffelin 2002: s6).

Како Шифлин наводи (Schieffelin 2002: s6), у вези са избором језика, све мисионарске активности зависе у различитој мери од комплексних преводилачких активности, које укључују разумевање културних концепата и језичких структура. Даље, нови говорни догађаји, као црквене службе, прераспоређују нове жанрове, дискурзивну праксу и интерпретативне процедуре — на пример, проповеди, молитве и исповедања — све оне које морају бити представљене и установљене. Како неко говори и шта каже показује начин на који неко себе позиционира у односу на ове промене. То је, такође, један од главних индикатора веровања. Локални пастори (у заједници коју је истраживала Шифлин) фокусирали су се на временске односе и друге дуалитете који су увек у опозицији, што је и главно у хришћанској реторици — светло / тамно; рај / пакао; спасени / неспасени; центар / периферија. Уз хришћанске дуалитете, који носе чисте моралне импликације, два локална временска односа — један опозиционалан (пре / сада) и други узрочан (сада / после) — такође попримају јаку моралну промену. Ове темпоралне дихотомије, семиотички повезане са хришћанским дуализмима елабориране су у двама жанровима, проповедима и учењима.

О изражавању времена и простора Шифлин закључује да памћење догађаја из животног циклуса као што је брак и смрт нису предмет календарског рачунања времена. Уместо тога, место и имена места, важни у свакодневном искуству, дискурсу и ритуалном изражавању, коришћени су за демаркирање свих памтљивих догађаја. Локалитети и имена места кључни су за све важне церемоније и догађаје као и сећање на лично искуство (Schieffelin 2002: s9).

Да бисмо донели коначне закључке о употреби искључиво не-свршених глагола у дискурсу о 'оном свету' потребна је, ипак, квантитативно обимнија теренска грађа која као тему за разговор има феномен 'оног света'. Квантитативно обимнија теренска грађа као и језичка структура канонског дискурса српске православне цркве, и то посебно с аспекта временске димензије овог дискурса, била би неопходна и за доношење релевантних закључака о његовој вези са усменим дискурсом о 'оном свету' у оквирима 'народног православља'. На тај начин бисмо отклонили могућност наивног тумачења ове везе.

Овај свет или тај свет

Иако необиман, дискурс о хронотопу загробног живота пружа могућности за анализе из различитих углова, односно за анализу дискурса из перспективе различитих језичких нивоа. Тако смо већ указали да би употреба будућег времена у дискурсу саговорнице из Обили-

ћа о 'оном' свету могла да рефлектује њено виђење смене животног циклуса и пост-животног циклуса, и смене 'овог' и 'оног' света. Сматрамо важним указати на употребу показних заменичких прилога која би могла из другог угла да осветли саговорничину перцепцију загробног живота. Реч је о анализи следећег фрагмента:²⁰

(А шта се дешава ако неки пас, на пример, то откопа?) Није добро. (А није добро.) Он ће да једе онда тај курбан са кучиће тамо на тај свет. Онда ће куче да лиже и он ће те коске да лиже. Те коске од курбана, ове друге није важно.

У маркираном фрагменту не налазимо већ више пута помињану опозицију 'овај' — 'онај' свет, већ је место загробног живота реализовано показним заменичким прилогом *ѿај*, деиктички употребљеним.

У стандардном српском језику трочлани систем показних речи је заснован на систему личних заменица, односно улогама које имају лица у комуникацији, па се њиме простор дели на три дела: *овај* значи 'близак говорнику', *ѿај* 'близак саговорнику', а *онај* — 'далек од обојице', тј. узима се да та истовремена удаљеност од говорника и од саговорника одговара трећем лицу. Уколико бисмо овај трочлани систем показних речи применили и на дијалекатски дискурс, може се поставити питање зашто место загробног живота није деиктички означено показном заменицом *онај*, у синтагми *онај свети*, који би требало да буде удаљен и од говорника и од саговорника. Постоји могућност да је ова синтагма у стандардном српском језику конструисана управо са идејом да *овом светиу* — који је близак сваком говорнику, тј. у коме живи, у опозицији стоји *онај свети*. У дијалекатском дискурсу, који овом приликом анализирамо, употребљена синтагма *ѿај свети* би, према подели простора и употреби показних речи у стандардном језику, требало деиктички да упућује на простор који је близак саговорнику, у овом случају истраживачу.

Синтагма *ѿај свети* као деиктичка ознака за свет који је близак саговорнику, а не говорнику налазимо у једном другом, такође дијалекатском дискурсу:

А Бог, фала њему, смилија се, па гу дига најмалејог брата од гроб. — Ако те Јана позна, каже, да се вратиш па у гроб, да дођеш, ако те Јана,

²⁰ Овде дајемо шири контекст исказа, али тамнијим словима маркирамо онај део исказа који је у фокусу наше пажње. С обзиром на то да је очигледно реч о деиктичкој и(ли) анафорској употреби показних заменичких прилога, сматрамо да је шири контекст неопходан.

ако Јана не може да те позна, алал нека ти је од нас, каже, живи на тај свет. Значи на овај свет да живи још, даље (Сикимић 2004а: 59).²¹

Деиктичка употреба показне заменице *џај* у значењу „близак саговорнику“ у овом дискурсу сасвим је легитимна, с обзиром да се ради о дијалогу у фолклорном тексту. Оно што је важно напоменути, а везано је за овај фолклорни текст јесте промена перспективе из које се исти догађај препричава, односно, промена перспективе из које се реферише на исто место.

У свом курсу когнитивне граматике Роналд Лангакер (Ronald W. Langacker 2000) посебну пажњу посвећује перспективи. У метафоричком описивању концептуализације као посматрања сцене он карактерише перспективу као појмовну сличност са које се сцена посматра. Поменути когнитивиста користи овај термин много шире, као општу ознаку за класу конструисаних феномена, од којих је тачка посматрања (*vantage point*) само најочигледнији пример. Тачка посматрања је једна компонента распореда или организације сагледавања (*viewing arrangement*) претпостављеног израза. Распоред или организација сагледавања је свеобухватни однос између 'онога који гледа / посматра' и 'ситуације која се посматра'. За наше потребе, они који гледају / посматрају (гледаоци, посматрачи) су концептуализатори који разумеју значење лингвистичких израза, на пример, говорник и слушалац (Langacker 2000).

У цитираном фолклорном тексту наилазимо на дијалог између два актера ситуације, један је Бог, а други је Јанин најмлађи брат. Саговорница са којом је вођен разговор препричава песму, али користећи директни говор заузима позицију коју у дијалогу има један од актера — Бог. Бог се обраћа Јанином најмлађем брату, кога је вратио у овоземаљски живот, из перспективе оностраног. Зато је у дијалогу употребљена показна заменица *џај* у просторној синтагми *џај светџ*. Када саговорница парафразира дијалог, мења се перспектива посматрања истог места, и употребљава заменицу *овај*, у просторној синтагми *овај светџ*, јер у тренутку говора реферише на свет, односно простор, у коме се и сама налази.

Промена перспективе маркирана је дискурским маркером *значи*. Огромна већина облика глагола *значити* у употреби је у безличном значењу у функцији исказивања закључка. У разговору се развија тема, па неки саговорник обично глаголом *значи*, у имперсоналном тре-

²¹ Саговорница је расељено лице из Цернице код Гњилана. Разговор водила Биљана Сикимић у истом колективном прихватном центру „Радицац“ код Смедерева, 2003. године.

ћем лицу презента једнине, даје неки закључак о ономе што се претходно каже или прича. И овај глагол се јавља као закључни део, завршница комуникационе целине (Polovina 1996: 114–115).

Може се поставити питање зашто је у делу дискурса наше саговорнице употребљена деикса са показном заменицом *īaj*, када се очигледно не упућује на 'свет' који је близак саговорнику, у овом случају истраживачу. Одговор на ово питање се можда може наћи у ширем дискурсу где је у истом исказу деиктички употребљен показни заменички прилог *īамо*, који упућује на место далеко и од говорника и од саговорника. Када је већ на овај начин одређено место ситуације, синтагма *īaj свети* би могла да упућује на свет који је близак реципијенту курбана, тј. покојнику. На овакав закључак нас наводи и саговорничино објашење које се јавља касније у дискурсу:

Само за њега и што се коље за за његову душу, то се много гледало.

Ентитети на које се деиксом упућује могу бити конкретни, физички објекти (предмети, бића и сл.) — присутни или замишљени, а могу бити и апстрактне природе (Кликовац 2006: 127). Разматрајући просторну деиксу у дијалекатском дискурсу, Биљана Сикимић наводи да код локалне деиксе појам „менталног простора“ има директну перцептивну паралелу. За неке локалне деиктике визуелна перцептибилност деиктичког центра услов је успешне комуникације, јер они захтевају индикацију правца гестом или његовим еквивалентом (на пример, погледом). Конверзационо конституисан деиктички простор, когнитивно је структуриран у односу на позицију и правац и говорника и слушаоца. Код локалне деиксе је, у принципу, реч о конкретним, физичким ентитетима, те и снимак разговора и његов транскрипт нису довољно информативни за прагмалингвистичке потребе перцепције конкретног простора, актуелног за време и место разговора (Сикимић 2008).

У дискурсу који је предмет анализе нашег рада наилазимо на простор и време који су апстрактне природе, феномени који се не могу чулима спознати, те је и упућивање апстрактно и индивидуално, те не можемо са сигурношћу говорити о деиктичком упућивању и референтима таквог упућивања.

У истом делу дискурса, тј. у истом исказу наилазимо на још две синтагме, које садрже показне заменице: *īaj курбан* и *īе коске*. Показне заменице у овим синтагмама употребљене су анафорички, за разлику од претходно анализираних показних заменица које су употребљене деиктички. Ове заменице упућују на сегмент претходног текста, а за такву врсту упућивања користи се термин *анафора* (Клајн

1985: 40–42, према Кликовац 2006: 126). Ове заменице упућују на у разговору већ поменути курбан и на већ поменути кости:

(А не рачуна се као јело?) Не, **то је курбан**. Јагње се коље ако је мушко, ован, мушко јагње, ако је жена, овца јалова, ако је, далеко било, дете, јагње. (А шта сте рекли за жену, каква овца?) За, жена ако умре, овца, јалова овца која је, овца само. А за дете, ако је, јагње. А за мушко ован. То мора да буде, како у... тако мора да буде и **И од курбана коске** се саберу све то од даће, се не бацају **коске**, то се сакупљају, па у једно место, закопаш ван куће, у једну рупицу. (Је л' то у дворишту или ван?) Ван, ван, у двориште не.

Закључна разматрања

Наш прилог овом зборнику има за циљ да покаже како се временска димензија једног ритуала може истраживати из аспекта антрополошке лингвистике, али и како дискурс о ритуалу може бити од користи когнитивној лингвистици. Користећи рецентне теорије из области семантике, синтаксе и когнитивне лингвистике показали смо да се оне могу применити на забележени усмени дискурс, али да не смемо доносити коначне закључке јер се ради о два различита језичка идиома — теорија семантичке временске локализације, деиктичка и анафорска употреба показних заменица, као и значење и употреба глаголских времена постављене су на основу примера из стандардног српског језика, а грађа коју смо ми анализирали представља дијалекатски усмени дискурс те ова два језичка идиома можда не треба ни поредити. Такође, у овом раду смо изнели и хипотезу да би употреба глаголских облика презента и футура I и њихова смена у зависности од промене просторне димензије (овај свет : онај свет) могла да укаже на неке сличности између усменог дискурса о ритуалу и дискурса религијских поука, мада би нам за релевантне закључке поред квалитативне била неопходна и квантитативна анализа.

Дихотомна употреба курбана (оказионално — у случају сахране и временски прецизно одређено — за сваки помен) показала је да се време у ритуалу може сагледавати кроз две веома важне поделе схватања времена уопште, кроз циклично и линеарно схватање времена. Анализом дискурса дошли смо до закључка да се okazaционални курбан, у случају сахране, свакако налази на крају временске линије која представља живот и на тај начин реализује идеју о линеарном схватању времена, док припрема курбана за сваку даћу, с обзиром на понављање и препознатљиве карактеристике, реализује идеју о цикличном схватању времена.

На основу транскрипта анализирали смо дискурс и с аспекта категоризације времена у описаном ритуалу, те смо извели закључке у вези са временским оквиром (или рамом) ритуала, као и о надређеним и подређеним временским категоријама.

Накнадним увођењем у анализу података из класичне етнографске литературе добија се својеврсни: 'научни' конструкт, али се истовремено отвара питање да ли постоји компатибилност или колизија две врсте говора о 'истом' ('објективан' — етнографски и неспорно 'субјективни' исказ једног саговорника са терена).

Шта антрополошки оријентисаним лингвистима даје 'класична етнографска грађа'? Омогућава дефинисање ритуалног понашања у складу са дневним распоредом времена. Такође, могла би да омогући истраживање временске димензије курбана за покојника у односу на дане у недељи, као и (не)постојање ритуалних забрана у односу на њих. У односу на сахрану, која је оказионални ритуал, временски се одређују помени, па се временска димензија курбана за покојника може истраживати и у односу на ове прецизно одређене циклусе (на пример, уколико се води рачуна да се годишњи помен обележи неколико дана пре праве годишњице од смрти, онда треба имати у виду како се временски позиционира припрема курбана).

Родна идентификација разговора би могла да укаже на разлику у дневној организацији времена мушкараца и жена, те да се на основу родне расподеле дневног времена истражи временска димензија курбана.

Једнако је важно истражити интеррелигијске паралеле и утицаје између исламске традиције у целини и православне хришћанске заједнице 'српских Цигана'. Анализа ових података, уз евентуално откривање елемената супстратне, ромске културе, можда би могла боље да расветли изузетно сложени идентитет етничке заједнице којој припада и Милица Нојић.

Тања Пејровић

КУРБАН КАО ТРАНСНАЦИОНАЛНА ПРАКСА: КУРБАН КОД МУСЛИМАНА У СЛОВЕНИЈИ

Друштвена реалност данашње Европе, која представља „континент у покрету“ (Vade 2005) довела је до преокрета у разумевању миграција и размишљању о њима у оквиру антропологије и других друштвених наука. Насупрот увреженом схватању да се друштвени живот миграната одвија у оквиру националних држава, данас у овим наукама све чешће nailазимо на убеђење да мигранте и миграцијске праксе морамо посматрати у транснационалном оквиру (Levitt 2004; Pezdir 2004: 185). Транснационалне праксе можемо дефинисати као „везе и интеракције које повезују људе и институције преко државних граница. У тим процесима мигранти и њихови потомци успостављају и одржавају разноврсне односе који повезују друштво из кога потичу са друштвом које их је прихватило“ (Pezdir 2004: 185). Као што истиче Јасна Чапо-Жмегач, ’трансмигранти’ премошћавају друштвене, културне и политичке границе тиме што делују и развијају своје идентитете у оквиру друштвених мрежа које их истовремено повезују са два или три друштва (Џаро-Џмегач 2004). Мигранти, исто тако, својим културним праксама утичу на обликовање дискурса и односа у друштву у које су се доселили, на праксе самог ’домаћег’ становништва. То становништво у интеракцији са мигрантима постаје ’коаутор’ културних пракси које му биле непознате и које нису карактеристичне за његов културни репертоар.

У овом тексту се бавим обичајном праксом курбана међу муслиманима у Словенији. Циљ ми је да укажем на разноврсност и вишеструкост односа који се обликују како унутар словеначког друштва, у интеракцији између муслимана у Словенији и Словенаца, тако и на транснационалном плану — између муслимана и њихових рођака и познаника у држави из које потичу. Курбан посматрам као културну праксу и не као обичај управо стога што желим да истакнем поменуто

вишедимензионалност односа — курбан у словеначком контексту има важну друштвену, али и економску димензију, утиче на обликовање различитих дискурса итд.

Док се питању транснационалности највише пажње посвећивало у САД у контексту латиноамеричких миграција, европска истраживања углавном су оријентисана на транснационалне миграције привремених радника у Немачкој, Швајцарској и Аустрији, и то на прву генерацију миграната (Џаро-Џмегаћ 2007: 278; Klimt 1989, 2000; Mandel, Wilpert 1994; Mandel 1996; Simsek-Çaglar 1994). Присуство муслимана у Словенији јесте резултат радничких миграција током југословенског социјализма, али се по много чему разликује од *гастарбајџера*¹ у западноевропским земљама. Док су *гастарбајџери* одлазили на привремени рад са јасном идејом о повратку у матичну земљу (та представа је између осталог била условљена привременим уговорима о раду, после чијег истека су били дужни да се врате у домовину), муслимани и остали припадници југословенских народа селили су се у индустријски развијенију Словенију најчешће са својим породицама и те су се миграције у том тренутку одвијале унутар једне државе, да би тек 1991. године са осамостаљењем Словеније постале 'транснационалне'. То, међутим, не значи да ови мигранти нису са крајевима (и касније државама) свог порекла развијали низ пракси које можемо означити за транснационалне. Једна од таквих пракси је обредно жртвовање животиња за празник Курбан-бајрам.

За истраживање о транснационалним аспектима курбана одабрала сам саговорнике² који припадају другој генерацији муслиманских досељеника у Словенији, пре свега зато да бих указала на чињеницу да транснационалне праксе, иако најинтензивније у првој генерацији миграната, нису ограничене искључиво на њу, и да идеја о повратку у матичну земљу није једино што условљава овакве праксе и омогућава формирање 'транснационалних простора'. Анализа се заснива на интервјуима са седам припадника друге генерације муслимана у Словенији, старих између 28 и 40 година, који живе у Љубљани, Трбовљу, Новом Месту, Новој Горици и Ајдовшчини.

¹ *Гастарбајџери* (од нем. *Gastarbeiter*) означавају привремену и променљиву радну снагу коју су пре свега сачињавали млади мушкарци, али и неударе жене и парови који су запошљавани на одређено време (Џаро-Џмегаћ 2007: 278; Bougarel 1992; Lereuonnie 1992; Münz 1995; Kolinsky 1996). Јасна Чапо Жмегаћ (*loc. cit.*) истиче да „it is arguable that transnationalism is inherent in the politics of *Gastarbeiter* recruitment in 1960s and 1970s and that the rotational modes in which labour migrants were recruited set the context for the transnational direction of their practices”.

² Имена саговорника нису права.



Припрема за Курбан-бајрам, Босна седамдесетих година 20. века.
Фотографија из породичног албума породице Османагић из Љубљане.

Муслимани у Словенији

Када су у питању муслимани у Словенији, држава њиховог порекла је најчешће Босна и Херцеговина. Највећи број муслимана се у Словенију доселио у периоду социјалистичке Југославије, после 1960. године (Рашић 2005: 94–95). У питању су биле економске миграције, које су се унутар југословенског простора кретале у смеру од југа ка северу. Осамдесетих година 20. века муслимани су представљали 9,7% миграната у Словенији; 78,8% су били пореклом из Босне и Херцеговине, док је остатак долазио из Санцака, Црне Горе, Македоније и са Косова (Рашић 2005: 95). Насељавали су се углавном у урбаним и индустријским центрима, као што су Љубљана, Јесенице, Велење, Марибор, Копер, Цеље, Трбовље, Камник (Калчић 2007: 14). За време ратова на простору бивше Југославије у Словенију из Босне и Херцеговине пребегло је око 45.000 људи, од којих је око 80% било Бошњака-муслимана (Vrečer 1999: 322), али је већина њих напустила државу још пре краја рата у Босни и Херцеговини. Према подацима са последњег пописа из 2002. године, муслимани чине 2,4% укупног становништва Словеније, односно 16.135 становника Словеније изјаснило се за исламску вероисповест (Popis 2003). Муслимани у Словенији су организовани у исламску заједницу.

Ислам је, дакле, као што наводи словеначка антрополошкиња Шпела Калчић, у Словенију „увожен за време социјалистичког режима“ (Калчић 2007: 9) и повезан је са социјалистичким наслеђем и ми-

грацијама радника из јужнијих југословенских република.³ Иако данас у Словенији живи велики број муслимана, не може се рећи да су у потпуности интегрисани у словеначко друштво, што је у великој мери последица како њиховог правног положаја као припадника мањинске популације, тако и њихове перцепције од стране већинског становништва. Према Уставу Републике Словеније (члан 64), детаљна права гарантована су припадницима аутохтоне мађарске и италијанске мањине (као и аутохтоном ромским становништву, в. члан 65), без обзира на број припадника ових мањина (URS 1991). Оне имају право на представнике и активно учешће (укључујући и право вета) како у локалној управи тако и у републичком парламенту. Њима су такође гарантована посебна права у области образовања (Zakon o posebnih pravicah 2001: 399). Будући да несловеначко становништво пореклом из бивших југословенских република не задовољава критеријум аутохтоности који се налази у основи словеначког мањинског законодавства, Бошњаци, Хрвати, Срби, Македонци, Албанци, Црногорци и Македонци немају статус мањине, иако је број припадника неких од ових група драстично већи од броја припадника италијанске или мађарске мањине.⁴ Словеначки Устав у свом 41. члану гарантује сло-

³ Мањи број муслимана у Словенији је пореклом из некадашњих несврстаних земаља Азије и Африке (Kalčić 2007: 11–12; Kokelj 2007).

⁴ Због централног положаја аутохтоности у концепту правне заштите словеначких мањина, у наративима представника „нових“, непризнатих мањина (које су по правилу са простора бивше Југославије) често наилазимо на позивање на прошлост које треба да послужи као легитимизација њихове аутохтоности на словеначком простору: тако представници друштва Српска заједница у Љубљани често истичу да су Срби у Словенији присутни већ више векова, јер у Белој Крајини Срби живе од 16. века надаље (исп. Комац 2000: 8–9, Miletić 2002: 7; више о томе у Petrović 2006); фебруара 2005. Александар Чотрић, тадашњи заменик министра за дијаспору у српској влади, приликом званичне посете Љубљани на сличан начин је образложио иницијативу да се Србима у Словенији призна статус мањине: истакао је да су они најбројнија мањина у Словенији, као и да су на подручју Беле Крајине Срби аутохтоно становништво још од 16. века („Делегација Срба у Словенији“, www.B92.net, 18. фебруар 2005; исп. и чланак „Še ena spregledana manjšina“, *Mladina* 13, 26. 3. 2005, str. 7). Дискурс ове врсте праћен је истицањем улоге Ускока (православних насељеника Војне крајине) у одбрани словеначких земаља од отоманских упада. Кад су у питању Муслимани у Словенији, успостављање континуитета њиховог присуства и истицање њихове улоге на словеначком тлу врши се, рецимо, преко истицања чињенице да су се Бошњаци заједно са Словенцима борили на фронту на Сочи и да је у Логу под Мангартом за време Првог светског рата била изграђена џамија (Pašić 2005: 66–90). Аутохтоност има важно место и у процесима нових етничких разграничавања у самој Босни и Херцеговини: као што наводи Митја Великоња (Velikonja 2002: 196–197, цитирано према Kalčić 2007a: 134), у муслиманском националистичком дискурсу често се истицало да су муслимани потомци припадника средњовековне Босанске цркве који су масовно прихватили ислам и који су, за разлику од Срба и Хрвата који су се доселили касније, „једини аутохтони народ“ у Босни и Херцеговини.

бодно изражавање верске припадности у јавном животу, а 7. члан Устава наводи да се правни статус верских заједница заснива на принципу раздвојености цркве и државе (тј. на принципу лаичке државе) и принципу равноправности верских заједница. Тиме је гарантована слобода изражавања вере (URS 1991; Kalčić 2007a: 62). У Словенији, како наводи Шпела Калчић, нема посебног закона који би регулисао реализацију специфичних верских потреба муслимана.

