ISSN 2560-4414

Фолклористика

Часопис Удружења фолклориста Србије

Година једанаеста, свеска 1, 2026

Студије и огледи
Истраживања и грађа
Научна хроника
Прикази и белешке

УДК 398

ISSN 2560-4414
e-ISSN 2560-3191
http://folkloristika.org
http://folkloristics.org

ФОЛКЛОРИСТИКА

Часопис Удружења фолклориста Србије

Година једанаеста, број 1

2026

UDC 398
ISSN 2560-4414
e-ISSN 2560-3191
http://folkloristika.org
http://folkloristics.org

FOLKLORISTIKA
Journal of the Serbian Folklore Association
XI, No. 1, 2026

Editors in chief

Đorđina Trubarac Matić (2026–)
Đorđina Trubarac Matić and Milina Ivanović Barišić (2023– 2025)
Sonja Petrović and Mirjana Zakić (2021–2022)
Sonja Petrović and Smiljana Đorđević Belić (2016–2020)

Editorial board

Smiljana Đorđević Belić, Milina Ivanović Barišić, Sonja Petrović, Sanja Ranković, Biljana Sikimić, Boško Suvajdžić, Mirjana Zakić, Branko Zlatković

International editorial board

Margaret Beissinger, Ana Martinoska, Andrey B. Moroz, Jelenka Pandurević, Tanja Petrović, Mihai Radan, Joanna Rękas, Carol Silverman, Veselka Toncheva

Advisory board
Petko Hristov, Aleksandar Jerkov, Laura Jiga Iliescu, Bojan Jović, Martina Ju. Martynova, Sofija Miloradović, Charalampos Passalis, Dragana Radojičić, Krinka Vidaković Petrov

Editorial Secretaries

Zorana Guja Dražeta and Ana Janjić

Serbian language proofreading

Ana Janjić

English language proofreading

Robin Fox

FOLKLORISTIKA is published biannually.

Publishers: Serbian Folklore Association, Belgrade; Faculty of Philology University of Belgrade; University Library "Svetozar Marković", Belgrade

Printed by: BIROGRAF COMP, Belgrade

Web: http://www.folkloristika.org, http://www.folkloristics.org

E-mail: folkloristika.ufs@gmail.com

Printing of the journal was financially supported by the Ministry of Science, Technological Development
and Innovation of the Republic of Serbia

ФОЛКЛОРИСТИКА
Часопис Удружења фолклориста Србије

УРЕДНИШТВО

Главни и одговорни уредници

Ђорђина Трубарац Матић (2026–)
Ђорђина Трубарац Матић и Милина Ивановић Баришић (2023–2025)
Соња Петровић и Мирјана Закић (2021–2022)
Соња Петровић и Смиљана Ђорђевић Белић (2016–2020)

Уређивачки одбор

Смиљана Ђорђевић Белић, Милина Ивановић Баришић, Мирјана Закић, Бранко Златковић, Соња Петровић, Сања Ранковић, Биљана Сикимић, Бошко Сувајџић

Међународни уређивачки одбор

Margaret Beissinger, Ана Мартиноска, Андрей Б. Мороз, Јеленка Пандуревић, Tanja Petrović, Mihai Radan, Joanna Ręka s, Carol Silverman, Веселка Тончева

Издавачки савет

Александар Јерков, Драгана Радојичић, Марина Ю. Мартынова, Софија Милорадовић, Бојан Јовић, Кринка Видаковић Петров, Петко Христов, Laura Jiga Iliescu, Charalampos Passalis

Секретари редакције

Зорана Гуја Дражета и Ана Јањић

Лектура и коректура за српски језик

Ана Јањић

Лектура и коректура за енглески језик

Робин Фокс

ФОЛКЛОРИСТИКА излази два пута годишње.

Издавачи: Удружење фолклориста Србије, Београд; Филолошки факултет Универзитета у Београду, Београд; Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“, Београд

Прелом и штампа: BIROGRAF COMP, Београд

Тираж: 100 примерака

Интернет страница: http://www.folkloristika.org, http://www.folkloristics.org

Е-пошта: folkloristika.ufs@gmail.com

Публикација је штампана уз финансијску подршку Министарства науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије

Copyright © Израда и графички дизајн сајта: АМ Дизајн

Copyright © Логотип и корице: Омнибус, Београд

Copyright © Текстови у Фолклористици: Издавачи – Сва права задржана

Copyright © Фотографије у Фолклористици: ауторство је назначено у Изворима илустрација

Copyright © Графичко обликовање Фолклористике: Уредници

Copyright © Текстови у Фолклористици: CC BY-NC-ND 4.0

Одрицање од одговорности / Disclaimer

Садржај објављених текстова одражава искључиво ставове њихових аутора. Уредник и редакција не сносе одговорност за тачност изнетих података. Електронске адресе и линкови су тачни у тренутку објављивања ове свеске. Уредник и редакција не одговарају за трајност, тачност и прикладност линкованог садржаја.

The content of published articles reflects only the individual authors› opinions, and not those of the editor and the editorial board. Responsibility for the information and views expressed in the articles therein lies entirely with the author(s). Electronic addresses and links are correct at the moment of the publication of this volume. The editor and the editorial board are not responsible for the persistence or accuracy of urls for external or third-party websites referred, and do not guarantee that any content on such websites is, or will remain, accurate and appropriate.

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

398

ФОЛКЛОРИСТИКА : часопис Удружења фолклориста Србије / главни и одговорни уредник Ђорђина Трубарац Матић. - [Штампано изд.]. - Год. 1, св. 1 (2016)- . - Београд : Удружење фолклориста Србије : Филолошки факултет Универзитета у Београду : Универзитетска библиотека "Светозар Марковић" : 2016- (Београд : Birograf comp). - 24 cm

Полугодишње. - Текст на више светских језика. - Друго издање на другом медијуму: Фолклористика (Online) = ISSN 2560-3191
ISSN 2560-4414 = Фолклористика (Штампано изд.)
COBISS.SR-ID 238141196

ФОЛКЛОРИСТИКА
Часопис Удружења фолклориста Србије
ISSN 2560-4414 (Штампано издање)
ISSN 2560-3191 (Online)

Година једанаеста, број 1, 2026

Студије и огледи

Дејан Илић, Наздрављање у епским песмама 9–24

Александар Павловић, Постављање заставе на гроб покојника код Срба на северу Косова и Метохије 25–46

Dejan Ajdačić, Witches in Slavic Memes: Slavic Beliefs in Demons and their Humorous Interpretations 47–58

Милош Рашић, Конструисање изворности: формативни период Сабора народног стваралаштва Србије из перспективе антропологије фолклора 59–80

Катарина Митровић Ражнатовић, Други дом: универзитетски фолклор и стварање припадности у америчким кампусима 81–104

Истраживања и грађа

Dražen Nožinić, Terenska građa iz Hrvatske: **o**bičaji uz gradnju ku**ć**e 107–121

Дејан Крстић, Новогодишњи обичаји у селу Велики Извор код Зајечара 123–146

Научна критика

Марина Младеновић Митровић, Још једном о формули, али друкчије: компаративним путем до нових открића 149–152

Биљана Сикимић, Коауторско издање ромских загонетака 153–160

Прикази и белешке

Марија Миљковић, Између традиције и савремености: фолклорно и митско наслеђе у новијој српској књижевности 163–166

Драгана Ђурић, Слика пса у фолклору и у савременом друштву 167–169

Милина Ивановић Баришић, О наслеђу Срба из Хрватске 171–174

Анастасија Живковић, Традиционално певање ужичког краја 175–178

Научне хронике

Јована Бранков, Жељко Бјељац, Ана Милановић Пешић, Стефан Денда, „Ревитализација старих народних спортова, игара и надметања кроз очување, преношење знања и презентацију – елементи угроженог нематеријалног културног наслеђа“ – приказ пројекта 181–186

Немања Радуловић, Скуп о словенским бајкама 187–189

Ана Петровић, Свечана академија поводом стогодишњице рођења проф. др Драгослава Девића 191–194

Ђорђина Трубарац Матић, Значајне награде додељене истакнутим члановима Удружења фолклориста Србије у 2025. години 195–198

Сара Вукотић, Међународна конференција „Everyday Life in Short Folklore Forms“ 199–201

In memoriam

Милош Рашић, Славица Михаиловић (1958, Панчево – 2026, Крагујевац) 203–206

Упутства за припрему рукописа 207

Guidelines for manuscript preparation 207

СТУДИЈЕ И ОГЛЕДИ

Оригинални научни рад
Original research article

https://doi.org/10.18485/folk.2026.11.1.1
821.163.41.09-13:398:[82-5:[81'22+82.01]
392/398:398.9(=163.41)

Наздрављање у епским песмама

Дејан Илић

Наздрављање обележава све важне етапе живота појединца и целог друштва у традицијској култури. Отуда је оно укључено и у бројне епске сижее. Садржај здравице и сам ритуални потенцијал наздрављања за епику су мање важни. Епски певач кроз епизоду наздрављања приказује сложене односе међу јунацима, њихово (не)поштовање моралних, етичких, витешких норми и правила етикеције. Композициони сегмент наздрављања значајан је и на структурном плану песме, где најављује почетак агона или обрт. Држећи се структурно-семиотичког приступа, анализираћемо однос обредног и епског текста наздрављања, указати на структуру саме епизоде наздрављања, апстраховати ко, када, како и коме наздравља. Наздрављање ће се посматрати и у вези с јуначком стилизацијом, испитиваће се како оно утиче на обликовање епске етикеције и на карактеризацију јунака.

Кључне речи: епске песме, наздрављање, здравица, завет, клевета, формула, етикеција.

Наздрављање обележава све значајније тренутке у обредно-обичајном календару и животном циклусу појединца у традицијској култури. Оно представља древни ритуални чин, с коренима у индоевропској старини (Чајкановић 1994а: 157–158). Најстарији познати помени о овој пракси међу Словенима сежу у XI век, када је немачки свештеник Хелмолд напоменуо да Словени на својим гозбама подижу здравице уз вино (в. Лома 2002: 185–186; Петровић 2006: 43). Да је наздрављање и у средњовековној Србији било распрострањен обичај сведочи, између осталих, крајем XIII века Теодор Метохит, који саопштава да му је краљ Милутин наздрављао у част за трпезом (ВИИНЈ VI: 131, уп. Јиречек 1978: 268), док Јован Кантакузин напомиње да му је Душан наздрављао за трпезом (ВИИНЈ VI: 391).[1] О раширености овог

[1] Осврт на помене здравице у нашој средњовековној писаној традицији даје Станоје Бојанин (в. 2005: 69–70).

ритуала сведочи и то што је словенска реч „здравица“ ушла у околне језике (в. Динић 1964: 54; Јиречек 1978: 293; Бојанин 2005: 70; Петровић 2006: 43). До данас, наздрављање и здравице остале су важан део народне културе, будући да прате све важније етапе живота појединца и друштва. Отуда не чуди да је наздрављање као ритуални чин нашло одраза и у жанровима вербалног фолклора, а нарочит значај има у епским песмама. Напијање у част господи једна је од одлика јуначког света и епске етикеције – њиме су потврђује или преиспитује јуначки статус, а садржај наздрављања и сама здравица мање су важни од самог чина наздрављања. На корпусу старијих епских записа (Богишић, ЕР) и Вукових збирки, у овом раду анализираће се структурна и идејна улога наздрављања у епским песмама. Доминантно истраживачко полазиште је структурно-семиотичко, па се трага за односима обредно-ритуалног и епског текста здравице и наздрављања, јер у сваком фолклорном делу „обредна и књижевна норма могу да ступају у различите односе“ (Детелић 1996: 59), а самој епизоди наздрављања приступа се као композиционом сегменту релативно утврђене структуре. Фокус истраживања помера се и на испитивање начина стилизације јуначког света. Анализира се ко, коме кад и како наздравља. Такође, испитују се начела јуначке етикеције и јуначког етоса који се уочавају у епизоди наздрављања.

Наздрављање у традицијској култури има развијену и релативно стабилну невербалну и вербалну структуру. Учесници овог обреда знају кад, шта и како треба да чине, а неретко и сами вербални аспекти здравице упућују на редослед обављања обредних радњи при наздрављању. Разматрајући структуру вербалног дела здравице, Тања Петровић издваја четири константе: уводну формулу, благослов, клетву и завршну формулу (в. 2006: 50–51), док Смиљана Ђорђевић Белић као једну од кључних одлика здравице издваја њену дијалошку структуру (2018: 74). Александар Лома говори о двојној структури у којој се уочава прозна молитва божанству и припев неком од присутних (2002: 176–177). Здравица инкорпорирана у епску песму садржи ове елементе, с тим што је превентивна клетва ретко заступљена, а када се јави, најчешће функционише као клевета или изазов јунаку. Наздрављање у епским песмама обликује се као текстуални клише[2]. Реч је о мање-више стабилној секвенци текста која у структури епске песме има различите функције и јавља се најчешће у медијалној позицији, ређе у иницијалној и никад у финалној. Сама секвенца одликује се релативно

[2] Клише овде разумевамо на начин на који га дефинише Мирјана Детелић. Она под овим појмом подразумева „текстуалну јединицу“ која може да „у нарочитим приликама, и под посебним условима намеће своју структуру друкчијим али компатибилним текстуалним целинама“ (1996: 63).

стабилном формулативном структуром. Она подразумева постављање сцене, гестовну припрему за наздрављање, изрицање здравице, њено прихватање и одговор на њу. Оваква структура варира се на различите начине, било да се скраћује изостављањем неког структурног члана, било да се елементи структуре различито концептуализују. Када је реч о изостављању делова, то јест о скраћивању структуре, најчешће изостаје одговор адресата на здравицу или се он имплицитно подразумева. Сцена за изрицање здравице најчешће се обликује као јуначка трпеза, док се гестовна припрема скоро увек концептуализује као узимање посуде с вином. Код изрицања здравице понекад се наводи њен садржај или се пак изрицање своди на један стих којим се само констатује напијање без навођења садржаја. Варирања у факултативној секвенци адресатовог одговора остварују се увођењем (не)вербалних израза захвалности или давањем јуначког завета.

Независно од развијености епизоде, наздрављањем се маркирају важне етапе радње[3], било да се најављује предстојећа акција (активира се епски механизам говор → радња) или обрт или да се пажња фокусира на одређеног јунака. Здравицом се најчешће најављује заплет, то јест почиње епска радња у правом смислу речи, као јуначка активност. Јунак се неретко покреће из статичне уводне ситуације здравицом која му је упућена и на коју он одговара не само речима него и поступцима. Наздрављање притом има различите функције. Оно није само одавање почасти јунаку него често и кушање, изазов на мегдан, клевета, на коју се по епској логици мора одговорити, прикривена или изнуђена просидба. Такође, у песмама се неретко полазак у бој, потрагу за изгубљеним сродником или по испрошену невесту означава напијањем у част јунака. У варијанти о мужу на свадби своје жене из *Ерлангенског рукописа* све значајне фазе при повратку јунака у „свој“ свет маркиране су напијањем. При сусрету с мајком прерушени јунак напија за своју душу, а сватови му напијају при доласку у двор (ЕР, 78). Дакле, наздрављањем је маркиран суштински почетак песме. Симболички мртав у ропству, јунак напијањем за своју душу парадоксално прелази у свет живих, а здравица добродошлице, коју му напијају женини сватови, може се посматрати и као једна од препрека при женидби, јер означава почетак заплета, то јест јунакове активности. Здравицама су понекад маркирани и сами мегдани. У том случају наздрављање функционише као имплицитни изазов на мегдан, а здравица има функцију борбе речима. Тако, на пример, Ћемо Брђанин наздравља везаном Марку, али му не даје чашу да овај узврати, а исто касније чини и Марко (Вук II, 68).

[3] Маркирање етапа радње и сегментисање текста јесу уопште једна од основних функција епске формуле (в. Детелић 1996: 10).

Док у овим случајевима наздрављање обележава етапе радње, у низу песама њиме се уводи јунак или ређе противник. Реч је о наздрављању при доласку јунака, о здравици добродошлице, такозваној „ожђелдији". С друге стране, јунак који је присутан на сцени али недовољно диференциран од дружине издваја се тако што му се напија, било да би му се одала част, било да би се оклеветао или искушао. Најчешће је то случај у песмама у којима је уводна ситуација обликована као скуп ратника који уз вино говоре о јунаштву или се договарају о предстојећим подухватима. Овако апострофиран јунак постаје носилац радње и извршава подвиг. Изузетно, наздрављање служи само да би се реч дала јунаку који онда наступа као резонер. Такав је случај у варијанти о зидању Раванице у којој Лазарево наздрављање Милошу, гледано са становишта структуре песме, служи само како би Милош могао да узме реч и посаветује кнеза да цркву гради од камена јер долази „пошљедње вријеме" (Вук II, 35). Понекад се јунак издваја и тако што одбије да придошлом јунаку наздрави „ожђелдију", што је случај с варијантама о победи над славним придошлицом. Сасвим ретко јунак се издваја и тако што одбија здравицу добродошлице, што, на пример, чини Нуко Новљанин по доласку у тазбину, изговарајући се да није жељан вина. Како ће расплет показати, реч је о сигналу потоњег сукоба (Вук III, 33).

Тренутак наздрављања може бити маркиран не само јаким местима текста у смислу структуре песме него и симболички јаким местима текста. Ова структурно и семантички бременита места могу се и подударати, што је нарочито случај у преклапању структуре обреда прелаза опеваног у песми и сижеа песме. Отуда су неретко обредно-митолошке дубине текста скривене управо на местима на којима се посеже за наздрављањем. Тако се напијање понекад маркира хронотопом у коме се укрштају овострана и оностранa раван, а „догађај у епици постаје значајан оног часа када се између његова два плана успостави веза" (Детелић 1996: 66). Јунаци посежу за пијењем вина и наздрављањем у прелазним тренуцима дана (ујутру и чешће увече), наздрављају усред горе, под јелом, за ритуалном трпезом, што су све јака места традицијске културе. У овом смислу, као посебна ситуација издваја се напијање о крсном имену, будући да је реч о празнику, времену које је квалитативно другачије (в. Elijade 2004: 51–52; Бојанин 2005: 43–54). Такође, наздрављањем се обележавају одређене фазе у иницијацији јунака[4], као и етапе обреда прелаза животног циклуса, првенствено свадбе. Када је реч о јуначкој иницијацији, наздрављањем се углавном обележава сепарација и улазак у фазу лиминалности,

[4] О значају пијења вина и напијања вином за јуначку иницијацију в. Vukov 2013: 392.

будући да се здравицом неретко јунак куша да докаже своје јунаштво. С друге стране, у случају свадбе (женидбе) напијањем се означава и излазак из лиминалности (посматрано из перспективе мушког текста). Док се у песмама о јуначкој женидби здравица, експлицитна или имплицитна, јавља релативно често, у песмама о смрти јунака она је ретка. Изузетно се у епским песмама јавља мотив пијења у спомен душе преминулог, што представља део старања о души (преминулог и оних који наздрављају) и уважавања етичких и религиозних норми. Насупрот овоме, појење или причешћивање вином умирућег јунака (без казивања здравице) јавља се релативно често. У овом случају активира се хтонска симболика вина. Оно добија улогу медијатора и омогућава лакши прелазак с једног света на други.[5]

Улогу медијатора донекле преузима и сам наздравичар, будући да ритуалним подизањем чаше, изговарањем здравице, то јест добрих жеља и превентивних клетви, посредује између оног коме напија и оностране инстанце која треба да омогући испуњење изреченог. У улози наздравичара у епским песмама најчешће се јавља владар или господар који здравицу упућује својим витезовима или једном од њих. Поред владара, у овој улози се често јављају и сами јунаци који углавном напијају у част другог јунака (у песмама с темом јуначке женидбе и девојци), када се здравица преплиће с даривањем и давањем обележја будућој невести. Епски кодекс налаже да се на здравицу одговори, па у песмама долази до умножавања наздравичара тако што адресат здравице узвраћа добре жеље првобитном адресанту. Ситуација у којој се мењају улоге адресанта и адресата је чешћа, али се у мањем броју песама јављају и укрштене здравице, што подразумева да прималац здравице узвраћа здравицу не оном лицу које је њему наздравило него следећем члану дружине, а овај пак следећем. Скоро по правилу оваква ситуација се јавља у случају када су јунаци окупљени за столом на гозби (Богишић, 12; Вук III, 29). Изузетно се у улози наздравичара јављају женски ликови. Такав је случај с Јерином, која наздравља у две варијанте, али оба пута заправо мења суштинску функцију здравице. У варијанти из *Ерлангенског рукописа* она из освете (Дамјан Шаиновић је одбио), уместо добрих жеља, кроз форму наздрављања изриче клевету и увреду – осумњичи Дамјанову љубу за неверство (ЕР, 18). У бугарштици покушава да здравицом изнуди просидбу, па уз пехар Дамјану дарује и своју обљубљену братаницу Мару (Богишић, 11). Јунак прозире лукавство и прихвата само здравицу и пехар, не и понуђену

[5] О медијаторској симболици вина у епским песмама, првенствено у вези са структуром обреда прелаза и животног циклуса, расправља се у: Дракулић Козић 2022.

девојачку руку. За разлику од ове неостварене женидбе, у једној другој песми девојка је здравицом позвана да одабере младожењу тако што ће му наздравити: „За кога ти понесу Угричића очи твоје, / Тому напиј, дивојко, купом вина црвенога“ (Богишић, 12)[6].

У мањем броју варијаната у којима наздрављање, структурно гледано, има функцију кушања јунака, адресат се одређује тек када одређени јунак прихвати изазов и тако покаже да је достојан неадресиране здравице. У варијанти о мегдану Марка и Филипа Мађарина из *Ерлангенског рукописа* будимски краљ међу окупљеним јунацима наздравља у здравље оног јунака који би заробио Марка или га убио, чиме посредно издаје налог за ову акцију (ЕР, 124). Слично је и у Вуковој песми у којој Јанковић Стојан на здравицу добродошлице одговара неусмереном здравицом: „Ни у здравље моје, ни у ваше / Већ у здравље онога јунака“ који ће му отети Хајкуну за љубу (Вук III, 23). У једном другом примеру неусмерена здравица уклапа се у укрштену здравицу и функционише као посредан изазов на мегдан (Вук III, 29). Наиме, овде се ланац здравица отвара здравицом добродошлице да би Арнаут Осман наздравио и другу којем предаје чашу, али и јунаку који му изађе на мегдан: „Здрав си брате! Да пијемо вино, / Ни за здравље цара ни ћесара / Нити каке проче поглавара / Но једнога доброга јунака / Ко ће данас заподенут’ кавгу / Ја баш њему напијам у здравље“ (Вук III, 29).

У једном броју песама с наглашеном хришћанско-религиозном тематиком као реципијент здравице јавља се оностарана сила, то јест Бог или светац заштитник. Реч је о варијантама о прослављању крсног имена, било да су оне реализоване као легенде у стиху или као епски сижеи у којима Турци забрањују прослављање славе. Несумњиво је да се обредно-обичајни комплекс у вези са здравицом при прослављању славе одразио на ове песме, али устајање и напијање у славу функционише и као део епске етикеције и морално-религиозног кодекса.[7] Здравица се у овом случају приближава молитви, будући да јунак изражава своје жеље управљене ка вишој сили. Тако заробљени војвода Тодор, пошто

[6] Слична је ситуација у варијанти о Секулиној веридби и смрти, с том разликом што је овде девојка раније испрошена, па се за трпезом уместо здравица размењују дарови (Богишић, 21). Дакле, једна форма симболичког обећања (здравица) овде је замењена другом (дар и уздарје) и уз то наглашена изрицањем завета, који се често јавља у склопу јунаковог одговора на здравицу.

[7] О прослављању крсне славе и здравицама које се том приликом држе постоји бројна етнолошка и антрополошка литература в. Милићевић 1894: 151–157, Недељковић 1990: 219–222. Однос Лазареве здравице у епизоди кнежеве вечере и обреда устајања и напијања у славу који је на Косову посматрао и описао Нушић анализира се са структурног и идејног становишта у: Лома 2002: 164–166.

измоли у тамничара да му дозволи да прода своје ножеве и да испроси хлеба и вина како би даривао остале сужње и послужио своје крсно име Светог Ђорђа, напија у славу молитвеним речима: „Свети Ђорђе, крсно име моје, / Опрости ме тамнице проклете“ (Вук II, 21). Чин напијања у славу свечан је, умножава се, јер независно до Тодора у славу напија и његова љуба, а светац узвраћа тако што чини чудо и ослобађа јунака. Слично је и у песми у којој се у улози свечара и наздравичара јавља Свети Никола, где је Божји одговор на здравицу поново чудо, овог пута у виду визије коју светитељ добија и захваљујући којој помаже калуђерима бродоломницима (Вук II, 22). О важности обичаја напијања у славу сведочи и Марко, који одбија султанов позив да се врати у бој речима: „Још се нисам вина напојио / А камоли у славу устао“ (Вук II, 62). Исти јунак у једној другој варијанти напомиње: „Од Бога је велика греота / А од људи зазор и срамота / Код оваке части и господе / Да се мукло испијева вино“ (Вук VI, 20) и захтева да, упркос турској забрани, напије у славу. У част Божју напија се и пред важне догађаје, како то чини Мусић Стеван пред одлазак у бој на Косово: „Па узима кондир вина рујна, / Те напија красну славу Божју / Сретна пута и крста часнога“ (Вук II, 47). Напијање је овде дато у склопу опремања јунака, као једна од његових фаза, а несумњиво је да се оно јавља и као покушај да се утиче на судбину, па добија и облик својеврсног жртвоприношења оностраној сили (уп. Чајкановић 1994б: 388), од које се заузврат очекује срећан пут.

Иако се у улози адресата здравице најчешће налази истакнути јунак, у случају здравице добродошлице сваки гост је достојан здравице. Тако Иво Сењанин прво напија путнику који долази у његову дружину, па онда пита за идентитет придошлог јунака (Вук III, 28). Са становишта традицијских знања, оваква ситуација има упориште у сложеним традицијским представама о гостопримству и госту као потенцијалном божанству (в. Чајкановић 1994б: 261–291). С друге стране, са аспекта структуре песме, здравица служи како би се заподенуо дијалог, како би новопридошли гост узео реч. Напослетку, понекад се у улози реципијента здравице нађу јунакови атрибути – оружје и коњ. Реч је о варијантама у којима се тиме истиче почетни недостатак и које се најчешће развијају као варијанте о потрази за изгубљеним сродником.[8] Немајући коме да наздрави и у кога да се закуне, јунак је ускраћен за то да буде равноправан члан дружине. Отуда он наздравља свом мачу и коњу као метонимијама сопственог јунаштва (Богишић, 105). Открива се да је реципијент нарочито важан када се здравица комбинује са

[8] О значају вина и наздрављања у овом тематском кругу песама у бугарском фолклору расправља Николај Вуков. Он истиче да су опклада у вино и надметање у испијању вина карактеристични за песме о потрази за изгубљеним сродницима, па се вино открива као скривени знак сродничке везе и крви (в. Vukov 2013).

заветом, јер он постаје јемац за оно што је изречено. У Богишићевој варијанти о Змај Огњеном Вуку као оклеветаном јунаку овиме је истакнута јунакова изолованост из ратничке дружине, збора господе (Богишић, 14). Јунак из својеврсног пркоса наздравља своме буздовану, јер присутне доживљава као недостојне таквог дара, будући да они сумњају у његово јунаштво.

У епским песмама, као и у традицијској култури уопште, није битно само ко коме наздравља него и како то чини. Наздравичари при изговарању здравица углавном изводе низ гестовних радњи које мање-више одговарају акционом коду обреда наздрављања. Ипак, у епским песмама ових радњи је мање него у обреду. Наздрављање у епици увек је праћено узимањем или подизањем посуде с вином. Као релативно чест гест јавља се и устајање наздравичара. Ређе се јављају гестовни изрази као што су скидање капе (Вук II, 35) или постављање чаше на десно колено (Вук II, 36) пре него што се приступи казивању здравице, то јест вербалном аспекту наздрављања. У једној Вуковој варијанти јунак непосредно пред наздрављање устаје и прекрсти се, што је симболички вид изазивања непријатеља, будући да су за трпезом измешани Срби и Турци (Вук III, 29). Међу елементима акционог кода обреда који су се транспоновали у песму јавља се и допуњавање чаше (Вук VI, 20), као и поклањање адресата пре него што узврати здравицу (Вук II, 50). Такође, у мањем броју песама среће се и акциони код који прати извођење обреда укрштене здравице, то јест преношење чаше с вином од руке до руке низ софру. На пример, за Арнаут Османа казује се: „Он наздрави другу покрај себе", а потом певач додаје: „Тада редом низа совру дају" (Вук III, 29). Будући да се напија у славу светитеља, у једној варијанти се међу елементима акционог кода обреда налази и паљење свеће (Вук II, 21). Понекад се међу овим елементима среће и даривање посуде из које се пије адресату здравице (Богишић, 11; Вук II, 50).[9] Као елемент акционог кода обреда наздрављања може се посматрати и весеље, то јест стање веселости које непосредно претходи наздрављању у бугарштицама. Весеље као обележје јуначке гозбе подсећа на једну од основних компоненти празновања у средњовековном поимању празника и забаве, које је подразумевало телесно и духовно весеље (в. Бојанин 2005: 34, 67–70). Такође, здравице су, поред свог обредног карактера, перципиране и као пандан празничне буке, израз весеља и радости (в. Бојанин 2005: 69, 79).

Као што је обухватила елементе акционог кода обреда, епска песма је обухватила и одређене елементе предметног света обреда.

[9] Мада је даривање вид одавања почасти и израз уважавања, у овом чину се препознају и неке митске црте. Уочено је да се пехар из кога се наздравља поклања или разбија „да се ником другом касније не напије здравица" (Рељић 1978: 147).

Као неизоставан елемент сваког наздрављања у песми јавља се посуда из које се пије вино. Реч је о посуди која се различито именује: као чаша, кондир, купа, пехар и неретко је одређена као златна. Као други неизоставни део предметног света у наздрављању јавља се пиће. У епици је то, по правилу, вино, а неретко и сама посуда функционише као метонимија пића. Занимљиво је да се хлеб, као најважнији елемент предметног кода наздрављања (Петровић 2006: 57–58), у епским песмама не јавља. Напослетку, као део предметног кода у песмама налазимо трпезу и гозбу, које заправо представљају основну сцену која окупља јунаке на једном месту.[10] Наздрављање је толико повезано са трпезом и гозбом да се здравица перципира као „подразумевани, пратећи чин гозбе" (Самарџија 2014: 67), мада епска гозба не мора да садржи овај мотив. Трпеза неретко има ритуални карактер. Распоред за њом је строго хијерархизован, па се у неким варијантама истиче да владар седи у њеном челу, док се у другима агон имплицитно гради већ на основу тога где је ко од јунака постављен за трпезом. Понекад се истиче да је значајно што се наздрављање обавља у сопственом дому, па Мусић напија „У своме двору, за столом својијем" (Вук II, 47), чиме практично цео двор постаје део предметног кода обреда. Овим се наздрављање посредно повезује са господством. Оно се везује за домаћина, поседника добара, који напијањем одаје захвалност вишој сили за своје благостање. Слика весеља, обиља и раскоши на двору будимског краља допуњена је чином наздрављања. Певач истиче да су извршене „лијепе закоње здравице" (Богишић, 12), а „Кад бејху господа у највећој веселости" (Богишић, 12), што се свакако може тумачити као један од облика ритуалног понашања. Краљ наздравља Барбари и тако јој допушта да одабере свог заручника. У једној другој бугарштици приказана је господа како, веселећи се за трпезом, „Један другом конд'јером хладна вина напијаше" (Богишић, 23), а само наздрављање окарактерисано је као „лијеп обред" (Богишић, 23). Дакле, наздрављање је богоугодан, морално и етички примерен чин, симболички одраз сложених друштвених односа, као и оних обредно-митолошких.

У епизодама наздрављања испољава се и однос епског певача према етикецији, оне су део херојско-јуначке стилизације. Сваки потез јунака сагледава се кроз призму етичких, моралних, религиозних и друштвених норми у најширем смислу. Самим тим наздрављање има важну улогу у карактеризацији јунака, у приказивању његових односа

[10] Гозба је издвојена као једна од најформулативнијих сцена у епици још од Хомера (уп. Sherratt 2004: 301–302). О сложеним социокултурним, структурним и обичајно-обредним аспектима гозбе у руској традицијској култури расправља се у: Морозов 2002, док Александар Лома уочава архаичне матрице јуначке гозбе и истиче да се у њима крије рефлекс ритуалних скупова ратничких дружина (2002: 171–172).

с другим ликовима, а функционише и као његова морална провера. Као што формуле испијања вина и слања књиге треба „да успоставе и пласирају одређен образац епског понашања“ (Детелић 1996: 56), то исто се постиже формулативним епизодама наздрављања. Образац понашања који се промовише наздрављањем подразумева уважавање принципа феудалне, патријархалне и јуначке хијерархије (кроз однос господар : слуга или старији : млађи), прихватање (по)части и даривање вере и захвалности за њу, а у непосредној је вези и с концептом епске славе, будући да се кроз однос поштовања исказан кроз здравицу изражава и мера славе једног јунака. Такође, здравица подразумева и давање речи. Она долази као потврда односа верности између адресанта и адресата. При томе, здравицом се пред јунака имплицитно поставља захтев да он и убудуће буде достојан здравице, да се потврди у подвигу телесном и духовном.

Неки од поменутих елемената акционог кода обреда истовремено су и одраз епске етикеције, попут устајања, поклањања, скидања капе, даривања и уздарја и, напослетку, конзумације пића. Пијење алкохола у основи је колективни чин, мада је вино повлашћено у том смислу да га јунаци могу пити и сами у својој кули, чадору или на мегдану (в. Петковић 2022: 192). Вино такође заузима повлашћено место у епском наздрављању. Оно је ознака богатства и господства, а испуњава и низ апотропејских и обредних функција. Испијање и напијање вина међу „својима“ и себи једнакима јавља се као једно од општих места епике, а изостанак заједничког пијења „истиче поремећене међусобне односе“ (Самарџија 2014: 66). Сложена мрежа различитих правила епске етикеције, јуначких, витешких и моралних норми плете се управо око чина заједничког пијења ратника и наздрављања, које такво пијење скоро по правилу прати. Као типска сцена колективног пијења у епици се издваја сцена ратника за трпезом. Окупљање јунака за трпезом за којом се напијају здравице одраз је „нашег“ света у малом, а поремећај у дистрибуцији пића и наздрављања одраз је поремећаја у оквиру тог света. Учешће у заједничкој трпези подразумева да је јунак достојан да учествује у части која се, између осталог, и здравицом дистрибуира међу окупљеним јунацима. Свечаност гозбе и част која се њоме одаје истакнута је и гестовима етикеције, па непосредно пре наздрављања у бугарштицама владар излази у сусрет својим гостима, они му се поклањају, а потом се спроводе за трпезу (Богишић, 14; Богишић, 21).

Присуство за трпезом показатељ је јуначког статуса који се потврђује или преиспитује напијањем здравице, распоредом за столом или односом с домаћином, а изузетно и улогом у служењу вина. Поредак за трпезом строго је утврђен. Он је одраз јуначког статуса и етикеције,

али је важан и за сам обред наздрављања, у коме, као део предметног и акционог кода, кореспондира с вербалним кодом обреда (в. Петровић 2006: 52, 63). У анализираном корпусу неретко се истиче да владар седи у челу трпезе, а да је остала господа размештена „редом". Тако кнез Лазар у варијанти о зидању Раванице седа у чело, дочекује српску господу, „Па је редом у соври посади / По госпоству и по старјешинству" (Вук II, 35). У неколиким песмама наглашено је да се наздравља и напија „редом" или „по реду", што посредно говори и о повезаности вербалног с акционим кодом обреда (ЕР 124; Вук II, 20, III 23).[11] Прескакање реда, размишљање о томе коме треба наздравити, као и неадекватан размештај за столом, најављују поремећај унутар „нашег" табора, неразликовање јунака и издајника. Тако се за столом будимског краља издајник Павле Стријемљанин дочекује с почастима и смешта за трпезу наспрам краља, док оклеветани Змај Деспот Вук сам долази на гозбу и седа „у доње чело од трпезе" (Богишић, 14). Издвојен за трпезом, он ни не учествује у заједничком пијењу и наздрављању: „Свак сваку напија, нико Вуку не напија" (Богишић, 14). Ово заправо значи да је изневерена сама суштина ратничке гозбе, пијења и наздрављања као симболичке потврде јунаштва, јер је најбољи јунак оклеветан. Како би показао свој бунт али и то да, за разлику од осталих, није оскврнуо чин наздрављања, Вук напија свом буздовану – метонимији јунаштва. Поремећај у односима и хијерархији разрешиће заробљени Турчин, сведок Вуковог јунаштва. Слична је дистрибуција јунака у Вуковој епизоди кнежеве вечере (Вук II, 50), као и у његовим варијантама о зидању Раванице (Вук II, 35; Вук II, 36), с тим што је у њима Милош издвојен како би се истакло његово мишљење које се разликује од мишљења све господе: „Ниско сједи, ал' добро бесједи" (Вук II, 36). Наздрављање у овим примерима функционише и као истицање одређених врлина јунака, али и као специфичан дар за те врлине. Захваљујући одређеној врлини, вредности, јунак стиче право на напијање здравице.

Даривање и наздрављање су, гледано са становишта структуре песме, понекад заменљиви. У варијанти из Вукове рукописне заоставштине, кнез Лазар наздравља Југ-Богдану у Миличино здравље и тако је проси (Вук IIр, 26), док у Рашковој варијанти Лазар не наздравља него, по савету цара Душана, дарује Богдана скупоценом чашом, а за уздарје тражи Миличину руку (Вук II, 32). Даривање је неретко укључено у епизоду наздрављања и долази као један од облика етикеције којим се указује нарочита част адресату здравице,

[11] Отуда Марко упозорава Костадина, између осталог, и на то да при прослављању славе мора успоставити поредак за трпезом тако да он буде заснован на господству и угледу, чиме се напијање у славу повезује с поретком за столом (Вук II, 60).

а Чајкановић наводи да се „преко чаше вина, која се у свечаној форми некоме наздрави, може изнудити савез“ (1994б: 389). Притом је „масовно даривање званица“ препознато као једно од основних обележја телесног аспекта прослављања празника у средњем веку (Бојанин 2005: 71), па се празнично, несвакидашње понашање препознаје и у даривању при наздрављању у епским песмама. С друге стране, даривање је и део епског јуначког етоса и подразумева давање признања за учињене подвиге.[12] При томе, сама здравица функционише као особити дар којим се адресату дарују добре жеље, па се зато на њу углавном и узвраћа. Ипак, у појединим случајевима наздрављања налазимо и материјални дар у виду скупоцене купе, то јест пехара, којом се напија (Богишић, 11; Вук II, 50; Вук IIр, 30). Дароване купе су, по правилу, скупоцене, раскошне, саме по себи одраз господства и, као такве, кореспондирају с нематеријалном вредношћу здравице која се њима напија. Реципијент се обавезно захваљује на примљеном дару, чак и када је посреди подвала, као у случају с Јерином (Богишић, 11). Слично се и Милош кнезу захваљује на здравици и дару, али не и на беседи у којој је осумњичен да је недостојан дара (Вук II, 50), из чега следи да се здравица као обред изрицања добрих жеља могла и раздвојити од свог садржаја.

Како је наздрављање у епици у непосредној вези с односима међу јунацима и функционише као одраз поштовања или кршења јуначког етоса, не чуди што се садржај здравица у епским песмама значајно разликује од садржаја здравице као засебног фолклорног жанра. Док се у традицијској култури здравицама првенствено жели благостање, плодност и добробит адресату, у епици је вербални аспект чина наздрављања знатно суженији и најчешће се своди на формулативно напијање у адресатово здравље. Поред напијања у здравље, у епици се напија у славу Бога и светитеља, то јест славе, као и за срећан пут. Више од садржаја здравице за епску песму је важно како наздрављање рефлектује односе међу јунацима и како потврђује или преиспитује кохерентност групе. Отуда се у епици акценат ставља на социјалноинтеграцијску и социјалнорегулативну функцију здравице[13], а „магијска значења здравице замењује развој радње“ (Самарџија 2014: 78). Важно је како ће јунак одговорити на упућену здравицу и још више како ће поступити у односу на њу, јер се њоме од јунака нешто најчешће

[12] О даривању као општем епском месту, с нарочитим фокусом на дарове у вину и месу, расправља се на примерима Хомерових епова у: Sherratt 2004: 307–308. О функцији дарова и даривања у различитим фолклорним жанровима расправља се у: Самарџија 2011.

[13] О овим функцијама здравице и њиховим односима према магијским и сакралним аспектима здравице в. Ђорђевић Белић 2018: 73–75.

(не)посредно захтева. Наздрављање у епици уједно је и „неки захтев упућен ономе коме се наздравља, који, ако се не испуни, има снагу клетве“ (Раденковић 1996: 234). Свака здравица отуда је испит јунаштва, па се у низу примера доводи у везу са јуначким заветом или клеветом. Наздрављање у епици често садржи (не)прикривен агон који открива потрес у оквиру „нашег“ света и поремећене односе међу јунацима. Оваква ситуација најизраженија је у случајевима када формална здравица суштински функционише као клевета јунаку, за шта је најпознатији пример Лазареве здравице Милошу у сцени кнежеве вечере (Вук II, 50)[14]. У Лазаревом наздрављању позитивни и негативни аспект здравице, то јест благослов адресату и профилактичка клетва, која се иначе у здравицама изриче против потенцијалног наносиоца штете, приближени су и упућени истом адресату (што није случај у здравици у традицијској култури).[15] Од даљих поступака адресата зависи који аспект исказа ће се остварити. Наздрављање јунаку, дакле, подразумева извесну обавезу. За разлику од Вукове варијанте, у Бетондићевој ово је експлицитно исказано. Наздрављајући Милошу, Лазар га заветује да не изда, а Милош се у свом одговору уз здравицу заклиње „прид свом, овом прид господом“ да ће убити султана (Богишић, 1).

Према томе, наздрављање и заветовање јунака често се доводе у непосредну везу, а сам садржај здравице у низу варијаната открива се као јуначка заклетва. Заправо, у низу песама се јуначка заклетва потврђује испијањем чаше вина, па би се могло рећи да заклетва мења саму здравицу (Вук IV, 8; Вук IV, 42; Вук VII, 5). У варијанти о смрти Алај-бега Ченгића као да се активира и механизам одговора на здравицу, иако је она изостала (Вук IV, 8). Наиме, јунак се заклиње „Богом истинијем“ и „вином црвенијем“, на шта се његови побратими и сами заветују да ће учествовати у јуначком подвигу. Важност заклетве дате при испијању вина истиче се чак и када се проблематизује јуначки етос. Отуда, Иван Сењанин саветује мајку Десанчића да позове Сењане и на њих навали вино и ракију „Једа ти се они у вину затеку“ да ће јој ослободити сина (Богишић, 108). Поред заклетве, здравица у епици може имати и форму молитве и жеље. У том случају је адресат најчешће нека ностранa сила, Бог или свеци.

Наздрављање у епици је, дакле, у непосредној вези с јуначким погледом на свет и јуначким етосом. Од одговора на здравицу и реакције на њу зависи јуначки статус, а посредно и само устројство „нашег“

[14] Александар Лома овај „драмски моменат“ кнежеве вечере анализира у вези с његовим митским коренима и доводи у везу с искушавањем и мотивом провере изненадним сумњичењем (в. 2002: 182–184).

[15] О односу благослова, клетве и заклетве са здравицама расправља се у: Ajdačić 1992.

света. Око наздрављања и у вези с њим плету се кључне идеје јуначког и херојског погледа на свет – част, одговорност, завет, (духовни) подвиг. Такође, наздрављање је важно и за саму структуру песме. Епизода наздрављања одликује се релативном стабилношћу и представља важан композициони мотив и сижејно чвориште. Док јунаци пију и вино, и ракију, и пиво, скоро по правилу наздрављају вином, без обзира на епско време и историјску епоху на коју се реферише у песми. Ипак, наздрављање је најфреквентније у песмама „најстаријих" времена, што одговара јуначко-херојској стилизацији епохе „царства и господства" у епици. Такође, сходно поетици бугарштица, чини се да су епизоде наздрављања, а нарочито етикеција која се у овим епизодама испољава, најразвијеније управо у бугарштицама. Ипак, без обзира на епско време, и у бугашрицама и у десетерачкој епици, наздрављањем се проверава и потврђује јуначки етос. За разлику од наздрављања у традицијској култури, у коме се здравицом призивају плодност и благостање, у епици се здравицама тежи умножавању подвига и јуначке славе.

Извори

Богишић – Богишић, В. (1878). *Народне пјесме из старијих, највише приморских записа*. Књ. 1. Сабрао и на свијет издао В. Богишић. Гласник Српског ученог друштва, Одељење 2, књ. 10. Биоград: Државна штампарија.

ВИИНЈ VI – Б. Ферјанчић и Ф. Баришић (прир.). (1986). *Византијски извори за историју народа Југославије. Том 6*. Београд: Византолошки институт САНУ.

ЕР – Геземан, Г. (1925). *Ерлангенски рукопис старих српскохрватских народних песама*. Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија.

Вук II – Караџић, В. С. (1988). *Српске народне пјесме*, књ. II. *Сабрана дела Вука Караџића*, књ. 5. Прир. Р. Пешић. Београд: Просвета.

Вук IIр – Караџић, В. С. (1974). *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стефановића Караџића*, књ. II. Прир. Ж. Младеновић и В. Недић. Београд: САНУ.

Вук III – Караџић, В. С. (1988). *Српске народне пјесме*, књ. III. *Сабрана дела Вука Караџића*, књ. 6. Прир. Р. Самарџић. Београд: Просвета.

Вук IV – Караџић, В. С. (1986). *Српске народне пјесме*, књ. IV. *Сабрана дела Вука Караџића*, књ. 7. Прир. Љ. Зуковић. Београд: Просвета.

Вук VI – Караџић, В. С. (1899). *Српске народне пјесме*, књ. VI. Прир. Љ. Стојановић. Београд: Штампарија Краљевине Србије.

Вук VII – Караџић, В. С. (1935). *Српске народне пјесме*, књ. VII. Прир. Љ. Стојановић. Београд: Државна штампарија.

Литература

Бојанин, С. (2005). *Забаве и светковине у средњовековној Србији: од краја XII до краја XV века*. Београд: Историјски институт, Службени гласник.

Детелић, М. (1996). *Урок и невеста. Поетика епске формуле*. Београд: Балканолошки институт САНУ; Крагујевац: Универзитет у Крагујевцу, Центар за научна истраживања.

Динић, М. (1964). Дукин преводилац о бој у на Косову. *Зборник радова Византолошког института*, 8(2), 54–67.

Дракулић Козић, Н. (2022). Медијаторска симболика винове лозе у српским усменим епским песмама. У: Б. Златковић и Ј. Јовановић (ур.), *Савремена српска фолклористика X*. Београд: Удружење фолклориста Србије, Универзитетска библиотека Светозар Марковић; Топола: Културни центар Топола, 199–213.

Ђорђевић Белић, С. (2018). Здравица: (традиционални?) жанр и савремени контексти. *Књижевна историја*, 50(164), 71–106.

Јиречек, К. (1978). *Историја Срба,* књ. 2*. Културна историја*. Београд: Слово љубве.

Лома, А. (2002). *Пракосово: словенски и индоевропски корени српске епике*. Београд: Балканолошки институт САНУ.

Милићевић, М. Ђ. (1894). *Живот Срба сељака*. Београд: Државна штампарија.

Морозов, И. А. (2002). Структура и семантика традиционного застолья: обычаи, верования, магия, связанные с его началом и завершением. *Традиционная культура*, 2, 18–31.

Недељковић, М. (1990). *Годишњи обичаји у Срба*. Београд: „Вук Караџић".

Петковић, Д. (2022). Пиће јужнословенских епских јунака и руских богатира. У: Б. Златковић и Ј. Јовановић (ур.), *Савремена српска фолклористика X*. Београд: Удружење фолклориста Србије, Универзитетска библиотека Светозар Марковић; Топола: Културни центар Топола, 189–198.

Петровић, Т. (2006). *Здравица код балканских Словена*. Београд: Балканолошки институт САНУ.

Раденковић, Љ. (1996). *Симболика света у народној магији Јужних Словена*. Београд: Просвета: Балканолошки институт САНУ.

Рељић, Љ. (1987). Напијање здравице. У: M. Fulanović Šošić (ур.), *Zbornik radova XXXIV Kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije*. Tuzla: Udruženje folklorista Bosne i Hercegovine, 147–151.

Самарџија, С. (2011). Од жртве до пешкеша: функције дарова и даривања у усменој књижевности. У: М. Детелић и С. Самарџија (ур.), *Жива реч*. Београд: Балканолошки институт САНУ, Филолошки факултет, 561–589.

Самарџија, С. (2014). Вино пију три добра јунака: (сижејни потенцијал формуле у усменој поезији). У: Б. Сувајџић и Б. Златковић (ур.), *Промишљања традиције: фолклорна и литерарна истраживања*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 63–96.

Чајкановић, В. (1994а). *Стара српска религија и митологија. Сабрана дела из српске религије и митологије*, књ. 5. Београд: СКЗ, БИГЗ, Партенон, Просвета.

Чајкановић, В. (1994б). *Студије из српске религије и фолклора 1925–1942. Сабрана дела из српске религије и митологије*, књ. 2. Београд: СКЗ, БИГЗ, Партенон, Просвета.

Ajdačić, D. (1992). Žanrovska dimenzija blagoslova u usmenoj književnosti. U: Miloslav Šutić (ur.), *Teorijska istraživanja 8. Književni rodovi i vrste – teorija i istorija IV*, 151–163.
Elijade, M. (2004). *Sveto i profano*. Beograd: Alnari; Laćarak: Tabernakl.
Sherratt, S. (2004). Feasting in Homeric Epic. *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 73 (2), 301–337.
Vukov, N. (2013). *Wine as a signifier of kinship in Bulgarian folklore epics*. *Acta Ethnographica Hungarica*, 58 (2), 389–396.

Toasting in Epic Poems

Dejan Ilić

Summary

In traditional culture, the act of toasting marks both the important stages in an individual's life and those in society as a whole, and as such, it is an integral part of numerous epic plots. While the actual content of the toast, and the ritual potential of toasting, may be of minor importance, the epic poet is able to portray both complex relationships between heroes and their adherence to or violation of moral, ethical, and chivalric norms and rules of etiquette through them. As a compositional segment, the act of toasting is also significant at the structural level of the poem (for example, when it appears in combination with the act of slander), where it signals the beginning of an *agon* or a turning point. Adopting a structural-semiotic approach, this paper analyses the relationship between the ritual and the epic text and formulae of the toast, identifies the structure of the toasting episode itself, and abstracts who toasts, when, how, and to whom. Toasting will also be examined in connection with heroic stylisation, paying particular attention to how it shapes epic etiquette and contributes to the characterisation of heroes.

Keywords: epic poems, folklore, toast, vow, slander, formula, etiquette.

Дејан Илић / Dejan Ilić
Институт за књижевност и уметност, Београд
/ Institute for Literature and Arts, Belgrade
E-mail: dejan.ikum@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-7948-1289

Примљено/Received: 1. 4. 2026.
Прихваћено/Accepted: 28. 5. 2026.

Оригинални научни рад
Original research article
https://doi.org/10.18485/folk.2026.11.1.2
393.9:[316.773.2:323.1(=163.41)(497.115)]:303.442.23"2025/2026"

Постављање заставе на гроб покојника код Срба на северу Косова и Метохије[1]

Александар Павловић

Пажња у раду посвећена је једном сегменту народне традиције Срба на северу Косова и Метохије који до данас у домаћој науци није довољно разматран, а припада корпусу посмртних обичајно-обредних пракси. Реч је о постављању заставе на гроб покојника, коју приликом помена на гроб доносе чланови породице или најуже родбине преминулог лица. Застава је обично српска тробојка, захваљујући чему се њена употреба у посматраном контексту може, између осталог, третирати као чин који у свести локалног српског становништва има изражену националну симболику. Циљ истраживања презентованог у раду базиран је на покушају описа главних особина посматраног феномена, при чему је акценат стављен на сагледавање проучаване праксе са становишта личних доживљаја њених непосредних носилаца. Резултати приказани у раду добијени су на основу теренског истраживања спроведеног у току 2025. и 2026. године на подручју општина на северу Косова и Метохије: Лепосавић, Звечан, Зубин Поток и Косовска Митровица.

Кључне речи: застава, српска тробојка, погребни обичаји, народна традиција, Срби, Лепосавић, Звечан, Зубин Поток, Косовска Митровица, Косово и Метохија.

У раду се представљају резултати истраживања једног до сада недовољно проученог сегмента народне традиције Срба на Косову и Метохији из домена посмртно-обредних пракси, до данас заступљеног посебно на подручју северног дела покрајине. У питању је постављање заставе на гроб покојника, коју приликом помена на гроб доносе чланови породице или најуже родбине преминулог лица. У зависности од локалних пракси, које понекад могу да варирају од села до села, застава се на гроб покојника код Срба на северу Косова и Метохије

[1] Рад је написан у оквиру научноистраживачког рада Института за српску културу Приштина – Лепосавић, по Уговору склопљеном са Министарством науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије број 451-03-33/2026-03 од 29. јануара 2026. године.

поставља приликом једног од ова три помена: у прво јутро после сахране, седам или четрдесет дана после смрти. По правилу, заставу чини српска тробојка, обично са једноставним крстом, који је пришивен на средини заставе и углавном састављен од две линије исте или сличне дужине, с тим да распоред боја на застави, посматрано по вертикали, може да буде поређан обрнутим редоследом у односу на распоред боја на општепознатој српској националној тробојци (Слике 1 и 2).

Осим на подручју севера Косова и Метохије, које обухвата општине Лепосавић, Звечан, Зубин Поток и Косовску Митровицу, пракса постављања заставе на гроб умрлом лицу данас је присутна и код Срба у још неким деловима покрајине – у селима на подручју општина Вучитрн, Приштина, Косово Поље, Липљан. Ипак, док се код Срба на северу Косова и Метохије застава на гроб поставља било ком покојнику, без обзира на његов пол, узраст или друштвени статус, ситуација у другим деловима покрајине је другачија. На пример, у Чаглавици, која се налази на подручју општине Приштина, српска тробојка поставља се на гроб само у случају када премине неожењени мушкарац, и то не приликом помена, као што се то чини код Срба на северу покрајине, већ на сâм дан сахране. Застава се код Срба у Чаглавици на гробље доноси тако што се она носи испред погребне поворке (заједно са крстом од дрвета на ком су уписани име, презиме, године рођења и смрти покојника), при чему се води рачуна о томе да обавезно буде окићена. Слично је у Добротину и у околним селима, која припадају општинама Липљан и Косово Поље. У случају да премине мушкарац који није био ожењен, тамо се на барјак ставља јабука закићена кованим новцем, исто као што се чини приликом свадбеног весеља. Након сахране застава на гробу стоји годину дана, а у неким случајевима и дуже, посебно онда када премине особа која је доста млада, односно када је жалост велика.

