

САВРЕМЕНА СРПСКА ФОЛКЛОРИСТИКА XI

Уређивачки одбор

др Варвара Е. Добровољска, кандидат филолошких наука,
Центар за руски фолклор Државног руског дома народног стваралаштва, Москва
др Смиљана Ђорђевић Белић, виши научни сарадник,
Институт за књижевност и уметност, Београд
др Биљана Ђорђевић, музејски саветник, Народни музеј, Београд
др Бранко Златковић, виши научни сарадник,
Институт за књижевност и уметност, Београд
др Барбара Иванчич Кутин, научни сарадник,
Институт за словеначку етнологију САЗУ, Љубљана
др Александар Јерков, редовни професор,
Универзитетска библиотека „Светозар Марковић”, Београд
др Данка Лajiћ Михајловић, научни саветник,
Музиколошки институт САНУ, Београд
др Ирина Медар-Тањга, ванредни професор,
Природно-математички факултет, Бања Лука
др Лозанка Пејчева, научни саветник,
Институт за етнологију и фолклористику с Етнографским музејем, Софија
др Инес Прица, научни саветник,
Институт за етнологију и фолклористику, Загреб
др Михај Радан, редовни професор,
Филолошки, историјски и теолошки факултет, Темишвар
др Биљана Сикимић, научни саветник, Балканолошки институт САНУ, Београд
др Велика Стојкова Серафимовска, виши научни сарадник,
Институт за фолклор „Марко Цепенков”, Скопље

Рецензенти

др Љиљана Гавriloviћ, др Биљана Ђорђевић, др Маја Ђукановић,
др Мирјана Закић, др Милина Ивановић Баришић, др Саша Кнежевић,
др Сања Лазаревић Радак, др Милош Матић, др Милош Миленковић,
др Софија Милорадовић, др Весна Марјановић, др Слободан Наумовић,
др Данијела Петковић, др Данијела Поповић Николић, др Михај Радан,
др Немања Радуловић, др Селена Ракочевић, др Здравко Ранисављевић,
др Милош Рашић, др Марко Стојановић

САВРЕМЕНА СРПСКА ФОЛКЛОРИСТИКА XI

Тематски зборник радова



Уредници

др Смиљана Ђорђевић Белић
др Данка Лajiћ Михајловић
др Биљана Сикимић

Удаљење фолклориста Србије, Београд
Универзитетска библиотека „Светозар Марковић”, Београд
Центар за културу „Вук Караџић”, Лозница
Научно-образовно културни центар „Вук Караџић”, Тршић

Београд – Лозница – Тршић 2022

САДРЖАЈ

УВОДНА РЕЧ.....	9
-----------------	---

I ТЕОРИЈСКИ ПРИСТУПИ НЕМАТЕРИЈАЛНОМ КУЛТУРНОМ НАСЛЕЂУ

Мирослава Лукић Крстановић ПРОГРАМИРАЊЕ НЕМАТЕРИЈАЛНОГ КУЛТУРНОГ НАСЛЕЂА: ПРАКСЕ, ЗНАЊА И ФОРМАТИ.....	13
--	----

Милош Матић ПРОБЛЕМ ИДЕНТИТЕТА ЗАЈЕДНИЦА У ДОМЕНУ НЕМАТЕРИЈАЛНОГ КУЛТУРНОГ НАСЛЕЂА.....	33
---	----

Adela Pukl in Anja Jerin VLOGA NOSILCEV PRI NASTAJANJU REGISTRA NESNOVNE KULTURNE DEDIŠČINE V SLOVENIJI.....	49
--	----

Вања Павићевић НЕМАТЕРИЈАЛНО КУЛТУРНО НАСЛЕЂЕ: ИЗМЕЂУ ПРАВНЕ ТЕОРИЈЕ И ЖИВЕ ТРАДИЦИЈЕ.....	63
--	----

II ДОМЕНИ НЕМАТЕРИЈАЛНОГ КУЛТУРНОГ НАСЛЕЂА

Наиља Џерибашић МУЗИКА КАО <i>AIDE-MÉMOIRE</i> ПРОГРАМА НЕМАТЕРИЈАЛНОГ КУЛТУРНОГ НАСЛЕЂА: ПИТАЊА РЕПРЕЗЕНТАЦИЈЕ, ПОСЕДОВАЊА, ОДРЖИВОСТИ И ЕКСПЕРТИЗЕ.....	81
--	----

Данка Лajiћ Михајловић ОЧУВАЊЕ МУЗИЧКОГ НАСЛЕЂА У СРБИЈИ: КОМПЕТЕНЦИЈЕ, МЕНАЏМЕНТ И МОНИТОРИНГ	97
--	----

Селена Ракочевић и Здравко Ранисављевић ТРАДИЦИОНАЛНИ ПЛЕС У СРБИЈИ: ИЗМЕЂУ НЕМАТЕРИЈАЛНОГ КУЛТУРНОГ НАСЛЕЂА И САВРЕМЕНОГ СТВАРАЛАШТВА.....	117
--	-----

Barbara Ivančič Kutin GOVORJENO (USTNO) JEZIKOVNO IZROČILO V SLOVENSKEM REGISTRU NESNOVNE KULTURNE DEDIŠČINE IN ODNOS DOMAČINOV NA PRIMERU VPISANIH ENOT Z BOVŠKEGA.....	133
--	-----

III НАЦИОНАЛНА ИСКУСТВА У ОЧУВАЊУ НЕМАТЕРИЈАЛНОГ КУЛТУРНОГ НАСЛЕЂА

- Јеленка Пандуревић
НЕМАТЕРИЈАЛНО КУЛТУРНО НАСЛЕЂЕ:
НАУЧНОИСТРАЖИВАЧКА ПРАКСА И
АДМИНИСТРАТИВНИ АСПЕКТИ.
ИСКУСТВА ИЗ БОСНЕ И ХЕРЦЕГОВИНЕ.....151

- Ольга А. Пашина
СОХРАНЕНИЕ
НЕМАТЕРИАЛЬНОГО КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ:
РОССИЙСКИЙ ОПЫТ.....165

- Данијела Васић
ЗАШТИТА
НЕМАТЕРИЈАЛНОГ КУЛТУРНОГ НАСЛЕЂА У ЈАПАНУ.....173

IV СПЕЦИФИЧНИ ИЗАЗОВИ У ОЧУВАЊУ НЕМАТЕРИЈАЛНОГ КУЛТУРНОГ НАСЛЕЂА

- Смиљана Ђорђевић Белић
ПЕВАЊЕ УЗ ГУСЛЕ У ДОБА ПАНДЕМИЈЕ: О ПРОБЛЕМИМА
ОДРЖИВОСТИ НЕМАТЕРИЈАЛНОГ КУЛТУРНОГ НАСЛЕЂА.....191

- Александар Павловић
ПОКЛАДНА СВАДБА У ШТРПЦУ:
РАЗГОВОР СА 'КРАЉЕВИЋЕМ МАРКОМ'.....219

- Ирена Медар-Тањга и Ивана Дојчиновић
БАЊАЛУЧКА КЕРА: НЕМАТЕРИЈАЛНО
КУЛТУРНО НАСЛЕЂЕ РЕПУБЛИКЕ СРПСКЕ.....241

- Марко Стојановић
ГУЧА: ДУТ ПУТ ДО ЗАШТИТЕ
НЕМАТЕРИЈАЛНОГ КУЛТУРНОГ НАСЛЕЂА.....259

- Биљана Сикимић
КРИТИЧНА МЕСТА ЗАШТИТЕ
НЕМАТЕРИЈАЛНОГ КУЛТУРНОГ НАСЛЕЂА СРБИЈЕ.....277

V САВРЕМЕНА ТЕРЕНСКА ИСТРАЖИВАЊА

- Валентина Питулић
ОБРЕДНИ ХЛЕБОВИ У ТРАДИЦИОНАЛНОЈ
КУЛТУРИ СРБА НА КОСОВУ И МЕТОХИЈИ.....295
- Mihaj Radan i Miljana-Radmila Uskatu
КARAŠEVSKI OVČARSKI ОВИЧАЈИ NEKAD I SAD:
OD REDUKCIJE DO NESTANKA OVČARSKIH TRADICIJA.....309

- Наталия Г. Голант и Мария М. Рыжова
ИЗ ИСТОРИИ СОБИРАНИЯ ФОЛЬКЛОРА ВЛАХОВ И РУМЫН
ДОЛИНЫ ТИМОКА.....335

VI УСМЕНИ ФОЛКЛОР: НОВА ЧИТАЊА

- Александр В. Гура
ОГОНЬ И ВОДА
В СЛАВЯНСКОЙ СИМВОЛИКЕ СНОВИДЕНИЙ.....355

- Данијела Поповић Николић
СА ПОЗИЦИЈА КЊИЖЕВНЕ И СОЦИЈАЛНЕ МАРГИНЕ:
НАИВАЦ У ИЗБЕГЛИШТВУ.....377

- Ана Јањић
СВЕВИДЕЋЕ ОКО ПАНОПТИКОНА:
ЈЕДАН ПОГЛЕД НА УСМЕНУ НАРАЦИЈУ.....397

- Марина Младеновић Митровић
ВЕСЕЛИН ЧАЈКАНОВИЋ КАО ПРИРЕЂИВАЧ ЗБИРКЕ
СРПСКЕ НАРОДНЕ ПРИПОВЕТКЕ (1927).....413

- Александра Миљановић
ОСВРТ НА ПОЛЕМИКУ
ПОВОДОМ ОБЈАВЉИВАЊА ЦРВЕНОГ БАНА.....431

УВОДНА РЕЧ

Зборник који је пред читаоцима представља резултат рада једанаестог у низу научних скупова које Удружење фолклориста Србије (УФС) од оснивања (2014) организује са намером да допринесе развоју научних сазнања о српском фолклору и фолклору уопште, да афирмише различите истраживачке перспективе и охрабри размену идеја и мултидисциплинарне приступе сагледавању фолклорних феномена. Међународна научна конференција *Савремена српска фолклористика 11* одржана је од 1. до 3. октобра 2021. у Тршићу, а организована је у сарадњи УФС-а са Научно-образовно културним центром „Вук Каракић“ у Тршићу, Центром за културу „Вук Каракић“ у Лозници и Универзитетском библиотеком „Светозар Марковић“ у Београду. Организатори овог научног скупа су имали за циљ да подстакну размену мишљења и искустава истраживача из различитих дисциплина у вези са институционалним деловањем на очувању нематеријалног културног наслеђа (НКН) према Унесковој Конвенцији из 2003. године, али и према другим концептима и програмима различитих националних културних политика. Како је на конференцијама које УФС организује уобичајено, разматране су и друге теме из оквира савремене фолклористике.

Зборник *Савремена српска фолклористика 11* подељен је на пет поглавља. Први сегмент – *Теоријски приступи нематеријалном културном наслеђу*, обухвата студије у којима се о Унесковом концепту НКН дискутује кроз сагледавање релација између административних правила, са једне стране, и научних проблематизација, са друге. Посебно се осветљавају и питања идентитета и идентитетских политика пројектованих кроз наслеђе, разматрају се статус и улога носилаца елемената наслеђа у систему очувања, те проблеми правне заштите НКН. Тематска целина *Домени нематеријалног културног наслеђа* фокусирана је на музичко и плесно наслеђе, које у Конвенцији није издвојено као засебан домен, али представља, како то показују резултати овде окупљених студија, својеврсни *aide-mémoire* за Унесков програм и посебан изазов за конкретне праксе њиховог очувања. У сличној, правно недефинисаној позицији, налази се питање језика у оквиру НКН које, самим тим, захтева посебно разрађене методе заштите: њима се бави једна од студија. Поглавље *Национална искуства у очувању нематеријалног културног наслеђа* тематизује политike и праксе које се на овом пољу креирају и реализују у различitim државама – Босни и Херцеговини, Русији и Јапану. Анализе проблема везаних за већ регистроване елементе НКН доносе радови у поглављу *Специфични изазови у очувању нематеријалног културног наслеђа*. У том правцу сагледано је *Певање уз гусле*, *Женидба Краљевића Марка – покладна свадба у Штрпцу*, *Бањалучка кера*, као и *Драгачевски сабор трубача* и *Трубаштво* који кроз специфичну спречу обликују „феномен Гуча“. Осмотрене су и неке културне праксе у Србији чије је регистровање као елемената НКН било спорно из различитих разлога.

Поглавље *Савремена теренска истраживања* доноси студије посвећене анализама актуелног стања одређених сегмената традицијске културе, уз ус- постављање ширег дијахронијског контекста. Разматрају се улога обредних хлебова у култури Срба на Косову и Метохији, карашевски овчарски обичаји и фолклор Влаха североисточне Србије. Иновативни теоријско-методолошки приступи класичном фолклору понуђени су у радовима који чине тематску целину *Усмени фолклор: нова читања*. У аналитичком фокусу нашли су се симболика снова у традицијској култури, културно-историјска предања и феномен наивног стваралаштва. Вербални фолклор сагледан је и кроз призму препрезентација у штампаним издањима.