На територији Словеније још увек нема џамије. Градња џамије је последњих година једна од најактуелнијих политичких тема (Pašić 2005: 103–106; Kalčić 2007a: 109–131). Постоје само два гробља која имају посебан део за сахрану муслимана — у Јесеницама и Марибору. Ти посебни делови су настали током рата у Босни и Херцеговини, када је пренос покојника у место њиховог порекла био отежан или потпуно немогућ (Vrečer 1991: 328; Kalčić 2007a: 66), иначе је сахрањивање муслимана у месту њиховог порекла и данас уобичајена пракса, што је с једне стране показатељ непотпуне интеграције у средину досељавања, а са друге још једна потврда транснационалног карактера њихових животних стратегија.

Обредно клање животиња, које је услов да је месо *халал* (оно што је дозвољено јести), регулише Закон о заштити животиња (ZZŽ). Закон обредно клање не забрањује, али га дозвољава само у изузетним приликама и под контролом Ветеринарске управе Републике Словеније. У закону се експлицитно не одређује да ли је клање дозвољено изван кланица (Kalčić 2007a: 67).

Обредно клање животиња је најуже повезано са празновањем муслиманског празника Курбан-бајрам, када се закоље животиња (најчешће овца или коза), чије се месо подели на трећине и једна трећина се да рођацима, друга подели сиромашнима, а трећа задржи за породицу.

Курбан у словеначком контексту

За разлику од балканских језика, где семантику лексеме *курбан* карактерише низ општијих значења (жртва, ритуална жртва; животиња која се обредно жртвује, место где се изводи обред жртвовања итд.), Речник савременог словеначког језика (SSKJ) ову лексему уопште не бележи, док у словеначком јавном дискурсу, како показује корпус словеначког језика FidaPlus, преовлађује употреба ове лексеме као дела сложенице *kurban-bajram*, дакле у вези са великим муслиманским празником за који је карактеристично обредно жртвовање животиње. Само спорадично се јављају семантичке реализације 'жртва, жртвени дар', 'животиња која се закоље за Бајрам' (<http://www.fidaplus.net>).

У словеначком друштву и у њему присутним дискурсима проблематика обредног клања код муслимана може се посматрати као један од начина на који се проблематизује и успоставља Други. Због својих верских обичаја муслимани у Словенији су од стране већинског становништва доживљени као недвосмислени други, што највише долази до изражаја у дискусијама око градње џамије. Што се обредног клања тиче, оно се као тема јавља у палети дискурса — од заштите права животиња до политички екстремно десних ставова према муслиманима карактеристичних за савремену (западну) Европу.

Мариборска активисткиња за заштиту права животиња је крајем 2002. године тужила тадашњег поглавара Исламске заједнице у Словенији и његову супругу због мучења животиња, а на основу интервјуа у подлистку посвећеном женама у једној дневној новини, у коме је супруга муфтије Ђогића изјавила да тешкоће у вези са набављањем *халал* хране решавају тако што имају приватног месара. На основу тога је тужитељица закључила да је у питању мучење и незаконито убијање животиња. Њена изјава о том случају, дата часопису *Младина*, илустративан је пример обликовања дискурса другости и механизма помоћу којих се проблематичност другог преноси са партикуларних поља појединих пракси и образаца понашања на најшира друштвена питања: „Већ због властите деце не смемо дозволити да окрутно обредно клање код нас постане уобичајено, јер насиље рађа ново насиље. Нико не може опореди изјаву црквеног историчара др Сусмана да ће ратова бити све док будемо имали кржаве руке, јер до ратова најпре долази тамо где се у име бога на суров начин убијају немоћне животиње.“ (Наћопина 2003). Дискурс другости ове врсте наћи ћемо и на форумима на Интернету:

Kot vemo, se že leta govori, da bi morali v Sloveniji postaviti džamijo za muslimane. Osebno nimam nič proti posameznim veram, navadam itd ... Edina stvar, ki me najbolj moti ves čas je, da imajo alahovi privrženci kruto, grdo navado — ubijanje živali na grozovit način. Naj molijo v džamiji in nič drugega! Sem vegetarijanka in spoštujem življenje, zato pravim, živi in pusti živeti, tudi živali imajo pravico do življenja. Sploh pa, npr. ovca, ki jo imajo otroci za najbolj prijazno žival, postane žrtev nekih nazorov in idealov? In pri tem so prisotni tudi njihovi otroci, ki z lastnimi očmi vidijo, kako oče ubija ovco, da bodo doma jedli meso živali, ki je umrlo v smeri Alaha, groza! [Као што знамо, већ годинама се говори о томе да бисмо у Словенији морали изградити џамију за муслимане. Лично немам ништа против ниједне вере, обичаја итд. Једина ствар, која ми заиста све време смета, јесте да поклоници Алаха имају сурову и ружну навику — убијање животиња на ужасан начин. Нека се моле у џамији и ништа више! Ја сам вегетаријанка и поштујем живот и зато кажем 'живи и пусти друге да жи-

ве³, и животиње имају право на живот. Посебно, рецимо, то да овца, коју деца сматрају за најумиљатију животињу, постане жртва некаквих ставова и идеала? И томе присуствују и њихова деца, која сопственим очима гледају како отац убија овцу, да би код куће јели месо животиње која је умрла за Алаха — ужас!] (<http://med.over.net/forum5/read.php?27,1190680>, изјава учеснице форума написана 12. 3. 2002).

Свест о оваквом односу према њиховој култури (и у крајњој линији о односу већине према њиховом уставно загарантованом праву слободе вероисповести) изазива код словеначких муслимана нелагодност, која је подупрта неодговарајућим условима у којима у Словенији практикују своје верске обичаје: бајрамска молитва се, рецимо (као и све друге молитве за велике исламске празнике) изводи у спортским халама. Практичне потешкоће са којима се суочавају приликом покушаја да се држе своје традиције (тешкоће у долажењу до *халал* хране и меса за курбан, редукованост социјалних мрежа неопходних да би се многи обичаји изводили) још један су разлог због којег бројни муслимани напуштају традиционалне праксе, укључујући и обредно жртвовање животиње и дељење меса са Курбан-бајрам. Неки се одлучују да те праксе замене другим, мање спорним из перспективе словеначке већине и практично мање захтевним, као што је даривање новца Исламској заједници или за медресу. На основу изјава мојих саговорника који припадају другој генерацији муслиманских досељеника у Словенију, може се закључити да у традиционалним обредима везаним за Курбан-бајрам учествују они који још увек живе са својим родитељима који припадају првој генерацији. Алма из Ајдовшчине, двадесетчетворогодишња студенткиња словенистике, наводи да њена породица још увек чува обичај клања за Курбан-бајрам, иако су га многи муслимани у Ајдовшчини напустили. Њен отац заједно са својим братом овцу купује код сељака Словенца у околини Ајдовшчине, који већ годинама посебно узгаја овце које ће бити заклане за Бајрам. Овцу у складу са правилима обреда закоље Алмин отац на сељаковом имању. Трећину меса задрже са себе, трећину поделе комшијама у Ајдовшчини а трећи део однесу у Босну, куда обавезно иду на трећи дан Бајрама. Тамо отац даје и новчани прилог за сиромашне. Они који живе самостално, са властитим породицама, жртвовање животиње за Курбан-бајрам више не практикују. Њихово обележавање овог празника углавном се своди на присуствовање бајрамској молитви и посету родитељима. Јасмин, по занимању инжењер, са својом супругом живи у Трбовљу. Попут великог дела своје генерације, традиционалне прославе Бајрама и жртвовања овце сећа се само из детињства; та сећања подупрта су фотографијама у породичним албумима попут ове у прилогу. Сам се све више интересује за традиционалне вредно-

сти ислама и жели да и сам на одговарајући начин обележава Курбан-бајрам, али истиче бројне препреке за то:

То је тешко овде у Словенији... Обично се на тај дан ради, деца иду у школу, јер овде то није празник. Проблем је и наћи месо, уз то мора бити лијепа животиња, не смије имати никаква оштећења и мора се унапред пазити на њу, унапред се одлучи да је она за курбан... Онда је проблем да нема коме то да се подијели. Ја ћу ове године ипак пробати, мада не знам како ћу. Да бих ја сад дистрибуирао то мијесо некое — коме? Пробаћу ићи прије тога распитати се...

Изјаве ово двоје саговорника и њихов однос према празновању Курбан-бајрама указују на занимљиву природу односа између степена интегрисаности досељеника у већинско друштво и њихове окренутости према матичном друштву: муслимани друге генерације у Словенији су у великом степену у потпуности интегрисани у словеначко друштво, и та интеграција има за последицу слабо развијене међусобне социјалне мреже, које би олакшале практиковање обичаја и празновање традиционалних празника. Укљученост њихових родитеља у већинско друштво била је много мања, што је са друге стране условило развој 'алтернативних' мрежа и стратегија и интензивније међусобно повезивање, чиме је створен и одговарајући контекст за празновање Курбан-бајрама и других празника. То празновање је олакшано већ и чињеницом да су се досељеници прве генерације, већином економски мигранти, досељавали у групама и насељавали у већем броју на одређеним подручјима (чиме је и степен гетоизације био већи). Припадници друге генерације, с друге стране, живе 'распршеније'. Прва генерација је, природно, уже повезана са земљом свог порекла и интензивније учествује у транснационалним праксама. Кад је у питању Курбан-бајрам, они муслимани прве генерације који га још увек празнују, транснационалне праксе везане за Бајрам изводе паралелно са праксама у Словенији, где имају већ разрађене стратегије за набављање меса и остале неопходне радње везане за овај празник (дељење меса итд.), као што показује пример Алминих родитеља у Ајдовшчини. Док неки прибегавају куповини животиње код Словенаца сељака и кољу је сами на њиховом имању попут Алминог оца, други набављају месо од приватних месара, организовано преко Исламске заједнице или га доносе из суседне Аустрије, где много лакше долазе до *халал* меса. Последње две стратегије указују на вишедимензионалност транснационалне природе праксе жртвовања животиње за Курбан-бајрам: у ту праксу су укључени и Словенци који у њој препознају економски интерес, и њена транснационалност се не огледа само у интеракцијама између матичне државе и државе пресељења, него

укључује и друге државе. Док је одлазак у Босну за Бајрам за словеначке муслимане комплементарна пракса у систему прославе овог празника, за оне муслимане из друге генерације који се одлуче да празнују овај празник у складу са исламским правилима, одлазак у Босну често представља једини начин да то изведу у потпуности. То потврђују и речи једног од мојих саговорника који сам не слави Курбан-бајрам, али наводи да многи његови пријатељи и колеге одлазе у Босну за празник, *јер је у Босни све много једносјавније*. Транснационално у овом конкретном примеру није, као што је то уобичајено, повезано са плановима припадника прве генерације миграната радника да се после одређеног времена врате у своју матичну земљу, већ са потребама друге генерације да неке елементе традиционалне исламске културе које доживљавају као битан 'састојак' свог идентитета прихвате и реактуелизују. Повећано интересовање за обичаје и повратак исламској традицији може се приметити код већине словеначких муслимана друге генерације са којима сам разговарала. Неки од њих то виде као последицу сазревања: *Човјек се изражи, ево ја сад, у овим годинама враћам се њома*, објашњава тридесеттворогодишњи Аднан из Љубљане. То повећано интересовање можемо, дакле, посматрати као саставни део *нормалне биографије* појединца,⁵ али у овом конкретном случају морамо узети у обзир и специфична догађања на просторима бивше Југославије, која су у великој мери утицала на идентитетске стратегије пре свега муслимана у Босни, али и у транснационалном контексту, на муслимане у Словенији и широм Европе (што можемо посматрати као неку врсту ехо-ефекта). Рат у Босни и Херцеговини имао је за последицу промену у односу муслиманског становиштва према исламу, односно изразиту реисламизацију. Реисламизација је, као што наводи Бугарел (Bougarel 1999а, 1999б, 1999ц, цитирано према Kalčić 2007а: 138; Bougarel 2002) била по природи ауторитативна, јер су је подржавали политички и војни кругови. Великоња (Velikonja 2002) истиче да је употреба верске иконографије и парарелигиозне и митске реторике била карактеристична за све три зарађене стране, а то важи и за све остале националистичке дискурсе на простору бивше Југославије. Рат у Босни је, дакле, „без сумње репозиционирао однос Бошњака према исламу, и ислам је за већину постао

⁵ Према Даниели Колевој (2002: 40), карактеристике *нормалне биографије* су следеће: она је широко распрострањена, предвидљива у великој мери и односи се скоро на све припаднике неке заједнице. Наративи који творе нормалну биографију се стога могу посматрати као културни дискурси, односно заједничке „позадинске“ представе или „истине“ о томе како свет функционише (Kiesling 2005, исп. Andersson 2008: 140).

особина заједнице која је неодвојива од бошњаштва“ (Kačič 2007a: 139), што се одrazilo и на идентитетске стратегије муслимана у Словенији. Шпела Калчић наводи да су се у Јесеницама, где је обавила опсежно антрополошко истраживање, тек кад је дошло до рата у Босни, Бошњаци почели разликовати од Хрвата и Срба на основу верске припадности и постепено се организовали у одвојена друштва. Многи њени саговорници су навели да су њихова пријатељства са Србима и Хрватима окончана почетком рата, а млади муслиман који је током рата активно учествовао у бројним хуманитарним акцијама рекао јој је да су „током рата у Босни и у Јесеницама имали рат“. Такође, у Словенију су заједно са избеглицама дошли и први имами који су учествовали у организацији бројних верских активности; у периоду од 1991. до 1995. године у различитим деловима Словеније основано је дванаест нових џемата, а млади муслимани — припадници друге генерације дружили су се са млађим избеглицама и заједно са њима учествовали у различитим активностима (Kačič 2007a: 140–141).

После рата у Босни и Херцеговини религија је и за муслимане у Словенији добила централно место у процесима дефинисања идентитета и разграничавања од осталих досељеника са простора бивше Југославије. У том контексту су и везе са традицијом, простором из кога су се доселили и праксама везаним за тај простор реактуализоване. У том новом 'откривању вере' и њене улоге у идентитету појединца и заједнице окренутност према Босни и Херцеговини је постала нарочито важна за припаднике друге генерације словеначких муслимана, чак важнија него за њихове родитеље, што транснационалним праксама у Европи и посебно у пост-југословенском контексту даје сасвим нову димензију.

ПЕРСПЕКТИВА ЕТНОЛИНГВИСТИЧКЕ
ГЕОГРАФИЈЕ

Анна А. Плотникова

ЕТНОЛИНГВИСТИЧКА ГЕОГРАФИЈА БАЛКАНА: ЗИМСКА И ПРОЛЕЋНА ЖРТВА

Истраживања јужнословенске народне духовне културе, уз сво значајно шаренило слике, показују и низ заједничких феномена, својствених свим словенским етнојезичким традицијама од Црног мора до Алпа.¹ Те опште појаве имају различит карактер: у дијахроном аспекту може се говорити о општесловенском (и дубље — индоевропском) пореклу, у типолошком аспекту — о значајном распрострањању културних балканизама на територији насељеној јужним Словенима. Најочигледнији су — обред са божићним бадњаком, обред изазивања кише — додола/пеперуга, представе митолошких бића које одређују судбину детета, женска митолошка бића типа вила, борба змајоликих демона непогоде и др.² Традиционална подела јужне Славије на исток (бугарски, македонски и источносрбијански регион) и запад (региони западно од наведених) по уско језичким (Ивић 1994) и културно-језичким критеријумима (Плотникова 2004) представља факат који је потврђен бројним аргументима (на карти јужне Славије то су снопови изоглоса различитог карактера). Истовремено, појава културних, семантичких и лексичких балканизама западно од наведене границе исток–запад изискује додатно истраживање и неопходна разјашњења.

У западном делу јужне Славије, посебно у западнохрватско-словеначком ареалу, срећу се црте традиционалне народне духовне кул-

¹ Овај прилог је преведена и прерађена студија Плотникова 2007, ауторски рад израђен у оквиру пројекта РГНФ „Лексическије, семантическије и културне балканизми: структура и географија“ (№ 05-04-0407а).

² Основну грађу истраживача народне духовне културе представљају описи народне духовне културе такозване ’етнографске садашњости’ (19–20. век); етнолингвистичко картографисање и ретроспективни метод анализе су основни инструменти истраживања.

туре које повезују јужнословенску традицију са западнословенском: ритуали са 'кладом', покладне игре са 'Пустом' и друго (Агапкина 2002; Плотникова 2004).³ Многе одлике културе западног дела јужне Слације (а овде је реч, пре свега, о њеном 'центру' — западној Србији, источној Босни и Херцеговини) оригиналног су карактера, слабо су повезане како са источним, тако и са крајње западним делом јужне Слације (**drěk-*, **lila*; **duš(no)* и др.). Те разликовне црте центра и супротстављене 'периферије' (латералне зоне), можда су условљене двама миграционим таласима насељавања Словена на Балкан у прошлости (Плотникова 2004). На тај начин, истраживање културних појава западног дела јужне Слације може се обавити уз коришћење дијахронно различитих критеријума — раног разграничавања архаичних словенских културних дијалеката, различитог по времену њиховог распрострања на Балкану, као и иновационих промена до којих је дошло по доласку Словена на територију Балкана.

Третман термина *балканизам* вишеслојан је и није једнозначан. Најчешће примењивано одређење у суштини се своди на 'географски' садржај термина: то су појаве које су својствене низу балканских традиција, али нису својствене другим, не-балканским традицијама, на пример, западним. При томе остаје отворено питање о самом 'низу балканских традиција', које се карактеришу као балкански језички савез (односно — балканска слика света): да ли би све традиције или само неке од њих (па све до једне традиције) требало да садрже појаву која се назива 'балканизам'. Решење питања требало би пренети на ниво броја (скупа) 'балканизама' који се бележе у некој традицији: једно од својстава 'балканског' у балканском моделу света може се састојати у томе да се нејединствене појаве слажу у јединствени мозаик. Та је особина била уочена приликом анализе балканских језика у оквиру балканског језичког савеза: на основу сваког балканизма могу се образовати језичке заједнице које излазе ван територије Балкана, али ван Балкана нема језика који би поседовао неопходан минимум балканизама (Цивњан 1990: 67). На том плану западни део јужне Слације представља класични образац прелазне зоне од 'балканских' ка 'западним' цртама традиционалне народне духовне културе: српска, црногорска, босанска, хрватска, словеначка традиција поседују неопходан минимум балканизама (в. још 'бадњак', *додола/йејеруга*, митолошка бића типа 'вила', *орисница/суђењница/ројеница* итд.) али исто-

³ Примећује се и веза централно-јужнословенске традиције са западнословенском традицијом у целини, в. на пример, распрострањање 'краљичких обреда' (СД 2: 609–612).

времено садрже црте заједничке западнословенске народне културе, без обзира на конфесионалне црте, које указују на познији утицај Рима (хрватска, словеначка традиција).

Ове кратко скициране ставове илустроваћемо примером који има све одлике балканизма: биће речи о жртвеној животињи у календару јужних Словена. Комплекс ритуално-магијских радњи које се обављају приликом припреме за клање божићне печенице, током њеног печења, приликом јела, а затим поступци са њеним остацима (костима, изнутрицом) одликује се великом разноврсношћу код Срба, Црногораца и Хрвата који живе у Србији, Црној Гори, Босни и Херцеговини, Хрватској, тј. у централном делу јужне Сланије. Животиња одабрана за печење, прасе (ређе — јагње), често беле боје и без физичких недостатака, дуго се храни, а по правилу, коље уочи Божића (срп. *Туцин дан*, 'дан за клање').⁴ Приликом клања животиња се окреће главом ка истоку, у уста јој се ставља клип кукуруза, комад соли, а коље се само ножем, или, пак, убија комадом камене соли, уз изговарање жеље за срећом и здрављем у наредној години. Од прве крви животиње замеси се хлеччић за оздрављење болесника (Тимок). Из пушке се пуца приликом стављања ражња на ватру, затим током печења, по завршетку процеса, а тако и у тренутку када се приступа јелу. Током печења меса певају се обредне песме, пази се да се ражањ окреће наизменично на леву и десну страну, да би срећа у кући била са разних страна. Унутар печенице пече се врабац, зец, дуња — који служе као магијски извори силе, здравља. Изнутрица и кости божићне жртве носе се у башту да би родило родно дрвеће, грожђе; бацају се у мравињак да би се плодиле свиње као мрави; износи се на крај села као симболична храна за вукове итд. Разни делови животиње (гркљан, чепусти, глава, јетра, слезина и др.), као и конац којим се она зашива, током године користе се у медицинско-магијске сврхе; по лопатици жртве гата се о успеху у кући, о роду жита, животу и смрти укућана.

И у источном делу јужне Сланије (код Бугара и Македонаца) познат је обичај клања животиње за Божић, и то управо прасета; бележе се поједине ритуално-магијске радње са њим, махом гатања. На пример, по његовим чекињама гата се о будућој зими (Сакар 2002: 113), по изнутрицама о трајању хладноће (област Тетевена); у Ловечком крају божићно прасе се окади, а прво се поједе печена изнутрица (Ловеч 1999: 74, 298).

⁴ У опису овог обичаја у области Ресаве стоји да се раније прасе *џуцало* — убијало једним ударцем секире или мотике у главу (Костић 1966: 199). Тако, у обредном контексту жртвовања срп. *џуцајти* 'ударати, дробити, тући' добија допунско терминолошко значење, из кога одговарајући *Туцин дан* 'дан на који се убија'.

Истовремено, основни комплекс обредних радњи са жртвеном животињом — овцом (јагњетом) — код Бугара и Македонаца везан је за пролећни празник Ђурђевдан, тј. уз овчарски празник на који се обавља и низ других сточарских обреда: прва мужа оваца, први изгон стада на пашу, печење хлеба са овчарском симболиком итд. Жртвено јагње се за тај празник бира врло пажљиво, на пример, пази се да буде здраво, бело (ређе црно) мушко јагње. Пре самог клања ставља му се венац, на роговима се пали свећа, нахрани се зеленом травом, сољу, понекад му у уста ставе комад соли или мали хлебчић. У западној Бугарској јагње се доводи у цркву да га свештеник освешта, у источној Бугарској животињу храни домаћин лично. Велика пажња се посвећује месту клања: у кући поред огњишта или код источног зида куће, у башти испод родног дрвета, поред реке и тако даље. Крв животиње се закопава на 'чистом' месту (где нико не пролази), излива у реку и слично. Том крвљу се мажу деца да би била здрава, такође се маже праг куће, углови штале да би се кућа и домаћинство заштитили од штете. Кости јагњета употребљеног за јело закопавају се у мравињак да би се множиле овце као мрави; односе се у поље или бацају у реку да би млеко текло као река.