Писани трагови о постављању заставе на гроб покојника код Срба на Косову и Метохији и шире

Пракса постављања заставе на гроб покојника код Срба на Косову и Метохији није била незапажена у домаћој стручној јавности. Реч је о феномену који није најновијег датума, о чему сведоче поједини записи још из прве половине 20. века, када Миленко С. Филиповић, на пример, бележи (1933. године) да се код Срба у селу Придворици у Ибарском Колашину, на територији данашње општине Зубин Поток, покојнику за четрдесетодневни помен на гроб доносе црни, црвени и шарени барјаци, па и заставе у бојама државне тробојке (1940: 179). У исто време, Митар

С. Влаховић такође код Срба у Ибарском Колашину наилази на готово идентичну појаву – да се покојнику на гроб доносе барјаци који се састоје од великих четвороугаоних марама у разним бојама и дугачког штапа на који се мараме привезују. Барјаке седам дана после смрти на гроб покојника доноси женска својта „да би покојник имао хлада и на оном свету“ (1939: 104). Исти феномен на овом подручју заступљен је и у каснијем периоду – у другој половини 20. века, о чему сведочи Благоје Божовић, родом управо из села Придворице у Ибарском Колашину. Божовић каже да је барјаке на гроб покојника доносила ближа родбина на четрдесети дан после смрти. За прављење барјака користиле су се „обичне мараме или тробојне заставе, које се вежу за мотку у виду крста, па се мотка усади више главе-гроба. Барјаци стоје годину и више дана, све докле сами не падну“ (2005: 60).

Сведочења о проучаваној појави од средине 20. столећа има и из других делова покрајине. Татомир Вукановић, рецимо, казује да је на Косову, Метохији, али и Копаонику, заставу на гроб доносио ујак, и то за четрдесетодневни помен сестрићу или сестричини (према Костић 1970: 11). Мирко Барјактаровић саопштава да је у Истоку, у Метохији, застава стављана на гроб покојника кога је убио гром и да је на њој била пришивена представа руке (Костић 1970: 11).

Осим на Косову и Метохији, пракса постављања заставе на гроб покојника забележена је и у другим областима Србије. Почетком 20. века Станоје Мијатовић на овај обичај наилази у Левчу и Темнићу, где је застава на гроб покојника доношена у прво јутро после сахране. Носили су је чланови породице преминулог: син или ћерка родитељима, брат брату, сестра сестри, и слично, док је сâма застава била прављена у виду српске тробојке или шамије привезане на дугачку мотку окићену цвећем и јабукама (1906: 91). Пракса постављања заставе на гроб покојника забележена је и у околини Прокупља, Бруса, Александровца, Крушевца и Варварина, као и у околини Параћина и у Сталаћу. Њена заступљеност документована је и у Шумадији (Костић 1970: 12). Године 1967. Петар Костић је у Куршумлији и околини уочио мноштво застава које су рођаци на гроб преминулог доносили за његов четрдесетодневни помен. Заставе су биле тробојке са пришивеним орнаментима од разнобојног платна, у облику отворене шаке, розета, звезда, крстова и полумесеца, а на гробовима су остајале годину дана, након чега су склањане или уништаване (1970: 9).

За постављање заставе на гроб покојника карактеристично је да је оно у многим деловима Србије забележено као саставни елемент обичајно-обредних пракси у вези са смрти прерано преминулих лица – момака и девојака. Петар Ж. Петровић, на пример, саопштава да

у Гружи родбина умрлог младића или девојке на гроб доноси бело-црвене заставе окићене цвећем, воћем и пешкирима (1948: 289). На сличну појаву наилази Драгутин М. Ђорђевић у Лесковачкој Морави, где су се приликом смрти момка или девојке на црну заставу стављали пешкир или марама, а негде и фотографија умрлог лица. На годишњицу смрти застава се износила на гробље, након чега се качила на дрво или забадала у земљу поред крста (1958: 492). У околини Новог Пазара, према белешкама Миленка С. Филиповића, погребна поворка је идући на сахрану младића носила „барјак као у сватовима, јер је то његова свадба" (1967: 197). У селима око манастира Сопоћани Филиповић бележи нешто другачији обичај, али са сличном суштином. Тамо су се преминулом младићу или девојци заставе на гроб доносиле у времену од седам до четрдесет дана после сахране. Застава се, како Филиповић наводи, младићу или девојци намењивала „место свадбеног весеља" (1967: 197). Слично је било и у Хомољу, где је почетком 20. века забележено да је приликом сахране покојников најбољи друг носио барјак са венцем од цвећа, док је погреб момка или девојке више личио „на венчање него на погреб" (према Ђорђевић 1984: 136).

Неки резултати досадашњих проучавања употребе заставе у култу мртвих код Срба

На основу свега наведеног, може се видети да је пракса постављања заставе на гроб покојника код Срба привукла пажњу више аутора и истраживача, који су, додуше, о овом феномену оставили углавном само понеку белешку или краћи запис, без улажења у његово целовитије разматрање. Ипак, на основу постојеће грађе, евидентно је да је реч о обичају који је, посматрано у дијахронијској перспективи, забележен на релативно широком простору, и за који се може рећи да представља културно-историјску појаву коју карактерише континуитет трајања, нарочито ако се има у виду да је она на подручју Косова и Метохије заступљена до данас, где је, судећи према ранијим белешкама Митра С. Влаховића и Миленка С. Филиповића, документована још у првој половини 20. века.

Док се записи о употреби заставе у култу мртвих код Срба у литератури могу наћи, студија у којима би ова пракса била целовитије и детаљније сагледана има занемарљиво мало. Овом феномену извесну пажњу поклањају Миленко С. Филиповић и Петар Костић, који су сагласни у томе да је он код Срба веома стар и да се, како Костић сматра, јавља на подручју на ком су се одвијали етнички процеси засновани

на влашко-словенској симбиози (1970: 24). Према Костићу, употреба заставе у контексту обичајно-обредних пракси у вези са смрти потиче од ношења дрвета у погребној поворци, као древног обичаја заснованог на веровању да се душа преминулог насељава управо у дрво, што Костић до друге половине 20. века у очуваном стању проналази у источној Србији, код Влаха. Редуковани облик овог обичаја, како поменути аутор сматра, представља сађење дрвета на гробу покојника, и то из уверења да ће се душа покојника настанити у дрвету као свом вечном боравишту. Костић претпоставља да је употреба заставе заменила ношење, односно сађење дрвета, а потврду тога види у подударности „обичаја ношења заставе у западној Србији са обичајем ношења дрвета у погребној поворци у источној Србији", као и у чињеници „да у областима где се претежно носи застава има остатака ношења дрвета у погребној поворци" (1970: 23). Значајно за претпоставку да је застава замена за дрво, тј. да се према веровању душа покојника налази у њој, за Костића, на пример, представља податак да приликом играња „кола за душу умрлом" у источној Србији учесници кола играју са белом заставом намењеном души покојника. Када се одигра коло за једног покојника, игра се за другог и тада неко од чланова породице преузима заставу и игра, верујући „да ће душа умрлог најпре стати на барјак" (према Костић 1970: 18).

Миленко С. Филиповић и Петар Костић подједнако истичу значај заставе код Срба, наглашавајући да је употреба овог предмета у њиховој традицији заступљена приликом многих догађаја, практично од почетка па до краја живота сваког појединца. Оба аутора указују на значај употребе заставе у контексту свадбеног ритуала, са једне стране, и посмртних обичаја, са друге стране, где се теме брака и смрти преплићу и „појављују као две супротности које показују стално кретање у природи – рађање и умирање" (према Костић 1970: 19). У вези са наведеним, Филиповић истиче да се сватовска застава не може „посматрати изоловано од заставе из мртвачког култа" (1958: 315), док Костић примећује да „обичаји када умре момак или девојка имају карактер свадбе, па се дрво које се носи у погребној поворци кити као застава у свадбеним обичајима" (1970: 19). Употреба заставе у свадбеном ритуалу, према мишљењу Тихомира Ђорђевића, води порекло од давнашњег веровања да ношење заставе у свадбеној поворци служи томе да она на себе привуче зле погледе упућене ка младенцима и сватовима, али и да поништи евентуалне штетне утицаје настале на тај начин (2022: 131, 133). Међутим, Филиповић, са становишта објашњења употребе заставе у култу мртвих, ово сматра делимично тачним (1958: 315).

Општи обичај код Срба је да се смрт, као жалостан догађај, симболизује црном заставом (Костић 1970: 13). Као најстарији знак жалости јавља се бела застава (у култу мртвих распрострањена код Словена, Германа и других народа), која је код Срба временом потиснута, док се код Влаха у источној Србији она одржала до најновијег доба (Костић 1970: 20). Постављање тробојне заставе на гроб покојника представља појаву новијег датума, са особинама које имају своје нарочите специфичности (Костић 1970: 13). У питању је феномен чији се карактер може довести у везу са националном симболиком. Сходно томе, Миленко С. Филиповић разликује заставе модерног типа које су „симболи нације и слободе“ и имају широку намену, почевши од примене у војсци, преко украшавања кућа, тргова, улица и слично (1958: 314). Доношење застава на гроб покојника, у том смислу, може се тумачити као средство означавања припадности заједници, нарочито ако се у виду имају извесне раније праксе у Србији, највише забележене код динарских досељеника, засноване на томе да су рођаци на гроб покојника доносили своју заставу, чиме су настојали да истакну симболичку везаност за род коме осећају да припадају (Костић 1970: 19).

Карактеристично за тробојне заставе јесте да су на њима често пришивани орнаменти од платна различитих облика: руке, звезде, розете, крста и полумесеца. Реч је о симболима који припадају хтонским култовима, а који су у народној традицији распрострањени од најстаријих времена, при чему се они срећу и на надгробним споменицима. У њима су уткани различити значењски слојеви, тако да представљају човека – покојника, свет предака, али и смрт и ускрснуће (Костић 1970: 20–23). Орнаменти су, према оцени Петра Костића, на заставе пренети управо са надгробних споменика, захваљујући чему су сâме заставе добиле улогу својеврсног надгробног знамења (1970: 26–27), обично привременог карактера – углавном док се на место где је сахрањен покојник не постави трајно спомен-обележје.

Циљ и методологија истраживања

Имајући у виду да је постављање заставе на гроб покојника код Срба привукло пажњу једног броја аутора који су о овој пракси оставили понеки писани траг, али и да је у домаћој науци једва неколико студија посвећених разматрању овог елемента народне традиције, подстицај за истраживање презентовано у раду дошао је на основу увиђања потребе пружања одређеног доприноса проучавању посматраног феномена.

Без улажења у расправу о стању и карактеристикама праксе на ширем подручју Србије, где је она у току 20. века документована захваљујући записима неколико раније наведених аутора, пажња у раду била је усмерена ка сагледавању постављања заставе на гроб покојника превасходно на територији Косова и Метохије, на којој је овај сегмент из корпуса посмртних обичаја до данас заступљен у више српских средина. У том смислу, акценат је био на сагледавању изучаване праксе код Срба у општинама на северу покрајине – Лепосавићу, Звечану, Зубином Потоку и Косовској Митровици, будући да је она овде показивала уједначеност у томе да се застава на гроб поставља сваком покојнику, без обзира на пол, узраст, брачни или други друштвени статус, за разлику од традиције у неколико српских средина на централном Косову и Метохији, где се застава на гроб доноси само преминулом момку који није био ожењен, што се, при том, чини на сâм дан сахране, а не приликом помена, као што је то случај код Срба на северу.

Циљ истраживања био је заснован на настојању да пракса постављања заставе на гроб покојника код Срба на северу Косова и Метохије буде описана са становишта њених главних особина, и то кроз емпиријску перспективу – на основу чињеничног материјала прикупљеног непосредно на терену. Приступ примењен у правцу реализације наведеног циља базиран је на погледу „изнутра", под чиме се подразумевало да су систем и симболика употребе заставе као знамења које се поставља на гроб покојника сагледавани са становишта личних доживљаја директних носилаца ове праксе – припадника заједнице Срба на северу покрајине. Идеја рада је, дакле, била да његовим резултатима буде пружена етнографска грађа значајна за проучавање посматраног феномена на подручју на коме он до сада није детаљније истраживан, чиме би се допринело сагледавању овог елемента посмртних обичајно-обредних пракси, како на партикуларном нивоу – код Срба на северу Косова и Метохије – тако и на плану могућих компаративних анализа.

Теренско истраживање за потребе рада спроведено је од јуна до августа 2025. године и од јануара до марта 2026. године на подручју општина на северу Косова и Метохије: Лепосавић, Звечан, Зубин Поток и Косовска Митровица. У циљу прикупљања чињеничне грађе истраживање је реализовано уз помоћ квалитативних истраживачких метода, пре свега вођења разговора са носиоцима проучаване праксе – припадницима заједнице локалних Срба.[2] Као метод, током истраживања примењена је и опсервација проучаваног феномена,

[2] Разговори са саговорницима вођени су уз помоћ упитника полуструктурираног типа. Делови грађе добијене на овај начин у раду су приказани у форми краћих транскрипата.

под чиме се подразумевао обилазак гробаља у више десетина насеља на посматраном подручју са циљем утврђивања заступљености постављања заставе на гроб покојника, али и фотографског документовања изгледа и физичких карактеристика самих застава. Истраживање је укључивало и контакт са више информаната из практично свих српских средина на Косову и Метохији, не рачунајући северни део покрајине, захваљујући чему су добијени подаци значајни за сагледавање заступљености праксе постављања заставе на гроб покојника у прошлости и садашњости на подручјима из којих су информанти родом и у којима данас живе.[3]

Постављање заставе на гроб покојника у симболици и пракси код Срба на северу Косова и Метохије – поглед „изнутра"

Код свих Срба уобичајено је правило да се покојнику после сахране, у периоду жалости, посвећују тачно одређени дани, када се, према веровању, са душом умрлог успоставља контакт. Тада се, уз излазак на гробље, приређују помени или даће, тј. ритуалне гозбе приликом којих се покојнику исказује пажња тако што се његовој души на замишљеном путу на други свет упућују дарови и помоћ у виду различитих понуда. Организовањем помена живи испуњавају „своју дужност према мртвима, даривајући им све што им треба: храну, пиће, одећу, светлост или грејање, и то све до оног тренутка када им та помоћ не буде више потребна" (Зечевић 1982: 73). Иако у зависности од локалних обичаја њихов број може варирати, преовлађујућа пракса је да се током жалости приређује углавном пет помена, почевши од оног на дан погреба, па до последњег, који се даје годину дана после упокојења. Међу најзначајнијим увек су се сматрали помени који се приређују по истеку четрдесет дана, односно године од смрти, из уверења да су то преломни тренуци на путу душе покојника ка вечном боравишту (Бандић 2004: 260–261).

Код Срба на северу Косова и Метохије до данас је уобичајено да се после помена на дан погреба на гроб покојнику излази већ сутрадан, обично у току преподнева, односно „у прво јутро", како се у говору локалних Срба најчешће каже. Помени се затим дају седам, двадесет и четрдесет дана после смрти, док су последње две даће за шест месеци и

[3] Питања информантима постављана су у кратко структурираној форми. Одговори су добијани углавном електронским путем, помоћу апликација за позиве и размену порука путем интернета.

годину дана од дана смрти. У Ибарском Колашину, односно у општини Зубин Поток, до најновијег доба забележена је пракса да се на гроб „иде првог јутра после сахране, у трећи, седми или девети дан, четрдесети дан, на пола године и годину. Увек се на гроб носе јела и пића, да се поједе и попије за 'његову душу'. Све што се не поједе, остави се на гроб за птице или неког сиромаха" (Божовић 2005: 60).

Приликом давања помена, које Срби на северу Косова и Метохије често зову *делбе*, понегде и *деобе*, застава – српска тробојка – на гроб покојника доноси се до четрдесет дана после смрти. У зависности од подручја, понекад од села до села, умрлом лицу се застава на гроб поставља у прво јутро, седам или четрдесет дана од дана упокојења. На подручју општине Лепосавић застава се у већини села покојнику на гроб доноси у прво јутро, мада има и села у којима се овај чин практикује седам дана после смрти. Такав је случај, на пример, у суседним селима Сочаници и Вучи, или пак у селу Гркаје: становници првог села заставу на гроб постављају у прво јутро, док се у друга два села то чини седам дана после смрти. Од наведеног правила, ипак, може бити извесних одступања, па није неуобичајено да се после постављања у прво јутро још нека застава понегде донесе у међувремену, углавном до четрдесет дана после смрти, што значи да се до четрдесетодневног помена на гробу покојника може наћи више од једне заставе. У Ибарском Колашину, са друге стране, скоро свуда заступљено је исто правило, а то је да се умрлом застава на гроб доноси строго приликом помена који се даје на четрдесети дан од смрти. И овде, као и на подручју општине Лепосавић, на гроб покојника може бити постављено више од једне заставе (Слика 3). Слично је и код Срба у селима на подручју општине Звечан, где се застава на гроб покојнику најчешће доноси приликом четрдесетодневног помена.

Доношење заставе на гроб покојника приликом помена у наведене дане саговорници обухваћени истраживањем описивали су речима да ова пракса представља „обичај", „традицију", нешто „наше што је остало" и слично. Поједини међу саговорницима износили су конкретнија објашњења због чега се застава на гроб покојнику доноси баш у прво јутро или за четрдесетодневни помен, доводећи своја тумачења у везу са веровањем у постојање душе која након смрти, обично до четрдесет дана, наводно наставља да обитава у домаћинству у ком је покојник живео и у његовом непосредном окружењу:

> После сахране има делба у прво јутро, која се иде на гроб покојнику, и носи се застава. Носи се кафа, шећер, вода, све као да је покојник са нама. Значи, његова душа је и даље ту, у кући, око куће, негде... И до четрдесет дана не гасе се светла томе

> домаћину, код куће. Јер... Биће душа ту, па да не буде у мраку. Да буде светлости због ње (м. рођ. 1960. године, разговор вођен 23. јануара 2026. године у селу Сочаница, општина Лепосавић);
>
> Застава се за четрдесет дана доноси обавезно. Зато што до тад душа још постоји. Што до тад душа још није раскрстила са овим светом. (...) Донесе се застава, постави се ту поред гроба, и онда све послужење, панаија... (...) Изнесе му се та храна, да и на тај свет не би био гладан. Него да има... (ж. рођ. 1958. године, разговор вођен 14. фебруара 2026. године у Косовској Митровици);
>
> Заставу ко има за четрдесет дана доноси. (...) Кажу да за четрдесет дана душа покојника обилази место живљења. Сваки дан обилази. Где је живео. До четрдесет дана. После четрдесет дана иде у рај или пакао" (м. рођ. 1930. године, разговор вођен 25. фебруара 2026. године у селу Житковац, општина Звечан);
>
> Постоји веровање да душа кад се одвоји од тела она четрдесет дана тражи пут у рај, или пакао. После четрдесет дана она је нашла свој мир, а одвојила се од тела оног момента кад је човек умро. (...) У складу са тим веровањем, и да се даје тих четрдесет дана, веровање је да је човек отишао у рај и да са правом може да се обележи његово постојање, па се доноси та застава. (...) Ако се значајне ствари за душу догоде баш на тај четрдесети дан, та застава треба да буде постављена баш за тај дан (м. рођ. 1949. године, разговор вођен 30. марта 2026. године у селу Придворица, општина Зубин Поток).

Заставе на гроб покојнику, према саопштењима саговорника, поставља својта, односно чланови породице и најуже родбине. Њих, другим речима, на гроб не доносе комшије или пријатељи умрлог лица, већ неко „строго из куће". Неписано је правило да то чине превасходно особе женског пола, па заставу на гроб оцу или мајци, на пример, доноси ћерка, брату сестра, стрицу или тетки братаница, ујаку сестричина итд. Чланови породице и најуже родбине покојника могу се договорити око тога ко ће заставу донети на помен, те се у том случају на гроб покојника обично поставља једна застава. Тада се најчешће догађа да заставу донесе неко из сâме породице покојника. Ипак, то не значи да постављање заставе на гроб преминуле особе подразумева претходни договор око тога ко ће заставу на помен донети. Њу у прво јутро седам или четрдесет дана после сахране на гроб према сопственом нахођењу може донети било ко из породице или најуже родбине, што значи да се том приликом на гробу покојника једна поред друге може наћи више застава.

Данас се застава углавном купује, док се раније она најчешће правила у домаћој радиности. У времену када се до ње није могло доћи набавком у продајним објектима, застава се израђивала ручно – шивењем, и то од тканине у одговарајућим бојама. Дрвена дршка на коју се стављало платно заставе правила се од стабла каквог младог дрвета које се секло у шуми, док се данас и она понекад купује – у комплету, заједно са платном. Куповина заставе данас се обавља обично у продавницама погребне опреме, где се она као реквизит налази у понуди заједно са осталим предметима неопходним за обављање сахране и других посмртних обичајно-обредних пракси – погребним ковчезима, крстовима, венцима, позамантеријом (ешарпама, флоровима) итд. Дакле, чланови ожалошћене породице заставу купују углавном у продавници погребне опреме заједно са погребним ковчегом, крстом и осталом опремом, тако да се она, у случају да се на гроб доноси „у прво јутро", набавља непосредно након смрти, уочи сахране. Ако се застава на гроб покојника поставља приликом помена који се даје седмог или четрдесетог дана од упокојења, у продавници се може купити засебно, и то након погреба.

Сâм поступак постављања заставе на гроб покојника не представља чин који захтева одређени обред. Застава се приликом давања помена доноси на гроб, где се, у присуству чланова породице, родбине, комшија и пријатеља или непосредно пре њиховог доласка, поставља поред крста који је на дан сахране пободен у земљу изнад хумке у коју је покојник укопан. Заставу обично доноси особа женског пола – ћерка, сестра, братаница, сестричина и слично, док заставу на гроб, поред крста, поставља мушкарац из породице преминуле особе – супруг, син, брат итд. Тада се, у знак помена на душу умрлог, на сâму хумку износи послужење у храни и пићу намењено окупљенима, при чему је „обичај и да тањир поставе човеку, шољицу, кафу, као да је и он са нама, покојник" (м. роћ. 1988. године, разговор вођен 11. фебруара 2026. године у Лепосавићу). Приликом постављања, застава се једноставно побада у земљу или се пре забадања у тло дршка провлачи кроз један од неколико (углавном три) кружна отвора на постољу од дрвета које се ставља непосредно поред крста, чиме се застава стабилизује тако да је изложеност ветру или каквом другом физичком утицају не може искривити или оборити (Слика 4). Платно заставе се, у знак жалости, понегде поставља тако да је спуштено у односу на врх дрвене дршке на којој се налази, што значи да се том приликом према врху дршке оставља мањи или већи празан простор (Слика 5).

Када се застава доноси на гроб, на врх њене дршке често се ставља босиљак, као и бела марамица чије димензије могу да варирају,

али обично не прелазе дужину страна марамице од неколико десетина центиметара (Слике 3, 4 и 5). Као што је на почетку рада поменуто, на средини заставе, на делу у ком се она по хоризонтали пружа у плавој боји, обично се приликом њене израде пришива једноставан крст, најчешће црвени. Док су употребу босиљка и крста саговорници обухваћени истраживањем обично доводили у везу са хришћанском симболиком, односно схватањима да босиљак поседује благодатна својства, али и заштитничку моћ, а да крст представља обележје верске припадности преминулога, о значењу беле марамице у контексту њене улоге у посмртним обичајно-обредним праксама мало ко је од саговорника нешто више рекао. Ипак, употреба беле марамице у наведеном случају не треба да чуди. Имајући у виду да је бела боја код старих Словена, али и других народа, представљала знак жалости за покојником и да је имала велику улогу у култу мртвих (Костић 1970: 20), може се претпоставити да чин додавања беле марамице српској тробојци приликом њеног постављања на гроб покојника порекло води управо од давнашње праксе да се истицањем ове боје изражава жал за умрлом особом.

У схватању Срба на северу Косова и Метохије застава се на гроб покојнику доноси у знак жалости за њим, што значи да јој се приписује симболика знамења којим се према умрлом лицу исказују љубав, поштовање и пажња. Она је, како је то један саговорник истакао, „знак, обележје, да је отишао члан куће“ (м. рођ. 1960. године, разговор вођен 23. јануара 2026. године у Сочаници, општина Лепосавић). У свести припадника локалног српског становништва, другим речима, застава која се приликом помена поставља на гроб покојнику означава поклон који живи дарују преминулој особи да би исказали жалост за њом, али и да би истакли углед који је она за живота имала не само у породици и међу родбином већ и у широј друштвеној заједници. У том смислу, циљ доношења заставе на гроб јесте да се он украси или улепша како би се на достојан начин обележило место на ком покојник почива, тј. да би му тамо где је сахрањен био постављен својеврсни спомен у знак сећања на њега.[4] На основу овог схватања, судећи према саопштењу појединих

[4] Код Срба на северу Косова и Метохије, посебно на подручју општине Лепосавић, до данас је заступљен још један елемент из домена култа мртвих који локално становништво, уз постављање заставе, доживљава у контексту даривања покојника. Реч је о изради великих надгробних крстова од дрвета које чланови породице и најуже родбине на гроб покојника доносе за његов четрдесетодневни помен. Предвиђено је да ови крстови, карактеристични по својој богатој орнаментици, стоје на гробу покојника до истека годишњице од дана смрти, због чега није неуобичајено да се после четрдесетодневног помена, као својеврсни украси, на гробу умрлог лица у исто време нађу велики надгробни крст и српска тробојка (Слика 6). Више о пракси постављања великих надгробних крстова од дрвета на гробове покојника код Срба на подручју општине Лепосавић видети у: Павловић 2025.

саговорника, што је више донетих застава на гроб, односно што је гроб барјацима више „закићен“, сматра се да је покојник за живота уживао већи углед, љубав и уважавање у окружењу у ком је живео:

> Застава се поставља да му се закити гроб. Да не изгледа ко нека пустиња, него да се види да ту неко има. Да се обележи место и сећање на покојника. (...) Ти дариваш покојника и доносиш му ту заставу. (...) Ко има више својте, има више застава. Дође, по неки пут, пет, шест застава на гроб. (...) Знало се, и ценило, кад се доста закити гроб да је то угледна била породица, поштена. Значи заслужује пажњу. Покојник заслужио пажњу. Да и после њега људи се сећају, поклањају, да му упућују мисли и осећања да је и даље са њима (м. рођ. 1930. год., разговор вођен 25. фебруара 2026. године у селу Житковац, општина Звечан).

На питање од када се заставе – српске тробојке – приликом помена постављају на гроб покојника, саговорници обухваћени истраживањем углавном нису имали прецизан одговор. Док су практично сви о овом обичају говорили као о традицији наслеђеној од предака, чију су заступљеност у свом непосредном окружењу памтили још од свог раног детињства, већином су претпостављали да је настанак праксе смештен у прошлост када су се Срби, како су саопштавали, ослобађали туђинске, турске власти, односно у време када је, како је један саговорник изјавио, за „народ стизала слобода“ (м. рођ. 1942. године, разговор вођен 23. јуна 2025. године у селу Кратина, општина Лепосавић). Наиме, према наведеном становишту, у време док су били под влашћу Турака, Србима није било дозвољено да употребљавају своју националну тробојку у било коју сврху, па ни за обележавање гробова покојника. Тек ослобођење или наговештај ослобођења почињу да доносе извесне промене, захваљујући којима српско становништво добија могућност да тробојку и друга национална обележја слободније користи.

Разлог употребе српске тробојке за постављање на гроб као обележје посвећено покојнику неки међу саговорницима објашњавали су тиме да је она симбол родољубља, националног поноса и солидарности, али и страдања Срба у борби за стварање српске државе и национално ослобођење:

> Познато је да су Срби војничка нација. Доста смо ратова водили и застава је била симбол државности, симбол патриотизма, симбол припадности. Застава је била ствар око које су се људи окупљали, застава је била ствар коју су људи

> ценили, за коју су гинули, којом су се поносили. Зато је свима та застава малтене постављана на гроб на четрдесет дана (м. рођ. 1949. године, разговор вођен 30. марта 2026. године у селу Придворица, општина Зубин Поток).

Порекло постављања српске тробојке на гроб покојника поједини саговорници доводили су у везу са конкретним историјским догађајима у времену када је подручје данашњег севера Косова и Метохије представљало пограничну зону Османског царства према ослобођеној Србији. Тада је, посебно од српско-турских ратова средином друге половине 19. века, одређени број локалних Срба прелазио границу и борио се на српској страни, што је доводило до страдања у окршају са непријатељем. Борцима погинулим у сукобима, према оваквом тумачењу, на гроб се у знак почасти постављала управо српска тробојка, као симбол слободе чије је отеловљење била држава за коју су они дали свој живот.

У казивањима саговорника могла се чути још једна верзија предања. Имајући у виду да се на северу Косова и Метохије, нарочито на подручју општине Лепосавић, српска тробојка до данас на гроб покојника поставља и са обрнутим распоредом боја, тако да личи на руску заставу, поједини саговорници износили су претпоставку да су се на гробовима првобитно постављале заставе погинулим руским војницима који су се такође борили са Србима против Турака у поменутим ратовима. Како је између Руса и Турака наводно постојао договор да се гробови војника страдалих у бој обележе заставама да они не би били скрнављени, тако су, чувши за то, исто почели да раде и Срби. Дакле, на основу предочених предања, локално српско становништво је после овог периода наставило да доноси српске тробојке на гробове покојника, не само оних који су страдали у борби, већ било ког другог. То је као традиција сачувано до данашњег дана. Тако се поред тробојки са општеприхваћеним распоредом националних боја понегде на гроб постављају и тробојке са бојама поређаним у обрнутом смеру – налик застави Русије:

> Ми ту заставу не окрећемо да буде као српска, него је окренемо наопако. Прво иде бела... На гробље не окреће се на српску, него на руску, што би рекли. А у средини те заставе постоји само један мали крст и како год да га окренеш, он је опет крст. Е сад, било је предање да је војник који је погинуо ту, још у турским тим ратовима, да је он сахрањен негде ту и да је постављена његова застава са тим крстом. А да су Срби који су били на тим местима видели да његов гроб не скрнаве, не

> руше. (...) Они су имали потписано да не смеју једни другима да руше гробља, и да су они то преузели од Руса. (...) Ти Руси што су погинули, они су држали заставе и наши су видели то, и онда су и они прихватили то. Сачували су своје гробове. (...) Из те приче има логике, јер што би ми преокретали наше заставе, нашу српску заставу? Што не ставимо српску заставу како треба, него је преокренемо? Народ у селу, неко преокрене на руску, неко стави српску, али ми и сада имамо да видите да је окренута застава (м. рођ. 1988. године, разговор вођен 11. фебруара 2026. године у Лепосавићу).

Поред наведених предања, међу саговорницима се могло чути још једно у прилог сагледавању разлога због ког се српска тробојка на гроб покојника поставља са обрнутим редоследом боја. Реч је о тумачењу које посматрани феномен није доводило у везу са оним што је наизглед очигледно (да се обрнути редослед боја на застави повезује са руском заставом, будући да јој наликује), већ је дотичну праксу сагледавало у контексту карактера догађаја унутар ког је она заступљена. Пошто није у питању догађај „на радост", као што је рођење детета, склапање брака и слично, када се српска тробојка користи са уобичајеним распоредом боја, циљ постављања заставе на гроб покојника у обрнутом положају, према оваквом тумачењу, јесте да се истакне контраст у односу на свечане догађаје у животу појединца и заједнице, односно да се тако, симболичким путем, означи жалост због смрти покојника: „Застава иде обрнуто да се зна да је ту због покојника, у знак пажње и жалости због његове смрти, да није за весеље" (м. рођ. 1960. године, разговор вођен 23. јануара 2026. године у селу Сочаница, општина Лепосавић).

Док је садржај предања забележених приликом истраживања доносио увид у схватања појединаца међу локалним Србима, према којима је почетак постављања српске тробојке на гроб покојника повезиван са периодом националног ослобођења, у свести практично свих саговорника српска застава на гробу преминуле особе доживљавала се управо у духу који је кореспондирао са садржајем наведених предања – као средство истицања осећања националне припадности. Српска тробојка је, другим речима, перципирана као знамење које је одувек, до данас, имало улогу важног националног симбола, тј. обележја које је говорило о томе да је лице сахрањено у гробу било Србин, односно Српкиња:

> То је један знак пажње том покојнику. И да се покаже да је он Србин. Да каже да живи ту и да је Србин! Много стар тај обичај (м. рођ. 1960. године, разговор вођен 23. јануара 2026. године у селу Сочаница, општина Лепосавић);

> То значи да је покојник био Србин. То се ставља да се зна. Да је био Србин. Због тога се застава доноси (ж. рођ. 1958. године, разговор вођен 14. фебруара 2026. године у Косовској Митровици);
>
> Зашто се поставља? Што смо Срби! Обележавамо да смо Срби. Обележава наше крсно име. Да смо православни (м. рођ. 1930. године, разговор вођен 25. фебруара 2026. године у селу Житковац, општина Звечан);
>
> То значи да је Србин... Ће има застава српска на гробље. Српски гроб! (м. рођ. 1952. године, разговор вођен 4. марта 2026. године у селу Вуча, општина Лепосавић).

Након постављања, српска тробојка на гробу покојника стоји до последњег помена, који се даје на годишњицу смрти. Предвиђено је да она служи као знамење којим се гроб умрлог лица, уз крст који се поставља на дан сахране, привремено обележава до подизања споменика од трајног материјала – од камена или, у савремено доба, од мермера. Неретко, међутим, платно заставе пропадне или се поцепа услед временских услова – кише, ветра, високих температура и слично, због чега барјак са гроба може да се склони пре истека годину дана од смрти, када се он најчешће одлаже непосредно поред гробног места. Правило је да се после последњег помена, када жалост за покојником истекне, застава са гроба, без обзира на то у каквом је стању, потпуно уклони. Ипак, одступања од овог правила у пракси нису неуобичајена, па није реткост да тробојка на гробу покојника остане да стоји дуже од годину дана. Разлог овоме, према објашњењу саговорника обухваћених истраживањем, лежи у пијетету живих према упокојеним члановима породице или родбине, али и у чињеници да локално српско становништво, како је то у раду раније поменуто, српску тробојку доживљава и као украс. Стога се из естетских разлога застава на гробу покојника може оставити дуже од годину дана.

Завршна реч

Истраживањем чији су резултати представљени у раду учињен је покушај приказа једног сегмента посмртних обичајно-обредних пракси код Срба на северу Косова и Метохије, који се спрам свог континуитета, будући да писани трагови о њему датирају још из прве половине 20. века, може означити као део народне традиције, са улогом која у контексту култа мртвих код локалног српског становништва траје до данас. Реч је о феномену који се, дијахронијски посматрано, може сврстати у ред истих или сличних културно-историјских појава

забележених код Срба шире на Косову и Метохији, али и у централној Србији, карактеристичних не само по старини него и по симболичкој вишеслојности. Док постављање заставе на гроб покојника код Срба на подручју севера покрајине представља, са једне стране, праксу чије се порекло може довести у везу са веровањима у душу која након смрти извесно време наставља да се креће у окружењу у ком је преминули за живота боравио (у прилог чему говори податак да чланови породице и најуже родбине заставу на гроб постављају у тачно одређене дане – приликом помена), употреба српске тробојке у култу мртвих код истраживане српске заједнице, са друге стране, поседује особине обичаја који, између осталог, служи изражавању поштовања и љубави према покојнику, али и исказивању његове националне припадности.

Увид у проучавани феномен у раду је предочен на основу погледа „изнутра", што значи да је за сагледавање главних особина и симболике посматране праксе коришћена перспектива њених непосредних носилаца. Иако су резултати истраживања превасходно етнографског карактера – под чиме се подразумева да су теоријска или компаративна разматрања проучаваног сегмента посмртних обичајно-обредних пракси код Срба на северу Косова и Метохије била у другом плану – подаци изнети у раду указују на одређена својства проучаване појаве која у домаћој науци до сада нису довољно разматрана са аналитичке тачке гледишта. Реч је о особинама које проистичу из структуре истраживаног елемента народне традиције, која се може описати као форма базирана не само на једном, већ на прожимању два култа: први је култ мртвих, док је други култ националне заставе, чију моћ у контексту исказивања привржености нацији Ернест Ренан поистовећује са снагом религиозности (Renan 1990: 17), а Криштоф Јаскуловски са светошћу и осећањем страхопоштовања (Jaskulowski 2016: 562). На основу резултата истраживања уочљива је карактеристика посмртних обичајно-обредних пракси код Срба на северу Косова и Метохије која заслужује посебну пажњу, а која се огледа у повезаности света мртвих и света протканог осећањима националне припадности, као сентимента који се не заборавља ни после смрти. У тачки где се ова два света спајају централно место припада српској тробојци, као реквизиту који се може посматрати као симбол чија је улога да служи као својеврсни мост између појединца и његовог пролазног живота, са једне стране, и континуитета заједнице којој је појединац припадао и њеног колективног – националног идентитета, са друге стране. Овако схваћена, српска тробојка у контексту изучаване теме није далеко од функције коју свака застава има, а то је друштвена комуникација (Микулић 2009: 106), што значи да њеним постављањем на гроб покојника живи не комуницирају само са умрлим лицем, настојећи да му искажу љубав и

поштовање, те жалост због његовог одласка на други свет, већ то чине управо међу собом, упућујући поруке једни другима, од којих је сигурно нарочито важна она којом се подсећа на значај породичне и родбинске повезаности, али и значај неговања осећања припадности властитој (националној) заједници.

Библиографија

Бандић, Д. (2004). *Народна религија Срба у 100 појмова*. Београд: Нолит.

Божовић, Б. (2005). *Живот и обичаји народни у Ибарском Колашину*. Зубин Поток: Стари Колашин.

Влаховић, М. С. (1939). Неки погребни обичаји у Ибарском Колашину. *Братство*, књ. XXX, 103–106.

Ђорђевић, Д. (1958). Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. *Српски етнографски зборник* (70): *Живот и обичаји народни*, књ. 31, 1–724.

Ђорђевић, Т. (1984). *Наш народни живот 4*. Београд: Просвета.

Ђорђевић, Т. Р. (2022). *Белешке о нашој народној поезији*. Београд: Portalibris.

Зечевић, С. (1982). *Култ мртвих код Срба*. Београд: „Вук Караџић", Етнографски музеј.

Костић, П. (1970). Обичај постављања застава на гроб. *Гласник Етнографског музеја у Београду*, књ. 33, 9–28.

Мијатовић, С. (1906). Обичаји српског народа из Левча и Темнића. *Српски етнографски зборник*, књ. VII, 1–172.

Микулић, Т. (2009). Анализа просторног понашања на примеру сахране краља Петра I Карађорђевића. *Гласник Етнографског музеја у Београду*, књ. 73, 93–113.

Павловић, А. (2025). Дрворезни надгробни крстови код Срба на подручју општине Лепосавић – дар покојнику за четрдесетодневни помен. *Баштина,* св. 67, 231–251.

Петровић, П. Ж. (1948). Живот и обичаји народни у Гружи. *Српски етнографски зборник* (58): *Живот и обичаји народни*, књ. 26, 1–580.

Филиповић, М. (1940). Неки погребни обичаји у Ибарском Колашину. *Етнологија*, год. I, св. 3, 178–179.

Филиповић, М. С. (1958). Један крстати барјак. *Гласник Етнографског музеја у Београду*, књ. 21, 313–316.

Филиповић, М. С. (1967). Различита етнолошка грађа. *Српски етнографски зборник* (80): *Расправе и грађа*, књ. 5, 1–333.

Jaskulowski, K. (2016). The magic of the national flag. *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 39, Issue 4, 557–573.

Renan, E. (1990). What is a nation? In: H. K. Bhabha (ed.), *Nation and Narration*. London: Routledge, 8–22.

Списак саговорника

Антонијевић, Предраг. (1954). Мајдево, општина Лепосавић.

Баловић, Милош. (1988). Лепосавић.

Божовић, Драгослав. (1949). Придворица, општина Зубин Поток.
Божовић, Миљан. (1983). Зубин Поток.
Ђукић, Славиша. (1966). Зубин Поток.
Игњатовић, Видосав. (1952). Вуча, општина Лепосавић.
Јовановић, Божидар. (1930). Житковац, општина Звечан.
Миладиновић, Мишо. (1959). Вуча, општина Лепосавић.
Михајловић, Радоје. (1942). Кратина, општина Лепосавић.
Николић, Радослав. (1976). Житковац, општина Звечан.
Радовановић, Снежана. (1958). Косовска Митровица.
Радовић, Радосав. (1960). Сочаница, општина Лепосавић.
Спасић, Миљојко. (1940). Земаница, општина Лепосавић.
Томовић, Милосав. (1963). Доњи Крњин, општина Лепосавић.

Placing a Flag on the Grave of the Deceased among Serbs in Northern Kosovo and Metohija

Aleksandar Pavlović

Summary

The paper focuses on a hitherto insufficiently researched element of the folk tradition of Serbs in northern Kosovo and Metohija related to customary posthumous ritual practices: the placing a flag on the grave of the deceased, which is brought by family members or the closest relatives of the deceased person during the memorial service. The flag is usually the Serbian tricolour, thanks to which its use as a part of the customary posthumous ritual practices can be viewed as an act that has a pronounced national symbolism in the perception of the local Serbian population. The aim of the research presented in the paper is based on an attempt to describe the main features of the observed phenomenon, with the emphasis on viewing the researched practice from the perspective of the personal experiences of its direct bearers. The results presented in the paper were based on field research conducted during 2025 and 2026 in the Leposavić, Zvečan, Zubin Potok and Kosovska Mitrovica municipalities in northern Kosovo and Metohija.

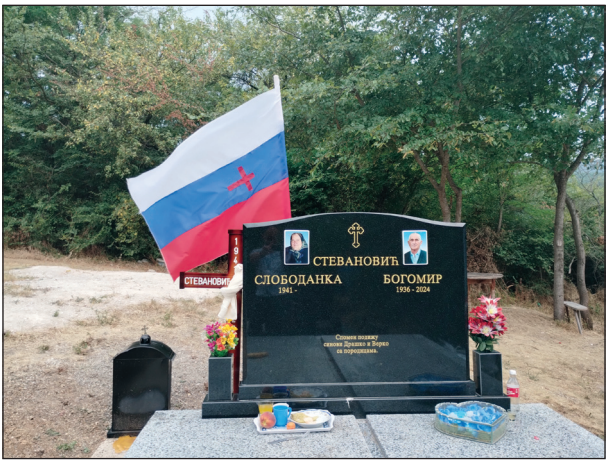
Keywords: flag, Serbian tricolour, funeral customs, Serbs, Leposavić, Zvečan, Zubin Potok, Kosovska Mitrovica, Kosovo and Metohija.

Александар С. Павловић / Aleksandar S. Pavlović
Институт за српску културу Приштина – Лепосавић /
Institute for Serbian Culture Priština – Leposavić
E-mail: aleksandar.pavlovic@iskp.ac.rs
https://orcid.org/0000-0001-8487-7069

Примљено/Received: 8. 4. 2026.
Прихваћено/Accepted: 19. 5. 2026.



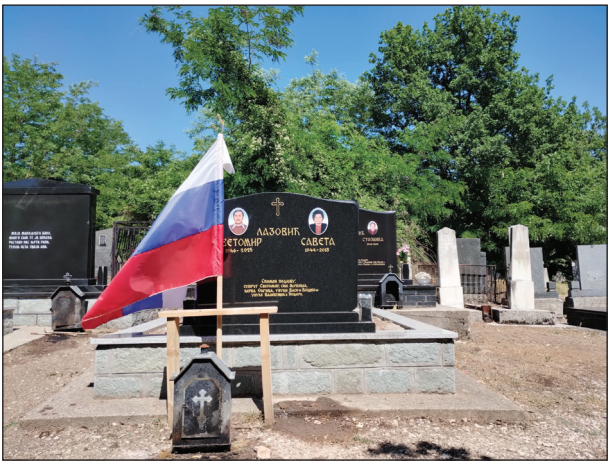
Слика 1. Српска тробојка на гробу покојника. Рударе, општина Звечан, 13. фебруар 2026. Аутор: Александар Павловић



Слика 2. Српска тробојка на гробу покојника са обрнутим распоредом боја. Горњи Крњин, општина Лепосавић, 27. јун 2025. Аутор: Александар Павловић



Слика 3. Две заставе на гробу покојника. На врху застава су босиљак и бела марамица. Зубин Поток, 14. фебруар 2026.
Аутор: Александар Павловић



Слика 4. Застава на гробу покојника са дршком постављеном кроз отвор на дрвеном постољу. На врху заставе су босиљак и бела марамица. Кратина, општина Лепосавић, 23. јун 2025.
Аутор: Александар Павловић



Слика 5. Застава са празним простором између платна и врха дрвене дршке. На врху дршке налази се бела марамица. Сочаница, општина Лепосавић, 15. фебруар 2026. Аутор: Александар Павловић



Слика 6. Застава и велики надгробни крст од дрвета који се покојнику дарује за четрдесетодневни помен. Сочаница, општина Лепосавић, 4. август 2025. Аутор: Александар Павловић

Оригинални научни рад
Original research article

https://doi.org/10.18485/folk.2026.11.1.3
398.47(=16):398.23:[007.5
305-055.2:316.647.8:[316.772:077
81:39(=16):[316.752:305-055.2

Witches in Slavic Memes: Slavic Beliefs in Demons and their Humorous Interpretations

Dejan Ajdačić

Beliefs in demon creatures of different cultural origins appear in different genres of Slavic oral traditions – legends, fairy tales, mythological songs, curses, charms, etc. This paper examines the transformation of witches from figures of fear in Slavic folk belief to humorous icons in contemporary internet memes. The main hypothesis is that digital meme culture replaces local demonological features with internationally recognisable stereotypes derived from popular culture, while simultaneously resemanticising the witch as a symbol of modern female autonomy. A secondary hypothesis assumes that humour in memes functions through parody, role reversal, and the blending of horror and fairy-tale motifs. Methodologically, the study combines folkloristic, ethnolinguistic, and comparative literary analysis with a qualitative content analysis of selected Slavic-language memes. The research demonstrates that memes rarely preserve authentic elements of oral tradition, except in the case of Baba Yaga, and instead rely on simplified visual clichés such as the broom, pointed hat, and exaggerated personality traits. The conclusion confirms that memes represent a form of digital folklore shaped by globalisation, where the witch becomes a flexible cultural sign expressing changing gender norms and contemporary social values.

Keywords: witches, Slavic folklore, memes, digital folklore, parody, popular culture, gender stereotypes, globalisation

Demons in Pagan Times

In the polytheistic era, Slavs believed that natural forces and beings with superhuman powers brought fertility, health, victories, but also disease, destruction, and death. These encounters between humans and supernatural beings – such as *fairies, rusalkas, boginkas, upiórs, vampires, drekavacs, leshies*, wind demons, and devils – were described in stories and verse. With

the Christianisation of the Slavs, these human-like beings were categorised as demonic and could be repelled through baptism, prayer, the cross, and Christian burial rites, though many pagan protective rituals and magic practices persisted. Fear of evil spirits limited humour directed at them, but mockery emerged in tales of foolish devils who could be tricked or demons lacking full control of their powers.

Witches in Oral Tradition

Many cultures around the world believe in witches – women with innate or acquired skills to influence nature and people. Though details differ by culture, various traits, behaviours, and ways to recognise witches exist, along with regionally coloured protective measures. In Slavic traditional cultures, witches were women accused of misdeeds – stealing milk or grain, stopping rain, causing illness or death, sowing discord. They were believed to fly after anointing themselves with special ointments and met on bold mountain or trees with other demonic beings. One common Slavic witch trial method was throwing a bound woman into water – if she sank, she was innocent (Valencova (ed.) 2025: 99). Witch hunts were especially brutal in Catholic areas during the Inquisition.

Ethnographic, folkloristic, and ethnolinguistic studies describe witches in detail. They were known by many names in the Slavic world: *ved'ma, vedunja, znatuha, koldunja, čaraunica, znaharka, vid'ma,* (Valencova (red.) 2025: 55, 96, 145), *čarodejnica, kouzelnica, bobonica, bosorkyňa* (from Hungarian), *stryga/striga* (from Rumanian), *megera/magara* (Valencova (red.) 2025: 303), *wiedzma, czarownica, wróżka, znachorka, paskudnica, paskudziarka, zjadarka, zjadarska baba, baba, babucha* (Valencova (red.) 2025: 229) *veštica, vještica, vjišćica, vešterka, copernica/coprnica/cipernica* (from German), *štriga*, *činilica, činjarica, vešterka* (Valencova (ed.) 2025: 409, 449, 503; Vinogradova, Tolstaja 1995: ved'ma; Plotnikova 2004: 218–222). Witches inspired both fear and a desire for their help. Villagers distinguished helpful women – healers using herbs or incantations – from those who stole, cursed, or caused harm. Vuk Karadžić recorded a tale of a witch who, while preparing to fly, misspoke the magical phrase and was hurled into thorns by a higher power (Karadžić 1818: *vještica). In traditional culture, people feared witches too much to joke about them, but with the Enlightenment's critique of superstition, that fear faded, opening the door for humour.

Humorous Traits in the Literary Portrayal of Witches

Critiques of superstition led to a variety of reinterpretations of witches in literature. One approach was the realistic exposure of intrigue leading to the death of an innocent woman wrongly accused, as in the novel *Dziurdziowie* (1885) by Polish author Eliza Orzeszkowa – though not humorous, unlike Serbian author Simo Matavulj's story *Čevrlja's Crime* (1899, Čevrljino zločinstvo). Of interest here are humorous, especially parodic, depictions of witches showing emotions not typical in traditional portrayals. The idea of the love-struck witch emerged in 18th century knightly fairy tales and later in Pushkin's poem *Ruslan and Ludmila* (1820), featuring the witch Naina. Rich parodic representations appear in Katenin's *Princess Milusha* (1834, Knjažna Miluša) and Nikolay Nekrasov's *Baba Yaga, the Bony Leg* (1841, *Baba Jaga, Kostjannaja noga*) (see Ajdačić 2015: 26–28). Witches also appear in children's stories, literary adaptations, and plays.

In modern epic fantasy with humorous elements, traditional witch imagery blends with urban life. For example, Krzysztof Piskorski's story "Cottage" (2004, Chatka) places Baba Yaga in modern day Wrocław (Troha 2023: 276). Serbian author Mina Todorović's fantasy novel for children features a cute little witch girl, Mala Mikuš in the novels *Vir svetova* (2003) and *Gamiž* (2012), who speaks incorrectly, wants to be a witch, wears black, doesn't bathe, and dons a witch's hat (Todorović 2021: 164–165, 167).

Witches in Visual Popular Culture

The entertainment industry has capitalised on the witch figure in films, TV comedies, and cartoons. While some traditional ideas about witches have vanished, others have been transformed. Horror now absorbs the dread evoked by demonological legends, featuring witches flying to demonic sabbaths. Popular culture has almost erased distinctions between helpful village healers and harmful witches. Such differences mattered in rural culture but are blurred in fictional witches, who are now closer to sorceresses.

The transformation of oral traditional witch imagery in popular culture is visible in literature, cartoons, and video games. Serbian folklorist Ljiljana Pešikan Ljuštanović notes how visual portrayals of

> Witches and warlocks are also characterised by varying depictions of witches from movies (fictional and cartoon) and heavily influenced by Western culture: high-laced heels, pointy hats, worn out black clothes, and unkempt looks – reflecting

> Western cultural influence, along with personality traits like aggression, emotional coldness, greed, and selfishness. (Pešikan-Ljuštanović 2021: 56)

Memes Featuring Demon Characters

In the age of rapid digital communication, memes have emerged as a visual textual format easily reflecting shifts in representations of unclean beings, offering humorous takes on stereotypes (see Banić Grubišić 2023). Memes, combining images and text, are part of modern internet culture – easy to create and widely shared. Witches, vampires, devils, zombies, and Count Dracula dominate memes involving demons. These often feature international visual styles and are shared across languages, with translated captions or localised text.

Oral traditional portrayals of witches appear less frequently in memes than in authored literature. Instead, visual genres like comics, caricatures, cartoons, and horror parodies shape the witch figure. Understanding parody is key to analysing the humour and messaging in these memes. Modern audiences do not believe in witches, and memes rarely draw on Slavic folklore, aside from figures like Baba Yaga, who appears in Eastern Slavic memes and beyond.

Today's witches symbolise powerful, independent, and sometimes rebellious women. These traits – which some women proudly call their 'wildness' – are viewed positively. The once-feared magical women have become icons of boldness and emancipation. Witch memes follow 20th century popular culture patterns and rarely reference traditional folklore directly.

Due to the volume of witch memes and their multilingual nature, a representative collection is hard to present without a curated database. Most lack local flavour, except for those featuring Baba Yaga. Visual similarities across languages suggest a process of internationalisation. Memes are a type of modern digital folklore, relying more on pop culture stereotypes than traditional oral elements. The memes presented in this article were gathered from Facebook in early 2025. This research was originally presented as the 34th lecture in the ISFNR Belief Narrative Network Online Lecture Series on May 2, 2025.

Limited Traits of Witches

In Slavic folklore, witches did not necessarily fly on brooms: traditional beliefs mention women anointing themselves with ointments and reciting secret formulas. Karadžić's 1818 *Serbian Dictionary* (Srpski rječnik) says witches glowed like fire as they flew at night, usually to the threshing floor (Karadžić 1818: *vještica). He added that once a witch's spirit left her body, she lay as if dead – if her body was moved, she wouldn't wake.

The modern witch is stereotyped as a broom-riding, a wart-nosed old woman in black with a pointy hat, and a bubbling cauldron of frogs. These visuals were cemented by 19th century illustrated magazines and 20th century comics and films, with roots in texts about witch hunts. The stereotype is so strong that we picture witches even without suggested images – though memes often amplify these clichés for comic effect.

In analysing humorous memes, the key question is: who does the witch represent? The meme witch is clearly a woman, but does she represent all women, or just a stereotype?

A Princess on a White Broom

A meme shows two well dressed, middle aged male friends. In Ukrainian, one asks, "Still not married?" The other replies: "No, I'm waiting for a princess on a white broom."

This reverses the common saying where women delay marriage waiting for a prince on a white horse. Here, a man delays marriage for a witch princess, replacing the noble steed with a white broom. The broom, like the horse, symbolises status, but also marks her as a witch. It's a humorous twist, pointing to role reversals and changing gender norms.

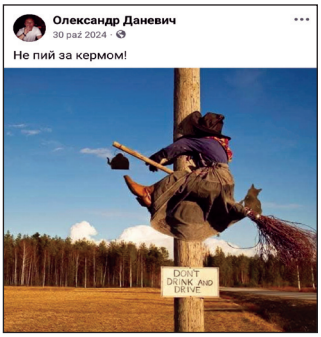


Men used to court well-off women; now, delaying marriage often reflects a desire to prolong youth and avoid responsibilities. The flying broom from sabbaths and devil dances becomes a fairytale element. The meme merges horror lore with fairytale whimsy. It raises the question: does the man believe all women are witches? If yes, he expects a powerful, glamorous partner. If not, he favours strong modern women. Many contemporary novels by female authors

portray witches as powerful, unique women. Lada Luzina's *Witches of Kyiv* is one such series (Fialkova 2012: 210–217), with others published across Poland (Troha 2023: 276–287), Serbia, and Russia (Šarović 2018).