Зборник *Савремена српска фолклористика 11* окупља студије двадесет три истраживача из различитих научних центара из Србије, Босне и Херцеговине, Хрватске, Словеније, Румуније и Русије. Реч је о еминентним стручњацима из области фолклористике, етнологије, антропологије, етномузикологије, етнокореологије, народне књижевности, лингвистике и правне науке.

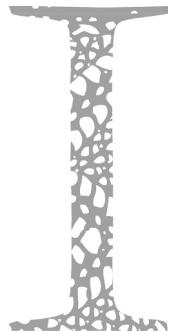
С поштовањем и тугом сећамо се учешћа драге колегинице др Селене Ракочевић на скупу *Савремена српска фолклористика 11*. Њена коауторска студија са др Здравком Ранисављевићем, публикована у овом зборнику, остаје као сведочанство једног великог научног ангажмана у домену очувања плесног наслеђа у Србији.

Захвални смо Научно-образовно културном центру „Вук Каракић“ у Тршићу и Центру за културу „Вук Каракић“ у Лозници за гостопримство, сарадњу у организацији научног скупа и финансијску подршку у штампању зборника. Посебну захвалност дугујемо свим ауторима који су излагањима допринели квалитету и динамичним дискусијама на скупу, а потом се посветили обликовању студија, као и рецензентима, који су стручним и конструктивним сугестијама унапредили квалитет објављених радова. Захваљујемо лекторима и свим сарадницима који су учествовали у техничкој припреми рукописа и дизајну.

Имајући у виду интердисциплинарност приступа у посматрању традицијске културе и фолклора, те тематски и теоријско-методолошки плурализам студија, надамо се да ће зборник *Савремена српска фолклористика 11* наићи на позитиван одјек у научној и стручној заједници, па и ширем читалачком кругу.

Уредништво

I ТЕОРИЈСКИ ПРИСТУПИ
НЕМАТЕРИЈАЛНОМ
КУЛТУРНОМ НАСЛЕЂУ



Мирослава Лукић Крстановић*
Етнографски институт САНУ
Београд

39:[001:061.1(100)]:303.01”19/20”
39:[001:061.1(497.11)]:303.01”20”
316.722:304.4:[7.025.3(497.11)”20”

ПРОГРАМИРАЊЕ НЕМАТЕРИЈАЛНОГ КУЛТУРНОГ НАСЛЕЂА: ПРАКСЕ, ЗНАЊА И ФОРМАТИ

Нематеријално културно наслеђе је практиковано, обликовано, програмирано, представљено као појава/феномен дугог трајања, што показују етнолошка, фолклористичка и друга истраживања. Конвенција Унеска о заштити нематеријалног културног наслеђа успоставила је нова административна правила и стратегије очувања, заштите и имплементације. Постоји конфронтација између административних стратегија и научних проблематизација, што додатно усложњава и раслојава феномен нематеријалног културног наслеђа. У Србији се нематеријално културно наслеђе пројектује као стратегија државне политике, акумулирана научна знања и кроз разноврсне перцепције.

Кључне речи: нематеријално културно наслеђе, Србија, Унеско, праксе, знање, политике

Унеско и културно наслеђе као уговорно и договорно дело

Нематеријално културно наслеђе је стварано, обликовано, програмирано и представљано као појава/феномен дугог трајања. Реч је о концепту у којем се исписују посебне вредности очувања и преношења културних појава. Нематеријално културно наслеђе сачињавају праксе, знања, артефакти и културни простори, које заједнице али и појединци препознају као део своје културне баштине. Представља оно што иначе називамо фолклором, обичајима, идеалима или вредностима неке заједнице, а одређује оно што мислимо о самима себи, односно – наш идентитет (Томашевић, Гавriloviћ 2017: 252). Укупно, појам *културно наслеђе* пролазио је кроз епистемолошке и херменеутичке трансформације. Због тога је био на различите начине дефинисан, променљив и прилагођен одређеним контекстима и епохама.¹ Са сигурношћу се може тврдити да су управо етнологи и фолклористи дефинијама уназад сакупљали, бележили, обрађивали и тумачили наслеђе које се некада звало народна култура, традицијска култура и

* mimaluk1@gmail.com

¹ Употребе српских термина *културна баштина* и *културно наслеђе*, често као синонима, представљају старе/нове концепте у контекстуалној равни. Љиљана Гавriloviћ тумачи термин *баштина* као облик есенцијализма и облик патрилинеарности (2010: 46–47). Према Вуку Стефановићу Карапићу *баштина* значи „очевина или оно место где се ко родио; фундус“ (Карапић 1935: 19). Скок пише да се реч *баштина* у етимолошком смислу старословенска реч која има правна значења (Скок 1972).

фолклор.² Још даље у прошлости Вук Караџић је писао у књизи *Живот и обичаји народа српског*: „Обичаји прилично у ред намјештени, само још има дјешто да се напише и дјешто да се дода и поправи” (Караџић 1972: 678).³ Посматрати или истраживати наслеђе се подразумевало јер је дубоко задирало у свакодневицу, животне праксе, предања и идентитете, улазећи у срж колективитета и заједнице које те праксе и знања негују и чувају. На наслеђу се кроз векове инвентарисало, оно се обрађивало и складиштило, успостављан је чврст континуитет и остављан траг са уверењем да је баш оно одређено да одржава свест о заједништву и културама.

Стигосмо до 21. века, када концепт културног наслеђа добија нову форму и другачије читање. Наслеђе је пронашло нови пут у обликовањима културних политика, маркетинга и тржишта, ослањајући се на историјску перспективу која треба да исписује све будућности. Оно постаје уговорно и договорно дело, академски и административни изум са званичном мисијом на нивоу глобалних репрезентација културних ентитета. У тој новој улози пет области обележавају нови статус нематеријалног културног наслеђа: бирократија, право, политика, тржиште и знање. Унеско постаје централна институција, супервизор од којег се све даље разгранава. Огроман потенцијал људи је мобилисан. Главну улогу у том процесу имају предлагачи, носиоци, преносиоци, тумачи, проценитељи, аниматори, модератори, тутори, финансијери, предузетници. Успостављају се нови видови комуникације, груписања, деоба, конкуренција, ауторитета, престижа, али има ту места и за емпатије, перцепције, конструисане идентитете, умрежавања, сарадње. Унесковом подухвату су претходила разна промишљања и елаборирања, а све у духу геополитичких збивања, која се воде политичким смерницама и протоколима Уједињених нација. Још за време Другог светског рата (1942) покренуте су иницијативе да се будућа савезништва групишу и око заједничких образовних програма и покретања пројеката за образовање. Године 1945. одржана је Конференција у Лондону уз присуство четрдесет четири државе са јасним циљем новоформиране институције Унеска – „Успостављања интелектуалне и моралне солидарности човечанства ради спречавања избијања новог светског рата”, засновано на људским правима (An Overview and History of UNESCO).⁴ Био је то свечани морални чин, носећа парадигма на коју ће се временом калемити све потоње декларације и апели.⁵ Седамдесет година касније ова парадигма је

² Обичаји, народна предања, народна религија и друге праксе у етнологији и фолклористици су улазили у конструкт који се звао „наш народни живот”. Наводим пример главних одредница у дефиницији задатака и циљева истраживања у Статуту Етнографског института САНУ из 1947. године: „Задатак се састоји да се организује систематско и планско проучавање насеља и порекла становништва, народног живота, обичаја и веровања, као и фолклора у нашој земљи и код наших народа, у првом реду на територији Н. Р. Србије, а затим и у осталим областима српског становништва” (Архива ЕИ, бр. 14, 1947; Годишњак САН 1947: 511–512).

³ Филиповић у *Поговору* истиче и следеће: „Вук је редовно дотеривао, обрађивао је технички и то тако да је уједно вршио и избор: он није то све објавио, а оно што је објавио дотерао је језички и стилски, понешто прекројио, додао неко објашњење и поређење и сл.” (1972: 531).

⁴ Унеско је био прва агенција УН која је посебном резолуцијом, након усвајања Универзалне декларације о људским правима 1948, истакла јасне импликације у свим областима деловања – образовању, природним, друштвеним и хуманистичким наукама, култури, комуникацији и информацији, <https://www.thoughtco.com/unesco-history-and-overview-1435440>.

⁵ Унеско је 1947. створио Комитет за теоријске основе људских права, који је укључивао водеће интелектуалце, филозофе и политикове. Сврха Комитета је била проучавање филозофских основа

актуелнија него икад услед све веће угрожености слобода, мира, услед нетолеранција, одбацивања научних чињеница и др. И даље се наглашава да је дужност Унеска да реафирише хуманистичке мисије образовања, науке и културе, односно да кроз науку, културу и образовање доприноси миру у свету, да утиче на искорењивање сиромаштва, подстиче одржив развој и интеркултурални дијалог кроз образовање, науку, културу, комуникацију и информисање.⁶

Да би се разумело на који начин се одвијао процес конституисања културног наслеђа, важно је пратити хронологију успостављања нормативног и институционалног поретка овог феномена.⁷ Поредак је био заснован на хуманистичким моделима чији су носиоци били значајни филозофи, антрополози и други хуманисти.⁸ Године 1953. Унеско је објавио први том нове серије под називом *Јединство и разноликости култура* који је представљао савремени увид у специфичне културе различитих народа. Године 1954. донета је Конвенција о заштити културних добара – први и најсвеобухватнији мултилатерални уговор посвећен искључиво заштити културног наслеђа у време мира, као и током оружаног сукоба.⁹ Генерална конференција Унеска 1966. усвојила је познату Декларацију о принципима међународне културне сарадње. Декларација је утврдила суштинска обележја Унескових политика међународне сарадње у области културе, наводећи да свака култура има достојанство и вредност која се мора поштовати и чувати, те да сваки народ има право и дужност да развија своју културу и да све културе чине део заједничког наслеђа целог човечанства, дајући основу за даљи развој политике културног наслеђа у оквиру ове институције. Значај нормативних регулатива постигао је политички и економски ефекат пре свега у подизању свести и предузимљивости да се култура/културна добра подигну на највиши ниво репрезентативности. Концепт нематеријалног културног наслеђа је прешао дуг пут пре него што је 2003. године био верификован (Aikawa 2004: 137). Седамдесетих година уводи се нова терминологија – *културна димензија развоја*. Биле су то декаде када су се промовисала културна наслеђа, културна добра са назнакама о експанзији развоја културне индустрије. Године 1972. усвојена је Конвенција о заштити светског културног и природног наслеђа. Конвенција је, према неким ставовима,

људских права како би се у први план изнела конвергенција између различитих култура и школа мишљења и на тај начин олакшала израда Универзалне декларације о људским правима (<https://www.thoughtco.com/unesco-history-and-overview-1435440>). Дакле, Унеско је, као и већина светских институција, био производ јаке политичке и академске елите.

⁶ <https://www.un.org/youthenvoy/2013/08/unesco-united-nations-educational-scientific-and-cultural-organization>; <https://www.unesco.org/en/introducing-unesco>; <https://www.britanica.com/topic/UNESCO>.

⁷ <https://ich.unesco.org/en/chronology-00094>.

⁸ Једна од водећих личности је био Клод Леви Строс (Claude Lévi Strauss), који је 1949. године учествовао у међународној комисији научника, којој је била поверила израда прве Унескове декларације о раси, објављене 1950. Генерални секретар Унеска био је од 1952. до 1961. године (Stoczkowski 2008).

⁹ Хашка конвенција из 1954. има за циљ да заштити културна добра, као што су споменици архитектуре, уметности или историје, археолошка налазишта, уметничка дела, рукописи, књиге и други предмети од уметничког, историјског или археолошког интереса, као и научне збирке било које врсте, без обзира на њихово порекло или власништво, <https://ich.unesco.org/en/chronology-00094>.