Показало се да у обредној сфери постоји очигледан паралелизам ритуално-магијских радњи са жртвеном животињом на **истоку**, где је врста жртве — овца, време жртве — Ђурђевдан, и на **западу**, где је врста жртве — прасе или овца, а време жртве — Божић. При томе је у источним зонама овог 'западног' ареала такође познат обичај клања жртвене овце (јагњета) на дан светог Ђорђа. Једна изрека са Косовог поља одражава ову календарску поделу на следећи начин: *Божићу је остало прасе, Велик-дану јајце, а Ђурђев-дану јагње* (Дебелковић 1906: 300). Уочава се широка зона прелазног карактера која укључује источну и јужну Србију, где паралелно постоје развијени комплекси обреда са жртвеним животињама и на Божић (прасе) и на Ђурђевдан (овца), в. карте № 1 и 2. У оквиру божићног обредног комплекса приношења жртве јужнословенску периферију чине гатања и посебни ритуали са прасетом код Бугара и Македонаца, који и тамо нису свуда познати, за разлику од 'ђурђевданског јагњета'. На самом западу јужнословенског културног пространства (словеначко–западнохрватски ареал) ритуали са божићним прасетом (овде чешће замењеним неком домаћом живином) нису бројни.⁵

⁵ Као божићна печеница среће се јагње (Чрномелј), овца или коза (околина Цеља, Шкалска долина и Козјак), без назива; само на хрватско-словеначкој граници забележени су термини *oblica*, *zaoblica* за означавање божићног прасета или јарета које се пече у цело — *v oblici*, тј. у великој округлој посуди или у плеху (Möderndorfer 1948: 82).

Географија приношења жртве на Ђурђевдан показује балкански карактер обичаја. Овде се примећују многобројне албанске и грчке обредне паралеле, на пример, алб. *kurbán* — жртвена животиња (јагње) на дан светог Ђорђа (*Shëngjergj*) (Юллы, Соболев 2002: 407; в. такође Юллы, Соболев 2003: 423–424; Зайковские 2001: 163). Како показује карта № 2, обред жртвовања јагњета (ређе овна или овце) на тај дан у пролећном делу календара карактеристичан је за источни део јужне Слатвије (у централном делу Србије пролећна жртва се бележи само у Поморављу: у Грузи и Левачу) који обухвата бугарски, македонски и источносрбијански регион. Унутар ове зоне уочавају се два супротстављена ареала: српско-бугарска погранична област у којој постоје термини типа: *џурџил* (*ђурђил*, *ђурђевче*, *џурџилко*), настали од назива за празник (срп. *Ђурђевдан*),⁶ и прилично широка зона употребе општег термина који означава жртву — *курбан* (јужна Македонија, централна и североисточна Бугарска).⁷ Западна Бугарска, са изузетком граничних области са Србијом (околина Белоградчика,⁸ Чипровци⁹) представља широку прелазну ('тампон') зону одсуства термина, али је сам обредни комплекс одлично развијен.

У централном или западном делу јужне Слатвије (у односу на бугарско–македонску зону) општа слика културно–језичких појава, везаних са објектом божићне жртве и њеним именованима, има доста сложену географску слику. Најочигледнија ареална супротстављања забележена су својевремено у чланку Петра Костића „Разлике у новогодишњим обичајима у областима косовско–ресавског и млађег херцеговачког говора“ (Костић 1963: 83–85). Овај аутор бележи да се у областима косовско–ресавског говора као божићна жртва коље свиња, а у областима млађег херцеговачког говора (на северу зоне до области Гласинац) — коље се овца. У раду је дата и карта распрострањања

⁶ У питању је још једна потврда тезе о концентричном функционисању термина и обредног контекста: разуме се, и у датом случају зона распрострањања обредног комплекса везаног уз пролећно жртвовање знатно је шира од компактног ареала постојања термина *џурџил* и слично. Уп. друге примере овог типа у: Плотникова 2004: 332.

⁷ Поређење ареала жртвене животиње у пролећним обредима и жртвене животиње у посмртним обичајима (Плотникова 2004: 589–599) указује на очуваност знатне словенске старине на 'западу': исток (*курбан*) — запад (=центар јужне Слатвије: (*џо*)*душно*); односно, исток : балканизам — запад : славизам (**duš*-).

⁸ У теренској грађи из села Стакевци бележи се *ђурђил* — жртвена животиња којој се на дан св. Ђорђа ставља венац, носи се у цркву на освећење а затим коље (Трефилова 2004: 371).

⁹ У теренској грађи из села Железна забележено је: *џурџилко* — жртвено јагње на дан св. Ђорђа (запис Е. С. Узенева, А. А. Плотникова).

врсте жртве: овца или свиња као божићно печење. Петар Костић даље бележи да разликама у врсти животиње одговарају разлике у именовану печења: у областима косовско-ресавског говора користи се назив *йеченица*, а у областима млађег херцеговачког говора — *веселица* или *заоблица*. По мишљењу овог аутора, у питању су различите традиције везане уз божићну жртву, у корист ове тврдње сведочи консеквентно именоване жртве у виду свиње као *йеченица* у северном делу млађег херцеговачког говора. Сва та запажања Петра Костића, као и запажања о употреби термина *йециво* за жртвену свињу у архаичним говорима Црне Горе и призренско-тимочким говорима јужне Србије, *йеченица* — у северној Босни, *веселица* или *заоблица* — у западној Херцеговини, Далмацији и хрватском приморју, показују се изузетно значајна за одређивање ареала различитих традиција на територији западног дела јужне Славике.

Нови теренски подаци, као и већа пажња око распрострањања именоване божићне печенице на западу јужнословенске територије, као прво, прецизирају географску карту коју је понудио Костић, а затим, показују и суоднос 'назив' — 'објекат жртве' унутар сваког од издвојених ареала. Опште именоване печене животиње *йеченица* (од **рек-*), заједно са њеним локалним варијантама *йечење* (јужна Србија), *йециво*, *йекна* (Црна Гора), *йеченка* (западна Хрватска), *йечиво*, *йечењак* (Далмација), познато је практично свуда у западном делу јужне Славике, укључујући области у којима се бележе термини *заоблица*, *веселица* за ознаку жртвене овце (јужна Херцеговина). У низу области, пре свега у југоисточној и централној Србији, Црној Гори (местимично у Босни и Далмацији), користе се термини *божићар*, *божићарац* и слично (од српског, хрватског *Божић*), који су и иначе продуктивни за именоване божићних/новогодишњих обредних реалија (хрв. срп. *божићњак* 'божићни хлеб', хрв. *божићница* 'божићна јабука' и др.). Приметимо, такође, да термин *веселица* (од **vesel-*) има широк спектар значења у оквиру божићне терминологије: у Херцеговини се свака ритуално значајна реалија или обредно лице у дане божићних празника могу називати *веселица*, *веселјак* (бадњак, полагајник, божићни хлеб, ватра у огњишту, вода, па чак и ватраљ). Тако су називи жртвене животиње од **vesel-* табу именоване реалије. Термин *заоблица* (од **obal* 'округао, дебео', уп. такође хрв. дијал. *oblica* 'нешто округло', као и 'жена, девојка', Skok 2: 535) такође се укључује у контекст божићних обреда чији је карактеристичан лајтмотив тежња ка благостању и успеху. У кулинарском коду ова тежња има свој одраз у атрибутима 'дебео', 'мрсан' који се примењују и на сам празник.

За именовање божићне жртвене животиње најшире су распрострањени општи генерички (од **pek-*) и општи обредни (од *божић-*, *бож-*) термини. Тако је у Кртолама (Бока Которска у Црној Гори) *божура* — нераст или свиња, одабрана за божићно печење, а када се закоље и испече назива се *ѝекна* (Влаховић 1931: 349). У црногорској области Ријечка Нахија *ѝекна* је мало печено прасе, а *ѝециво* — печени нераст (Јовићевић 1928: 300). У Пољицама жртвена божићна овца назива се *ѝечиво* или *бошко*, овај други назив означава 'за Божић одређен' (Ivanišević 1905: 33). У Лици се јагње изабрано и ухрањено за Божић назива *божићна ѝеченица* (Неćimović 1940: 100), у Јарменовцима (централна Србија) *ѝеченица* је мало прасе или јагње, по могућству беле боје (Кнежевић, Јовановић 1958: 107) итд. Као што се види, упркос мишљењу Петра Костића, и жртвена божићна овца (јагње) може се назвати генеричким или општим обредним термином.¹⁰ То је условљено системским односима у лексици који нису тако једнозначни као коришћење неког вида реалије. Уопште, у неким случајевима у ритуално-обредној пракси могуће су и узајамне замене 'синонимских' обредних реалија.¹¹

Анализа географије ритуала са жртвеном животињом у календару јужних Словена омогућава да се донесу следећи закључци:

1. Основни ритуално-обредни комплекс с жртвеном животињом на западу јужне Слације одвија се у божићном календарском периоду, док је на истоку везан уз дан светог Ђорђа.

2. Разноврсност божићних ритуала, везаних уз печење, у западном делу јужне Слације одражава се на језичком плану, односно у употреби посебног обредног термина (типа: *ѝеченица*, *божићар*, *заоблица*, *веселица*, в. карту № 1).

3. По типу печене жртвене животиње на западу јужне Слације издваја се централни ареал у коме је објекат календарске жртве овца; уз то се издваја језгро зоне у коме се за означавање ове обредне ре-

¹⁰ Поводом типа божићне жртве код јужних Словена уместо је навести и мишљење другог српског етнолога „У божићном церемонијалу посебан значај приписује се такозваној божићној печеници или печенки, која је у разним крајевима различита. Најчешће је то у земљорадничким рејонима (Србија, Славонија, Срем) прасе, у сточарским областима — јагње, јаре, овца или коза. Кокош, гуска и ћурка употребљавају се у новије време...“ (Влаховић 1972: 81).

¹¹ У оквиру истог круга жртвених ритуала може се забележити и познија замена јагњета јаретом на дан св. Ђорђа код Бугара у Странци, затим прасета јагњетом у неким селима Пирина. Тако се у селу Гега у области Петрича, по новим теренским подацима, на Божић обавезно коље бело јагње мушког пола, као и на дан св. Ђорђа и на општесеооски празник св. Богородице (Узенева 2001: 13).

лије користе табуисани термини *заоблица* и *веселица* (централна Босна, Херцеговина, делови јужне и средње Далмације, в. карту № 1).

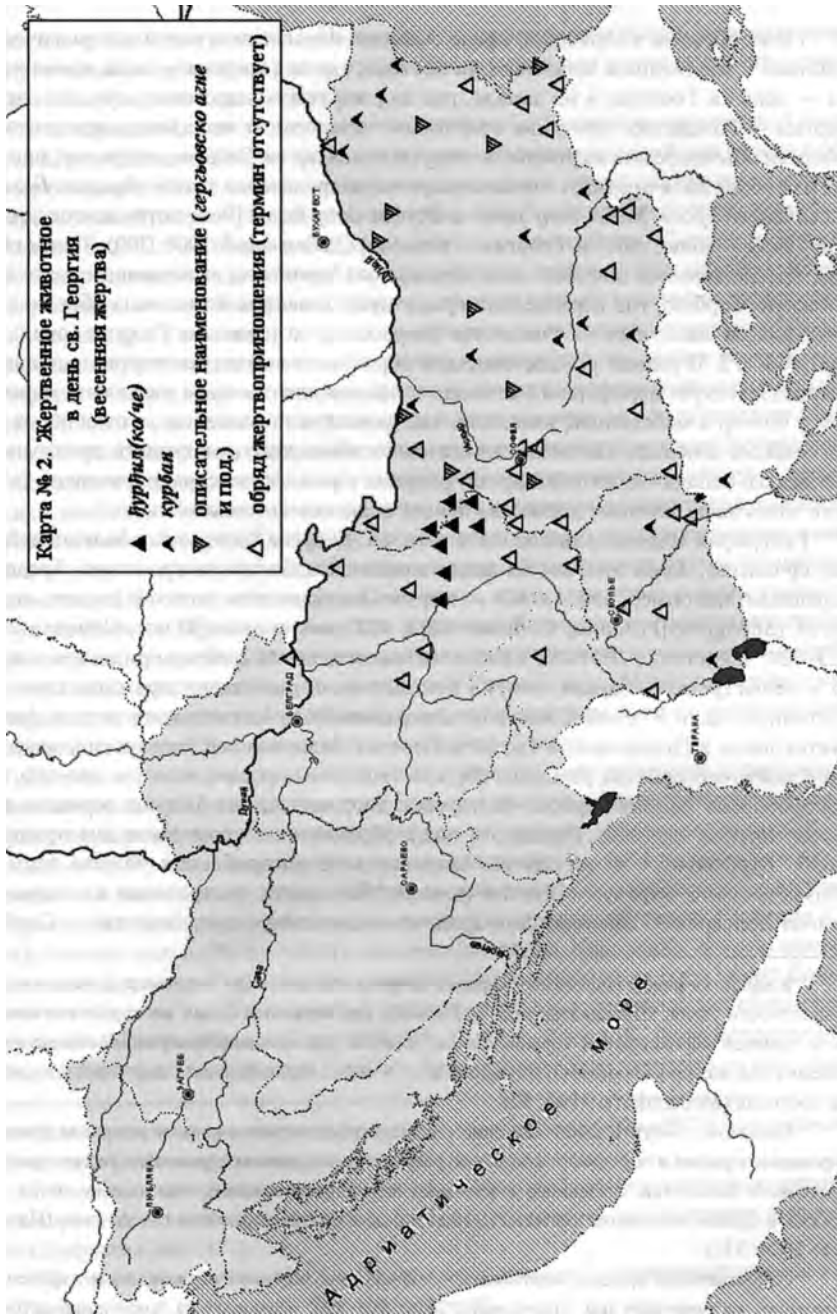
4. На периферији ареала у коме је овца божићна жртва налази се широка зона коју карактерише традиција печења свиње (прасета) на Божић. За ову реалију не постоје одговарајући термини који су карактеристични за 'центар', тако је *заоблица*, *веселица* само овца на Божић. Термини *йеченица* и слично, *божићар* и слично, карактеристични су за запад јужне Слатвије (где постоји развијен ритуално-обредни комплекс са божићном жртвом), за разлику од истока (крајње источносрбијанске, затим македонске и бугарске области), где практично нема специјалних термина за означавање божићног прасета,¹² а сами ритуали и гатања познати су само спорадично.

5. Ареал термина *йеченица/божићар* 'божићна жртва животиња' практично обухвата цео централни део јужне Слатвије (Србија, Црна Гора, Босна и Херцеговина, Хрватска), уз то термини типа *божићар* формирају компактну зону у централној Србији.¹³

Резултати добијени на основу картографисања термина и одговарајућих обредних реалија сведоче у корист неколико хипотеза. Архаичан општесловенски слој у овој сфери народне културе представља божићна жртва у виду свиње (прасета), уп. познати руски обичај печења 'цезаријског' прасета (рус. *кесарецкиј поросенок*). Уз то, у западном делу јужне Слатвије овај обичај је јако балканизован, на шта указују бројни божићни ритуали са прасетом, аналогни онима који се врше са ђурђевданским јагњетом на истоку јужне Слатвије. Могуће је да је по времену досељавања Словена на Балкан познија традиција печења овце која се назива *заоблица*, *веселица*. При томе се мора приметити да су на читав обичај оставили трага каснији унакрсни културни утицаји у центру јужне Слатвије, а као резултат тога ареал распро-

¹² Изоловане фиксације именована *коладник* 'божићно прасе', забележене су у Габровском и Елховском крају (Моллов 1988: 82; Седакова 1984: 188; запис Е. С. Узеневе у селу Горна Росица у Габровском крају из 2005). Занимљив је и сам принцип номинације жртвене животиње (по називу празника Божић, буг. дијал. *колада*), што представља аналогију са другим 'источним' терминима на 'западу' (Србија): *божићар(ац)* и слично, в. карту № 1, за разлику од балканизма *курбан*, карактеристичног за тај део јужне Слатвије, а који се користи за означавање жртвеног јагњета на дан светог Ђорђа, затим у посмртним обичајима итд.

¹³ На компактну зону термина у централној и јужној Србији указују, посебно, напомене сакупљача као што је употреба термина *божићњак* 'божићно прасе' у средњем и горњем току реке Ресаве, док је назив *йеченица* 'исто' забележен у селима доњег тока Ресаве (Костић 1966: 199), односно на периферији ареала *божићар* и слично.



Карта № 2. Жртвена животиња на дан светог Ђорђа (пролећна жртва)

стирања печенице (као културне појаве која има низ специјалних именована) показује се као прилично компактан у односу на суседне ареале — бугарско-македонски на истоку и словеначки на крајњем западу. Карактеристично је да се на периферији тог великог ареала запајају неутралне изведенице од корена **pek-*: *печенка* (западна Хрватска), *печење* (источна, југоисточна Србија) 'печено месо, печење', за разлику од именовања са суфиксом *-иц(а)*, која указују на неки индивидуални објекат обредних радњи.

Андреј Н. Соболев

О БАЛКАНСКИМ НАЗИВИМА ЗА ЖРТВЕНУ ЖИВОТИЊУ НА ЂУРЂЕВДАН

Свака усмерена, онтолошки јединствена и непроменљива радња, коју људи врше у различитим контекстима различитих животних ситуација и у различитим контекстима различитих симболичких форми, сваки пут изнова добија свој системски условљени функционалан, смисаон и аксиолошки садржај. Колико је варијативност животних ситуација неисцрпна, а симболичке форме нису оштро детерминисане нити се међусобно искључују, једнако је неисцрпан и недетерминисан могући садржај људских активности, а њихова интерпретација увек релативна и могућа само са позиције знања, не само њихове онтологије, него и свих — и симболичких — контекста њиховог остваривања. Тако, на пример, у културама становништва Балканског полуострва, у оквиру такозваног 'етнографски садашњег' почетка 21. века, истовремено постоје, а да се не налазе у допунској дистрибуцији, по пореклу и по системској организацији прилично различите симболичке форме (од митских до научних),¹ чији је реципијент, корисник и творац — савремени *homo balcanicus*. Због таквог понашања и 'схватања света' балканског човека треба изучавати у контексту разних релевантних симболичких форми (и њихових разних семиотичких кодова), које се реализују у бесконачној разноврсности животних ситуација. Јасно је да је жељена изградња уопштене, целовите и научно засноване слике која моделује понашање човека немогућа путем обраћања само једној од истовремено постојећих симболичких форми, али је истовремено мало вероватна и могућност саздавања такве слике путем истовременог истраживања свих симболичких форми и животних ситуација без

¹ У симболичке форме обично се укључују мит, језик, наука, религија, уметност, право, економија и др.

изузетка. Потребно је, у складу са, у данашњем тренутку важећим научним канонима, у оквиру сваке од тих наука или у областима њиховог преклапања задовољити се изучавањем неког ограниченог скупа симболичких форми (и семиотичких кодова) „имајући на уму“ и друге. Како, ипак, језик представља једну такву симболичку форму која посредује и захваљући којој се реализују све остале симболичке форме, бављење искључиво језичким симболичких формама подразумева истовремено и бављење језиком. Напротив, бављење језиком није увек обавезно праћено бављењем другим симболичким формама и животним ситуацијама.

И на крају, треба имати у виду да хеуристичким задацима научног истраживања у области хуманистичког знања није закономерно откривање детерминаната него скривених тенденција; не избор „или : или“, већ истраживање градуелног односа „више : мање“. Експликација тог односа често је отежана и налаже — као минимум, у циљу прегледности — употребу дихотомно организованих инструмената. Један од таквих инструмената је лингвистичка, етнографска, етнолингвистичка и др. карта чији је циљ презентација просторне пројекције истраживане појаве на фону географских константи изабраног дела земљине површине и откривање правила ареалне дистрибуције те појаве. Обједињавање одређене количине карата у атлас може бити погодан начин за компактну организацију појединачних и различитих факата, али може имати за циљ да открије и објасни географску, историјску и системску зависност и узајамну зависност целог низа појава. На пример, *Мали дијалектолошки атлас балканских језика*, израђен у оквиру широке међународне сарадње, у својој лексичкој серији (МДАБЈ 2003; 2005) има за циљ да у просторној пројекцији представи основне слојеве лексичког садржаја балканских језика, и као последицу — да осветли за Балкан најрелевантније делове лексичког система дијалеката у вези са материјалном и духовном културом народа овог региона.

У науци се већ обрађала пажња на интересантну чињеницу да је једна од особености календарских обичаја пролећно-летњег циклуса, која разликује балканскословенску традицију од других словенских традиција, управо „хипертрофија култа светог Ђорђа и празника везаних уз његово име“ (Агапкина 1999: 79). Неколико карата првог тома МДАБЈ „Лексика духовне културе“ (МДАБЈ 2005: карте № 42, 43 и 44) непосредно су посвећене језичким (и етнографским) аспектима култа светог Ђорђа на Балкану — називима дана светог Ђорђа (који се слави 23. априла / 6. маја), празничном и/или ритуалном хлебу на дан светог Ђорђа и називом жртвене животиње на дан светог Ђорђа. Атлас пре свега утврђује факат општебалканске распрострањености кул-

та овог свеца, што се изражава постојањем одговарајућег празничног или календарског дана (и његових назива) у народном календару свих, без изузетка, балканских народа — Хрвата римокатолика, православних Срба, Македонаца, Бугара, Арумуна, Грка и муслимана Албанаца (како ортодоксних сунита, тако и бекташа). Језик као симболичка форма у овом случају директно посредује митолошку, религијску и привредно-економску сферу.²

Називи за жртвену животињу на Ђурђевдан принципијелно се не могу разматрати ван мита као симболичке форме са својим семиотичким кодовима већ на основу чињенице да се жртва, приношење жртве, обично дефинише као „део власништва, који људи добровољно предају натприродним силама; и магијски обред који се обавља у циљу умилостивљавања адресата, добијања његове помоћи, заштите, здравља и других животних блага или у знак захвалности за испуњење молбе“ (Бушкевич 1999: 208 ff). Као и на најширем плану, тако и у конкретном случају, релевантна је и неопходна експлицитна етнографска информација о *форми жртвовања* (у конкретном случају то је обредно јело), о *адресату* (у конкретном случају то је хришћански светац Ђорђе — покровитељ стоке), о *даваоцу* (појединац, породица или заједница), о *календарском одређивању* приношења жртве (у конкретном случају то је дан поштовања светог Ђорђа 23. априла / 6. маја), о *врсти* (у конкретном случају то је крвна жртва), о *ритуалу* (подела и конзумирање жртве на одређеном локусу, ритуалне радње с крвљу жртве, подела делова жртвене животиње), о *лицима* која черече жртву, и о *обредној џрпези* (правила понашања током јела и поступак са остацима хране). Поред познавања целокупног митолошког контекста реализације радње неопходни су и подаци о религијском, свакодневном, привредном и др. контексту — целина свих релевантних параметара чини хипотетичну општебалканску парадигму обреда. По-

² За даље излагање у оквиру овог прилога нису релевантне и на карти представљене сличности и разлике међу појединим балканским језицима у моделу номинације: (а) грчки *aj'oris*, алб. *shëng'ergj*, мак. *sveti žoržija*; (б) буг. *g'erg'ovd'en*, срп. *đurđ'ovden*; (с) грчки *taj'iu jeorji'u*, арум. *đ'uua di 'aγ'u γ'ory'i*. Што се нејезичких симболичких форми тиче могу се навести прилично неуједначена запажања: практично свуда то је дан почетка новог полугодишта које ће се завршити даном светог Димитрија; у неким пунктовима то је дан одбијања јагањаца од оваца и почетак периода муже (у другим пунктовима то се дешава на дан цара Константина и царице Јелене); у арумунском и северногрчком пункту дан светог Ђорђа има још истакнутији економски аспект — то је дан најамљивања пастира; за албанске пунктове карактеристично је очување тог култног дана упркос муслиманском религијском канону и његово увођење у исти календарско-обредни низ са друга два празника — *Dita e ver(ë)s* 'Дан пролећа' и *Sulltan Novruz* / *Nevruz* 'Новруз' (Sobolev 2005).