Is the Broom for Cleaning or Flying?

Although most memes featuring a witch's broom allude to dangerous women, there is also a type in which the connection between the broom and the witch is different – the broom is seen as a means of transportation for the witch, and the witch is primarily understood as a careless or drunk driver. In one image, a witch has crashed and fallen to the ground because she is drunk. This is evidenced by the many empty bottles around her, as well as her dazed expression. That her drunkenness and broken broom are the cause of her misfortune is confirmed in the background by three other witches flying through the sky behind her. The drunken witch is funny in the same way a cartoonishly drawn drunk driver is funny, and the caricature-like drawing emphasises the witch's simplified features.



The idea of a traffic accident applied to a witch flying on a broom also appears in a colour photo in which a digitally altered image shows a witch supposedly having crashed into a pole. Displayed on the pole is an English-language warning, "Don't drink and drive," which is rendered in Ukrainian as "Do not drink at the wheel."

The broom as a vehicle also appears in a black and white meme with the following Ukrainian text:



А правду кажуть, що ти відьма. Та брешуть усе, а те, що на мітлі літаю, то це поки машину не купила!!!

(And the truth is, they say you're a witch. But they're all lying. The only reason I'm flying on a broom is because I haven't bought a car yet!!!)

The witch denies being a witch, even though it's obvious since she's flying on a broom. Her reply shifts attention to the reason for her

mode of transport, which sounds like an excuse: she hasn't bought a car yet.

The broom as transportation also appears in a meme featuring a man flying on a broom. The meme includes Ukrainian text, while his words – saying he borrowed his wife's broom because fuel prices have gone up – open up a space for an image foreign to traditional culture: that men, too, can fly on brooms.



Wings or Broom – Witch or Angel

In a meme with the Ukrainian caption "Choice of the Day," a woman is drawn standing in front of a wall on which both angel wings and a broom are hanging. The caption suggests that the woman is choosing what kind of person she wants to be that day. Beyond that short, everyday context, the idea of two flying modes appears in another Ukrainian text:

"A woman will always fly. On wings or on a broom."

A comment adds: "It depends on the man", meaning the woman's choice is influenced by how the man treats her. This meme reduces all women to either witches or angels – a banal simplification, but one that can be funny in its exaggeration.



Once Persecuted – Now Free

Some memes depart from the image of the ugly witch and portray them as attractive and seductive beauties. This type appears in memes that contrast the time of witch hunts with the present: what was once deadly dangerous, leading to the tortures of Inquisitors or the stake, is now not only safe but also allowed and desirable.



This comparison alludes to the times of the Inquisition and the countless trials in which many women were killed. While it's unlikely that modern women often think about the Inquisition, the meme compares the surveillance and punishment of women in the past with the freedom of women today. An example is a meme with Polish text:

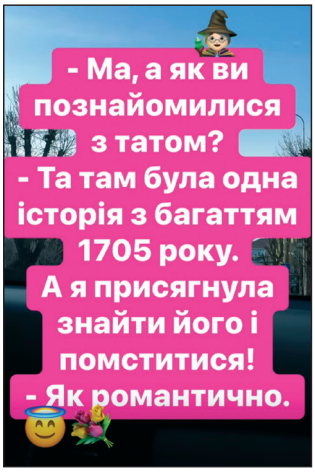
"Zrób dzisiaj coś za ci 400 lat temu spalono by cię na stosie!!!"

"Do something today that 400 years ago would have got you burned at the stake!"

The meme shows a young woman with a provocative gaze.

The Long Life of Witches

It has already been mentioned that memes with witches and Slavic language texts rarely feature characteristics of witches from Slavic folk beliefs. What never existed in traditional Slavic folklore can still appear in a meme. In folk beliefs, witches died like other women and did not live longer than them. However, a meme can express the idea that witches are long-lived, which can be understood in the context of the immortality of other demonic beings, like Satan or Melmoth the Wanderer. The theme of extended witch life appears in some works of epic fantasy, and thus modern popular literature can be the source of a meme featuring a mother – daughter dialogue in Ukrainian:



"Mum, how did you meet dad?"

"Well, that's a story to do with a fire in 1705. I swore I'd find him and take revenge."

"How romantic."

Baba Yaga

The figure of Baba Yaga from East Slavic folk belief entered written culture through illustrated books known as *lubok*, then through authored 18th century fairy tales referred to as "heroic tales," as well as through romantic parodies and Afanasyev's collections. The Brothers Grimm's story of Hänsel and Gretel corresponds to Ivica and Marica in Serbian culture or Jas and Malgosia in Polish culture (Wróblewska 2018a: 39, 42; Ucherek 2024:

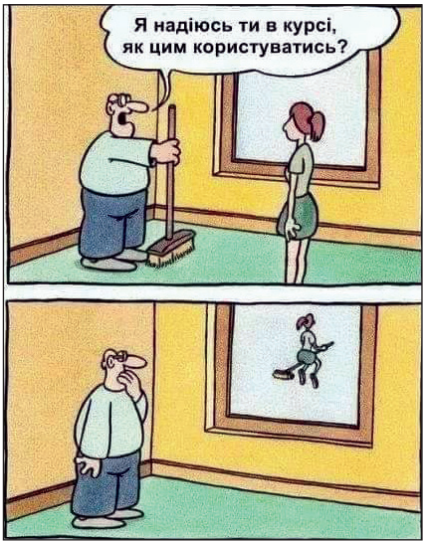
98–99).

The famous Russian folklorist Vladimir Propp, in his book *Historical Roots of the Wondertale*, using a wide range of international sources, outlined the stages of the formation of Baba Yaga and her three main roles: kidnapper, tester, and helper (Propp 1990 [1946]: 86–130). She is portrayed as a hideous old woman who lives in a hut on chicken legs and eats children (Johns 2020: 139–238; Ucherek 2024: 148, 153). Baba Yaga became a popular figure not only among Eastern Slavs but also through translations of Afanasyev's Russian fairy tales into other languages. Similar witches appear in German fairy tales, like the Grimm's story of Hänsel and Gretel. Numerous cartoons, video games, and caricatures have been made featuring her, and the tradition of humorous depictions of Baba Yaga continues in memes.

Идёт мужик по лесу. Навстречу ему старушка. Мужик говорит:
— Бабушка, что же ты делаешь в такой глуши?
Бабка отвечает:
— Я, сынок, Баба Яга. Хожу, вот, по лесу, собираю мухоморы. Потом их с говном смешиваю, и на спирту настаиваю. Получается целебная настойка, я её людям продаю, тем и живу. Хочешь, и тебе секрет целебной настойки расскажу?
— Нет, спасибо, бабушка, — говорит мужик, — как деньги на говне с мухоморами делать, я и сам знаю.
— Ну, тогда прощай, сынок... Всего доброго!
— И тебе, бабуля, до свидания!
Баба Яга развернулась и пошла в свою сторону, а Пелевин в свою...

Whereas Baba Yaga's home was once seen as an inhuman, wild forest space, modern reinterpretations transform it into a humorous setting that surprisingly fits into contemporary culture.

There is even an ecological version of Baba Yaga, who lives in a natural setting, gathering and selling hallucinogenic mushrooms, that has a funny twist for fans of contemporary Russian literature, as her dialogue partner in the joke is the modern Russian writer Viktor Pelevin, who describes such characters in his novel *Generation P*.



Conclusion

In conclusion, the analysis of memes featuring witches confirms that media researchers focusing on the general traits of memes align with the international nature of easily exchangeable visual identity. This identity reflects global traits and attributes of witches that are limited

but widely understandable. Humour, as a key feature of memes, relies on reinterpreting witches as modern independent, bold, or dangerous women.

In a two-panel meme, the first image depicts a man commandingly handing a broom to a woman while saying in Ukrainian, "I hope you know how to use this," expecting that she will use it for housework. However, the second image shows the woman flying away on the broom, while the man remains confused by the unexpected realisation that she does know how to use a broom—but as a witch rather than as a housewife.

The humorous approach of this meme, as well as others, reinforces the feminist position articulated in Kristen Sollée's *Witches, Sluts, Feminists: Conjuring the Sex Positive* (Sollée 2017), where the mention of feminists appears combined with derogatory labels directed at women – such as witches and sluts – which have historically functioned as instruments of male domination and subordination. Here they can instead be reclaimed and used by women as symbols of liberation.

Literature

Ajdačić, Dejan (2015). Parodija i satira u prikazima demona u slovenskim književnostima 19. veka. In: D. Ajdačyč (ed.). *Slov'jans'ka fantastyka. Zbirnyk naukovyx prac*. tom. 2. Kyjiv: Osvita Ukrajiny, 7–24.

Ajdačić, Dejan (2013). Kijevske veštice, In: D. Ajdačyč (ed.). *Kyjiv i slov'jans'ki literatury*. Kyjiv: Tempora, 197–204.

Banić Grubišić, Ana (2023). *Internet mimovi između folklora i popularne kulture*. Beograd: Institut za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.

Fialkova, Larisa (2012). Principy sozdanija fantastičeskogo obraza v romannom seriale Lady Luzinoj Kievskie ved'my". In: D. Ajdačyč (red.). *Slov'jans'ka fantastyka. Zbirnyk naukovyh prac*. tom. 1. Kyjiv: VPC „Kyjivs'kyj universytet", 210–220.

Johns, Andreas (2020). *Baba Jaga. Tajemnicza postać słowiańskiego folkloru*. Owidz: Muzeum mitologii słowiańskiej.

Karadžić, Vuk Stefanović (1818). Vještica. In: *Srpski rječnik*. Raskovnik Rečnici https://raskovnik.org/recnici/VSK.SR

Pešikan-Ljuštanović, Ljiljana (2021). *Iza Alisinog ogledala. Tipološki ogledi o fantastičnom romanu za decu*. Andrićgrad – Višegrad: Andrićev institut.

Plotnikova, Anna A. (2004). *Ètnolingvističeskaja geografija Južnoj Slavii*. Moskva: Indrik.

Propp, Vladimir (1990). *Historijski korijeni bajke*, Sarajevo: Oslobođenje.

Sollée, Kristen (2017). *Witches, Sluts, Feminists: Conjuring the Sex Positive*. Berkeley: ThreeL Media.

Šarović, Marija (2018). *Veštica: kulturno-istorijski kontekst*, Beograd: Institut za književnost i umetnost.

Todorović, Mina (2021). U virovima ljudskosti. Razgovor sa Tijanom Tropin. In. D. Ajdačić (ed.).*Tren srpske književne fantastike*. Beograd: Alma 161–175.

Troha, Bogdan (2023). Renaracije sa likom veštice u savremenoj poljskoj fantastici. In: D. Ajdačić, Lj. Pešikan-Ljuštanović (ed). *Slovenske bajke kod Srba : zbornik radova*. Beograd: Alma, 275–289.

Ucherek, Dorota (2024). *Najdawniejsi czarownici. Mityczne, baśniowe i legendarne źródła obrazów postaci władających magią w literaturze fantasy*. Wrocław: Stowarzyszenie Badaczy Popkultury i Edukacji Popkulturowej „Trickster".

Valencova, Marina M. (ed.) (2025). *Nizšaja mifologija Slavjan. Etnolingvističeskie očerki*. Moskva: Indrik.

Vinogradova, L.N., Tolstaja S.M (1995). Vedma, In N.I. Tolstoj (ed.). *Slavjanskie drevnosti Enciklopedičeskij slovar pod redakciej N.I. Tolstogo,* tom I, Moskva, 297-301.

Wróblewska, Violetta (2018a). Baba Jaga. In: V. Wróblewska (ed.). *Słownik polskiej bajki ludowej*. tom 1: a-e. Toruń: Wydawnictwo naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 39–46.

Wróblewska, Violetta (2018b). Czarownica. In: V. Wróblewska (ed.). *Słownik polskiej bajki ludowej*. tom 1: a-e. Toruń: Wydawnictwo naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 368–377.

Вештице у словенским мимовима: веровања Словена у демоне и њихова духовита тумачења

Дејан Ајдачић

Резиме

У раду су анализирани преображаји представа о вештицама из словенских народних веровања у хумористичким приказима у интернет мимовима. Полазна претпоставка јесте да дигитална култура у мимовима потискује заједничке словенске и локалне фолклорне особености и замењује их интернационално препознатљивим стереотипима преузетим из популарне културе, док се истовремено лик вештице реинтерпретира као симбол модерне, самосталне и еманциповане жене. Друга хипотеза односи се на механизме хумора који се заснивају на пародији, инверзији традиционалних родних улога и спајању елемената хорора и бајке са свакодневним контекстима. Методолошки оквир обухвата фолклористичку, етнолингвистичку и компаративну књижевну анализу, као и квалитативну анализу садржаја одабраних мимова на словенским језицима. Посебна пажња посвећена је мотиву метле, представама саобраћајних незгода, инверзијама мотива „принца на белом коњу", као и савременим реинтерпретацијама Баба Јаге. Истраживање показује да мимови ретко задржавају аутентичне елементе словенског народног веровања, осим у случају Баба Јаге, док се већина представа ослања на редуковане визуелне клишее – шиљати шешир, црну одећу, метлу као превозно средство. Закључује се да мимови функционишу као облик дигиталног фолклора у којем глобализовани обрасци надјачавају локалне традиције, а лик вештице постаје

флексибилан културни знак кроз који се изражавају савремене представе о родним односима, моћи и друштвеној слободи.

Кључне речи: вештице, словенски фолклор, мимови, дигитални фолклор, пародија, популарна култура, родни стереотипи, глобализација.

Dejan Ajdačić
Instytut Studiów Klasycznych i Slawistyki
Wydział Filologiczny, Uniwersytet Gdański
E-mail: dejan.ajdacic@ug.edu.pl
https://orcid.org/0000-0002-4098-4660

Оригинални научни рад
Original research article

https://doi.org/10.18485/folk.2026.11.1.4
394.2:[784.4+793.31(497.11)]:[316.72:398
316.75:398(497.11)

Конструисање изворности: формативни период Сабора народног стваралаштва Србије из перспективе антропологије фолклора[1]

Милош Рашић

У раду се Сабор народног стваралаштва Србије анализира као институционализована манифестација настала 1972. године у оквиру културних политика социјалистичке Југославије, са циљем презентације, вредновања и очувања тзв. „изворног" фолклора. Из перспективе антропологије фолклора и разумевања фолклора као перформативне и контекстуално условљене праксе, Сабор се не посматра искључиво као простор приказивања традиције, већ као место на којем се кроз институционалне механизме обликују и легитимишу доминантне представе о „изворности" и „аутентичности" традиционалног плесно-музичког наслеђа. Истраживање је временски ограничено на формативни период Сабора, односно на првих десет година његовог одржавања, када се успостављају основни програмски концепти и нормативни оквири манифестације. Анализа се, пре свега, заснива на програмским публикацијама, текстовима организатора и чланова стручних комисија, као и на ширем друштвено-политичком контексту у којем Сабор настаје и функционише. Рад доприноси разумевању Сабора као важног простора институционалног обликовања традиције и указује на значај даљих истраживања трансформације саборских пракси у различитим друштвено-политичким и културним контекстима.

Кључне речи: Сабор народног стваралаштва Србије, изворно, аутентично, антропологија фолклора, музичко-плесни фолклор.

Увод

Сабор је вишезначни термин који у српском културном контексту најчешће означава народно окупљање и светковине, односно културне

[1] Текст је настао као резултат рада у оквиру Етнографског института САНУ, финансираног од стране Министарства науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије по Уговору број 451-03-33/2026-03/200173, од 5. 2. 2026. године.

манифестације праћене различитим облицима друштвеног живота, забаве и јавног извођења, али и појединачне установе власти које управљају државним, црквеним и административним пословима, као и места окупљања ради договора или трговине (Лукић Крстановић 2001: 132). У овом раду фокусираћемо се на конкретну манифестацију која је добила назив по сабору – Сабор народног стваралаштва Србије с намером да алудира на окупљање током светковина и прослава у чијем је средишту сценско извођење плесно-музичког фолклора.[2] Ова манифестација настала је у специфичном друштвено-историјском и политичком тренутку социјалистичке Југославије, у оквирима културних политика државе које су значајно обликовале њену концепцију, циљеве и начин функционисања.

Када је реч о функцијама сабора, Зечевић истиче да су они историјски имали првенствено политичку, потом економску, а тек затим друштвену и забавну функцију (Зечевић 1982). У контексту Сабора који је у фокусу овог рада, најрелевантније су промене од средине педесетих година 20. века, када многи црквено-народни сабори, под утицајем нових социјалистичких власти, постепено мењају своју идеолошку основу и постају народне светковине новог доба, преобликоване у складу са новим културним и политичким оквирима (Лукић Крстановић 2001: 138). У том процесу, друштвено-забавне и културне димензије ових манифестација, присутне и у ранијим облицима саборовања, додатно су наглашене и реинтерпретиране у складу са социјалистичким културним политикама, уз идеју очувања и јавне презентације традиције (Лукић Крстановић 2001: 139).

Сабори нису функционисали само као пуки простори приказивања традиционалне културе. Напротив, Сабор је истовремено представљао механизам активног обликовања, вредновања и дефинисања слике о фолклору и традицији. Стога ову манифестацију посматрам као чвориште у коме су успостављани критеријуми „изворности“ и „аутентичности“ – кључни и често истицани појмови, одређивани пожељни облици извођења и формиране хијерархије међу различитим праксама, извођачима и локалним традицијама. У том процесу значајну улогу имале су стручне комисије, програмски концепти манифестације, медијско праћење и јавна презентација Сабора, као и шири друштвено-политички и идеолошки оквир његовог функционисања.

[2] У раду правимо аналитичку разлику између појма сабор, писаног малим словом, којим означавамо различите облике народних окупљања и светковина у ширем традицијском смислу, и појма Сабор, писаног великим словом, који се односи на конкретну институционализовану манифестацију – Сабор народног стваралаштва Србије.

Основна теза рада јесте да Сабор народног стваралаштва не треба посматрати искључиво као секундарни простор репрезентације традиције која наводно постоји независно од институционалних и јавних оквира њеног приказивања. Уместо тога, у раду се разматрају начини на које су, у контексту овог Сабора, традицијске праксе добијале нове облике легитимитета, јавне видљивости и културне вредности.

Теоријско-методолошка полазишта

У раду се полази од теоријске позиције да фолклор не треба разумети искључиво као збир текстова, мелодија или плесних образаца. То је пре културна пракса која се остварује у конкретним друштвеним ситуацијама. Због тога следимо приступ антропологије фолклора који је у домаћој науци систематично уводила и развијала Драгана Антонијевић, претежно се ослањајући на америчку антрополошку школу (Ben-Amos 1971; Hymes 1975), инсистирајући на помаку од анализе „производа" ка анализи контекста, извођења и значења фолклора током употребе (Antonijević 2010; Antonijević 2023). Према овом приступу, фолклор је процес непрестане производње значења у интеракцији између извођача, публике и друштвеног оквира у којем се извођење одвија. Овакво разумевање ослања се и на ширу антрополошку традицију проучавања перформанса, у којој је фолклорни чин схваћен као догађај са „посебним начином комуникације" и извођењем издвојеним из свакодневице, подвргнут процени, вредновању и интерпретацији заједнице (Bauman 1977: 11; Briggs & Bauman 1992: 132).

Такође, сценске и институционализоване облике репрезентације традиције посматрамо као дискурзивно обликоване и нормативно регулисане културне моделе, што је нарочито очигледно у контексту манифестација које настоје да традицију представе „аутентичном". Овакво разумевање блиско је приступима критичких студија наслеђа, за које је културно наслеђе резултат институционалних и дискурзивних процеса селекције, вредновања и легитимизације. Један од важнијих појмова – „ауторизовани дискурс о наслеђу" – потврђује улогу стручњака, институција и професионализованих модела знања којима се успостављају легитимни начини тумачења и представљања прошлости. Овај дискурс одређују „они људи који имају способност и ауторитет да 'говоре' о или 'у име' наслеђа" (Smith 2006: 29).

Узевши у обзир наведене теоријске основе, Сабор народног стваралаштва тумачимо као институционализовани перформативни догађај, у којем се фолклор изводи, док га жири оцењује, категоризује и нормира. Овакав модел Сабора значајно се разликује од локалног,

вернакуларног извођења,[3] односно онога што Томас Турино дефинише као партиципативни перформанс – праксу у којој је нагласак на колективном учешћу, социјалној интеракцији и интегрисаности извођења у свакодневни живот заједнице, а не на формалној презентацији пред публиком и под институционално регулисаним критеријумима (Turino 2008: 26–27). То се нарочито види у чињеници да је Сабор у формативним годинама постојања увек имао јасан формални оквир: одређени програмски концепт, стручну комисију и јавно артикулисане критеријуме услова и начина учешћа група и појединаца. Наиме, да би уопште стигли до централне манифестације Сабора, учесници су пролазили квалификације у својим локалним срединама, а одабир је вршио стручни жири (њега је формирао организатор).

Анализа програмских књижица и публикације објављене поводом десетогодишњице Сабора показује да концепт изворности, односно аутентичности изведбе, представља важан критеријум ове манифестације.[4] Ради тумачења датих концепата, ослањамо се на претходно одређење аутентичности као контекстуално и релационо дефинисане категорије, у складу са тим да је сваки контекст „природан (аутентичан, изворан) баш за ону изведбу која се у њему збива", те је немогуће говорити о само једној, изворној и непроменљивој форми фолклора (Lozica 1990: 197). Ову линију размишљања даље развија Наила Церибашић, показујући да су фестивали и сабори структуре које производе одређене представе о традицији, прилагођене друштвеним потребама, идеолошким оквирима и очекивањима публике (Ceribašić 2008). Управо се на оваквим фестивалима јасно уочава „динамични баланс између очувања и иновације" (Cooley 2001: 40–41).

Методолошки гледано, у раду се комбинују историјско-етнографска анализа са анализом дискурса. Истраживање је временски ограничено на првих десет година одржавања Сабора, када се институционално успостављају критеријуми, естетске норме и модели репрезентације који ће дугорочно обликовати разумевање „изворног

[3] Концепт вернакуларног плеса преузимамо од Андрија Нахачевског, који под овим концептом подразумева плесну праксу интегрисану у свакодневни живот локалне заједнице, доживљену као „нормалну" необележену активност (Nahachewsky 2012: 34). Близак је ономе што Турино назива партиципативним перформансом, у коме је примарни циљ социјално учешће и колективна интеракција, а не сценска презентација пред публиком (Turino 2008).

[4] Иако се у дискурсу Сабора појмови изворност и аутентичност често користе као блиски или међусобно заменљиви, између њих је могуће уочити извесну аналитичку разлику. Док се изворност превасходно односи на идеју блискости локалном и наслеђеном облику традиције, аутентичност упућује на шири процес културне легитимације и признавања одређене праксе као „праве" и репрезентативне у конкретном друштвеном контексту.

фолклора“ на сцени. Као примарни извор коришћена је програмска публикација објављена поводом десетогодишњице Сабора, јер садржи текстове организатора, чланова жирија и стручних сарадника писане у датом историјском тренутку – јавне рефлексије актера непосредно укључених у креирање и вредновање манифестације. Стога ове изворе третирамо као део јавног дискурса којим се артикулишу представе о „изворном фолклору“, естетским вредностима и пожељним моделима репрезентације традиције.

Такво методолошко опредељење се чини најоперативнијим, јер је јавне дискурсе неопходно посматрати унутар конкретног историјског и идеолошког контекста у којем настају. Интервјуи са некадашњим учесницима Сабора, вођени из данашње перспективе, несумњиво би отворили другачије интерпретације и рефлексије, обликоване историјском дистанцом, променама политичких и идеолошких околности, као и накнадним личним искуствима самих актера. Због тога ће фокус истраживања бити усмерен на анализу јавних дискурса организатора, чланова стручних комисија и других актера укључених у рад Сабора произведених у датом историјском тренутку и сачуваних у поменутој програмској књижици.

О Сабору народног стваралаштва Србије

Сабор народног стваралаштва Србије, као вишеслојна и значајна манифестација, настаје у специфичном друштвено-политичком контексту социјалистичке Југославије, обележеном убрзаном индустријализацијом, миграцијама сеоског становништва у градове и систематским настојањима државе да редефинише однос према традиционалној култури (Puljiz 1989: 11). Средином шездесетих година XX века, у условима економских реформи и јачања културних политика усмерених ка „социјализацији културе“, народна култура[5] постаје погодно поље за артикулацију идеја прогреса, равноправности и братства и јединства.[6]

[5] За разлику од романтичарске традиције, у којој народно најчешће означава културу сеоског становништва, схваћену као аутентични и непроменљиви носилац народног духа (Antonijević 2005: 246–247), у социјалистичком контексту долази до његовог значајног проширења. Социјалистичко тумачење народног обухватало је све друштвене структуре, при чему се „нова народна култура“ разумевала као производ целокупног народа, а не искључиво руралне средине (Hofman 2012: 73). У том оквиру, народна култура постаје важан сегмент ширег пројекта модернизације, утемељеног у марксистичко-лењинистичким концептима прогреса и друштвеног унапређења (Hofman 2012: 74).

[6] Послератне културне политике Југославије биле су осмишљене као инструмент

У том оквиру, од 1968. године Савет за културу СР Србије и Културно-просветно веће Скупштине Србије започињу систематичније улагање у програме посвећене сеоској култури, отварајући простор за формирање нових манифестација, као што су сусрети села, смотре изворног фолклора и сабори народног стваралаштва (Petrović i Zečević 1981: 283). Кључну улогу у њиховом оснивању имао је Савез аматера СР Србије, институција задужена за координацију аматерског културног живота у области драмске, музичке, ликовне и, пре свега, делатности фолклорних ансамбала, као најбројнијих и најмасовнијих у овом систему.

Савез аматера Србије, на иницијативу његовог интерног Одбора за народну уметност, године 1971. оснива Сабор народног стваралаштва Србије – манифестацију посвећену сценској презентацији нечега што ће бити дефинисано као „изворни фолклор" (Симентић 1982: 1). Под „изворним фолклором" овде су се подразумевали наступи сеоских група чији чланови приказују локални плесно-музички репертоар како би пренели слику о некадашњим облицима сеоског живота и традиције сопствене заједнице. Први Сабор народног стваралаштва СР Србије одржан је у Лесковцу 1972. године и ту се задржао првих осам година, да би се од девете преселио у Александровац.[7] Поред сценских наступа,

изградње социјалистичког друштва, са снажним нагласком на демократизацији културе, описмењавању и културно-просветном раду, нарочито у сеоским срединама, које су чиниле већину становништва (Dimić 1988; Докнић 2021). У раном периоду, од почетка педесетих, културно поље је било под израженим партијским надзором (нпр. преко Агитпропа), при чему се фолклор и „народно стваралаштво" третирају као пожељан ресурс за конструисање „социјалистичке културе" – разумљиве, масовно приступачне и идеолошки „подобне" (Dimić 1988: 56). Од средине педесетих долази до постепеног слабљења директног партијског управљања културом и отварање ка Западу, док се шездесетих и седамдесетих, паралелно са економским реформама и уставним променама, развијају нови механизми културне администрације и финансирања, који воде ка бирократизацији и децентрализацији културног живота (Hofman 2012; Đukić-Dojčinović 1997). У том контексту, културно-уметнички аматеризам постаје један од кључних канала спровођења културне политике и масовног укључивања „радног народа" у продукцију културе (Supek 1974; Аќсик 2018), а из тог институционалног амбијента могу се разумети услови настанка Сабора.

[7] Сабор народног стваралаштва током своје историје није био везан за једно фиксно место, већ је више пута мењао локацију одржавања, при чему те промене нису увек биле искључиво логистичке природе. Током првих осам година Сабор је континуирано одржаван у Лесковцу, где је временом израстао у значајан културни догађај. Како се наводи у програмској књижици, дуготрајно одржавање манифестације у овом граду допринело је оснивању и развоју бројних сеоских и фолклорних група, оживљавању локалног културног живота и порасту интересовања становништва за учешће у културно-уметничким активностима (Сковран 1982: 37). Након Лесковца Сабор је првенствено премештен у жупски

програм су чиниле и пратеће активности попут изложби локалних музеја, промоције публикација и тематске вечери, чиме је Сабор добијао карактер сложеног културног догађаја.

Посебну легитимацију Сабора давала је стална стручна комисија, састављена од етномузиколога, етнолога, етнокореолога и професионалних уметника. Анализирајући улогу стручног жирија у оквиру ове манифестације, могуће је закључити да су они имали двојаки задатак. С једне стране, требало је да вреднују извођаштво на централној манифестацији, процењујући ко се од извођача највише уклапа у пожељну слику изворног приказа, али и да подстичу развој сеоских група. Како у свом тексту описује једна од чланица жирија, то подстицање одвијало се тако што је жири пре сваког Сабора обилазио групе и са њима бирао репертоар и народне ношње за предстојећи наступ (в. Ђорђевић 1982). С друге стране, комисија је формулисала и одржавала критеријуме „изворности" наступа, који су били пресудни за идентитет самог Сабора. Управо кроз рад комисије ова манифестација је постала место нормирања пожељног начина извођења традиционалних плесова и музике, најчешће схваћеног као извођење фолклора „у непромењеном облику" или „на начин како је забележено на терену".[8]

Организатори су истицали да је основна интенција Сабора да се „посебна пажња посвети традиционалној култури села", чиме би се допринело да „народно стваралаштво не постане време заборава, већ време његове афирмације и основе за његово изучавање, очување и његову доградњу" (Симентић 1982: 3). Такође, Сабор је требало да буде место чувања и афирмације традиције свих заједница Југославије ради „непосредног зближавања и разумевања свих народа и народности наше социјалистичке домовине" (Девић 1981: 4). Доминантни дискурс, када је реч о очувању традиције, био је снажно романтичарски обојен. Истицани су „типични и чисти" облици фолклора, за које се сматрало да убрзано нестају „под упливом новог рекреативно комерцијалног таласа" (Девић 1981: 4).[9]

Александровац, касније у Тополу, да би се данас одржавао у Горњем Милановцу.

[8] У оквиру одређених концепција сценске презентације традиционалног плеса, нарочито оних које инсистирају на идеји „изворности", „терен" се често конструише као простор у којем обитава „изворно", схваћено као аутентично, непроменљиво и временски фиксирано стање традиције. Такав приступ подразумева да је задатак извођача да грађу пренесу на сцену уз минималне интервенције, чиме се наводно чува њена аутентичност. Међутим, бројне расправе показују да је и сам терен производ селекције, интерпретације и позиције истраживача, те да прикупљена грађа не представља јединствену и коначну „истину", већ једну од могућих перспектива – резултат селекције, интерпретације и позиционираности самог истраживача (Buckland 1999: 196).

[9] Корисно је овакво становиште упоредити са паралелним развојем фестивала у

Највећи број учесника Сабора биле су сеоске групе из Србије, а чести гости ансамбли из других република и покрајина тадашње државе. За разлику од ових група, у урбаним срединама су у то време већ постојала културно-уметничка друштва са изграђеним сценским изразом и другачијим моделима презентације, који се нису у потпуности уклапали у доминантне представе о изворности и „чистоти" традиционалних форми које је ова манифестација подразумевала (в. Њаради 2018; Rašić 2024a).

Истовремено, јавне политике подстицале су учешће најширих слојева становништва у културним делатностима, не само у улози публике и посматрача већ и као активних стваралаца културе (Hofman 2012). У том контексту, сеоске заједнице су биле у фокусу, нарочито јер се у њиховом развоју јасније могло пратити идеолошко очекивање – друштвена трансформација и процес модернизације. Другим речима, оне су третиране као репрезентативна мера укупног напретка југословенског друштва, што потврђују и анализе оновремених културних политика (Buchanan 2006: 41). Овакво разумевање улоге народног стваралаштва и аматеризма артикулисали су (у свом дискурсу) и сами организатори Сабора:

> аматеризам има изузетно значење за развој и обогаћивање културног живота у свим, а нарочито у сеоским срединама, и тиме се остварују основни принципи наше културне политике, њена социјализација и демократизација и у томе сагледавамо будућност самоуправне социјалистичке културе. (Симентић 1982: 3)

Поред репрезентативне и симболичке улоге, Сабор народног стваралаштва поседовао је и изразито практичну функцију у очувању

Хрватској, где се у истом периоду одржавала Међународна смотра фолклора у Загребу, као централна манифестација тог типа. Иако је реч о фестивалу другачијег профила, будући да је од самог почетка био конципиран као међународна манифестација, а не превасходно национални или републички модел репрезентације фолклора, поједине програмске и идеолошке интенције показују значајне сличности. У хрватском контексту, фестивал је био замишљен као платформа за очување фолклорне баштине и афирмацију фолклорне уметности, којој се настојало обезбедити друштвено и културно место „које јој припада", уз јасно артикулисану оријентацију ка туристификацији и развоју међукултурног дијалога. Тај дијалог је подразумевао различите приступе, од представљања разноликих традиција присутних унутар Хрватске до настојања да се изграде „мостови" и подстакне ближа сарадња између група које негују различите фолклорне праксе (Ceribašić 2008: 12). Посматрано из шире перспективе, овакве програмске интенције умногоме кореспондирају са циљевима који су у истом периоду формулисани у оквиру Сабора народног стваралаштва у Србији.

и одржавању културног живота у сеоским срединама. У условима ограничене систематске подршке, при чему је за културне активности на селу из буџета Републичке заједнице културе Републике Србије издвајано тек око 4% укупних средстава (Ivanišević 1977: 171), сабори су често представљали један од ретких стабилних оквира опстанка и видљивости сеоских културних пракси.

Иако су локалне самоуправе у појединим срединама пружале додатну подршку, обим те помоћи био је неуједначен и директно условљен степеном развијености конкретног подручја. У већини случајева, рад сеоских културних организација ослањао се на ентузијазам и прегалаштво малог броја појединаца, без системске логистике и дугорочног планирања.[10] Завршни Сабор је тако имао посебан значај за државну културну политику, па је финансиран у целости, док су локалне смотре – премда далеко релевантније за свакодневни културни живот на селу – остајале у надлежности локалних власти или биле препуштене ентузијастима (в. Hofman 2012: 83). Последице таквог односа огледале су се у маргинализацији и занемаривању локалних манифестација (Hofman 2012: 83), док је и њихова јавна видљивост била ограничена, јер је „propaganda tih aktivnosti (bila) nedostatna" (Supek 1974: 15).

Конструисање „изворности": дискурси и праксе на Сабору

У контексту Сабора, изворност се пре свега повезује са идејом верности формама забележеним на терену, односно са уверењем да је могуће сценски представити аутентичне и „неискварене" облике народног стваралаштва. Анализа програмске књижице показује да се такво разумевање изворности у формативним годинама Сабора појављује као доминантан, мада не и потпуно хомоген дискурс. Генерални секретар Савеза аматера Србије тако Сабор види као место на којем се стварају „предуслови за очување аутентичности", али и основа за његову „уметничку надградњу" у области народне игре, песме и свирке (Симентић 1982: 1). Слично становиште заступа и Олга Сковран,

[10] Сличан образац ослањања на ентузијазам појединаца уочљив је и у организацији других сабора и сродних манифестација у Србији у истом периоду. Тако организатори фестивала „Црноречје у песми и игри" наводе да је „недостатак културних догађаја и институција иницирао жељу да се у Бољевцу започне нешто занимљиво... са много ентузијазма... формирали смо фолклорне групе" (Бранковић 1995: 3). У сличном маниру, и манифестацију „Хомољски мотиви" покренули су ентузијастични појединци из локалне средине, који су најпре осмислили идеју, а потом је представили надлежним институцијама (в. Лајић Михајловић 2017: 24).

истичући да кореографи на Сабору могу пронаћи грађу и инспирацију за даљи уметнички рад, ослањајући се на изворне приказе сеоских група које се тамо појављују (1982: 36). Изворност се, дакле, у овим наративима конструише као примарна, аутентична база из које се могу развијати касније сценске и уметничке интерпретације фолклора.[11]

Још експлицитније есенцијалистичко разумевање изворности присутно је код Симентића, који наглашава да је „Сачувати аутентичност и изворност императив времена", јер Сабор има значајну улогу „у борби против искривљавања и лошег приказивања народног стваралаштва" (1982: 1). Овакве формулације подразумевају да постоји стабилан и аутентичан облик традиције који је могуће очувати и пренети на сцену без значајних интервенција. Слично томе, као један од основних циљева Сабора Девић наводи подстицање „сељака-аматера" да у „аутентичним народним ношњама" и у „неискваренoм облику" изводе песме, игре, свирку и обичаје свога краја (1982: 2). Из таквих ставова видљиво је да је изворност превасходно у вези са идејом континуитета, непроменљивости и верности локалној сеоској традицији.

Међутим, оваква перспектива истовремено занемарује чињеницу да је и сама сценска презентација подразумевала бројне адаптације: скраћивање форми, прилагођавање сценском времену, селекцију материјала, измештање из свакодневног контекста и усклађивање са програмском концепцијом наступа. Управо на ту димензију указује Радмила Петровић, примећујући да је у процесу сценске трансформације фолклора за потребе Сабора „народна песма подвргнута законима естраде" (1982: 32). Иако је ова оцена делимично оштра, кроз анализу прецизно уочава да сценско извођење нужно мења функцију и структуру традиционалних форми. Како наводи:

> То се најчешће чује у скраћеном извођењу, јер временски ограничена приредба не може да прихвати певање дугачке баладе или још дуже епске песме. Њихови одломци од неколико

[11] У кореографији традиционалног плеса, идеја изворности није ограничена само на избор репертоара, већ обухвата читав низ естетских и кореографских конвенција које се временом стабилизују као „правила" извођења. У дискурсу аматерских кореографа, „изворне" кореографије, какве су се највише презентовале на Сабору, подразумевају, између осталог, поједностављене просторне обрасце (плесање у кругу и полукругу), који се тумаче као одраз наводне социјалне реалности прошлости, као и настојање да се на сцени реконструише „оригинални" стил плесања у одређеној географској области. Другим речима, сценска „изворност" не представља верну репродукцију, већ резултат интерпретативних избора, усмено преношених кореографских норми и ауторитета који се унутар аматерског дискурса кореографије традиционалног плеса подразумевају као саморазумљиви (Buckland 1999: 196; Shay 2002: 15–18; Rašić 2024б: 197).

> мелодијских строфа довољни су да повежу стару и нову функцију вокалне народне музике, односно да транспонују један семантички слој њене изворности у други слој културног значења. (Петровић 1982: 32)

У том раскораку између идеала „неискварене" традиције и практичних механизама сценске адаптације постаје видљива сложеност самог концепта изворности у оквиру Сабора.

У истом дискурзивном кључу, извођачи на саборима означавани су термином „изворне групе", чиме се додатно учвршћивала представа о њиховом непосреднијем и аутентичнијем односу са „изворном" традицијом (Девић 1982: 2; Ђорђевић 1982: 34). Међутим, већ је Маја Бошковић Стули указала на проблематичност поменутог разумевања, истичући да је овде присутна илузија о „...vjernom prikazivanju izvornog folklora, koja je i inače široko rasprostranjena" (1983: 227). [12] Сам појам „изворне групе" уведен је како би се направила разлика између сеоских група које презентују локални репертоар и културно-уметничких друштава из градских и већих центара, који традиције различитих крајева изводе у оквиру сценски обликованог жанра кореографије традиционалног плеса (Rašić 2024a: 490–493).

Стога се „изворне групе" доживљавају као носиоци „правог", „аутентичног" фолклора, издвојени у посебне програме и фестивале. При томе се, међутим, превиђа чињеница да су и код њих од самог почетка били присутни процеси посредовања, селекције, естетизације и сценске адаптације. Групе су имале руководиоце, пролазиле су претквалификациона такмичења, а чланови жирија често су интервенисали у избору репертоара и начинима сценске презентације (в. Ђорђевић 1982; Сковран 1982). Иако су ови процеси били слабије артикулисани и технички мање развијени него у културно-уметничким друштвима, они су ипак постојали. Стога се идеје о „изворним групама" као једноставним репродукторима непромењене традиције чине проблематичним. Дакле, изворност у овом контексту није својство саме праксе, већ процес означавања који се производи унутар конкретних институционалних оквира Сабора и ширег система културно-уметничког аматеризма у оквиру социјалистичке културне политике.

[12] Овакве сценске трансформације традиције у литератури су често разматране и кроз концепт фолклоризма, односно секундарне употребе фолклора ван његовог првобитног контекста (в. Bošković-Stulli 1983; Ceribašić 2003: 257–263). Ипак, у овом раду фокус није на разграничењу фолклора и фолклоризма, већ на анализи начина на који се појам изворности институционално производи и легитимише у оквиру Сабора, због чега нећемо залазити у назначену дискусију.

Анализа механизама: комисија, критеријуми и публика

Уколико се сабори народног стваралаштва посматрају као институционализовани фолклорни догађаји, неопходно је анализирати механизме кроз које се у њима производе и одржавају значења традиције. У том процесу три актера заузимају кључне позиције: стручна комисија, критеријуми вредновања и публика. Њихова међусобна интеракција чини Сабор специфичним перформативним простором где се фолклор изводи, јавно оцењује и симболички легитимише.

Стручна комисија као ауторитет и арбитар изворности

Сабор је у формативном периоду имао стални састав стручне комисије,[13] а њу су чинили: проф. др Драгослав Девић (етномузиколог), др Радмила Петровић (етномузиколог), Десанка Ђорђевић (професионална плесачица Ансамбла „Коло“), др Драгослав Антонијевић (етнолог), Јасна Бјеладиновић Јергић (етнолошкиња – експерт за народну ношњу), проф. др Оливера Васић (етнолошкиња – експерт у области традиционалног плеса), Богданка Ђурић (професионална плесачица Ансамбла „Коло“), Јелена Вујошевић Ђорђевић (професионална плесачица Ансамбла „Коло“), др Слободан Зечевић (етнолог), Милица Илијин (истраживач народних игара), др

[13] Веома сличан састав стручне комисије био је присутан и на другим фестивалима народног стваралаштва у Србији током истог периода. Тако Данка Лајић Михајловић, анализирајући фестивал „Хомољски мотиви“, показује да жири није имао искључиво евалуативну функцију, већ је деловао и као својеврсни режијски и програмски механизам који је учествовао у обликовању самих наступа и концепције манифестације. У саставу комисије на „Хомољским мотивима“ налазили су се: Драгослав Девић, Радмила Петровић, Оливера Младеновић, Десанка Ђорђевић, Богданка Ђурић, Јелена Вујошевић и Јасна Бјеладиновић (Лајић Михајловић 2017: 97), односно готово идентичан круг стручњака који је деловао и у формативном периоду Сабора. Овакво преклапање указује на постојање релативно стабилне експертске мреже у оквиру југословенског културно-уметничког аматеризма. Истовремено, може се претпоставити да је Савез аматера Србије, посебно кроз свој Одбор за народну уметност, функционисао као централни институционални механизам који није само окупљао већ и легитимисао стручњаке као ауторитете овлашћене за процену, вредновање и нормативно усмеравање фолклорне праксе. Другим речима, иако су чланови комисије поседовали стручни ауторитет, као етнолози, етнокореолози, етномузиколози, кореографи и професионални сценски извођачи, њихова позиција арбитара „изворности“ била је додатно оснажена институционалним признањем и делегирањем стручне улоге од стране Савеза.

Милка Јовановић (етнолошкиња – експерт у области народне ношње) и Добривоје Путник (кореограф традиционалних плесова). На Саборима је углавном било између троје и петоро чланова комисије – један који је оцењивао народну ношњу, други за традиционалну музику и један или троје њих који су оцењивали традиционални плес.[14]

Стручна комисија на Сабору има улогу централног регулативног механизма. Њено присуство обезбеђује институционални легитимитет манифестацији, будући да су је чинили појединци са експертизом и високим професионалним интегритетом у својим областима, али истовремено функционише и као ауторитет који дефинише пожељне облике традиције. Посебно је значајно што су чланови комисије долазили из различитих дисциплинарних и професионалних поља – етнологије, етномузикологије, сценске праксе и кореографије – чиме је у оквиру Сабора произведен утисак стручног консензуса о томе шта представља легитимну и „изворну" форму традиције. Међутим, тај консензус није подразумевао потпуно идентична разумевања природе фолклора и његове сценске трансформације. Поједини чланови комисије били су свесни чињенице да се фолклор у оквиру Сабора неизбежно прилагођава сценским и програмским захтевима манифестације. То смо раније видели у ставовима Радмиле Петровић, која примећује да је у процесу сценске адаптације „народна песма подвргнута законима естраде", указујући на скраћивање форми, промену функције и померање значења традиционалног извођења. Ипак, овакви увиди нису доводили у питање сам концепт изворности као вредносног критеријума, већ су пре указивали на покушај да се процес сценске трансформације нормативно контролише и задржи у границама онога што је комисија сматрала прихватљивим. Наиме, спор није био око тога да ли сценска трансформација постоји, већ око питања колико она остаје у границама легитимне репрезентације традиције. Како то примећује Наила Церибашић на примеру сличне манифестације у Хрватској, што је умногоме упоредиво са ситуацијом на Сабору, стручна комисија је развила „orća načela i rješenja za koncepciju izvornosti u okviru nastupa" (2008: 7).

[14] Треба нагласити да су на Сабору, осим плесно-музичког фолклора, често приказивани и други садржаји, попут здравица, „народног глумовања" и инсценације обичаја. Ове врсте фолклора никада нису извођене као самосталне тачке, већ увек као пратећи део сценског приказивања сеоске традиције конкретних географских локалитета. Због тога у жирију није било посебно место за стручњака из домена режије или драматургије. Такве форме оцењиване су заједно са целокупном изведбом, а најчешће су их оцењивали чланови жирија задужени за традиционални плес.

Поређења ради, важно је истаћи закључке Данке Лајић Михајловић, која сличне механизме уочава и у анализи фестивала „Хомољски мотиви“, манифестацији сродној Сабору по програмској концепцији и идеолошком оквиру. Иако је идеја „изворности“ и тамо почивала на претпоставци о могућности „објективног“ и аутентичног представљања локалног фолклора, ауторка показује да су различити облици „преобликовања“ били неизбежан део самог фестивалског процеса (Лајић Михајловић 2017: 196). Посебно указује на чињеницу да су и локални активисти, селекционе комисије и стручни сарадници активно утицали на избор, припрему и сценску организацију наступа, чиме су непосредно учествовали у трансформацији наслеђеног репертоара и извођачког стила (2017: 196). Осим тога, на обликовање извођаштва значајан утицај имали су и сами фестивалски сусрети, будући да „сваки сусрет са другим културним праксама подразумева размену утицаја и на подсвесном и на свесном нивоу“ (Лајић Михајловић 2017: 197).

Овакву позицију стручне комисије могуће је тумачити као специфичан облик културне ауторизације за препознавање и конституисање одређених начина извођења као репрезентативних и пожељних, а других, који одступају од установљених критеријума, маргиналних и неподобних. Комисија није била само тело за евалуацију – она је нормативни оквир који, кроз селекцију и вредновање, активно дефинише границе традиције и артикулише шта је у датом историјском тренутку легитимно, вредно чувања и приказивања.

Критеријуми и формат као део перформанса

Како је већ речено, први и основни критеријум за одабир извођача био је да потичу из сеоских средина и да у свом наступу презентују локални фолклор у „изворном“ облику. Већина извођача бирана је на претквалификацијама за Сабор, одржаваним на локалним сеоским смотрама или регионалним фестивалима, као што су „Хомољски мотиви“, „Црноречје у песми и игри“, „Сусрети аматера“ и слично. Ове догађаје обилазили су чланови Одбора, који су уједно деловали и као чланови саборске комисије, те су већ на том нивоу процењивали које групе погодују програмској политици манифестације. Оваква мрежа локалних и регионалних смотри показује да Сабор није функционисао само као издвојени фестивалски догађај, већ као централна републичка манифестација око које се постепено обликовао шири систем селекције, вредновања и репрезентације народног стваралаштва. Кроз окупљање

извођача из различитих крајева Србије, Сабор је истовремено производио и специфичну слику „српског фолклора“ као јединственог али унутрашње разноврсног културног простора. Механизми селекције, категоризације и сценске презентације омогућавали су да локалне праксе буду препознате и представљене као део ширег националног фолклорног корпуса. У том смислу, Сабор није био само место очувања локалних традиција већ и простор њихове институционалне интеграције у шири модел републичке културне репрезентације.

Према сведочењу једне од чланица комисије, дешавало се да поједине групе на локалним смотрама не буду оцењене као „довољно увежбане“, након чега су „чланови Одбора са њима договарали о евентуалном поновном сусрету у њиховом селу, којом би приликом могли да виде и друге тачке из њиховог репертоара“ (Ђорђевић 1982: 34). У таквим ситуацијама, комисија није имала искључиво селекторску улогу. Она је активно учествовала у обликовању наступа „изворних група“, помажући им да се уклопе у одговарајуће формате и захтеве Сабора. Посебно је илустративно сведочење Десанке Ђорђевић, која показује како се „изворност“ активно производила кроз припрему наступа, наводећи да је требало:

> одабрати певаче и песме, одредити трајање наступа; одабрати свираче на народним инструментима, као и мелодије и ограничити њихово трајање; одабрати игре и договорити се са извођачима колико пута и како игре треба да се одиграју и увежбају. Том приликом било је веома важно да се извођачи упуте и да им се објасни како треба да се понашају приликом извођења свог програма. (1982: 34)

Овај пример показује да критеријуми вредновања на саборима нису функционисали као спољашња мерила која се накнадно примењују на готове извођачке праксе, већ као интегрални део самог институционалног оквира у којем се извођење конституише. Дакле, изворност није претходила сцени као већ формирана и стабилна категорија, него се кроз праксу селекције, саветовања, скраћивања, увежбавања и сценског обликовања активно производила унутар институционалног оквира Сабора. С тим у вези, и сам формат догађаја – временска ограничења, структура програма, сценска дисциплина и очекивана јасноћа изведбе – био је механизам обликовања, трансформације и репрезентације традиције и фолклора.

Публика као актер легитимизације

Иако се у описима Сабора публика често подразумева као пасивни посматрач, њена улога била је далеко сложенија. Реакције публике представљале су важан елемент перформативног процеса кроз који су поједини извођачки модели потврђивани као пожељни, успешни и вредни репродукције.

Не постоје систематски подаци о укупној посећености сваког Сабора понаособ, али доступни појединачни извори сведоче о изузетној масовности ових догађаја и њиховом снажном одјеку у локалним заједницама. Тако један локални књижевник из Лесковца наводи да је Сабор народног стваралаштва 1972. године окупио између пет и шест хиљада посетилаца из Лесковца и околних места, који су испунили стадион рукометног клуба „Дубочица", на којем је манифестација одржана (Цветковић 1982: 5). Оваква посећеност указује на популарност Сабора у формативним годинама и његов капацитет да делује као централни друштвени догађај у локалном културном животу.[15] Истовремено, масовност Сабора није представљала само показатељ културне популарности манифестације, већ је била и важан елемент њеног институционалног и друштвеног легитимитета у оквиру социјалистичке културне политике.

Утицај Сабора на публику огледао се и у директним последицама по извођачке праксе. Бројни извори указују на то да су саборска извођења подстицала публику да се самоорганизује у неформалне групе, које су затим почињале да на сцени изводе сопствени локални репертоар и да се пријављују на локалне смотре, а касније и на сам Сабор (Симентић 1982; Девић 1982; Ђорђевић 1982). Тако је публика у појединим случајевима прерастала у активне учеснике манифестације, доприносећи дугорочној репродукцији самог саборског модела и сталном обнављању извођачког корпуса. Међу групама које су настале на овај начин наводе се, између осталих, „Црнућанка", као и групе из Шилова, Горње Бадање и других места.

Такође, важно је нагласити да саборску публику нису чинили искључиво обични посетиоци. Сабори су привлачили и стручњаке,

[15] За даља истраживања остаје отворено питање и саме локалне средине, односно тога колико је других манифестација у овом крају постојало, те компаративно утврђивање реалне заинтересованости публике за Сабор. Наиме, како показују подаци из формативног периода сличне манифестације из Бољевца – „Црноречје у песми и игри", ова манифестација је и настала из жеље да се организују културни догађаји у том крају, будући да нису постојале друге манифестације. Односно, како то каже организатор: „Недостатак културних догађаја и институција, иницирали су жељу да се у Бољевцу започне нешто занимљиво" (Бранковић 1995: 3).

истраживаче и практичаре који су у њима препознавали значајан простор за професионално интересовање и размену. На то указује и Олга Сковран, истичући:

> Сабори народног стваралаштва привлаче многобројне гледаоце, љубитеље народне уметности, али и оне који се баве проучавањем народног стваралаштва, научне раднике различитих структура – етнологе, музикологе, композиторе, кореографе. Пре свега, кореографима народних игара ови сабори пружају велике могућности за инспирацију у њиховом раду на сценској примени народних игара. (1982: 37)

Кроз учешће у саборима – било у улози посматрача, било као будућих извођача или стручних актера – публика је учествовала у обликовању и потврђивању представе о заједничкој и дељеној традицији, иако је она знатно била посредована и сценски конструисана. Осим тога, сама чињеница да се наступа пред бројном публиком деловала је као важан перформативни оквир који је утицао на обликовање извођачких пракси, подстичући њихово постепено унапређивање и усаглашавање са доминантним естетским и програмским нормама Сабора.[16]

Закључак

У овом раду Сабор народног стваралаштва Србије анализиран је као институционализовани културни догађај у којем се традиција активно обликује, вреднује и легитимише. Полазећи од антрополошког разумевања фолклора као перформативне и контекстуално условљене праксе, показали смо да су се у оквиру Сабора, током његовог формативног периода, успостављали доминантни дискурси изворности и аутентичности, као и критеријуми пожељног сценског представљања традиције. Анализа рада стручних комисија, селекционих механизама, формата наступа и улоге публике показала је да изворност није

[16] Пример који илуструје ово могуће је пронаћи у описима манифестације „Хомољски мотиви", где један од учесника описује проблеме са народном ношњом коју су групе у почетку овог сабора облачиле, наводећи разне комбинације: „од делова традиционалне сеоске ношње и савремене одеће и обуће, па су се појављивали, како је он записао, и 'свињски опанак' и гумене патике Тигар, и везене и најлон чарапе" (Лајић Михајловић 2017: 24). Доступне фотографије и снимци из првих година Сабора, које аутор рада поседује у приватној архиви, такође указују на слично стање у изгледу група, што се касније знатно променило и прилагодило сценским захтевима.

функционисала као унапред дата и стабилна особина фолклора, већ као категорија произведена унутар конкретних институционалних и културно-политичких оквира.