сузила хоризонт наслеђа на ексклузивне елементе препознате у европским културама (као евроцентричан), што је изазвало полемике у вези са истицањем других култура широм света. Неколико држава чланица изразило је интересовање за важност очувања онога што је касније названо нематеријалним наслеђем, као контрапункт светској културној баштини и истицању незападних култура (Smith, Akagawa 2009: 1). Истовремено, нагласак је био на подстицању култура сећања као продужене руке традиционалних културних пракси. На пример, године 1972. Унеско је усвојио десетогодишњи план за проучавање афричке усмене традиције и промоцију афричких језика, промовисање првог фестивала традиционалне културе на Фиџију и студије културе о Латинској Америци. Међу протоколима и конвенцијама издваја се и Протокол из 1973, када су представници Боливије предложили правни оквир ради заштите фолклора. Догађај који се одиграо у Мексико Ситију 1982. са преко 900 учесника дао је темељ протоколарном моделу културних политика (*Mondiacult*) без хијерархија, дискриминација и доминација културних наслеђа. Наслеђе коначно излази из свог материјалног окриља и постаје део вредности и пракси које успостављају експресије у доменима језика, обичаја, веровања и свих људских креативности које се црпе из живота, свакодневице и културних идентитета. Културе се читају једне поред других, успостављајући плуралистичка друштва наслеђа. У трагању за адекватним називом тих година користио се термин *Section for the Non-Physical Heritage*. Године 1989. након дугих, напорних дебата, Унеско је успоставио први међународни нормативни инструмент: Препоруку о заштити традиционалне културе и фолклора. На Конференцији у Јужној Кореји 1994. живо људско наслеђе постаје главни правац репрезентативне политике културног наслеђа. Од деведесетих година почињу скупови и предлози за конкретне иницијативе и презентације. Тако је Унеско (1997/1998) покренуо иницијативе за проглашење ремек-дела усменог и нематеријалног наслеђа човечанства. Поред осталог, Мароканска национална комисија организовала је у Маракешу међународне консултације о очувању популарних културних простора. *Jemaa – el – Fnaa Square* било је једно од првих ремек-дела проглашених Унеском (од 2008. се налази на Унесковој репрезентативној листи).¹⁰ Процес продукције нематеријалног културног наслеђа се више није могао зауставити, ширећи се кроз разне активности и умрежавања, али и стварајући будуће супервизорске ауторитете. Свака следећа конференција, самит, препорука или процена постајали су збир онога што ће се пројектовати у догађаје почетком миленијума. Године 2001. деветнаест ремек-дела се проглашавају нематеријалним културним наслеђем човечанства.

Кључни моменат и догађај у промовисању нематеријалног наслеђа било је доношење Конвенције за очување нематеријалног културног наслеђа на конференцији Унеска, 32 сесије, 2003. године у Паризу (UNESCO 2003). Конвенција је заснована на постојећим универзалним декларацијама са

¹⁰ Импулс и иницијатива за окупљање на овом популарном месту у Маракешу резултат су подстицаја кроз књигу писца Хуана Гојтисола (Juan Goytisolo) и његовог ангажмана у очувању овог наслеђа.

задацима гаранције људских права, ауторских права као индивидуалне својине, заштите културног наслеђа, промовисања, очувања културних различитости и успостављања културног дијалога.¹¹

Имајући у виду хронологију процеса промовисања и репрезентовања нематеријалног наслеђа, могу се уочити следеће промене: до седамдесетих година културно наслеђе је декларативно материјализовано, у чему је предводила конзервација и заштита светског културног наслеђа, доминантно препозната у архитектури и музејском кураторијуму – ИКОМ (Ahmad 2006: 292–297). Од 1972. све је још увек усмерено на културно наслеђе човечанства и на његову универзалну вредност, да би се осамдесетих година почели препознавати и издавати посебни културни ентитети нематеријалног наслеђа. Од 2003. отпочиње се са бављењем специфичним вредностима које улазе у универзалну процедуру (збир) на глобалном нивоу, а од 2005. године фаворизује се широк спектар креативности културних добара, услуга и активности, што је обезбедило већу локалну проходност. Унеско је тако постао глобални стратег у домену културних различитости. Универзална проходност у овом случају не подразумева само повезивање људских заједница кроз (мулти)локално наслеђе већ и повезивање оних који то надгледају. Тако се исписује нова историја наслеђа за његову одрживост.

Програми, норме и парадигме

Унескови програми и стратегије имају свој процесуални и циклични пут: појава – идеја – концепт – појам – норма – програм – елемент – репрезент – симбол – пракса. Уводи се нов речник, реторика, језик комуникације на нивоу академских, административних и политичких структура, што пододује успостављању ентитета и референци. Своје позиције овај феномен је учврстио кроз процесе нормативизације, институционализације и репрезентације. Да би појава добила статус нематеријалног културног наслеђа потребно је да се аплицира у оквире означене праксама, репрезентацијама, експресијама, вештинама и знањима, које се преносе са генерације на генерацију заједнице и група, пружајући им осећај идентитета и континуитета (UNESCO 2003, чл. 2 дефиниције). Циљеви су: 1. очување наслеђа; 2. поштовање нематеријалног културног наслеђа, заједнице, група и појединача којих се тиче; 3. подизање свести на локалном, националном и међународном нивоу о значају нематеријалног културног наслеђа; 4. евиденција угроженог наслеђа.¹²

Следећи корак био је институционализација нематеријалног културног наслеђа са задатком руковођења, операционализације, кооперативности и надгледања у мапирању дисперзије појава. На сцену сада ступају државе, нације, региони и то постаје геостратешка област. Главна обавеза

¹¹ Декларација о људским правима (1948), Конвенција о грађанским и политичким правима (1966), Конвенција о заштити светског културног и природног наслеђа (1972), Конвенција о ауторским правима (1973), Предлог о заштити традиционалне културе и фолклора (1989), Универзална декларација о културним разноликостима (2001).

¹² http://www.podaci.net/_gSRB/propis/Konvencija_o_ocuvanju/K-onknas01v1001.html.

на нивоу држава потписница јесте да се усвоји општа политика са циљем унапређења функције нематеријалног културног наслеђа у друштву. Донекле необавезујућа, али подрзаумевајућа клаузула јесте да државе чланице сваке две године дају добровољне прилоге Фонду, према процени Генералне скупштине. Од испуњавања обавеза финансијског учешћа и прилога зависи да ли ће држава чланица бити бирана у Комитет. Свака држава потписница оснива своја тела – комисије, центре, координаторске тимове. Такође, успостављене су и регионалне и субрегионалне мреже које се, опет, заснивају на међудржавним контактима и сарадњи експертских тимова.¹³

У наредној фази реализује се политика репрезентације. Унескова Репрезентативна листа нематеријалног културног наслеђа човечанства успостављена је 2008. године. Њено формирање започело је 2001. године са 19 оригиналних дела, додатних 28 је наведено 2003. године, а 2005. још 43. Од 2010. програм саставља две листе. Репрезентативна листа садржи културне „праксе и изразе [који] помажу у демонстрирању разноликости овог наслеђа и подижу свест о његовом значају“ (UNESCO 2003, чл. 16). Списак нематеријалног културног наслеђа коме је потребна хитна заштита састављен је од оних културних елемената за које заједнице и земље сматрају да захтевају хитне мере очувања (чл. 17). Захваљујући интернету и дигитализацији данас смо у могућности да шетамо кроз 629 елемената наслеђа у 139 држава и на тај начин упознајемо свет за сва времена.

Проблематизација у научном дискурсу

Јавне дебате покренуте деведесетих година 20. века отварају многа питања која су концентрисана око информационих друштвених мрежа, људских права, корпорација и глобалних трендова (Castells 2000; Eriksen 2001; Brown 2005; Graham 2002; Milenković 2016). Нематеријално наслеђе је данас управо то – комодификовани, конзумеристички артефакт првог реда, било да је реч о етнотуризму или неговању симбола идентитета у фестивалској култури (Milenković 2016: 22). Програмирање нематеријалних културних наслеђа подразумева спровођење апликационих форми, што на нивоу евидентирања и евалуација успоставља сложене мреже односа, хијерархија, интересних сфера и широки спектар интеракција. Наслеђа са друштвених позиција осигурујају статус фундаменталног феномена/појаве/конструкта у обликовању културног и економског капитала са политичким мизансценом. У том смислу наслеђе се може одредити и као „ретроспективно изражавање културе која се такође претвара у високо политизовану робу“ (Brown 2005: 43). Са становишта научних тумачења овај феномен открива разноврсне нивое значења и симболичких порука, важних за аналитичко учитавање и дискурзивна разумевања. Како Грејем закључује: „Наслеђе је неухватљиво, двосмислено и хибридно знање, у коме су укорењени елементи

¹³ Године 2010. оснива се, поред осталих, и Регионални центар за заштиту нематеријалног културног наслеђа Југоисточне Европе под покровитељством Унеска (2. категорија) са седиштем у Софији. Од 2012. сваке године одржава се Генерална скупштина на којој присуствује преко двадесет представника држава. Од 2012. Република Србија има своје представнике. Делује и Канцеларија Унеска у Венецији.

економије знања” (Graham 2002: 1016). „Невоље са наслеђем” перманентно конфронтирају контекстуални и формалистички приступ, имајући у виду дефиниције, концепције, систематизације и евалуације. Као и свака културна појава и наслеђе јесте означени – означавајући производ са јавним¹⁴ и репрезентативним карактером, што се доводи у везу са симболичким и конструктивистичким дискурсима тумачења (Fuko 2019). Наслеђе у формату се може тумачити као оквир помоћу ког људи комуницирају и где се успостављају „дискурзивне формације”. Научне политике и истраживања усмерена су на следеће проблеме и сучељавања:

1. Дискусије и дилеме на релацији материјално и нематеријално наслеђе у зонама компетиција и евалуација – шта је важније.

2. Однос између науке, политике и економије као однос ауторитета – ко доноси одлуке, ко финансира, ко распоређује; однос између моћи и (са)знања кроз све видове политика репрезентација.

3. Дилеме у вези са усклађивањем онога што заједнице сматрају важним као неписано правило и онога што су протоколи; или што се граничи између субјективног и објективног виђења појава.

4. У домену државних политика проблеми се јављају када се наслеђа стављају у националне оквире погодне за разне врсте манипулација. Просперитарно одређење наслеђа је назначено у смислу чувања на својој територији уз учешће заједница, група и невладиних организација (UNESCO 2003, чл. 15). У члану 18. први пут се помиње да ће Комитет периодично бирати, промовисати националне, подрегионалне и регионалне програме, пројекте и активности за очување наслеђа. Овим чланом се јасно одређује и кровања припадност и дају границе. У члану 20 наглашава се да се та подршка на програмима и пројектима спроводи на националном, подрегионалном и регионалном нивоу. Државна инкорпорација у тела Унеска, државна и национална институционализација, одржавотворили су и национализовали нематеријално културно наслеђе, што сужава културне хоризонте.

5. Проблеми се јављају када се успостављају границе у зонама вишенационалних култура и дијаспора.

6. Креативни аспекти *живећег* наслеђа улазе и у зону уметности, па су и ту ограничења шта је традиција, а шта савременост у наслеђу (на пример фламенко, фадо, танго, румба и многи други перформативни изрази јесу репрезентативно наслеђе које је изашло из својих укорењених пракси, постајући уметнички израз).

7. Долази и до терминолошких промена и редефинисања, нпр. у вези са појмом *фолклор*, чије је значење више дескриптивно и историјско, а мање концептуално. На тај начин се отвара шире поље наслеђа које задире у градске просторе и метрополе.

8. Све је мање дилема да се нематеријално културно наслеђе евидентира и приказује као статична појава изван времена и простора. Данас се све више појаве контекстуализују у оквирима актуелних дешавања у свету као што су миграциони процеси, екологија, пандемија. На пример, последње три године са појавом пандемије изазване коронавирусом, како се наводи

¹⁴ Герц пише: „Култура је јавна јер је значење јавно” (Gerc 1998 I: 21).

на порталу Унеска, може се на различите начине репрезентовати *живо културно наслеђе*, са јасним порукама отпорности, солидарности и инспирације.¹⁵

Случај Србије: политика репрезентације и перцепције

У Србији је политика културног наслеђа последње три деценије била условљена политичким околностима: ратом, политичким антагонизмима, економском кризом, истицањем националних приоритета као носећег стуба државног легитимитета, а касније успореним током регулисања културних политика (2009. године донет је Закон о култури без јавних дебата, или Стратегија где нематеријално наслеђе није довољно презентовано). Са друге стране, Србија се постепено укључује у европске процесе интеграција, међу којима су и Унескови програми. Већ 2004. Музејско друштво Србије одржава у Етнографском музеју скуп о нематеријалној баштини.¹⁶ Конвенција о нематеријалном културном наслеђу ратификована је 2010. године у Републици Србији (промоција у Злакуси маја 2010). У оквиру Министарства културе и информисања и информационог друштва Републике Србије 2011. године формирана су тела за имплементацију Конвенције: Национални комитет за заштиту нематеријалног културног наслеђа и Комисија за упис у Регистар нематеријалног културног наслеђа. Формирана је Мрежа стручних тела и институција. Током 2010. и 2011. године одржани су значајни догађаји, као што су Регионални семинар у Сирогојну, Министарска конференција и Самит шефова држава о културном наслеђу у Београду, у коме је учествовало девет земаља региона, а одржан је и Међународни семинар о очувању нематеријалног културног наслеђа у Етнографском музеју са учешћем експерата из дванаест европских земаља. Године 2012. формиран је Центар за нематеријално културно наслеђе у Београду. Попсебно бих желела да издвојим научнике и експерте који су дали печат раду на заштити нематеријалног културног наслеђа и обавили прегалачки тераенски рад и организацију разноврсних активности: Душица Живковић, Биљана Ђорђевић, Биљана Сикимић, Аиљана Гавrilović, Данка Лajiћ Михајловић, Саша Срећковић, Снежана Томић, Снежана Ашанин, Марко Стојановић, Данијела Филиповић, Милош Матић, колегинице и колеге који раде у музејима Србије и културним центрима. Захваљујући њима, нематеријално културно наслеђе је виђено као богата културна заоставштина заједница, важна у очувању идентитета и спремна за све врсте презентација. Активности су дале покретачку снагу теренском раду, уз неизоставну непосредну комуникацију са заједницама и интересовање локалних самоуправа.