новићу да је само уз постојање релевантног знања о контексту остваривања неке конкретне људске радње могућа интерпретација њеног смисаоног садржаја, укључујући и сферу језика као симболичку форму са семантичком интерпретацијом одговарајуће терминолошке лексике. Зато је према програму сакупљања лексике духовне културе МДАБЈ у одељку „Теме за разговор о народном календару“ био укључен експлицитан захтев истраживачу да забележи одговоре на питања: „Како се и која животиња бира за припремање јела на Ђурђевдан? Како се украшава, храни итд. пре клања? Где се и како обавља клање? Каква су гатања, знамења везана уз овај ритуал? Какве се радње и зашто врше са крвљу (маже се чело детету, прати да ли земља упија крв), са костима животиње (закопавају се у мравињак, бацају у реку)?“ (Плотникова 1996: 57). Допуњени лексичким питањем „Како се код вас назива жртвена животиња на дан светог Ђорђа“ (Плотникова 1996: 22), ови подаци омогућавају да се, као минимум, истражи контекст његове хипотетичке ’пуне општебалканске парадигме’ у језичкој и митској симболичкој форми.

Како се на почетку и очекивало, материјал прикупљен током дугогодишњег теренског рада показао је степенувану реализацију одговарајућих елемената парадигме, што је посебно очигледно управо на примеру језичког и акционог ритуалног кода. На пример, за традицију црногорског села Завала (племе Пипери) био је забележен само необавезни обичај породичног обеда на Ђурђевдан за коју прилику се клало јагње (карактеристично је да информатори истичу присуство других сточарских активности — овцама дају со, израђују млечне производе и др.), Архив МДАБЈ, запис аутора:

И ко држи овце, да им да со на Ђурђевдан. (Да им понесе) соли да једу. Овце су на ливади, пасу. Понесе им се со, и да им се тамо. Даје им се, оне свака једе тамо на ливади. Па, богами, клало се јагње и... обележавао се тај дан. Није никакве забране било, слободно је да се излази, једино на тај дан био је обичај да се закоље јагње, да се тамо кува *бијела мрс*, то ми зовемо сир, ово оно. Сир кувани од овчијег млека да се кува на Ђурђевдан, то је био обичај. Е, тако то, ништа, нема нешто даље.

... е, тако. Кували смо сир, млади сир смо кували за Ђурђевдан. *Вариво* оно, што се каже.

Приликом избора жртвене животиње руководи се личним укусом (’омрзнуто или омиљено јагње’) или економским разлозима (ако је овца родила близанце, онда се једно јагње узима а друго оставља):

... које било, чак и оно које му је најдраже. Ако се облизнила овца, па има двоје, једно узмемо и закољемо, а једно остане.

По правилу, жртва се не приноси ако је породица у жалости:

Него смо понекад и заклали јагње, за ту славу, за Ђурђевдан. Нисмо клали ако нам је неко умро, онда смо били у жалости и нисмо клали.

За ову традицију карактерично је непостојање посебног назива за жртвену животињу уопште, па тако и за Ђурђевдан (подразумева се да за термин не треба сматрати родни појам 'јагње'), као и извесна редуција хипотетичке потпуне општебалканске парадигме обреда. Чини нам се још више редукована обредна парадигма у северногрчкој традицији села Ератира (Зайковский, Зайковская 2001: 163) и у јужно-арумунској традицији села Турја (Кранија) (Бара, Калъ, Соболев 2005: 419–420), где информатори експлицитно не саопштавају о практиковању овог обреда.

Напротив, практично потпуна парадигма ритуалних приношења жртве реализује се у бугарској централној родопској традицији коју у МДАБЈ представља материјал из села Гела и Широка Љка (Соболев 2001). Како свако село (махала) из Широке Љке и многе цркве и капеле разбацане у овом региону имају свој сабор на одређени црквени празник то се приношење жртве (*курбан*) у овом крају обавља прилично често: на сабору на дан цара Константина и царице Јелене у капели која је њима посвећена, на сабору на дан светог Илије³ у селу Гела, на сабору на дан свете Параскеве у махали Махмутица, на Духове у селу Стикељ и тако даље. Обично се курбан на саборима (може бити јелен, во, ован и јагње) пече на ражњу у виду *чеверме* (*værk'ot p'ečeni*). Заједнички црквени курбан дели се на Успење (*dæd'emæ par'i i k'up'et edn'o i'egn'ε, zak'ol'ed go i go l'omæt na c'ærkvata*) и на Тројицу (*k'urbænæ k'ol'et, d'avat 'aganca za na č'ærkvata za kurb'anæ, ž'ivu udn'isat*); у случају суше обавља се црквена молитва за кишу, коље се курбан и дели месо по селу (*l'om'et*). Подела курбана практикује се такође за време заједничке сеоске муже оваца (*toğ'ava pust'av'elæ tæk'a sufr'ç, sæ nar'ed'æt x'orata, i zak'ol'et edn'ç ufc'ç za kurb'an', ta gu l'om'et*).⁴

И на Ђурђевдан овде приносе као жртву животињу (*kurb'an'*), која се посвећује том светитељу;⁵ организатор жртве је нека породица која има за то економских могућности:

³ У вези са тим култом забележена је легенда о јелену који себе добровољно приноси као жртву.

⁴ По овдашњим веровањима, да би се стекло благо, треба принети људску жртву (*kurb'an'*), тако што се на месту са благом остави део одеће жртве.

⁵ Као поређење наводимо аналогну информацију Е. С. Узеневе о традицији пиринско-македонског села Гега: „нема термина. Обавезно мора бити бело мушко јаг-

na g'erg'uv din' k'oitu 'ima i'egn'e že gu zak'olə. za zdr'avə na l'ud'etə i za zdr'avə na ofc'etə k'atu kurb'ančək ubr'ečenu. k'olə gu.

Обично је то јагње (*i'egn'ε*); нема чврстих правила за претходно одабирање жртве и њену специјалну исхрану, ипак, да би се добила што је могуће већа количина меса за јело и дељење другима, сматра се да треба заклати оно јагње које се прво родило те године (*pərv'ak*), уп. реплике у дијалогу две информаторке:⁶

— *p'ərvutu, p'ərvutu i'egn'ε.* —

— *kutr'otu mi se kupt'isa ot s'ərcə, m'ože i anak'o k'urp'eče.* —

— *če i i'ε an'ej že r'ekə, kutr'otu sə bənd'isa, 'alə n'ai x'ubavu si də sə zak'olə pərv'akan, 'otə že naxr'ani i l'ud'enə ut k'oštana i g'ostənə.* —

Ритуал укључује кађење жртве тамјаном и паљење свеће:

'ama bub'aiqonu f'anə i'egn'enu, t'ə čə m'aij'enə dənəs'e kənd'ilnəcənə səs təm'enčək, t'ə čə zap'alə sv'ešč'ica.

Отац породице се крсти док убија јагње, љуби га у чело и моли за опроштај за свој чин:

i tug'avə že gu zak'olə i səs kərft'ən že nam'ažə na vrət'anə na kuš'er'enə, k'ərsčəg že st'orə də mi pr'imə g'os... svət'i g'ε'org'i kurb'an'ε.

Ритуал се обавља поред куће, под плодним дрветом:

ud v'ənkə pud n'ekvə čər'ešə, pud n'ekvə sl'ivə.

Крвљу се нацрта крст на вратима штале да би свети Ђорђе примио жртву:

i tug'avə že gu zak'olə i səs kərft'ən že nam'ažə na vrət'anə na kuš'er'enə, k'ərsčəg že st'orə də mi pr'imə g'os... svət'i g'ε'org'i kurb'an'ε.

Месо се кува, на обед се зову гости, а такође се дели суседима:

'i že svar''ot kurb'an'en, že razdad'ot na kumš'iinə, že pər'ukat g'ostə.

ње. Крвљу убијеног јагњета нацрта се крст на челу детета, 'да би било здраво као што су здраве животиње'. Кости ритуалне животиње бацане су псима“ (Узенева 2001: 135). О традицији североисточно бугарског (у области Мизија) села Равна податке даје И. А. Седакова: „Изабраној овци на главу се ставља венац од коприве. Животиња се коље у дворишту, крвљу се попрска и зид куће. Крвљу јагњета мажу се деци образи (понекад се прави крст на лицу) да би деца била румена и здрава. Будућност се гата према лопатици животиње: ако је кост бела, сви ће бити здрави, ако има црне пеге — треба очекивати болест или смрт. Пошто се испечена овца поједе, све се кости сакупе у корпу, иде се у поље и закопава у мравињак да би се овце добро плодиле“ (Седакова 2004: 246).

⁶ Упореди са директно супротним избором, ако се коље *k'urp'eče* 'најмлађе јагње у пролећном периоду'; аналогни избор је забележен у северноалбанском селу Мухур.

Лексема *kurb'an'* у говору села Широка Љка у свом основном значењу представља општи назив обредне крвне жртве независно од форме, адресата, приносиоца, календарске везе, особености ритуала и обредне трпезе, тј. независно од тога коме и када се приноси жртва, да ли се жртва унапред храни и на који начин, да ли је у питању овца (или нека крупнија животиња) или јагње, да ли је курбан општесеоски, црквени или породични, да ли се животиња купује о заједничком трошку или је жртвује сам газда, да ли је кољу сами домаћини или се поклања жива цркви или је такође деле, кувају ли месо или га пеку на ражњу⁷ итд. Носиоци говора у овом случају се држе својеврсне 'хиперонимске' стратегије номинације. Овде није изузетак и назив жртвене животиње на Ђурђевдан. Ипак треба имати у виду да било која од наведених одлика може бити издвојена од стране говорника и постављена као основа лексичких номинација у оквиру стратегије 'хипонима', а у наставку ћемо показати примере реализације таквих стратегија.⁸

'Хипонимска' номинација жртвене животиње према адресату жртве, односно према имену св. Ђорђа, карактеристична је, на пример, за традицију источносрбијанског села Каменица, где се срећу лексеме *žurž'ilko* и *žurž'ilko* (Архив МДАБЈ, запис А. А. Плотникове и Н. Богдановића).⁹ Обе номинационе стратегије могу да постоје истовремено у оквиру једне традиције. На пример, за говор североисточног бугарског села Равна карактеристични су како већ познати називи *kurb'an*, тако и *g'erg'ofsko 'agn'e* (Седакова 2004: 246).

У албанским говорима села Лешња у региону Скрапар¹⁰ и села Мухур у региону Дибар језик експлицира крвни карактер жртве: курбан (*kurb'an*) се коље да би дословно „направили, пустили крв“:

(Leshnja) *b'ente gjak, th'errte n'anjë kurb'an që t'b'ëshesh gjak.*

⁷ Чини се да неки од сличних варијативних факата (на пример, кување меса или печење меса) могу бити карактеристични за неке (регионалне, етничке и др.) традиције, а не бити карактеристични за друге, та питања, наравно, треба препустити етнографима.

⁸ Не могу се сматрати као посебна ознака за „жртвену животињу на Ђурђевдан“ оне лексеме које јагње називају по карактеристици узраста, односно горе поменути *pərv'ak* и *k'urp'eče*.

⁹ У овом тренутку не располажемо другом информацијом из овог пункта.

¹⁰ У даљем излагању у складу са обимом чланка биће изостављена информација о другим, не-ђурђевданским курбанима у истраженим пунктовима мада нема сумње да је она релевантна, а у низу случајева и неопходна за конструкцију општег контекста функционисања термина народне духовне културе. Само ћу истаћи да албанска традиција овде показује прилично попуњену парадигму (празнични курбани, курбан за успех, приликом болести, приликом суше, при изградњи нове куће, обављање ритуала код куће и у текији, подела курбана и многи други.) (Јуллы, Соболев 2002; 2003).

[правио је крв, клао је неки курбан, да би направио крв]
(Muhurr) *bôj gjak* 'правити крв'.

У тоскијском насељу Лешња жртвено „јагње за светог Ђорђа“ назива се општим и сада већ добро познатим термином *kurb'an* (при томе је карактеристично да се ритуалне радње приликом клања не обављају — оне се обављају приликом приношења жртве на дан Новруз):¹¹

për shëngj'ergj th'errin na një qengj.

[за *shëngj'ergj* клало се неко јагње]

kurb'an q'uhësh, kurb'an. po, e k'emi kurb'an për shëngj'ergj, 'ose og'iç për shëngj'ergj.

[курбан се звао, курбан. Да, ми то имамо као курбан за *shëngj'ergj* или јагње за *shëngj'ergj*]

*s'k'ishte 'emër ai, og'içi shëngj'ergjit*¹² *'ose kurb'an.*

[није имало име, јагње за *shëngj'ergj* (дословно 'јагње + генитив/датив *shëngj'ergj*') или курбан]

Супротно томе, у гегијском селу Мухур један информатор је са уверењем изјавио: „Ми не правимо курбан за светог Ђорђа. Јагње за светог Ђорђа једу деца“:

Na kurb'aona nuk bôjm mo për Shëngj'ergj. K'uxhin e Shëngj'ergjit e hajn fmijt mo.

док други информатор не оклева да дату реалију оквалификује ипак као врсту курбана:

— *ath'ere ki smilir'eshi m'erret e futet n'gj'akun e kurb'anit...*

[и сада се та мартеница (украш за Дан пролећа) узме и умочи у крв курбана...]

— *...të dits Shëngj'ergjit, të k'inxhit, si rr'ushim, sugj'aeri.*

[(у крв курбана) ...на дан *shëngj'ergj*, јагње које ми одхранимо, *sugj'aeri* — последње у пролећном периоду]

Јагње или јаре у том селу клало се у дворишту куће и приређивао се празнични ручак у оквиру породице; нису у потпуности поуздани наводи једног информатора да су крвљу јагњета деци мазани глава, нокти и руке, као и врата куће. С једне стране, такви параме-

¹¹ Рок Зојзи, у опису албанских ђурђевданских обичаја у целини, примећује да се месец дана пре празника „животиње, намењене да буду курбан за празник, одвајају од стада и хране на посебан начин“; свака породица коље један до четири курбана, „зависно од економског положаја и броја чланова“ (Zoјzi 1949: 93).

¹² Пошавши од конкретне ситуације дијалога са нашим информаторима, не можемо ad hoc изразима *og'iç për shëngj'ergj* и *og'içi shëngj'ergjit* признати термилошки статус као јединствени, описни и творбени, како се то чини истраживачима говора.

три, као датум обављања и породични карактер обреда, елементи ритуалног клања и јела у вези са називом јагњета према имену светог Ђорђа дозвољавају да се та чињеница истоветно интерпретира баш као обред клања жртвене животиње који нас интересује. Али, са друге стране, у контексту свих расположивих информација о језику и етнографији датог села, очигледно је да за ту традицију, чији је најбољи представник први саговорник, ђурђевданско јагње не одговара канонском курбану, који пре свега не подразумева конзумирање жртве у породичном кругу него поделу меса, давање џамији, премештање на место које муслимани посебно поштују, такозвани 'добри гроб' (*v'orri m'ëir*) и тако даље (а све се то не ради са јагњетом, уз то често најмлађим у пролећном периоду), уп.:

K'ixhin e Shëngj'ergjit e hajn fmijt mo, s'e çqojn, kurs'e at'o si e çqojn, b'oshin, i çqojn dis'a n'v'orre t'm'eira, e çqojn 'ene e tr'esin ke v'orri m'ëir. E çqojn n'vorr t'm'ëir, e çqojn ke v'orri m'ëir. Ka d'ata t'cakt'ume, ka Bajr'aqme, për Bajr'aqme e çqojn aq'e. Për Bajr'aqme e çqojn.

[Јагње светог Ђорђа једу деца, ми га не шаљемо, док они, када су га слали, правили, шаљу их на 'добре гробове (= светилишта)', шаљу га и кувају код доброг гроба. Шаљу га на добар гроб, шаљу га добром гробу. Постоје одређени датуми, постоје празници Бајрами, на Бајрам га тамо шаљу. Шаљу га на Бајрам]

Изгледа да ђурђевдански обред није интегрисан у систем религијских представа и обреда поменуте северноалбанске традиције у свом савременом облику. На том фону није случајна дефиниција стандардног речника албанског језика који једнозначно дефинише лексему *kurbani* као реч која припада исламској религијској терминологији:

Bagëti që theret për bajram a për ditë fetare të shënuara të myslimanëve (në vendet ku vepron feja myslimane) (Fjalor 1980: 922–923).

[Животиња која се коље на Бајрам или празник који поштују муслимани (у земљама, где се исповеда ислам) (*në vendet* = у областима, местима, али како је Албанија 1980. била атеистичка држава, значи — у земљама)]

Такође није случајно на словенском и албанском фону што је за хришћанску традицију на територији Грчке (како за чисто грчку тако и за арумунску) карактеристично пре свега истискивање из активног лексикона лексичког турцизма *κουρμπάνι*, који бележе много речници (уп. ζώο που σφάζεται σε πανήγυρι (= θύμα) (Ανδριώτης 1995: 172)). Разлози за то у конкретном случају леже у уобичајеној асоцијацији датог термина са обредним системом муслиманских Турака (в.

на пример, дефиницију „το αρνί που σφάζουν στο πανηγύρι, στο κορυμπάν Μπαϊλάμι“ (Σπυρώνης 1996: 67), ова асоцијација позната је и Румунима (cf. *curban* „Opfer (Note) bei den Türken. Daher: Opfertier“ (Tiktin I 1986: 709), али и другим хришћанским традицијама). Арумунски језик или уклања саму лексему,¹³ или посебним средствима уклања исламску конотацију у значењу те лексеме, и то путем конкретизације и неутрализације њеног значења, као и у правцу њеног уопштавања и метафоризације. Веома је илустративно што је већ Папахаци (Papağacı 1974: 414) издвојио само следећа значења арумунске речи *curbane*:

1. agneau, mouton etc. rôti à la broche (*di geaba s' frig curbăn'île*);¹⁴
2. sacrifice — *afierumă (cădzură tuț curbane)*;
3. adoré; ami dévoué (*te si-ț pitrec, curbanea-a mea?*).

Научно описивање овог факта балканских народних култура као жртвене животиња на Ђурђевдан могуће је само при истовременом вођењу рачуна о језичкој и митолошкој симболичкој форми, односно само у корелацији обредне лексике и обредне праксе, које се налазе у сложеном градуелном међусобном односу и преплитању како у оквиру појединих културних традиција тако и у општебалканској перспективи. Релевантна језичка и етнографска информација о њиховој корелацији може и треба да буде представљена дискретно и истовремено на етнолингвистичкој карти. Тако карта № 1 приложена уз овај чланак управо одражава географску распрострањеност термина који означавају жртвену животињу на Ђурђевдан, у корелацији са практиковањем одговарајућег обреда. Присуство обреда се картографише само ако у материјалима постоји бар и минималан експлицитан помен о практиковању клања животиње на Ђурђевдан.¹⁵

¹³ Упореди означавање градитељске жртве у арумунском говору села Турја лексемом која означава врсту: *năm'al'u* 'мала рогата животиња'.

¹⁴ Уп. са конкретним бугарским дијалекатским значењем (село С'чанли, Гу-мјурцинска област): *курбан* 'јело од ситно исецканог меса, скувано у води' (БЕР III 1986: 144). Ово су јасни докази оштре супротстављености *курбан* 'кувано месо' vs. *курбан* 'печено месо'.

¹⁵ Одговор „нема лексеме“ на одговарајуће питање из упитника уз одсуство друге информације принудно је интерпретирано као да не садржи тражену експлицитну информацију (в. Зайковский, Зайковская 1999: 163). Уп. са информацијом са острва Родос и Карпатос: (на дан св. Ђорђа) „кољу се козе, јагњад, све што има“ (Пономарченко 1999: 187). Информација о клању и конзумирању меса животиње коју не прате други обредни параметри (Завала, Црна Гора), одређује се као приношење жртве везано уз дан свеца.

За разлику од етнолингвистичке карте, која има за циљ да фиксира термин и његова значења у што је могуће потпунијем етнографском контексту у коме функционише, лексичка карта, која је остала строго лингвистички инструмент, може да демонстрира само присуство у говору познате лексеме у познатом значењу. Управо такав карактер има карта № 2, која је посвећена називима 'јагњета, остављеног за дан св. Ђорђа' (Лексички упитник МДАБЈ, питање 6.077, Жугра, Домосилецкая 1997: 46). Питање се налази у оквиру одељка „Карактеристике јагњета по ознакама пола и узраста“ и претходе му питања о називима најстаријег јагњета у пролећном периоду, јагњета које се родило после других итд. Лексичко питање (као и постојање одговора на то питање — лексеме, израза, предикативне конструкције или текста) не подразумева увек и постојање одговарајуће реалије у свету који окружује информатора (то се тиче природе и природних појава и животне и привредне праксе човека). Уз све то, одговори информатора нису увек праћени одговарајућим коментарима дијалектолога. Као последица тога, ванјезичка стварност се не одржава непосредно на лингвистичкој карти, у језику се јавља се само неким својим рубовима и посредно (а циљ лингвисте јесте управо да ухвати механизме човековог овладавања светом). У конкретном случају, поседујемо само податке о томе да ли је информатору позната одговарајућа радња или не, али ни у ком случају немамо податке о томе да ли сам информатор практикује чин који нас занима, или неки његов рођак или познаник, уопште у селу или микрорегиону.

У материјалима МДАБЈ забележене су 'хиперонимске' и 'хипонимске' номинационе стратегије за јагње остављено за Ђурђевдан. У прве спадају лексеме, лексикализовани или слободни изрази са унутрашњом формом 'жртва' или 'завет' (буг. *kurb'an* и слично; грчко *t'ama* и макед. *t'aksano j'agne*¹⁶), а у друге спадају лексикализоване и слободне лексеме и изрази мотивисани именом светог Ђорђа (срп. *žurž'ilko*, буг. *g'urg'ofsko j'agne* и слично, грчки *to arn'i γ'a t ai γ'ory'i*, алб. *k'inxhi i zhgj'ergjit, og'içi shëngj'ergjit*), номинације према узрасту јагњета (буг. *pərv'ak*, алб. *sugj'aer*), номинације по начину храњења јагњета (алб. *kīnxh i pash'ue* 'јагње, храњено искључиво мајчиним млеком', дословно 'не угашено'; алб. *p'irës* 'јагње, храњено искључиво мајчиним млеком', дословно 'које пије'). Овај други начин карактерише само албанске дијалекте, а претходни — албанске и бугарске родопске дијалекте. Ова два начина не образују лингвистичке ареале

¹⁶ Од старогрчког *τάσσω* 'намењивати, одређивати', грчко *τάζω* 'обећавати, заветовати се'.

па се одустало од њиховог картографисања. Географска дистрибуција преосталих лексема и израза (без разликовања лексикализованости израза) показана је на карти № 2. Карта показује неколико лексичких зона наслојених једна на другу које се пресецају: општебалкански ареал 'хипонимске' номинације према имену светог Ђорђа; два међусобно неповезана ареала — западни (албанско — западномакедонско — арумунски) и источни (источнобугарски), у којима се турцизмом *курбан* реализује 'хиперонимска' номинација са унутрашњом формом 'жртва', и северногрчко-македонска микрозона, у којој се та стратегија реализује дериватима старогрчког глагола $\tau\acute{\alpha}\sigma\sigma\omega$. Како произлази из ареалних података, обе картографисане 'хиперонимске' номинације су иновационе у односу на архаичнију 'хипонимску'. Што се тиче термина *курбан*, којем је посвећен овај зборник радова, поновићу да је његова распрострањеност на Балкану, једнако као и дистрибуција одговарајућих обредних пракси, забележена углавном у источној Бугарској, с једне стране, и у Албанији и регијама непосредно уз границу Албаније, са друге.¹⁷ При томе се чини да балканскословенски курбан као културни концепт има велику сродност са муслиманском традицијом Турака или Албанаца, пре него са хришћанским обредним системом Грка, Арумуна и Срба.