Истовремено, анализа формативних година Сабора указује да ова манифестација представља посебно погодно место за праћење односа између културне политике, институционалних механизама и начина репрезентације традиције у различитим друштвено-историјским контекстима. У том смислу, будућа истраживања могла би да прате касније трансформације Сабора, односно промене његове улоге, симболичког значаја и институционалне позиције у различитим фазама социјалистичког и постсоцијалистичког периода. Посебно би било значајно анализирати како су се шире друштвено-политичке промене одражавале на програмске концепте манифестације, критеријуме вредновања, моделе репрезентације традиције и институционалне облике подршке које је Сабор имао у различитим периодима.

Такође, даља истраживања могла би да обухвате и питања финансирања, медијске видљивости и симболичког капитала Сабора у различитим културним политикама, као и односе између локалних средина, стручних институција и државних структура у процесу обликовања и легитимисања „изворног“ фолклора. Поред институционалних и културно-политичких аспеката, посебно би било значајно будуће истраживање самог садржаја саборских извођења, односно начина на који су се песме, плесови, здравице, музички и други облици традицијског изражавања мењали током различитих периода одржавања Сабора. Таква анализа омогућила би праћење процеса међусобних утицаја учесника, циркулације извођачких модела и постепених трансформација локалних пракси унутар саборског контекста. У том смислу, Сабор је могуће посматрати и као специфичну контактну културну зону, простор у којем је долазило до размене, прилагођавања и преобликовања традиције. Иако су овакви процеси постојали и у ранијим облицима саборовања, у оквиру Сабора народног стваралаштва они се одвијају у битно другачијем контексту – сценском, институционалном и медијски посредованом – што отвара додатна питања о односима између традиције, репрезентације и културне политике.

Циљ овог рада није био да понуди свеобухватну историју Сабора народног стваралаштва, нити да одговори на сва питања, већ да, пре свега, укаже на механизме његовог институционалног конституисања и на начине на које је у првој деценији постојања учествовао у производњи доминантних представа о традицији, изворности и аутентичности.

Библиографија

Аксић, Н. (2018). Аматеризам како начин за очување/трансформации на традиционалните обрасци – културно-уметничките друштва на територијата на Нови Пазар. *Македонски фолклор*, XL(74), 201–216.

Бранковић, Ж. (1995). Мојих 25 „Црноречја". У: Д. Антонијевић (ур.), *Црноречје у песми и игри 1971–1995*. Бољевац: Културно-образовни центар Бољевац, 1–3.

Девић, Д. (1982). Деценија дружења са народним песмама, играма, обичајима и музиком. У: М. Симентић (ур.), *Десети сабор народног стваралаштва СР Србије*. Београд: Савез аматера Србије, 2–3.

Докнић, Б. (2021). *Културна политика Југославије 1946–1963*. Београд: Службени гласник.

Ђорђевић, Д. (1982). Одабирање група извођача и припрема програма за Сабор народног стваралаштва. У: М. Симентић (ур.), *Десети сабор народног стваралаштва СР Србиј*е. Београд: Савез аматера Србије, 34–35.

Зечевић, С. (1982). Традиционални народни сабори у Србији. У: М. Симентић (ур.), *Десети сабор народног стваралаштва СР Србије*. Београд: Савез аматера Србије, 28–29.

Лајић Михајловић, Д. и Анђелковић Грашар, Ј. (2017). *Пола века Хомољских мотива (1968–2017). Мирис јоргована у долини златоносног Пека*. Кучево: Центар за културу „Вељко Дугошевић".

Лукић Крстановић, М. (2001). Научна тумачења сабора. У: Ј. Бјеладиновић (ур.), *Зборник Етнографског музеја у Београду 1901–2001*. Београд: Етнографски музеј, 131–140.

Њаради, Д. (2018). *Књига о плесу: Традиције, теорије и методи*. Београд: Ансамбл народних игара и песама Србије „Коло".

Петровић, Р. (1982). Народна песма у програмима Сабора. У: М. Симентић (ур.), *Десети сабор народног стваралаштва СР Србиј*е. Београд: Савез аматера Србије, 32–33.

Симентић, М. (1982). Савез аматера као покретач и организатор Сабора народног стваралаштва СР Србије. У: М. Симентић (ур.), *Десети сабор народног стваралаштва СР Србије*. Београд: Савез аматера Србије, 1–2.

Сковран, О. (1982). Значај Сабора народног стваралаштва за неговање народне игре и њену сценску примену. У: М. Симентић (ур.), *Десети сабор народног стваралаштва СР Србије*. Београд: Савез аматера Србије, 36–37.

Цветковић, Т. (1982). Лесковац – град домаћин Сабора народног стваралаштва СР Србије. У М. Симентић (ур.), *Десети сабор народног стваралаштва СР Србије*. Београд: Савез аматера Србије, 3–5.

Antonijević, D. (2023). *Antropologija folklora.* Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju, Dosije studio.

Antonijević, D. (2005). Antropologija folklora – perspektive istraživanja. U: Lj. Gavrilović (ur.), *Etnologija i antropologija: stanje i perspektive*. Zbornik Etnografskog instituta SANU, 21. Beograd: Etnografski institut SANU, 245–251.

Antonijević, D. (2010). *Ogledi iz antropologije i semiotike folklora.* Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju, Srpski genealoški centar.

Bauman, R. (1977). *Verbal Art as Performance.* Long Grove: Waveland Press, Inc.
Ben-Amos, D. (1971). Toward a Definition of Folklore in Context. *The Journal of American Folklore,* 84(331), 3–15.
Bošković-Stulli, M. (1983). *Usmena književnost nekad i danas*. Beograd: Prosveta, Biblioteka XX vek.
Briggs, C. and Bauman, R. (1992). Genre, Intertextuality, and Social Power. *Journal of Linguistic Anthropology,* 2(2), 131–172.
Buchanan, D. (2006). *Performing Democracy: Bulgarian Music and Musicians in Transition*. Chicago: Chicago University Press.
Buckland, T. (1999). (Re)constructing Meanings: The Dance Ethnographer as Keeper of the Truth. In: T. Buckland (ed.), *Dance in the Field*. New York: St. Martin's Press, 196–207.
Ceribašić, N. (2003). *Hrvatsko, seljačko, starinsko i domaće: povijest i etnografija javne prakse narodne glazbe u Hrvatskoj*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
Ceribašić, N. (2008). Festivalski okviri folklornih tradicija: Primjer Međunarodne smotre folklora. U: A. Muraj i Z. Vitez (ur.), *Predstavljanje tradicijske kulture na sceni i u medijima*. Zagreb: IEF i Hrvatsko etnološko društvo, 7–20.
Cooley, T. (2001). Repulsion to Ritual: Interpreting Folk Festivals in the Polish Tatras, *Ethnologies,* 23(1), 233–253.
Dimić, Lj. (1988). *Agitprop kultura: agitpropovska faza kulturne politike u Srbiji: 1945–1952*. Beograd: Rad.
Đukić-Dojčinović, V. (1997). *Pravo na razlike selo–grad*. Beograd: Zadužbina Andrejević.
Gavrilović, Lj. i I. Đorđević. (2016). Sjenički sir kao nematerijalno kulturno nasleđe: Antropološki pristup problemu. *Etnološkoantropološki problemi,* 11(4), 989–1004. https://doi.org/10.21301/eap.v11i4.2.
Gavrilović, Lj. i Radojičić, D. (2019). Bottom-Up modeli valorizacije. U: Z. Marjanović, D. Medin i D. Sedlarević (ur.), *Nematerijalna kulturna baština Paštrovića. Budućnost tradicije, tradicija za budućnost*. Petrovac na Moru: Društvo za kulturni razvoj „Bauo"; Budva: JU Muzeji i galerije Budve; Beograd: Etnografski institut SANU, 95–111.
Hofman, A. (2012). *Socijalistička ženskost na sceni*. Beograd: Evoluta.
Hymes, D. (1975). Breakthrough into Performance. In: D. Ben-Amos and K. Goldstein (eds.), *Folklore: Performance and Communication*. The Hague: Mouton, 11–74.
Ivanišević, M. (1977). Nemogućnost kulturnog razvoja sela. *Kultura*, 38, 165–173.
Lozica, I. (1990). *Izvan teatra: Teatrabilni oblici folklora u Hrvatskoj*. Zagreb: Hrvatsko društvo kazališnih kritičara i teatrologa.
Milenković, M. (2016). *Povratak nasleđu. Ogledi iz primenjene humanistike*. Beograd: Filozofski fakultet, Odeljenje za etnologiju i antropologiju, Centar za antropologiju javnih i praktičnih politika.
Nahachewsky, A. (2012). *Ukrainian Dance: A Cross-Cultural Approach.* McFarland & Company: North Carolina.
Petrović, R. i Zečević, S . (1981). Narodna muzika i igra na smotrama u Srbiji. U: Z. Palčok (ur.), *Rad XXIII Kongresa SUFJ*. Zagreb: SUFJ, 283–285.
Puljiz, V. (1989). *Jugoslavensko selo: problemi i perspektive.* Osijek: Centar za idejno-teorijski rad.
Rašić, M. (2024a). Konstituisanje ansambla „Kolo" i koreografija tradicionalnog plesa – antropološka interpretacija i društveno-politički kontekst. *Etnoantropološki problemi*, 19(2), 483–501. https://doi.org/10.21301/eap.v19i2.7.

Rašić, M. (2024b). The Choreography of traditional dance in Serbia in artistic crisis: towards an anthropological interpretation. In: D. Njaradi, M. Rašić and K. Dabo (eds.), *The Choreography of Traditional Dance on Stage: Crises, Perspectives and Global Dialogues.* Beograd: Etnografski institut SANU, Ansambl „Kolo“ , 195–212.
Shay, A. (2002). *Choreographic Politics: State Folk Dance Companies, Representation, and Power*. Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press.
Smith, L. (2006). *Uses of Heritage*. London: Routledge.
Supek, R. (1974). Sociološki značaj amaterizma. *Kultura*, 26, 8–16.
Turino, T. (2008). *Music as Social Life. The Politics of Participation*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

Constructing Authenticity: The Formative Period of the *Sabor narodnog stvaralaštva* from the Perspective of the Anthropology of Folklore

Miloš Rašić

Summary

In this paper I analyse the *Sabor narodnog stvaralaštva* as an institutional cultural event in which tradition is not only displayed and preserved, but also actively defined, normalised, and legitimised. Drawing on an anthropological understanding of folklore as a performative and contextually conditioned practice, the study demonstrates that during its formative period in socialist Yugoslavia the *Sabor* did not function as a passive ‘stage of tradition’, but rather as a central mechanism of cultural authorisation, within which the dominant discourses of originality and authenticity were established.

An analysis of historical sources and *Sabor* practices shows that the notion of ‘originality’ operated as a normative category rather than as an empirically given property of tradition. Through the work of expert committees, programmatic concepts, formal criteria, and stage formats, certain modes of performance were recognised as desirable and representative, while others were marginalised. The study further reveals that even so-called ‘authentic groups’ were involved in processes of selection, mediation, and stage adaptation, thereby calling into question the idea of their supposedly immediate relationship to an ‘unchanged’ tradition.

The research also indicates that the *Sabor* played a significant role in sustaining cultural life in rural communities, functioning as one of the rare stable frameworks under conditions of limited institutional support. In this process, the audience assumed an active role — not merely as spectators, but as participants in the legitimisation of particular performance models and in encouraging the formation of new groups and practices. At the same time, the paper suggests that the *Sabor* may also be understood as a specific contact zone in which different local traditions, performers, and performance models encountered one another, influencing processes of exchange, adaptation, and transformation of folklore within a stage and institutional context.

Methodologically, the paper focuses on the *Sabor*'s first decade, relying primarily on anniversary publications, programme materials, and texts written by organisers and members of expert committees. Rather than offering a comprehensive historical overview of the event, the study aims to examine the institutional mechanisms through which concepts of 'originality' and 'authenticity' were publicly articulated and culturally legitimised.

Keywords: Sabor, originality, authenticity, folklore anthropology, music and dance folklore, Serbia.

Милош Рашић / Miloš Rašić
Етнографски институт САНУ, Београд /
Institute of Ethnography SASA, Belgrade
E-mail: milos.rasic@ei.sanu.ac.rs
https://orcid.org/0000-0001-6871-5553

Примљено/Received: 11. 2. 2026.
Прихваћено/Accepted: 7. 5. 2026.

Оригинални научни рад
Original research article
https://doi.org/10.18485/folk.2026.11.1.5
39(=163.41):[378.091.8:378.091.6(73)]:[303.442.23"2015/2016"
378.091.8(=111:73)(491.11):303.442.23"2015/2016"

Други дом: универзитетски фолклор и стварање припадности у америчким кампусима[1]

Катарина Митровић Ражнатовић

Универзитетски идентитет у Сједињеним Америчким Државама прожима различите аспекте студентског живота: од одевања и материјалне културе, преко спортских догађаја, до свакодневних ритуала и симболичких пракси. Овај рад анализира облике студентског фолклора на америчким универзитетима, са посебним осврtом на начине на које се кроз њих производи и одржава осећај припадности и лојалности универзитету, указујући на разлике у односу на искуство студирања у Србији. Рад се заснива на квалитативном методу и теренском истраживању спроведеном 2015. и 2016. године. Дубински интервјуи спроведени су са америчким студентима који су део студија провели у Србији, као и са студентима из Србије који су били на студентској размени у Сједињеним Државама. Њихова казивања илуструју универзитетски фолклор америчких универзитета и омогућавају даљу анализу услова и фактора који омогућавају стварање и одржавање осећаја припадности. Рад полази од претпоставке да студентски фолклор на америчким универзитетима не представља искључиво спонтани културни израз, већ да се обликује и интензивира у оквиру специфичних институционалних пракси и услова живота. С тим у вези, анализира се обликовање фолклорне заједнице у условима организације америчких студентских градова (кампуса), студентског доба као карактеристичне животне фазе, система избора предмета, који помера фокус идентификације ка универзитету у целини, као и институционалне производње припадности.

Кључне речи: универзитетски фолклор, амерички универзитети, кампус, припадност, фолклорна заједница.

[1] Текст је настао као резултат рада у оквиру Етнографског института САНУ, финансираног од стране Министарства науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије по уговору број 451-03-33/2026-03/200173, од 5. 2. 2026. године.

Увод

Студентско доба у Сједињеним Америчким Државама обележено је праксама које обликују осећај припадности матичним универзитетима. Везаност за универзитет испољава се кроз студентско одевање, спортске догађаје и учествовање у различитим универзитетским обичајима. Искуства таквог облика повезаности са универзитетом значајно се разликују од искустава студената у Србији. У овом раду представићу истраживање спроведено током 2015. и 2016. године за потребе мастер рада под називом *Међународна размена студената као антрополошки проблем: студија случаја студентских миграција на релацији Србија–Северна Америка*, фокусирајући се на фолклор америчких универзитета. У раду се ослањам на дубинске интервјуе обављене са испитаницима из Србије који су један део својих студија провели на америчким универзитетима, као и са америчким студентима са неким видом искуства академске мобилности у Србији. Идеја истраживања била је да сагледам перспективе студената студентских размена које су истовремено паралелне и укрштене (Митровић 2017: 67–77).

Током истраживања, издвојила се идеја важности универзитетског идентитета и специфичности самог односа према универзитету у Америци. Испитаници из Србије наглашавају свакодневну употребу одеће и предмета са универзитетским ознакама,[2] као праксу са којом се нису сусретали пре одласка у Сједињене Државе. Такође, симболи универзитета истичу се у читавом кампусу: у ходницима, мензама, салама и спортским дворанама, те путем мурала, застава и слогана. Сам кампус, студентски град који се перципира као други дом (енгл. home away from home), кључан је за истраживање универзитетског фолклора. Термин води порекло од латинске речи *campus*, која означава поље или ограђени простор,[3] а од 1774. године реч се користи да би означила универзитетске центре (углавном америчке) као специфичне заједнице прилагођене студентима, њиховим активностима и потребама. Кампус као област која припада универзитету подразумева простор на којем се налазе факултетске зграде са учионицама и лабораторијама, студентски домови, мензе, рекреативни и здравствени центри намењени студентима. Они највећи део свог времена проводе у

[2] Студенти америчких универзитета могу набавити читаву палету предмета означених логоом или мотивима универзитета: одевне предмете, обућу, капе, спортску опрему и реквизите, играчке, намештај, декорацију и употребне предмете за дом, башту или кола. О овоме видети, на пример: https://www.uwyostore.com/default.asp?.

[3] Видети http://www.etymonline.com/index.php?term=campus&allowed_in_frame=0.

кампусу, док у град у којем се кампус налази, односно у ширу заједницу, одлазе углавном ради обављања компликованијих административних послова, специфичне стручне праксе или зарад додатних друштвених и културних активности. Овакав вид организације студентског живота, према којој за већину студената одлазак ван кампуса није свакодневан или неопходан, значајно обликује начин на који студенти доживљавају и организују живот током студија.

Идентитет „другог дома" универзитет добија и на основу специфичног контекста студирања у Сједињеним Државама, те одабира универзитета, који је некада удаљен сатима лета од „првог дома" студената. Самим тим, одлазак на студије представља прекретницу и у смислу одвајања од породице и старих пријатеља. Студентско искуство се формира унутар кампуса као места у коме студенти живе и студирају, обедују, проводе слободно време, друже се, баве спортом и слично, заједно са другим колегама, на које су директно упућени и са којима деле идентитет припадника истог универзитета. Поредећи доживљај универзитета и универзитетског идентитета (наспрам факултетског, одељенског или генерацијског) у српском и америчком контексту, важно је кратко подвући одлике организације наставе. Наиме, на домаћим факултетима за све студенте једне године одређеног смера програм студија је исти (уз релативно мали број изборних предмета), а предавања се углавном одвијају у просторијама матичног факултета. Насупрот томе, амерички студенти могу да одаберу: главни и допунски смер (енгл. *major* и *minor*), уз велики број предмета, како са својих смерова тако и са других смерова и факултета. Сходно томе, настава се организује у различитим зградама универзитета, а похађају је студенти који нужно не припадају истој генерацији или студијском програму. Уколико узмемо у обзир да амерички универзитети захтевају да студенти остваре и одређени број бодова („кредита") преко предмета који спадају у опште образовање или познавање различитости (енгл. *diversity requirement*), врло је уобичајено да исто предавање слуша неко ко студира, на пример, физику и неко ко студира књижевност. Недостатак стабилне, затворене групе унутар једног смера доприноси томе да у америчком високом образовању долази до израженије идентификације са универзитетом него са факултетом или смером, као примарним оквиром студентског искуства.

Кроз компаративно истраживање студентског искуства у Србији и Сједињеним Америчким Државама, као важан садржински елемент издвојио се „дух америчких универзитета", оличен кроз перцепцију припадности универзитету, привржености студената универзитетским традицијама, бојама и знамењима, спортским тимовима, кампусу и

колегама. Овај специфичан вид лојалности постоји и одржава се и после дипломирања, кроз алумни базе универзитета, али и присуство бивших студената, који се често враћају универзитету како би подржали спортске тимове или достигнућа тренутних студената. Напослетку, препознавање елемената (маскота, боја, надимака) различитих универзитета приметно је и у ширем друштву, при чему визуелни симболи, најчешће представљени путем одеће са универзитетским обележјима, функционишу као јасни маркери припадности одређеном универзитету.

Методологија

У истраживању представљеном у овом раду учествовали су студенти из Србије и Сједињених Америчких Држава са искуством студентске размене у међусобно супротним контекстима. Сви испитаници били су студенти са искуством школовања и боравка у оба испитивана културна миљеа. Њима је заједничка припадност студентској заједници, школовање и боравак у две државе у којима су похађали наставу, премда су у различитим земљама били посматрани као „други", инсајдери и аутсајдери, студенти и странци. Сви информанти су били искључиво на програмима размене или специјализованим програмима, а по повратку у земљу порекла наставили су да студирају на својим матичним институцијама. Нико од испитаних није своје студије провео у целости у иностранству, већ су на страним универзитетима похађали један или два семестра студија.

Испитаници из Србије били су стипендисти Global UGRAD[4] програма, чија алумнисткиња је и ауторка ове студије. У питању је програм који спонзорише Влада Сједињених Америчких Држава у сарадњи са организацијом World Learning, која се бави интернационалним развојем, образовањем и програмима размене уопште. Намера је била да се истраже одлике америчког приступа универзитетским центрима, без обзира на средину из које испитаници потичу или у којој су били на студентској размени. У том смислу, група UGRAD стипендиста представљала је одличан истраживачки узорак. У истраживању су учествовали учесници програма из Кикинде, Бечеја, Новог Сада, Вршца, Београда, Ваљева, Горњег Милановца, Крагујевца, Краљева, Ћуприје, Ниша и Новог Пазара, који су током истраживања стицали знања из најразноврснијих области, од роботике и програмирања,

[4] Пун назив програма је Global Undergraduate Exchange Program. Више о томе на: https://www.globalugrad.org/.

политикологије и комуникологије, архитектуре и економије, социологије и антропологије, спорта и физичког васпитања, драмских уметности. Испитаници су се у Србији школовали на универзитетским центрима у Новом Саду, Београду, Крагујевцу, Нишу и Новом Пазару, а годину на размени провели су на универзитетима у једанаест америчких савезних држава: Арканзасу, Флориди, Илиноису, Калифорнији, Минесоти, Мисисипију, Мисуриju, Њу Џерзију, Пенсилванији, Тексасу и Тенесију. Интервјуисано је седамнаест испитаника из Србије који су припадали истој генерацији UGRAD програма која је у Америци провела академску 2014/2015. годину.

Када је реч о испитаницима из Сједињених Америчких Држава, прву групу испитаника чинили су учесници SIT[5] програма студентске размене. Реч је о програму који нуди акредитоване и теренски специфичне програме студирања у иностранству за студенте основних студија. Назив програма који су пратили испитаници које сам интервјуисала био је „Serbia, Bosnia, and Kosovo: Peace and Conflict Studies in the Balkans". У питању је био једносеместрални програм успостављен у сарадњи са Факултетом за медије и комуникације, Универзитета Сингидунум у Београду, са специјализованим екскурзијама по региону. Четрнаест учесника програма у Србији су се на својим матичним универзитетима широм Сједињених Држава бавили политичким наукама, међународним односима и новинарством, а у Србију су дошли како би учили о политичким дешавањима у региону, постсоцијалистичкој и постконфликтној трансформацији. Како наводе сами испитаници, њихови предавачи су углавном били из Србије и Босне или су у питању били амерички професори који се дужи низ година налазе на Балкану. Покровитељ SIT програма је, као и када је у питању Global UGRAD програм, „World Learning". Интервјуисано је осам учесника и учесница овог програма, а они су долазили са различитих универзитета у следећим америчким савезним државама: Пенсилванија, Тенеси, Роуд Ајланд, Вашингтон (Дистрикт Колумбија), Илиноис, Држава Вашингтон, Масачусетс.

Другу групу америчких студената у Србији чинили су студенти са Универзитета Клемсон у Јужној Каролини, који су током пролећног семестра 2016. године студирали на Факултету политичких наука у Београду. Реч је о директном програму сарадње, успостављеном 2013. године,[6] који студентима политичких наука са Универзитета Клемсон омогућава да један семестар похађају на Факултету политичких наука

[5] Пун назив програма је School of International Training. Више о томе на: https://www.sit.edu/.

[6] Видети: https://www.glasamerike.net/a/rankovic-clemson-university-serbia/1683634.html.

Универзитета у Београду. Предавања о теоријама међународних односа, америчкој политици, европским интеграцијама, међународној економији и слично држали су професори ФПН-а, при чему су амерички студенти са Клемсона, за разлику од учесника SIT програма, могли директно да учествују у настави са домаћим студентима. За потребе истраживања интервјуисано је троје учесника овог програма.[7]

Током истраживања коришћен је квалитативни метод, а употреба дубинских интервјуа, која је, уз стандардизовани упитник подразумевала неформални разговор, допринела је бољем сагледавању теме и одговора испитаника. Седамнаест испитаника из Србије и једанаест испитаника из Сједињених Америчких Држава интервјуисано је од новембра 2015. до јула 2016. године, уживо – у Београду и онлајн, преко платформе скајп. У том смислу, употребљене су активне методе прикупљања података у виртуелној стварности, код којих интернет постаје средство за спровођење истраживања (Гавриловић 2004: 11; Благојевић 2011: 22–23). Важно је нагласити и однос испитаника и истраживача, који се у антрополошким истраживањима, као и само схватање терена, мењао у складу са променама у оквиру науке. У том смислу, информанти нису нужно пасивни извор информација, а истраживачи тумачи њихових искустава (Миленковић 2006: 164; Bošković 2014: 1). У контексту овог истраживања, сами испитаници били су блиски истраживачу, будући да су сличних година и образовања, при чему је ауторка рада за испитанике из Србије била и колегиница са размене. Испитаници су били активни учесници у научном дијалогу, те самог истраживача сматрали за особу која није спољни ауторитет, већ неко са ким деле припадност студентској заједници и искуство студентске размене о којем сведоче. Асиметрија моћи огледа се у улози истраживача који посвећује пажњу сећањима и сведочењима испитаника и поседује могућност да забележене разговоре употреби у истраживачке и научне сврхе, те их учини доступним широј публици.

Између институције и заједнице: фолклор, идентитет и живот у универзитетском кампусу

Анализа фолклора америчких универзитета захтева теоријско сагледавање кампуса као специфичног простора производње иденти-

[7] За потребе ширег истраживања интервјуисани су и канадски студенти који су 2015. године похађали школу етнографије при Филозофском факултету. Реч је о директној међуфакултетској сарадњи између Филозофског факултета Универзитета у Београду и Универзитета у Алберти. Будући да је тема овог рада амерички студентски фолклор, у раду се фокусирам само на казивања студената из Сједињених Америчких Држава.

тета и фолклорних пракси, уз уважавање ширег друштвеног контекста студентског живота и тржишне позиционираности универзитета у Сједињеним Америчким Државама. Када је реч о кампусу, специфичност оваквог начина студентског живота и искуства студија умногоме утичу на брисање граница између дома и школе, приватног и јавног. Услови живота у кампусу сугеришу да је факултет продужетак дома, а да цео кампус оперише као посебна јединица, изолована од спољашњег света. Студентско доба издваја се као временски, просторно и ситуационо карактеристична етапа живота појединца, која је можда највише условљена надстварним моделом града (Bodrijar 1991: 82). Користећи се анализом хипермаркета, те универзитета и фабрика, коју нуди Жан Бодријар, можемо говорити о новом феномену који настаје „с крајем модерности" (Bodrijar 1991: 81), а то је да градови више не апсорбују своје „сателите", универзитете, велике робне куће или фабрике грађене по њиховим ободима, већ да ови ентитети постају нова језгра, која наговештавају дезинтеграцију и крај града. Уколико прихватимо модел универзитета као језгра „jedne sintetičke aglomeracije koja više nema ničega zajedničkog sa gradom" (Bodrijar 1991: 82), постаје нам јасно да су кампуси одвојене животне заједнице. Културни елементи и фолклорни облици који повезују студенте, а који „proizlaze iz zajedničkog niza životnih iskustava, zajedničkih strahova, nada i frustracija" (Brunvand 1968: 318–319) додатно су условљени контекстом кампуса. Како истиче Јана Бањевић:

> Folklorni oblici češće nastaju u kontekstima u kojima su studenti čvršće socijalno povezani i upućeni jedni na druge – na primer, kada žive u kampusima velikih univerziteta, kao što je slučaj u Americi – nego kada studiranje ne mora da podrazumeva čvrsto definisan stil života, aktivnosti i vremensko investiranje, kao što je slučaj u Srbiji. (2007: 88)

На овом трагу, важно је нагласити управо важности прекретнице каква је за америчке студенте одлазак на студије. Она готово увек подразумева физичко одвајање од породице и нову, друштвено препознату, фазу друштвене зрелости, стицање аутономије и преузимање нових одговорности, које неретко карактерише и финансијска независност. Са друге стране, иако и у српском контексту можемо говорити о образовним миграцијама, те промени места становања зарад школовања, географски контекст налаже да су места школовања и живота породице из које студенти потичу знатно ближа, при чему значајан део студената живи код родитеља (РЗС 2025: 60, 104). Такође, већина младих и студената у Србији финансијски зависи

од подршке породице, при чему друштвени контекст, патерналистички породични обрасци, интернализована инфантилизација и културне представе о „добром" родитељству пролонгирају транзицију у одраслост и остваривање аутономије деце у односу на родитеље, те промену положаја младих са позиције објекта одговорности на позицију субјекта одговорности – одговорног за себе и друге (Tomanović, Ignjatović 2004; Tomanović 2017; Brujić, Mitrović Ražnatović 2024).

Дакле, студенти у америчком универзитетском контексту често живе у кампусима који функционишу као релативно изоловане заједнице, у којима деле специфичну животну фазу и искуство студирања. Припадност овој заједници континуирано се наглашава кроз употребу симбола универзитета, као и кроз свакодневну праксу коришћења предмета са универзитетским ознакама. Ови симболички обрасци додатно се интензивирају током колективних догађаја, попут спортских такмичења и *Homecoming* прослава, када се, уз укључивање алумниста, учвршћује осећај заједништва и трансгенерацијске припадности, али и успоставља дистинкција између „нас" и „њих", у лику спортских ривала и других универзитета. Студенти америчких универзитета (садашњи и бивши) препознају и репродукују поруке, песме и обележја универзитета и могу се концептуализовати као фолклорна група, односно фолклорна заједница: група чије чланове повезује припадност истом универзитету, која поседује одређене традиције које сматра својима, на основу којих гради осећај групног идентитета и припадности тој заједници (уп. Dundes 1980: 6–7; Krel, Trubarac Matić 2022: 701). Међу члановима овакве фолклорне групе постоји заједничка фолклорна комуникација која подразумева осећај социјалне интеракције, директну размену фолклорних садржаја и могућност употребе различитих фолклорних жанрова, при чему се надоргански, колективно-репрезентационализовани фолклорни корпус на апстрактном нивоу повезује са популацијом која у њима колективно учествује (Ben-Amos 1971: 10; Bauman 1971: 33; Dundes 1980: 9; Krel, Trubarac Matić 2022: 701). Када је реч о фолклорним жанровима, можемо видети да студенти истог универзитета познају и у фолклорној комуникацији користе универзитетске песме, специфичне кореографије и гестове, ритуале, легенде и сујеверја у вези са универзитетом. Важно је, међутим, направити разлику између фолклорних облика који настају као резултат институционалних пракси и оних који се развијају унутар студентских заједница. У оквиру кампуса циркулишу неформални фолклорни садржаји, попут легенди, анегдота, вицева, шала, узречица и начина обраћања, који настају у спонтаној комуникацији међу студентима. Са друге стране, одређене

елементе универзитетске традиције активно обликују и одржавају сами универзитети, конструишући корпус традиције који доприноси обликовању универзитетског идентитета и осећаја припадности.

На пример, важни спортски догађаји и са њима повезан универзитетски фолклор представљају спој фолклорних облика који настају спонтано, унутар саме студентске заједнице, и оних форми које су резултат институционално обликованих пракси универзитета. Велике утакмице америчког фудбала и кошарке функционишу као синкретички фестивали студентског фолклора који укључују елементе игре, ритуала, перформанса и церемоније, наглашавајући универзитетски идентитет кроз конструисање ривалства између „нас" и „њих": тима домаћина и гостујућег тима. Треба имати на уму да бројни амерички универзитети имају и „традиционалног супарника", оличеног у специфичном ривалском универзитету. Како наглашава Линдквист, бинарна опозиција престављена кроз „борбу" са „другима", посебно са „специфичним другим", проширује опсег ритуалног надметања, позивајући публику на учешће у својеврсној агонистичкој драми и креирајући осећај групног идентитета који превазилази сам догађај (Lindquist 2006: 457). Конструисање ривалства и борбеног духа гради се кроз навијачке песме, прозивајуће слогане и провокативне поруке, а заједнички ритуали код студената развијају осећај заједништва, олакшавајући притом новим и маргинализованим групама у кампусу укључивање у универзитетско окружење (Noel-Elkins et al. 2019: 35).

Производи које студенти носе свакодневно и у посебним приликама (током великих догађаја) у кампусу продају се у универзитетским продавницама. Они најчешће настају у сарадњи са познатим брендовима (нпр. Under Armour, Champion, Nike, Adidas) или локалним произвођачима,[8] при чему је одећа са универзитетским ознакама често скупља од сличних производа у регуларним продавницама, будући да укључује универзитетске ознаке и лиценцу, те да се продаје као сувенир специфичне симболичке вредности. Питање везе америчких универзитета и тржишта је изузетно комплексно, те се чини да су, како Дерек Бок истиче, универзитети у Сједињеним Државама „u podjednakoj meri pitanje biznisa kao i moralno i intelektualno sredstvo" (Bok 2005: 10). Амерички универзитети поседују више различитих извора прихода, а они стечени продајом робе са ознакама универзитета само су мали део финансирања универзитета. Већи део финансија остварује се преко школарина, финансирања спортских програма и истраживања,

[8] Видети, на пример: https://www.uwyostore.com/shop_product_detail.asp?catalog_id=743&catalog_name=V29tZW4ncyBKZXdlbHJ5ICYgQWNjZXNzb3JpZXM&pf_id=71670&product_name=QWxleGlzIERyYWtlriBTdGVhbWJvYXQgQmVsdCBCYWcgQ2x1dGNo&type=1&target=shop_product_list.asp, приступљено 5. 4. 2026.

партнерстава са компанијама, као и кроз донације бивших студената, односно алумниста. Добијени новац универзитети даље распоређују инвестирајући у наставу и образовање, али и друге делатности позициониране на периферији универзитетског живота (Bok 2005), гарантујући студентима све бољи квалитет студентског живота кроз школске и додатне активности, безбедност, сређене домове, обиље спортских и културних садржаја, па и кроз осећај поноса и задовољства што су одабрали управо тај универзитет.

Резултати

Током истраживања, обе групе испитаника, студенти из Америке и Србије, причали су о традицијама и симболима својих америчких универзитета, као и о њиховој улози током студентског живота. Једна испитаница, студенткиња Френклин и Маршал колеџа у Пенсилванији, која је у Србији била као учесница SIT програма, говорила је о маскотама свог универзитета:

> Будући да смо тако мала школа, немамо велики тим америчког фудбала; имамо тим, али не прати баш много студената утакмице, као што прате кошарку на пример. Али имамо ту чудну маскоту – зове се дипломате[9]. С обзиром на то да је наша школа названа по Бенџамину Френклину и Џону Маршалу, маскоте су буквално у облику великих фигура које представљају Џона Маршала и Бенџамина Френклина, и стварно изгледају језиво... мислим да су чак увртене у нешто као „Топ 15 најчуднијих маскота америчких школа“... Али мој циљ је да се једном обучем као они – да будем маскота неке активности. [...] Често носим одећу са *F&M* логоом – то је скраћеница за Универзитет Френклин и Маршал. Све што радим је некако везано за моју школу, група пријатеља са којом се дружим, на пример. Јако сам захвална за све могућности које су ми пружене и зовем то место домом, будући да живим у кампусу. (ИНФж24*)[10]

[9] У оригиналном исказу на енглеском језику: *Diplomats.*

[10] Скраћеницом ИНФ означавамо информанта/информанткињу; ознаке м/ж означавају пол испитаника; редни број означава конкретног испитаника чији су детаљнији подаци наведени на крају рада, у списку испитаника. Звездицом су, додатно, ради лакшег читања рада, означени информанти из САД. Три тачке унутар средњих заграда означавају прекиде транскрипта настале одлуком ауторке.

Студенткиња Џорџ Вашингтон универзитета у Вашингтону и учесница истог програма у Србији такође истиче маскоту универзитета и локалне традиције:

> Ми смо *Colonials*, а маскота нам је, наравно, Џорџ Вашингтон. Сви то знају. Наше боје су плава и боја бивоље коже[11]. [...] Имамо статуу нилског коња у кампусу и сви знају да га треба пипнути за нос за срећу. (ИНФж31*)

Универзитетске традиције описује и учесница *SIT* програма и студенткиња Витман колеџа у Вашингтону:

> Наша школа има различите традиције, које зависе од тога да ли си бруцош или си са неке друге године. Свако ко је био бруцош, сећа се тих неких догађања касније кад је четврта година.[12] Постоје нека искуства са којима сваки студент моје школе може да се поистовети (…) Звучи чудно, али на пример нешто што раде у првој години је да постоји та велика, велика фонтана испред једног од студентских домова, зовемо је *Birdbath* фонтана, и оно што у ствари покушавају да ураде је да сместе што више могуће људи тамо. Врло је забавно. (...) Онда постоји зид у једној од зграда, где ако удариш зид ствара нешто попут музичких звукова. И онда цела генерација бруцоша иде до те зграде са различитим секцијама или у организацији свог студентског дома, и сви то раде. (...) На крају сваке године, пре финалних испита, сви се увече, готово у поноћ, скупе да трче по нашем великом пропланку који је у центру кампуса. Чудно је, али онда свако истрчи миљу у ноћи пре финалних испита и то опусти свакога. Онда се сви одморе мало на том терену и друже се мало и онда следе испити. (ИНФж33*)[13]

Студенти америчких универзитета често су на размену доносили обележја својих универзитета, углавном у виду гардеробе, а некад,

[11] У оригиналном исказу на енглеском језику: *buff*.

[12] У оригиналном исказу на енглеском језику: *senior*.

[13] Универзитети у Сједињеним Државама организују посебне активности за студенте уочи испитног рока. Праксу бриге за студенте универзитети показују на различите начине: у кампус се доводе такозвани „терапијски пси", које студенти могу да мазе, организују се бесплатне масаже, позоришне представе, а сви чланови заједнице су у току испитне недеље слободни да се на одређеним локацијама у склопу кампуса окрепе бесплатним послужењем и потребним прибором и материјалима за полагање испита. Обезбеђење факултета тих дана темељно обилази кампус (нарочито библиотеку, која ради 24 часа), проверавајући да неко од студената није колабирао под притиском испитног рока.

као у случају следећег испитаника са Универзитета Клемсон у Јужној Каролини, и заставу: „Наше боје и маскота су нам јако битни. Донели смо заставу са шапом (тигра, прим. К. М. Р.) и показивали је свуда по Балкану“ (ИНФм28*).

Када је реч о студентима из Србије, било је посебно интересантно пратити њихове опсервације новог универзитетског контекста. Након свог једногодишњег боравка на универзитетима широм Сједињених Држава, са осмехом су говорили о елементима универзитетског фолклора. Испитаница која је годину на размени провела на Државном универзитету у Илиноису овако помиње црвену птицу, маскоту универзитета:

> Овде чак и од кад сам се вратила кући, осећам се као *red bird* и сваки пут кад видим лого или нешто о факсу проради тај осећај. Толико је то успешно изведено, ефектно је баш. Баш се осећам као студент Illinois State University-a. (ИНФж4)

Студенткиња која је боравила на Државном универзитету у Калифорнији Монтерej Бej (California State University Monterey Bay) истиче осећај припадности америчком универзитету сграђен преко заједничких активности и боја универзитета:

> У Америци је било пуно разних активности и свако је могао да одабере шта му се допада, а да истовремено има шансу да се осећаш као део те екипе *CSUMB*. Могла сам стално да видим људе који по кампусу носе дуксеве и мајице факултета и кад навијају они се обуку у те наше боје. (ИНФж10)

Важно је нагласити да студенти из Србије при одласку на размену нису могли да бирају амерички универзитет. Након конкурса и избора финалиста UGRAD програма, амерички универзитети су били ти који су „бирали студенте“, у зависности од студијског правца. Сходно томе, већина студената није знала ништа о држави у којој ће студирати пре него што су пристигли резултати пласмана, те се са правом може говорити о осећају привржености који се градио за време двосеместралног студијског боравка. Осећај припадности америчким универзитетима на којима су боравили мање од годину дана испитаници су често поредили са одсуством привржености у Србији. На пример, студенти Факултета драмских уметности и Економског факултета у Београду, као и студент Грађевинско-архитектонског факултета у Нишу, перципирају привржености студената универзитетима у оба контекста на следећи начин:

> Те дуксерице и то смо имали. И то ми сад баш са ове дистанце делује супер, свиђа ми се тај *Homecoming* фазон и та лојалност, зато што ми уопште немамо тај однос са нашим универзитетима. Ми наше универзитете углавном мрзимо (ИНФм14);

> Мени је то тамо било мало необично и мало смешно. Неке крајности, утакмице, то је толико њима било важно! Не знам... Лепо је имати тако неку заједницу, али ми се чини да мало претерују у свему томе. Дефинитивно је много другачије него у Србији. Ја сам сад пета година на свом факсу, апсолвент сам на Економском, и даље се не осећам кад уђем тамо као да је то моја друга кућа или шта већ, а то се у Америци увек види по оним *Homecoming* недељама, кад имају прославе, када се ту враћају стари студенти, острашћене црвене птице[14] које желе да допринесу тој заједници. По томе видиш колико је све то другачије (ИНФж3);

> Први мој сусрет са [матичним, прим. К. М. Р.] универзитетом је био кад сам ишао да потпишем уговор за размену. А пре тога ништа, буквално ништа. (...) Тамо[15] кад су биле неке утакмице америчког фудбала, на пример, ту цео Арканзас дође да гледа. Стадион прима 75 000 људи... То је први пут да сам ја био на неком толико огромном стадиону са толиким бројем људи и стварно није ти свеједно кад погледаш да су сви обучени у црвено, сви певају исту песму. Ја пре тога нешто нисам био залуђен за спорт, то ме није интересовало уопште, а тамо кад сам отишао, баш сам се лепо проводио на тим утакмицама и могу да ти кажем да сам наставио да пратим, највише амерички фудбал. То ми је интересантно. Пратим сад и овај колеџ фудбал и овај национални. Гледам увек утакмице свог тима, баш сам срећан кад гледам, као да навијам за њих, као „ови наши". (ИНФм5)

Испитаник који је у Србији студирао на Факултету организационих наука у Београду, а у Америци на Универзитету у Минесоти, истиче елементе грађења студентског фолклора кроз брендирање и наглашавање универзитетске пре факултетске припадности:

> Код Амера имаш то брендирање, од гардеробе до заставица на кампусу, *Memorial walk* са споменицима

[14] Црвена птица (енгл. *red bird*) је симбол Универзитета у Илиноису.
[15] Испитаник је студирао на Универзитету у Арканзасу.

> најистакнутијим личностима Универзитета, и свуда стоји *UofM*[16] и свуда се то наглашава. Знаш, не пише, на пример, ФОН, него University of Belgrade, Business school. Тако се гради тај осећај. То код нас не може ни да се деси. Ево на пример, је л' си видела сад ову вест? Студенти ФОН-а су освојили прво место за *Case Study*. И је л' си се осећала поносно? Било ти је драго сигурно, али се ниси осећала као да је твој универзитет. (ИНФм7)

Универзитети у Сједињеним Државама користе елементе брендирања и наглашавања студентског фолклора да окупе заједницу, подсећајући да је управо универзитет то што повезује чланове. Припадност се неретко показује кроз традиције које осмишљава и стимулише сам универзитет. На пример, пракса Универзитета у Мисисипију је да „имаш дане који су за тегет мајице и дане који су за црвене мајице; и сви су у тегет у том дану или у црвеном у том дану" (ИНФж2). Такође, није реткост да током великих спортских догађаја и професори предају у спортској опреми сличној оној коју ће кроз неколико сати понети спортисти на терену, а ентузијазам око предстојећег меча испољавају и други запослени у кампусу, попут особља мензе или оних из локалних продавница.

Обележја универзитета препозната су и ван конкретног кампуса или града у којем је кампус смештен. Студенткиња Факултета за медије и комуникације Универзитета „Џон Незбит", која је годину дана провела студирајући при Универзитету у Арканзасу, наводи да је приликом пута у Сент Луис (Мисури), град удаљен скоро 600 км од њеног кампуса, по амблемима универзитета била препозната као *razorback* (дивља свиња). Према њеним речима, сви знају за дивљу свињу, симбол Универзитета у Арканзасу, при чему је увреда назвати је *wild pig* или *boar*, будући да је маскота универзитета *razorback*[17] и да је само тако препозната:

> И то је онда константна акција где се сви идентификују са дивљом свињом у свакодневном животу. Један од навијачких делова је и нос дивље свиње који ти купиш и накачиш јер си ти онда *razorback*. Њима је то најнормалније... Нокти са налепницама, боје ратничке, све у том духу и то је стално... Сви имају гомилу тог материјала, који се дели и купује целе године, тако да ти, хтео–не хтео, имаш чашу са дивљом

[16] University of Minnesota

[17] У српском језику не постоје нијансиране разлике речи које потпадају под термин „дивља свиња", тако да ће у даљем тексту он обухватати различите синониме коришћене у америчком вокабулару.

> свињом, оловку, ранчић, мајицу... Кад сам путовала у Сент Луис, понела сам мајицу, где су сви, кад ме виде на улици, као "Razorback, hello, how are you?!" свуда у околини. Просто зна се да је Арканзас *razorback* и то је лепо, јер они стварно воле тај универзитет и свињчиће и увреде се када кажеш да је то свиња. (...) Просто заволиш и боје универзитета и маскоту и цео тај дух и то што имаш и налепнице, марамице, маскаре са дивљом свињом. Мислим, картица за банку ми није Bank of America, него је дивља свиња. То је наша експозитура на кампусу и, наравно, само ту могу да се изваде картице са тим дизајном. И наравно да су сви имали то. Ја кад сам отишла, прво ми је било све то чудно, па смешно, па глупо и онда сам и ја тамо негде на пролеће – навучем шортс, мајицу и дукс и свуда је дивља свиња... Знаш, на мајици дивља свиња, на дуксу дивља свиња и оно као на ранчићу исто дивља свиња, где сам ја на крају стварно постала... дивља свиња (смех). (ИНФж1)

Функције маскота и боја универзитета нису само аниматорске и декоративне. Оне носе читаве наративе и значења која се преносе на појединце који их конзумирају. На пример, дивља свиња је, према речима испитаника ИНФж1 и ИНФм5, који су размену провели у Арканзасу, постала маскота универзитета приликом једне утакмице америчког фудбала. Тим Универзитета у Арканзасу поприлично је губио, када се огласио тадашњи тренер, мотивишући их да се боре до последњих атома снаге, због себе, заједнице и свих људи који су дошли да погледају утакмицу. Према речима испитанице ИНФж1, уследио је готово епски сукоб, „а притом је била нека јесен, неко блато, они су се ваљали, били одвратни, сви прљави, али су показали невероватан борбени дух". Када се утакмица завршила, чланови тима доживљени су као „дивље свиње" због своје неуредности и блатњавости, али и борбености коју су показали. Од тада је маскота Универзитета у Арканзасу дивља свиња, а студенти теже томе да идеале борбености, храбрости и несаломивости духа, приказане на спортским теренима, примене и у факултетским зградама, на музичким и уметничким такмичењима, као и у животу после колеџа. Како истиче ИНФж1, „дивља свиња" може све, а у кампусу се међу десетак статуа ове животиње налази и свиња у балетској сукњици, „јер свиња игра и балет, између осталог".

Осећај инклузивности у америчким кампусима постиже се, између осталог, прилагођавањем различитим студентским идентитетима. Тако, као што маскота дивље свиње може да игра и балет, универзитети настоје да под кровни универзитетски идентитет уврсте различите групе у кампусу, различите одевне стилове и студентске преференције.

Истиче се и важност студентских окупљања и давања простора и гласова различитим темама и идентитетима. Дијалог управе универзитета и заједнице студената наводи и студенткиња Филозофског факултета Универзитета у Нишу, која је годину на размени провела на Универзитету Линколн у Пенсилванији:

> Стално су имали нека окупљања, један дан је скуп, *convocation* за све студенте... Ми смо имали четвртком од 11 да се сви студенти нађу у једној сали и дискутују на неку тему која је актуелна. У то време није радила ни библиотека ни менза, ни ништа. Тако нешто овде немамо, што те натера да се окупиш и да причаш на било коју тему... Нема ништа зацртано, него се студенти јављају да кажу шта су видели као проблем ове недеље, и то са битним људима на факултету. Није као да причамо међусобно. И сви се осећају битно, као део заједнице. Ја сам се све време осећала као да је то моја школа, иако је црначки универзитет[18] и иако је фокус скоро увек био на расним питањима. (ИНФж12)

Универзитети показују бригу о студентима организујући активности у складу са важним питањима у одређеном друштвеном контексту. Такође, сами кампуси су осмишљени тако да буду приступачни свима, чиме се подстиче инклузивно окружење и сугерише брига за све студенте. Општи утисак прилагођености потребама студената на америчким универзитетима показује се и кроз љубазност запослених у кампусу, као и шире заједнице и града у којем се налази универзитет. Један испитаник, студент Факултета политичких наука у Београду, који је годину на размени провео студирајући на Универзитету у Тексасу, описује доживљај града и исхране у кампусу на следећи начин:

> Остин је прелеп, представљају се као светска престоница музике, стално се нешто дешава... Чудно је да не видиш нешто чудно и необично на улици. А људи су много пријатни! Да ми је неко причао о Остину и о Тексасу одвојено, ја никад не бих рекао да је Остин у Тексасу... [Да ли си се осећао безбедно током боравка у Остину?] Безбедније него у Београду. Кад сам се вратио прве две недеље, у превозу седим и видим неки ћелави лик намрштени и није ми било свеједно... Одвикао сам се од тога. (...) То ми је друга кућа, не знам како би се то најбоље

[18] Линколн универзитет у Пенсилванији припада групи HBCU (Historically Black College and University). О томе видети више на: https://www.lincoln.edu/about/index.html.

> рекло на српском, али *home away from home*, то ми је остало... Сетим се свих пријатеља тамо, па онда помишљам на кампус који је огроман... Па храна: то је било нешто најлепше на свету! Ту где је најбоља храна ти тринаест и по долара испадне сва три оброка. Уђеш у једну просторију и ту су све столови и изложена сва храна, најразличитија могућа, од супе и чорбе до... свега! Ако хоћеш да поједеш кило, ти можеш да поједеш кило! И много добро спремљена... И онда како да се не угојиш кад је све ту, увек има нека супер клопа и можеш да узмеш колико хоћеш. И сваки дан има помфрит – а ти обожаваш помфрит! (ИНФм9)

Анализа

Лојалност и привржености студената универзитету, као и институционално подстицана брига за студенте, у америчком контексту јасно се испољавају кроз свакодневне праксе. Универзитетске традиције и легенде, песме и ритуали, као и студентско одевање и коришћење предмета са универзитетским обележјима део су ширег система симболичке идентификације. Живот и студије у кампусу обликују специфична понашања и опхођење у простору универзитета и доприносе стварању низа фолклорних облика. Однос америчких студената према универзитетима директно је видљив и препознат као однос лојалности, који се огледа у ношењу боја и симбола универзитета у свакодневном одевању, као и у познавању и репродуковању универзитетског фолклора.

Како је показало истраживање и литература, овакав однос према универзитету резултат је више међусобно повезаних фактора, а то су: 1. Надстварни модел града (Bodrijar 1991) какав је универзитетски кампус, чији урбанистички план, близина зграда факултета и студентских домова, те преплитање јавног и приватног, утиче на осећај изолованости од спољашњег света и блискост универзитетске заједнице; 2. Студентско доба у Америци као временски, просторно и ситуационо карактеристична етапа у животу појединца који често постаје независтан од породице, са новим одговорностима и слободама; 3. Систем организације наставе у којем студенти бирају предмете на нивоу универзитета, што додатно учвршћује универзитет као примарну тачку идентификације и основ студентске припадности; 4. Материјална и симболичка производња припадности свих универзитета, која је уско повезана са комерцијализацијом универзитета у Америци (Bok 2005). Сви ови фактори доприносе осећају јаке везе са универзитетом.

Као што се види из резултата истраживања, када говоре о свом америчком универзитету, испитаници наглашавају осећај припадности. Идентификација се јасно види и кроз њихове исказе: *наше* боје и маскота, *моја* школа, *мој* тим (америчког фудбала) – ови *наши*, „зовем то место *домом*". Такође, наглашава се и привржености традицијама и легендама универзитета које „сви знају". Оне су перципиране као забавне и мотивишуће. Фолклорне традиције и елементи повезују се на апстрактном нивоу са заједницом чији су део: испитаници осећају припадност иако више формално нису део одређеног универзитета. Поуке и „дух универзитета" који се преноси кроз легенде одражавају етику студената и остале сфере студентског живота.

Осећај припадности посебно долази до изражаја током спортских догађаја. Они укључују директну размену фолклорних садржаја и универзитетских традиција у којима студенти колективно учествују и са којима се идентификују. Публика је позвана да учествује у фолклорној драми која се креира на терену и око њега, при чему сам догађај употпуњују препознатљиве маскоте универзитета, плесне и акробатске групе (енгл. *cheerleaders*), носиоци застава и транспарената са логоом и именом универзитета на терену, као и универзитетски оркестар (енгл. *marching band*), који изводи песме у вези са универзитетом којем припада, укључујући и такозване борбене песме (енгл. *fight songs*)[19]. Ове песме стварају ентузијазам и буде емоције код навијача и такмичара, чинећи сам догађај живљим (Studwell 1995: 125–126), наглашавају осећај групног идентитета и припадност универзитету, додатно позивајући на победу над супарничким тимом и јачајући дистинкцију између „нас" и „њих". Фолклорни облици настају спонтано или су институционално подстакнути, при чему услови у кампусу стварају околности у којима су већи изгледи за спонтано повезивање и креирање фолклорне групе. Када је реч о институционалном подстицају, материјална и симболичка производња припадности често функционише кроз праксе које осмишљава сам универзитет како би се ојачао осећај колективног, универзитетског идентитета и лојалности институцији. Било да се ради о куповини и ношењу универзитетских обележја или институционално подржаним праксама, попут „дана универзитетских боја", *Homecoming* парада и спортских догађаја, креира се и рекреира заједница која се потврђује и повезује, превазилазећи период студија.

Важно је навести да се тржишна логика, која у доста обликује америчко друштво, рефлектује на функционисање универзитета и

[19] Видети, на пример: Studwell, Schueneman 1998; Studwell, Schueneman 2001, као и неки од перформанса бендова америчких универзитета: https://1075thefan.com/624653/ranking-the-top-50-college-football-fight-songs-of-all-time/.