¹⁵ Априла 2020. године Унеско је покренуо пилот анкету о значају живог наслеђа у доба ковида, <https://ich.unesco.org/en/living-heritage-and-the-covid-19-pandemic-01179>.

¹⁶ Музејски стручњаци у Србији, у склопу обележавања Међународног дана музеја (18. маја) током 2004. године, у оквиру активности тадашњег Националног комитета ИКОМ-а Србије и Црне Горе и Музејског друштва Србије, организовали су читав низ активности чији је циљ био дефинисање нематеријалне баштине као новог музејског садржаја (Поповић-Живанчевић 2011: 34). Резултати и излагања са скупа су представљени у зборнику радова *Неговање и заштита нематеријалне баштине у Србији. Стручни скуп о нематеријалној баштини* (Гвозденовић (ур.) 2006).

У Национални регистар нематеријалног културног наслеђа Републике Србије до сада је уписано 54 елемента, док су на Унескову репрезентативну листу нематеријалног културног наслеђа из Србије уписаны четири елемената: *Породична слава*, *Певање уз гусле*, *Коло, традиционална народна игра* и *Злакуско лончарство*. Међу првима је за Национални регистар пријављена *Грнчарија у Злакуси*,¹⁷ а последњи на списку је елемент *Тамбураши и тамбурашке праксе* у 2021. На листи се нашла и културна манифестација „Вуков сабор” у Тршићу, као предлог Центра за културу „Вук Каракић” из Лознице. Регистровани елементи представљају значајну ризницу културног наслеђа јер се подстиче веза између прошлости и садашњости путем архивирања (својеврсни дигитализовани репозиторијум), стварају се интерактивне мреже међу свим актерима у сакупљању наслеђа и, што је најважније, учвршћује се заједништво и свест о својственим културним вредностима колективитета. Зато се може рећи да база нематеријалног културног наслеђа од сваког засеока, села, четврти града па до региона и културних простора успоставља транспарентно наслеђе за себе и друге. Сви даљи процеси у прерадама и репрезентацијама имају амбивалентну улогу у значају наслеђа као отвореног друштва или затвореног поретка. Да је реч о врло сложеним процесима говоре дебате и полемике о томе шта је и колико корисно за обликовање и представљање нематеријалног културног наслеђа, имајући у виду све заинтересоване стране. Шта је евидентно, а шта упитно?

Од локалног до државотворности и националне својине

Када неке културне праксе постану титулари изабраног наслеђа, онда се оне често постављају и уклапају у поље националних политика, стварајући репрезентативну скalu и хијерархију по важности. У јавном дискурсу (медији, протоколи, програми и др.) наглашава се да националне политike тежиште стављају на својину наслеђа као националног добра, национальног и државног надзнака. Међутим, ту се сада јавља проблем граничних зона и питања коме шта припада. Пример је стављање на листу елемента *Ојкање* и јавна кампања која је довела и до медијског конфликта. Полемика се водила око тога чије је ојкање – традиционално певање на Балкану. С обзиром на то да је прво проглашено за хрватско нематеријално наслеђе, поставило се питање о припадности српском наслеђу.¹⁸ На сличан начин

¹⁷ Навешћу један број елемената: *Молитва – Ћурђевдански обичај*, *Белмуж*, *Излагање и паљење ратарских свећа*, *Филифрански занат*, *Клесарски занат*, *Косовски вез*, *Певање из вика*, *Коло у три, коло у шест*, *Свирање на гајдама*, *Фрулашка пракса*, *Свирање на каваду*, *Наивно сликарство Словака*, *Израда фрвених чутура у селу Пилица*, *Грекоталица*, *Врањска грађска песма*, *Префада пиротског качкаваља*, *Пиротско приповедање*, *Ћурђевдан*, *Шљивовица*, *Знана и вештине прављења кајмака*, *Бела вила*, *Пазарске маније*, *традиционални начин припреме*, *Ерски хумор*, *Руменка*, *Лазариће у Сиринићкој жупи*, *Чување Христовог гроба*, *Драгачевски сабор*, *Трубаштво*, *Ускршињи обичаји*, *Теткица Бибија*...

¹⁸ *Чије је ојкање* (<https://www.politika.rs/sr/clanak/165552/Cije-je-ojkanje>); *Ојкање пре нас заштитили Хрвати* (<https://www.novosti.rs/vesti/kultura.71.html?308982-Ojkanje-pre-nas-zastitili-Hrvati>). И кроз многе друге исказе, у чијој су дистрибуцији предњачили медији, указује се на јасну дистинкцију наслеђа на *наше и њихово*, на недвосмислено учвршћујући национални идентитет, иако се спомиње и шира „динарска распрострањеност“.

је прошао бећарац – дискутовало се да ли је хрватски или српски, не хајући за регионална обележја и културне просторе изван националних и државних граница. Посматрано из угла етничитета, цео балкански простор је национално парцелисан, уклапајући се лако у државотворне оквире, погодне за политичке унитарности. То се коси са реалним укрштањем културних наслеђа, што балканске просторе чини разноврсним културним ризницама.

Бирократизација и историцизам

Како упаковати наслеђе а да се препознају његове главне референце, знајући да тада излази из својег свакодневног окружења или контекста? Бирократско дизајнирање нематеријалног културног наслеђа стално балансира између два приступа: есенцијализма и конструтивизма (Лукић Крстанић 2013: 313). И један и други приступ прочишћавају наслеђе од вишке могућности, тежећи само референтном моделу препознатом од стране њених верификатора. Пример је *Крсна слава*, један од највиталнијих обичаја, који умногоме задовољава критеријуме за регистрацију као нематеријално културно наслеђе. Оно што ствара забуну у процесу бирократизације јесте деконструкција тог наслеђа ради што бољег позиционирања на Репрезентативној листи Унеска. Одрживост *Славе* се не доводи у питање, као ни њена виталност, већ се доводи у питање њена конструкција у „замрзнутом облику”.¹⁹ Апликација нематеријалног културног наслеђа, односно његово артифицијелно лице, није увек истоветна стварним и често променљивим праксама. Обрађени обичај, обред, музичко извођење, усмена традиција јесу припремљени за апликациону прераду, али ти исти елементи су *живе праксе*, које се мењају, мешају, ефемерно дографађују, те их је са тог становишта теже оставити у статичним оквирима. Ако већ морају да прођу кроз апликационе процесе, онда елементима треба оставити могућност сталног ремонта, ако ни због чега другог, онда бар да би се знало како их је свака епоха или генерација обликовала.

Фолклоризација и популарна култура

Идентификујућа стратегија углавном је усмерена на стандарде и репрезентативне форме фолклора, често препознате у традиционалној и сеоској култури. Скуп фолклор – традиција – село тако постаје означавајућа парадигма погодна за даљу прераду и национално мапирање у стриктним временским и просторним границама. Док се у вокабулару фолклор модернизује добијајући свој комерцијални пандан *етно*, традицијска култура и традиција држе се своје појмовне форме, иако садржајно улазе у динамичне процесе осавремењавања.

¹⁹ На неколико радних састанака и округлих столова одржаних у Етнографском музеју у Београду током 2010. и 2011. године водила се дебата око питања као што су: етногенеза – према неким мишљењима порекло досеже и до средњег века па и даље; обредни реквизити стављају се у први план материјализације обичаја, иако нису примарни; слава се искључиво доводи у везу са сеоским обичајима, иако је широко распрострањена и у градској средини понекад другачијег садржаја итд.

Дилема постоји и када се нематеријално културно наслеђе постави у дискурс популарне културе. Популарна култура је постала индустријски производ, прилагођен тржишту. Она је нестабилна и пролазна категорија, комерцијализована до крајности, стварајући унутар себе фракције у виду измишљања супкултурних правца. Да подсетим само на неке актуелне жанрове – од новокомпоноване музике, преко турбо-фолка, до етно музике у сазвежђу world music. Такви жанрови су свуда по свету,²⁰ па и у Србији, донели нове звукове засноване на хибридним традицијама, успостављајући каноне аутентичности. Са друге стране, популарна култура исписује својеврсно наслеђе кроз добро знане, историјски већ утемељене правце, као што су цез,²¹ рок, поп, панк и др. Када сам причала са многим људима о музici, питали су где су ту наша друштва, окупљања, вишедеценијска музика, фестивали, концерти и др. Да ли рокенрол, панк или цез имају своје наставке у складиштењу, догађајним продужецима и идентификујућим колективним сећањима? Хитови се преносе са генерације на генерацију, као и догађаји. Само да подсетим на фестивал „Гитаријада“ који више од пола века окупља своје поклоннике. Свака генерација не коригује наслеђе, већ оставља свој печат у његовом креирању и допуњавању, што ствара својеврсни „плебисцит генерације“ – писао је Ренан (Наумовић 2009: 13).

Хибридизација и гешталт принцип наслеђа: социјализам и Југославија

Један од тренутно актуелних конструкција јесте „југословенско наслеђе и социјалистичко наслеђе“. Збир елемената или гешталт принцип ствара одређене механизме који постају погодно средство за препознавање и представљање наслеђа у постсоцијалистичкој визури. Ови поступци успостављају посебне поретке памћења и још више носталгија заснованих на перцепцијама. Описливост „југословенског наслеђа“ огледа се, пре свега, у материјализацији и визуелизацији, а потом и праксама. Да је то могуће показује и публикација *Лексикон У митологије* у којој су садржане све одреднице везане за наслеђе популарне културе из периода социјалистичке Југославије. Случај *Лексикона* је занимљив због перцептивне текстуализације која дозвољава слободу креирања одредница и што је значајно интергенерацијско и интрагенерацијско успостављање размене сећања као фрагментарно оживљавање наслеђа. Срђан Радовић наглашава да се сећања на овај период сакупљају и (ре)конструишу на индивидуалној и колективној редини, а што укључује и службене дискурсе памћења у постјугословенским земљама (Радовић 2014: 148).

²⁰ В.: Обер 2007; Чоловић 2006.

²¹ На иницијативу познатог цез музичара Хербија Хенкока Унеско је прогласио Интернационални дан цеза, промовишући његово културно наслеђе. Од тада се и у Србији обележава Дан цеза са пропратним догађајима и ретроспективама.

Спектаклизација

Цео корпус надлежности успоставља одређене структуре моћи и власти над наслеђем, у чему главну улогу има репрезентација – виђено, гледано и извођено. Обичај се пројектује у догађај и изведбу, те се има посла са читавим корпусом надлежности – тржиште, маркетинг, политички интереси, туризам и др. Привући све актере – произвођаче и конзументе, подразумева да се наслеђу да етикета робе, а тада се улази у посебна ривалства. Главно ривалство се води између наслеђених пракси дугог трајања и пракси – догађаја као новостворених и именованих традиција. Када изађу из својих локалних окриља и заједнице, онда се лако преузимају као бренд, често са етикетом национални. Тако, на пример, фолклорно трубаштво, иако је било познато и почетком 20. века, тек са одржавањем првог фестивала/сабора трубача 1961. постаје репрезентативни догађај као фолклорна музичка традиција (Lukić Krstanović, Lajić Mihajlović, Zakić 2013: 1–32). У протеклих шездесет година трубаштво је постало глокализујући феномен са етикетом „српски бренд“. Трубаштво улази у бирократску зону сукоба мишљења и позиционирања структура моћи око његовог протежирања, националног или тржишног поседовања. У зони програмирања и форматирања трубаштво и Сабор трубача се воде као засебни елементи нематеријалног културног наслеђа и тако улазе у даљу прераду за потребе стављања у Регистар или на неку од Унескових листа. То јасно говори да музичка традиција и музички догађаји имају својствене путеве наслеђа, колективне праксе и сећања, не доводећи у питање међувисност.

Мултинационализација и регионализација

Национално наслеђе добија своје место и у мултинационалним номинацијама, односно груписању ентитета у заједнички именитељ. За сада таквих примера на Унесковој репрезентативној листи има мање (на пример елемент *Медитеранска дијета*), али они постају јасан искорак у дипломатизацији наслеђа. Тако се на највишем државно-дипломатском нивоу нашао и обичај „буђење пролећа“, познат под називом Ђурђевдан (Србија) или Хидриlez (које је номиновала држава Турска). Са сличним карактеристикама обичаја придржиле су се и Македонија, Хрватска и Молдавија. У којој мери ће Унеско препознати ентитете наслеђа у мултинационалном издању, остаје да се види. Такође ће се тек видети кроз какав ће бирократски третман ово проћи, укључујући и питање да ли ће геостратешки интереси надвладати културне мреже. За сада се таква идеја није реализовала.