Поређење етнолингвистичке карте № 1 и лингвистичке карте № 2 очигледно показује не толико разлике између етнолингвистичког и строго лингвистичког приступа изучавању животног простора балканског човека, колико неспорну чињеницу да оба приступа осветљавају само један сегмент тог света и само се мало приближавају његовом комплексном разумевању. Једно од етнографских питања које је остало недовољно разјашњено (посебно за географске регионе Епира и Македоније) представља питање поклапања или непоклапања реалитета означених као 'јагње, остављено за Ђурђевдан' и као 'жртвена животиња на Ђурђевдан', у свакој балканској културној традицији посебно. Унапред можемо бити сигурни само да даља истраживања овог питања неће открити детерминанте него тенденције и градуелни однос 'више' — 'мање'.

¹⁷ Упореди са разматрањима о две зоне концентрације турцизама на Балкану — албанска и источнобугарска (Соболев 2004).

Карте илуструју одговоре на питања
Малог дијалектолошког атласа балканских језика

Народни календар. Непокретни празници.

I С. 25. Ђурђевдан (23.4 / 6.5)

I С. 25.4. Жртвена животиња

Оток

Нема реалије, нема именовања (не картогр.).

Завала

Постоји реалија (јагње), нема посебног назива.

Каменица

žurž'ilko и *žurž'ilko*

Пештани

k'urban „жртвена животиња“, о.н.

Гега

Постоји реалија (бело јагње мушког пола), нема посебног назива.

Гела

kurb'an „жртвена животиња“, о.н. (жртвује се јагње)

Равна

g'erg'ofsko 'agn'e

kurb'an „жртвена животиња“, о.н. (жртвује се јагње)

Мухург

q'ingji zhgj'ergjit и *k'inxhi i zhgj'ergjit*

Leshnjë

kurb'an „жртвена животиња“, о.н. (жртвује се јагње)

Εράτωνα

Нема реалије, нема назива (не картогр.).

Καστέλλι

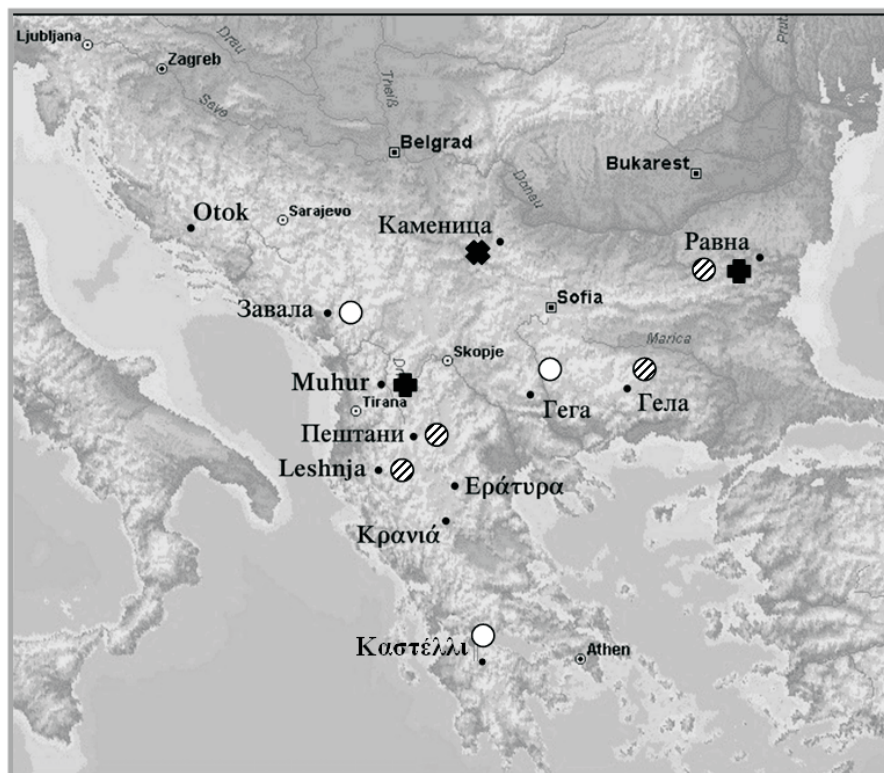
Постоји реалија (јагње или јаре), нема посебног назива.

Κρανιά / Turia

Нема реалије, нема назива (не картогр.).

Карта бр. 1

Називи жртвене животиње на Ђурђевдан



Легенда

мотивација именованом (св.) Ђорђа

- унутрашња форма „јагње (св.) Ђорђа“
- ◆ *žuržilko* и сл.
- ◐ *kurb'an* и сл. „жртвена животиња“, о.н.
- постоји реалија, нема именовања

Радна делатност човека. Сточарство.

6.077. Јагње намењено за Ђурђевдан

Otok

Нема реалије, нема именована (не картогр.).

Завала

Нема реалије, нема именована (не картогр.).

Каменица

žurž'ilko и *žurž'ilko*

Пештани

t'aksano j'agne „намењено јагње“

k'urban „жртвена животиња“, о.н.

Гега

g'urg'ofsko i'agne

Гела

pərv'ak „најстарије јагње у пролећном периоду“ (не картогр.)

kurb'an' „жртвена животиња“, о.н. (жртвује се јагње)

Равна

g'erg'ofsko 'agn'e и *g'erg'ofče*

kurb'an „жртвена животиња“, о.н. (жртвује се јагње)

Muhurr

kīnxh i pash'ue „јагње храњено само мајчиним млеком“, досл. „неугашено“ (не картогр.)

sugj'aer „најмлађе јагње у пролећном периоду“ (не картогр.)

q'ingji zhgj'ergjit и *k'īnxhi i zhgj'ergjit*

kurb'an „жртвена животиња“, о.н.

Leshnjë

p'irës „јагње храњено само мајчиним млеком“, (не картогр.)

og'içi shëngj'ergjit

kurb'an „жртвена животиња“, о.н.

Εράτυρα

t'ama „завет“

Καστέλλι

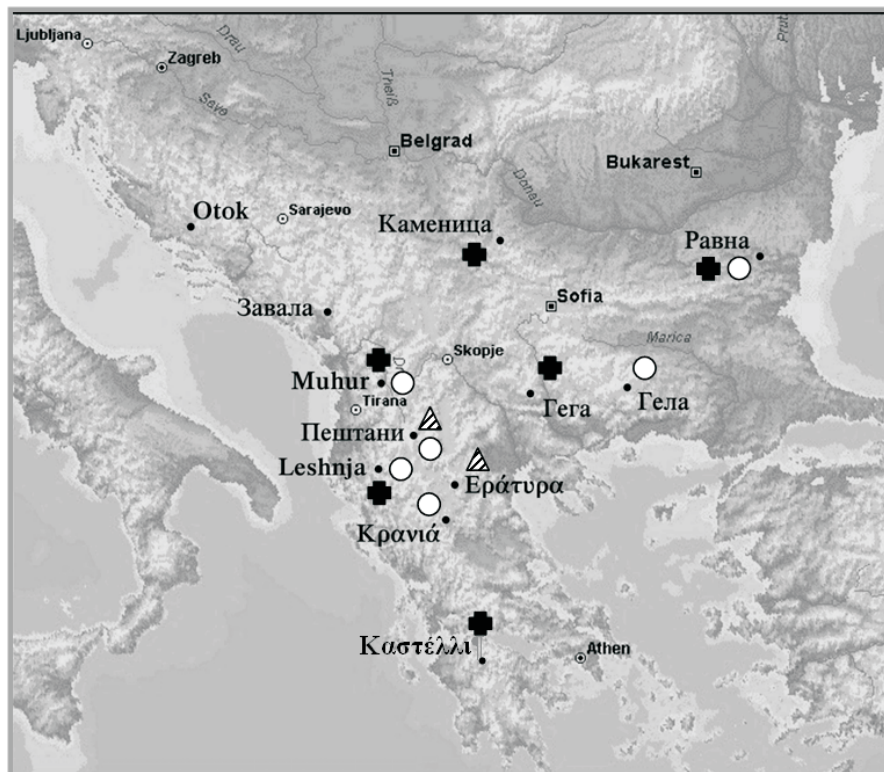
[*to arn'i*] (*γ'a*) *t a' γ'ory'i*

Κρανιά / Turia

kurb'ani

Карта бр. 2

Називи јагњета намењеног за Ђурђевдан



Легенда

- мотивација именованом (св.) Ђорђа
- ▲ рефлекс ст.-грч. *τάσσω*, грч. *τάζω*
- рефлекс турс. *kurban*

КРВНА ЖРТВА КАО ИСТРАЖИВАЧКА ТЕМА

Зборник радова „Крвна жртва. Трансформације једног ритуала“ представља наставак истраживања проблема крвне жртве у оквиру издања Балканолошког института САНУ. Претходио му је зборник радова „Курбан на Балкану“, објављен на енглеском језику (*Kurban in the Balkans*) у истој серији 2007. године, у сарадњи са колегама из Етнографског института и музеја Бугарске академије наука. Наиме, на истом послу окупила се група истраживача из неколико хуманистичких дисциплина које карактерише интердисциплинарни приступ у доменима постмодерне антропологије, антрополошке лингвистике и антропологије фолклора. Заједничку истраживачку нит представљало је искуство личног теренског рада на простору Балкана данас и поимање традиције као процеса, а не стања. Објављивањем радова на енглеском језику успостављен је својеверсни мост преко кога се узгредно представила и грађа и радови претходних генерација истраживача са простора Балкана који су широј јавности остали непознати јер су били написани на малим језицима.

У конципирању зборника под насловом „Крвна жртва“ показала се потреба да се првобитни радни термин *курбан* (у бањашкој варијанти — *гурбан*) замени нешто ширим, али прикладнијим термином *крвна жртва*. Зборник је замишљен као кохерентна целина и уреднички уједначен у монографију поделом у неколико поглавља са поговором и једном заједничком библиографијом на крају. Уводни текст, својеверсни мото зборника, представља транскрипт „Срна сама дође и легне поред тај камен“. У питању је разговор који је етнолог Сања Златановић водила са саговорником са Косова у избегличком центру у Врању 2003, а за објављивање га припремила лингвиста Светлана Ћирковић.

Прилози у зборнику груписани су у три целине одређене примењеним истраживачким методама: Историјска перспектива (која обухвата и усмену историју), Антрополошко-лингвистичка перспектива и Перспектива етнолингвистичке географије. Уз потпуно нове радове, написане специјално за овај зборник (прилози Станоја Бојанина, Милоша Луковића, Тање Петровић и Александре Ђурић-Миловановић), укључена су два преведена и незнатно измењена рада из зборника „Курбан на Балкану“ (прилози Андреја Н. Соболева и Владимира Боцева), као превод студије Ане А. Плотникове (објављене у зборнику у част В. Н. Топорову). Остали радови настали су делимичним или потпуним прерађивањем прилога из „Курбана на Балкану“; у питању су, пре свега, додатни лингвистички коментари и аутентични транскрипти теренских разговора који нису имали своје место у енглеским верзијама (прилози Смиљане Ђорђевић, Сање Златановић, Биљане Сикимић, Анамарије Сореску Маринковић и Светлане Ћирковић). Ове знатне измене условиле су сасвим другачији редослед прилога, као и стално реферисање на претходни тематски зборник.

И овај поговор је наставак уредничког промишљања о одговорности истраживача за избор универзалних тема. Свесни смо да и овај зборник радова представља научни конструкт, покушај фиксирања инсуларних пракси жртвовања животиње, обједињених само заједничком географском одредницом некадашњег југословенског простора. ’Транснационалност’ крвне жртве уз, у наслову зборника истакнуту ’трансформацију’, показала се као једна од заједничких одлика свих прилога.

Поговор настаје у својеврсном дијалогу са постојећом антрополошком и етнолингвистичком литературом (у смислу проширивања постојећих интерпретација савременог курбана, или реконструисаног на основу колективног сећања) пре свега француских антрополога — Popova 1995, Givge 2002, 2006 и руских етнолингвиста окупљених око пројекта Речника словенских старина (СД). На Балкану данас не постоји јединствени образац обављања крвне жртве или курбана (за који је веома тешко тврдити да је икада и постојао), зато се и тражи одговор на питање о минималном моделу савременог курбана у датом хронотопу. Крвна жртва као ритуал данас на овим просторима објективно постоји само фрагментарно (ако се пође од модела запамћеног у колективном сећању) и инсуларно (конструира се као целина само истраживачким поступцима).

Током рада на зборнику посвећеном курбану на Балкану показало се да термин *курбан* обухвата веома широк концепт жртве који се не уклапа у уобичајене антрополошке дефиниције. Може се, тим поводом, говорити о ’породичној религиозности’, или ’локалној религи-

озности'. Крвна жртва је симболична и социјална пракса у коју се људи укључују индивидуално, породично или на нивоу локалне заједнице. На нивоу заједнице практиковање курбана осцилује између 'приватног' и 'јавног'. Постоји праволинијско кретање између дома / куће и храма / култног места, али у покушају дефинисања 'заједнице' нема јасних граница: и породице које имају своје личне или породичне приватне завете учествују у заједничком локалном курбану. Курбан подразумева и 'коменсалност', заједничку трпезу, — подсетимо само да Асја Попова пише да је курбан 'молитва током јела' — храну је потребно појести заједно у хронотопу ритуала, за разлику од обичног јела/хране које подлеже правилима конзервације, чувања. Специфични локални ритуали се даље укључују у својеврсну трансконфесионалну заједницу курбана.

За разумевање ритуала курбана неопходан је увид у његов контекст, како социјални, тако и историјски и географски. Савремени терен крвну жртву открива пре свега у руралним заједницама и у свету предграђа у којима ова религијска пракса има улогу маркера ко-припадности, међусобног познавања и препознавања. И на просторима некадашње Југославије, курбан је данас углавном локални друштвени догађај и празник пре него религијски чин, али то није увек тако, пре свега није код других видова курбана у којима постоји цео спектар од тајних, сасвим приватних до јавних курбана, били они институционализовани или не. Ипак, празнична димензија је заједничка свима. Религијска ритуална пракса и локална припадност у потпуности су повезане, али се перцепција крвне жртве ипак мења укључивањем неопротестантских верских заједница на локалном нивоу. Курбан је чин у домену народне религије у правном значењу овог термина, курбан је уз то још и локална религија. Он је саставни део личног и колективног идентитета у оквиру једног сакралног топоса. Курбан је, осим тога, често и прилика да се 'урбано' врати у своје 'рурално', али и прилика да се 'рурално' измести у нови, транснационални контекст.

Крвна жртва или курбан/гурбан?

Иако је термин *курбан* на Балкан стигао посредством Турака, крвна жртва као ритуална пракса је на балканским просторима старија од ислама. Два прилога у овом зборнику покушавају да осветле тај предосмански период (студије Станоја Бојанина и Милоша Луковића). На Балкану католици не практикују ритуално клање жртвене животиње (са изузетком 'божићне печенице'), то чине скоро искључиво православци и муслимани. Централни муслимански празник — Кур-

бан-бајрам — у складу са концепцијом зборника истакнутом у наслову (трансформација ритуала) представљен је само из транснационалне визууре и као маркер особеног ромског муслиманског идентитета. Различити покушаји картографисања у зборнику нису у функцији раздвајања и успостављања нових граница већ их треба разумети управо као покушај обједињавања и спајања привидно различитог.

Рурална димензија курбана омогућила је фолклористима и етнологима да у њему виде обновљену традицију и димензију прежитка. Фолклористи су покушавали да објасне овај ритуал старијим или новијим традицијама жртвовања, мање-више балканским, у том настојању позивају се на паганске ритуале, на митове везане око Аврамове жртве или друге митове као што је позната балканска легенда о узиђивању људске жртве. Ово 'балканизаторско' читање курбана утолико је примамљивије што се ритуал смешта на граници између религија, између мита и обичаја, између традиције и модерности. Осим тога, појам жртве има снажне конотације: активира асоцијације на архаичне праксе које потичу из примитивне религије, обнавља мит о изолованим прејацима код медитеранских, оријенталних и балканских народа.

Теорије сурвивала и супстрата чине се, наравно, примамљивим, а даље конструишу традицијске културе као стабилне у времену. Тиме се избегава питање мешаности или трансверзалности религијских понашања или развојних промена: када се једном успоставе основе етноса и његове стабилне форме у традицији, све остало се представља као детаљ, експес или кварење.

Може се замислити једно етноисторијско истраживање које би испитало како је исти ритуал био интерпретиран од стране различитих етнологских традиција, које даље указују на своје историјске контексте, али и различите научне или политичке контексте. Да ли је и овај зборник радова сам по себи индикатор нове политичке реалности (или бар научне политике) на просторима некадашње Југославије?

Географским одређењем курбана на Балкану, где је религијски идентитет уско везан са културним, језичким и политичким идентитетом, било је отворено и једно тешко питање, а то је — како повезати у једну целину различите заједнице које практикују курбан. Ако се курбан схвата као балкански ритуал, наглашава се концепт који у Балкану види специфичан миље. Тиме се пада у замку измишљања Балкана, балканизма или 'балканског' са свим својим конотацијама мешавине етничког и религијског који Балкан виде као ризичан конгломерат, само на корак од цепања и раздвајања, истовремено у сталном процесу регресије. Не сме се изгубити из вида да 'Балкан' служи прокламованом европском заједништву као својеврсан извор мултиетничности и

мултиконфесионалности, што се, опет, вреднује као универзално и модерно.

Зато радови у овом зборнику прате настанак, трансформацију и нестанак културних идентитета у стварности, а да истовремено афирмишу оно што је у стварности неконзистентно, трансформисано и контрадикторно.

Транснационална крвна жртва?

Зборник „Крвна жртва. Трансформације једног ритуала“ има за циљ да бар делимично реконструише јужнословенски контекст крвне жртве комплементарним анализама неких примера несловенске праксе, пре свега ромске и бањашке. Подаци задати јужнословенском матрицом овим Зборником се делимично понављају, али и битно допуњују. Ипак, важне карике у ланцу и данас постојеће праксе ритуалних жртви на Балкану (код Турака или Грка, на пример) — недостајале су и у зборнику „Курбан на Балкану“. Остаје нада да ће увид у 'несловенски' курбан ипак променити постојећу истраживачку перцепцију, а да ће бар у једнакој мери то учинити и транснационална екстензија савременог курбана. Зборник зато покушава да одговори на низ питања: Колико је заиста крвна жртва у функцији припадности и кохезији заједнице са свецима и култним местима? Да ли је могућа крвна жртва 'у покрету' која преиспитује границе хронотопа/сакралног простора? Колико усколингвистички проседеи уносе другачије светло у класичне етнографске описе? Колико експлицирана свест о релативности научних поступака и закључака о крвној жртви истовремено преиспитује и границе Балкана? Колико су у научном дискурсу на Балкану примењиви захтеви етичке природе за заштиту животиња?

Преиспитивањем локалног знања о локалним појавама зборник „Крвна жртва. Трансформације једног ритуала“ постаје интегрални део серије издања истраживача са пројекта „Етничка и социјална стратификација Балкана“ Балканолошког института САНУ, а која је посвећена маргинализованим или ургентним питањима антрополошки усмереног теренског рада: *Скривене мањине на Балкану*, Београд 2004; *Бањашци на Балкану*, Београд 2005; *Избегличко Косово*, Крагујевац 2004; *Животи у енклави*, Крагујевац 2005; *Торак, методологија теренских истраживања*, Нови Сад 2006 (на румунском језику); *Романски Балкан*, Београд 2008 (на енглеском, француском и немачком језику) и *Курбан на Балкану*, Београд 2007 (на енглеском језику).

Биљана Сикимић

ANIMAL SACRIFICE THE TRANSFORMATION OF A RITUAL

Summary

The collection of studies *Animal Sacrifice. The Transformation of a Ritual* gathers the results of the research on the animal sacrifice, thus representing a logical follow-up to the volume *Kurban in the Balkans* (2007, in the English language), published within the framework of the series of publication of the Institute for Balkan Studies, the Serbian Academy of Sciences and Arts. This collection of studies required the substitution of the former operating term *kurban* (and its Bayash variant *gurban*) with the broader expression *animal sacrifice*. It is planned as a coherent whole, being unified editorially in the form of a monograph: it is divided into chapters and has an afterword and a joint literature at the end. The introductory text, which stands for a special motto of the collection, represents the transcription of a field conversation: “The doe comes alone and lies by that stone”.

The studies in this collection are grouped in three different parts, by the research methods which are applied: the historical perspective (which also covers oral history: Stanoje Bojanin, *Kurban before kurban. Animal sacrifice in the pre-Osmanic Balkans*; Miloš Luković, *Kurban at the top of Petrova mountain, South Serbia*), the anthropolinguistic perspective (Vladimir Bocev, *Kurban among the Macedonians*; Sanja Zlatanović, *Five images of Roma kurban*; Annemarie Sorescu-Marinković, *St George's Day lamb and/or gurban for health*; Tanja Petrović, *Kurban as transnational praxis. Kurban among Muslims in Slovenia*; Biljana Sikimić, *Gurban roads in Serbia: memory and researcher's construction*; Svetlana Ćirković, *Kurban for the deceased. Anthropolinguistic and cognitive linguistic analysis of temporal categories*; Aleksandra Djurić-Milovanović, *Gurban:*

between Ripanj and Bela Crkva; Smiljana Djordjević, *Animal sacrifice in the posthumous customs of colonist Serbs in Omoljica*) and the perspective of ethnolinguistic geography (Anna A. Plotnikova, *Ethnolinguistic geography of the Balkans: winter and summer sacrifice*; Andrej N. Sobolev, *On Balkan names for the sacrificial animal on St George's Day*). The collection is comprised of both completely new studies, written specifically for this occasion, and partially or totally reshaped articles from the previous collection *Kurban in the Balkans*; most of the times, the authors added new linguistic comments and genuine transcriptions of field conversations which did not have their place in the English version of the volume. These substantial modifications imposed a different order of the articles, as well as constant reporting to the previous collection of studies.

Animal Sacrifice gathers together a group of researchers from different branches of the humanities in an inter-disciplinary approach to history, post-modern anthropology, anthropological linguistics and the anthropology of folklore. The connecting thread of our joint work is the personal experience of fieldwork, and the perception of tradition as a process rather than a state. The editor is, therefore, aware that this collection is a scholarly construct, an attempt to pin down insular practices of animal sacrifice, linked only by the fact that they take place in a common geographical location: the former Yugoslavia.

At community level, the practice of animal sacrifice oscillates between the private and the public. There is a direct line between home/house and temple/cult place, but in the attempt to define 'community', there are no clear boundaries: families who make their own personal or private family promises also participate in the joint, communal, local animal sacrifice. This ritual also implies commensality, or the shared table. The food should be eaten together in the chronotope of the ritual, unlike an ordinary meal or food which must submit to the rules of conservation and preservation. Specific local rituals are included in a kind of transconfessional community of the kurban.

Understanding the ritual animal sacrifice requires knowledge of the social, historical and geographical context. The contemporary locale of the animal sacrifice is mainly the rural community and the urban periphery, where the practice acts as a marker of belonging and mutual identification and recognition. In the Balkans today, the ritual animal sacrifice is usually a local social event and a holiday rather than a religious act. However, this is not always so, especially in some of its other aspects which provide an entire range — from secret and entirely private to public, whether institutionalised or not. Nevertheless, the holiday dimension is common to all. Religious ritual practice and local affiliation are absolutely connected,

although with some change in the social status of the blood sacrifice. The blood sacrifice is often an opportunity for the urban to return to its rural, and for the rural to take its place in a new, transnational context.