начин на који студенти доживљавају ову институцију. Као што се од спортских догађаја очекује да публици пруже добру забаву и осећај припадности, очекује се и да само искуство студија буде пријатно, а окружење подржавајуће. Амерички универзитети се у том смислу такмиче на тржишту, трудећи се да пруже квалитетне и континуирано унапређиване услове за студирање. У америчком контексту, улога комерцијалног аспекта универзитета важна је и у односу студената и универзитета. Универзитет се не доживљава искључиво као ауторитет којем се студенти прилагођавају, већ и као институција која треба да одговори на њихове потребе и обезбеди им добро студентско искуство, које обухвата општи студентски стандард у кампусу. То се, на пример, огледа у доступности професора, квалитету библиотечког фонда, опцијама за ваннаставне активности или понуди универзитетске мензе прилагођене најразличитијим рестрикцијама и афинитетима у исхрани. Многи артикли које нуде универзитетске продавнице, уз неизоставни лого универзитета, прилагођавају се индивидуалним стиловима, при чему омогућавају лично изражавање, истовремено промовишући симболе и идентитет универзитета. Напослетку, брига о студентима истиче се као кључна, а подразумева различите аспекте академске доступности, инфраструктуре кампуса, психолошке и социјалне подршке. Свим овим успоставља се специфичан однос размене: студенти осећају слободу, подршку и припадност, налик дому, док универзитет заузврат гради дугорочну лојалност. Инклузивност и приступачност универзитетског идентитета видимо и кроз наративе испитаника – студената на размени, који су у релативно кратком периоду изградили осећај припадности универзитетским заједницама у Америци, често јачи од оног који имају са својим матичним универзитетима у Србији.

Симболичка везаност за универзитете поседује и материјалну димензију, која се манифестује кроз куповину универзитетских производа, наставак студија у оквиру исте институције, али и касније, кроз алумни мреже. Наиме, осећај групног идентитета превазилази важне догађаје у кампусу, заједничке активности и студентске дане, те се веза са универзитетом не завршава дипломирањем. Алумни мреже представљају важан канал кроз који се симболичка припадност и идентификација са универзитетом претвара у економски и друштвени капитал, материјализујући се кроз донације и професионалне конекције. Док универзитети великодушне донације користе за опремање кабинета и лабораторија, реновирање спортских центара или довођење популарних предавача, повезаност подразумева менторства и препоруке бивших студената садашњим, при чему препорука угледног алумнисте повећава кредибилитет особе која конкурише за

посао. Овакве праксе једним делом затварају и поново отварају круг бенефиција и истичу важност универзитетског идентитета, репутације и квалитета студентског стандарда, и то на следећи начин: алумнисти из осећаја привржености улажу у матични универзитет кроз донације; студенти имају квалитетно образовање и добар студентски живот, што јача статус одређеног универзитета и привлачи више студената који плаћају школарине; добра репутација универзитета утиче на признавање вештина и способности садашњих студената и алумниста те на њихове позиције на тржишту рада.

Закључак

Студенти америчких универзитета представљају фолклорне заједнице које повезује припадност одређеном универзитету и фолклорна комуникација, уз традиције које заједница сматра својима. Фолклорне облике моделују: услови живота у кампусу, студентско доба у Сједињеним Америчким Државама, систем организације наставе, као и материјална и симболичка производња припадности, настала спонтано или институционално, кроз посредовање самих универзитета. Кампус и одвојена заједница унутар њега (просторно и друштвено) омогућавају свакодневну интеракцију и симболичку размену, под окриљем универзитета као маркера заједничке идентификације студената. Овај идентитет континуирано се уз, ознаке универзитета, производи у свакодневном животу студената, а појачава се у догађајима чији је циљ окупљање универзитетске заједнице или у присуству „других", током спортских догађаја. Кроз ритуале, спортске догађаје, материјалне симболе и институционално подстакнуте праксе, гради се снажан осећај припадности и лојалности. Самим тим, фолклор америчких универзитета можемо посматрати и као механизам кроз који се производи, одржава и потврђује лојалност студената.

Литература

Благојевић, Г. (2011). Интернет у савременим етнолошким и антрополошким истраживањима. Зборник Матице српске за друштвене науке, 134, 17–27. https://doi.org/10.2298/ZMSDN1134017B (15. 4. 2026).

Гавриловић, Љ. (2004). Етнографија виртуелне реалности. *Гласник Етнографског института САНУ*, 52, 9–16.

Миленковић, М. (2006). Идеални етнограф. *Гласник Етнографског института САНУ*, 54(1), 161–172.

Митровић, К. М. (2017). Међународна размена студената на релацији Србија–Северна Америка: контекст истраживања. *Гласник Етнографског музеја*, 81, 59–79.

Baćević, J. (2007). Studentske legende o polaganju ispita: kritika ili afirmacija obrazovnog sistema? *Etnoantropološki problemi*, 2 (2), 87–102.

Bauman, R. (1971). Differential Identity and the Social Base of Folklore. *The Journal of American Folklore*, 84 (331), 31–41.

Ben-Amos, D. (1971). Toward a Definition of Folklore in Context. *The Journal of American Folklore*, 84 (331), 3–15.

Bodrijar, Ž. (1991). *Simulakrumi i simulacija*. Novi Sad: Svetovi.

Bok, D. (2005). *Univerzitet na tržištu: Komercijalizacija visokog školstva*. Beograd: Clio.

Bošković, A. (2014). *Antropološke perspektive*. Beograd: Institut društvenih nauka.

Brujić, M. & Mitrović Ražnatović, K. (2024). Parenting Models as Potential Drivers of Cultural Europeanisation? Insights from the Serbian Diaspora in the Netherlands. In: M. Milenković & I. Ristić (eds.), *Memories, Identities and Current Conflicts: Mapping the Challenges of EU Enlargement to the Western Balkans*. CISR Centro Italiano per lo Sviluppo della Ricerca, 113–137.

Brunvand, J. H. (1968). *The Study of American Folklore: An Introduction*. New York: W. W. Norton & Company Inc.

Dundes, A. (1980). *Interpreting Folklore*. Bloomington: Indiana University Press.

Noel-Elkins, A., Forrester, S. & Elkins, D. (2019). Examining the relationship between students' perceived sense of campus community and satisfaction with school life. *College Student Affairs Journal,* 37(1), 28–38.

Studwell, W. E. & Schueneman, B. R. (1998). *College Fight Songs: An Annotated Anthology*. New York: Haworth Press.

Studwell, W. E. & Schueneman, B. R. (2001). *College Fight Songs II: An Supplementary Anthology*. New York: Routledge.

Studwell W. E. *(1995).* American college fight songs: History and historiography. *Popular Music and Society*, 19(3), 125–130. https://doi.org/10.1080/03007769508591602 (5. 4. 2026).

Tomanović, S. i Ignjatović, S. (2004). Mladi u tranziciji: između porodice porekla i porodice opredeljenja. U: S. Mihailović (ur.), *Mladi zagubljeni u tranziciji*. Beograd: Centar za proučavanje alternativa, 39–64.

Tomanović, S. (2017). Roditeljstvo između familizma i individualizacije: primer Srbije. U: S. Ignjatović i A. Bošković (ur.), *Individualizam*. Beograd: Institut društvenih nauka, 162–181.

Trubarac Matić, Đ. i Krel, A. (2022). Korona u školskom dvorištu: dečija igra *korona* kao oblik folklorne komunikacije. *Etnoantropološki problemi,* 17(2), 697–715. https://doi.org/10.21301/eap.v17i2.10 (5. 4. 2026).

Извори

РЗС. 2025. ВИСОКО образовање: 2024/2025. Београд: Републички завод за статистику.

Списак саговорника

Испитаници из Србије

- ИНФж1, (Београд) Универзитет „Џон Незбит“, Факултет за медије и комуникације; University of Arkansas
- ИНФж2, (Вршац) Универзитет у Београду, Факултет политичких наука; University of Mississippi
- ИНФж3, (Београд) Универзитет у Београду, Економски факултет; Illinois State University
- ИНФж4, (Београд) Универзитет у Београду, Филозофски факултет; Illinois State University
- ИНФм5, Универзитет у Нишу, Грађевинско-архитектонски факултет; University of Arkansas
- ИНФж6, (Београд) Универзитет у Београду, Филозофски факултет; Missouri State University
- ИНФм7, (Ваљево) Универзитет у Београду, Факултет организационих наука; University of Minnesota
- ИНФм8, (Нови Сад) Универзитет у Новом Саду, Природно-математички факултет; Mizzou University of Missouri
- ИНФм9, (Београд) Универзитет у Београду, Факултет политичких наука; University of Texas
- ИНФж10, (Краљево) Универзитет у Београду, Факултет спорта и физичког васпитања; California State University Monterey Bay
- ИНФж11, (Крагујевац) Универзитет у Крагујевцу, Економски факултет; Florida Gulf Coast University
- ИНФж12, (Ниш) Универзитет у Нишу, Филозофски факултет; Lincoln University, Pennsylvania
- ИНФм13, (Бечеј) Универзитет у Новом Саду, Академија уметности; Montclair State University, New Jersey
- ИНФм14, (Ћуприја) Универзитет у Београду, Факултет драмских уметности; Millikin University, Illinois
- ИНФм15, (Горњи Милановац) Висока школа струковних студија, Београдска политехника, Београд; California State University Monterey Bay
- ИНФж16, (Нови Пазар) Државни универзитет у Новом Пазару, Департман за филолошке науке; Mizzou University of Missouri
- ИНФм17, (Кикинда) Универзитет у Новом Саду, Факултет техничких наука; Tennessee Technological University

Испитаници из Сједињених Америчких Држава

- ИНФж24*, Franklin and Marshall College, Pennsylvania, USA; SIT Study Abroad, „Serbia, Bosnia, and Kosovo: Peace and Conflict Studies in the Balkans“
- ИНФм25*, Villanova University, Pennsylvania, USA; SIT Study Abroad, „Serbia, Bosnia, and Kosovo: Peace and Conflict Studies in the Balkans“
- ИНФм26*, Clemson University, South Carolina, USA; Универзитет у Београду, Факултет политичких наука
- ИНФж27*, Clemson University, South Carolina, USA; Универзитет у Београду, Факултет политичких наука

- ИНФм28*, Clemson University, South Carolina, USA; Универзитет у Београду, Факултет политичких наука
- ИНФж29*, Vanderbilt University, Tennessee; SIT Study Abroad, „Serbia, Bosnia, and Kosovo: Peace and Conflict Studies in the Balkans“
- ИНФж30*, Brown University, Rhode Island; SIT Study Abroad, „Serbia, Bosnia, and Kosovo: Peace and Conflict Studies in the Balkans“
- ИНФж31*, George Washington University, Washington D. C.; SIT Study Abroad, „Serbia, Bosnia, and Kosovo: Peace and Conflict Studies in the Balkans“
- ИНФм32*, Lake Forest College, Illinois; SIT Study Abroad, „Serbia, Bosnia, and Kosovo: Peace and Conflict Studies in the Balkans“
- ИНФж33*, Whitman College, Washington; SIT Study Abroad, Serbia, Bosnia, and Kosovo: Peace and Conflict Studies in the Balkans
- ИНФж34*, Mount Holyoke College, Massachusetts; SIT Study Abroad, „Serbia, Bosnia, and Kosovo: Peace and Conflict Studies in the Balkans“

Home Away from Home: University Folklore and the Construction of Belonging on American Campuses

Katarina Mitrović Ražnatović

Summary

Various aspects of student life, ranging from clothing and material culture to sports events, everyday rituals, and symbolic practices reflect University identity in the United States. This paper examines the forms of student folklore present in American universities, paying particular attention to the ways in which these practices produce and sustain a sense of belonging and loyalty to the institution. It also highlights key differences with the experience of studying in Serbia, where such forms of identification with universities are largely absent. The research is based on qualitative methodology and fieldwork conducted during 2015 and 2016. The study relies on in-depth interviews with students from the United States who spent part of their studies in Serbia, as well as students from Serbia who participated in the exchange programme in the United States. Their narratives provide insight into the everyday expressions of university folklore and offer a basis for analysing the conditions and factors that contribute to the creation and maintenance of a strong sense of belonging within the campus community. The paper proceeds from the assumption that student folklore at American universities is not solely a spontaneous cultural expression, but is also shaped and intensified within specific institutional frameworks and living conditions. In this context, particular attention is given to the organisation of campus life, which creates an almost autonomous social environment, ‘college life’ as a distinct life stage characterised by identity formation,

and the US academic system that encourages identification with the university, rather than with a single department. Furthermore, the paper explores how institutional practices actively produce and reinforce collective identity through organised events, traditions, and symbolic representations, ultimately contributing to the formation of a cohesive folk group.

Keywords: university folklore, American universities, campus, belonging, folk group.

Катарина Митровић Ражнатовић / Katarina Mitrović Ražnatović
Етнографски институт САНУ / The Institute of Ethnography SASA
E-mail: katarina.mitrovic@ei.sanu.ac.rs
https://orcid.org/0000-0003-2923-6167

Примљено/Received: 18. 4. 2026.
Прихваћено/Accepted: 13. 5. 2026.

ИСТРАЖИВАЊА И ГРАЂА

Издање теренске грађе
Fieldwork material

https://doi.org/10.18485/folk.2026.11.1.6
398.341(=163.4)(497.5):303.442.23”1983/1991”

Terenska građa iz Hrvatske: običaji uz gradnju kuće

Dražen Nožinić

U prilogu se sažeto iznosi terenska građa o običajima i vjerovanjima vezanim uz gradnju kuće Hrvata i Srba iz 27 sela u Hrvatskoj. Ove se običaje istraživalo 1983. i 1984. godine te između 1986. i 1991. godine.

Ključne riječi: terenska građa, običaji, vjerovanja, gradnja kuće, Srbi, Hrvati, Hrvatska.

Običaje i vjerovanja vezane uz gradnju kuće podrobnije se istraživalo u 27 sela u Hrvatskoj.

Hrvate se o ovim običajima pitalo u Križ Kamenici kod Otočca, Velikoj Vranovini kod Vrginmosta, Strelečkom, Hrastelnici i Budaševu kod Siska, Palančanima, Vagovini i Donjoj Šušnjari kod Čazme, Kajgani, Oštrom Zidu, Palešniku i Bereku kod Garešnice, Koritni kod Vrbovca, Orlovcu Zdenačkom kod Grubišnog Polja, Uštici kod Novske te Apatiji kod Ludbrega.

O srpskim običajima i vjerovanjima pitalo se u Gornjem Sjeničaku kod Karlovca, Luščanima kod Petrinje, Kinjačkoj, Velikoj Gradusi, Brđanima Kosi i Brđanima Cesti kod Siska, Bosiljevu Česmanskom kod Čazme, Velikom Prokopu, Oštrom Zidu, Begovači i Malom Potoku kod Garešnice, Koritni kod Vrbovca te Velikim Zdencima i Orlovcu Zdenačkom kod Grubišnog Polja.

Samo poneki aspekti ovih običaja i vjerovanja uzgredno su zabilježeni i među Bošnjacima u Cazinu (Bosna i Hercegovina), Srbima u okolici Karlovca (Lipje) i Petrinje (Moštanica) te Hrvatima u okolici Duge Rese (Vukova Gorica), Ozlja (Lipnički Novaki), Karlovca (Lipje, Kobilić), Gline (Skela, Maja), Petrinje (Letovanci, Madžari), Siska (Jezero, Martinska Ves Desna, Komarevo Donje) i Ivanić-Grada (Dubrovčak Lijevi).

Biranje zemljišta za gradnju kuće

Niti u jednom od 27 istraživanih sela kazivači nisu poznavali nekih postupaka kojima se zemljište za gradnju kuće posebno iskušavalo (na primjer, da se na njemu ostavljalo čašu vode ili po njemu zakotrljalo kruh). U Križ Kamenici zemljište za gradnju kuće biralo se prema tome je li u blizini buduće kuće bio kakav put. U Budaševu u sisačkoj Posavini su držali da je najbolje zemljište za gradnju kuće bilo ono koje je bilo uz put i koje je bilo na visokom (zbog poplava). I u Strelečkom su se bojali poplava, pa se nastojalo da kuća bude na što višem položaju.

Kazivačima nisu bila poznata vjerovanja da bi nesretno bilo zemljište na kojem kukuriču pijetlovi ili na kojem ovce prilegnu. U Križ Kamenici su govorili da nije valjalo praviti kuću na zemljištu na kojem su posječene šljive. U Uštici se, ako je nešto uginulo na zemljištu na kojem se namjeravalo graditi kuću, držalo da to mjesto nije bilo sretno. Srbi u Brđanima Kosi, Brđanima Cesti i Velikom Prokopu držali su da je nesretno ono zemljište gdje je ranije bila kuća čiji su se ukućani puno svađali ili mnogo umirali. U Brđanima Cesti još su govorili i da je nesretno bilo zemljište one kuće u kojoj je **društvo** (obitelj) bilo nesložno, a u Brđanima Kosi ono zemljište na kojem je ugibalo blago.[1] U Donjoj Šušnjari zemljište za gradnju kuće nije se kako posebno biralo ili iskušavalo, ali su ga, prije početka gradnje, žene išle škropiti svetom vodom.

U jednom dijelu istraživanih sela novu se kuću uvijek podizalo na starim temeljima (Strelečko, Budaševo, Koritna, Uštica, Apatija), a u drugima se to moglo, ali nije moralo (Križ Kamenica, Luščani, Brđani Kosa, Palančani, Donja Šušnjara). U Uštici su navodili da je razlog tome bio nedostatak zemljišta u selu te da su rijetki bili ti koji su imali toliko zemljišta da su mogli novu kuću podići na nekom drugom mjestu. U Velikoj Vranovini navodili su da ako se novu kuću podizalo na mjestu gdje je ranije bila kuća, onda ju je trebalo podići na istim temeljima. Govorilo se da ako bi novu kuću pomaknuli natrag, onda u njoj ne bi bilo sreće. U preostalim istraživanim selima novu se kuću nije moralo podizati iznad stare.

U najvećem broju ovih sela za gradnju kuće koristilo se hrastovinu. U Gornjem Sjeničaku to su bila hrastova ili bukova debla. U jednom dijelu banijskih sela koristilo se hrastovinu i kestenovinu (Velika Vranovina, Luščani, Velika Gradusa). U Brđanima Kosi objašnjavali su da se za gradnju starih **čardaka** koristilo hrastovinu jer je ona najjače drvo. U Strelečkom

[1] Srbi u Orlovcu Zdenačkom vjerovali su da ako je zemljište na kojem je bila izgrađena štala nesretno, onda je tu kuću pratila nesreća u blagu, pa se išlo vračarama. Jednima kojima se to dogodilo vračara je bila rekla da zatvore ona vrata kroz koja je blago ranije išlo van, pa da probiju vrata na drugoj strani.

su koristili hrastovinu, ali su prozore i vrata izrađivali od borovine, a Srbi u Orlovcu Zdenačkom na katu su koristili letve izrađene od jelovine.

U Hrastelnici su nekada, dok su se kopale grabe za otjecanje vode kad bi Sava poplavila zemljište, kuće bile drvene i na drvenim stupovima, odignute od zemlje. Kasnije se umjesto drvenih stupova koristilo kamenje koje se kopalo i dovozilo iz Petrinje i Hrastovice kod Petrinje, a još kasnije prizemlje kuća bilo je od cigala, a kat od drvenih (hrastovih i brestovih) **planki**. U Strelečkom su koristili hrastove planke, a ranije, dok nije bilo planki, samo stesani hrast.

Sretni ili nesretni dani za početak gradnje kuće

Kazivačima u Hrastelnici, Oštrom Zidu (Srbi) i Apatiji nije bilo poznato da su neki dani bili sretni ili nesretni za početak gradnje kuće. U Strelečkom i Donjoj Šušnjari govorili su da je graditi trebalo započeti s „punog tjedna", tj. ponedjeljkom. Ovako se postupalo i u Cazinu, Križ Kamenici, Gornjem Sjeničaku, Luščanima, Kinjačkoj, Budaševu, Velikoj Gradusi, Brđanima Kosi, Brđanima Cesti, Bosiljevu Česmanskom, Vagovini, Uštici, Kajgani, Palešniku, Begovači, Malom Potoku, Bereku, Orlovcu Zdenačkom (Srbi) i Koritni. U Palančanima (Hrvati) i Velikim Zdencima (Srbi) držali su da su sretni dani za počeak gradnje bili ponedjeljak ili srijeda, u Uštici ponedjeljak ili subota, a u Strelečkom i Vagovini i dani kad je Mjesec „viši" (mlad).

U Kinjačkoj su vjerovali da se kuću nije valjalo započinjati graditi na blagdane ili svece, u Bereku da je nesretan dan za početak gradnje bio četvrtak (jer je u četvrtak svijet osnovan), a Hrvati u Orlovcu Zdenačkom da je nesretan dan za početak gradnje bila srijeda. U Velikoj Vranovini niti jedan posao, pa tako niti gradnju kuće nije se valjalo započeti zadnjeg dana u tjednu (subota), a subotom se nije započinjalo graditi niti u Gornjem Sjeničaku.

Hrvati u Oštrom Zidu navodili su da se graditi moglo započeti bilo kojim danom osim petka, koji se smatralo vrlo nesretnim danom. O petku se ovako vjerovalo i u Križ Kamenici, Strelečkom, Budaševu, Bosiljevu Česmanskom, Vagovini, Palančanima, Donjoj Šušnjari, Uštici, Kajgani, Velikom Prokopu, Palešniku, Begovači, Orlovcu Zdenačkom, Velikim Zdencima i Koritni.

Pored petka, graditi nije valjalo započeti niti utorkom, za koji se također smatralo da je bio nesretan dan (Križ Kamenica, Gornji Sjeničak, Velika Gradusa, Brđani Kosa, Brđani Cesta, Uštica, Begovača, Mali Potok te Srbi iz Orlovca Zdenačkog).

Temelji kuće

U Velikoj Vranovini, Brđanima Kosi, Brđanima Cesti te Velikim Zdencima, prema tvrdnjama kazivača, ništa se nije stavljalo u temelje kuće. U Križ Kamenici u temelje su stavljali kovani novac i tada se ispijalo vino. Novac su u temelje stavljali i u Vukovoj Gorici (Duga Resa), Lipničkim Novakima (Ozalj), Skeli i Maji (Glina), Letovancima i Moštanici (Petrinja), Kinjačkoj i Jezeru (Sisak) te Dubrovčaku Lijevom (Ivanić-Grad). U Kobiliću (Karlovac) novac se u temelje stavljalo za sreću kuće, a iz istog razloga kovani novac u temelje su stavljali i u Hrastelnici (Sisak), Oštrom Zidu kod Garešnice (Hrvati), Velikom Prokopu, Bereku, Palešniku i Begovači (Garešnica), Orlovcu Zdenačkom kod Grubišnog Polja (Hrvati, Srbi) te u Koritni kod Vrbovca (Hrvati, Srbi).

U Gornjem Sjeničaku i Luščanima, nakon što se postavilo **podumijente,** u jednom bi se uglu iskopalo rupicu i u nju stavilo novac. U jednom uglu novac se u temelje stavljalo i u Strelečkom (Sisak), Palančanima (Čazma) i Kajgani (Garešnica), a također za sreću. Srbi u Oštrom Zidu u spoj **podsjeka** metali su novac, jer su tako zahtijevali majstori, a zato da kuća bude sretnija i bogatija. Za sreću i zdravlje kuće novac su pod podsjek stavljali i u Bosiljevu Česmanskom i Malom Potoku. U Donjoj Šušnjari u sjeveroistočni vez **podseka**, u ugao, stavljalo se novac za sreću, a za sreću su i pod kamenom temeljcem zakopavali bočicu sa svetom vodom. U Apatiji su u jednom uglu temelja ostavljali novac i bočicu svete vode.

U Maji su novac stavljali na sva četiri ugla temelja. Ovako su činili i u Madžarima, a kazivačica Marija Pranić iz Madžara (rođ. 1914.) tvrdila je da zbog toga onda nitko ne bi umro nakon useljenja u novu kuću.

U Martinskoj Vesi Desnoj u temelj kuće, na jednom uglu, a ispod prvog kamena stavljalo se neki novčić da kuća bude sretna, a u selu su znali da su stariji ljudi nekad u temelje stavljali i svete slike. Godine 1986., kad su u susjednom selu Ljubljanici rušili neku staru kuću, pronašli su u temeljima krunicu i neki zapis na papiru.

U Vagovini u temelj su zakopavali **politru** rakije i novac da kuća bude sretna. Hrvati u Lipju su u temelje stavljali novac, za sreću, a u zid bi se uzidalo flašu rakije.

U Velikoj Gradusi u temelje se moralo uzidati nešto živo, kokoš ili goluba. U Komarevu Donjem u temelje bi se uzidalo kokošju glavu, a u Uštici glavu **oroza**. U Budaševu se u temelje u jednom uglu stavljalo novac te bocu rakije i glavu pijetla.

U jednom dijelu istraživanih sela na temeljima, ili kamenu temeljcu, nije se klalo kakovu životinju niti se kamen temeljac škropilo svetom vodom. Ovako je bilo u Lipju (Hrvati), Velikoj Vranovini, Strelečkom, Hrastelnici,

Bosiljevu Česmanskom, Palančanima, Vagovini, Kajgani, Velikom Prokopu, Oštrom Zidu, Palešniku, Begovači, Bereku, Koritni, Velikim Zdencima, Apatiji, a ovih običaja nisu poznavali niti Srbi iz Orlovca Zdenačkog i Koritne.

Kod Hrvata u Koritni uobičajeno je bilo da kad se **podseki** povežu majstori onda na njima piju, zato da kuća bude sretna, ali se na temeljcu nije klalo kakovu životinju niti se temeljac škropilo svetom vodom.

U Cazinu se na jednom uglu desne strane temelja klalo **oroza** ili janje i temelj bi se okrvavio, a zato da se majstor ne bi okrvavio dok radi. U Letovancima se na kamenu temeljcu klalo kokoš i njenom se krvlju škropilo po temeljima. Kako u kojem selu ovo su klanje obavljali ili koji od majstora ili gazda ili gazdarica iz kuće. U Skeli kod Gline jedna žena za sve je kuće u selu na kamenu temeljcu klala pijetla i njime krvarila po uglovima, a takvog se pijevca onda peklo i jelo. U Donjoj Šušnjari pijetla se na kamenu temeljcu klalo zato da to bude prva smrt u novoj kući, da bude **zamena**, jer se vjerovalo da će prvi umrijeti onaj tko prvi zaspe u novoj kući. Ovo je Kata Vručina (rođena 1926.) bila čula od svoje majke pa nije znala što se kasnije radilo s tim pijetlom.

U Križ Kamenici domaćin je ujutro klao janje na temeljcu, ali se krvlju tog janjeta nije smjelo prskati temelje jer da bi onda to janje strašilo ukućane cijelog vijeka. Ovdje su kamen temeljac još škropili svetom vodom, a janje bi se ispeklo i pojelo. Domaćin je pijetla na temeljcu klao i u Kinjačkoj i Budaševu. U Budaševu je on onda krvlju poprskao temelje (i glavu pijetla bi se uzidalo u temelje), a u Kinjačkoj je krvavio po uglovima temelja. Pijetla bi pojeli radnici. U Budaševu se temeljac još i škropilo svetom vodom.

U Luščanima **majarica** bi zaklala kokoš ili pijetla na panju pa ih dala **paliru** da krvlju prska po uglovima kuće, a zato da se koji majstor ne bi posjekao dok radi. U Kobiliću gazdarica je na temeljcu klala kokoš, a u Gornjem Sjeničaku pijetla, no njihovom se krvlju nije prskalo temelje. U Malom Potoku gazdarica je ujutro klala pijetla za sreću, ali ne na temeljcu već na panju.

U Maji dužnost majstora bila je da odsiječe orozu glavu, nakon čega je palir krvavio sva četiri ugla temelja, a gazdarica je škropila kamen temeljac svetom vodom. U Madžarima, nakon što se u temelje stavilo novac na svakom uglu buduće kuće, majstor bi pitao gazdaricu komu će namijeniti kuću (na primjer mačkama, kokošima i slično) da one krepavaju, a ne ljudi. Onda bi na temeljcu zaklao pijetla kojim bi krvavio po svakom uglu, a mjesto na kojem će se graditi kuću i temeljac škropilo se svetom vodom. U Uštici je majstor koji će graditi kuće naprijed na prvom **coklinu** u uglu klao oroza. Krvlju tog oroza kapalo se kroz cijeli coklin, a glavu se ostavljalo u coklinu, na mjestu na kojem je odsječena. Kad se počinjalo graditi domaćin je prskao kamen temeljac svetom vodom. U Velikoj Gradusi je onog trena kad je temelj bio gotov **šef majstora** na temeljcu klao pijetla čiju je glavu onda bacao preko stare kuće.

U Moštanici, kad se stavilo **križ** (podumijente), majstor je na križu klao pijetla. U Brđanima Kosi, kad se na temelju postavilo križ (balvane), **palijer** bi na prvom uglu zaklao kokoš pa okrvavio sva četiri ugla da kuća bude sretna. Od te se kokoši skuhalo juhu, a palijer je morao pojesti njenu glavu. U Brđanima Cesti, na jednom uglu gdje se spajaju balvani, odnosno ispod njih, iskopalo bi se rupicu i u nju stavilo malo žita i novaca. Palijer bi onda iznad te rupice zaklao kokoš i krvario okolo po balvanima. Od te se kokoši onda skuhalo supu, pa se kokoš vadilo i peklo, a palijer je obavezno jeo glavu te kokoši. Kod Hvata u Orlovcu Zdenačkom uobičajeno je bilo da glavni majstor kolje pijetla na kamenu temeljcu pa da njime krvavi po svakom uglu. Tog se pijetla prvo kuhalo pa prepeklo. Od njega je svatko pomalo jeo, a glavni majstor dobivao je glavu. Srbi iz Orlovca Zdenačkog nisu poznavali ovaj običaj.

U svim selima u kojima se na temeljcu ili temeljima klalo kokoš ili pijetla njih bi se onda priredilo za ručak radnicima.

Priče o uzidavanju ljudskih bića

U Budaševu su stari nekad pripovijedali da se kod gradnje svakog mosta, veće kuće ili kule u temelje uzidavalo ljude. Kod gradnje se pazilo na to da majstori ne bi zgrabili kokoš i stavili je pod temelje, ali kazivači nisu znali zbog čega. Niti u jednom od istraživanih sela nije zabilježeno vjerovanje da se moglo uzidati ljudsku sjenu, ali je u jednom dijelu tih sela, kako kod Hrvata tako i kod Srba, zabilježena priča o tri brata koji su zidali kuću ili kulu i u koju je onda uzidana žena jednog od njih. U Križ Kamenici bili su čuli za neke pripovijetke o takovom uzidavanju, ali ne kod njih nego u Senju. Priče o uzidavanju u temelje kuće zabilježene su u Gornjem Sjeničaku (Srbi), Maji (Hrvati), Uštici (Hrvati), Oštrom Zidu (Srbi) i u Bereku (Hrvati), a o uzidavanju u kulu kod Hrvata u Oštrom Zidu i u Palešniku te Srba u Luščanima, Velikoj Gradusi, Brđanima Cesti, Velikom Prokopu, Velikim Zdencima i Orlovcu Zdenačkom. U Uštici su govorili: „To je prastara vjera bila, vrijeme nekrsta, kad su ljude uzidavali u temelj." Majke u Uštici su zbog toga čuvale djecu i nisu im dale da idu na gradilišta iz bojazni da bi ih majstori mogli uzidati.

Kako su zabilježene priče uglavnom istog sadržaja, ovdje će se iznijeti samo nekoliko njih.

U Maji su govorili da se u temelje kuće moralo uzidati živo tijelo pa su zbog toga majke branile djeci da idu na gradilišta. Prema priči zabilježenoj u tom selu, tri su brata zidali svoju zadružnu kuću, a dužnost njihovih žena bila je da im redom, svaka jedan dan, donose jelo. Prema običaju, na neki određeni dan, kako se braća već dogovore, onu od jetrvi koja im je taj dan nosila hranu, trebalo je uzidati u temelje. Niti jedan nije svojoj ženi smio reći

što će se tog dana dogoditi. No, dva starija brata ipak su to učinila i njihove se žene zamijene s najmlađom jetrvom, tako da je ona taj dan išla na gradilište i bila je uzidana. Ona je imala malo dijete koje je svaki dan dolazilo do temelja, a njene su grudi probile temelje i dijete je sisalo.

Prema priči zabilježenoj kod Srba u Oštrom Zidu, tri brata gradila su kuću, ali koliko sagrade po danu toliko se po noći sruši, pa im je vila došla kazati neka uzidaju ženu jednog od njih, i to onu koja im prva na taj dan donese ručak. Braća se dogovore da ništa o tome ne govore ženama, ali starija dvojica iznevjere i kažu svojima. Ručak je tako donijela najmlađa, koja je imala dijete pri sisi. Molila je da joj ne uzidaju grudi tako da njeno dijete dođe sisati.

Prema priči iz Brđana Ceste, tri su brata gradila kulu, a dogovorili su se da budu jedan drugom vjerni. Sva trojica bili su oženjeni i imali su djecu. Najmlađi brat imao je samo jedno malo dijete, koje je još sisalo. U kulu je trebalo uzidati jednu od žena, a braća su se dogovorila da to bude ona koja će na taj dan donijeti ručak. Ženama ništa nije trebalo reći. Međutim, samo je najmlađi brat bio vjeran, dok su ostala dvojica rekla svojim ženama. One dvije jetrve se dogovore pa na taj dan pošalju najmlađu (Ljuba se zvala) da nosi ručak, a one da će pripaziti na djecu. Kad ju je vidio, najmlađi je brat proplakao. Ipak je uzidaju, jedna njena dojka nekako je probila van i njeno dijete je dolazilo sisati.

U Palešniku su pričali o tri brata koji su zidali kulu, ali je nikako nisu mogli sazidati jer je u kulu trebalo uzidati živu ženu. Dogovore se da to bude žena jednog od njih, i to ona koja im na taj određeni dan donese ručak, ali dva starija brata rekoše za to svojim ženama koje se onda dogovore pa im ručak donese najmlađa, iako nije bio njen red da ga nosi. Uzidaju je cijelu, osim dojki, koje je njeno dijete dolazilo sisati.

U Velikim Zdencima pripovijedali su o tri brata neimara koji su zidali kulu „... ali što obdan saziđu obnoć se poruši". Netko im javi da moraju uzidati živu ženu, i to onu koja im na određeni dan bude nosila ručak. Sva su braća bila oženjena. Dogovore se da to i učine, ali da ništa ne kažu ženama, no starija dvojica vele svojim ženama pa se one taj dan zamijene s najmlađom, kojoj nije bio red da taj dan nosi ručak. I uzidali su je.

Ana Vidaković iz Orlovca Zdenačkog (rođena 1915.) pripovijedala je o tri brata Mrnjavčevića koji su tri godine zidali kulu na Bojani na Skadru, ali „... što obdan sagrade to vile obnoć razruše", pa ih je vila dozivala da dođu na dogovor. Reče im da neće uspjeti dok ne uzidaju jednu od svojih žena. Braća se dogovore da to bude ona od njihovih žena koja će im na taj određeni dan donijeti ručak i da ženama ništa neće govoriti. No, starija dvojica iznevjere i kažu svojim ženama, dok najmlađi Gojko nije to učinio. Na dan kad je trebalo uzidati jednu od jetrva, bio je red na najstariju da nosi ručak. I najstarija zamoli srednju: „Jetrvice, po Bogu sestrice, nešto me je zaboljela glava, de

odnesi majstorima ručak!“ A srednja će joj: „Jetrvice, po Bogu sestrice, nešto me je zaboljela ruka, pa ne mogu da odnesem majstorima ručak, idi zbori mlađoj jetrvici!“ I najstarija kaže isto najmlađoj. A ova će: „Još mi ludo čedo neokupano i bijelo platno neoprano, ne mogu odnijeti majstorima ručak!“ No, ova joj ne da mira, sve dok nije pristala. Kad je došla blizu kule ugleda je Gojko i poče plakati. Ona će mu: „Gospodaru, šta ti je kad plačeš?“ A Gojko će: „Imao sam od zlata jabuku, danas će mi pasti u Bojanu, pa je žalim, prežaliť ne mogu.“ Uhvate je majstori i odvedu u kulu. Ona moli Radu Neimara da je ne uzidaju, jer da ima malo dijete kod kuće, ali oni ne mare i počnu je zazidavati. Kad su došli do prsa, ona moli Radu Neimara da joj ostave prozor na grudima da joj donose njenog Jovu da je sisa. Kad su došli do očiju, ona moli da joj ostave prozor da vidi kad će joj njenog Jovu donositi i odnositi. Tako je živjela pet tjedana. Ta stijena i danas stoji i niz nju se cijedi mlijeko.[2]

Moba i darovi majstorima

U nekima od istraživanih sela za gradnju kuće se zvalo (kupilo) mobu. Ovako je bilo u Križ Kamenici, Luščanima, Budaševu, Velikoj Gradusi, Brđanima Cesti, Donjoj Šušnjari, Kajgani, Velikom Prokopu, Oštrom Zidu (Hrvati, Srbi), Palešniku, Begovači, Malom Potoku, Bereku, Velikim Zdencima, Uštici te kod Srba u Orlovcu Zdenačkom i Koritni. Drugdje se za zidanje kuće dolazilo u pomoć (Gornji Sjeničak, Velika Vranovina, Streličko, Kinjačka, Palančani, Vagovina, Bosiljevo Česmansko, Hrvati iz Orlovca Zdenačkog i Koritne).

[2] Slična ovima su i vjerovanja o uzidavanju u most, zabilježena među Hrvatima Šokcima i Mužima, kao i među Srbima. U Uštici kod Novske su vjerovali da je u svaki most uzidano nešto živo, no da to nije uvijek moralo biti i čeljade. Šokci u Maji kod Gline govorili su da se i u most moralo uzidati živo tijelo, a u Madžarima kod Petrinje da se most nije moglo napraviti sve dok se nije koga uzidalo u njega. Muži u Strelečkom u sisačkoj Posavini govorili su da se u **babicu** mosta moralo uzidati nekog krštenog, a oni iz Hrastelnice da se u most na Savi uzidalo dijete i da se to moralo učiniti da bi most opstao. Srbi u Kinjačkoj kod Siska vjerovali su da se u most moralo uzidati živog čovjeka, a u Velikoj Gradusi i Brđanima Kosi u istom kraju da se u most moralo uzidati dijete. U Brđanima Kosi pripovijedali su o tri brata koji su zidali most, ali se on uvijek rušio. Onda su hvatali narod, pa su nekog uzidali.
Srbi iz Malog Potoka kod Garešnice vjerovali su da je u most trebalo uzidati ženu, jer da se bez toga nikako nije moglo postaviti temelj. Da je u most trebalo uzidati živu ženu, vjerovali su i Srbi iz Velikog Prokopa te Hrvati iz Kajgane kod Garešnice. U Kajgani su pričali o tri brata koja su gradila most, pa su se dogovorili da će u most uzidati ženu onoga od njih koja će im taj dan donijeti ručak. Dva starija brata rekoše svojim ženama o tome, tako da je ručak taj dan donijela žena najmlađeg brata. Ona je imala malo dijete pa je tražila da joj ne uzidaju prsa, tako da je dijete svaki dan dolazilo sisati.
Hrvati iz Orlovca Zdenačkog te Hrvati i Srbi iz Koritne nisu poznavali ovakovih vjerovanja.

U Križ Kamenici se pri podizanju krova pravilo svečanost. Na prvi rog kuće stavilo bi se okićenu granu na koju gazdarica objesi darove za prvog majstora: dva ručnika, košulju i litru pića (krajem 1980-ih i po deset ručnika), a na ostale rogove objesila bi jednake darove za ostale majstore. Glavni majstor zahvalio bi govoreći: „Da budete živi i zdravi u toj kući jer je to napravljena vaša muka i da sto godina živite u njoj!“ Majstori onda gazdi daju ključeve.

Kako u kojem selu, olistale grane na koje se stavljalo darove bile su: grane breze (Lipnički Novaki), hrasta (Srbi u Lipju, Velika Vranovina, Skela, Luščani, Madžari, Moštanica, Brđani Kosa), graba ili hrasta (Kinjačka), vrbe (Dubrovčak Lijevi, Hrastelnica), topole (Strelečko), lijeske (Velika Gradusa – jer je lijeska najsretnije drvo), šljive (Brđani Cesta, Uštica), graba ili bukve (Bosiljevo Česmansko, Palančani), graba (Mali Potok, Hrvati u Koritni), bukve (Berek, Srbi u Koritni). U Donjoj Šušnjari uzimalo se granu nekog voća (oraha ili trešnje, a zato da kuća bude rodna). U nekima od sela umjesto takove grane na rogove se stavljalo štap ili letvu (Kajgana, Veliki Prokop, Hrvati i Srbi u Oštrom Zidu, Palešnik, Veliki Zdenci, Hrvati i Srbi u Orlovcu Zdenačkom), a u preostalim selima uzimalo se olistale grane bilo kojeg drveta (Vukova Gorica, Kobilić, Jezero, Martinska Ves Desna, Vagovina, Apatija).

Darovi za majstore uglavnom su bili tekstilni predmeti. U Vukovoj Gorici na rogove se stavljalo okićenu granu na koju se stavljalo barjak te rubac za glavnog majstora. U Lipničkim Novakima se na brezovu granu na rogovima stavljalo maramicu za glavnog majstora. U Kobiliću gazdarica je olistalu granu kitila rupčićima i ručnicima za majstore, a glavni joj je majstor zahvaljivao i blagoslovio kuću.

Kod Srba u Lipju kad se podiglo prve rogove planinka je kitila hrastovu granu ručnicima i rupcima, i to glavnom majstoru po dva, a ostalima po jedan. Glavni majstor tada joj je zahvaljivao i izricao blagoslov kuće i domaćinstva i poželio bi dobro zdravlje ukućanima. Iza toga su se častili pićem (to je bilo **likovo**). U Gornjem Sjeničaku **planinka** bi majstorima na prve rogove stavljala ručnike, a **paljeru** rubac ili povezaču.

U Velikoj Vranovini se, nakon što se podiglo prvi rog, na njega stavilo hrastovu granu na koju je gazdarica objesila peškire i košulje za majstore. Jedan od majstora zahvaljivao je na daru, a gazda je njima zahvaljivao na njihovom radu. U Skeli **aldomaš** je bio kad su se podizali prvi rogovi na kući. Tada se na rogove obavezno stavljalo hrastovu granu, na koju se vješalo košulje i ručnike za majstore.

U Luščanima je i u vrijeme istraživanja (1988.) još uvijek postojao običaj da se na prve rogove postavi lisnatu hrastovu granu, na koju je gazdarica vješala po košulju, peškir i maramu za **palira**, a marame i peškire za ostale majstore. Ta je grana tu ostajala sve dok se nije išlo pokrivati kuću.

Palir bi tada održao **napojnicu**, a to je bio blagoslov kuće, da bi sve što je ulazilo u tu kuću bilo živo, zdravo i veselo. U Kinjačkoj majarica je majstorima na grani darivala ručnike i košulje iza čega je glavni majstor blagoslovio kuću, da sve u njoj bude živo i zdravo i da blago ne ugiba.

Na olistalu granu na prvim rogovima za majstore su u Moštanici vješali rupce i ručnike, u Madžarima košulje, ručnike i marame, a u susjednim Letovancima košulju i ručnik za glavnog majstora te ručnike za ostale majstore. U Dubrovčaku Lijevom, Jezeru i Martinskoj Vesi Desnoj svakom od **palera** gazdarica je na granu na prvim rogovima darivala po ručnik i rupčić. U Strelečkom se na topolovu granu na rogovima vješalo onoliko rubaca koliko je bilo majstora, zidara i palera. U potonjem selu nisu poznavali nekih posebnih izričaja kojima bi majstori zahvaljivali za darove.

U Hrastelnici se pri podizanju krova pravilo gozbu. Na vrbove grane koje se metalo na krov stavljalo se po jedan finiji ručnik, gazdin dar majstorima. Grane su tu ostajale sve dok se krov nije pokrio. Majstori nisu kako posebno zahvaljivali. U Budaševu se na okićenu lisnatu granu na krovištu vješalo onoliko ručnika i rubaca koliko je bilo majstora, a niti ovdje oni nisu kako posebno zahvaljivali na daru.

U Velikoj Gradusi, kad su podignuti prvi rogovi, na njih se stavljalo lijeskovu granu s darovima koje je majstorima davala majarica: svaki majstor dobio bi peškir i nedovršenu košulju (samo skrojenu s prišivenim rukavima). Glavni majstor onda je blagoslovio gazdu: „Sretan bio u svom domu, sretno boravio i proživio, da ti Bog da sreću u novoj kući i u domu!“

U Brđanima Kosi i Brđanima Cesti na prve rogove stavljalo se okićenu granu na koje su majarice vješale košulju i ručnik za palijera te ručnike za ostale majstore (1989. u Brđanima Kosi vješalo sa samo košulje i to jednako svim majstorima). Palijer je zahvaljivao na daru i blagoslovio kuću kao, na primjer, u Brđanima Cesti: „Bog pomogo našeg domaćina koji nam je spremio poklone...!“

U Uštici, gdje se na granu vješalo košulje i peškire koje je domaćin kupovao majstorima, nije bilo nekih uobičajenih formula kojima su majstori zahvaljivali na darovima.

U Kajgani i Palešniku su na štap na prvim rogovima stavljali dar koji je glavnom majstoru davala gazdarica: ručnik, malo cvijeća i bocu pića. U Velikom Prokopu na letvu na prvim rogovima gazdarica je također stavljala dar samo za glavnog majstora: peškir, a on je nekako zahvaljivao i kroz to blagoslovio kuću (ali se kazivačica Jela Sladić, rođ. 1919., nije više mogla prisjetiti što je on govorio). I u Begovači je gazdarica na granu stavljala dar samo za glavnog majstora, peškire i buket cvijeća, iza čega je on blagoslovio kuću. Kod Hrvata u Oštrom Zidu gazdarica je na letvu na prvim rogovima stavljala peškir za glavnog majstora, a on joj je zahvaljivao govoreći: „Sretni

bili u tom novom domu, djece imali (ako su bili mladi) ili djeca vas slušala (ako su stariji)!" Srbi iz istog sela na štap na prvim rogovima stavljali su **ručenik** i veliku **grudu** cvijeća koje je glavnom majstoru darivala gazdarica (krajem 1980-ih darivalo se sve majstore). Kad se počinjalo letvati krov, majstor je skidao štap i uzimao dar. Onog dana kad se građu podiglo na krov i kad se **spantalo** onda se prekidalo posao, bez obzira na doba dana, i taj se dan više nije radilo, a gazdarica bi pripremila bolji ručak pa se častilo, pilo i pjevalo. U Malom Potoku, kad se podizalo prve rogove, na njih se stavljalo grabovu granu okićenu ručnicima koje je majstorima darivala gazdarica. Glavni majstor onda joj je zahvaljivao riječima: „Kol'ko u kući klinova, tol'ko ti Bog dao sinova!" U Bereku se na prve rogove postavljalo ručnicima okićenu bukovu granu, te ručnike **cimermanima** je darivala gazdarica. Ta grana tu je ostajala sve dok se nije podiglo ostale rogove i započinjalo letvati, a kad se pobijalo prvu letvu, glavni majstor skidao je granu i dijelio majstorima ručnike.

U Bosiljevu Česmanskom na prve rogove stavljalo se grabovu ili bukovu granu okićenu ručnicima za svakog od radnika koje im je davala gazdarica, a glavni majstor zahvaljivao je na daru i blagoslovio kuću. Nakon što se stavilo granu, taj se dan više nije radilo. U Palančanima je gazdarica na granu (graba ili bukve) stavljala ručnik ili rupce za palijere, a ako nisu imali ručnika ili rubaca, granu su kitili gaćama, starim krpama. U Vagovini, nakon što se podiglo prve rogove, gore se nosilo krafne i taj se dan nije više radilo. Na prvim se rogovima složilo **zastavu**, olistalu granu na koju je gazdarica stavljala dar palijeru (glavnom majstoru) i ostalim majstorima: ručnike i rupce. U Donjoj Šušnjari, gdje se na prve rogove postavljalo granu neke voćke, tu su granu u prošlosti kitili **zamotačama** (kojima se prekrivalo košare ili vezalo **cula**), a kasnije ručnicima, koje je majstorima darivala gazdarica.

U Velikim Zdencima (Srbi) i Orlovcu Zdenačkom (Hrvati, Srbi) kad se podiglo prve rogove, na njih se stavljalo štap i na njemu ručnik i bocu pića, koje je glavnom majstoru darivala gazdarica, a on je, dok je zahvaljivao, i blagoslovio kuću.

U Koritni, kad se podiglo prve rogove, na njih se stavljalo **barjak**: granu graba okićenu ručnicima ili rupčićima (Hrvati), odnosno granu bukve okićenu ručnicima ili rupcima (Srbi), koje je majstorima darivala gazdarica. Palijer (glavni majstor) dobivao je najljepši (Hrvati), a on je nazdravljao gazdarici i blagoslovio kuću.

U Apatiji, nakon što se napravilo zadnji ugao, na nj se stavljalo okićenu granu na koju se stavljalo bocu pića, jednu košulju za glavnog majstora i maramice za ostale majstore. Glavni majstor popeo bi se na kuću i blagoslovio (prskao) je vinom. Iza toga bio je **aldomaš**.

Niti u jednom od istraživanih sela ključeve nove kuće nije se gazdi predavalo na neki poseban način. Kazivači iz Budaševa navodili su da

nekad nije niti bilo ključeva u kućama. U Velikoj Gradusi, Apatiji i Orlovcu Zdenačkom ključeve nove kuće gazdi je davao glavni majstor. U Luščanima, kad se napravilo ključeve, palir bi zaključao kuću i predao ih domaćinu. U Uštici, ako je vrata izrađivao majstor, onda je domaćin kupovao bravu i ključ. A u Bosiljevu Česmanskom ključeve je gazdi davao onaj majstor koji je pravio vrata. U drugim selima gazda je sve vrijeme imao ključeve kod sebe (Gornji Sjeničak, Velika Vranovina, Hrastelnica, Palančani, Donja Šušnjara, Kajgana, Veliki Prokop, Oštri Zid, Begovača, Mali Potok, Veliki Zdenci, Orlovac Zdenački).

U jednom dijelu istraživanih sela kazivači nisu znali da je nešto upravo trebalo ili da nešto nije valjalo prvo unijeti u novu kuću (Brđani Kosa, Brđani Cesta, Bosiljevo Česmansko, Kajgana, Srbi u Oštrom Zidu, Veliki Zdenci, Hrvati u Orlovcu Zdenačkom, Hrvati i Srbi u Koritni, Apatija). U Hrastelnici su govorili da je bilo svejedno što se prvo unosilo u kuću, jer bi se prije ulaska u nju pozvalo svećenika koji bi je blagoslovio i svi bi izmolili Očenaš. U Budaševu se kuću blagoslovilo prije unošenja namještaja, a nakon blagoslova, sve se moglo unijeti. U Križ Kamenici novu je kuću prvo blagoslovila gazdarica i nakon toga se u nju unosilo namještaj, nije bilo važno što. U Donjoj Šušnjari novu je kuću prvo gazdarica škropila svetom vodom, a onda se u nju unosilo stol, krevete i raspelo.

U Vagovini u novu se kuću prvo unosilo raspelo i svete slike, pa onda namještaj, a kod Hrvata u Oštrom Zidu svete slike. U Velikoj Gradusi prvo se unosilo osvećeni bosiljak i ikonu, u Velikom Prokopu ikonu.

U Velikoj Vranovini u novoj se kući prvo podizalo zidani **šparet** i onda se moralo ispeći pijevca ili kokoš da se vidi kako dimnjak vuče. U Strelečkom se prvo unosilo peć, a iza toga suđe.

U Luščanima, Palančanima, te kod Srba u Orlovcu Zdenačkom u novu se kuću prvo unosilo stol, a u Palešniku, Begovači, Malom Potoku i Bereku stol i jelo na njemu. U Uštici gazdarica je prvo unosila kruh i neko jelo.

U Križ Kamenici, Kinjačkoj i Velikoj Gradusi vatru za novu kuću prenosilo se iz stare kuće. U Donjoj Šušnjari vatru iz stare kuće prenosilo se zato da se ne ugasi „staro ognjišće". U Uštici, ako su imali **staru vatru,** nju se prenosilo u novu kuću. Nije to morala biti vatra upravo iz same kuće, koja je dotad već mogla biti i srušena, već ako se i u kolnici kuhalo jelo za graditelje, onda se i tu vatru moglo prenijeti jer je to bila **domaća vatra**, kao što je i kuća bila domaća. Tu je vatru prenosila gazdarica.

U Luščanima netko je prenosio vatru iz stare kuće, a u drugim kućama majarica je kresivom palila novu vatru. U Brđanima Kosi prvu vatru u novoj kući ložili su majstori triješčem, a u Brđanima Cesti prvu vatru palila je majarica kresanjem kremena. Kod Hrvata u Koritni gazdarica je palila novu vatru **gubom**. Prvu vatru u novoj kući u Budaševu palio je gazda, a vjerovalo

se da neće umrijeti onaj tko prvi zapali vatru. Suprotno ovome, u Hrastelnici su vjerovali da će prvi umrijeti onaj tko zapali prvu vatru u novoj kući.

Drugdje je prvu vatru u novoj kući palila gazdarica (Gornji Sjeničak, Velika Vranovina, Strelečko, Bosiljevo Česmansko, Vagovina, Berek, Apatija), a palilo je se šibicama (Palančani, Kajgana, Veliki Prokop, Hrvati i Srbi u Oštrom Zidu, Palešnik, Begovača, Mali Potok, Veliki Zdenci, Srbi u Orlovcu Zdenačkom). Hrvati u Orlovcu Zdenačkom navodili su da nije bilo određeno tko bi morao prvi upaliti vatru u novoj kući.

U Velikom Prokopu (Srbi) govorilo se da iza useljenja u novu kuću ili netko mora umrijeti ili se roditi, a u Palešniku (Hrvati) da će ili netko umrijeti (ako je bilo staraca) ili se roditi (ako je u porodici bilo mlaldih). U Brđanima Kosi (Srbi) vjerovalo se da je iza useljenja u novu kuću netko morao umrijeti pa je u novu kuću prvi ulazio neki stariji muškarac. U Križ Kamenici (Hrvati) u novu kuću prvi je ulazio gazda i vjerovalo se da će on prvi umrijeti. U Velikoj Vranovini (Hrvati) u novu je kuću ulazio netko od starijih ukućana, u Velikoj Gradusi (Srbi) gazda i neko dijete koje se smatralo najsretnijim. U Begovači (Srbi) su vjerovali da će umrijeti onaj tko prvi uđe u novu kuću pa bi zato u novoj kući prvo prenoćili mačka ili kokoš, a tek nakon toga u kuću su ulazili i ukućani. I u Oštrom Zidu (Hrvati) prva je u novoj kući trebala prenoćiti mačka, ali kazivačica Julka Kućan (rođena 1911.) nije to znala podrobnije objasniti. U Velikim Zdencima (Srbi) nije se govorilo o tome tko bi morao prvi prespavati u novoj kući, ali se prvu noć kad se u njoj spavalo na stolu ostavljalo kruh i sol.

U Vagovini (Hrvati) u novu su kuću prvo ulazili gazda ili gazdarica i škropili je svetom vodom. U ovom su selu vjerovali da se iza useljenja u novu kuću netko morao roditi.