Следећи репрезентативни пример јесте на релацији међуетничког дијалога и мањинских политика. Од 2012. године се у оквиру Међународног дана матерњег језика у Ковачици, центру наивног сликарства, одржавају значајне промоције, радионице и предавања о нематеријалном културном наслеђу етничких и националних заједница у Србији. Међународни дан матерњег језика 2012. године организован је у кооперацији представљања наивног сликарства у Србији са седиштем у музејском и галеријском центру

у Ковачици. На истом репрезентативном задатку су се нашли едукација, знање, промоција нематеријалног културног наслеђа Рома, Јевреја, Цинцара, Словака, Мађара, Немаца и др. Посебно истичем и пројекат Етнографског института САНУ и научни скуп „Нематеријално културно наслеђе и етничка разноврсност – теренска истраживања Баната”, које води Младена Прелић, чији је циљ да се расветле богате културне баштине које одржавају заједнице једне са другима и једне поред других. Позитивни примери који су ушли у регистре и чекају зелено светло да се појаве на неким од репрезентативних листа јесу *Наивно сликарство Словака, Ромски обичаји* и др. У дому нематеријалног културног наслеђа су значајна истраживања Словака и Рома Сање Златановић (Златановић, Марушиак 2017), Горанаца Јадранке Ђорђевић Црнобрња (2020), Немаца Александра Крела (2013).

Град, урбано и индустријско наслеђе

Да ли и културе градова могу да задовоље одреднице и параметре наслеђа, да ли метрополе имају своја преносива својства? Традиционална јукстапозиција, која се заснива на парадигми – једна популација, један језик, једна религија, у контексту наслеђа нема једини примат јер савремена аруштва карактеришу динамични и мултиплекујући процеси културних промета, па према томе и наслеђа. Имајући у виду сложеност рада на идентификацији нематеријалног културног наслеђа у градским срединама и метрополама, конструкцијски оквир и мапирање разликују се од постојећих валоризација заснованих искључиво на националном, фолклорном и руралном наслеђу. Суочавамо се са просторном и временском разноврсношћу колективитета и идентитета. Први пример је у оквиру кампање мапирања нематеријалног културног наслеђа на простору Београда, где је до сада ажурирано седам елемената као што су староградска песма и културни простор Скадарлије (Думнић Вилотијевић 2019), јеврејски обичаји, дечја међународна манифестација *Радост Европе* (одржава се од 1969), кафане, стари занати (браварске и бомбонџијске радње), а размишља се и о градским просторима, какви су Кошутњак или Калемегдан. Следећи пример је град Сmederevo, где је група грађана издвојила манифестацију у част грожђа и вина *Сmederevska jesen*. У Бору рударска култура исписује своје праксе и усмене традиције које се преносе са колена на колено. У Шапцу је покренута иницијатива да се издвоји најстарији и најпопуларнији вашар у региону, а за Врање су везане врањанске староградске песме. Пише се и докторска теза о тамбураштву Новог Сада (Александар Антуновић), а могли би се навести и многи други примери. Градови Србије исписују своје амблеме препознавања за нематеријално наслеђе (урбане легенде, предања). Довољно је осврнути се на пропагандни материјал, односно туристичке понуде, или историјски поредак „града кроз прошлост”, уз стално проширивање перцепције, те се суочити са свим симболичким изазовима фрагментираног наслеђа. Изван поредака и у слободном перцептивном промету суочавамо се са безброј припадности и интерпретација. Да ли те периферије наслеђа у односу на центар имају право да се препознају, сачувају или архивирају

(„урбани џепови“)? Да ли, на пример, едукативне, социјализаторске и социјалне праксе које настају, трају и преносе се у оквиру старачких дома-ва, домаова за напуштену децу или дечјег стваралаштва, имају своја нематеријална културна наслеђа као ехо друштвене бриге која се препознају, чувају и преносе? Сва та персонализовано колективна наслеђа постоје не само као постојани културни елементи већ као покретне културне и друштвене поруке које се преносе.

Дијаспоризација наслеђа

Конечно, велика област о којој се не говори, а која и те како има своја генерацијска трајања, улази у домен дијаспоризације наслеђа, односно пренесене културе у оквиру процеса емиграције. Конструкт дијаспоре често ограничава све оно што се зове „наши људи у свету“, јер се усмерава на протоколарно наслеђе, често препознато у фолклорним и културним друштвима (о гастарбајтерским друштвима в.: Рашић 2017: 689). Интегришући се у нова друштва, пренесене културне појаве се мешају са другим културама, те се добија својеврсни културни амалгам који препознају и негују прошле, садашње и будуће генерације исељеника, односно резидентната. Међутим, дијаспоризација наслеђа је подложна национализацији, успостављајући политичке припадности и представљања, посебно у мултикултурним друштвима као што су Канада, Аустралија и САД, јер се на тај начин најбоље истичу разноликости. Утемељене политичке и идеологије мултикултуралности имају своју критичку позадину која указује на немогућности да се разноликости представљају без хијерархизације култура, али из угла дијаспоризације оне пружају чвршће конструкције ентитета у односу на земљу имиграције и земљу материју. Дијаспорско наслеђе мора се сагледавати у историјском контексту јер се тек тада види колико су културни идентитети произведени конструкцији неке епохе (југословенско наслеђе – клубови, друштва, стваралаштво и др. у иностранству, или српско, хрватско, македонско и друго наслеђе).

Иако се овај рад више заснива на етнолошком и антрополошком приступу, чињеница је да се истраживачко и теоријско поље не може сагледати изван интердисциплинарног дијалога и дисциплинарне дисекције, који још више продубљују и проблемски усложњавају ову тему. Нематеријално културно наслеђе, захваљујући глобалној кампањи за његову промоцију, добро се инфилтрирало у јавно поље, успостављајући структуре бирократске моћи. Ипак, у том разврставању није остало доволјно критичког деловања, научног преиспитивања и приговарања. Свака наука рашчлањава своје феноменолошке оквире, те ћу их само навести као могуће приступе или „школе“. Етнологија и антропологија се суочавају са семантичко-функционалним приступом културним идентитетима, што доводи до преиспитивања културног релативизма или културног сепаратизма. Лингвисти и фолклористи приступају нематеријалном наслеђу у домену контекстуализације – микро и макронаратива, што подразумева да се појава (на пример нарација или перформанс) посматра кроз околности

у којима су важни сви актери. За музикологе нематеријално наслеђе пролази кроз иновативне теоријско-истраживачке резове аудио-визуелних записа и дигитализација. Музеолошки се наслеђе из артефаката смешта у поље репрезентативног ишчитавања нових сценских технологија, а за студије менаџмента задире се дубоко у поље политика и геостратешких прегрупирања, што даје нову аналитичку слику друштва и света. За прагматичаре, експерте и регулаторе наслеђе постаје важан посао у форматирању, а за истраживаче, аналитичаре или теоретичаре наслеђе има разграната значења и није хармонична појава подвргнута критичком (пре)испитивању и могућим ревизијама.

Перспективе: проходност, промене, динамизам и хуманост

Појаве и проблеми у вези са нематеријалним културним наслеђем указују на културни динамизам, промене, проходност у сталним комуникацијама и већ исувише експлоатисан појам – хуманост. Тешко је данас говорити о свим тим начелима када се из дана у дан дешавају инцидентни процеси у којима све културно остаје на периферији егзистенције.²² С друге стране, реч је о глобалном повезивању култура и актера кроз њихове ентитете и специфичности. Тактизирање између симболичког статуса „наше“ културе сужава или проширује хоризонте, само је питање како ће се они представљати и третирати. За Унескову причу очигледно је да се нематеријално културно наслеђе нашло у инклузивном и ексклузивном видокругу, врло вешто балансирајући у том дуализму заједничких именитеља изнутра и споља.

Чињеница је да наслеђа у име држава и нација (видети листе Унеска) више упућују на легитимитет и регуларност. Међутим, политике нематеријалног културног наслеђа дају и шансу будућим регионалним умрежавањима са дуготрајним укрштањима култура. Погледајмо само балканске просторе и Југоисточну Европу, па ћemo се неминовно сусрести са многим заједничким или сличним културним вредностима. Али не заборавимо да су етничке пурификације и глорификације често доводиле до етничких и геноцидних начела и идеологија, те потпуног застрашивања свега што се не уклапа у чисту националну слику. С друге стране, перцепције, стваралаштво и ауторефлексивни идентитетски избори проширују путање слободног кретања културних разноликости. Ма колико ово била општа места, за сва учитавања наслеђа важно је имати бар малу дозу флексибилности, ширине, али сасвим сигурно и јасан став према свему што подстиче опасне дискриминације. Унесков прагматизам и партикуларно наслеђе ипак је отворило и странице инвентивностима и стваралаштву, подстакнуто

²² Културна организација УН саопштила је да ради на томе да „што је пре могуће обележе кључне историјске споменике и локације широм Украјине препознатљивим амблемом Хашке конвенције из 1954. године, међународно признатим сигналом за заштиту културног наслеђа у случају оружаног сукоба“, <https://www.unesco.org/en/articles/ukraine-unesco-statement-following-adoption-un-general-assembly-resolution>. С друге стране, током руске инвазије на Украјину, светска јавност у знак подршке Украјини табуише, игнорише и потискује све што се односи на руско културно стваралаштво.

креативним потенцијалима који се добро уклапају у живеће наслеђе. Успостављају се позиције између начела хуманизације и демократичности друштава, али и њихових културних дисонанција, подела и разилажења. У томе је већа улога институција, јавног мњења и међународних политика који се декларишу као потенцијални регулатори понашања и одабира вредности. Само је питање када сви конци бивају помршени актуелностима, које, као што видимо, потпуно ремете или збуњују сваки устаљени поредак и где нема повратка на постојеће. Онда по правилу наслеђе добија функцију инструмента за постизање одређених циљева.

Када је нематеријално културно наслеђе постало уговорно и договорно дело, нема више повратка на старе колосеке његове свакидашње проходности. Сада се наслеђу приступа на институционално устројен и утилитаран начин, тако да се може користити за потребе локалне заједнице, државе, нације и Унескових платформи. Оно може опстати или се даље програмирати на разне начине, имајући у виду употребну вредност и значај. Навешћу неке од тих примарних смерница које сматрам неопходним и на којима је потребно даље радити да би се нематеријално културно наслеђе много више имплементирало у друштвене и културне токове, али, пре свега, да би задовољило појединачна и колективна интересовања.

- **Датотеке за меморисање и архивирање** су неопходне не само ради Унескове политике већ и ради постојања онога што је било и што јесте за добробит препознатљивог континуитета. Велика је улога Центра за нематеријално културно наслеђе у сарадњи са другим културним и научним институцијама. До сада се показала колика је неопходност повезивања појединача и институција, јер само тако наслеђа/појаве/елементи улазе у мреже комуникација, искустава, стилова и ситуација.

- **Медијске кампање, маркетинг и друштвене мреже** јесу окидач репрезентативности не само декларативног наслеђа од националног значаја већ и интерактивног промишљања и дебата, помоћу којих се наслеђе стално активира и покреће у свакодневној комуникацији и дogaђајима.

- **Регионално умрежавање и сарадња** дају пулс и пружају задовољство комуникације и мотивацију у oslobođenom дијалогу. Зато је важно да се наслеђа мапирају према културним просторима, паралелно са националним интегритетима и суверенитетима.

- **Дипломатизација наслеђа и (међу)државна инструментализација** се добро улоговала у домен програмирања наслеђа. Сви међународни самити, конференције, скупштине, скупови јесу дипломатске активности са изабраним актерима – заступницима, преговарачима и посредницима. Умеће тих мисија произилази из знања и искустава непосредног приближавања носиоцима наслеђа. Дипломатизација наслеђа је неопходна јер се на тај начин учрвчију њене позиције важности на хијерархији међународне и домаће културне политике.

- **Финансирање** никад неће достићи задовољавајући ниво, иако су Унескова администрација и државне политике направиле помак, дајући нематеријалном културном наслеђу улогу економског чиниоца на тржишту.

Од државе до државе посао није завршен, а за Србију и даље стоји чињеница да финансије споро стижу до локала или се негде изгубе на том путу. У Србији је финансијска помоћ заједницама које чувају наслеђе још увек недоступна, или је видљива само онолико и тамо где се добро котира на тржишту (овде се пре свега мисли на фестивалске догађаје и делимично музичку традицију).