The geographical place of the blood sacrifice in the territory of former Yugoslavia, where religious identity is closely connected to cultural, linguistic and political identity, poses another difficult question, and that is how to bring together as one all the different communities practising the animal sacrifice. If this ritual is understood as a Balkan ritual, it accentuates perception of the Balkans as a very specific milieu, thus falling into the trap of imagining the Balkans (Balkanism or 'Balkanity'), with all its connotations of a mixture of the ethnic and the religious, and the region is perceived as a risky conglomerate just one step away from breaking up and separating, while simultaneously being in a constant process of regression. At the same time, we must not lose sight of the fact that the Balkans serve the proclaimed European community as a particular source of multi-ethnicity and multi-confessionalism, which is, again, valued as universal and modern.

By reexamining the local Balkan knowledge of local occurrences, the collection *Animal sacrifice* becomes part of a series of editions within the project "Ethnic and Social Stratification of the Balkans" by the Institute for Balkan Studies, Belgrade which is dedicated to marginalised or urgent issues of anthropologically directed field work (*Hidden Minorities in the Balkans*, Belgrade 2004; *The Bayash in the Balkans*, Belgrade 2005; *Refugee Kosovo*, Kragujevac 2004; *Life in the Enclave*, Kragujevac 2005; *Torac, Field Work Methodology*, Novi Sad 2006; *Kurban in the Balkans*, Belgrade 2007 and *Romance Balkans*, Belgrade 2008).

ЛИТЕРАТУРА

- Achim 1998 — V. Achim: *Țigani în istoria României*, București: Editura Enciclopedică.
- Andersson 2008 — Kjerstin Andersson: Constructing young masculinity: a case study of heroic discourse on violence, *Discourse & Society* 19 (2), 139–161.
- Bade 2005 — Klaus J. Bade: *Evropa v gibanju: Migracije od poznega 18. stoletja do danes*, Ljubljana: zbirka *Delajmo Evropo*.
- Berk 2002 — Piter Berk: *Istorija i društvena teorija*, Beograd: Equilibrium.
- Boarov 2001 — D. Boarov: *Politička istorija Vojvodine*, Novi Sad: Agencija European consulting.
- Bocev 2007 — V. Bocev: Kurban among the Macedonians, *Kurban in the Balkans* (B. Sikimić, P. Hristov, eds.), Belgrade, 269–276.
- Bojanić 1974 — Dušanka Bojanić: Turski zakoni i zakonski propisi iz XV–XVI veka za smederevsku, kruševačku i vidinsku oblast, Istorijski institut, *Zbornik za istočnjačku istoriju i književnost* knj. 2, Beograd.
- Bougarel 1992 — Xavier Bougarel: Allemagne. Assimilation ou préservation des spécificités. *Immigrés en Europe. Politiques locales d'intégration* (D. Lapeyronnie ed.), Paris: La documentation française, 19–54.
- Bougarel 1999a — Xavier Bougarel: Бошњаци под контролом панисламиста, *Дани* 107, 18. јун, 46–49.
- Bougarel, 1999b — Xavier Bougarel: Босна на ријечима — „Муслиманија“ на дјелу, *Дани* 108, 25. јун, 46–49.
- Bougarel, 1999c — Xavier Bougarel: Како је панисламизам замјенио комунизам, *Дани* 109, 2. јул, 48–50.
- Bougarel 2002 — Xavier Bougarel: Avtoritarna reislamizacija in nove sestave v bosanskem islamu, *Časopis za kritiko znanosti* 30 (209–210), 207–216.
- Bulgăr, Constantinescu-Dobridor 2003 — Gh. Bulgăr, Gh. Constantinescu-Dobridor: *Dicționar de arhaisme și regionalisme*, București: Editura Saeculum Vizual.
- Burke 1978 — Peter Burke: *Popular Culture in Early Modern Europe*, New York: New York University Press.
- Burke 1990 — Peter Burke: *The French Historical Revolution: The “Annales” School 1929–1989*, Stanford University Press.
- Burke 2001 — Peter Burke: Popular Culture, *Encyclopedia of European social history from 1350 to 2000*, Vol. 5, New York: C. Scribner's Sons, 3–13.

- Calotă 1995 — I. Calotă: *Rudarii din Oltenia, Studiu de dialectologie și de geografie lingvistică românească*, Craiova.
- Carli et al. 2003: A. Carli, C. Guardiano, M. Kaučič-Baša, E. Sussi, M. Tessarolo, M. Ussai: Asserting ethnic identity and power through language, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 29, No. 5 (September), London, 865–883 (online).
- Chambers 1948 — E. K. Chambers: *The Mediaeval Stage*, vol. I–II, Oxford University Press 1948³ (прво издање 1903).
- Chelcea 1944 — I. Chelcea: *Rudarii, Contribuție la o „enigmă” etnografică*, [București]: Casa Școalelor.
- Čapo-Žmegač 2004 — Jasna Čapo-Žmegač: Transnationalität, Lokalität, Geschlecht: Kroatische Transmigranten in München, *Zuwanderung und Integration: Kulturwissenschaftliche Zugänge und Soziale Praxis*, (Christoph Köck, Alois Mossmüller, Klaus Roth, eds.), Münster et al.: Waxmann Verlag (Münchener Beiträge zur Interkulturellen Kommunikation), 125–140.
- Čapo Žmegač 2005 — J. Čapo Žmegač: Ethnically Privileged Migrants in Their New Homeland, *Journal of Refugee Studies* 18/2, 199–215.
- Čapo-Žmegač 2007 — Jasna Čapo-Žmegač: Encounters in the Transnational Social Space, *Places of Encounter: In memoriam Borut Brumen*, (R. Muršič, J. Repič, eds.), Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, 277–290.
- Ćirković 2006 — S. Ćirković: Despre încrederea în cercetător: un bosniac în Toracu-Mic, *Caiete de teren. Torac — metodologia cercetării de teren* [ur. A. Sorescu-Marinković], Novi Sad, 225–266.
- Ćirković 2006a — S. Ćirković: (Etno)lingvistička istraživanja Vlaha u Srbiji, *Probleme de filologie slavă XIV*, Timișoara, 273–286.
- Ćirković 2007 — S. Ćirković: Temporal Dimensions of Kurban for the Deceased: Refugees from Kosovo and Metohija, *Kurban in the Balkans* (B. Sikimić, P. Hristov, eds.), Belgrade, 87–108.
- Ćirković 2008 — S. Ćirković: Expressing time in the autobiographical discourse of internally displaced persons (IDP) from Kosovo, *Balkanica*, Belgrade (у штампи).
- Ćirković 2008a — S. Ćirković: Being hidden in a Refugee Camp: Serbian Gypsies from Kosovo, *Imagining Roma Culture*, Ljubljana (у штампи).
- Ćirković 2008b — S. Ćirković: Stvarnost kosovske enklave: autopercepcija tradicionalnog lečenja, *Savremena kultura Srba na Kosovu i Metohiji* (S. Nedeljković, ur.), Kruševac: Baštinik (у štampi).
- Dalipaj 2007 — G. Dalipaj: Kurban and its celebration in the Shpati Region in the first half of the 20th century. A case study of local social structure and identities, *Kurban in the Balkans* (B. Sikimić, P. Hristov, eds.), Belgrade, 181–195.
- Daničić 1869 — Gj. Daničić: *Knjiga Konstantina filosafo o pravopisu*, Starine JAZU 1, Zagreb (= *Сийнији сийси Туре Даничића III: Ойиси ћирилских рукописа и издања њекѣова*, прередно Ђ. Трифуновић, САНУ, Београд 1975).
- Djordjević 2005 — D. B. Djordjević (ed.): *Romani cult places and culture of death*, Niš: YUNIR.
- Djordjević 2007 — S. Djordjević: *Dušno*: blood sacrifice in the posthumous customs of colonist Serbs in Omoljica, *Kurban in the Balkans* (B. Sikimić, P. Hristov, eds.), Belgrade, 277–298.
- Dženkins 2001 — R. Dženkins: *Etnicitet u novom ključu*, Beograd: Biblioteka XX vek.
- Dyer 2007 — T. F. T. Dyer: *British Popular Customs, Present and Past — Illustrating the social and domestic manners of the people*, Foley Press (прво издање 1876).
- Elsie 2002 — R. Elsie: *Handbuch zur albanischen Volkskultur*, Wiesbaden.

- ER — *Encyclopedia of Religion*, vol. I — XV, editor in chief Lindsay Jones, 2005².
- Eriksen 2002² — T. H. Eriksen: *Ethnicity and nationalism*, London: Pluto Press .
- Eriksen 2007 — T. H. Eriksen: Creolization in Anthropological Theory and in Mauritius, *Creolization: History, Ethnography, Theory* (C. Stewart, ed.), Left Coast Press, Inc., c/o University of Arizona Press, 153–177.
- FidaPlus — Korpus slovenskega jezika, <http://www.fidaplus.net>
- Fjalor 1980 — *Fjalor i gjuhës së sotme shqipe*, Tiranë.
- Galasińska, Galasiński 2003 — A. Galasińska, D. Galasiński: Discursive strategies for coping with sensitive topics of the Other, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 29, No. 5 (September), London, 2003, 849–863 (online).
- Geitler 1882 — Lavoslav Geitler: *Euchologium. Glagolski spomenik manastira Sinai Brda*, Zagreb: JAZU.
- Gerlach 1674 — *Stephan Gerlachs deß Aeltern Tage-Buch...* 1674.
- Givre 2002 — O. Givre: Le kourban: pratiques sacrificielles et religiosité populaire en Bulgarie, Association française d'études sur les Balkans, *Etudes balkaniques: état des savoirs et pistes de recherche*, Paris, 19–20 décembre 2002, www.afebalk.org/recontres2002/textes/o.givre.pdf
- Givre 2006 — O. Givre: *Un rituel „balkanique“ ou un rituel dans les Balkans? Approche anthropologique du kourban en Bulgarie et en Grèce du nord*, Thèse de doctorat de sociologie et anthropologie, Université Lumière Lyon 2, http://demieter.univ-lyon2.fr/sdx/theses/notice.xsp?id=lyon2.2006.givre_o-principal&id_doc=lyon2.2006.givre_o&isid=lyon2.2006.givre_o&base=documents&dn=1
- Goar — Jacobus Goar: *Euchologion sive rituale graecorum...*, Venetiis 1730.
- Gorovei 1985 — A. Gorovei: *Literatura populară II*, București: Editura Minerva.
- Hahn 1861 — J. G. v. Hahn: *Reise von Belgrad nach Salonik*, Wien.
- Hahonina, 2003 — Ksenija Hahonina: Mučenje? *Mladina* br. 23.
- Halili 2007 — R. Halili: Kurban today among the Albanians, *Kurban in the Balkans* (B. Sikimić, P. Hristov, eds.), Belgrade, 197–207.
- Hećimović 1940 — M. Hećimović: Ovčarstvo u selu Ivčević Kosi u Lici, *Etnografska istraživanja i građa 2*, Zagreb.
- Hedeşan 2003 — O. Hedeşan: Myth and/or Shamanism. Case analysis: Păuna of Trešnjevica, *Roma Religious Culture* (D. Đorđević, ed.), Niš, 84–93.
- Hedeşan 2005 — O. Hedeşan: Jedan teren: Trešnjevica u dolini Morave, *Бањаши на Балкану. Идентитет етничке заједнице* (Б. Сикимић, ур.), Београд, 13–106.
- Hedeşan 2006 — O. Hedeşan: Exerciții de etnologie. După teren, *Torac. Metodologia cercetării de teren* (A. Sorescu-Marinković, ed.), Novi Sad, 37–109.
- Hobsbawm 1983 — E. Hobsbawm: Introduction: Inventing Traditions, *The Invention of Tradition* (E. Hobsbawm, T. Ranger, eds.), Cambridge University Press, 1–14.
- Hogben 2006 — S. Hogben: Life's on Hold. Missing People, private calendars and waiting, *Time and Society* 15/2–3, 327–342.
- Hristov, Manova 2007 — P. Hristov, T. Manova: The new 'old' kurban. A case study, *Kurban in the Balkans* (B. Sikimić, P. Hristov, eds.), Belgrade, 209–230.
- Hristov 2007 — P. Hristov: Celebrating the abandoned village: the ritual process in the post-socialist Balkans, *Kurban in the Balkans* (B. Sikimić, P. Hristov, eds.), Belgrade, 245–257.
- Huang 2004 — Sh. Huang: 'Times' and Images of Others in an Amis Village, Taiwan, *Time and Society* 13/ 2–3, 321–337.

- Ilić 2005 — Marija Ilić: „Izgubljeno u prevodu“: Romi u diskursu Srba iz Trešnjevce, *Бањаша на Балкану — иденитетна етничке заједнице* (Б. Сикимић, ур.), Београд: Балканолошки институт САНУ, 121–144.
- Jagić 1874 — Vatroslav Jagić, Sitna gradja za crkveno pravo, *Starine JAZU V*, 112–156.
- Jagić 1891 — Vatroslav Jagić: *Missale glagoliticum Hervoiæ ducis Spalatensis. Argumentum codicis*, Vindobonae.
- Jansen 2001 — S. Jansen: The streets of Beograd. Urban space and protest identities in Serbia, *Political Geography* 20, 35–55.
- Jansen 2005 — S. Jansen: *Antinacionalizam*, Beograd: Biblioteka XX vek.
- Janjetović 2004 — Z. Janjetović: Švabe u Vojvodini, *Скривене мањине на Балкану* (Б. Сикимић, ур.), Београд: Балканолошки институт САНУ, РAG
- Jovičević 1928 — A. Jovičević: Godišnji običaji (Riječka nahija u Crnoj Gori), *Zbornik za narodni život i običaje* 26/2, Zagreb, 293–318.
- Kalčič 2007 — Špela Kalčič: Slovenski muslimani: kdo so, organiziranost in državno-pravno normiranje v antropološki presoji, *Dve domovini* 26, 7–29.
- Kalčič 2007a — Špela Kalčič: »Nisem jaz Barbika«: *Oblačilne prakse, islam in identitetni procesi med Bošnjaki v Sloveniji*. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.
- Kanitz 1909 — F. Kanitz: *Das Königreich Serbien und das Serbenvolk: von der Römerzeit bis zur Gegenwart*, Verlag von Bernhard Meyer, Leipzig.
- Kelder 2005 — J.A. Kelder: Using Someone Else's Data: Problems, Pragmatics and Provisions, *Forum: Qualitative Social Research* 6 (1) Art 39, <http://www.qualitative-research.net/fqs-texte/1-05-05-1-39-e.htm>.
- Kemper 2002 — R. Kemper: From Student to Steward: Tzintzuntzan as Extended Community, *Chronicling Cultures: Long-Term Field Research in Anthropology*, Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 284–312.
- Kiesling 2005 — Scott F. Kiesling: Homosocial Desire in Men's Talk: Balancing and Re-Creating Cultural Discourses of Masculinity, *Language in Society* 34, 695–726.
- Klajn 1985 — Ivan Klajn: *O funkciji i prirodi zamenica*, Beograd.
- Klimt 1989 — Andrea Klimt: Returning 'Home': Portuguese Migrant Notions of Temporariness, Permanence, and Commitment, *New German Critique* 46, 47–70.
- Klimt 2000 — Andrea Klimt: European Spaces: Portuguese Migrants' Notions of Home and Belonging, *Diaspora* 9 (2), 259–285.
- Kokelj 2007 — Nina Kokelj: Neuvrščeni Slovenci, *Mladina*, 5. 10. 2007.
- Kolev 2002 — D. Kolev: *Calendar Feasts of Central Bulgarian Roma*, Veliko Tarnovo: Faber.
- Kolinsky 1996 — Eva Kolinsky: Non-German Minorities in Contemporary German Society, *Turkish Culture in German Society Today* (D. Horrocks, E. Kolinsky eds.), Providence — Oxford: Berghahn Books, 71–111.
- Kolstó 2003 — P. Kolstó: Procjena uloge historijskih mitova u modernim društvima, *Historijski mitovi na Balkanu*, Sarajevo, 11–39.
- Kovalcsik 2007 — K. Kovalcsik: Gurbane as a representation of traditional identity and culture in an Oltenian Rudar community, *Kurban in the Balkans* (B. Sikimić, P. Hristov, eds.), Belgrade, 109–135.
- Langacker 2000 — R. W. Langacker: *A Course in Cognitive Grammar*, University of California, San Diego.

- Le Goff 1980 — Jacques Le Goff: *Time, Work and Culture in the Middle Ages* (translated by A. Goldhammer), The University of Chicago Press.
- Lehfeldt 1989 — *Eine Sprachlehre von der Hohen Pforte: ein arabisch-persisch-griechisch-serbisches Gesprächslehrbuch vom Hofe des Sultans aus dem 15. Jahrhundert als Quelle für die Geschichte der serbischen Sprache*, hrsg. von Werner Lehfeldt mit T. Berger, Ch. Correll, G. Henrich, Köln–Wien.
- Lévi-Strauss 1979 — C. Lévi-Strauss: *Totemizam danas*, Beograd: BIGZ. [C. Lévi-Strauss 1962: *Le totemisme aujourd'hui*, Presses Universitaires de France].
- Leluda-Voss 2006 — Chr. Leluda-Voss: *Die südgriechische Mundart von Kastelli (Peloponnes). Morphosyntax und Syntax. Lexik. Ethnolinguistik. Texte*, München.
- Lepeyronnie 1992 — Didier Lepeyronnie: Les politiques locales d'intégration des immigrés en Europe, *Immigrés en Europe. Politiques locales d'intégration* (D. Lepeyronnie, ed.), Paris: La documentation française, 5–17.
- Levin 1995 — Eve Levin: The Trebnik as a source for social history, *Проучавање средњовековних јужнословенских рукописа*, Зборник радова са Треће међународне хиландарске конференције одржане од 28. до 30. марта 1989, САНУ, Београд, 189–193.
- Levitt 2004 — Peggy Levitt: Migration Fundamentals, *Migration Information Source*, oktobar.
- Maluckov 1979 — M. Maluckov (ed.): *Etnološka građa o Romima (Ciganima) u Vojvodini*, Novi Sad.
- Maluckov 1985 — M. Maluckov: *Rumuni u Banatu*, Novi Sad.
- Mandel 1996 — Ruth Mandel: A Place of Their Own: Contesting Spaces and Defining Places in Berlin's Migrant Community, *Making Muslim Space in North America and Europe* (B. Daly Metcalf, ed.), Berkeley: University of California Press, 147–166.
- Mandel, Wilpert 1994 — Ruth Mandel, Czarina Wilpert: Migration zwischen der Türkei und Deutschland: Ethnizität und kulturelle Zwischenwelten, *Annali di Sociologia* 10 (1–2), 467–485.
- Marushiakova, Popov 2000 — E. Marushiakova, V. Popov: Myth as Process, *Scholarship and the Gypsy Struggle. Commitment in Romani Studies* (T. Acton, ed.), Hatfield: University of Hertfordshire Press, 81–93.
- Marushiakova, Popov 2001 — E. Marushiakova, V. Popov: Dialect, Language and Identity of the Gypsies (on the case of Bulgaria), *“Was ich noch sagen wollte...” A multilingual Festschrift for Norbert Boretzky on occasion of his 65th birthday* (T. Stolz, B. Igla, eds.), Berlin: Akademie Verlag.
- Marushiakova, Popov 2004 — E. Marushiakova, V. Popov: Segmentation vs. consolidation: The example of four Gypsy groups in CIS, *Romani Studies* 5, Vol. 14/2, 145–191.
- Marushiakova, Popov 2007 — E. Marushiakova, V. Popov: The Vanished Kurban. Modern Dimensions of the Celebration of Kakava/Hidrellez Among the Gypsies in Eastern Thrace (Turkey), *Kurban in the Balkans* (B. Sikimić, P. Hristov, eds.), Belgrade, 33–50.
- Marushiakova, Popov 2006 — E. Marushiakova, V. Popov: The Gypsy Group — Ethnonyms vs. Professionyms, paper presented at the *7th International Conference on Romani Linguistics*, Prague (forthcoming).
- MF — *Medieval Folklore: An Encyclopedia of Myths, Legends, Tales, Beliefs, and Customs*, Vol. I–II (Carl Lindahl, John McNamara, John Lindow, eds.), Santa Barbara — Denver — Oxford 2000.

- Mihăescu 2008 — Corina Mihăescu: Elemente autohtone și influențe orientale în cazul unui vechi obicei agrar din sudul României, *Centrul Național pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale — Buletin informativ*, Anul XVI, nr. 4 (191), 2–10.
- Mihailescu 2002 — Vintila Mihailescu: *Svakodnevnica nije više ono što je bila: beleške jednog balkanskog antropologa u doba tranzicije*, Beograd: Biblioteka XX vek.
- Miletić 2002 — Vesna Miletić: Položaj srbske narodne skupnosti v Sloveniji, *Beseda 2*, Ljubljana: Društvo Srpska zajednica, 5–13.
- Mitchell 1960 — C. J. Mitchell: The Anthropological Study of Urban Communities, *African Studies* 19, 169–172.
- Milenković 2003 — M. Milenković: *Problem etnografski stvarnog. Polemika o Samoi u krizi etnografskog realizma*, Beograd.
- Missale Hervoiae — *Missale Hervoiae ducis spalatensis croatico-glagoliticum. Transcriptio et commentarium*, sub redactione Vjekoslav Štefanić, Zagreb—Ljubljana—Graz 1973.
- Möderndorfer 1948 — V. Möderndorfer: *Verovanja, uvere in običaji Slovencev (narodopisno gradivo). Druga knjiga. Prazniki*, Celje.
- MS 2001 — Minority Studies Society Studii Romani: *Identity Formation among Minorities in the Balkans: The cases of Roms, Egyptians and Ashkali in Kosovo*, Sofia.
- Münz 1995 — Reiner Münz: *Where Did They All Come from? Typology and Geography of European Mass Migration in the Twentieth Century*, Demographie aktuell 7, Berlin: Humboldt Universität zu Berlin.
- Münz, Ohliger 1997 — R. Münz, R. Ohliger: *Deutsche Minderheiten in Ostmittel- und Osteuropa, Aussiedler in Deutschland. Eine Analyse ethnisch privilegierter Migration*, Demographie aktuell 9, Berlin: Humboldt Universität zu Berlin.
- Mutman 2006 — M. Mutman: Writing culture: Postmodernism and ethnography, *Anthropological Theory* 6/2, 153–178.
- Nahtigal 1942 — R. Nahtigal: *Euchologium Sinaiticum. Starocerkvenoslovanski glagolski spomenik. Del II: tekst s komentarjem*, Ljubljana.
- Nairn et al. 2005 — K. Nairn, J. Munro, A. B. Smith: A counter-narrative of a 'failed' interview, *Qualitative Research* 5/2, 221–244.
- Nicolăescu-Plopșor 1922 — C. S. Nicolaescu-Plopșor: Gurbanele, *Arhivele Olteniei* 1, Craiova, 35–40.
- ODB — *The Oxford Dictionary of Byzantium I–III*, (A. P. Kazhdan, ed.), Oxford University Press, New York — Oxford, 1991.
- Orsós 1997 — Anna Orsós: Language Groups of Gypsies in Hungary, *Studies in Roma (Gypsy) Ethnography* 6, *Studies about Boyash Gypsies in Hungary*, Budapest, 194–199.
- Pantelić 1973 — Marija Pantelić: Hrvojev misal i njegov historijskolturgijski sastav, in: *Missale Hervoiae ducis spalatensis croatico-glagoliticum. Transcriptio et commentarium*, ed. B. Grabar, A. Nazor, M. Pantelić, Ljubljana—Graz—Zagreb, 489–494.
- Pašić 2005 — Ahmed Pašić: *Islam in muslimani v Sloveniji*, Tržič: Učila international (zbirka Žepna knjiga).
- Pavković, Naumović 1996 — N. Pavković, S. Naumović: Fașancu la Grebenăț — Folklorizam, simboličke strategije i etnički identitet rumunske nacionalne manjine u Banatu, *Положај мањина у Савезној Републици Југославији*, Београд, 697–708.