U nekima od istraživanih sela prvi je u novu kuću ulazio gospodar. Tako je bilo u Luščanima (Srbi), Hrastelnici (Hrvati), Bosiljevu Česmanskom (Srbi), Palančanima i Bereku (Hrvati) te Orlovcu Zdenačkom (Hrvati, Srbi). U Malom Potoku (Srbi) u novu je kuću prvo ulazio gazda, a za njim gazdarica i oni bi je blagoslovili posvećenom vodicom. U Gornjem Sjeničaku (Srbi) u novu kuću prva je ulazila planinka, u Budaševu novu kuću gazdarica je prvo posvetila svetom vodom i ona je prva ulazila, a za njom gazda. I u Uštici (Hrvati) gazdarica je bila ta koja je prva ulazila u novu kuću. U Donjoj Šušnjari (Hrvati) nije bilo poznato da je netko baš morao prvi ući u novu kuću, ali nitko u nju nije ulazio dok je gazdarica nije posvetila svetom vodom.

U ostalim istraživanim selima, kako kod Hrvata tako i kod Srba, nije bilo poznato da je netko (ili neka životinja) baš morao prvi ući u novu kuću (Strelečko, Kinjačka, Brđani Cesta, Kajgana, Veliki Prokop, Palešnik, Oštri Zid, Koritna, Apatija).

Kad je kuća bila završena, priredilo bi se gozbu za ukućane i majstore, što se nazivalo **aldamaš** (Luščani, Strelečko) ili **aldomaš kuće** (Bosiljevo

Česmansko, Koritna). U Strelečkom su priređivali posebnu svečanost za **svečenje kuće**.

Da bi nova kuća bila napredna, u Križ Kamnici (Hrvati) kuću je blagoslovila gazdarica, a gosti koji su dolazili bacali su sitan novac po podu zato da bude novaca u kući. U Kinjačkoj (Srbi) je svatko tko je dolazio čestitati bacao novaca po kući da bi bila sretna i da uvijek ima novaca, a kad je svećenik na Bogojavljenje išao svetiti vodicu, on bi onda blagoslovio kuću.

U Hrastelnici (Hrvati) novu kuću blagoslovio je svećenik, a pod prag se zakopavalo glavu kokoši ili pijetla. U Brđanima Kosi (Srbi) da bi nova kuća bila napredna svećenik bi osvetio sve njene sobe i budžake. Prag nove kuće moralo se okrvaviti pa se na njemu klalo pijetla. U Velikoj Gradusi (Srbi) da bi nova kuća bila napredna svećenik je u njoj držao službu, a gazdarica je po kući sipala pregršt žita. Na pragu se klalo pijetla i njegovu glavu bacalo preko kuće. U Budaševu (Hrvati) novu kuću je blagoslovio svećenik i po njoj se posipalo žito. U Palančanima i Donjoj Šušnjari (Hrvati) novu je kuću također blagoslovio svećenik. U Palančanima gazdarica je po njoj onda posipala žito (pšenicu, ječam), a u Donjoj Šušnjari novac. Da bi kuća bila rodna i u njoj bilo svega, gazdarica ili gazda u Vagovini (Hrvati) po njoj su posipali žito. Kod Srba u Orlovcu Zdenačkom svećenik bi osvetio novu kuću zato da u nju ne ulaze vještice i zmije, a nije se što radilo da bi kuća bila napredna, a u Uštici (Hrvati) da bi nova kuća bila napredna, gazda ju je svetio svetom vodom.

U nekima od sela samo se pozivalo svećenika da blagoslovi novu kuću i ništa drugog nije se činilo da bi ona napredovala (Luščani, Strelečko, Bosiljevo Česmansko, Palešnik, Mali Potok, Berek, Srbi u Oštrom Zidu). Kod Hrvata u Oštrom Zidu i Orlovcu Zdenačkom čekalo se do iza Božića, kad je svećenik blagoslovio kuće i on bi tada posvetio novu kuću.

Kazivači u ostalim selima navodili su da nije bilo kakovih postupaka koje se vršilo zato da bi nova kuća bila napredna (Gornji Sjeničak, Velika Vranovina, Brđani Cesta, Kajgana, Veliki Prokop, Begovača, Veliki Zdenci, Hrvati i Srbi iz Koritne, Apatija).

U jednom manjem broju istraživanih sela nije se priređivalo kakovu svečanost za useljenje u novu kuću (Gornji Sjeničak, Veliki Prokop, Hrvati u Koritni, Uštica, Apatija). Drugdje se priređivalo manju svečanost na koju se pozivalo rodbinu, prve susjede i majstore koji su gradili kuću (Križ Kamenica, Velika Vranovina, Luščani, Kinjačka, Strelečko, Hrastelnica, Velika Gradusa, Brđani Kosa, Brđani Cesta, Palančani, Bosiljevo Česmansko, Vagovina, Kajgana, Oštri Zid, Palešnik, Begovača, Mali Potok, Berek, Veliki Zdenci, Orlovac Zdenački, Srbi iz Koritne). U Budaševu su to činili samo imućniji iz sela, a gosti su donosili jelo i piće. Darovi nisu bili obavezni, a u onim selima u kojima su ih uzvanici donosili uglavnom su to bili odjeća i posuđe (Križ Kamenica, Hrastelnica). U Velikoj Gradusi donosilo se suđe, netko maramu

ili bluzu, piće, novaca. U Brđanima Cesti gosti bi donijeli suđe, netko i sat, u Orlovcu Zdenačkom (Srbi) i Vagovini suđe, u Velikim Zdencima suđe i neki vez. U Donjoj Šušnjari za useljenje bi se priredilo svečanost na koju su dolazili samo majstori i susjedi, a kad je svećenik svetio kuću, pozivalo se rodbinu. Oni nisu donosili darova.

Niti u jednom od istraživanih sela nisu zabilježeni posebni nazivi za svečanost useljenja.

Fieldwork Material from Croatia: House Construction Customs

Dražen Nožinić

Summary

The paper outlines concise fieldwork material on customs and beliefs related to house construction among Croats and Serbs from 27 villages in Croatia. These customs were researched in 1983 and 1984, and between 1986 and 1991.

Keywords: fieldwork material, customs, beliefs, house construction, Serbs, Croats, Croatia.

Dražen Nožinić
Nezavisni istraživač, Kardif, Velika Britanija /
Independent Researcher, Cardiff, Great Britain
E-mail: drazen58@hotmail.com
https://orcid.org/0009-0006-7168-4536

Примљено/Received: 12. 3. 2026.
Прихваћено/Accepted: 17. 3. 2026.

Издање теренске грађе
Fieldwork material

https://doi.org/10.18485/folk.2026.11.1.7
398.332.4(497.11-11 Veliki Izvor):303.63+303.62"2014"

Новогодишњи обичаји у селу Велики Извор код Зајечара

Дејан Крстић

У раду се износи етнографска грађа о новогодишњим обичајима у селу Велики Извор код Зајечара, у источној Србији. Реч је о етнографским подацима прикупљеним посматрањем и разговорима обављеним у овом селу јануара 2014. године, допуњеним спорадичним подацима из литературе које су сакупили и објавили други аутори. Становништво Великог Извора је етнографски особено у односу на већину осталог становништва источне Србије – реч је о баштиницима етнокултуре насељеника са простора данашње централне или источне северне Бугарске почетком 18. века, у време османске владавине. Износе се обичаји у вези са Игњатовданом (2. јануар), Бадњим даном (6. јануар), Божићем (7. јануар), Васиљевданом (14. јануар), Богојављењем (19. јануар) и Јованђданом (20. јануар). Теренски етнографски записи поткрепљени су исказима казивача на говору становника Великог Извора.

Кључне речи: новогодишњи обичаји, околина Зајечара, Велики Извор, Игњатовдан, Бадњи дан, Божић, Васиљевдан, Богојављење.

Године 2013/2014. Удружење грађана „Тимочки клуб" из Књажевца и Фондација „Феникс – 21 век" из Видина, у Бугарској, реализовали су прекогранични пројекат „Превазилажење граница добросуседским пријатељским односима". Поред осталог, пројекат је подразумевао упоређивање некадашњих и садашњих новогодишњих обичаја у источној Србији и северозападној Бугарској (етнографски веома шароликих), са циљем да се, у свеукупној изузетној разноврсности ових обичаја, покажу и њихове сличности са две стране државне границе. То је подразумевало како систематизовање већ објављених података о новогодишњим обичајима тако и њихово додатно теренско прикупљање. „Тимочки клуб" из Књажевца ангажовао ме је као етнолога да овај посао обавим са српске стране границе.

Ради допуне већ објављеног етнографског материјала, као и својих необјављених етнографских бележака, јануара 2014. године обавио сам у Зајечару и околини теренска истраживања новогодишњих обичаја. Између осталог, истраживања на терену обавио сам и у селу Велики Извор, недалеко од Зајечара. Овом приликом објављујем сакупљене податке о новогодишњим обичајима становника овог села, заједно са спорадичним подацима које сам нашао у радовима других аутора.

Становништво Великог Извора, села које се налази поред саме српско-бугарске државне границе, око 5 км од Зајечара, у односу на већину осталог становништва источне Србије етнографски је веома особено. Наиме, почетком 18. века репресије Османлија покренуле су мигративну струју из предела данашње централне и источне северне Бугарске – према предањима, из града Тетевена и његове околине (потпланински рејон средишних северних делова Старе планине) ка северозападу. Припадници ове мигративне струје су, пратећи Стару планину, дошли до њеног почетка и населили се око њеног првог врха – Вршке чуке. Због донедавно живих записаних и објављених предања потомака овог становништва о свом пореклу, оно је у литератури, укључујући и српску антропогеографску и лингвистичку, именовано као Тетевенци. Приликом постављања српско-турске границе 1833. године (која је од 1878. српско-бугарска), већина насеља у којима су живели потомци поменутих миграната остала је у тадашњој Турској (територија данашње Бугарске), у области општинског градиња Кула, где су и до данас као етнографска група познати као „Кўлчани“. Са српске стране границе том приликом потомци ових миграната нашли су се у Великом Извору и деловима села Грљана и старог Зајечара. (Станојевић 1911: 361; Станојевић 1929: 3; Станојевић 1933а: 80–81; Станојевић 1933б: 84; Станојевић 1937: 55–58; Цвијић 1991а: 135, 170; Цвијић 1991б: 143, 178; Вукић 2004).

После ослобођења од Османлија, кнез Милош Обреновић је Зајечар прогласио за варош и за центар источне Србије, због чега је постао место насељавања миграната из разних крајева, тако да се у њему током времена тетевенско становништво, може се рећи, у потпуности претопило. У мултиетничкој средини села Грљана, које је, као приградско, такође било стециште многих миграната, тетевенско становништво се такође веома измешало, тако да његово етнографско наслеђе овде данас налазимо у траговима. Тако су сада у етнографском смислу једини типични представници тетевенске мигративне струје у источној Србији становници Великог Извора. Они се јасно етнографски разликују од околног становништва, како

особеним говором тако и разним другим особинама (на пример, традиционалном одећом, фолклорним наслеђем и многим обичајима). Сами себе именују као „Великоизво́рци“ или, чешће, само „Изво́рци“, а тако их назива и остало становништво околине Зајечара, при чему се под овим називима подразумевају њихов говор („изво́рски го́вор“) и специфична етнографска обележја (в. Крстић 2014: 234, 235, 236, 260, 300). Међутим, без обзира на предања о пореклу и на дијалекатске и етнографске особености, имајући искуства, после Османске, само са српском државом (од 1833. године) и од тада делећи историјску судбину становништва Србије уопште, Великоизворци се у националном смислу осећају и изјашњавају као Срби.

Пре самих теренских истраживања, у литератури сам податке о новогодишњим обичајима у Великом Извору пронашао у два рада. Године 1977. хроничар Великог Извора Сергије Калчић је у зајечарском часопису *Развитак* објавио рад „Обредни колачи у Великом Извору“ (Калчић 1973), у којем се, између осталог, налазе подаци о новогодишњим обредним хлебовима. Овај рад је касније цео уградио у своју књигу *Велики Извор кроз векове I,* објављену 1977. године (Калчић 1977: 148–160). Године 1978. етнолог Етнографског музеја у Београду Петар Костић објавио је, у свесци *Гласника Етнографског музеја у Београду* посвећеној Зајечару и околини, рад „Годишњи обичаји у околини Зајечара“ (Костић 1978). Он је, као члан етнографске експедиције Етнографског музеја у Београду спроведене средином 70-их година 20. века у околини Зајечара, на терену прикупио податке о годишњим обичајима, међу којима спорадично налазимо и оне о новогодишњим обичајима у Великом Извору. Ради што потпуније слике о овим обичајима у Великом Извору, а и на основу свог дубоког уверења да после више од два века балканске етнологије треба интензивно радити на систематизовању сакупљених, а по литератури и архивама разасутих етнографских података, овом приликом, поред теренске грађе коју сам сâм прикупио, преносим и податке које су забележили Сергије Калчић и Петар Костић. На овај начин се ови подаци реактуелизују у новом контексту.

Етнографске податке о новогодишњим обичајима у Великом Извору прикупио сам посматрањем и разговором са казивачима на терену. Посматрање, које је праћено фотографисањем, обавио сам 6. јануара 2014. године, у вечерњим часовима, у самом селу. Том приликом сам непосредно пре почетка бадњеданских обредних вечера ушао у два домаћинства и фотографисао постављене обредне реквизите и обредне трпезе. Нажалост, током времена сам изгубио белешку о посети овим домаћинствима. На основу сећања и ентеријера на фотографијама утврдио сам да је једно домаћинство Радета Николића (рођеног 1964.

године) и Никице Нине Николић (рођене 1973. године) из Великог Извора (у тексту су подаци добијени овим посматрањем обележени шифром Пос-1), који су у неколико наврата и у другим приликама били моји казивачи. Власнике другог домаћинства нисам успео да утврдим (у тексту су подаци добијени посматрањем у овом домаћинству обележени шифром Пос-2). Исте вечери сам код сеоске цркве и на тргу у центру села пратио и фотографисао обред јавног паљења бадњака у организацији Цркве (у тексту су подаци добијени овим посматрањем обележени шифром Пос-3). Разговоре са казивачима обавио сам, такође у самом селу, 26. јануара 2014. године. Главни казивач била је Персида Ватовић из Великог Извора, рођена 1933. године у Великом Извору (у тексту су њена казивања обележена шифром ВИ-1), а неке податке дао је и њен унук Новица Ватовић, из Великог Извора, рођен 1969. године у Зајечару (његова су казивања у тексту обележена шифром ВИ-2), са којим сам у пријатељским односима од средњошколских дана и који је, заједно са члановима своје породице, такође у неколико наврата био мој казивач. Један податак, који је такође уграђен у овај рад (у тексту обележен шифром ВИ-3), добио сам недавно – 8. јануара 2026. године, приликом телефонског разговора са Југославом Генчићем из Великог Извора, рођеним 1980. године, са чијом породицом сам такође у пријатељским односима, а чланови те породице (посебно његова мајка) у више наврата били су ми казивачи.

Иако је овај опис новогодишњих обичаја у Великом Извору сачињен од података сакупљених од малог броја казивача, од једнократних посматрања и спорадичних података из литературе, чини ми се да се из њега може сагледати целина ових обичаја, њихова структура и њихови основни елементи.

Свети Игњат, Игњатовдан („Игна̏т“) (2. јануар)

Ђарање ватре

На дан Светог Игњата („Игна̏т“) онај ко се у кући први пробуди, заложи ватру, одлази напоље, од родног дрвета (шљиве, јабуке...) одломи сирову гранчицу, уђе у кућу и ђара у ватри, уз речи: „Да са па̏тат пи̏ленца, ши̏ленца[1], сто̀ка, деца̀, пари̏те и здра̀вето на̀јвише“ („Ко̀ј се ди̏гне на̀јнапрет то̀ј закладе о̀гања и зи̏ма кле̏чка су̏рова, од ро̀дно дрво – сли̏ва, ја̀бълка... и бр̏ка в о̀гања и ви̏ка да са па̏тат пи̏ленца, ши̏ленца,

[1] „Ши̏ленце“ је деминутив од „ши̏ле“, а „ши̏ле“ (у српском језику „шиљеже“) је јагње одабрано за приплод у другој години живота.

сто́ка, деца́, пари́те и здра́вето на́јвише“). Води се рачуна да ово буде неко из куће ко има срећу („Ко́ј и́ма добра́ сре́ћа, то́ј вле́зне пр́ви“). Он онога ко се следећи пробуди нагони да то исто уради („Ко́ј вле́зне по не́го, то́ј го ка́ра да бр́ка и то́ј“). (ВИ-1)

Положајник

Ако на дан Светог Игњата („Игна́т“) у кућу дође неко са стране, онда и њега нагоне да у ватри џара као што су то учинили укућани („Ако до́јде чуждене́къ, ни́е ка́рамо не́г да бр́ка“). Он седне на малу столицу испред шпорета и то чини, а домаћин му баци мало пара, колико хоће и колико има, да би се множиле паре („Се́дне на столи́ца и бр́ка в о́гања. Домаћи́на му вр́ьи пари́, ко́лко ште́, ко́лко и́ма, да са па́тат пари́те“). Ако тај доноси лошу срећу, онда ће током целе следеће године домаћинство да „бије малер“: страдаће пилићи, неће се множити стока... („Куга́ до́ди ња́кој баксу́з, о́нда це́ла го́дина ма́лер; чу́пат се пи́лета, не па́ти се сто́ка...“).[2] Знало се ко је у овоме срећан („и́ма до́бар поо́д“). Због комшијског ривалитета, често онај ко је у овоме срећан, иако га зову, неће да им дође. Ако би дошао неко ко доноси лошу срећу, они би га, кад год имају неку штету, током целе године клели („Ко́ј и́ма до́бар поо́д, та́ј не ште́ да и́де да те поо́ди. Ако ти до́ди баксу́з, ти́ га клне́ш, а ако доо́ди до́бар, ти́ го ви́каш, али о́н не ште́“). (ВИ-1)

Према подацима Петра Костића, у Великом Извору неки „зову човека који је добар за ‘поод’ – пилиће“ (Костић 1978: 409), а неки на дан „Светог Иња̀та зову да их ‘пооди’ комшија који им је тог дана заклао свињу. Он џара ватру и сматрају да ће, ако је добар човек, целе године бити много пилића“ (Костић 1978: 408). Код неких „полаженик је домаћица, јер је ‘њој лака рука’, па се изводе пилићи и јагње овце“ (Костић 1978: 408), а неки

> пробају да једне године буде домаћин, а друге домаћица, па коме се у току године пилићи најбоље изводе, тај ће и даље бити полаженик и џарати ватру. Ако то није неко из куће, онда позову рођака који је „батлија“ и тог дана нико не долази и не позајмљују ништа из куће. Ако им дође неко непозван, верују да неће имати пилића, тј. „добар поод“. (Костић 1978: 409)

По некима, „полаженик седне на под да би кокошке седеле на јајима“ (Костић 1978: 408). Положајнику дају „орахе, месо, пасуљ, ракију, вуну и новац“ (Костић 1978: 410).

[2] Ако у току године не иде добро са пилићима, они се провлаче кроз опанак исцепан од ношења, чиме се, по веровању, оваква ситуација зауставља („Куга́ се чу́пат, прозсце́пенија цъ́рвул прови́ра пи́ленцата и не́ма да и са шту́кат.“) (ВИ-1).

Животињски положајник

На Игњатовдан („Игна́т“) рано ујутро, кад наложи ватру, домаћица уведе у кућу пса и да му да једе („На зарантъ, кад накладе́ огъња, въведе́ ку́чето и дадѐ му да едѐ“). Пса уведе пре свих посетилаца са стране, као превенцију од евентуалног доласка у кућу некога ко не доноси добру срећу. Као животињског положајника уводе искључиво пса, не и друге животиње („Са́мо ку́че се навѝда“). (ВИ-1)

Према објављеним подацима Петра Костића, пса уводе „јер сматрају да му је ‘добар поод’ и да ће бити много пилића“. Уводи га домаћица „и ца̏ра ватру ако нико не дође да их ‘пооди’ или ако не воле да наиђе неко ко им није по вољи“. Притом псу дају „комад хлеба и главицу белог лука“. (Костић 1978: 408)

Обредна жртва

На дан Светог Игњата („Игна́т“) раније се клала свиња. Настојало се да се тог дана закоље да би се множиле свиње („Њо́куга се кла́ло на Игна́т. Гледа́ло се да се ко́ли на Игна́т, та да са па́тат сви́ни“). Приликом овог посла помагао је неко близак из родбине, а у току дана су на ручак, чији су учесници били укућани, долазили и укућани тог рођака. (ВИ-1)

Петар Костић је записао да свињу кад „закољу, одеру кожу, засеку је [свињу] на врату у облику крста и ставе со – ‘због берићета’“ (Костић 1978: 404).

Обредни хлеб

Петар Костић је забележио да „у Великом Извору на дан Св. Игњата месе погачицу, у коју ставе пшеницу, кукуруз, боб и новац“ (Костић 1978: 419).

Бадњи дан („Малка́ Ко̀леда“ или „Бадња́к“) (6. јануар)

Сечење бадњака

На Бадњи дан („Малка́ Ко̀леда“ или „Бадња́к“) група мушкараца, углавном домаћина („ма́хом мъ̀ж је оди́л“), организује се и током дана заједно иде за бадњак („за бадња́къ“). Бадњак мора да буде церово дрво („церо́вина“). Приликом сечења нема неких посебних обичаја. (ВИ-1) Савремена је пракса да ови мушкарци после сечења бадњака организују окупљање у некој колиби и тамо заједнички једу и пију оно што је свако од њих понео од куће (ВИ-2).

Доношење бадњака

Када донесе бадњак, који је овеће дрво, домаћин (или други мушкарац из домаћинства који је по њега ишао у шуму) га стави уз кућу („уз кѣштата го навáли“). Он тако остаје недељу дана, а у кућу се тог дана унесе само једна грана, која се са њега одломи („очѐпи клóнка“). (ВИ-1)

Мешење обредних хлебова

У току Бадњег дана меси се обредни хлеб („љáп“) звани „бадњáк“ (ВИ-1, Калчић 1973: 86, Калчић 1977: 148–149). Према подацима Сергија Калчића, он је округлог облика, пречника 25–30 цм, дебљине 2–3 цм. Додају му се украси:

> Усуканим тестом у облику крста подели се горња површина колача на четири поља. У свако поље се налепе ознаке од теста, разних облика: округле представљају овце, дугуљасте – краве, подужно постављене коње, пљоснате – осталу стоку и живину, и намене се: „да је здравље у стоци“ – да је болест „не бије“.

Даље, кад се „колач умеси, док је још непечен, у тесто се утисну да се споља не виде зрна кукуруза, пасуља, тикве, ситан новчић, стручић босиљка“. (Калчић 1973: 86, Калчић 1977: 148–149)

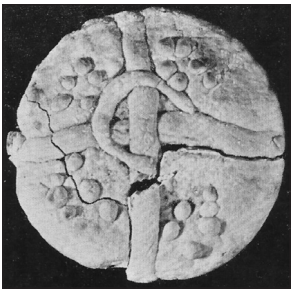
По речима казивачице Персиде Ватовић, овај хлеб нема шаре. Када се у току Бадњег дана замеси тесто за све хлебове, одвоји се од њега прво за овај хлеб и намени се – каже се да је то за њега („Умѐси и кáже: ‘Товá е за бадњáк’“). Кад се тесто припреми у облику округлог хлеба, окрене се и одоздо се у њега утисну новчић, зрно кукуруза, једно, два или три зрна пшенице, зрно проса, семенка тикве, зрно пасуља, сламка из сена које се користи за исхрану стоке („В нѐго се тýра парá, зр̀но кукурýс, зр̀но жи́то – едно́, двѐ, тр̀и..., зр̀но от прóсо, сѐмка от ти́ква, зр̀но бóп, слáмка от сјáното за стóка“). (ВИ-1)



Сл. 1. Обредни хлеб „бадњáк“ (Пос-1). Аутор: Дејан Крстић (лична архива аутора).



Сл. 2. Обредни хлеб „бадњáк“ (Пос-2). Аутор: Дејан Крстић (лична архива аутора).



Сл. 3. Обредни хлеб „бадњáк“, преузето из: Калчић 1973: 86.

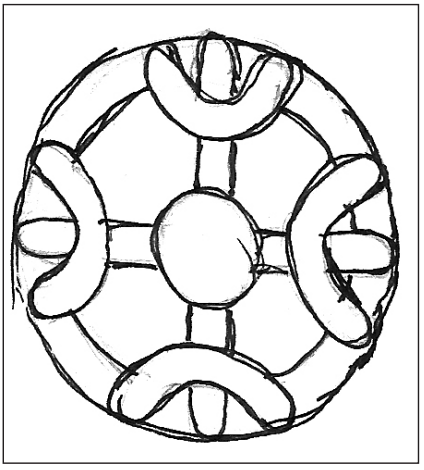
Из описа и приложених фотографија видимо да хлеб „бадњáк“ може бити различитог облика, али је суштина да је он, у ствари, хлеб типа чеснице, који садржи разне симболе благодети домаћинства, са циљем да приликом његовог ломљења укућани извуку неку од тих благодети.

Осим хлеба „бадњáк“, у Великом Извору меси се и неколико комада хлеба званог „кравáј“. По подацима Сергија Калчића, „овај колач се не меси као хлеб, већ [се прави] од усуканог теста дебљине палца. Са својим украсима делује веома декоративно. Меси се од киселог теста. [...] Један већи, пречника око 30 цм, меси се за кућу“. Мањи кравáји зову се ‘кравáјче’. Исти су као кравáј, „али мањи, пречника око 10–15 цм“. (Калчић 1973: 88; Калчић 1977: 154)

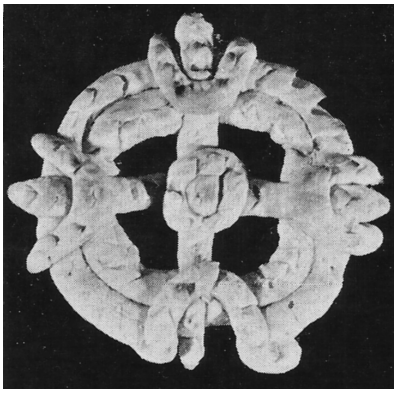
И по речима казивачице Персиде Ватовић, меси се неколико хлебова званих „кравáј“. Они се месе од истог теста које је замешено за све хлебове тог дана („от товá ћáсто“), укључујући и хлеб „бадњáк“. Меси се онолико краваја колико има мушкараца у кући („Кóлко мъ́же, тóлку кравáи“). (ВИ-1)



Сл. 4. Обредни хлеб „кравáј“ (Пос-2).
Аутор: Дејан Крстић
(лична архива аутора).



Сл. 5. Скица обредних хлебова „кравáј“ и „кравáјче“ (ВИ-1).
Аутор: Дејан Крстић
(лична архива аутора).



Сл. 6. Обредни хлеб „краваj“. Преузето из: Калчић 1973: 86.



Сл. 7. Обредни хлеб „краваj“ (Пос-1). Аутор: Дејан Крстић (лична архива аутора).

Из приложених фотографија и скица обредних хлебова „краваj“ и „краваjче“, који су, у ствари, исти хлеб различите величине, видимо да је њихов основни мотив крст уписан у круг, са полукруговима на крају сваког крака крста и са малим кругом на средини крста. Последњи пример (Пос-1) показује да ипак има одступања – и ту је реч о крсту уписаном у круг, али је кружни мотив не само на средини већ и на крајевима кракова крста.

Припрема остале хране

После мешења хлебова, домаћица за бадњеданску вечеру припрема посна јела, и то: постан пасуљ, рибу, гибаницу са тиквом, печену тикву... („За бадњáк се гóтви пóсен боп, рúба, тиквењáк, печéна са тúква...“). У току дана домаћин коље и припрема прасе за сутра, које се пече на ражњу или у рерни („През денъ̀ се кóли прасé, спрéми се за зарáн ваф фýрна или на ръжéл“). На Бадњи дан се обавезно припремају и пихтије („питúја“), такође за сутрашњи дан. (ВИ-1)

У једном домаћинству посматрањем су регистрована следећа јела за бадњеданску вечеру: пита са тиквом („тиквенúк“), печена тиква, постан пасуљ („бóп“), салата од сардине и празилука, пржена риба, јабуке, ораси, суве смокве и суве шљиве (Пос-2).

У другом домаћинству посматрањем су регистрована следећа бадњеданска јела: салата са празилуком и паприкама, куван кромпир помешан са црним луком, куван пасуљ помешан са празилуком, кисео купус, постан пасуљ („бóп“), паприке пуњене пасуљем („бýтани чýшћи с бóп“), сарме с пиринчем („гýшћи с орúс“), пржена риба, бели лук, пита

са тиквом („тиквењи́к“), печена тиква, посни колачи, суво грожђе, суве шљиве, суве смокве, јабуке (Пос-1).

Петар Костић бележи: „У Великом Извору за Бадње вече су припремали орахе, бели лук, рибу, ракију и вино“ (Костић 1978: 421).

Одлазак девојака на реку

Петар Костић бележи и: „У Великом Извору, почетком овог [20.] века, на ‘Малка Коледа’ (Бадњи дан) девојке су ишле на реку и певале песме са рефреном: ‘Ој, Кодо, мој Коледо’“ (Костић 1978: 416).

Јавно паљење бадњака

Увече, док пада први мрак, у цркви се одржава богослужење. На спољни зид цркве, поред врата са десне стране, наваљен је бадњак. За то време на платоу у центру села, испод трема зграде сеоског Дома, у организацији Месне заједнице, у два казана се греје ракија (један човек је задужен за тај посао). Испод трема сеоског Дома је и сто са припремљеним великим хлебом – чесницом и посудама са орасима, бомбонама, сувим шљивама и сувим смоквама. Чесница је састављана од много малих делова теста (као што су и неки примерци обредног хлеба „бадња́к“ састављени од оваквих делова), а преко је крст од усуканог теста, који на крајевима има полукругове (као на обредним хлебовима „краваја́“ и „краваја́че“). На платоу испред Дома су постављене кладе за ломачу. У центру има и људи који желе да присуствују догађају, али не и богослужењу у цркви. Они накнадно наилазе. Неки са собом носе грану са свог бадњака. Када се богослужење заврши, свештеници (тадашњи парохијски свештеник Игор Ивковић са некадашњим дугогодишњим парохијским свештеником у овом селу Боривојем Радојичићем) певајући поведу поворку од цркве, која је у горњем крају села, низ централну сеоску улицу, а на челу поворке је момак који носи бадњак. Пролазе кроз центар села, где народ већ чека, али не стају, већ настављају до другог, доњег краја села. Затим се врате у центар. Потпали се већ припремљена ломача. Бадњак се принесе ломачи, а сви се окупе око ње и бадњака. Неки бацају петарде, тако да је свечана атмосфера праћена и пуцњима. Под руководством парохијског свештеника деца певају општераспрострањене и медијима пласиране божићне песме („Божић Бата...“ и „Божић, Божић светли дан / са светлошћу обасјан...“). После тога свештеници певају и каде. Парохијски свештеник потом каже: „Драга браћо и сестре, Христос се роди!“ Сви одговоре: „Ваистину се роди!“ Честита затим Бадње вече и Нову годину и одржи пригодну беседу. Потом дебло бадњака помаже медом, објашњавајући да то чини да би наредна година била слатка, и посипа га вином, објашњавајући да

је то „Христова крв проливена на дрвету живота ради опроста грехова“. Затим горњи део бадњака, са лишћем, стављају на ватру. Они који су од кућа донели гранчице са својих бадњака, сада их бацају на ломачу. Свештеник позива све да поломе чесницу, пре свега децу. Обавештава да ће Месна заједница наградити онога ко у чесници нађе новчић. Подигне чесницу, а затим је преломи и дели деци парче по парче. Старије позива на грејану ракију. (Пос-3)



Сл. 8. Бадњак на улазним вратима цркве током литургије на Бадње вече (Пос-3). Аутор: Дејан Крстић (лична архива аутора).



Сл. 9. Бадњак на челу обредне поворке која пролази главном сеоском улицом (Пос-3). Аутор: Дејан Крстић (лична архива аутора).



Сл. 10. Долазак деце са родитељима (Пос-3). Аутор: Дејан Крстић (лична архива аутора).



Сл. 11. Паљење бадњака (Пос-3). Аутор: Дејан Крстић (лична архива аутора).



Сл. 12. Стављање на ломачу гранчица кућних бадњака (Пос-3). Аутор: Дејан Крстић (лична архива аутора).



Сл. 13. Ломљење велике чеснице (Пос-3). Аутор: Дејан Крстић (лична архива аутора).

Уношење сламе и бадњака и обредна трпеза

Увече на Бадњи дан („Малкà Кóледа“) уноси се у кућу сито, у које се ставе слама или сено, пет-шест клипова кукуруза, ораси и бели лук. Сито са овим реквизитима смести се испод стола. („Внóси се сѝтото, турàле њàкој пѣ̀т сѐно њàкој пѣ̀т слàма, пѐ-шес кӯлења, орѐси и бјàл лӯк – поди астàља“) Поред стола се стави грана бадњака, одломљена од бадњака који стоји напољу навраћен на кућу („клóнка от бàдњака до астàља“). На сто се поставе обредни хлебови – „бадњàк“, у који је забодена свећа, и сви „кравàји“ поређани, а ређају се и сва припремљена посна јела („На астàља љапъ̀, и свештъ̀ да се кàди – ф љàба, и какво̀ спрѐмено; свѐ на астàља нарѐдени кравàји“). (ВИ-1)

Према подацима Петра Костића, код неких „домаћин унесе бадњак са рукавицама на рукама“, а код неких „домаћица донесе на Бадње вече церову грану и стави је под сто“. (Костић 1978: 411) Он преноси и да неки „на бадњак ставе колач ‘коледо’“ (Костић 1978: 412). Неки „гране бадњака увију у сламу и ставе под сто“ (Костић 1978: 414).



Сл. 14. Припремљена трпеза за Бадње вече са обредним реквизитима поред стола (Пос-2). Аутор: Дејан Крстић (лична архива аутора).



Сл. 15. Корпа са обредним реквизитима (Пос-2).
Аутор: Дејан Крстић (лична архива аутора).

У једном домаћинству у Великом Извору пре почетка вечере на сто су постављени обредни хлебови, припремљена посна јела, чаша вина и гранчице бадњака, поред стола на столици је корпа са сламом и клиповима кукуруза, угарком, главицама црног и белог лука, јабукама и гранчицом бадњака, а грана бадњака је усправљена у углу собе. (Пос-2)



Сл. 16. Грана бадњака у углу собе (Пос-2).
Аутор: Дејан Крстић (лична архива аутора).

У другом домаћинству у Великом Извору на припремљеној бадњеданској трпези су обредни хлебови („бадњáк“ и „кравáји“), разноврсна посна јела, проклијала пшеница, а на столици у челу трпезе је грана бадњака. (Пос-1)



Сл. 17. Припремљена трпеза за Бадње вече са бадњаком у челу – у првом плану су обредни хлебови „бадњáк“ и три „кравáја“ (Пос-1).
Аутор: Дејан Крстић (лична архива аутора).

Ритуално ломљење обредног хлеба

Обред на Бадње вече („Малкά Кȍледа“ или „Бадњȁк“) води домаћин. Он се прекрсти и упали свећу. Затим се прекрсти и каже: „Ȁјде, Кȍледа, дȁвај здрȁве, парȉ и акȚл[3].“ Затим прекади трпезу три пута надесно, такође се прекрстивши пре другог и трећег круга. Потом хлеб „бадњȁк“ исече на комаде, на онолико делова колико има укућана. („Домаћȉнъ кȁди. Прекр̏сти се, упȁли свештъ и тугȁва кȁже: ‘Ȁјде, Кȍледа, дȁвај здрȁве, парȉ и акъл’. Кȁди три пъ̀ти нȁ десно. Исечȅ се љȁбъ. Тȍј што кȁди тȍј го и исечȅ“) Свако бира парче, надајући се да ће у његовом делу бити новчић („Свȁћи бȉра, да вȉди кадȅ са парȉте“). Код кога буде новчић, он ће, шале се, бити газда („Парȉте вȁжно кȍј нȁјде, да бъ̀де гȁзда“). Сви нађу понешто у хлебу, а све што је у њега стављено ту је да би се множило („Кȍј каквȏ нашȏл; оновȁ рȅство натȕрано да се пȁти.“). После тога се седа и вечера („сјȁда се и вечȅра се“). (ВИ-1)

Подаци Сергија Калчића потврђују сличну ситуацију: на Бадње вече хлеб „бадњак“ „са заболеном свећом у средини се стави на софру и са свим осталим се заједно прекади (ораси, бели лук, воће, риба, посна јела, ракија и вино, а испод стола на слами клипови кукуруза)“ (Калчић 1973: 86, Калчић: 1977: 149). Уз хлеб бадњак су приликом кађења и хлебови звани „кравај“ (Калчић 1973: 88, Калчић: 1977: 154). „После кађења бадњак се разломи и подели укућанима, свакоме по једно парче и свако у свом парчету тражи шта је добио. Ако нађе босиљак – служиће га здравље те године, ако му падне новчић – богатство, ако му падне ивер (парче) од јарма – стока ће му се патити [то јест, множити] итд“. (Калчић 1973: 86, Калчић: 1977: 149).

И Петар Костић бележи да се у Великом Извору приликом обредне вечере хлеб „бадњак“ ломио и делио укућанима (Костић 1978: 421).

Обредна вечера

После обреда кађења трпезе и дељења хлеба „бадњȁк“ сви седају за трпезу и почиње вечера. Свим мушким главама у кући, али и девојчицама, дају по један хлеб „кравȁј“, а они те хлебове окаче у соби на зидове, тачније о клинове на зидовима или на чивилуке уграђене у зидове, којих је некада било у старим кућама („накȁчат се на дȕвара, на ексȅре, имȁло и чивлъ̀ци“). У току вечере једу се ораси за здравље („Орȅи се едъ̀т за здрȁве“). (ВИ-1)

У току вечере пије се грејана ракија. Она се припрема на следећи начин: у шерпу се сипа ракија и стави на плотну шпорета. Ватраљ се стави у жар и напали, а затим се на њега стави коцка шећера да прегори.

[3] „Акъ̀л“ значи „памет“.

Прегорени шећер се са ватраља накапље у ракију (од чега она добије жуту боју). Кад ракија заври, у њу се сипа шоља хладне воде („ка́ли се“), а после кратког времена се скине са ватре (ако се ракија не кали, „удара у главу“ и није здрава за пиће). (ВИ-1)

Према запису Сергија Калчића, „док седе за софром у круг и вечерају, од свеће на бадњаку (док није било електричног осветљења) на околним зидовима се оцртавају сенке присутних. Ако се нечија сенка не види, то је за њега лош знак; верује се да ће тај умрети те године“ (Калчић 1973: 86; Калчић 1977: 149).

Децу су раније плашили да постоји караконџула („Плаши́ле деца́та че и́ма карако́нчо“). Због караконџуле свако после вечере узима бели лук, ставља у џеп и леже („Сва́ко ља́га и ту́ра бе́лија лу́к в џе́п“). Деца су се плашила овог демона, јер се тада, пошто тоалета није било у кући, ради вршења нужде излазило напоље. (ВИ-1)

Обредне ватре

Према Петру Костићу, „У Великом Извору уочи Божића, око поноћи, младеж је палила ватру – ‘рану’, ‘алалију’, око које су играли уз музику и прескакали је“ (Костић 1978: 413)[4].

Казивачица Персида Ватовић знала је за обредну ватру „рана“, која је приређивана у центру села, али, по њеном казивању, она није практикована за Божић, већ за пролећне празнике Младенци, Врбица и Благовести („Праи́ле ра́на в се́ло, в це́нтаръ – на Младе́нци, на Вр̀бница, па на Бла́говес“). (ВИ-1)

Од Бадњег дана до Васиљевдана (6. јануар –14. јануар)

Бадњак

Бадњак стоји наваљен уз кућу од Бадњег дана до Васиљевдана („Васи́л“). (ВИ-1)

Обредни хлеб

Обредни хлеб звани „кравај“ стоји окачен о зид такође од Бадње вечери до Васиљевдана, када се поједе. (ВИ-1)

[4] Петар Костић је, како је сâм напоменуо, податак преузео из „Упитника“ *Етнолошког атласа*, IV, стр. 57.

Божић („Ко̏леда“)
(7. јануар)

Изношење сламе

На Божић („Ко̏леда“[5]) веома рано ујутру из куће се изнесе сито са сламом или сеном, корењем кукуруза, орасима и белим луком, које је током Бадње вечери стајало испод стола за којим је обављана обредна вечера. Кукуруз из сита се подели и по мало се да кравама, овцама, свињама и кокошкама. Пола сена из сита стави се кокошкама у полог да носе јаја, а друга половина да се кравама да поједу („Изнесе̏ се и нара̀ни се сто̀ка са кукуру̀с и сено̀то. Подѐлиш сено̀то, на коко̀шките ф по̀лага, да но̀сат еја̀, а дру̀гото на кра̀вите. Кукуру̀съ се ѝсто подѐли на свинѐте, коко̀шки, на овцѐте и на говѐда. Овцѐте мај њѝкуга има̀ли сва̀ка кѣ̀шта, а са̀т нѐма нѝко.“). (ВИ-1)

Посета гробљу

Раније су на Божић („Ко̏леда“) устајали рано и већ око шест сати полазили на гробље („Зара̀н се дѝгаме, па се ѝде на гро̀бишта; у шѐс саа̀та се тр̀га“). Данас на гробље иду током целог дана („Са̀га се о̀ди цја̀л дѐн“). На гробље, ако имају преминуле од скора, посебно ако су преминули млађи, иду и муж и жена, а ако имају преминуле само старе, иде само жена („И мѣ̀ж и жена̀, на мла̀ди ѝду о̀ба; на ста̀рите са̀мо женѝ“). На гробље се носи масно („бла̀жно“) јело: месо, пихтије, гибаница, јаја, колачи... Носе се и хлебови „краваји“ (умесе се и за покојнике). Кад стигну до гроба, запале свеће („запа̀ле свештѝте“) и на гроб поставе све што су донели („на гро̀ба свѐ изнесѐме какво̀ смо занѐле“). Затим постављену храну прекаде. Обавезно кади жена („женѝ ка̀дат на гро̀бишта“), и то два пута надесно и једном налево („два пѣ̀ти на дѐсно, едѝн пѣ̀т на љѣ̀во“). Потом поред крста сипају по мало воде и вина. Жене затим наричу („пла̀чат“). Храну – месо, јаја, гибаницу, пихтије и све друго што су понели ставе на послужавник („Ту̀ри се на послужа̀вник љѣ̀п, мја̀со, ѐјца, ба̀ница, све какво̀ си занја̀л“) и деле присутнима на гробљу. Хлебови „краваји“ (понесе се, три, четири, пет „краваја“...) деле се цели („Кравај се не кр̀ши, да̀ва се цја̀л.“). Храна се даје онима који такође нуде своју донесену храну („подадѐш на ко̀ј ти донѐл“). Неко и сам узме мало од хране коју је донео („Ѝма ко̀ј си зѐме и на гро̀биштата“). Храну нуде онима које сретну на гробљу и намењују је покојницима („‘А̀јде, земѝте си да съ на̀јде за то̀ј и то̀ј’ – та̀м се пода̀ва, да се на̀јде на којѝ је умрја̀л“). Онај ко узме и проба

[5] Петар Костић на једном месту каже да се у Великом Извору Божић зове „Коледо“ (а не „Коледа“) (Костић 1978: 403), што највероватније није тачан податак.

храну, понекад каже: „Мѐне ф гу́ша, на нѐго за ду́ша.“ Ако немају коме да дају, хлебове и осталу храну врате кући, а кући доносе и оно што на гробљу добију од других. (ВИ-1)

Причест

Ко не иде на гробље, а постио је божићни пост, тај иде у цркву на литургију и причешћује се („Ко́ј о́ди ф гро́бишта не о́ди ф цр́ква, а ко́ј по́сти о́н о́ди ф цр́ква“). (ВИ-1)

Доручак

После божићног јутарњег одласка на гробље, кад се врате, доручкују („Кат се вр́не от гро́бишта – до́ручак.“). На трпези је и храна коју су вратили или од других добили на гробљу. Приликом доручка обавезно се једу пихтије („пити́ја“) и прасеће печење. (ВИ-1)

Ручак

За Божић („Ко́леда“) руча се без икаквих обредних радњи. На трпези су супа, сарма („гу́шћи“) и прасеће печење. (ВИ-1)

Обредни хлебови

Један од хлебова званих „кравај“, који је мало већи од осталих и намењен је кући, на дан Божића „обеси се на клин обично у прочељу велике собе – изнад стола“ (Калчић 1973: 88, Калчић 1977: 154). Код Сергија Калчића налазимо да се на Божић сваком детету у кући да по један хлеб „кравајче“ (Калчић 1973: 88, Калчић 1977: 154), али могуће је да је овде реч о непрецизности, будући да се, по подацима које сам прикупио на терену, ови хлебови деци дају на Бадње вече.

Обредне поворке

Петар Костић забележио је да су у Великом Извору на Божић ишле обредне поворке, које су се називале „колеџани“ (Костић 1978: 415, 417). „Коледари су неожењени младићи“ (Костић 1978: 418). „‘Колеџани’ стављају на главу капе од хартије или преврнуту обичну капу и на лице ставе маску од хартије“ (Костић 1978: 417).

Казивачица Персида Ватовић није знала за коледаре. (ВИ-1)

Други дан Божића
(8. јануар)

Обредне поворке

Према подацима Сергија Калчића, у Великом Извору су на други дан Божића од куће до куће ишле групе од пет-шест младића и певале коледарске песме. У свакој кући су им давали по хлеб звани „кравајче". (Калчић 1973: 88; Калчић 1977: 154)

Свети Стефан („Стѐфановден")
(9. јануар)

Обредна трпеза

Пошто већина становника Великог Извора као крсну славу („светѐц") слави Светог Николу, славу прослављају у ужем породичном кругу, а за окупљање гостију, то јест рођака и пријатеља, уз богату трпезу, без икаквих обредних радњи, свако одабере неки други празник у току године. Неки су за ово окупљање одабрали дан Светог Стефана („Стѐфановден"), као што је то, на пример, породица Петра и Ане Генчић и њиховог сина Југослава Генчића. (ВИ-3)

Три дана Божића
(7–9. јануар)

Резање обредних хлебова

Петар Костић бележи да: „У Великом Извору за сва три дана 'Коледа' (Божића) месе по један 'кравај', сличан славском колачу, и они се постављају један поред другог на столу. Домаћин сва три дана сече по један колач и тада се посећују рођаци и добри пријатељи". (Костић 1978: 421)

Према речима казивачице Персиде Ватовић, за други дан Божића, а и трећег дана, посвећеног Светом Стефану („Стѐфановден") нема никаквих обичаја. (ВИ-1)

Од Божића до Светог Јована (7–20. јануар)

Обредни хлебови

Хлеб „кравај“, који је намењен кући, стоји на зиду, обично у прочељу велике собе, изнад стола, од Божића до Светог Јована (Калчић 1973: 88; Калчић 1977: 154).

Од Божића до Божића (7. јануар – 7. јануар следеће године)

Етномедицинско коришћење обредних хлебова

Према подацима Сергија Калчића, неколико комада хлебова званих „кравајче“ (који се на Божић дају деци, а другог дана Божића коледарима) чува се „у кући са великим кравајем и када је некоме лоше, када се разболи, да му се да поједе мало од колачића или како се то каже [чувају се] ‘за лоши дни’“ (Калчић 1973: 88; Калчић 1977: 154).

Васиљевдан – Нова година („Васи̏л“ или „Но̀ва го̀дина“) (14. јануар)

Једење обредних хлебова

На Васиљевдан, то јест Нову годину („Васи̏л“ или „Но̀ва го̀дина“), за ручак се кува чорба од свињског меса. На почетку ручка обредни хлебови „кравајци“ скину се са зидова, где су били закачени на Бадње вече, ломе се, дробе у чорбу и она се једе са надробљеним обредним хлебовима („На Васи̏л ва̀ри се чорбъ̑ от ме́со сви̏нско и чу̏пат съ крава̀ја и дро̀бат съ и ја̀дът съ“). (ВИ-1)

Суровари

На дан Светог Василија („Васи̏л“) увече, пред први мрак, деца узимају прутиће од дрена који на себи имају гранчице и који се наките црвеном вуном или индустријском вуницом (на гранчицу причвршћену концем) и одлазе код својих ближих рођака, на пример, код деде и бабе од мајке. Сваког члана домаћинства у које је дошло дете симболично удара овом гранчицом и пева или говори следеће речи („На то̀а дѐн деца̀ взе́мат дрено̀ви пр̏чћи наћи̏тени с въ̑лна или вуни̏ца червѐна, вр̀зана с

конéц. Тр̀га детéто и сáмо си о̀ди при дéда и бáба од мáјка си и о̀ште при по̀ближни ро̀днини и бѝје и с пр̀чката и пéе; свáћи в къштата да удáри с пр̀чката и да речé“):

Сӳрава[6] го̀дин,
вéсела го̀дин,
до прја̀дна го̀дин[7].
Мја̀у мр̀фка[8],
да̀ј бáнка.

Они га за то дарују новцем и сувим месом („Онѝ да̀ју па̀рица и сушенѝицата“). Ако је у кући двоје деце, иду обоје („ако су двоѝца бра̀тја, ѝду двоѝцата“). (ВИ-2, ВИ-1)

У раду Петра Костића налазимо: „У Великом Извору, до пре 4-5 година, на Нову годину ишли су од куће до куће ‘сировари’ – деца која су носила дренове штапове окићене вуницом и хартијом. Пред сваком кућом су говорили: ‘Сурова година, весела, жива, здрава година’ и од домаћина су добијали колач – ‘кравај’ и новац“. (Костић 1978: 416)

Гатања

Петар Костић је у Великом Извору записао два гатања – једно за атмосферско време, а друго девојачко љубавно гатање, која су највероватније (он то не прецизира) практикована за Нову годину.

Прво гатање је описано на следећи начин: „У Великом Извору остављали су дванаест љуски од лука и намењивали сваком месецу у години. На љуске су стављали со и на којој би се љусци током ноћи појавила вода, тог месеца би падала киша“. У вези са другим гатањем је написано: „У Великом Извору девојке су ишле на реку и у суд са водом су стављале прстен, врачајући која ће се прва удати. Мешале су воду босиљком и прале прстен, певајући му песме. Веровале су да ће се удати за оног младића са којим су жњеле жито, а сањале су га те ноћи“. (Костић 1978: 421)

Циганска слава

Као и у другим деловима источне Србије, такозвани турски Цигани ковачи („кова̀че, ту̀рски Цѝгане“) из Великог Извора Васиљевдан су славили као своју крсну славу и поводом ње звали госте („Цѝганите прàйле светéц, зва̀ли го̀сте“). (ВИ-1)

[6] „Сӳраво“ значи „сирово, зелено, још неузрело“.
[7] „До прја̀дна го̀дин“ значи „до следеће године“.
[8] „Мја̀у“ је ономатопеја мачке, а „мр̀фка“ значи „мало парче меса“. Дете овим речима симболично, попут мачке, тражи мало парче меса.

Крстовдан („Крстóвден“)
(18. јануар)

Крштење Исуса Христа

Казивачица Персида Ватовић је на питање шта зна о Крстовдану рекла само да је на тај дан („Крстóвден“) крштен Исус Христ („Йсус Хрйстос крштен на тóа дéн“). (ВИ-1) Иако је, према хришћанској традицији Исус Христ крштен на Богојављење, казивачица верује да је крштен на Крстовдан.

Богојављење, Водице („Водйци“)
(19. јануар)

Ритуално умивање, купање и захватање воде

На Богојављење („Водйци“) домаћица иде у цркву за освећену воду. Тог дана свештеник служи у цркви и свети воду („Óди ф цр̀квата за водá. Попъ̀ служи цр̀квата и свéти водá“). Некада је свештеник излазио из порте цркве и на сеоској реци, која је недалеко од цркве, правио крст од леда, који је потом користио приликом обреда, а кад није било леда, користио је дрвени или метални крст. Тим крстом (од леда, дрвета или метала) вршио је обред на оближњем извору и ту је потом народ захватао воду („Попъ̀ правйл кр̀с на рекá, при цр̀квата. Попъ̀ искачáл от цр̀квата, правйл кр̀с от ледъ̀. Кат нéма лéт – дрвен, желéзен кр̀с. И пéе водáта на товá, водá от клáденец“). Сада је тај извор затрпан и свештеник све обавља у цркви. У захваћену воду у флаши свештеник сваком стави босиљак („Въ̀ водáта попъ̀ свáкому тýри босйлек“). Кад се врати кући, домаћица (или онај ко је ишао за воду) од освећене воде сипа свим укућанима и свој стоци по мало да попију („Кат се врáти, от водйца се сйпне на óрата и на стóката“). (ВИ-1)

Пихтије

На Богојављење („Водйци“) ујутру се кувају пихтије и обавезно једу за доручак („На Водйци се вáри питйја и едé се за дóручак“). (ВИ-1)

Од Богојављења до Богојављења (19. јануар – 19. јануар следеће године)

Богојављенска вода коју је домаћица узела у цркви током године се чува за лек („чу́ва се за ља́к“), а током свег тог времена уопште се не мења и не квари. (ВИ-1)

Свети Јован („Јова́новден“) (20. јануар)

Једење обредног хлеба

Према подацима Сергија Калчића, на дан Светог Јована („Јова́новден“) једе се „кравај“, један од обредних хлебова, умешен на Бадњи дан, прекађен на Бадње вече, који је од Божића стајао обешен о клин на зиду собе (Калчић 1973: 88; Калчић 1977:154).

Крсна слава („светє́ц“)

Неки родови у Великом Извору дан Светог Јована прослављају као своју крсну славу („светє́ц“). Према подацима Сергија Калчића, родови Жиковци, Мирчовци, Гарашане, Жабаре и Ћечъци славе славу Свети Јован, а за родове Пујковци и Субињаци је наглашено да им је слава Свети Јован Крститељ (Калчић 1998: 200, 201, 204).

Казивачи

ВИ-1 – Персида Ватовић из Великог Извора, рођена 1933. године у Великом Извору. Разговор обављен 26. јануара 2014. године у Великом Извору.
ВИ-2 – Новица Ватовић из Великог Извора, рођен 1969. године у Зајечару. Разговор обављен 26. јануара 2014. године у Великом Извору.
ВИ-3 – Југослав Генчић из Великог Извора, рођен 1980. године у Зајечару. Разговор обављен 8. јануара 2026. године преко телефона.

Посматрање

Пос-1 – Посматрање обављено уз фотографисање постављених обредних реквизита и обредне трпезе непосредно пре бадњеданске обредне вечере 6. јануара 2014. године, у вечерњим часовима, у Великом Извору, у домаћинству Радета Николића (рођеног 1964. године) и Никице Нине Николић (рођене 1973. године) из Великог Извора.

Пос-2 – Посматрање обављено уз фотографисање постављених обредних реквизита и обредне трпезе непосредно пре бадњеданске обредне вечере 6. јануара 2014. године, у вечерњим часовима, у Великом Извору, у непознатом домаћинству.