- **Образовање** се доводи у везу са знањем, а знање са сазнањем и погледом на свет. Да ли је то потребно младима и деци? Образовни програми, изборни предмети, радионице, курсеви, истраживачки центри јесу места где се нешто може научити о нематеријалном културном наслеђу не само везано за Србију него и за свет. Када се у вртићу отвори сликовница мапе света на којој је безброј слика – наслеђа (ношњи, обичаја итд.), дете ће волети тај разнолики свет културног изобиља. За почетак добре праксе су програми (изведбе и активности) у вртићима где инспирисане и креативне васпитачице припремају представе о путовањима око света, митовима или обичајима. Нематеријално културно наслеђе јесте вид социјализације која почиње од детињства.

- **Подмлађивање наслеђа и род** упућују на разне иницијативе младих, активизме и програме који се данас могу повезати и са еколошким активизмом и туризмом. Важно је не заборавити значај и улогу жена као најважнијих носитељки обичаја, не само као субјеката/објекта већ и као ауторитета, чиме се наслеђе коначно може ослободити патерналистичког туторства.

- **Концепт или конструкт трага** значи да перманентно постоји мобилност људи да нешто (о)чивају и вреднују, што засигурно обогаћује (су)живот ма где и ма када. Вредно је надахњивати се идејама и акцијама невезано за званичне политике. У томе је велика улога невладиног сектора или једноставно појединачних изума.

Литература

Архива Етнографског института САНУ, 1947–1980.

Гвозденовић, Жана (ур.). *Неговање и заштита нематеријалне баштине у Србији. Стручни склоп о нематеријалној баштини*. Београд: Музејско друштво Србије, 2006.

Годишњак САН LIV. Београд: Српска академија наука, 1947.

Думнић Вилотијевић, Марија. *Звуци носталгије: историја староградске музике у Србији*. Београд: Читоја Штампа, Музиколошки институт САНУ, 2019.

Ђорђевић Џирнобрња, Јадранка. *Нисмо прекидали са Гором: етничитет, заједница и трансмиграције Горанаца*. Београд: Етнографски институт САНУ, 2020.

Златановић, Сања и Јурај Марушиак. „Повратна миграција војвођанских Словака и питање припадности”. *Гласник Етнографског института*, 65/3 (2017): 653–668.

Караџић, Вук Стефановић. *Српски рјечник*. Београд: Просвета, 1935.

Караџић, Вук Стефановић. *Етнографски списи*. Београд: Просвета, 1972.

- Крел, Александар. *Ми смо Немци. Етнички идентитет припадника немачке националне мањине у Војводини на почетку 21. века*. Београд: Етнографски институт САНУ, 2013.
- Лукић Крстановић, Мирослава. „Конструкција нематеријалног културног наслеђа: политике, знања и перцепције (примери у Србији)”. У: *Дни на наследството*. София: Българска академия на науките, Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей, 2014, 309–322.
- Миленковић, Милош. *Повратак наслеђу. Оглед из примењене хуманистике*. Београд: Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета Универзитета у Београду, Досије, 2016.
- Поповић-Живанчевић, Мила. „Музеји и нематеријална баштина”. У: Душица Живковић (ур.). *Нематеријално културно наслеђе Србије. Intangible Cultural Heritage of Serbia*. Београд: Министарство културе, информисања и информационог друштва, Центар за заштиту нематеријалног културног наслеђа при Етнографском музеју у Београду, 2011, 32–49.
- Радовић, Срђан. „Поп (пост)социјализам: Цртице о конструкцији и музеализацији југословенског социјалистичког наслеђа у најновије доба”. У: *Дни на наследството*. София: Българска академия на науките, Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей, 2014, 148–158.
- Рашић, Милош. 2017. „Југословенске/српске клубови у Бечу у историјском контексту”. *Гласник Етнографског института САНУ*, 65/3 (2017): 687–703.
- Томашевић, Милан и Љиљана Гавrilović. „Наслеђе”. У: Владимир Рогановић (ур.). *Мали лексикон српске културе. Етнологија и антропологија, 70 изабраних појмова*. Београд: Службени гласник, Етнографски институт САНУ, 252–258.
- Ahmad, Yahaya. “The Scope and Definition of Heritage”. *International Journal of Heritage Studies*, 12/3 (2006): 292–300.
- Aikawa, Noriko. “An Historical Overview of the Preparation of the UNESCO International Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage”. *Museum International*, 56/1–2 (2004): 137–149.
- Brown, Michael, F. “Heritage Trouble: Recent Work on the Protection of Intangible Cultural Property”. *International Journal of Cultural Property*, 12 (2005): 41–61.
- Castells, Manuel. “Materials for an Exploratory Theory of the Network Society”. *British Journal of Sociology*, 51/1 (2000): 5–24.
- Čolović, Ivan. *Etno*. Beograd: Biblioteka XX vek, 2006.
- Eriksen, Thomas Hulland. “Between Universalism and Relativism: A Critique of the UNESCO Concepts of Culture”. In: Jane Cowan, Marie-Bénédicte Dembour and Richard Wilson (eds.). *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Cambridge University Press, 2001, 127–148.
- Fuko, Mišel. *Poredak diskursa*. Beograd: Karpos, 2019.
- Gavrilović, Ljiljana. „Nomen est omen: бањина или наслеђе (не само) терминолошка дилема”. *Etnoantropološki problemi*, 5/2 (2010): 41–53.
- Gerc, Kliford. *Tumačenje kulture I-II*. Beograd: Biblioteka XX vek, 1998.

- Graham, Brian. "Heritage as Knowledge: Capital or Culture". *Urban Studies* 39/5–6 (2001): 1003–1017.
- Leksikon Yu mitologije*. Beograd, Zagreb: Rende, Postscriptum, 2005.
- Lukić Krstanović, Miroslava. "Political Folklor on Festival Market: Power of Paradigm and Power of Stage". *Český lid*, 98/3 (2011): 261–280.
- Lukić Krstanović, Miroslava, Danka Lajić Mihajlović i Mirjana Zakić. "The Dragičevo Trumpet Festival in Guča". In: Gisa Jähnichen (ed.). *Studia Instrumentorum Musicae Popularis III*. MV-WISSENSCHAFT, 2013, 1–32.
- Naumović, Slobodan. *Upotreba tradicije u političkom i javnom životu Srbije na kraju dvadesetog i početkom dvadeset prvog veka*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 2009.
- Ober, Loran. *Muzika drugih*. Beograd: Biblioteka XX vek, 2007.
- Smith, Laurajane and Akagawa Natsuko. "Introduction". In: Laurajane Smith and Akagawa Natsuko (eds.). *Intangible Heritage*. London: Routledge, 2009.
- Stoczkowski, Wiktor. "Claude Lévi Strauss and UNESCO", 2008, <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000162769>.
- UNESCO 2003, Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage 2003, http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=17716&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html (12. 9. 2021).

Miroslava Lukić Krstanović

PROGRAMMING OF INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE: PRACTICES, KNOWLEDGE AND FORMATS

Summary

The institutionalisation of the intangible cultural heritage demonstrates a strong bureaucratic base, strategic monitoring system, and establishment of order in the production and consumption of culture. In this sense, the intangible cultural heritage enters the complex domain of administration, politics and marketing domain originating from everyday life and historical projections. The first part of the chapter discusses UNESCO policy through a chronology of events related to the constitution of intangible cultural heritage. From the point of scientific interpretation, this phenomenon implies a discursive and contextual breakthrough that enables the loading of various levels of meanings and power structures. The strategy of heritage permanently confronts administrative stereotypes and pragmatism with scientific context and issues which determine various kinds of representative policies and knowledge. The transition of Serbia's cultural heritage is derived from the complex and ambivalent political and social processes (combination of national interests and European integration). On the one hand, cultural heritage is still seen as a foothold of national identity, and on the other, it implies decentralised and localised identities with elements of intertwined and mixed cultures.

Keywords: intangible cultural heritage, Serbia, UNESCO, practices, knowledge, policies

ПРОБЛЕМ ИДЕНТИТЕТА ЗАЈЕДНИЦА У ДОМЕНУ НЕМАТЕРИЈАЛНОГ КУЛТУРНОГ НАСЛЕЂА

Полазећи од суштински антрополошког схватања појма културе, Унескова Конвенција о очувању нематеријалног културног наслеђа у дефинисању свог предмета декларативно појам културног наслеђа повезује с идентитетом заједнице или група. Конвенција постулира да очување културног наслеђа представља очување и исказивање идентитета оних који неко наслеђе пропозијају као своје. Појам идентитета се поставља готово у физикалистичком коду, као непобитно, материјално својство нематеријалног културног наслеђа. Консеквенцијално, питање идентитета је утрагено у сам процес настанка Конвенције, остављајући могућности различитих тумачења концепта нематеријалног културног наслеђа у смислу употребе у оквиру званичних културних политика као средства за изражавање идентитета, поново као непобитног својства културног наслеђа. У овом раду разматрају се основни начини употребе Конвенције и њених инструментата који у оквиру концепта културног диверзитета у исто време производе културни парохијализам из којег произилазе одвајања међу заједницама, уместо намераваног једињавања и међусобног толерисања различитости. Посебно се као проблематичан разматра културни редукционизам који оставља могућност изградње артифицијелних идентитета заједница.

Кључне речи: нематеријално културно наслеђе, Унеско, идентитет, етничитет, употреба, манипулација, политика, редукционизам

Увод

Средином 20. столећа, замишљен да буде добро место за живот, савремени свет је, нажалост, после хладноратовске ере постао супротност те хумане идеје и поприште парохијализама и антагонизма на различитим нивоима и у различитим доменима. Осим сада већ убичајеног историјског ревизионизма, данас се све чешће срећемо и са етничким и културним ревизионизмима. Управо због тога је питање идентитета постало изразито експлоатисано у многим сферама живота народа, друштава, заједнице и појединача. Широка флуктуација људи и информација је у савременом свету, чини се, постала средство разграничувања, а не пројимања, а у општем галиматијасу разних идентитета и схватања друштава и њихове културе

* milos.matic@etnografskimuzej.rs

друштвено-хуманистичке науке као да су изгубиле своје јасно усмерење. Неретко читаве науке, или појединци који их оличавају, постају средство конструисања пожељних идентитета.

Светла тачка у таквом свету требало је свакако да буде појава концепта нематеријалног културног наслеђа (Intangible cultural heritage – ICH)¹. Овај концепт је потекао у позитивистичком духу од Унеска, а формално је успостављен и етаблиран Конвенцијом о очувању нематеријалног културног наслеђа, усвојеном 2003. године у Паризу (UNESCO 2003; даље у тексту Конвенција). Међу многим приступима појму културе у друштвено-хуманистичким наукама, он је постао, глобално посматрано, један обједињујући концепт који би пратио добре намере Унеска и требало би да пружи поливалентну подршку општој равноправности народа, заједница и појединача у свету.

Концептуализација културе у Конвенцији у суштини не само да прихвата већ се и заснива на антрополошком схватању културе (Миленковић 2016: 15–34). Међутим, на основу дугогодишњег бављења нематеријалним културним наслеђем, управо као антропологу чини ми се да то схватање културе у Конвенцији не би требало прихватати као неки теоријски концепт, већ најпре као административно-инструментални приступ у парадигми очувања културног наслеђа уопште. С друге стране, велики број професионалаца ипак јесте Унесков концепт нематеријалног културног наслеђа доживео као објашњавајући мултидисциплинарни конструкт. Последица тога јесте то да је од усвајања Конвенције међу припадницима друштвено-хуманистичких наука покренут велики број едукативних програма, семинара, симпозијума, дебата и да је објављено много публикација које појам нематеријалног културног наслеђа чак постављају на ниво научног приступа, а свакако му придају посебан значај у домену културног наслеђа и његовог очувања (Alivizatou 2008: 44).

Генеза концепта нематеријалног културног наслеђа

Имајући у виду разна етничка или културна пропитивања и недоумице, ако већ не ревизионизме у строгом смислу речи, многе од покренутих дебата – које су најчешће научно засноване, али понекад и с јасно уочљивом емоционалном компонентом – посвећене су питању идентитета заједница. То питање је пре свега експлицитно утврђено у Конвенцију о очувању нематеријалног културног наслеђа већ у самом процесу њене генезе. Пут којим се дошло до Конвенције релативно је дуг и комплексан. Текст Конвенције је производ вишедеценијских договарања, расправа и, пре свега, тежње Унеска да пружи глобално прихватљив легални инструмент за одрживи и функционалан однос човечанства према сопственој култури уопште, а не само према нематеријалном културном наслеђу. У процесима који су претходили овој Конвенцији управо се и пошло од питања припадања неког

¹ Оригинални термин *intangible* би требало превести као *неопипљиво*, али је у српском језику брзо постала уобичајена употреба термина *нематеријално*.

наслеђа заједницама, првенствено оног наслеђа које је временом постало глобално препознатљиво и, у крајњој линији, експлоатисано, укључујући и економски ниво.