- Pavlenko 2007 — A. Pavlenko: Autobiographic narratives as data in applied linguistics, *Applied linguistics* 28, 163–188.
- Petrović 2006 — Tanja Petrović: *Ne tu, ne tam: Srbi v Beli krajini in njihova jezikovna ideologija v procesu zamenjave jezika*, Ljubljana: Založba ZRC.
- Petrovici 1943 — E. Petrovici: *Texte dialectale. Suppliment la Atlasul linguistic român II* (ALRT II). Sibiu — Leipzig.
- Pezdir 2004 — Tatjana Pezdir: Transnacionalne aktivnosti — primer migrantov iz Bosne in Hercegovine in njihovih potomcev v Sloveniji, *Časopis za kritiko znanosti* 217–218, god. XXXII, 184–194.
- PG 119 — *Patrologiae cursus completus, series Graeca*, t. 119, ed. J. P. Migne (1864).
- Piper 2001 — P. Piper: *Jezik i prostor*, Beograd: Biblioteka XX vek.
- Plas 2006 — P. Plas: Aspects of the recovery of context and performance in a historical poetics and pragmatics of western South Slavic ritual folklore, *Etnolingwistyka* 18, Lublin, 249–264.
- Plas 2007 — P. Plas: Voicing folk for the academy: Interdiscursivity and collective identity in a north Dalmatian ethnography, 1899–1900, *Journal of Pragmatics* 39, 2244–2272.
- Polovina 1996 — Vesna Polovina: *Prilozi za kognitivnu lingvistiku*, Beograd.
- Popis 2003 — *Verska, jezikovna in narodna sestava prebivalstva Slovenije, popisi 1921–2002*, Ljubljana: Statistični urad Republike Slovenije.
- Popov 2007 — R. Popov: Kurban sacrificial offerings on the feastdays of the summertime saints in the calendar tradition of the Bulgarians, *Kurban in the Balkans* (B. Sikimić, P. Hristov, eds.), Belgrade, 259–268.
- Popova 1995 — A. Popova: Le kourban, ou sacrifice sanglant dans les traditions balkaniques, *Europaea: Journal of the Europeanists* 1/1, Paris, 145–170.
- Povrzanović 2000 — M. Povrzanović: The Imposed and the Imagined as Encountered by Croatian War Ethnographers, *Current Anthropology* 41/2, 151–162.
- Sacks 1992 — H. Sacks: *Lecturers on Conversation* (vol.1), Oxford: Blackwell.
- Schieffelin 2002 — B. B. Schieffelin: Marking Time. The Dichotomizing Discourse of Multiple Temporalities, *Current Anthropology* 43 (Supplement), s5–s17.
- Schiffirin 1981 — D. Schiffirin: Tense Variation in Narrative, *Language* 57/ 1, 45–62.
- Reginald of Durham 1835 — Reginald of Durham, *Reginaldi Monachi Dunelmensis Libellus de Admirandis Beati Cuthberti*, (James Raine, ed.), Durham.
- Roth, Bowen 2001 — W.-M. Roth, G. M. Bowen: 'Creative Solutions' and 'Fibbing Results': Enculturation in Field Ecology, *Social Studies of Science* 31/4, 533–556.
- Schierup, Ålund 1986 — C.-U. Schierup, A. Ålund: *Will They Still Be Dancing? Integration and Ethnic Transformation among Yugoslav Immigrants in Scandinavia*, Department of Sociology, University of Umeå, Sweden.
- Schierup, Ålund 1996 — C.-U. Schierup, A. Ålund: From Serbia to Scandinavia: Ritual, Ethnicity and Social Integration among Wallachian Migrants, *Status of Minorities in the Federal Republic of Yugoslavia*, Belgrade, 459–474.
- Sikimić 2002 — B. Sikimić: Đurđevdan kod vlaških Roma u selu Podvrška, *Kultura* 103–104, Beograd, 184–193.
- Sikimić 2005 — B. Sikimić: Вањаши у Србији, *Вањаши на Балкану — идентитет етничке заједнице* (Б. Сикимић, ур.), Београд: Балканолошки институт САНУ, 249–275.

- Sikimić 2006 — B. Sikimić: Transborder Ethnic Identity of Bayash Roma in Serbia, *TRANS, Internet Journal for cultural sciences* 16, Wien, http://www.inst.at/trans/16Nr/14_4/sikimic16.htm.
- Sikimić 2006a — B. Sikimić: De la Torac la Clec: Informația minimală de teren, *Torac. Metodologia cercetării de teren* (A. Sorescu-Marinković, ed.), Novi Sad, 173–201.
- Sikimić 2007 — B. Sikimić: Tragom terenskih istraživanja Emila Petrovića u Srbiji: Čokešina, Lokve i Ždrelo, *Probleme de filologie slavă XV*, Timișoara, 443–454.
- Sikimić 2007a — B. Sikimić: Gurban in the village of Grebenac: between participants' memory and researchers' construction, *Kurban in the Balkans* (B. Sikimić, P. Hristov, eds.), Belgrade, 153–180.
- Sikimić 2008 — B. Sikimić: Karavlahs in Bosnia and Herzegovina today, *The Romance Balkans* (B. Sikimić, T. Ašić, eds.), Belgrade: Balkanološki institut, 227–246.
- Simsek-Çaglar 1994 — Ayse Simsek-Çaglar: German Turks in Berlin: Migration and their Quest for Social Mobility, докторска дисертација, Montreal: McGill University, Department of Anthropology.
- Skok — P. Skok: *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika I–IV*, Zagreb, 1971–1974.
- Slavkova 2008 — M. Slavkova: Contemporary Labour Migrations of Gypsies from Bulgaria to Spain, *Dynamics of National Identity and Transnational Identities in the Process of European Integration* (Elena Marushiakova, ed.), Cambridge Scholars Publishing, 189–213.
- Smailagić 1990 — Nerkez Smailagić: *Leksikon islama* (Darko Tanasković, red.), Sarajevo: Svjetlost.
- Sobolev 2007 — A. N. Sobolev: On Balkan names for the sacrificial animal on St George's Day, *Kurban in the Balkans* (B. Sikimić, P. Hristov, eds.), Belgrade, 15–32.
- Sorescu-Marinković 2005 — A. Sorescu-Marinković: Napolitanci iz Mehovina, *Бањаши на Балкану — идентитет и етничке заједнице* (ур. Б. Сикимић), Београд: Балканолошки институт САНУ, 175–200.
- Sorescu-Marinković 2005a — A. Sorescu-Marinković: The Vlach Funeral Laments — Tradition Revisited, *Balkanica XXXV*, Beograd, 199–222.
- Sorescu-Marinković 2006 — A. Sorescu-Marinković: Românii din Banatul sârbesc — identitate și memorie, *Probleme de filologie slavă XIV*, Timișoara, 337–348.
- Sorescu-Marinković 2006a — A. Sorescu-Marinković: Torac via Clec: Când biografia bate etnografia, *Caiete de teren. Torac — metodologia cercetării de teren* (A. Sorescu-Marinković, ed.), Novi Sad, 111–172.
- Sorescu-Marinković 2007 — A. Sorescu-Marinković: The Vlachs of North-Eastern Serbia: Fieldwork and Field Methods Today, *Symposia. Journal for Studies in Ethnology and Anthropology*, Craiova, 125–140.
- Sorescu-Marinković 2007a — A. Sorescu-Marinković: „Nous venons des Carpathes, des Carpathes indiens, de Russie”: Gérer une identité traumatisée — le cas des Bayash de Serbie, *Proceedings of the conference Pamćenje i historija u Srednjoistočnoj Europi* (Zagreb, 19–22 January 2006) (forthcoming).
- Sorescu-Marinković 2007b — A. Sorescu-Marinković: The Bayash in Croatia: Romanian Vernaculars in Baranja and Medjimurje, *The Romance Balkans* (B. Sikimić, T. Ašić, eds.), Belgrade, 173–225.

- Sorescu-Marinković 2007c — A. Sorescu-Marinković: The *gurban* displaced: Bayash guest workers in Paris, *Kurban in the Balkans* (B. Sikimić, P. Hristov, eds.), Belgrade, 137–151.
- Škaljić 1989⁶ — A. Škaljić: *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*, Sarajevo: Svjetlost.
- Štiučă 2003 — Narcisa Štiučă: Aspects de la vie de famille chez les Grecs de Dobrudja, *Symposia — Journal for Studies in Ethnology and Anthropology*, Craiova: Aius: 517–527.
- Taylor 2001 — J. R. Taylor: *Linguistic Categorization. Prototypes in Linguistic Theory*, Oxford: Oxford University Press [1898, 1995].
- Tiktin 1986 — H. Tiktin: *Rumänisch-deutsches Wörterbuch 2*, überarbeitete und ergänzte Auflage von Paul Miron. Band I, Wiesbaden.
- Timotin 2007 — E. Timotin: Un aspect méconnu des fées roumaines. Observations sur un texte magique manuscrit, *Revue des études sud-est européennes* XLV/1–4, Bucarest, 433–444.
- Tirta 2003 — M. Tirta: *Etnologjia e shqiparëve*, Tiranë.
- Turner 1969 — V. Turner: *The Ritual Process*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Ungerer 1996 — F. Ungerer: *An Introduction to Cognitive Linguistics*, Longman.
- URS 1991 — Ustava Republike Slovenije, *Uradni list Republike Slovenije* 33/9.
- Van den Berg 2005 — H. Van den Berg: Reanalyzing Qualitative Interviews From Different Angles: The Risk of Decontextualization and Other Problems of Sharing Qualitative Data, *Forum: Qualitative Social Research* 6 (1), Art 30. <http://www.qualitative-research.net/fqs-texte/1-05-05-1-39-e.htm>
- Velikonja 2002 — Mitja Velikonja: In hoc signo vicens: verski simbolizem v vojnah na Balkanu 1991–1995, *Časopis za kritiko znanosti* 30 (209–210), 193–206.
- Viimaranta 2006 — J. Viimaranta: *Talking about Time in Russian and Finnish*, Helsinki: Slavica Helsingiensia 29.
- Vlahović 1972 — P. Vlahović: *Običaji, verovanja i praznoverice naroda Jugoslavije*, Beograd.
- Vrečer 1999 — Natalija Vrečer: Smrt in žalovanje v begunstvu: Bošnjaki, Bošnjakinje v Sloveniji, *Etnolog* 9 (1), 321–338.
- Vukanović 1986 — T. Vukanović: *Srbi na Kosovu II*, Vranje.
- Watkins 2004 — Carl Watkins: “Folklore” and “Popular Religion” in Britain during the Middle Ages, *Folklore* 115, 140–150.
- Werbner 1988 — P. Werbner: “Sealing” the Koran: Offering and Sacrifice among Pakistani Labour Migrants, *Cultural Dynamics* 1, 77–97.
- Williams 2003 — P. Williams: Ties and Frontiers, Journeys and Neighborhoods, Alliances and Contests, *Ethnic Identities in Dynamic Perspectives*, Proceedings of the 2002 Annual Meeting of the Gypsy Lore Society, Budapest, 25–35.
- Zakon o posebnih pravicah 2001 — Zakon o posebnih pravicah italijanske in madžarske narodne skupnosti na področju vzgoje in izobraževanja, *Razprave in gradivo* 38/39, Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja, 399–402.
- Zlatanović 2002 — Sanja Zlatanović: „Zasevka” u svadbi Roma, *Kultura* 103/104, Beograd, 194–202.
- Zlatanović 2003 — Sanja Zlatanović: Celebration of Vasilica in Vranje, *Roma Religious Culture*, Niš: YUNIR, 93–97.
- Zlatanović 2006 — Sanja Zlatanović: Djorgovci: An ambivalent identity, *Romani Studies* 5, Vol. 16, No. 2, 133–151.

- Zlatanović 2007 — Sanja Zlatanović: The Roma of Vranje: kurban with five faces, *Kurban in the Balkans* (B. Sikimić, P. Hristov, eds.), Belgrade, 51–86.
- Zojzi 1949 — Rr. Zojzi: Gjurmët e nji kalendari primitiv në popullin tonë, *Buletin i Institutit të Shkencave* 1, Tiranë, 85–112.
- ZZŽ — Zakon o zaštiti živali, *Uradni list Republike Slovenije* 98/99 i 126/83.

*

- Агапкина 1999 — Т. А. Агапкина: Балканская проекция славянской весенне-летней обрядности, *Балканские чтения* 5, Москва, 78–80.
- Агапкина 2002 — Т. А. Агапкина: *Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл*, Москва.
- Агапкина 2004 — Т. А. Агапкина: Всегда и никогда (время в заговорном универсуме), *Язык культуры: семантика и грамматика*, Москва, 273–283.
- Алмазов 1896 — А. И. Алмазовъ: *Къ исторіи молитвъ на разные случаи*, Одесса.
- Апокрифи старозаветни — *Апокрифи старозаветни према српским преписима*, приредило и на савремени језик пренео Т. Јовановић, Београд 2005.
- Антонијевић 1990 — Д. Антонијевић: *Ритуални транс*, Београд.
- Аргировски 1998 — Аргировски М: *Грцизмије во македонскиот јазик*, Скопје.
- Арнаудовъ 1920 — М. Арнаудовъ: Вградена невеста: студии върху българските обреди и легенди, *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина* XXXIV, София, 245–528.
- АС, МФ-Е ф. X 3/1879 — Архив Србије, Министарство финансија — Економно одељење, фасцикла X 3/1879.
- Бандић 1991 — Душан Бандић: *Народна религија Срба у 100 њојмова*, Београд: Нолит, 1991; 2004².
- Бандић 1998 — Душан Бандић: О ђаволу у народном православљу, *Рад Музеја Војводине* 40, Нови Сад, 49–154.
- Бара, Каль, Соболев 2005 — М. Бара, Т. Каль, А. Н. Соболев: *Южноарумынский говор села Турья (Пинд). Синтаксис. Лексика. Этнолингвистика. Тексты*, München.
- БЕР III 1986 — *Български етимологичен речник*, Том III, София.
- Благоев 2004 — Г. Благоев: *Курбанъ в традицията на българите мюсюлмани*, София: Академично издателство „Марин Дринов“.
- Богдановић 1985 — Димитрије Богдановић: Крсна слава као светосавски култ, *О крсном имену. Сборник*, Београд: Просвета, 486–511 = Гласник СПЦ XLII (1961) 200–207.
- Бојанин 2004 — Станоје Бојанин: Средњовековна светковина између приватног и јавног, *Приватни живот у српским земљама средњег века*, приредиле С. Марјановић-Душанић и Д. Поповић, Београд: Клио, 246–279.
- Бојанин 2005 — Станоје Бојанин: *Забаве и свейковине у средњовековној Србији (од краја XII до краја XV века)*, Београд: Историјски институт — Службени гласник.
- Бојанин 2008 — Станоје Бојанин: Крст у сеоском атару: сакрална топографија и њена друштвена функција у парохији средњовековне Србије, *Историјски часопис* LVI, Београд, 305–347.
- Боцев 1999 — В. Боцев: Курбанот у селото Јабланица, Струшко, *Македонско наследство* IV/10, Скопје, 76–85.

- Боцев 2001 — В. Боцев: Животот у пустото село Папавница, *The Border, Границата*, Т.1, София, 113–119.
- Боцев 2006 — В. Боцев: Етноложката видеодокументација на виното и курбана, *Брегът, морето, Европа*, Институт за фолклор, БАН, София, 284–286.
- Бугарски et al. 1996 — Бугарски et al.: *Ойштина Панчево*, Нови Сад.
- Букуров 1970 — Б. Букуров: Населба у јужном Банату, *Зборник Мајице српске за природне науке* 39, Нови Сад, 5–68.
- Бушкевич 1999 — С. П. Бушкевич: Жертва, *Славянские древности*, Том 2, Москва, 208–215.
- Васенко 1928 — П. Г. Васенко: *Сербские записи на греческой рукописи XV века, принадлежащей библиотеке Академии наук*, Известия академии наук СССР, VII серия, отд. гуманитарных наук, Ленинград, 27–44.
- Васовић 1998 — Милорад Васовић: *Горња Јабланица. Географска својства*, Београд.
- ВИИНЈ 1955 — *Византијски извори за историју народа Југославије*, том I, САНУ, Београд.
- Викторов 1879 — А. Е. Викторов: *Собрание рукописей В. И. Григоровича*, Москва.
- Влајић-Поповић 1997 — Јасна Влајић-Поповић: Сх. оловина „старинско пиће налик пиву”, *Кодови словенских култура 2. Храна и пиће*, Београд, 163–169.
- Влаховић 1931 — М. Влаховић: Неки божићни обичаји у Кртолама, *Зайиси* 11, Цетиње.
- Вук 1818 — Вук Стефановић Караџић: *Српски рјечник истолкован њемачким и латинским ријечма*, Беч.
- Вукановић 1983 — Т. Вукановић: *Роми (Цигани) у Југославији*, Врање.
- Вукановић 1978 — Т. П. Вукановић: *Врање: етничка историја и културна баштина врањског гравијационог подручја у доба од ослобођења од Турака 1878*, Врање: Раднички универзитет, Посебна издања, књ. 13.
- Вукановић 2001 — Т. Вукановић: *Енциклопедија народног животоа, обичаја и веровања у Срба на Косову и Мејхоџи. VI век — почетак XX века*, Београд.
- Вучковић 2007 — М. Вучковић: Други у дискурсу Марка Гурана, *Българските острови на Балканите*, София, 205–218.
- Вучкович 2008 — М. Вучкович: Болгари — это мы или другие. (Само)идентификация павликян из Баната, *Etnolingwistyka* 20, Lublin, 333–348.
- Гаћеша 1984 — Н. Гаћеша: *Аграрна реформа и колонизација у Југославији*, Нови Сад.
- Герлах 1976 — Стефан Герлах: *Дневник на едно патуване до Османската порта в Цариград*, подбор, превод, увод и коментар Марија Киселинчева; предговор и редакција Бистра А. Цветкова, София.
- Грујић 1930 — Радослав Грујић: Црквени елементи крсне славе, *Гласник СНД VII-VIII*, 3–4, 35–75.
- Данова 2000 — Р. Данова: Крвна жртва у савременим обичајима становништва Подунавља, централне и северне Бугарске, *Гласник Етнографског института САНУ XLIX*, Београд, 109–114.
- Дебелковић 1907 — Д. Дебелковић: Обичаји српског народа на Косову Пољу, *Српски етнографски зборник 7*, Београд, 173–332.

- Детелић 1997 — М. Детелић: Клише и формула као средства за кодирање костију и меса у народним бајкама, *Кодови словенских култура 2. Храна и ићиџе*, Београд, 101–128.
- Димитријевић 1935 — Х. Т. Димитријевић: *Врањске њословице*, Београд.
- Дмитријевић 1901 — А. Дмитриевский: *Описаніе литургическихъ рукописей, хранящихся въ библиотекахъ православнаго востока*. Томъ II, *Еѳхолоѳја*, Кіевъ.
- Документација катедре за Историју уметности Новог века*, Филозофски факултет, Београд (Досије Света Петка — Врање).
- Дробњак 2002 — Д. Ј. Дробњак: *Монографија Рийња*, Београд: издање аутора.
- Ђерић 1997 — Гордана Ђерић: *Смисао жрџиве у традиционалној култури Срба*, Нови Сад: Светови.
- Ђорђевић 1933 — Тихомир Р. Ђорђевић: *Наи народни живоџ VII*, Београд: Издавачка књижарница Геџе Кона.
- Ђорђевић 1958 — Тихомир Р. Ђорђевић: Природа у веровању и предању нашега народа, *Срџски еџнографски зборник 71*, Београд.
- Ђорђевић 1985 — Драгутин Ђорђевић: *Живоџ и обичаји у лесковачком крају*, Лесковац.
- Ђорђевић 1993 — Милутин Ђорђевић: *Пусџа Река. Људи, године, живоџ*, Параћин.
- Ђурђев 1986 — С. Ђурђев: Развој спољних миграција у Војводини, *Зборник Маџице срџске за друшџивене науке 80*, Нови Сад, 109–127.
- Ђурђев 1988 — А. Ђурђев: *Рађевина. Обичаји, веровања и народно стваралашџво*, Крупањ.
- Ђуровић, Ђорђевић 1996 — Б. Ђуровић, Д. Б. Ђорђевић: Обреди при великим верским празницима код Рома у Нишу, *Еџно-кулџуролошки зборник II*, Сврљиг, 66–72.
- Ерџеговић-Павловић, Костић 1988 — Славенка Ерџеговић-Павловић, Десанка Костић: *Археолошки сџоменици и налазишџта лесковачког краја*, Београд.
- Живковић 1996 — Д. Живковић: 'Молитва' — Сеоска колективна жрџва, *Еџно-кулџуролошки зборник II*, Сврљиг, 165–168.
- Жугра, Домосилецкаја 1997 — А. В. Жугра, М. В. Домосилецкаја: *Малџй диалектологический атлас балканскихъ языковъ. Лексическая программа*, С.-Петербург.
- Зайковскиџ, Зайковскаја 2001 — Т. Зайковскаја, В. Зайковскиџ: Етнолингвистическиџ материали из Северной Греџии (с. Эратира, округ Козани), *Исследованиа по славянской диалектологии*, Вып. 7. *Славянская диалектная лексика и лингвогеография*, Москва, 152–181.
- Законоправило — *Законоџравило свеџџога Саве*, приредили и превели Миодраг М. Петровић и Љубица Штавланин-Ђорђевић, Београд: Историџски институт, 2005.
- Зечевић 1982 — С. Зечевић: *Кулџи мрџвих код Срба*, Београд.
- Златановић, М. 1969 — М. Златановић: *Сџџојанке, бела Врањанке: народне џесме које се џевају у врањској обласџи*, Лесковац: Раднички универзитет.
- Златановић, М. 1998 — М. Златановић: *Речник говора јужне Србије*, Врање: Учительски факултет.
- Златановић, М., Цветановић 1999 — М. Златановић, В. Цветановић (ур.): *Лирске народне џесме југоисточне Србије*, Врање: Учительски факултет.