Пос-3 – Посматрање обављено уз фотографисање обреда јавног паљења бадњака у организацији Цркве 6. јануара 2014. године, у вечерњим часовима, у Великом Извору, на јавним просторима код сеоске цркве и на тргу у центру села.

Литература

Вукић, М. (2004). Тетевенски Бугари у источној Србији. У: Б. Сикимић (ур.), *Скривене мањине на Балкану*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 95–106.

Калчић, С. (1977). *Велики Извор кроз векове I*. Зајечар: Радио-новинска установа „Тимок".

Калчић, С. (1998). *Велики Извор кроз векове 2*. Зајечар: Месна заједница Велики Извор.

Калчић, С. (1973). Обредни колачи у Великом Извору. *Развитак*, бр. 1/1973, 86–92.

Костић, П. (1978). Годишњи обичаји у околини Зајечара. *Гласник Етнографског музеја у Београду*, књ. 42, 399–441.

Крстић, Д. (2014). *Конструкција идентитета Торлака у Србији и Бугарској* (докторска дисертација). Београд: Универзитет у Београду, Филозофски факултет, Одељење за етнологију и антропологију.

Станојевић, М. (1911). Северно-тимочки дијалект (прилог дијалектологији источне Србије). *Српски дијалектолошки зборник*, књ. II, 360–463.

Станојевић, М. (1929). Зајечар : У прошлости и садашњости. *Зборник прилога за познавање Тимочке крајине*, Београд: Штампарија „Јовановић", књ. 1, 1–16.

Станојевић, М. (1933а). Антропогеографски преглед Тимочке Крајине. У: Ј. Живановић (ур.), *Споменица стогодишњице ослобођења Тимочке крајине*, књ. IV, Београд: Удружење Тимочана и Крајинаца у Београду, 73–86.

Станојевић, М. (1933б). Антропогеографски преглед Тимочке Крајине : Миграције Тимочке Крајине. *Братство*, бр. XXVII, 62–87.

Станојевић, М. (1937). Антропогеографски преглед Тимочке Крајине. *Зборник прилога за познавање Тимочке крајине*, Зајечар: Штампарија М. Деспотовића, књ. 4, 43–64.

Цвијић, Ј. (1991а). *Балканско полуострво*. Београд: Српска академија наука и уметности, Завод за уџбенике и наставна средства, Новинско-издавачка радна организација „Књижевне новине".

Цвијић, Ј. (1991б). *Антропогеографски и етнографски списи*. Београд: Српска академија наука и уметности, Завод за уџбенике и наставна средства, Новинско-издавачка радна организација „Књижевне новине".

New Year Customs in the Village of Veliki Izvor near Zaječar

Dejan Krstić

Summary

The paper presents ethnographic material regarding New Year customs in the village of Veliki Izvor, located near Zaječar in eastern Serbia. The ethnographic data was gathered through observation and interviews conducted in this village in January 2014, supplemented by sporadic literature data compiled and published by other authors. The population of Veliki Izvor is ethnographically distinct from the majority of the population of eastern Serbia: they are the inheritors of the ethno-culture of settlers from the territory of present-day central or north-eastern Bulgaria, who migrated at the beginning of the 18th century during Ottoman rule. The paper details customs associated with St. Ignatius Day (January 2nd), Christmas Eve (January 6th), Christmas Day (January 7th), St. Basil's Day (January 14th), Epiphany (January 19th), and St. John's Day (January 20th). The ethnographic field notes are supported by informants' testimonies recorded in the local dialect of the inhabitants of Veliki Izvor.

Keywords: New Year customs, Zaječar environs, Veliki Izvor, St. Ignatius Day, Christmas Eve, Christmas Day, St. Basil's Day, Epiphany.

Дејан Крстић / Dejan Krstić
Народни музеј Зајечар / National Museum of Zaječar
E-mail: dejkrst@gmail.com

Примљено/Received: 2. 6. 2026.
Прихваћено/Accepted: 4. 6. 2026.

НАУЧНА КРИТИКА

Научна критика
Review Essay

Још једном о формули, али друкчије: компаративним путем до нових открића

Данијела Лекић, *Глас певача скривен у формули: „исто то али друкчије“ у* Беовулфу *и српским епским песмама*. Библиотека *Фолклористика*, књига 1, Београд: Институт за књижевност и уметност, 2025, 307 стр.



Монографија Данијеле Лекић *Глас певача скривен у формули: „исто то али друкчије“ у* Беовулфу *и српским епским песмама* представља приређену докторску дисертацију ауторке, која је одбрањена 2024. на Филолошком факултету у Београду. Ово је уједно и прва књига у новој едицији Института за књижевност и уметност под називом – *Фолклористика*. Користећи се компаративним методом, ауторка истражује различите нивое формулативности у српској усменој и староенглеској епици, поредећи *Беовулфа*, најзначајнији еп староенглеске књижевности, са српским епским песмама. Из истовремене позиције англисте и фолклористе, проучаваоца српске усмене традиције, ауторка је у овом истраживању успела да оствари јединствену перспективу кроз испитивање фундаменталних питања која се тичу усмене формулативности и епске поезије уопште. За разумевање доприноса студије важно је на почетку навести да је приликом анализе коришћен текст изворника, односно да је ауторка сама превела текст *Беовулфа* са староенглеског (што је само по себи велики академски подухват, с обзиром на то да је реч о знању које поседује релативно мали број стручњака), ослањајући се на постојећи превод. Објављивање овог превода представљало би значајан допринос стручној литератури у области хуманистичких и друштвених наука у Србији, док превод студије на енглески има потенцијал да оствари међународни утицај. Од српских извора коришћене су Вукове збирке, укључујући и песме из необјављених рукописа, песме у записима који су претходили Вуковим,

Сарајлијина и Петрановићева збирка. Систематично поређење два корпуса не остаје само на нивоу паралелно датих стихова већ се квалитативни резултати поткрепљују квантитативним, што је приказано кроз статистичке анализе, односно графиконе.

Студија се састоји од шест поглавља, праћених „Прилогом (примери поређења у *Беовулфу*)“, „Изворима и цитираном литературом“, „Индексом личних имена“, „Напоменом“ и „Белешком о аутору“. Пажљиво грађена у композиционом смислу, ова монографија, поред уводног и закључног поглавља, у средишњем делу садржи поглавља посвећена различитим нивоима анализе, од нижих ка вишим, препознајући четири нивоа на којима се формулативност испољава.

У првом поглављу постављене су теоријске основе. Полазећи од „хомерског питања“, ауторка даје историјски увид у развој теорије формуле, од филолошких истраживања, преко теорије формуле Милмана Перија и Алберта Лорда, до теорије усмености Џона Мајлса Фолија, који је проширио њихове постулате, реферишући и на значајне закључке наших истраживача, попут капиталне студије М. Детелић о поетици епске формуле (1996). Дајући широк дисциплинарни увид у истраживања, ауторка је показала завидно познавање литературе у теоријском (а у средишњем делу студије и апликативном) смислу, захваљујући чему би се ово поглавље могло сматрати полазиштем у савременој науци за изучавање формуле и сродних појава. Овде треба подсетити да је до научног пробоја у проучавању формуле дошло управо истраживањем јужнословенског/српског (и хомерског) епског материјала, којем се, након Перија и Лорда, враћао и Фоли (Foley 2020). Наша епика се у овој студији још једном показала као референтна за иновативна открића, још једном изводећи српску епску поезију на светску позорницу. У „Уводу“ се такође постављају основе компаративног метода који ће бити примењен у централном делу студије.

Друго поглавље, које се бави нивоом речи и синтагме, посвећено је најмањим јединицама – обухвата формуле истинитости, деиктичке речи, бројеве, кенинге и епитете. Кроз минуциозне анализе, ауторка показује да формуле нису само техничка средства већ носе симболичку и поетску вредност: формуле истинитости потврђују ауторитет певача; деиктичке речи референцијалном вредношћу указују на извођачку ситуацију; бројеви имају симболичку вредност; кенинзи су показатељ економичности песничког израза; анализом сталних епитета доносе се важни закључци о употреби суперлатива и двоструког бугарштичког епитета.

У трећем поглављу анализирају се веће формулативне целине – стихови и полустихови. Ауторка пореди начин организације староенглеског стиха и српског десетерца, указујући на сличне звучне

и композиционе механизме. Посебна пажња посвећена је формулама попут „ја сам чуо и кажу ми људи“ и њиховим паралелама у *Беовулфу*. Разматра се и адитивни стил епске поезије, односно начин низања радњи и слика карактеристичан за усмено стваралаштво, који још Онг препознаје као сигнал усмености (Ong 2002: 36–56).

Четврто поглавље представља прелазак са језичке на структуралну анализу. Овде се ауторка аргументовано опредељује да „тему“, коју Лорд дефинише као „grupe ideja koje se redovno koriste pri kazivanju priče u formalnom stilu tradicionalne pesme“ (Lord 1990: 127), замени термином „композициони мотив“, који је устаљен у српској фолклористици (Делић 2014). Ауторка проучава репрезентативне композиционе мотиве који се паралелно налазе у обе традиције, као што су „три лешинара“, „јунак на обали“, „ступање у бој“ или „путник препознаје своје одредиште/циљ“. Паралелне анализе стихова показују да се различите епске традиције служе истим композиционим мотивима, али их обликују у складу са сопственом културом, указујући на сложену дијалектику иновације и традиције.

Пето поглавље бави се најширим наративним структурама, указујући да је формула више од групе речи. Ауторка анализира митске и епске обрасце који стоје у основи читавих прича, при чему посебно место заузима змајеборачки образац, који се препознаје као потенцијално изворни, те открива праиндоевропске корене. Данијела Лекић разматра и лик змајеборца као архетипског јунака, као и трансформације тог обрасца кроз различите културне појасе и историјске околности. Позивајући се на радове еминентних проучавалаца мита, она показује како су одређени мотиви и обрасци заједнички различитим народима, те их тумачи као остатке митолошких представа које су се временом трансформисале у епске наративе.

У закључку ауторка сумира резултате истраживања, те потврђује полазну тезу да српска усмена епика и *Беовулф* деле бројне формулативне, тематске и митске елементе. Закључује се да компаративни приступ омогућава дубље разумевање европске епске баштине и начина на који се културни обрасци преносе и мењају кроз простор и време. Посебно је значајно откриће засновано на свим нивоима анализа да се порекло *Беовулфа* заиста може пронаћи у усменој епској традицији.

Студија Данијеле Лекић повезује различите научне дисциплине и културне традиције. Осим фолклористима, ова књига могла би бити корисна и англистима, компаратистима, проучаваоцима старих књижевности, историчарима културе. Она још једном показује оно што је у академским круговима одавно познато – српске епске песме су равноправни део светске усмене баштине, а њихово проучавање

може се научно утемељено довести у везу са најзначајнијим делима европске епске традиције, као што је *Беовулф*. На овај начин, закључци монографије превазилазе границе националне науке о књижевности, залазећи у питања која се тичу саме природе епског певања, коју ауторка сагледава као слојевит и комплексан феномен. Студија Данијеле Лекић представља важан допринос савременој фолклористици и теорији усмености, али и подстицај за будућа компаративна истраживања усмене књижевности.

Литература

Делић, Л. (2014). Мотив као елемент образовања сижеа (на материјалу јужнословенске усмене епике). У: Д. Бошковић (ур.), *Ускрснуће књижевности: 100 година руског формализма*, Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет, 103–122.

Детелић, М. (1996). *Урок и невеста. Поетика епске формуле*. Београд: САНУ, Балканолошки институт; Крагујевац: Универзитет, Центар за научна истраживања.

Foley, J. M. (2020). *Traditional Oral Epic. The Odyssey, Beowulf, and the Serbo-Croatian Return Song*. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press.

Lord, A. (1990). *Pevač priča*, knjiga 1. Prevela sa engleskog Slobodanka Glišić. Beograd: Idea.

Ong, W. (2002). *Orality and Literacy*. London, New York: Routledge.

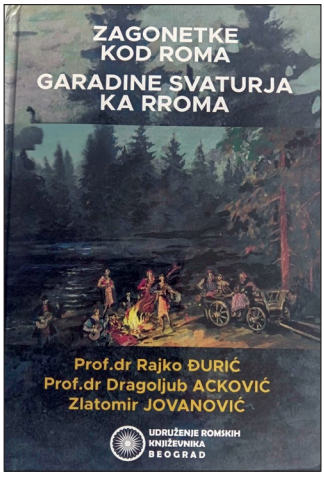
Марина Младеновић Митровић / Marina Mladenović Mitrović
Институт за књижевност и уметност / Institute for Literature and Art
E-mail: marinamladenovic@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0002-8417-2840

Примљено/Received: 18. 5. 2026.
Прихваћено/Accepted: 20. 5. 2026.

Научна критика
Review Essay

Коауторско издање ромских загонетака

Prof. dr Rajko Đurić, prof. dr Dragoljub Acković, Zlatomir Jovanović, *Zagonetke kod Roma / Garadine svaturja ka Rroma*. Beograd: Udruženje romskih književnika, 2022/2025,[2] 116 str.



Као коаутори нове, двојезичне збирке ромских загонетака чији је издавач Удружење ромских књижевника из Београда, наведени су, овим редоследом: Рајко Ђурић (1947–2020), Драгољуб Ацковић (1952–2025) и Златомир Јовановић. У импресуму нису наведена имена рецензената. Прво издање ове коауторске збирке (2022) штампано је у тиражу од 500, а друго (2025) – у 300 примерака, као пета књига у издавачевој библиотеци *Ромологија* (што се не помиње у издању из 2022). Збирка је у целини штампана латиницом, тако да је на левој, парној страни српски текст, а на десној, непарној, углавном исти текст на стандардизованом ромском језику.

Чак и летимичним прегледом ове коауторске збирке није тешко уочити да је у питању само ново издање збирке ромских загонетака Рајка Ђурића *Romane garadine alava. Ромске загонетке*, коју је давне 1980. године објавило Одељење језика и књижевности Српске академија наука (Ђурић 1980). Овај податак, међутим, нигде није наведен. Да би се разумео приређивачки поступак у новом коауторском издању, неопходан је кратак осврт на прво издање, оно из 1980. године, на које ће се у наставку референсати као на Академијино.

Збирка ромских загонетака Рајка Ђурића примљена је за штампање 24. априла 1979. у Одељењу језика и књижевности САНУ, у серији *Балканске народне умотворине*, чији је уредник био академик Војислав Ђурић, као друга књига. У првој књизи из ове серије која садржи турске загонетке (Ђукановић, Рајковић 1980) објављен је уводни текст Војислава Ђурића „О балканским народним умотворинама“ (са преводом на француски језик), који објашњава генезу реализације

колекције балканских умотворина, од којих је „балканске“ загонетке (али – само несловенске) требало да буду само један сегмент. Нажалост, ова идеја касније није реализована у целини, нису објављене планиране мађарске загонетке (остаје отворено питање да ли су оне и „балканске”), а од планираних грчких загонетака објављене су само византијске, и то тек 1986. године, као последња монографија у овој серији. Наведена су и приређивачка начела која важе за целу серију: приоритет приликом избора имају „естетска вредност умотворина“ и „историјски значај мотива“. Текстове изабраних изворника требало је припремити „с највећом верношћу, али данашњим правописом“. Коментари уз одабране фолклорне текстове требало је да садрже „библиографске податке о извору одакле је текст узет, податке о варијантама из главних штампаних збирки, о постојећој литератури, као и напомене потребне за поимање текста“. На крају, било је неопходно приложити библиографију ексцерпираних збирки и библиографију релевантних научних радова.

За разлику од свих других збирки загонетака објављених у овој серији, збирка ромских загонетака Рајка Ђурића не садржи библиографске податке о изворима из којих су загонетке преузете, нити податке о постојећим варијантама: у Ђурићевом „Предговору“ стоји да пре ове збирке у Југославији није била објављена ниједна ромска загонетка, што није у потпуности тачно јер су пре Рајка Ђурића неколико ромских загонетака објавили Тихомир Р. Ђорђевић и Раде Ухлик. На основу ових уводних података произлазило је да је збирка у целини нова, фолклорна теренска грађа, прикупљена од Рома Гурбета на терену Србије. У „Предговору“ (стр. 7–8) стоји и кратка белешка „О досадашњем испитивању ромских загонетака“, у којој се само помињу збирке Хајнриха Влислоцког[1] из 1899. године (наведена година је погрешна јер је ова збирка загонетака Рома из Трансилваније објављена само на немачком језику 1890. године, уп. Wlislocki 1890), затим коауторска збирка загонетака велшких Рома Роберта Печа и Џона Семсона из 1912. и збирка загонетака молдавских Рома (вероватно групе Урсара) Георгија Кантје (Кантя 1970).

Ђурићев „Предговор“, осим поглавља „О досадашњем испитивању ромских загонетака“, има следећа, такође кратка поглавља: „Назив, предмет, начин и улога загонетања код Рома“, „Митско у загонеткама“, „Тајни знаци и варалице“ и „Загонетке у језику и језик у загонеткама“ (стр. 7–12). На крају монографије приложени су „Коментари“ (стр.

[1] Рајко Ђурић помиње и збирку Вилфрида Бонсака (Bonsack 1976), али је у питању антологија, односно избор ромских загонетака на немачком језику из збирке Wlislocki 1890.

77–80) и „Додатак“ (стр. 81–84), који чине два дела: „Празноверице“ и „Предања“ и регистри одгонетака (на ромском и на српскохрватском). Класификација загонетака урађена је по правилима предвиђеним за целу серију (укупно 213 плус 17 *питалица*), али садржи и текстове који нису традиционалне загонетке у ужем смислу речи, односно, у Ђурићевој терминологији, *тајне знаке* (18), *анаграме* (5) и *варалице* (21). Издање је двојезично, али тако да је лева страна оригинални текст на ромском, на у Србији уобичајеној ромској латиници, а са десне стране је превод на српски, ћирилицом.

Недоумице се јављају читањем ромског изворног текста када се испостави да су ромски примери на различитим ромским дијалектима, да гурбетски примери постоје, као што би се на основу увода и очекивало, али да знатан број загонетака ни на који начин не би могао да припада фолклору Рома са терена некадашње Југославије, а камоли Србије. Како су неке лексичке и морфолошке црте указивале на говоре велшких Рома, а неке на говоре Урсара, сравњивањем са грађом Семсона и Печа (1912) и Кантје (1970), показало се да 39 примера припада фолклору велшких Рома, а девет фолклору молдавских Урсара. Ухлик је ове примере објавио у делимичној транслитерацији, а неке је донекле адаптирао према гурбетском говору, са често непрецизним преводом и без икакве напомене о изворнику. Осим ових 48 загонетака, и знатан број других одступа од очекиваног гурбетског говора. Будући да су загонетке кратке фолклорне форме, без детаљне језичке анализе у овом тренутку се не може претпоставити њихово порекло.

Тек после овог сумарног али неопходног увода може се прећи на анализу савременог коауторског издања Академијине збирке из 2022. године (аутор овог приказа није користио најновије издање из 2025, за које претпоставља да је идентично). Разлике су уочљиве само на први поглед јер је оно у целини на латиници, а положај примера је обрнут (лева стана је на српском језику, а десна на ромском), тако да се стиче утисак да је у питању превод српских загонетака на ромски, а не обрнуто. Разлике постоје у метатексту на ромском језику. У двојезичном наслову првобитно је: *Romane garadine alava. Ромске загонетке*, док у коауторском издању гласи: *Zagonetke kod Roma. Garadine svaturja ka Rroma*. Стандардизација ромског језика је спроведена доследно кроз све наслове потпоглавља: „Prirodna sredina: o mezo“ (Ђурић 1980: 15) / „E naturako mezo“ (Đurić, Acković, Jovanović 2022: 23), „Biljni i životinjski svet: e čara, e kašta thaj e dživinipe“ (Ђурић 1980: 25) / „Votanimako thaj dživutrengo sundal“ (Đurić, Acković, Jovanović 2022: 23). Уредничке разлике између два издања постоје у поглављу „Човек“/„Manuš“ (назив овог поглавља није мењан). За разлику од првог издања, у коме постоји

20 загонетака (бр. 121–140), ово поглавље је у коауторском издању подељено у два дела: на поглавље „Čovek“ / „Manuš“ (само две загонетке, бр. 121 и 122) и на поглавље „Delovi tela / Kotora e truposke“, које је у првом издању третирано као потпоглавље, у складу са правилима успостављеним у серији Академијиних издања, и насловљено „E kotora šarireske“. Следећа поглавља: „Живот и смрт“ / „Trajo thaj o meripe“, односно: „Предмети“/„Šeja“ нису мењала име, идентична су у оба издања, а завршавају се примером под бројем 213.

У коауторском издању следи поглавље кога у Академијином издању нема: „Pitalice i zagonetke engleskih Roma“ / „E phučutne thaj e garadine svaturja ka anglikane Rroma“. Разлози за укључивање овог новог поглавља, са нумерацијом загонетака 214–240, објашњено је у следећој напомени (стр. 68–69):

> Romske zagonetke su rasprostranjene po čitavom svetu. U Velsu, živi jedan broj Roma koji dosta dobro govore maternji jezik. Oni zagonetaju na romskom. Njihove zagonetke, njih pedesetak, zabeležio je Džon Simson, a o njima je, koristeći Simsonov tekst pisao Robert Pedž. Mi želimo da iskoristimo tu mogućnost što ih imamo prevedene na srpski jezik, a preveo ih je Lazar Stojanović, da iste prezentiramo, a poneke analiziramo u ovom tekstu. Priredio: Prof. dr Dragoljub Acković.

У овом поглављу објављено је укупно 27 загонетака (стр. 69–75). Међутим, тих 27 „питалица и загонетака“ уопште нису ромске. Њих су коаутори заиста преузели из студије Роберта Печа (Petsch 1912), али из напомена у којима овај аутор (у поступку уобичајеном у фолклористици), наводи немачке (мекленбуршке)[2], енглеске[3] и шкотске[4] паралеле загонетака велшких Рома објављених у основном тексту своје студије (Petsch 1912: 253–255). Печ је коментарисао само 26 од укупно 50 објављених загонетака велшких Рома, али је уз неке навео више паралела из немачког, енглеског и шкотског фолклора. Приликом преузимања сложене транскрипције немачких дијалекатских примера Роберт Печ је био врло акрибичан, објавио их је са незнатним графичким грешкама. Редослед ових „ромских“ загонетака у коауторском издању следи редослед фолклорних паралела у Печовим напоменама. Дакле, 39 загонетака велшких Рома, транскрибованих са

[2] Wossidlo 1897.

[3] Halliwell 1858 (за проверу извора коришћено је доступно онлајн издање из 1844); Halliwell 1849.

[4] Најмање загонетака је преузето из шкотских збирки. Наиме, Печ је из збирке Chambers 1870 преузео само једну загонетку и још четири из збирке Gregor 1881.

ромског оригинала, преузето је у Академијино издање без индикације о пореклу, класификовано у одговарајућа тематска поглавља, а затим, без измене редоследа, преузето и у коауторско издање. Необичном коуредничком логиком, у њихово, коуредничко издање из 2022, као „загонетке велшких Рома" укључено је нових 27 загонетака у посебно, ново поглавље, али овог пута су загонетке преведене са изворног немачког и енглеског језика на српски језик, па затим и на стандардни ромски.

Следеће поглавље у оба издања садржи без промена опис 18 тајних ромских знакова („Tajni znaci" / „Šikajmako"), али се сада редни број текстова повећава за додатих 27 загонетака „велшких Рома" (ово поглавље обухвата текстове под бројевима 241–258).

Следеће поглавље у Академијином издању било је насловљено „Загонетке – питалице", што у другом издању није промењено, али јесте промењен ромски еквивалент: „Garadine alava – pučimata" > „Gardine (sic!) svaturja – phučutne". Ни ово поглавље се у свом садржају не разликује у оба издања, осим по промењеним редним бројевима (259–278). Из неког разлога су на крај овог одељка са загонеткама питалицама додате и три праве загонетке: две за денотат 'орах' и једна за денотат 'шљива на дрвету'. Све три загонетке се објављују и у поглављу у коме им је иначе место („Биљни и животињски свет"); тако се исте загонетке за 'орах' налазе под бројевима 66 и 276 и под бројевима 67 и 277, као и загонетка за 'шљиву', која је објављена под бр. 77 и 278 (све три су иначе преузете из Печове збирке). Стандардизовани ромски текстови ових дуплираних варијаната незнатно се међусобно разликују. Ове три загонетке, накнадно додате у поглавље о питалицама, нису наведене у регистру на крају књиге који је, очигледно, преузет из Академијиног издања јер не садржи ни попис денотата додатих 27 „велшких ромских" загонетака, па се и сви бројеви за загонетке питалице односе на бројеве из првог, Академијиног, а не из коауторског издања из 2022. у коме су штампане.

Поглавље насловљено „Анаграми" / „Anagramura" преименовано је у: „E anagramurja" и понавља пет примера анаграма – читаљки из Академијиног издања које се решавају као ојконими (*Осијек*, *Ниш*, *Лондон*, *Лесковац* и *Београд*). Редакторским превођењем на стандардизовани ромски у коауторском издању језичка игра се у следећа три примера изгубила (анаграми су означени болдом):

251. A**lon don** manušen. (**London**) / 281. Losaren dujem manušen. (O Londono)

252**. Lesko va c**ira izdral (**Leskovac**) / 282. Lesko vast crra izdral. (O Leskovco)

253. O xa**be o gra d**amut xala. (**Beograd**) / 283. O habe o grast dumut xala. (O Belgrado)

Последње поглавље: „Варалице“/„Xoxavde“ није мењало наслов и основни садржај али су, као и у свим другим поглављима, сви примери (бројеви 284–316) прилагођени стандардизованом ромском и додатно преведени на српски језик, што је у Академијином издању (Ђурић 1980) изостало вероватно због цензуре или аутоцензуре. У преводу на српски језик ромска опсцена лексика је замењена еуфемизмима и научним терминима. Колико је неумесно језички прилагођавати фолклорне текстове чија је суштина језичка игра (а у структури *варалица* обавезна је и рима), показују следећи стандардизовани примери (језичке промене су означене болдом):

274. Phen: gra! – Gra! – Xas mor rha! (Ђурић 1980: 73)

304. **Pen**: **Grasta**! – **Grasta**! – Xas **mrrni xa**! / Reci: Konji! – Konji! Pojedeš moj prdež. (Đurić, Acković, Jovanović 2022: 90–91)

282. Phen: ćireš! – Ćireš! – Kurav tut sasto breš! (Ђурић 1980: 74)

312. **Pen**: Ćireš! – Ćireš! – **Kuravtu** sasto **berš**! / Reci: Trešnja! – Trešnja! – Spavam s tobom preko cele godine! (Đurić, Acković, Jovanović 2022: 92–93)

И „Додатак“ у коауторској збирци је идентичан. За разлику од „Предговора“, он није преведен на ромски језик, а садржи, као и Академијино издање, два поднаслова: „Празноверице“ („О ватри“, „О грому и муњи“, „О киши“, „О коњу“, „О змији“, „О длану и прстима“ – с тим што је овај одељак подељен на два дела, па је други добио наслов: „O hiromantiji kod Roma“) и „Предања“, уз које је додат ромски термин: „Mothodima“ („Зашто су Роми проклети“, „Како су Роми постали свирачи и певачи“ и „Виолина“). Само уз „Предања“ у обе збирке стоји какав-такав податак о изворима: прво је забележено „у Македонији“, друго „у Србији“, а треће је преузето од Хајнриха Влислоцког.

Коауторско издање садржи бројне штампарске грешке, како на левој (српској) тако и на десној (ромској) страни збирке.[5] Ђурићев превод на српски језик у основи није мењан, осим повремено, у случајевима изостављања зареза (што се може објаснити грешкама у коректури) или лекторским грешкама, као што је то, на пример,

[5] Бројне коректорске грешке су недопустиве у издању које има претензије да „стандардизује“ фолклорне записе на локалним ромским говорима. Следи само неколико илустративних примера: Naštil *khćinende* te bešel, *khaćinende* ta ačhel… (стр. 23); E dej *ande* vađe *ande* kuna, *apl* o čhavo xuklo… (стр. 25); *Macikni* katar e sulum, majphari … (стр. 25); … pal ći dukhelpe ni šaj *astarelep*. (стр. 25); … ći e *čhaeja* e dades ći dikhen. (стр. 29); *Kakso* šero po šolo bajrol? (стр. 33); Save ćoxane *adne* phuv bajron? (стр. 35); *Tvatu* ande kali phuv! (стр. 87) итд.

непотребно додавање помоћног глагола у елиптичним реченицама паремиолошких текстова (на пример: Мало, меснато, од дрвета јаче. > Malo, mesnato, od drveta **je** jače).

Посебну, вишеструку трансформацију доживеле су преузете загонетке велшких Рома, чак и ако се занемаре проблеми са сложеном транскрипцијом текстова на овом говору са почетка 20. века. На пример, једно погрешно читање српског „превода" у примеру бр. 161. „Шта главом по авлији иде?" 'ексер у ципели', измењено је у: 161. „Šta **glasom** po avliji ide?", уз погрешан превод велшког 'vlija' – 'село' (< енг. village) који је остао: avlija. Тако се, због погрешног читања записа велшке загонетке за 'ексер у ципели': „Шта иде по селу главом на доле?" (превод аутора овог приказа) добило Академијино: „Шта главом по авлији иде?", односно, накнадно коауторско: „Šta glasom po avliji ide?"

39. Sō sī te jala k'ī vlija t'ō šērō talé? (Krafnī aré tī čīox.) (Petsch 1912: 251)

39. What goes to the village head downwards? (A nail in the shoe.) (Petsch 1912: 251)

161. So si te džala ki vlija t'o šero tale? (Krfni ari ti čiox.) (Ђурић 1980: 50)

161. Шта главом по авлији иде? (Ексер у ципели.) (Ђурић 1980: 51)

161. So **e krlesa po avlin džal**? (**O krafin ande tirax**) (Đurić, Acković, Jovanović 2022: 59)

161. Šta **glasom** po avliji ide? (Ekser u cipeli) (Đurić, Acković, Jovanović 2022: 58)

У неким примерима интервенције настале током процеса стандардизације изворног текста у целини мењају смисао загонетке: 179. „Ни кад сам пун, ни кад сам празан, сит нисам [...]" 'мех' > „Ni kad sam pun, ni kad sam prazan, **sit sam**." [...] Тако је промењена Ђурићева оригинална верзија из Академијине збирке: „Ni kana sem pherdo, ni kana sem čučo, me najsem čalo." [...] > „Ni kana sem pherdo, ni kana sem čučo, **čajlo sem**." [...]

Питања ауторских права, права издавача, издавачке етике, фолклористичке компетенције аутора, научног поверења, акрибичности, могућности накнадних исправки већ објављених дела, остају отворена после увида у коауторску антологију *Zagonetke kod Roma. Garadine svaturja ka Rroma*. Истраживачима језика фолклора са једне стране и методичарима наставе ромског језика и књижевности са друге остаје да одговоре на питање смисла превођења фолклорних дијалекатских текстова на стандардни језик и на то којој публици би

оваква издања могла бити намењена. Да ли тежак и веома сложен процес стандардизације ромског језика треба (и у којој мери) да обухвати и ромске фолклорне текстове? Одговор је свакако потврдан, али он не важи за целовите збирке иницијално конципиране као поуздан корпус са озбиљним научним претензијама.

Литература

Ђукановић, М. и Рајковић, Љ. (1980). *Türk bilmeceleri. Турске загонетке*, Београд: САНУ.

Ђурић, Р. (1980). *Romane garadine alava. Ромске загонетке*. Београд: САНУ, Одељење језика и књижевности.

Кантя, Г. (1970). *Фолклорос романо*. Кишинев: Издательство „Картя молдовеняскэ".

Bonsack, W. M. (1976). *Unter einem Regenbogen bin ich heut gegangen*. Weimar: Gustav Kiepenheuer Verlag.

Chambers, R. (1870). *Popular Rhymes of Scotland*. Edinburgh and London.

Đurić, R., Acković, D. i Jovanović, Z. (2022). *Zagonetke kod Roma. Garadine svaturja ka Rroma*. Beograd: Udruženje romskih književnika.

Gregor, W. (1881). *Notes on Foklore of North-East of Scotland*. London: E. Stock.

Halliwell, J. O. (1849). *Popular Rhymes and Nursery Tales*. London: John Russell Smith.

Halliwell, J. O. (1858). *The Nursery Rhymes from England*, London: John Russell Smith.

Petsch, R. (1912). Fifty Welsh-Gypsy folk-riddles, *Journal of Gypsy Lore Society* n.s., V/4, 1912, 241–255.

Wlislocki, H. (1890). *Volksdichtungen der siebenbürgischen und südungarischen Zigeuner*. Wien: Verlag von Carl Graeser.

Wossidlo, R. (1897). *Mecklenburgische Volksüberlieferungen, Rätsel*. Wismar.

Биљана Сикимић / Biljana Sikimić
Балканолошки институт САНУ, Београд /
Institute for Balkan Studies SASA, Belgrade
E-mail: biljana.sikimic@bi.sanu.ac.rs
https://orcid.org/0009-0004-1196-3651

Примљено/Received: 31. 5. 2026.
Прихваћено/Accepted: 2. 6. 2026.

ПРИКАЗИ И БЕЛЕШКЕ

Приказ / Review

Између традиције и савремености: фолклорно и митско наслеђе у новијој српској књижевности

Бошко Сувајџић, *СЕМЕ БОЖАНСКОГ ОРАЧА. Фолклорни и митски обрасци у савременој српској поезији и драми*. Нови Сад: Прометеј, 2025, 372 стр.



Након две године од објављивања књиге *СУНЦЕ СИЈА. Фолклорни и митски обрасци у поезији Десанке Максимовић*, српска фолклористика богатија је за још један значајан рукопис аутора проф. др Бошка Сувајџића – *СЕМЕ БОЖАНСКОГ ОРАЧА. Фолклорни и митски обрасци у савременој српској поезији и драми*, у издању издавачке куће Прометеј у Новом Саду. Полазећи од става да развој нових научних дисциплина неминовно условљава и појаву нових тенденција у проучавању усмене књижевности (5), аутор користи интердисциплинарни приступ и широке културолошке аспекте како би, у петнаест посебних огледа, трагао за још увек живим и делатним митским и фолклорним обрасцима у савременој српској књижевности (6). На тај начин анализира поезију Јована Дучића, Васка Попе, Мирослава Антића, Новице Тадића, Мирослава Максимовића, Саше Радојчића, Марије Шимоковић, али и драму Виде Огњеновић и антологијски избор драма о кнезу Михаилу Обреновићу, које је приредио и објавио Радомир Путник.

Потребу да се поново критички сагледа поезија Јована Дучића аутор проналази у запажањима Вука Крњевића да је Дучић могао бити изгнан из домовине и школских програма, али не и из поезије и језика којем је припадао (8). Иако је рана Дучићева поезија дуго сматрана уметнички мање вредном, савремена рецепција његовог дела знатно је измењена. Најјачу везу са народном књижевношћу Сувајџић

уочава управо у завршној песничкој фази – на плану мотива, метрике и формулативности. Симболи аграрне календарске обредности, као и трагови митолошке традиције, прожимају његово целокупно песништво, док су трагика, смрт, самоћа, зло и пролазност суштинска питања и теме последњих песама. У поезији Васка Попе Сувајџић препознаје поступак карактеристичан за фолклорне жанрове – реинтеграцију изворних значења речи и својстава предмета у оквиру особеног синкретизма. Посебно место заузима збирка *Споредно небо*, „у значајној мери заснована на народној традицији" (46), коју аутор сматра можда и најслојевитијом. Мотив презрења земаљског, карактеристичан за епску народну поезију, уочљив је и у Попиној поезији, у којој „припадност соларном култу јесте у жртви" (47). Циклус „Игре" показује повезаност са дечјим фолклором, а Попина игра означена је као „прапостојбински митска, судбински метафизичка, предачки завереничка" (48). Пишући о интегралности поезије и поетике Мирослава Антића, Сувајџић истиче да су најважнија питања којима се Антић у поезији бави *идентитет, корен, одрастање* те да је Антић један од „суштински непрочитаних метафизичких песника у историји српске поезије XX века" (66). Његове песме су песме о човеку самом, а појмови *шашаво* и, недвосмислено најважнија, *љубав*, кључне речи његове поезије. На основу аутопоетичких записа Новице Тадића, аутор указује на снажно присуство кодова традицијске културе. Град у поезији Новице Тадића симбол је за „губилиште људскости у човеку" (81), испуњено фолклорним мотивима: ђубриштем, гробљем, подрумом. Поезија Новице Тадића одговара на питање шта одређује судбину модерног градског човека. То су: неутољива глад, прождрљивост, површно, материјално, потрошачко. Ова поезија богата је фолклорно-митолошким подтекстом, поетиком басме и загонетки. У граду Новице Тадића „обитава зло које је интериоризовано" (72) и од њега се не може побећи једноставним напуштањем градског простора. У огледу „Поетика традиције у збирци песама *Бол* Мирослава Максимовића" анализирају се фолклорно-митски обрасци у збирци која је израз личног песниковог бола. Евоцирају се епски јунаци, митови, стихови из епских песама. Уочава се сличност са шаљивим причама, причама о животињама, легендама и предањима, али се у структури збирке *Небо* може наслутити и „сакрална дубина хришћанске традиције" (126). Поезија Војислава Карановића и Јована Христића разматра се у оквиру огледа „Поезија настаје". Са једне стране, код Карановића доминирају дубоки метафизички увиди у „суштинска питања човековог бивства и судбине" (136), а кључна тема је процес настанка песме. Христић је, са друге стране, представљен као „модерни класик српске књижевности друге половине XX века" (138), али и песник „модернистичке традиције" (138). Заједничка тачка њихових

поетика и централна тема којом се Сувајџић у овом огледу бави јесте митски лик Одисеја/Уликса као симбол вечитог лутања. Посебан оглед посвећен је Саши Радојчићу, у чијој поезији Сувајџић уочава заинтересованост за питање односа уметности и стварности, али и за питање религиозности. Песникова мисао и реч тумаче се као ослонац који човеку омогућава егзистенцијалну стабилност. Део књиге *Семе божанског орача* чини и ауторово лично искуство са манастиром Богородице Љевишке у Призрену, представљено у огледу „Генеза једне песме: Молитва Пресветој Богородици Љевишкој". Као прилог овом раду, аутор доноси своју песму „Љевишка", посвећену Валентини Питулић. Фолклорни и митски обрасци видљиви су и у стваралаштву монахиње Јефимије, где се преко одређених исказа остварује веза са српским епским народним песмама („Болани Дојчин", „Душан хоће сестру да узме", „Највећа је жалост за братом" и слично). Антологијској поеми „Седам малих дрхтаја", коју Сувајџић одређује као „поетски врх религиозне поезије Селимира Радуловића" (229), посвећена је посебна пажња. Поред библијских, старозаветних слојева, аутор уочава и технику епског каталогизовања, као и сличност са песмама „Бој на Мишару" и „Кумовање Грчића Манојла". У огледу „Седам лирских интермеца" анализирана су дела класика српске и јужнословенске књижевности, прожета идејом свеопште повезаности појава у свету. Посебан простор у књизи дат је поезији Марије Шимоковић, коју аутор означава као једно од „најхрабријих имена савремене српске поезије" (258). Аутор наглашава и поздравља протестну и критичку димензију у њеном песништву, које је оштра анализа „друштвене патологије коју живимо" (260), као и активну употребу фолклорних жанрова (пословице, изреке, разбрајалице, предања, бајке, лирске народне песме). У студији у којој обрађује мотив вампира, кроз анализу приповетке Милована Глишића („После деведесет година"), филма Ђорђа Кадијевића (*Лептирица*) и драме Данице Николић Николић (*Сава Савановић – вампирска симфонија),* Сувајџић показује везу између овог митског лика, од Петра Благојевића (родоначелника вампирске лозе у Срба) до Саве Савановића, ког Даница Николић Николић представља као „бедног, комичног и (не)достојног настављача овог значајног националног посла" (289).

Два завршна огледа посвећена су драми – од поетике традиције у *Кањошу Мацедоновићу* Виде Огњеновић до антологијског избора драма о кнезу Михаилу Обреновићу. У драмском делу књижевнице која је дала истанчану интерпретацију (318) истоимене приповетке Стефана Митрова Љубише, изражени су елементи црног хумора и поетике апсурда који не оспоравају нити имају ниподаштавајући однос према миту, фолклору и традицији. Управо је супротно. Подсмех у представљању језика, нарави и обичаја једног дела Црне Горе

треба схватити као „степен отуђења и немоћи савременог човека у обезличеној бешчовечности“ (317) која се раширила на све модерне државе, сматра Сувајџић. Анализирајући седам драма о кнезу Михаилу Обреновићу из избора Радомира Путника, Сувајџић уочава да је у драми Ђорђа Малетића *Посмртна слава Кнеза Мијајла Обреновића III (Слика из народног живота)* епски лик овог просвећеног апсолутисте „изграђен на темељу класичне вуковске говорне фразе“ (323) те да је видљива повезаност мотивације балканског устанка са стиховима из народне епске песме о ослобођењу Србије и Црне Горе „Почетак буне против дахија“. За драму *Убише књаза* Жике Лазића Сувајџић каже да је „савремена историјска драма“ (326), док је у драми *Кнез Михаило* Светлане Велмар Јанковић главна тема питање образовања у српској државној политици. Љубавно-историјска драма *Топчидерска трагедија* Оливере Пантовић Коларић претвара се у политички трилер, а драма Миладина Шеварлића *Смрт на излету (Трагедија кнеза Михаила од Србије)* актуелна је иако обрађује историјску тему из XIX века. Занимљивим драмским остварењима Сувајџић сматра монодраму *Анастас* Зорице Симовић и драму *Књаз* Миодрага Илића. У оба огледа аутор показује како мит, фолклор и историја остају функционални и у савременом драмском изразу.

Књига *СЕМЕ БОЖАНСКОГ ОРАЧА. Фолклорни и митски обрасци у савременој српској поезији и драми* оправдава ауторову уводну констатацију да „нове околности изискују нова ишчитавања“ (5). У петнаест посебних огледа, аутор ове значајне књиге, намењене фолклористима, али и проучаваоцима дела савремене српске књижевности, показује да се, захваљујући „граничним научним дисциплинама“ (6) књижевно дело може сагледати и процењивати из нових аспеката. Иако су поједине студије ове књиге објављене првобитно у различитим публикацијама, заједно са новим књижевно-научним огледима у којима су уочени фолклорни и митски обрасци чине јединствену целину и представљају значајан допринос проучавању интертекстуалних веза у савременој српској књижевности.

Марија Миљковић /Marija Miljković
Универзитет у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици, Филозофски факултет / University of Priština temporarily settled in Kosovska Mitrovica, Faculty of Philosophy
E-mail: marija.miljkovic@pr.ac.rs
https://orcid.org/0009-0002-7234-2600

Примљено/Received: 25. 2. 2026.
Прихваћено/Accepted: 26. 2. 2026.

Приказ / Review

Слика пса у фолклору и у савременом друштву

Љубинко Раденковић, *Пас наш пријатељ (народне и савремене приче о псима).* Нови Сад: Академска књига, 2024, 215 стр.



Монографија *Пас наш пријатељ (народне и савремене приче о псима)* аутора Љубинка Раденковића објављена је крајем 2024. године у издању Академске књиге из Новог Сада. Књигу чине уводна реч, затим две веће целине: „Пси у српским народним приповеткама и предањима“ и „Савремене приче о псима“. Потом су дати „Прилози“ и у оквиру њих: „Коментари о народним приповеткама“; „Речник мање познатих речи и израза“; поговор „Представе о псу у народној култури Срба у општесловенском контексту“; „Извори и цитирана литература“.

Уводна реч открива два основна подстицаја за писање ове монографије, која су потом утицала и на структуру књиге. Аутор наводи да су га, с једне стране, сећања из детињства на догађаје који су у вези са псима подстакла на изучавање традиционалних представа о псу код Срба. Потом се то истраживање проширило на општесловенски културни простор. С друге стране, савремене приче о псима и догађаји којима је аутор лично присуствовао утицали су на то да у књигу буде укључена и савремена грађа, која показује промену односа према псима у односу на традицију.

У прво поглавље („Пси у српским народним приповеткама и предањима“) укључено је четрдесет и осам записа, који припадају различитим фолклорним жанровима. Ту су заступљена есхатолошка и етиолошка предања, легенде, басне, приче о животињама, новелистичке приповетке, демонолошка предања и анегдоте. Примери се односе на српску традицију, али већина садржи интернационалне мотиве, на које се упућује у „Коментарима“. Аутор у оквиру њих за сваки пример наводи место и време настанка записа, име записивача, као и варијанте

на основу индекса приповедних мотива источнословенских народа (*Сравнительный указатель сюжетов; восточнославянская сказка*, 1979) и Бугара (*Български фолклорни приказки*, 1994), урађених према Арне-Томпсоновом систему (1964/1973). Примери су дати у изворном облику, тако да су неки на књижевном српском језику, док су други задржали дијалекатску форму.

Једна од карактеристика етиолошких, па и есхатолошких предања о псу не само код Срба већ и код словенских народа уопште јесте амбивалентан однос према овој животињи. У неким предањима је присутан позитиван, док је за друге доминантан негативан однос према псу. Према једном од предања, које је уврштено у први део монографије, порекло вука се доводи у везу са крвожедним псом: вук је настао од пса, којег је Свети Сава проклео зато што је заклао његову омиљену овцу, која се одвојила од стада (17). Негативна представа о псу је и у основи есхатолошког предања о постанку земљотреса, које је записано у хомољском крају. Према предању, земља је смештена на гранама једног великог глога за који је везан пас. Гризући глог, пас тресе земљу и то чини све док Свети Петар потпуно не обнови истањено стабло. Варијанте овог предања се могу наћи код многих народа, при чему се уместо пса јавља демонско биће или „нечастиви“ (135). С друге стране, пас се у предањима неких народа јавља као „божје створење“. Код Словенаца је забележено предање у ком Бог ствара пса да буде чувар Ноју. Код Срба су забележена предања која припадају АТУ 773 („супарништво бога и ђавола“), према којима пса ствара Бог, а вука ђаво. Негативне особине (лењост, прождрљивост, глупост) псу се често приписују када је он у приповеци или причи једини лик. Међутим, уколико се у причи јавља лик старог пса, обично је позитивно окарактерисан, као веран и одан. Пас у демонолошким предањима најчешће представља отелотворење неког демонског бића. Први део монографије се завршава кратким анегдотским причама и вицевима у вези са псима.

Другу целину књиге („Савремене приче о псима“) чине двадесет и две приче које, према наводима аутора, треба посматрати као текстове између документа и литературе. Већина примера су исечци из живота у којима се најчешће приказује жалосна судбина паса. У првој причи („Пас и покојни муж“) жена мотком покушава да истера пса из свог дворишта (79–80); у другој причи аутомобил налети на пса који тражи свог покојног газду и усмрти га, а возач притом љутито виче на јадну животињу (81–82); у причи о псу који је чувао семафор пролазник шутне пса само зато што није волео псе (90–91); у једној причи пса остављају на путу, па га грешком усмрте ловци (106–108) итд. Тема приче „Казна за пса Шарова“ (127–128) уједно је и један од главних подстицаја за писање ове монографије, а односи се на сећање на догађај из детињства

о убијању паса каменовањем. У свим другим примерима суровост према псу показују одрасле особе, док је ова прича једини пример дечје окрутности, која се у заједници не схвата као непожељно понашање.

У погледу позитивног односа према псима, међу савременим записима стоје приче „Куја Дуња и мачак Тито“ (92–95), „Пас Цветко“ (112–114), „Изненадни ујед пса“ (114) и „Пас и јеж“ (104). Ови записи односе се на доброту појединаца, љубав према псима и показују топлину. У последњој причи „Спасавање пса Снупија“ основна тема је спремност човека да ризикује сопствени живот како би спасао свог љубимца (131–134).

„Прилоге“ чине „Коментари“, за којима следи „Речник мање познатих речи и израза“ и студија „Представе о псу у народној култури Срба у општесловенском контексту“. У студији аутор поклања пажњу теми пса у научним истраживањима на словенском простору те називима за пса у словенским језицима. Потом истражује вредновање пса у традицији балканских народа и закључује да је оно било условљено улогом пса у привредном животу. Уколико је пас био чувар стада, високо је вредновáн. Затим аутор анализира народна предања и народна веровања о демонским и митолошким бићима која се могу јавити људима у виду пса. У наредном одељку тумачи лик пса у усменој књижевности, али и у народним басмама и бајањима. Истраживање теме пса у народној култури Словена заокружено је одељком о псу у лексици и фразеологији словенских језика.

Монографија *Пас наш пријатељ (народне и савремене приче о псима)* пружа детаљан и целовит увид у представе о псу у култури Срба, али и словенских народа, почев од старих времена до савременог доба. Иако је замишљена као научно-популарна, књига представља изузетан допринос славистичким и фолклористичким изучавањима, с обзиром на то да се теми пса приступило кроз истраживања народних веровања, народних обичаја, народне књижевности и језика различитих словенских народа.

Драгана Ђурић / Dragana Đurić
Балканолошки институт САНУ, Београд/
Institute for Balkan Studies SASA, Belgrade
E-mail: dragana.djuric@bi.sanu.ac.rs
https://orcid.org/0000-0002-0560-0860

Примљено/Received: 28. 3. 2026.
Прихваћено/Accepted: 31. 3. 2026.

Приказ / Review

О наслеђу Срба из Хрватске

Бранко Ћупурдија, *Ојкан из Дрежнице: трагом за двостихом*. Нови Сад: Прометеј, 2026, 319 стр.



Живимо у времену када је традиционални начин живота, па самим тим и материјално и нематеријално стварање које га је карактерисало, веома потиснут не само из свакодневног живота већ значајно и из обичајне праксе. Ако имамо у виду чињеницу да измењене друштвене, привредне, економске, образовне и културне околности остављају све мање простора да становници села остану носиоци организације породичног, па и сеоског начина живота какав је био познат и у једном периоду после Другог светског рата, постаје јасније зашто је у савременим друштвеним токовима за традиционалну организацију живота и рада све мање простора за даље трајање. У том смислу, бележење и представљање јавности претрајалих облика народног живота веома је важно, јер се тиме сегменти народне културе као обележја сеоских заједница и идентитета не само становника села већ и српског народа у целини трајно чувају. У овом смислу, добар пример представља монографија *Ојкан из Дрежнице: трагом за двостихом* Бранка Ћупурдије.

Предмет истраживања ове монографије је значајан сегмент народних песама у којима се прате многи аспекти живота у Дрежници. Реч је о краткој песми, тзв. двостиху, најчешће у десетерцу, која се, како је аутор у монографији показао, изводила у различитим свакодневним или обредно-обичајним приликама. Песму разоноде али и туге дрежнички становници називају *ојкан*. Ова кратка песма обележила је дуго трајање Дрежничана као становника Дрежнице, али и оних места у којима Дрежничани данас живе (Бајмок, Београд, Дрежница и друга места). Дрежница се налази у данашњој Републици Хрватској, у граничном појасу између Лике и Горског котара, и једно је од већих места насељених претежно српским становништвом.

Циљ који је аутор себи поставио у свом истраживању био је да прикупи, систематизује, проучи и јавности представи бројност и разноврсност кратке песме која је једно од обележја становника Дрежнице, али и места у којима су они, стицајем различитих околности, наставили своје бивствовање. Аутор наглашава да нису све песме певане, већ да су неке и казиване, што указује да су њихови „чувари" и тиме доприносили њиховом прилагођавању новонасталим условима живота. Један од најважнијих (свакако најзахтевнијих) задатака за аутора било је осмишљавање валидне систематизације прикупљених кратких песама, односно двостиха. Имајући у виду функцију и значај које је *ојкан* у народу имао, аутор је систематизацију прикупљених песама сачинио према тематици о којој се у стиховима пева, као и према мотивима који се у прикупљеном корпусу песама помињу. У складу с постављеним критеријумом, аутор је издвојио неколико већих целина и у оквиру њих мањих подгрупа ових песама. Прикупљени корпус двостиха указује на бројност и разноврсност тематике, као и на бројност прилика у којима су певане. У монографији се издвајају следеће целине: „Границе и припадност Дрежнице", „Дрежница и њена села", „Сунце, звезда Даница и Месец", „Дуга и луна", „Народни календар", „Привређивање", „Богаство и сиромаштво", „Јело и пиће", „Прело", „Коло", „Момци и девојке", „Бећар", „Бараба", „Свадба", „Брак", „Породица", „Војник", „Рат", „Сеобе", „Политика", „Обнова и изградња земље", „Обавезан откуп пољопривредних производа", „Недаће", „Песма о песми". Бројност двостиха на различите теме омогућила је аутору да у њима препозна различите облике припадности – регионалну, генерацијску, родну, брачну, породичну, војничку, националну и др. Мотиви у песмама, како аутор закључује, варирају од прехришћанских до условно речено савремених – љубавних, ратних, попут оних у песмама посвећених изградњи земље по окончању Другог светског рата и сл. Покривајући у анализи тематику и временски распон који се песмама обухвата, аутор Бранко Ћупурдија прилагођава методолошки поступак, који у основи обухвата историјски, функционални и значењски приступ, што му је омогућило да у анализи двостиха досегне до друштвених и културних порука с једне и религијских значења с друге стране.

Истраживач који се упусти у истраживање народне (сеоске) културе у садашњим условима неминовно се суочава са различитим и бројним изазовима. Осим што је процес сазнавања духовног наслеђа народа истраживачки захтеван, он је истовремено и процес састављања различитих прича чији обим и садржај зависи више од казивача а мање од истраживача. Међутим, важно је нагласити да су забележене теренске приче резултат заједничке сарадње истраживача и његовог казивача.

У том контексту, духовна заоставштина (у овом случају кратка песма) у истраживачком процесу јесте збир испричаних „прича“ теренских сарадника које истраживач у каснијем раду обликује у одређену форму, желећи да читаоцима дочара како тематику тако време у којем је настајала и трајала као део свакодневице или других посебних прилика, попут празника, догађаја повезаних са склапањем брака и томе слично. У том смислу, Бранко Ћупурдија саставио је значајну и инспиративну етнолошку причу о *Ојкану из Дрежнице*, односно о песми за сваку прилику, отржући од заборава значајан сегмент народног живота и стваралаштва становника Дрежнице. Посвећујући своју пажњу истраживању *ојкана*, Ћупурдија је указао и на један од начина чувања идентитета српског народа који је живео у Дрежници (како у самој Дрежници као матици тако и у оним местима и градовима у које су се Дрежничани пресељавали стицајем различитих друштвено-историјских околности да би наставили своје животно трајање).

Како аутор у „Уводу“ монографије наглашава:

> циљ овог рада је да сакупи, систематизује и проучи двостих који је настао у Дрежници. Један број песама ту је и забележен. Други део је забележен у крајевима у које се дрежничко становништво током времена преселило, посебно после Другог светског рата. У тим крајевима је настао сразмерно мали број песама, свега неколико, све остале забележене песме донете су из старог завичаја. Оне се овом приликом враћају тамо одакле су и потекле: мајци Дрежници (стр. 7).