У процесу настајања концепта нематеријалног културног наслеђа увиђамо најпре то да су поједине чланице Уједињених нација, попут Јапана и Боливије, деловале на томе да се створи легалистички оквир за очување идентитета појединих фолклорних творевина и да се појединим народима призна аутентичност тих творевина. Конкретно, Боливија је од Унеска седамдесетих година 20. столећа затражила да направи протокол о конвенцији која би се тицала универзалних ауторских права и којом би били заштићени народна уметност и културно старатељство свих народа (Aikawa 2004: 139). Међутим, овде се јављају два проблема. Најпре, у конкретном случају (мелодија *Кондоров лет*) радио се о фолклорном наслеђу само једног дела боливијског друштва – оног дела који чине индијански староседеоци. Самим тим реч је о идентитету појединих заједница, а не о идентитету читавог боливијског друштва у односу на глобалну заједницу. Друго, и много битније, такав легалистички приступ фолклору је неодржив због тога што фолклор живи у верзијама и варијантама, а не као појединачна, оригинална и ауторизована творевина. Фолклор није јединствена креација појединца: он се ствара у извођењу и преноси се усмено, обичајем или примером пре него опипљивим формама као што су писање, цртање, фотографија, аудио и видео-снимак и слично (Kirshenblatt-Gimblett 2004: 53). У том смислу се јавља питање чија је заиста нека фолклорна творевина и чија права треба заштитити. То суштинско својство фолклора испоставило се као реална препрека да се створе некакви легалистички оквири заштите, а није у питању био нарастајући тренд глобализације који је подразумевао да глобална заједница настоји да у себе упије све и свему одузме локални идентитетски карактер. Имајући то у виду, Унеско је напустио приступ из угла интелектуалне својине и 1989. године је усвојио Препоруке за заштиту традиционалне културе и фолклора. Али већ први недостатак тих Препорука био је довођење у опозицију глобалног приступа култури и приступа и аспекта права на интелектуалну својину (Aikawa 2004: 138–140). Поврх тога, ове Унескове Препоруке су се у великој мери односиле на документовање тзв. угрожених традиција, али су занемаривале саме традиције и њихове носиоце, односно оне који су их створили и који их конзумирају. Осим тога, процес глобализације је тек био у замаху и многа друштва и заједнице се заправо нису осећала угроженим, те и нису препознавала потребу за конкретном заштитом свог културног наслеђа. Таква потреба се појавила касније с форсирањем идеје о економској и културној унификацији друштава у процесу глобализације (Матић 2011: 120).

Унеско је много ближи био дефинисању појма нематеријалног културног наслеђа у свом програму „Нематеријално културно наслеђе”, који је установљен 1992. године. Ту је Унеско у одређеној мери конкретизовао нематеријално културно наслеђе, схватајући га као разне форме традиционалне народне културе, односно као колективна дела која су настала у некој заједници на основу традиције. Та дела се преносе орално или

гестовно међу члановима заједнице и мењају се током времена кроз процес колективног рекреирања. Оваквим гледањем на ствар Унеско још увек у великој мери под нематеријалним културним наслеђем подразумева фолклорне творевине у ужем смислу, иако у његовом програму такве колективне творевине таксативно укључују оралну традицију, обичаје, језике, музику, игре, ритуале, свечаности, традиционалну медицину и спровођање лекова (фармакопеја), кулинарство и све врсте специјалних знања и вештина који су повезани с материјалним аспектом културе, као што су алати, стапиште, одећа... (Kirshenblatt-Gimblett 2004: 54). С друге стране, битно својство овог схватања појма нематеријалног културног наслеђа јесте то што придаје значај самим учесницима у култури, односно самом човеку као креатору културе, а не појединачним културним елементима. Осим тога, уочава се негативан ефекат издавања појединачних културних елемената из њихових културних контекста (Матић 2011: 121), јер таква издавања директно утичу на артифицијализацију културних елемената и уједно доприносе одузимању идентитетског карактера култури неке заједнице. У овом програму дато одређење нематеријалног културног наслеђа је набрајајуће и због недостатака таквог приступа Унеско је 2001. године дао додатно спецификање. Сада се под нематеријалном културом подразумевају човекови научени процеси који заједно са знањима, вештинама и креативношћу говоре о човеку и од њега су створени. Поврх тога, појам нематеријалног наслеђа се односи и на ресурсе, просторе и остale аспекте друштвеног и природног контекста који су неопходни за егзистенцију човека и његове културе. У овом модернијем дефинисању појма нематеријалног културног наслеђа наглашава се да оно заједницама и појединцима у њима обезбеђује осећај континуитета с претходним генерацијама и битно је за очување културног идентитета, али и за очување културног диверзитета и креативности човечанства (Kirshenblatt-Gimblett 2004: 54).

За разлику од поменутих старијих приступа очувању нематеријалног културног наслеђа, сада је већ процес глобализације био у пуном замаху, доминантна тема човечанства, и очекивано је то што Унеско у овом дефинисању појма нематеријалног културног наслеђа јасно уводи појам културног диверзитета као неки вид реакције на свеприсутне покушаје културне унификације и као наглашавање не само културне разноврсности већ и разноврсности идентитета разнородних људских заједница.

Концепт нематеријалног културног наслеђа је коначно дефинисан Конвенцијом о очувању нематеријалног културног наслеђа 2003. године. Усвајањем Конвенције је тај концепт уједно подигнут на највиши ниво значаја у Уједињеним нацијама. Нематеријално културно наслеђе је у Конвенцији дефинисано већ на почетку, у њеном 2. члану:

Нематеријално културно наслеђе означава праксе, приказе, изразе, знања и вештине – као и инструменте, предмете, артефакте и културне просторе с њима повезане – које заједнице, групе и, у неким случајевима, појединци препознају као део свог културног наслеђа; то нематеријално културно наслеђе, које се преноси с генерације на генерацију, заједнице и групе стално изнова

стварају као одговор на сопствено окружење, своју интеракцију с природом и својом историјом, и пружа им осећај идентитета и континuitета, те стога промовише поштовање културног диверзитета и човекову креативност; за потребе ове Конвенције у обзир ће се узимати *једино оно* (нагласио аутор) нематеријално културно наслеђе које је сагласно с постојећим међународним инструментима који се тичу људских права, као и са захтевима за узајамно уважавање међу заједницама, групама и појединцима, и за уважавање одрживог развоја.

У другом параграфу члана 2. конкретније се наводи шта се подразумева под нематеријалним културним наслеђем: а) орална традиција и изрази, укључујући и језик, као преносиоца нематеријалног културног наслеђа; б) извођачке уметности; в) социјалне праксе, ритуали и фестивалски догађаји; г) знање и праксе који се односе на природу и универзум; д) традиционални занати.² Међутим, сâм однос према појму нематеријалног културног наслеђа и томе како државе и заједнице треба да га третирају и употребљавају одређен је у остатку Конвенције, где се регулишу правни оквири и инструменти које треба примењивати. У том делу Конвенције такође се могу ишчитати имплицитни односи према идентитету заједница.

Концепт очувања нематеријалног културног наслеђа, као и сама Конвенција која представља легални инструмент тог концепта, полазе најпре од онога што је у Уједињеним нацијама још на почетку, у Универзалној декларацији о људским правима из 1948. године³, постављено као једно од универзалних људских права, а то је право на културу. То значи да сваком појединцу треба обезбедити право на сопствену културу, али му уједно треба обезбедити и легална средства да то право и оствари, односно појединачи има право да одабере културну стратегију и да инструментализује културу како би остварио квалитетан живот (Ćuković 2019: 41). Јелена Ђуковић сугерише да се овде упада у замку културног релативизма, а у тој замци, по мишљењу многих аутора, можда највише трпи културни идентитет разних заједница. Наиме, овде се јављају два битна момента у приступу култури који утичу не само на схватање различитих идентитета заједница већ и на изградњу оперативних односа према тим идентитетима. Много-брожни Унескови приступи култури, били они антрополошки или шире засновани, у великој мери су били, с једне стране, европоцентрични или етноцентрични, а с друге стране, засновани на споменичком наслеђу (в. нпр.: Brown 2005: 41; Munjari 2004). Мерило културе, дакле, по правилу је бели Европљанин (или Северноамериканац), онај који је створио „модерну цивилизацију”, има разноврсну и комплексну историју и, што је веома битно, има материјална сведочанства своје историје. Та материјална сведочанства говоре не само о његовој историји већ превасходно о његовој култури и представљају материјализацију идентитета, па су стога и легалним инструментима (законима) званично у друштву етаблирана као споменици

² Појединачне елементе садржаја дефиниције нематеријалног културног наслеђа посебно је разматрала Драгана Руслић (Rusalić 2009: 22–32).

³ Универзална декларација о људским правима доступна је на: <https://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/index.html>.

културе. Овакво схватање у великој мери подсећа на упорно одржавање симплифицираних принципа романтичарске културно-историјске школе, која је реалије неке културе (превасходно оне у музејима) узимала за материјалне доказе те културе и њених утицаја на туђе културе дифузијом културних елемената, често заступајући став да су технолошки неразвијена друштва преузимала културне елементе од технолошки развијених друштава (в.: Наћ 1979).

У својој позитивистичкој намери Унеско је, полазећи управо од универзалног права човека на културу, поставио питање шта је с културом оних народа и заједница који немају споменичко наслеђе и, шире гледано, шта је с културом свих оних народа и заједница које у маниру Леви Строса називамо народима без историје или народима без писма. Чини ми се да је ова Леви Стросова демаркација појединачних друштава која смо раније препознавали као „примитивна“ најефикаснија за разумевање проблема.⁴ Та друштва свакако имају историју – нека од њих су изузетно древна – али своју историју чувају у митовима и разним усменим предањима која најрадије препознајемо као фолклор, као и у често веома комплексној обичајној пракси дубоко укорењеној у традицији, те у разним знањима и вештинама које практикују свакодневно. У антропологији је кроз аналитичке процесе такође јасно уочено да таква друштва и заједнице имају холистички поглед на свет и на своју културу и да, следствено томе, не разликују природно, материјално и нематеријално наслеђе (Aikawa 2004: 141) онако како то чини европоцентрични бели човек. Да ли они због тога немају право на културу и сопствени културни идентитет уколико немају материјалне споменике? Таквих народа и заједница има широм планете, мада доминантно међу тзв. државама трећег света, али има их чак и у европским друштвима (нпр. Роми или староседелачке заједнице на крајњем северу Норвешке, Шведске, Русије итд.). Концепт нематеријалног културног наслеђа понуђен је као алтернатива дотадашњем западњачком концепту културе који наглашава очување и конзервацију материјалних сведочанстава прошлости (Alivizatou 2008: 48). Унесков концепт је требало да материјалистички и споменички приступ идентитету замени меморијалним који признаје значај сећања, усменог преношења и извођења као начине да се искуси и схвати прошлост (Ingold 1996: 202). Овај концепт је уједно требало да разним заједницама и народима пружи могућност да и њихово културно наслеђе постане глобално препознатљиво, а помоћу инструмената Конвенције и очувано. Један од кључних инструмената који је требало да послужи глобалној видљивости нематеријалног културног наслеђа разних заједница и народа јесте Репрезентативна листа нематеријалног културног наслеђа човечанства.

Репрезентативна листа треба да представља врхунац признавања, видљивости и очувања нематеријалног културног наслеђа, односно етаблирања културног наслеђа народа и заједница које немају споменичко наслеђе тако да буде у истој статусној равни са онима који га имају. На тај начин Унеско у најбољем смислу испуњава идеал опште равноправности

⁴ Уосталом, и сам Леви Строс је својевремено кратко радио при Унеску.

међу свим људима на планети. Али ова листа уједно можда најбоље илуструје парадокс тежње и последице. Читав концепт очувања нематеријалног културног наслеђа, наиме, у суштини је и даље постављен сходно оном погледу на свет који има тзв. савремени западни човек. То значи да је најпре кроз декларативну тежњу ка равноправности сваког појединца, заједнице или народа, свима онима који немају споменичко наслеђе и који не припадају европоцентричном кругу народа омогућено да своје културно наслеђе ставе у исту вредносну раван са споменичким наслеђем, али су у исто време натерани да своју културу и свој културни идентитет, парадоксално, смете у формуларе који су начињени по стандардима управо тог савременог западног човека. Овде се формулари јављају као својеврсна бирократска селекција вредности културе и ако нешто није правилно унето у формулар, неће ни бити сврстано међу нематеријално културно наслеђе (в.: Čuković 2019: 42–43). Бирократска формуларизација наметнута је и појединачним државама чланицама јер и оне морају, сходно Конвенцији, да воде националне регистре елемената нематеријалног наслеђа, а то значи да заједнице унутар државе морају своју културу да прилагођавају формуларима. Парадокс формуларизације културе постаје интензивнији када уочимо да номинациони формулар за Репрезентативну листу⁵ захтева много више података о разним формалним стварима попут уважавања људских права, равноправности међу члановима заједнице, административних мера за одрживост културног елемента итд., а заправо најмање има података о самом елементу нематеријалног културног наслеђа који се номинује.