- Златановић 2004 — Сања Златановић: Василица и самоодређење Рома, *Гласник Етнографског института САНУ* LII, Београд, 155–164.
- Златановић 2004а — Сања Златановић: „Шопови” у Косовском Поморављу, *Скривене мањине на Балкану* (Б. Сикимић, ур.), Београд: Балканолошки институт САНУ, 83–93.
- Златановић 2006а — Сања Златановић: Пут до Токија: етнонационализам у Врању од 1999. године, *Свакодневна култура у постсоцијалистичком периоду, Зборник радова Етнографског института САНУ* 22, Београд, 357–370.
- Златановић 2007 — Сања Златановић: Преговарање о идентитету: Роми који то и јесу и нису, *Положај националних мањина у Србији*, Одељење друштвених наука, књ. 30, Међуодељењски одбор за проучавање националних мањина и људских права САНУ, Београд, 639–647.
- Ивић 1994² — П. Ивић: *Српскохрватски дијалекти, њихова стурктура и развој*, Прва књига, Сремски Карловци, Нови Сад.
- Илић 2003 — М. Илић: Чипска свадба у казивању Јелене Љубе Николић, *Етнографска Срба у Мађарској* 4, Будимпешта, 49–78.
- Илић 2004 — М. Илић: Класични етнографски записи као етнолингвистички извор, *Етнокултуролошки зборник* 9, Сврљиг, 167–176.
- Илић 2005 — М. Илић: Ка етнолингвистичком речнику чипских Срба — етнолингвистички дискурс у етнодијалекатском тексту. *Положај и идентитет српске мањине у југоисточној и централној Европи*, Београд, 315–339.
- Јанкулов 2003 — Б. Јанкулов: *Преглед колонизације Војводине у XVIII и XIX веку*, Нови Сад.
- Јашић 2001 — Н. Јашић: *Стари нишки Роми*, Ниш: Комрениски социолошки сусрети.
- Јефтић 1964 — М. Јефтић: Смрт и сахрана, *Гласник етнографског музеја* 27, Београд, 431–441.
- Јовановић 1985 — Видак Јовановић: *Планина Радан у јужној Србији*, Ниш.
- Каждан 2006 — А. Каждан: Сељак, *Византинци*, приредио Гуљелмо Кавало, Београд: Сіо, 58–95.
- Калезић 1995 — Димитрије Калезић: О могућности да је св. Сава писац номокануна, *Проучавање средњовековних јужнословенских рукописа*, Зборник радова са Треће међународне хиландарске конференције одржане од 28. до 30. марта 1989, Београд: САНУ, 159–165.
- Катић 1986 — В. Катић: Савремене промене обичајног живота колониста из Босанске Крајине, *Зборник Мајнице српске за друштвене науке* 80, Нови Сад, 161–171.
- Кликовац 2006 — Д. Кликовац: О употреби показних речи у српском језику, *Когнитивна лингвистичка проучавања српског језика*, Београд, 125–141.
- Кнежевић, Јовановић 1958 — С. Кнежевић, М. Јовановић: Јарменовци, *Српски етнографски зборник* 73, Београд.
- Колев 2006 — Н. Колев: Жертвоприношение и обредна трапеза у Българи-христијани и Българи-мюсюлмани, *Обредната трапеза*, Софија: Етнографски институт с музеј БАН, 292–295.
- Колева 2002 — Даниела Колева: *Биографија и нормалност*, Софија: ЛИК.
- Комац 2000 — Миран Комац: Српска заједница у Словенији, *Беседа*, Љубљана: Друштво Српска заједница, 7–33.

- Константин Михаиловић 1959 — Константин Михаиловић из Остовице: *Јаничарове усјомене или турска хроника*, превод и предговор Ђорђе Живковић, Споменик САН 107, Београд.
- Константин Филозоф 1989 — Константин Филозоф: *Повести о словима. Житије десјота Стефана Лазаревића*, превод Л. Мирковић, Стара српска књижевност у 24 књиге, књ. 11, Београд.
- Костић 1963 — П. Костић: Разлике у новогодишњим обичајима у областима косовско-ресавског и млађег херцеговачког говора, *Гласник Етнографског музеја у Београду* 26, Београд, 67–92.
- Костић 1966 — П. Костић: Новогодишњи обичаји у Ресави, *Гласник Етнографског музеја у Београду* 28–29, Београд, 191–218.
- Котев 1979 — И. Котев: Митровденскиот курбан у с. Ново Село и у неколку други села у Струмичко, *Македонски фолклор* XII/23, Скопје, 70–83.
- Ловеч 1999 — *Ловешки крај. Материална и духовна култура*, Софија.
- Луковић 1983 — Милош Д. Луковић: Ономастика села Гајтана у Горњој Јабланици, *Ономајтолошки зборник* IV, Београд, 389–452.
- Макуљевић 1997 — Н. Макуљевић: Реформа црквене уметности у југоисточној Србији после 1878. године, *Лесковачки зборник* XXXVII, Лесковац.
- Мано-Зиси 1979 — Ђорђе Мано-Зиси: *Царичин град. Justiniana Prima*, Лесковац.
- Марјановић 1995 — М. Марјановић: Гастарбајстерско село, *Гласник етнографског института САНУ* XLIV, Београд, 247–261.
- Марушиакова, Попов 1993 — Е. Марушиакова, В. Попов, *Циганите в България*, Софија: Клуб '90.
- МДАБЯ 2003 — *Малый диалектологический атлас балканских языков. Пробный выпуск*, München.
- МДАБЯ 2005 — *Малый диалектологический атлас балканских языков. Серия лексическая. Том I. Лексика духовной культуры*, München.
- Милићевић 1884 — М. Ђ. Милићевић: *Краљевина Србија: нови крајеви*, Београд: Кр.-срп. државна штампарија.
- Милићевић 1984 — М. Ђ. Милићевић: *Живот Срба сељака*, Београд: Просвета.
- Милошевић-Ђорђевић 1971 — Нада Милошевић-Ђорђевић: *Заједничка шемајско-сижејна основа српскохрватских неисторијских ејских њесама и њрозне њтрадиције*, Филолошки факултетет, Монографије 41, Београд.
- Мирковић 1961 — Л. Мирковић: *Хеорјологија или историјски развијак и бого-служење ѡразника ѡраславне источне цркве*, Београд.
- Младенов 1910 — С. Младенов, *Зайковски светогорски трѣбникъ*, Периодическо списание на Българското книжовно дружество въ София, LXXI св. 3–4 (1910) 158.
- Младеновић 2000 — Р. Младеновић: Футур, потенцијал и императив за прошлост на југозападу Косова и Метохије, *Зборник Мајице српске за филологију и лингвистику* 43, Нови Сад, 363–371.
- Моллов 1988 — С. Моллов: *Традиционен бит, обичаи и вјрвания в Габрово*, Софија.
- Немировский 1998 — Е. Немировский: *Горажданский требник 1523 года*, АП 20 (1998) 379–399.
- Ненадовић 1950 — С. М. Ненадовић: О неким споменицима из Царичиног града и околине, *Музеји* 5, Београд, 140–163.
- Николић 1912 — Риста Николић: Крајиште и Власина. Антропогеографска проучавања, *Српски етнографски зборник* VIII, Београд, 1–380.

- Николић, Николић 1998 — Станимир А. Николић, Бошко А. Николић: *Слишане (1878–1995)*, Лесковац.
- Николић-Стојанчевић 1969 — Видосава Николић-Стојанчевић: Насељавање Врањанаца, Лесковчана и Власинаца у Топличком округу после ослобођења 1878. године, *Лесковачки зборник IX*, Лесковац, 225–248.
- Николић-Стојанчевић 1975 — Видосава Николић-Стојанчевић: *Лесковац и ослобођени људски Србије 1877–1878. године. Етничке, демографске, социјално-економске и културне прилике*, Лесковац.
- Новаковић 1904³ — Стојан Новаковић: *Примери књижевности и језика старог и српскословенскога*, Београд 1904³.
- Паликрушева 1978 — Г. Паликрушева: Трансформација курбана и његова улога у одржавању етничког јединства Македонаца, *Етнологија преглед*, Нови Пазар, 175–181.
- Патријарх Павле — Патријарх Павле: *Клањање пред Светим Агнецом*, у својој књизи: *Да нам буду јаснија нека њихова наше вере I–III*, Београд 1998, 211–218.
- Пејчиновић 1816 — Кирил Тетоец Пејчиновић: *Книга ња зовомаа Сгледало...*, Будим.
- Петровић 1907 — А. Петровић: Живот и обичаји народни у Скопској Црној Гори, *Српски етнографски зборник 7*, Београд.
- Петровић 1982–1983 — Ђурђица Петровић: Одредба дубровачке владе о „празницима светих“ из 1498. године, *Balkanica* 13–14, Београд, 403–413.
- Петровић 2006 — Тања Петровић: *Здравица код балканских Словена*, Београд.
- Пипер et al. 2005 — П. Пипер, И. Антонић, В. Ружић, С. Танасић, Љ. Поповић и Б. Тошовић: *Синтакса савременог српског језика. Проста реченица*, Београд.
- Плотникова 1996 — А. А. Плотнокова: *Материјали для етнолингвистического изучения балканославянского ареала*, Москва.
- Плотникова 2004 — А. А. Плотнокова: *Этнолингвистическая география Южной Славии*, Москва.
- Плотникова 2007 — А. А. Плотнокова: Балканская география народной культуры: восток — запад — восток (зимняя и весенняя жертва), *Восток и запад в балканской картине мира. Памяти Владимира Николаевича Топорова*, Москва, 235–245.
- Покропек 1997 — Марјан Покропек: Јабланичка жртва, *Зборник Филозофског факултета. Серија А: историјске науке, књига XIX, Сјоменица Мирка Барјакчићаровића*, Београд, 229–245.
- Пономарченко 2001 — К. А. Пономарченко: Из материјалов по етнолингвистическој програми МДАБЈ с острова Родос и Карпатос (Јужна Грција), *Исследования по славянской диалектологии*. Вып. 7. *Славянская диалектная лексика и лингвогеография*, Москва, 182–198.
- Поп-Младенова 1972 — В. Поп-Младенова: *Људски јади: љиче живоћа из старог Врања*, Библиотека историјског архива, Врање.
- Попов 2000 — Р. Попов: Курбан на герана, *Гласник Етнографског института САНУ XLIX*, Београд, 85–89.
- Поповић 1879 — С. Ј. Поповић: *Путовање по новој Србији*, Нови Сад: Српска књижара Браће М. Поповића.
- Поповић 2008 — Љ. Поповић: *Језичка слика стварности. Когнитивни аспекти контирстивне анализе*, Београд.

- ПСЦ 1895 — *Православна српска црква у Краљевини Србији*, Београд: Краљевско-српска државна штампарија.
- Пурковић 1978 — М. Пурковић: *Кнез и деспои Стефан Лазаревић*, Београд.
- Радан 2000 — М. Н. Радан: Обреди, веровања и обичаји Карашевака везани за изградњу куће, *Гласник Етнографског института САНУ XLIX*, Београд, 91–99.
- Раденковић 1982 — Љубинко Раденковић: *Народне басме и бајања*, Ниш — Приштина — Кагујевац.
- Раденковић 1996 — Љубинко Раденковић: *Симболика светиња у народној магији Јужних Словена*, Просвета, Ниш — Балканолошки институт САНУ, Посебна издања, књ. 67, Београд.
- Рајић 1791 — Јован Рајић: *Бой змая са орлови*, вь Виеннѣ 1791.
- Ракић 1880 — Мита Ракић: *Из Нове Србије, Отаџбина IV*, Београд.
- Ратковић 1964 — М. Ратковић: *Старчево и Омолица. Прилози и грађа за познавање насеља и насељавања Војводине*, Нови Сад.
- Сакар 2002 — Сакар: *Етнографско, фолклорно и езиково изследване*, София.
- СД — *Славянске древности, этнолингвистический словарь*, под редакцией Н. И. Толстого, 1–3, Москва, 1995, 1999, 2004.
- Седакова 2004 — И. А. Седакова: *Этнолингвистические материалы из северо-восточной Болгарии (с. Равна, Провадийская община, Варненская обл.), Исследования по славянской диалектологии*. Вып. 10. *Терминологическая лексика материальной и духовной культуры балканских славян*, Москва, 237–267.
- Седакова 1984 — И. А. Седакова: *Лексика и символика святочно-новогодней обрядности болгар*. Дисс. Канд. Филол. Наук, Москва.
- Сикимић 2004 — Б. Сикимић: Актуелна теренска истраживања дијаспоре: Срби у Мађарској, *Теме 2*, Ниш, 847–858.
- Сикимић 2004а — Б. Сикимић: Избегличко Косово — реконструкција сећања, *Лицеум 8. Избегличко Косово*, Крагујевац, 7–10.
- Сикимић 2004б — Б. Сикимић: Тај тешко да гу има по књиге. *Лицеум 8. Избегличко Косово*, Крагујевац, 31–69.
- Сикимић 2005 — Б. Сикимић: Живот у енклави, *Лицеум 9. Живој у енклави*, Крагујевац, 7–10.
- Сикимић 2005а — Б. Сикимић: Енклава Прилужје: конструкција локалног идентитета, *Лицеум 9, Живој у енклави*, Крагујевац, 89–127.
- Сикимић 2005б — Б. Сикимић: Бањаша на Балкану, *Бањаша на Балкану: Идентитет етничке заједнице*, Балканолошки институт, Београд, 7–12.
- Сикимић 2008 — Б. Сикимић: Црквине северног Косова 2001: у трагању за истраживачком методом, *Савремена култура Срба на Косову и Мејхоџи* (С. Недельковић, ур.), Крушевац: Баштиник (у штампи).
- Сикимић, Сореску-Маринковић 2008 — Биљана Сикимић, Анамарија Сореску-Маринковић: Нови теренски записи мотива о прогоњеној девојци: влашке варијанте, *Српско усмено стваралаштво* (Ненад Љубинковић, Снежана Самарџија, ур.), Београд: Институт за књижевност и уметност, 431–467.
- СМ 2001 — *Словенска митологија. Енциклопедијски речник* (С. М. Толстој, Љ. Раденковић, ур.), Београд.
- Соболев 2001 — А. Н. Соболев: *Болгарский широколыкский говор. Синтаксис. Лексика духовной культуры. Тексты*, Марбург.

- Соболев 2004 — А. Н. Соболев: Опыт исследования тюркизмов в балканских диалектах. Части I и II, *Zeitschrift für Balkanologie* 40/1, 2, Wiesbaden, 61–91, 206–229.
- Соболев 2005 — А. Н. Соболев (ред.): *Малый диалектологический атлас балканских языков. Серия лексическая*. Том I. *Лексика духовной культуры*, München: Biblion Verlag.
- Соловјев 1937 — Александар Соловјев: Новобрдски записи из почетка XVI века, *Југословенски историјски часопис* 3, 313–319.
- Соловјев 1934 — Александар Соловјев: Српска црквена правила из XIV века, *Гласник СНД XIV*, Скопље (1934), 33–42.
- Српски митолошки речник 1998 — Шпиро Кулишић, Петар Ж. Петровић, Никола Пантелић: *Српски митолошки речник. Друго доуњено издање*, Београд.
- СРЯ — *Словарь русского языка XI–XVII вв.*, выпуск 8, Академия наук СССР, Институт русского языка, Москва 1981.
- СС — *Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков)*, под редакцией Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой, Москва 1999².
- Станковић 1970 — Б. Станковић: Стојанке, бела Врањанке (1901), *Из мога краја*, Сабрана дела, књ. II, Београд: Просвета, 23–37.
- Стојанчевић 1984 — Владимир Стојанчевић: Подаци за опис јабланичког среза, *Лесковачки зборник XXIV*, Лесковац, 245–249.
- Стојичић 1975 — Слободанка Стојичић, Привремена организација власти у новоослобођеним крајевима Србије 1878. године, *Лесковачки зборник XVII*, Лесковац, 79–108.
- Тихонравов 1863 — Н. Тихонравовъ: *Памятники отреченной русской литературы I–II*, Москва.
- Тодорова-Пиргова 2003 — И. Тодорова-Пиргова: *Баяния и магии*, София.
- Толстой 1995 — И. Н. Толстой: Георгий (ед. Толстой Н. И.) *Славянские древности*. Том 1. Москва, 496–498.
- Томић 1950 — П. Томић: „Виларке“ и „вилари“ код влашких Цигана у Темнићу и Белици, *Зборник радова Етнографског института САН 1*, Београд, 237–262.
- Трајковић 1965 — Драгољуб Трајковић: За историју средњовековне Дубочице, *Лесковачки зборник V*, Лесковац, 24–34.
- Требјешанин 1963 — Радош Требјешанин: Култ ватре у неким селима Горње Јабланице, *Лесковачки зборник III*, Лесковац, 166–168.
- Требјешанин 1968 — Радош Требјешанин: Фраза „камен ти у сирење“ као сведочанство култа камена на подручју Јужног поморавља, *Лесковачки зборник VIII*, Лесковац, 126–137.
- Трефилова 2004 — О. В. Трефилова: Етнолингвистически материјали из с. Стакевци, р-н Белоградчика (Северо-Западна Болгарија), *Исследования по славянской диалектологии* 10, Москва, 354–398.
- Тројановић 1911 — Сима Тројановић: *Главни српски жртвени обичаји*, Српски етнографски зборник 17, Београд.
- Тројановић 1983² — С. Тројановић: *Главни српски жртвени обичаји, Стјаринска српска јела и њића*, Београд.
- Тројановић 1990² — С. Тројановић: *Вајра у обичајима и животињу српског народа*, Београд, Просвета.
- Туровић 1968 — Добросав Туровић: Приношење жртве на Петровој гори у Јабланици, *Лесковачки зборник VIII*, Лесковац, 121–126.

- Туровић 2002 — Добросав Туровић: *Горња Јабланица кроз историју*, Београд.
- Тирковић 2005 — С. Тирковић: Изливање воде на Велики четвртак у селима у околини Неготина, *Зборник Мајнице српске за славистику* 67, Нови Сад, 165–184.
- Тирковић 2005а — С. Тирковић: Перцептивна димензија грнчарске терминологије: Веселин Герић, последњи грнчар из Штрпца, *Лицеум 9, Живој у енклави*, Крагујевац, 193–220.
- Тирковић 2007 — С. Тирковић: Традиционална култура Влаха североисточне Србије: Могућности секундарне анализе теренске грађе, *Положај националних мањина у Србији*, Београд: САНУ, 461–480.
- Тирковић 2007а — С. Тирковић: Етнички стереотипи о Ромима у Србији: прагмалингвистичка анализа, *Друштвене науке о Ромима у Србији*, Београд, 169–186.
- Турчић 2004 — С. Турчић: *Насеља Баната — географске карактеристике*, Нови Сад.
- Узенева 2001 — Е. С. Узенева: Етнолингвистически материјали из југо-западној Бугарии (с. Гега, Петричка општина, Софийска област), *Исследования по славјанској дијалектологији*. Вып. 7. *Славјанска дијалектна лексика и лингвогеографија*, Москва, 127–151.
- Узенева 2001 — Е. С. Узенева: Етнолингвистически материјали из југо-западној Бугарии (с. Гега, Петричка општина, Софийска област), *Исследования по славјанској дијалектологији* 7, Москва, 66–93.
- Филиповић 1937 — Миленко Филиповић: Говедаров камен на Овчем пољу, *Гласник Етнографског музеја*, Београд, 20–29.
- Филиповић, Томић 1955 — Миленко С. Филиповић, Персида Томић: *Горња Пчиња [Српски етнографски зборник LXVIII]*, Београд.
- Филиповић 1968 — Миленко Филиповић: Археологија и етнологија, *Лесковачки зборник VIII*, Лесковац, 5–8.
- Цонев 1923 — Б. Цонев: *Опис на славјанските рѣкописи в Софийската народна библиотека*, том II, Софија.
- Цивьян 1990 — Т. В. Цивьян: *Лингвистически основи балканској модели мира*, Москва.
- Црквени шематизам 1899 — *Црквени календар са шематизмом Нишке епархије*, Ниш: Глас Нишке епархије.
- Чажкановић 2003 — В. Чажкановић: *Сџара српска религија и митологија*, Ниш.
- Чоловић 1985 — Ј. Чоловић: *Курбан*, Скопје: Старешинство на исламската заједница на СР Македонија.
- Јуллы, Соболев 2002 — Дж. Јуллы, А. Н. Соболев: *Албанскиј тоскскиј говор села Лешња (Краина Скрапар). Синтаксис. Лексика. Етнолингвистика. Тексти*, Марбург.
- Јуллы, Соболев 2003 — Дж. Јуллы, А. Н. Соболев: *Албанскиј гегскиј говор села Мухурр (Краина Дибыр). Синтаксис. Лексика. Етнолингвистика. Тексти*, München.

*

- Ανδριώτης 1995 — Ν. Π. Ανδριώτης: *Ετημολογικό λεξικό της κοινής νεοελληνικής. Θεσσαλονίκη*.
- Σπυρώνης 1996 — Σ. Ι. Σπυρώνης: *Τι δεν είναι ελληνικό στην ελληνική γλώσσα. Αθήνα*.

О ауторима

др Станоје Бојанин, научни сарадник Историјског института,
Београд
sbojanin@beotel.yu

мр Владимир Боцев, кустос — саветник, Музеј Македоније, Скопље
bovmuseu@freemail.org.mk

мр Смиљана Ђорђевић, истраживач сарадник Института за књижев-
ност и уметност, Београд
smiljana78@yahoo.com

ма Александра Ђурић-Миловановић, докторанд, Филозофски фа-
култет, Београд
saskadjuric@yahoo.com

мр Сања Златановић, истраживач сарадник Етнографског института
САНУ, Београд
szlat@eunet.yu

др Милош Луковић, научни сарадник Балканолошког института
САНУ, Београд
balkinst@sanu.ac.yu

др Тања Петровић, истраживач сарадник Балканолошког института
САНУ, Београд
taxema@yahoo.com

др Анна А. Плотникова, виши научни сарадник Института за сла-
вистику РАН, Москва
annaplotn@yandex.ru

др Биљана Сикимић, виши научни сарадник Балканолошког инсти-
тута САНУ, Београд
biljana.sikimic@sanu.ac.yu

др Андрей Н. Соболев, виши научни сарадник Института за лингви-
стику РАН, Санкт-Петербург и Балканске комисије Аустријске
академије наука, Беч
sobolev@staff.uni-marburg.de

мр Annetarie Sorescu-Маринковић, истраживач сарадник Балкано-
лошког института САНУ, Београд
annelia22@yahoo.com

мр Светлана Ћирковић, истраживач сарадник Балканолошког ин-
ститута САНУ, Београд
scirkovic@hotmail.com

КРВНА ЖРТВА
ТРАНСФОРМАЦИЈЕ ЈЕДНОГ РИТУАЛА

Издавач

БАЛКАНОЛОШКИ ИНСТИТУТ САНУ
Кнез-Михаилова 35, Београд
e-mail: balkinst@sanu.ac.rs
www.balkaninstitut.com

За издавача

Никола Тасић

Превод са македонског и руског

Биљана Сикимић

Слика на корицама

Фрагмент са зида Тршке цркве код Жагубице, XIII век

Припрема за штампу

Давор Палчић
palcic@EUnet.rs

Штампа

PUBLISH

Београд, Господар Јованова 63

Тираж

600

CIP — Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

2-538:39(497)(082)
392/393(497)(082)

КРВНА жртва : трансформације једног ритуала / уредник Биљана Сикимић. — Београд : Балканолошки институт САНУ, 2008 (Београд : Publish). — 296 стр. : илустр. ; 24 см. — (Посебна издања / Српска академија наука и уметности, Балканолошки институт ; 108)

На спор. насл. стр. : Animal Sacrifice. — „Ова књига је резултат рада на пројекту 'Етничка и социјална стратификација Балкана' који финансира Министарство за науку и технолошки развој Републике Србије“ → Колофон. — Тираж 600. — О ауторима: стр. [297–298]. — Напомене и библиографске референце уз текст. — Summary. — Библиографија: стр. 279–296. — Animal Sacrifice.

ISBN 978-86-7179-065-9

а) Жртва (етнологија) — Балканске државе — Зборници
COBISS.SR-ID 153703436