Увидом у садржај монографије читалац ће се обавестити не само о *ојкану* као краткој песми за сваку прилику већ и о контексту, односно друштвеним, економским, културним, па и политичким условима у којима је песма настајала и опстајала претежно код становника настањених у Дрежници. У ери захуктале глобализације и ужурбаног потирања готово свих некадашњих образаца сеоског живота, ова монографија представља допринос бољем упознавању и расветљавању прошлости, начина живота и (културних) потреба становника једног мањег простора на коме живе Срби у данашњој Републици Хрватској.

Осврт на монографију *Ојкан из Дрежнице: трагом за двостихом*, чији је аутор Бранко Ћупурдија, завршићу личном нотом. Наиме, када ме је колега замолио да погледам текст у рукопису, била сам истовремено срећна и тужна. Срећа је произилазила из чињенице да ће место рођења моје мајке, у којем сам као дете проводила по неколико месеци годишње пре поласка у школу, а после тога много година сваки летњи распуст, добити трајно сећање кроз приче дрежничких становника о

времену које је неумитно прошло, али да ће остати вид сведочанства њиховог бивствовања на овом простору. Моја туга током читања текста настајала је неминовним подсећањем на време које сам проводила у Дрежници и њеним засеоцима, на људе које сам познавала и с којима сам била у контакту, као и на чињеницу да у месту које сам као дете много волела, а данас га се са сетом сећам, немам више никога. Старији су умрли, млађи сада живе у другим хрватским или српским местима. Ова монографија је, на неки начин, успомена на све њих као дела моје личне прошлости, за шта је у највише заслужан Бранко Ћупурдија, аутор монографије *Ојкан из Дрежнице: трагом за двостихом*.

Милина Ивановић Баришић / Milina Ivanović Barišić
Етнографски институт САНУ, Београд /
The Institute of Ethnography SASA, Belgrade
E-mail: milina.ivanovic@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-0084-2713

Примљено/Received: 7. 4. 2026.
Прихваћено/Accepted: 9. 4. 2026.

Приказ / Review

Традиционално певање ужичког краја

Традиционална народна музика ужичког краја – некада и сада. Уредила Александра Прокић. Београд: Балканско културно наслеђе, 2024. CD (57.36 мин) + текстуални прилог (6 стр.)



Издање *Традиционална народна музика ужичког краја – некада и сада* настало је као резултат рада на пројекту „Девојка сам ужичкога краја" Културно-уметничког друштва „Севојно" из Ужица, који је реализован током 2024. године. Циљ пројекта била је „ревитализација постојећег наслеђа и одрживост локалног традиционалног певања у савременим условима" (стр. 3). Поред тога, жеља руководиоца и учесника је била приказати како традиционално певање, као важан део некадашњег народног живота, и данас живи и успева да одоли модерним трендовима. У ту сврху, руководилац пројекта и певачких група КУД-а „Севојно", етномузиколог мср Александра Прокић, са члановима женске и мушке певачке групе, припремила је традиционалне песме из околине Ужица. Као једини извор у овладавању техником сеоског певања ове области коришћени су искључиво нотни записи из књиге *Народна музика титовоужичког краја* (објављене 1990. године) нашег еминентног етномузиколога проф. др Димитрија О. Големовића

Из рада на овладавању техником сеоског певања изродила се идеја о објављивању звучног издања, које ће, поред студијских снимака певачких група КУД-а „Севојно", презентовати и теренске снимке истих песама које је крајем 20. века забележио проф. др Димитрије Големовић. Овакав приступ у презентацији традиционалног материјала је концептуално јединствен у дискографији традиционалне музике. Важно је напоменути да руководилац и учесници овог пројекта нису имали увид у теренске снимке током увежбавања, иако је то чест педагошки приступ. Њихов изостанак у овом случају није недостатак, напротив – он отвара могућност за нова компаративна проучавања и сагледавање промена у традиционалном вокалном изразу код певача ужичког краја.

Звучно издање *Традиционална народна музика ужичког краја – некада и сада*, које је уредила мср Александра Прокић, чине CD са укупно двадесет и пет примера традиционалних песама из ове области и пратећи текст у којем су, поред текстова песама, речи уреднице, као и стручни коментар проф. др Димитрија Големовића. Дванаест примера које су извели чланови женске и мушке певачке групе КУД-а „Севојно“ имају свој пандан у теренским снимцима које је забележио проф. Големовић, док је постојећим звучним записима придодат један пример по избору Александре Прокић (пример бр. 8, „Ураниле три ђевојке младе“).

Прва четири примера припадају традицији старијег двогласног певања (*на глас*), док сви остали чине песме новије традиције (*на бас*). Док песме старијег слоја представљају изузетно вредне примере уодношавања гласова по принципу хетерофоније или хетерофоније-бордун, у којима доминира интервал секунде, у песмама новије праксе преовладавају консонантна сазвучја.

Преслушавањем издања о традиционалном певању ужичког краја можемо сагледати неке сличности и разлике интерпретација старијих певача које је снимио проф. Големовић и певача млађе генерације које је обучила Александра Прокић. Главни утисак се односи на велику сличност у смислу тембра, односно боје гласа, која представља једну од кључних карактеристика вокалног израза на одређеном локалитету. Због тога је фасцинантно како су певачи који су више од тридесет година касније ову музику учили од етномузиколога (који и сам потиче из Ужица), и то без теренских снимака, успели да толико ревносно интерпретирају ову специфичну одлику вокалне традиције. Поред тога, темпо извођења песама младих и старих певача је готово исти, мада се запажа да је у многим примерима код старијих певача за нијансу бржи. У већини песама интонација је скоро идентична или приближно иста, а у примерима у којима се разликује обично је реч о вишој интонацији код старијих певача. Још једна битна сличност између студијских и теренских снимака јесу украси који се могу чути на истоветним местима, што се посебно односи на вибрато, који су млади певачи интерпретирали вођени осећајем и знањем Александре Прокић.

Кључне разлике које се могу приметити су, пре свега, узроковане квалитетом звучних записа – док су снимци певача из КУД-а „Севојно“ настали у строго контролисаним, професионалним условима, теренски снимци су знатно слабијег квалитета, што је разумљиво, с обзиром на време и контекст њиховог настанка. Поред тога, у многим примерима запажа се прецизност и тонална стабилност у интерпретацији младих певача, док је нетемперованост оно што одликује сеоске певаче с краја прошлог века. Ова одлика је схватљива, будући да да је чланове КУД-а

обучавао стручњак и сам школован у домену класичне, западноевропске музике.

Значај издања *Традиционална народна музика ужичког краја – некада и сада* се може сагледати са различитих аспеката. Оно доноси вредан, архивски материјал који је објављен по први пут и који чини основ за даљи развој, промоцију и учење традиционалног певања ужичког краја. Поред тога, оно указује на потенцијал КУД-ова као носилаца различитих облика наслеђа, међу којима је, поред традиционалног плеса и народне ношње, и традиционално певање. Ипак, можда највећа вредност овог издања огледа се у многим питањима које оно отвара и могућностима за даља етномузиколошка промишљања. Пре свих, намеће се питање постојања „генетског кода", који сви носимо са собом, а који се несумњиво манифестује и кроз вокалну традицију, што ово издање доказује, и то први пут на овај начин у нашој етномузикологији. С друге стране, одређене промене у вокалном изразу су неминовне. Оне се огледају у интерпретацији младих певача који су песме учили од стручњака, а не у свакодневном окружењу, како се то некада радило. У том смислу, следећи задатак би морао бити разматрање детаљних звучних и нотних записа који би показали конкретне промене у вокалном изразу.

Поред тога, ово издање подстиче на размишљања о томе како друштвене и технолошке промене утичу на вокалну традицију. У интерпретацији младих певача овакав утицај је посебно видљив кроз њихово прецизно извођење сваког тона, што указује на то да је њихово певање прилагођено темперованом систему. У овом тренутку можемо да претпоставимо да су могући узроци тога њихова свакодневна и вишегодишња изложеност утицајима популарних музичких жанрова који се заснивају на класичној хармонији, слушање музике у КУД-овима која се у највише изводи на темперованим (а не традиционалним) инструментима, као и чињеница да их је обучио етномузиколог, а не извођач који је и носилац ове традиције.

Још једно питање које ово издање отвара, а које је увек актуелно у етномузикологији, јесте питање веродостојности нотног записа, који је најчешћи извор за учење традиционалног певања. Међутим, класичном, западноевропском нотацијом је многе квалитативне особине традиционалног певања јако тешко или готово немогуће записати. Због тога се поставља питање шта се све може урадити на пољу развоја нотације, како би она што прецизније обухватила суштинске карактеристике одређене вокалне традиције. Важно је напоменути да руководилац младих певачких група чији су снимци презетновани на овом издању и сам потиче из ужичког краја, што је свакако олакшало тумачење нотног записа и преношење знања о традиционалном певању

из ове области. Ипак, поставља се питање како ће предавачи у другим крајевима без адекватних звучних снимака и других неопходних знања успети да пренесу специфичности традиције на одређеном подручју уколико се за учење користи искључиво музичка транскрипција. Због тога је дигитализација архивске грађе и њена јавна доступност изузетно значајна за опстанак традиционалног певања у Србији.

На овом месту велику похвалу треба упутити Александри Прокић за ентузијазам, посвећеност и истрајност у раду са младим певачима при КУД-у, јер обично мало њих поседује формално музичко образовање, што додатно отежава процес овладавања техником традиционалног певања. Ово се посебно односи на примере старије сеоске праксе, који се због своје захтевности ређе изводе у певачким групама при фолклорним ансамблима, а који су на овом издању беспрекорно интерпретирани. Такође, као што је већ поменуто, подучавање традиционалном певању искључиво на основу нотног записа представља велику тешкоћу због њихове недовољне прецизности у погледу бележења специфичних звучних особина.

Својом јединственом идејом, концепцијом и научним доприносом ово издање завређује много већу пажњу стручне и шире јавности у односу на ону која му је била посвећена при самом објављивању.

Анастасија Живковић / Anastasija Živković
Универзитет уметности у Београду, Факултет музичке уметности /
University of Arts in Belgrade, Faculty od Music
E-mail: anjazivk@gmail.com
https://orcid.org/0009-0006-7852-0921

Примљено/Received: 4. 3. 2026.
Прихваћено/Accepted: 6. 3. 2026.

НАУЧНЕ ХРОНИКЕ

Научна хроника
Scientific Report

„Ревитализација старих народних спортова, игара и надметања кроз очување, преношење знања и презентацију – елементи угроженог нематеријалног културног наслеђа“ – приказ пројекта

Јована Бранков, Жељко Бјељац,
Ана Милановић Пешић, Стефан Денда

Пројекат „Ревитализација старих народних спортова, игара и надметања кроз очување, преношење знања и презентацију – елементи угроженог нематеријалног културног наслеђа“ наставак је истраживања сарадника Географског института „Јован Цвијић“ САНУ на тему старих народних спортова као елемената нематеријалног културног наслеђа на територији Србије. Финансиран је од стране Министарства културе Републике Србије, а реализовали су га Географски институт „Јован Цвијић“ САНУ из Београда и Градска библиотека „Милован Данојлић“ из Љига у периоду септембар–децембар 2025. године. Резултати досадашњих истраживања су представљени кроз пројекте реализоване од 2019. до 2025. године (Бјељац et al. 2023; Бјељац и Бранков 2024), али и кроз бројне научно-стручне радове аутора. Циљ ових истраживања је подизање свести о значају старих народних спортова и игара као елемената живе традиције и ревитализација појединих старих спортова и игара који су остали у сећању становништва, али су током времена ишчезли из праксе. Током истраживања вршена је и компаративна анализа ових спортова у Србији са старим, народним спортовима у државама насталим распадом СФРЈ, при чему су, услед сличних историјско-географских услова, идентификовани бројни стари спортови и игре са скоро идентичним правилима (Bjeljac & Brankov 2024). Од 2023. године, кроз своја истраживања аутори користе и искуства европских земаља у оквиру Европске асоцијације традиционалних спортова и игара (више у: Lavega 2010; Jaquiera et al. 2025).

Основни циљ пројекта била је ревитализација и „оживљавање“ одређених спортова и игара путем едукације локалног становништва, која је обухватила демонстрацију вештина играња одређених спортова и игара, као и прављења реквизита, а затим и организацију такмичења на терену. Пројекат се одвијао у неколико фаза.

На самом почетку, Географски институт „Јован Цвијић“ САНУ из Београда и Градска библиотека „Милован Данојлић“ из Љига организовали су две једнодневне едукативне радионице у основним школама са намером да се знање о старим спортовима и играма пренесе млађој популацији и створе основе за њихово очување, промоцију и ревитализацију. Учесници радионица су били ученици виших разреда (старосни узраст од петог до седмог разреда), а радионице су одржане током новембра 2025. године у две школе на територији општине Љиг: ОШ „Сава Керковић“ (Љиг) и ОШ „Сестре Павловић“ (Белановица). У обе школе радионице су имале идентичан концепт и састојале су се из два дела. Први део радионица обухватио је:

– Уводно предавање географа са кратким историјско-географским приказом старих народних спортова и игара у Србији и њиховим представљањем као сегмента културног наслеђа. У сарадњи са студентима са Факултета спорта и физичког васпитања Универзитета у Београду, предочени су појединачни стари народни спортови;

– Приказ прављења крпењаче и играња њом, игре пиљци и играња старе пастирске игре козана (Слике 1 и 2). Уводни део био је интерактивног карактера, са учешћем деце у разговору и вежбама.



Слика 1. Приказ игре пиљци, ОШ „Сестре Павловић“, Белановица, новембар 2025. године. Лична архива аутора.



Слика 2. Приказ старе пастирске игре козана, ОШ „Сава Керковић“, Љиг, новембар 2025. године. Лична архива аутора.

Други део радионица подразумевао је организацију такмичења на отвореном у три дисциплине старих спортова: трка у џаковима (групно), бацање потковице (групно, најбоља бацања) и такмичење у козани (групно, најбоља бацања). У Белановици је факултативно одржано и шутирање и играње крпењачом. У радионицама је учествовало укупно 130 ученика из ОШ „Сава Керковић“ (Љиг) и 40 ученика и седам професора из ОШ „Сестре Павловић“ (Белановица).



Слика 3. Такмичење у бацању потковице у ОШ „Сава Керковић“, Љиг, новембар 2025. године. Лична архива аутора.

Посебан сегмент пројекта, реализован у оквиру друге фазе, био је усмерен на истраживање путем интервјуа са старијом популацијом (70+). Циљ је био да се испитају ставови и ниво знања о старим народним

спортовима и играма као облику нематеријалног културног наслеђа, као и начин на који се та искуства преносе на млађе генерације. Прикупљени су интервјуи са испитаницима старости између 72 и 80 година.

Трећа фаза пројекта обухватила је организацију књижевне вечери, реализоване у сарадњи са Градском библиотеком „Милован Данојлић", а на тему присуства старих народних спортова у књижевности. Фокус је био на анализи дела у којима су ови спортови представљени као део живог наслеђа и културне баштине, како у српској ауторској књижевности тако у народној епској поезији. Током књижевне вечери читани су одломци из више значајних књижевних дела: *Хајдук Станко*, *Са пашњака до научењака*, *Српске народне игре које се забаве ради по састанцима играју*, *Српски рјечник*, уз посебан осврт на поједине јуначке епске песме: „Бановић Страхиња", „Смрт војводе Кајице", „Марко Краљевић и Муса Кесеџија". Такође, представљени су и одабрани примери спортова описани у монографији *Стари народни спортови, игре и надметања – очување, преношење знања и презентација* (Бјељац и Бранков 2024). Књижевно вече било је и интерактивног карактера, па је након читања уследио разговор са посетиоцима о личним искуствима и познавању старих спортова и игара. У оквиру књижевне вечери одржана је и презентација пројекта.



Слика 4. Детаљ са књижевне вечери у Градској библиотеци у Љигу, новембар 2025. године. Лична архива аутора.

Четврта фаза пројекта подразумевала је организацију панел-дискусије, у децембру 2025. године, у просторијама Аудиовизуелног архива и центра за дигитализацију САНУ у Београду, са темом „Стари народни спортови, игре и надметања – елементи угроженог корпуса нематеријалног културног наслеђа". Учесници су долазили из релевантних институција, међу којима су Етнографски музеј у Београду, Етнографски институт САНУ, Географски институт „Јован Цвијић" САНУ, Туристичка организација Љиг и Центар за стручно усавршавање у Шапцу.



Слика 5. Детаљ са панел-дискусије, Београд, децембар 2025. године. Лична архива аутора.

Дискусија је била структурисана кроз различите тематске целине. Панелисти су, из перспективе својих стручних области, говорили о повезаности старих народних спортова, игара и надметања са нематеријалним културним наслеђем. Посебан акценат стављен је на различите аспекте теме, укључујући тренутно стање и перспективе нематеријалног културног наслеђа у Србији, улогу традиционалних друштвених игара у животу заједнице, као и положај старих спортова у домаћем и међународном контексту.



Слика 6. Учесници пројекта након реализоване радионице, Белановица, новембар 2025. године. Лична архива аутора.

Литература

Бјељац, Ж. и Бранков, Ј. (2024). *Стари народни спортови, игре и надметања – очување, преношење знања и презентација.* Београд: Географски институт „Јован Цвијић“ САНУ.

Бјељац, Ж., Бранков, Ј. и Милановић Пешић, А. (2023). Пројекат „Стари народни спортови,игре и надметања – очување, преношење знања и презентација“. *Фолклористика*, 8(1–2), 263–269.

Bjeljac, Ž. and Brankov, J. (2024). Old Folk Sports, Games, and Competitions in the Area of the Former Yugoslavia as an Element of Intangible Cultural Heritage – A Comparative Analysis. U: A. Milanović Pešić, Z. Vuksanović-Macura, S. Lović Obradović, M D. Petrović and J. Kovačević-Majkić (Eds.). *International Scientific Conference, The 5th Congress of Slavic Geographers and Ethnographers*. Belgrade: Geographical Institute “Jovan Cvijić” SASA, 83.

Jaqueira, A. R., Araújo, P. C., Pereira, A. R., Borges, F. V. and Cruz, R. V. (Eds). (2025). *GAMES PLUS Manual: Traditional Games for Learning to Teach. GAMES PLUS Erasmus+ Cooperation Partnerships HED*. Portugal: University of Coimbra, Edições da Universidade de Coimbra, INEFC, Universidade de Split, FPJT, AEJeST, HSTIS.

Lavega, P. (2010). Contribution of traditional sports and games to a systemic conception of health. In: G. Jaouen, P. Lavega and C. De la Villa (Eds.). *Traditional Games and Social Health.* Madrid: Asociación Cultural La Tanguilla, 47–73.

Јована Бранков / Jovana Brankov
Географски институт „Јован Цвијић“ САНУ, Београд/
Geographical Institute “Jovan Cvijić” SASA, Belgrade
E-mail: j.brankov@gi.sanu.ac.rs
https://orcid.org/0000-0003-4032-9030

Жељко Бјељац / Željko Bjeljac
Географски институт „Јован Цвијић“ САНУ, Београд/
Geographical Institute “Jovan Cvijić” SASA, Belgrade
E-mail: z.bjeljac@gi.sanu.ac.rs
https://orcid.org/0000-0001-8974-2032

Ана Милановић Пешић / Ana Milanović Pešić
Географски институт „Јован Цвијић“ САНУ, Београд/
Geographical Institute “Jovan Cvijić” SASA, Belgrade
E-mail: a.milanovic@gi.sanu.ac.rs
https://orcid.org/0000-0002-7648-350X

Стефан Денда / Stefan Denda
Географски институт „Јован Цвијић“ САНУ, Београд/
Geographical Institute “Jovan Cvijić” SASA, Belgrade
E-mail: s.denda@gi.sanu.ac.rs
https://orcid.org/0000-0001-5556-9980

Примљено / Received: 30. 4. 2026.
Прихваћено / Accepted: 4. 5. 2026.

Научна хроника
Conference Report

Скуп о словенским бајкама

Немања Радуловић

На Универзитету „Сапијенца“ је од 11. до 13. фебруара 2026. одржан међународни научни скуп „Fairy-Tales in Slavic Countries“. Скуп је организовао славистички одсек Универзитета, на челу са проф. Моником Вожњак, а научни комитет чине предавачи са више катедара за славистику у свету. У организацији је учествовао и Пољски институт у Риму. Овом конференцијом окончава се међународни пројекат о словенским бајкама који је проф. Вожњак водила на „Сапијенци“ од 2024. Намера скупа била је, како се саопштава, да се скрене пажња на словенске бајке које су у међународном проучавању овог жанра често занемарене. Под тим се не мисли толико на фолклористику, колико на шире књижевно и културолошко проучавање савремених одраза и адаптација бајки, као што је оно које спроводе Џек Зајпс или Кристина Бакилега. С друге стране, проучавања у словенским земљама су често – по принципу „Slavica non leguntur“ – непозната у међународној науци. И унутар словенских наука често су фокусирана на корпус једног језика.



Учесници конференције.
Аутор фотографије: Моника Вожњак (Monika Wozniak).

Позив са овако јасно израженим компаративним и интердисциплинарним циљем наишао је на изузетан одзив. На скупу је учествовало готово стотину учесника, који су излагали у три паралелне сесије. Радови су се груписали око неколико тема: историјат истраживања бајки код Словена; превођења и адаптације бајки између словенских култура, али и оних са других језика (браћа Грим, Андерсен); рецепција словенских бајки у другим културама; бајке у књижевности за децу; улога бајки у идеологизацији, политизацији и културном памћењу; реинтерпретације у прошлости и данас, што укључује и одразе бајки у ликовној уметности, музици, филму, стрипу, видео-игрима. Учесници су били из готово свих словенских земаља (Русија је због политичких околности била представљена руским истраживачима са страним афилијацијама), као и из славистичких центара у Европи, највише из Италије, као земље домаћина, али и из Немачке, Француске, Швајцарске, Мађарске, Ирске, Грузије. Било је и више учесника из САД. Пленарни говорници били су Марина Балина (Illinois Wesleyan University), која је говорила о књижевној бајци европског романтизма у руској књижевности 20. века на примеру Венијамина Каверина, и Виолета Врублевска (Универзитет у Торуњу), чија тема је била идеолошка контрола путем страха у усменим бајкама. Како се види, скуп је бајку узео у ширем значењу. Два пленарна предавања већ показују два аспекта скупа: један фолклористички и други у вези са бајкама као културним феноменом. Са фолклористичке стране било је радова о збирци македонских бајки Андреа Мазона (Галина Кабакова), женском сазревању у словенским варијантама типа 510B (Маргарет Бајсингер), архивској збирци резијанских бајки (Барбара Иванчич Кутин), словеначким причама о животињама (Јасмина Рејец), одумирању бајки у Закапартју (Елена Будовска), језичком диверзитету у украјинским бајкама (Марија Редква), покретној кући у руским и словенским бајкама (Дорена Кароли), пољским дечјим предањима (Малгожата Брожина-Речко). Блиски фолклористици су и реферат о Ханкиним мистификацијама и улози српске усмене поезије у њиховом формирању (Дејвид Купер), као и радови германиста с Универзитета у Каселу, који се баве браћом Грим: о Јакобовом и Вилхелмовом схватању словенских бајки (Холгер Ерхарт) и о миграцији типа ATU 123 у словенски фолклор (Силви Ланг). Из реферата Мирјам Шрагер о изазовима енглеског превода Пропових *Историјских корена бајке* скуп је обавештен да је књига по први пут у целини преведена на енглески, скоро седамдесет година након превода славне *Морфологије*. Реферати о културној улози бајки покрили су заиста огромну област, која се овде може само делимично поменути: Павел Бажов, Иван Билибин, Алексеј

Ремизов, Лав Толстој, Ивана Брлић Мажуранић, Бранко Ћопић, Тадеуш Мичињски, руски алтернативни рок, Карл Јаромир Ербен, Андерсен, Колоди, Људмила Улицка, школске обраде бајки, период комунизма, Самуил Маршак, совјетски цртани филмови, савремени интерактивни медији, савремене судбине вештица, Баба Јаге, вампира, „вурдалака". Све ове теме су на неки начин у вези са бајкама. Доста реферата било је посвећено питањима превода и адаптација. Интересантно је да је упадљив број реферата говорио о „женским бајкама", односно о типовима 510 A и B. Од српских фолклориста учествовали су Дејан Ајдачић (варијанте „Пепељуге" у српском фолклору), Марина Младеновић Митровић (мотив гвозденог зуба у бајкама) и потписник овог извештаја (рецепција Пропа у српској фолклористици).

Организатори су уложили велик труд и у пратеће манифестације. Свечано отварање скупа у Пољском институту било је пропраћено изложбом илустрација пољских бајки, а на истом месту одржана је и промоција видео-игре о словенским вампирима, док је на крају скупа уследио мали концерт.

Скуп је закључен завршном дискусијом на којој су најављени планови за више публикација заснованих на рефератима, на енглеском и на италијанском, у зборницима и у познатом часопису *Ricerche slavistiche*, који издаје „Сапијенца".

Немања Радуловић / Nemanja Radulović
Универзитет у Београду, Филолошки факултет /
University of Belgrade, Faculty of Philology
E-mail: nem_radulovic@yahoo.com
https://orcid.org/0000-0001-6572-0787

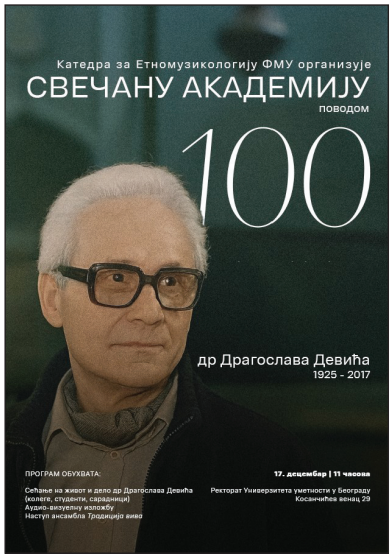
Примљено/Received: 25. 3. 2026.
Прихваћено/Accepted: 27. 3. 2026.

Научна хроника
News and Events

Свечана академија поводом стогодишњице рођења проф. др Драгослава Девића

Ана Петровић

На иницијативу и у организацији чланова Катедре за етномузикологију Факултета музичке уметности (ФМУ) Универзитета уметности (УУ) у Београду, 17. 12. 2025. године одржана је Свечана академија поводом обележавања стогодишњице рођења др Драгослава Девића (1925–2017), вишедеценијског професора и руководиоца Катедре за етномузикологију ФМУ-а, доајена не само српске већ и европске и светске етномузикологије. Догађај је, симболично, уприличен у Ректорату Универзитета уметности у Београду (Косанчићев венац 29), чиме је институционално наглашен континуитет педагошке и научне праксе који је професор Девић својим радом утемељио.



Академија је окупила бројне представнике академске и научне заједнице, медија (телевизије и радија), различитих установа културе и организација, бивше студенте, поштоваоце, колеге и пријатеље. Посебан значај овом догађају дало је присуство чланова породице професора Девића – његове супруге, кћерке и унука.

Свечана академија програмски је конципирана тако да осветли вишеструка поља деловања проф. Девића и да интегрише различите модалитете сећања, личне и научне рефлексије учесника, кроз више сегмената: пригодна обраћања колега и студената, аудио-визуелну изложбу и наступ резиденцијалног ансамбла Факултета музичке уметности у Београду „Традиција вива“, који чине

студенти Катедре за етномузикологију.

Званични део програма отворен је кратким филмом, чији је аутор др Младен Марковић, ванредни професор на Катедри за етномузикологију ФМУ-а. Симболично, филм је отпочео речима самог професора Девића, кроз одломак из интервјуа који је 2011. године, поводом педесет година од оснивања Катедре за етномузикологију, на ФМУ-у с њим спровео др Димитрије Големовић. Поред др Големовића, у филму се појављује још четворо бивших студената Драгослава Девића, садашњих професора на Катедри за етномузикологију ФМУ-а: др Мирјана Закић, др Сања Радиновић, др Младен Марковић и др Сања Ранковић. У њиховим излагањима, кроз призме личних импресија из живота и рада с професором Девићем, посебан нагласак је стављен на његову јединствену личност, топлину и непосредност у раду са људима. Њихова сећања додатно су осветлила наставни рад професора Девића тиме што су истакли индивидуализован приступ, посвећеност теренском раду и подстицање истраживачке самосталности студената.

Након пројекције филма, централни део овог догађаја био је посвећен обраћањима бивших студената. Бројне анегдоте и занимљиве догађаје које је поделио са професором Девићем пренео је његов први, дугогодишњи сарадник на Катедри за етномузикологију ФМУ-а др Димитрије Големовић, вишегодишњи руководилац Катедре и редовни професор ФМУ-а у пензији. Детаљнији увид у богату биографију Драгослава Девића омогућила је др Мирјана Закић, редовни професор и шеф Катедре за етномузикологију. Др Сања Радиновић, ванредни професор на Катедри за етномузикологију ФМУ-а, у свом излагању осврнула се на богату библиографију професора Девића (уџбеничку литературу, монографске студије, бројне приређене публикације, научну продукцију). О формирању и значају Фоноархива ФМУ-а, као и о теренском раду проф. Девића и, посебно, његовом приступу изучавању традиционалних инструмената говорио је др Младен Марковић. Др Сања Ранковић, редовни професор на Катедри за етномузикологију ФМУ-а, представила је још једно велико и значајно поље деловања професора Девића – његов рад и вишедеценијско ангажовање у креирању и вођењу циклуса концерата традиционалне музике у оквиру Београдских музичких свечаности (БЕМУС).

Магистар Јасминка Докмановић, ванредни професор у пензији на Катедри за музику у медијима Филолошко-уметничког факултета Универзитета у Крагујевцу, поделила је своје утиске у вези са искуством етномузиколошког рада на терену са професором Девићем из времена када је била студент. Др Јелена Јовановић, редовни члан Одељења уметности и научни саветник Музиколошког института САНУ, изнела

је своје импресије о сарадњи са професором Девићем на различитим нивоима, посебно приликом студијских теренских екскурзија. Велико и значајно поље деловања др Драгослава Девића у вези је и са оснивањем и уметничким и програмским руковођењем бројним фестивалима традиционалне музике у Србији (од којих је свакако најзначајнији Драгачевски сабор трубача у Гучи), о чему је говорила др Данка Лајић Михајловић, научни саветник Музиколошког института САНУ. Последње излагање припало је Мирјани Дробац, некадашњем уреднику за народну музику у Музичкој продукцији РТС-а. Њено обраћање омогућило је увид у још један важан сегмент ангажовања професора Девића при Радио Телевизији Србије – организовање радијских снимања извођача традиционалне музике из различитих крајева, концептуализовање и креирање бројних емисија, радио и телевизијских прилога.

У другом делу Свечане академије изведен је концерт студентског ансамбла Катедре за етномузикологију ФМУ-а „Традиција вива". Стопама професора Девића, песмом и свирком студенти су присутне провели кроз различите крајеве Србије, од којих је неке (попут Драгачева, Сврљига и Црноречја) професор подробно проучавао. Различите примере традиционалне вокалне праксе, као и свирања на традиционалним инструментима, које је на терену забележио управо Драгослав Девић, са студентима су припремили проф. др Сања Ранковић и асистент др Борисав Миљковић. Овај сегмент програма омогућио је трансформацију архивског материјала у живу извођачку праксу и тиме нагласио динамичку природу музичког наслеђа. Посебно надахнуте интерпретације студената кроз (ре)афирмацију богате и разноврсне теренске грађе успостављале су у тренуцима извођења специфичан дијалог између прошлости и савремености.

Особен сегмент свечане академије чинила је аудиовизуелна изложба. Њен акустемолошки сегмент, звучна докуфикција *The Девић* аутора мср Бранислава Стеванића, докторанда на Катедри за етномузикологију ФМУ-а базиран је на звучној теренској грађи из Фоноархива ФМУ-а, а за рад је искоришћена двадесет једна магнетофонска трака. Аутор је интервенисао посредством синтетизованог звука, чиме је спојио документарни и фикционални приступ у интерпретацији музичких феномена и теренског истраживања као фундаменталне етномузиколошке методе. Визуелни део ове изложбе настао је на основу фотографија из приватне архиве породице Девић и архиве Факултета музичке уметности у Београду. Приказан је и мањи део богате колекције традиционалних инструмената које је професор Девић прикупио на терену, а симболично су изложени и неки од предмета које је током свог рада на Факултету неуморно користио, попут писаће

машине и фреквенциометра. Поред документарне функције, изложба је замишљена и као едукативна, кроз указивање на истраживачке праксе и методологију етномузиколошког рада у целини. Аутори изложбе су асистенти на Катедри за етномузикологију др Борисав Миљковић и др Ана Петровић, као и истраживачи-сарадници мср Виолета Јокић и мср Анастасија Живковић, а сама изложба је реализована уз велику и несебичну помоћ и ангажовање госпође Верице Девић, супруге проф. Девића, која је великодушно уступила на коришћење породичну фото-документацију.

Комплементарност свих делова програма ове свечане академије допринела је реалном сагледавању изузетно богате каријере утемељивача савремене етномузикологије у Србији и Југославији и омогућила детаљан увид у огромне резултате које је др Драгослав Девић остварио на различитим пољима бављења овом науком. Осим као комеморативни чин сећања, Свечана академија поводом стогодишњице рођења др Драгослава Девића указала је на континуитет и актуелност његовог рада, истовремено отварајући простор за нова „читања“ његовог укупног етномузиколошког опуса, која ће несумњиво користити у даљим промишљањима и истраживањима традиционалне музике. Напослетку, на најдубљем, личном нивоу, превагнуо је општи утисак да је ово био и емотивни догађај за све који су професора Девића познавали, уважавали, волели и са њим сарађивали, а кога су на овај начин сви заједно још једном „оживели“, одајући му дужно поштовање и сећајући га се са пијететом.

Ана Петровић / Ana Petrović
Универзитет уметности у Београду, Факултет музичке уметности /
University of Arts in Belgrade, Faculty of Music
E-mail: anazivcic87@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-9527-6514

Примљено/Received: 10. 4. 2026.
Прихваћено/Accepted: 15. 4. 2026.

Научна хроника
News and Events

Значајне награде додељене истакнутим члановима Удружења фолклориста Србије у 2025. години

Ђорђина Трубарац Матић

Крајем 2025. године неколицини истакнутих чланова Удружења фолклориста Србије додељене су престижне националне награде, чиме је још једном препознат квалитет и значај њиховог рада.

Награда „Троношки родослов“ додељена проф. др Бошку Сувајџићу

Подрињски културни клуб и Епархија шабачка, који додељују годишњу награду „Троношки родослов“ у две категорије (једну за животно и другу за књижевно дело), доделили су књижевну награду за 2025. годину проф. др Бошку Сувајџићу за два остварења – збирку песама *Тумане*, коју је објавио Културни центар Војводине „Милош Црњански“ у едицији „Гласови“, и књигу есеја *Семе божанског орача. Фолклорни и митски обрасци у савременој српској поезији и драми*, коју је објавио Прометеј. Жири у саставу Слободан Џагић, Зоран Богнар и Миломир Ђукановић истакао је у образложењу награде да песничка и научна дела проф. др Бошка Сувајџића представљају значајан допринос разумевању српске усмене традиције и успостављању креативних спона између савремене књижевности и традицијских и митских образаца присутних у усменом народном стваралаштву. Награду за животно дело жири у истом саставу доделио је песнику, есејисти и академском раднику Ивану Негришорцу за вишедеценијско књижевно стваралаштво.

Свечану доделу награде организовао је Подрињски културни клуб у манастиру Троноша, 30. априла 2026. године. Добитницима

је награде уручио председник овог културног клуба Слободан Џагић. Том приликом су о награди, лауреатима и њиховом делу говорили Миломир Ђукановић, Зоран Богнар и Селимир Радуловић, претходни носиоци овог признања. У име Епархије шабачке свечаној додели су присуствовали протојерej Драган Јеремић, архијерејски намесник лознички, и мати Варвара, игуманија манастира Троноше.

Награда „Дејан Медаковић“ додељена др Бранку Златковићу

Једногласном одлуком жирија у саставу Бошко Сувајџић, Миладин Милошевић и Радован Поповић, награду „Дејан Медаковић“ за 2025. годину, коју додељује новосадска издавачка кућа Прометеј, поделила су два аутора – Бранко Златковић за књигу *Мале приче о Вуку Караџићу (од 1825. до 1832)*, у издању Института за књижевност и уметност из Београда, и Миливој Павловић за књигу *Десет портрета и десет разговора*, у издању Службеног гласника. Свечаност поводом уручења награде уприличена је у галерији „Прометеј“, у Новом Саду, 10. јануара 2026. године, на дан оснивања издавачке куће Прометеј.

Истакнуто је да се посебна вредност Златковићеве монографије *Мале приче о Вуку Караџићу* огледа у томе што је у питању резултат монументалног истраживачког захвата, у којем је обрађен обиман корпус историографских извора, путописа, мемоара, аутобиографије, биографије, преписке, књижевне и историјске полемике и књижевне критике, чиме је дата вредна хроника једног времена, испричана у испреплетеном ткању узбудљивог историјског романа, детективске приче, „бравурозног сплета анегдотских казивања“, есејизиране биографије, приче из живота, породичних предања и лирских цртица. Вук се појављује као носилац приповедања, као књижевни јунак, али и као предмет научног истраживања, а биографски подаци смештени су у наративни оквир у којем се међусобно прожимају научни дискурс и литерарна интерпретација.

Павловићева књига *Десет портрета и десет разговора* представља колекцију књижевнодокументарних текстова у форми новинских интервјуа насталих у периоду од 1969. до 2014. године, вођених са најзначајнијим књижевним стваралоцима с југословенских простора који су обележили своје време, међу којима су: Милош Црњански, Данило Киш, Меша Селимовић, Скендер Куленовић и др. Монографија пружа не само драгоцен пресек дешавања и процеса у књижевном животу и стваралаштву у распону од нешто више од пола

века већ и узбудљиву хронику бурних периода југословенске и српске историје током друге половине 20. и прве две деценије 21. века, те начина на који су историјска дешавања утицала на животе књижевника и њихово стваралаштво.

Награда Вукове задужбине за науку додељена др Лидији Делић

Одбор за науку Вукове задужбине доделио је Награду Вукове задужбине за науку у 2025. години др Лидији Делић за књигу *Глад, а српска? Мали појмовник – од фолклора до трансхуманизма*, у издању Академске књиге.

Монографија представља наставак ауторкиних вишегодишњих истраживања у којима обрађује доминантне категорије народно-традицијске културе и фолклора, чији су први резултати објављени 2019. унутар монографије *Змија, а српска. Концептуализација у усменом фолклору.* Крећући се у сфери компаративних и интердисциплинарних студија културе, ауторка је овог пута померила тежиште својих проматрања у правцу контекстуалних сагледавања и комуникације унутар нових медија и дигиталног фолклора, с посебним фокусом на савремене теме и идејне системе као што су постхуманизам и трансхуманизам. Концептуалне системе препознаје као оквире за осмишљавање и организовање људског искуства, а концептуална чворишта (смрт, глад, камен, жртва, чудо и др.) као тачке преко којих се остварују значењски континууми који спајају различите епохе.

Очекује се да ће свечана додела награде бити уприличена у другој половини 2026. године.

Признање за најбољи домаћи филм на 34. Међународном фестивалу етнолошког филма

Од 4. до 7. децембра 2025. године у Београду је одржан 34. Међународни фестивал етнолошког филма, на коме је награда за најбољи домаћи филм додељена остварењу *Асурџије*, редитељке Милице Бајић Ђого. Филм је настао као резултат пројекта „Асурџијски занат: евидентирање новог елемента НКН“, реализованог уз подршку Министарства културе Републике Србије. Пројектом је руководила Снежана Шапоњић Ашанин, а у њему су учествовале и др Смиљана

Ђорђевић Белић, др Ана Јањић, проф. др Јеленка Пандуревић, проф. др Данијела Поповић Николић и др Биљана Сикимић.

Честитамо свим добитницима ових престижних награда!

Ђорђина Трубарац Матић / Đorđina Trubarac Matić
Етнографски институт САНУ, Београд /
The Institute of Ethnography SASA, Belgrade
E-mail: djordjina.trubarac@ei.sanu.ac.rs
https://orcid.org/0000-0002-3961-9738

Примљено/Received: 26. 6. 2026.
Прихваћено/Accepted: 29. 6. 2026.

Научна хроника
Conference Report

Међународна конференција „Everyday Life in Short Folklore Forms“

Сара Вукотић

Од 5. до 7. маја 2026. године у Љубљани (у оквиру Института за словеначку етнологију, ЗРЦ САЗУ) одржана је међународна конференција „Everyday Life in Short Folklore Forms“. Конференција је организована као једна од завршних активности пројекта „Language, Culture, and Values: The Economic Image of Everyday Life in Slovenian Folklore Patterns“ (ARIS J6-50197), којим руководи Саша Бабич и који финансира Словеначка агенција за научноистраживачку и иновацијску делатност.



Учесници конференције. Лична архива ауторке.

Као и сам пројекат, конференција је фолклор сагледавала као један од кључних културних кодова свакодневице. Разноврсна и изузетно подстицајна излагања бавила су се питањима о томе шта нам фолклор може открити о свакодневном животу из дијахронијске и синхронијске перспективе, на који начин се преплићу језик и култура, као и како различите фолклорне форме успостављају везе између прошлости,

садашњости и будућности. Као што су истицали теоретичари језика и културе попут Бахтина и Кристеве, у култури ништа заиста не нестаје; културни елементи се непрестано трансформишу, надограђују новим семантичким слојевима и поново успостављају кроз мреже референци и међусобних преплитања.

Конференција је била изразито интердисциплинарног и међународног карактера. Истраживачи и истраживачице приступили су различитим доменима свакодневице у фолклорним формама кроз разноврсне методолошке приступе, теоријске оквире и интерпретативне перспективе. У програму конференције учествовали су излагачи и излагачице из Словеније, Литваније, Хрватске, Мађарске, Аустрије, Ирске, Србије, Финске, Естоније, Грчке и Сједињених Америчких Држава.

Посебна пажња била је посвећена како традиционалним кратким фолклорним формама, попут пословица и загонетки, анализираним пре свега на основу фолклорне грађе из 19. и 20. века, тако и савременим фолклорним облицима и њиховим трансформацијама у новим социо-културним контекстима. Излагања су обухватила савремене ситуационе изреке, породичне књиге гостију, јавне натписе и знакове повезане са псима, ватрогасне команде, тајне језичке игре, мимове, као и различите процесе ремедијације фолклорних форми. Посебно интересовање било је усмерено на питања креативности, прилагођавања традиционалних форми савременој свакодневици, као и на нове начине њиховог циркулисања и (ре)дефинисања значења.

Тематски гледано, конференција је била изузетно богата и разноврсна. Учесници и учеснице бавили су се различитим аспектима свакодневног живота: репрезентацијама подмићивања, примања мита, материјалног благостања, моралних вредности, маркетиншких и рекламних техника, времена, породичних односа, родних улога, различитих начина комуникације међу друштвеним групама, утицајем страних језика и израза на свакодневни дискурс, марљивошћу, бригом о себи, као и емоционалним и когнитивним димензијама савремене свакодневице, укључујући стрес и страх.

Поред засебних сесија и предавања унутар њих, на конференцији „Everyday Life in Short Folklore Forms“ представљена су и два пленарна предавања. Првог дана Волфганг Мидер (Wolfgang Mieder, University of Vermont, SAD) одржао је предавање под насловом „'The Internet Never Forgets': The Futuristic Worldview of Modern American Proverbs“. У свом излагању истакао је да су пословице универзалне (фолклорне) форме, свеприсутне и посебно значајне и аналитички инспиративне јер коментаришу све аспекте живота. Полазећи од материјала из збирке *The Dictionary of Modern Proverbs* (Mieder et al. 2012), показао је колико

су пословице значајне не само за разумевање прошлости и садашњости већ и за концептуализацију будућности. То је илустровао примерима попут: “Children are our future”, “The future is not what it used to be”, “The future is a moving target”, “Dreams can’t come true unless you wake up and go to work” и “If you can dream it, you can do it”.

Другог дана Дороти Нојиз (Dorothy Noyes, Ohio State University, SAD) одржала је пленарно предавање под насловом „From 'Is' to 'Ought' and Back Again: Proverb and Maxim in an Economy of Abundance“. Њено излагање било је усмерено првенствено на положај и улогу пословица у савременој свакодневици, при чему је указала на то да се пословице данас све више, својим структурно-функционалним особинама, приближавају максимама, што упућује на значајан епистемолошки помак: од колективног покушаја објашњавања света ка наглашенијој улози и деловању појединца унутар њега. Такође је истакла како се традиционалне пословице данас трансформишу, минимализују и кондензују у кратке исказе попут “It is what it is”.

Први дан конференције завршен је изузетно занимљивим разговором који је водила др Бабич са др Мидером и др Ноиз. Разговарали су о својим почецима у фолклористици, о важности сталног промишљања тога шта фолклорне форме значе данас, зашто се одређени обрасци непрестано понављају, као и о начинима на које се традиционалне форме мењају, трансформишу и добијају нова значења у савременим друштвеним контекстима.

Други дан конференције закључен је вођеним обиласком Љубљане, током којег је туристички водич Урбан Логар учесницима и учесницама представио бројне скривене кутке градског језгра, као и слојевите традиције и приче које и данас обликују културно сећање града.

Сара Вукотић / Sara Vukotić
Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU
E-mail: sara.vukotic@zrc-sazu.si
https://orcid.org/0009-0004-2362-1413

Примљено / Received: 18. 5. 2026.
Прихваћено / Accepted: 20. 5. 2026.

In memoriam

Славица Михаиловић (1958, Панчево – 2026, Крагујевац)



Славица Михаиловић рођена је 2. новембра 1958. године у Панчеву, у време када је њена породица, због очевог посла, живела у Глогоњу. Иако је животно и професионално била везана за различите средине, њено породично порекло и најдубљи идентитетски ослонац били су у Шумадији. Сама је често истицала да је Шумадија за њу више од географског простора: то је „задатак“, исходиште и мера личне културне одговорности.

Почевши од детињства, кроз боравке у Шумадији, школске фолклорне секције и касније рад у културно-уметничким друштвима, традиционални плес је за њу постао живи свет којем је у целости припадала. У раној младости прикључила се фолклорним секцијама у Глогоњу, активно учествујући у њима све до одласка у Крагујевац, где 1977. године уписује студије права. Истовремено постаје чланица крагујевачког Културно-уметничког друштва „Абрашевић". Између 1983. и 1984. године поверено јој је руковођење извођачким ансамблом КУД-а „Абрашевић", са којим је радила све до 2005. године, када оснива Српски ансамбл „Смиље". Овај ансамбл поникао је из певачке групе „Смиље", основане давне 1990. године, као посебан сегмент рада у оквиру „Абрашевића".

Њено образовање у области педагогије традиционалног плеса додатно је обликовано похађањем бројних семинара за руководиоце фолклорних ансамбала, како у бившој Југославији тако и у Србији, почевши од 1984. године, те кроз студије на Факултету драмских уметности (на Катедри за образовање фолклорних педагога), које уписује 1985. године. Била је део прве генерације ове катедре, тада јединствене на простору бивше Југославије. Ипак, оно што је њен рад најдубље одредило била су теренска истраживања, по којима је била препозната у ужој стручној и широј заједници. Од 1990. године активно је учествовала у раду Центра за истраживање и очување традиционалних игара Србије (ЦИОТИС) као истраживач, предавач и полазник семинара за руководиоце фолклорних ансамбала, остајући највернији сарадник ове организације. Током наредних деценија обишла је многе области у Србији и региону, бележећи традиционалне плесове, музику и обичаје: Гружу, Левач, Лепеницу, Јасеницу, околину Чачка и Драгачева, Ниш, околину Неготина, Топлицу, Бујановац, Мачву, Стиг, Фочу, Скадар, Демир Капију, Скопску Црну Гору (да набројимо само неке).

За едицију *Народне игре – грађа*, коју је од 1990. до 2018. године издавао ЦИОТИС, Славица Михаиловић објавила је више од тридесет прилога о традиционалним играма из крајева и области у којима је обављала истраживања. Ти записи представљају драгоцену грађу за будућа проучавања, реконструкције и праћење дијахронијског развоја традиционалних плесова Срба. Њена истраживачка продуктивност била је изузетна, тим пре што је проистицала из споја теренског рада, педагошке праксе и свакодневног рада с ансамблима. У једној емисији је, говорећи о свом односу према грађи, рекла: „Има материјала доста ко жели да ради, требало би ми још три живота да обрадим бар половину онога што сам нашла." У тој реченици сабране су њена скромност и свест о обиму материјала који је посвећено прикупљала и веома често, кроз свој рад, несебично делила са другима.

Њене кореографије, како за децу тако и за одрасле, настајале су управо на основу теренских истраживања и извођене у бројним културно-уметничким друштвима и ансамблима у Србији и дијаспори, док се део њеног репертоара изводи и у оквиру професионалног Ансамбла народних игара и песама Србије „Коло“.

У основи кореографског рукописа Славице Михаиловић стајала је идеја да сценска обрада традиционалног плеса не сме да прекине везу са „народним играчем“, већ да би требало да настави тамо где је он, како је сама говорила, „стао или посустао“. Баш зато је рад Славице Михаиловић био препознатљив по ослањању на локални стил, на пажљиво посматрање тела, обрасце корака, држања, ритма и односа међу играчима. Још 1992. године истакла је да „кроз игру човек исказује стање духа и поруке које су јасне и без речи“, што најбоље показује њено разумевање игре као дела културног језика, облика памћења и начина на који заједница говори о себи.

За свој допринос неговању и очувању нематеријалног културног наслеђа Славица Михаиловић добила је више признања, међу којима се посебно издваја Вукова награда Културно-просветне заједнице Србије, додељена 2012. године. Такође, 2017. године добила је и признање „Књига о Милутину“ удружења „Бирам Крагујевац“. Ипак, чини се да су њена најтрајнија признања она која се не могу увек навести у биографији: поштовање ансамбала, поверење казивача на терену, захвалност ученика, играча и сарадника, као и чињеница да се њене кореографије у континуитету већ деценијама изводе у бројним срединама широм света.

Они који су је познавали памтиће је као благу и ненаметљиву особу, али истовремено и као жену која је својим знањем, искуством и присуством остављала снажан утисак у сваком простору у којем се појављивала. Таква је била и на предавањима: тиха, одмерена, али у игри грациозна, са ретком способношћу да брзо и прецизно мења стилове играња, прилагођавајући их локалним карактеристикама традиционалних плесова. У сваком кораку и свакој речи видела се сабраност дугогодишњег теренског, педагошког и уметничког искуства.

Славица Михаиловић преминула је 2026. године, оставивши иза себе дело које ће наставити да живи у играма и песмама које је прикупила, у ансамблима с којима је радила, публикованој грађи и сећањима људи. Много је разлога да јој свет аматерског и професионалног сценског традиционалног плеса буде захвалан. Захвални смо јој и сви ми који се бавимо истраживањима традиционалног плеса и фолклора у ширем смислу, јер је прикупила и објавила изузетно обимну грађу до које бисмо данас тешко могли доћи. Њено дело наставиће да буде читано,

извођено и тумачено из различитих перспектива, док ће сећање на њу остати трајно у заједници којој је посветила свој живот.

Милош Рашић / Miloš Rašić
Етнографски институт САНУ, Београд /
The Institute of Ethnography SASA, Belgrade
E-mail: milos.rasic@ei.sanu.ac.rs
https://orcid.org/0000-0001-6871-5553

Примљено/Received: 13. 6. 2026.
Прихваћено/Accepted: 15. 6. 2026.

Упутства за припрему рукописа

Фолклористика, часопис Удружења фолклориста Србије објављује оригиналне, претходно необјављене радове на српском и енглеском језику, а у договору с уредницима и на другим словенским или светским језицима. Радови учасопису су двоструко анонимно рецензирани.

Радови могу бити из области студија фолклора и сродних хуманистичких и друштвених дисциплина. Осим оригиналних и прегледних научних радова, *Фолклористика* публикује научну критику, приказе и белешке, научне библиографије, приређену рукописну и теренску грађу, научну хронику, а текстови могу да садрже илустрације, аудио и видео прилоге.

Фолклористика је часопис у отвореном приступу и публиковање радова се не наплаћује.

Радови и грађа треба да садрже наслов, апстракт, кључне речи; текст рада, библиографију, извор илустрација с изворима; сажетак и кључне речи на енглеском језику, афилијацију, е-пошту и ORCID идентификацију аутора.

Радове дужине до 35.000 словних знакова (с размацима) припремите у формату .docx, с минималним форматирањем (фонт Cambria, величина 12, двоструки проред између редова, маргине од 2,5 цм, први ред увучен аутоматски 1,25 цм, формат стране А4). Цитати дужи од три реда издвајају се у посебне пасусе с величином фонта 10. Треба користити систем цитирања у тексту „аутор година: страна", а библиографију и наводе приредити према цитатном стилу АПА.

Слике, аудио и видео записе треба предати као посебне, јасно именоване и нумерисане документе, са списком легенди и извора о пореклу. Слике треба да буду у формату .jpg и у резолуцији од 300 dpi или вишој.

Детаљна упутства за припрему и слање рукописа, обавештења о уређивачкој политици, образац изјаве аутора и образац и упутства за рецензенте можете да преузмете са сајта часописа: http://folkloristika.org

Guidelines for manuscript preparation

Folkloristika [Folkloristics], journal of the Serbian Folklore Association, publishes original, previously unpublished articles in Serbian and English language, and in agreement with the Editors, in some other Slavic or world language. The Journal uses double-blind peer review.

The articles should cover topics in the areas of folklore studies, and related humanities and social sciences. Apart from original research papers and review papers, *Folkloristika* publishes book reviews, bibliographies, edited manuscript and field material, and chronicle. Texts can include illustrations, audio and video clips.

Folkloristika is an Open Access journal, and publication is free of charge.

Articles should consist of the following elements: title, abstract, keywords; text, bibliography, list of illustrations with their sources; title, summary and keywords in English language; affiliation, e-mail and the ORCID identification of the author.

The approximate length of the complete article should be up to 35.000 characters with spaces. Please prepare the manuscript as .docx document, with the minimum of formatting (use Cambria, 12-point type, double line spacing, 2,5 cm margins, 1,25 cm the first line indent, page layout for paper size A4). If quoted text exceeds three lines, it should be abstracted as a separate block, in 10pt. References should be cited in the text, in author–date form, and bibliography and citations should be formatted according to APA citation style.

Figures, pictures, audio and video recordings should be submitted as separate, clearly named and numerated files, with the list of captions and sources. Photos should be saved as .jpg at a resolution of 300 dpi or higher.

Detailed guidelines for manuscript preparation, information about editorial policy, author statement form and peer review statement form can be downloaded from the Journal's website: http://folkloristics.org

ISSN 2560-441 4