Редукционизам

Теза о формуларизацији културе нас доводи до једног битног питања у односу концепта нематеријалног културног наслеђа и идентитета заједнице – то је редуковани идентитет. У антропологији, као и у многим другим друштвено-хуманистичким наукама, редукционизам је одавно присутан као експланаторни метод којим се објашњавање усмерава на појединачне аспекте неког културног феномена, односно тај феномен се редукује на поједине његове компоненте или чињенице (Bleekburn 1999; Kulenović 2017) да би могао да буде објашњен. То би, на пример, значило да породичну славу, први елемент нематеријалног културног наслеђа који је уписан на Репрезентативну листу, сведемо на религијски утемељене ритуалне радње и веровања, сматрајући да је то довољно за објашњење, а да занемаримо друштвени и економски аспект без којих породична слава заправо губи свој идентитетски карактер (в.: Матић 2015). Но, све док остајемо у домену научног редукционизма, ми остајемо у домену академских расправа. Бирократски или административни редукционизам има много директнији негативан утицај на питање идентитета заједнице, а такав редукционизам суштински је утрађен у концепт нематеријалног културног наслеђа и у Конвенцију.

⁵ Реч је о формулару ICH-02 (<https://ich.unesco.org/en/forms>).

Административни редукционизам има два своја исходишта. Најпре, бирократска формуларизација, управо у редукционистичком духу, инсистира само на одређеним подацима о неком културном феномену који заједница препознаје као своје идентитетско наслеђе, и не оставља могућност да се презентују многе друге чињенице које би можда могле снажно да поткрепе идентитетску снагу тог наслеђа. Нагласак се ставља на административно формалне ствари, а за дескрипцију културног феномена остављено је врло мало простора, односно за изношење чињеница које би допринеле да неки културни феномен буде разумљив из угла других култура није остављено нимало простора. Такав административни приступ оставља велику могућност да се културни феномени поједињих заједница у духу културног релативизма тумаче својевољно, често погрешно или чак тенденциозно погрешно (в.: Eriksen 2001; Матић 2011; Ćuković 2019). Формуларизацијом су културни феномени сведени на форму и лишени суштине, те самим тим губе своју идентитетску снагу на глобалном нивоу и у великој мери постају само „један од...”.

Друго исходиште административног редукционизма много је битније јер има осетно веће (негативне) последице на питање идентитета. У дефинисању појма нематеријалног културног наслеђа на самом почетку Конвенције је експлицирано да „за потребе ове Конвенције у обзир ће се узимати једино оно (нагласио аутор) нематеријално културно наслеђе које је сагласно с постојећим међународним инструментима који се тичу људских права, као и са захтевима за узјамно уважавање међу заједницама, групама и појединцима, и за уважавање одрживог развоја”. Дакле, Унеско сасвим јасно наглашава да не узима у обзир свако нематеријално културно наслеђе, већ су државе чланице принуђене да саме врше селекцију свог наслеђа. У том поступку срећемо се често с дисонанцом између реалног културног наслеђа и критеријума које постављају Унеско и Уједињене Нације уопштено. Овде као да је у потпуности занемарена суштина појма наслеђе: културне творевине које су заједнице креирале у прошлости, али које и данас у некој форми живе и практикују се. Те културне творевине су настале у време знатно пре установљавања модерних схватања људских права и сасвим је могуће да неке од њих, или неки аспекти тих културних творевина, нису у сагласју са данашњим схватањем људских права и равноправности, те отуда аутоматски бивају елиминисане из фокуса очувања нематеријалног културног наслеђа, иако могу да буду значајан део идентитета заједнице. Један од примера јесте својевремена полемика међу професионалцима који се баве културним наслеђем да ли је могуће шпанску кориду уврстити на Репрезентативну листу. То није било могуће јер корида подразумева, поред осталог, оно што бисмо из данашње политичке перспективе сматрали нехуманим односом према животињама и кршењем многих међународних норми. А да ли корида јесте или није део идентитета Шпаније? Свакако да јесте. Кад је реч о нашој култури, ту се већ код првог уписа на Репрезентативну листу – прослављања породичне славе – поставило питање равноправности међу учесницима у овој културној пракси јер је она

настала у време изразито патријархалних односа⁶ и стога мушкарац има искључиву вредност у улогама које учесници у обреду имају. Због тога је у припреми номинације за Репрезентативну листу било неопходно да се у оквиру реалне културне праксе, с одговарајућом религијском основом, установи реципрочно значајна улога жене у ритуалу и да се она нагласи иако у реалној култури није наглашена. Овде се очигледно ради о хронолошкој дисонанци, а када укупно наслеђе разноврсних заједница сагледамо из разних аспеката, можемо да нађемо велики број случајева када нека културна пракса одудара од норми које је поставио Унеско, иако је реч о веома виталним културним праксама које неспорно јесу културно наслеђе и јесу део идентитета заједница које их практикују. Као један од најочигледнијих примера за наше друштво Ђуковић (Ćuković 2019: 75–83) разматра писовање које је, свакако, неподобно из аспекта Конвенције, али ипак представља значајан део нашег идентитета, ма колико то неки порицали.

Административни редукционизам нас доводи до изразите селекције елемената културног наслеђа и трагања за оним елементима који јесу подобни за постављене критеријуме и који се могу сматрати политички коректним. Селективност и иначе јесте својство институционалног рада на заштити и очувању културног наслеђа, што се можда најјасније уочава у музејима, али та селективност у институцијама је заснована на културолошки релевантним факторима. Селективност у институцијама културног наслеђа заснована је на теоријским и конкретним знањима о некој заједници и културном наслеђу у њој, и у суштини нема никакве дискриминаторске критеријуме. Селекција елемената културног наслеђа ту се заснива пре свега на њиховом културном значењу, тумаченом из угla разних друштвено-хуманистичких наука, односно заснива се на препознавању способности тих елемената да у највећој могућој мери говоре о некој заједници и њеној култури и увек се настоји да та селекција омогући што обухватнији скуп значењских елемената наслеђа како би се креирао, опет, што обухватнији наратив о тој заједници и култури. Примери негативне селекције су спорадични, а пропуштене је могуће надокнадити. У разматрањима о бављењу културним наслеђем постоје расправе о томе како је културно наслеђе увек заправо један конструкт. У домену нематеријалног културног наслеђа, које је најтешње повезано с етнографским културним наслеђем, парадигматска је расправа Барбаре Киршенблат-Гимблет о предметима етнографије (Kirshenblatt-Gimblett 1991), иако је писана пре настанка концепта нематеријалног културног наслеђа у Унеску. Киршенблат-Гимблет, да сумирам, указује на то да неки етнографски предмети, а то заправо може да се екстраполира на укупно наслеђе, у процесу заштите и очувања културног наслеђа својеврсном селекцијом временом престају да исказују културу из које су потекли и почну да исказују саму науку која је била основа за њихову селекцију (на пример етнологија). Ако су нека истраживања културе генерисана, рецимо, у етнолошкој парадигми, идентификација и селекција елемената културног наслеђа одраз је концепција саме етнологије и ти елементи

⁶ Виш је теорија о постанку ритуалног прослављања породичног светеца заштитника и оне су обједињене у: Ковачевић 1985.

културног наслеђа постају „предмети етнографије”. На тај начин поједиње научне дисциплине заправо конструишу културно наслеђе. Ово опет може да се екстраполира у домен нематеријалног културног наслеђа и других друштвено-хуманистичких дисциплина које су повезане с тим аспектом наслеђа (етномузикологија, фолклористика, етнолингвистика и сл.). Ипак, ма колико те друштвено-хуманистичке научне дисциплине биле субјективне из својих аспеката и ма колико се придржавале идентитетских политика, формалне препреке за обухватање поједињих елемената културног наслеђа не постоје, док с друге стране увек постоји настојање да се у градњи наратива о некој култури обухвати што шири корпус културног наслеђа. Друкчије речено, док смо само у домену друштвено-хуманистичких наука, не постоје препреке за бављење псовањем, коридом, крвном осветом и другим „неподобним елементима” културног наслеђа. Конвенција о очувању нематеријалног културног наслеђа, видели смо, уводи један политички дискриминаторски критеријум који онемогућава креирање свеобухватног наратива о некој заједници и њеној култури, односно селективност културног наслеђа заснована је на културолошки ирелевантним факторима. Када говори конкретно о нематеријалном културном наслеђу, Киршенблат-Гимблет (Kirschenblatt-Gimblett 2004: 73) тврди да је моћ наслеђа управо у томе што се њиме управља и због тога се, за разлику од укупне реалне културе, лакше хармонизује с људским правима и демократским вредностима. Али да ли је онда нематеријално културно наслеђе један конструкт који више не може да исказује културу из које је потекло, или, преко тога, даје неку потпуно искривљену, најчешће идеализовану слику културе и заједнице која је њен носилац?

Употреба нематеријалног културног наслеђа

Свеукупни корпуси идентитетских културних елемената заједница редуковани су, дакле, кроз процес бирократске селекције само на оне подобне, док су неки други запостављени. Државе чланице овом селекцијом подобних идентитетских културних елемената свесно креирају нереалну слику о себи и тиме је отворена могућност да државе чланице манипулишу својим идентитетима, али и да се упусте у креирање артифицијелних идентитета како би се позиционирале у глобалној заједници или како би оствариле неке политичке циљеве. Такав приступ у великој мери подсећа на Хобсбаумов и Ренџеров (Hobsbawm and Ranger 1983) концепт измишљања традиције. Један од очигледних примера политичке манипулације идентитетом је празник Невруз који су на Репрезентативну листу ставили Турска, Иран, Пакистан, Индија, Азербејџан, Киргистан и Узбекистан. Овај празник је на неки начин увлачењем у нематеријално културно наслеђе „одузет” турским Курдима, иако је у самој Турској био веома дugo запостављен (Аукан 2014; Ћуковић 2019: 95–96). Невруз је, наиме, предисламски празник, обичајна пракса којом је 21. марта обележавана пролећна равнодневица. Био је раширен међу многим народима и заједницама Средњег Истока. Сматра се да овај празник води порекло из зороастријанизма у Персији и након

исламизације наставља да се обележава највише у Ирану. У самој Турској овај празник су најпре турски Курди, који су иначе званично непризнати као мањина у Турској, осамдесетих година 20. столећа утилизовали у политичке сврхе. Курдска радничка партија, као лидер Курда, на Невруз је организовала окупљања, демонстрације, па чак и насиљне нападе. Због тога је Турска најпре забранила обележавање Невруза, а потом је почела да пропагира овај празник као традицију Турака, иако он није био препознат као званични празник Турака све до деведесетих година 20. столећа. Осим тога, још неколико азијских земаља из бившег Совјетског Савеза усвојило је Невруз као свој званични празник, што је омогућило Турској да га легитимише и као званичан празник Турака. Невруз је Турска коначно номиновала 2009. године, с наведеним државама, за Репрезентативну листу нематеријалног културног наслеђа човечанства (Лукан 2014).

Нешто је другачији случај са свадбом на Галичнику и народном игром тешкото, које је Северна Македонија два пута покушала да упише на Репрезентативну листу нематеријалног културног наслеђа, а који такође представља вид употребе нематеријалног културног наслеђа у сврху креирања артифицијелног идентитета. Керол Силверман (Silverman 2015) наводи како се овде више не ради о реално виталном елементу нематеријалног културног наслеђа, већ о реконструкцији која је притом исполитизована зарад употребе у циљу потврђивања националног идентитета Македонаца (из данашње Северне Македоније). Осим што се сада ради о фестивализацији једне у суштини прекинуте народне обичајне праксе – свадбе на Галичнику се не одржавају од педесетих година 20. столећа, али је од 1963. године заживела реконструкција обичаја – из читавог догађаја су постепено потиснути Роми и припадници муслиманске вероисповести, који су иначе као извођачи музике били саставни део обичајне праксе, како би се радило на глорификацији македонског идентитета. Овај елемент нематеријалног културног наслеђа, уколико он то уопште и јесте, до сада није уписан на Репрезентативну листу.

Унесков концепт нематеријалног културног наслеђа, dakле, јасно подразумева идентитетски карактер тог наслеђа јер га сагледава као нешто што заједницама, групама или појединцима у неким случајевима „пружа (...) осећај идентитета и континуитета”. Следствено томе, све активности на заштити нематеријалног културног наслеђа третирају се као заштита идентитета (Ćuković 2019: 45). Манипулативни и редукционистички карактер концепта нематеријалног културног наслеђа, који је свакако ненамерно инструментализован у Конвенцији (и другим документима Унеска), огледа се у чињеници да на очувању нематеријалног културног наслеђа, сходно начину на који су УН конституисане, подразумевано делују државе чланице и да су оне те које обављају селекцију културних елемената који ће бити постављени као репрезентативни и као званични део идентитета друштва које чини државу чланицу. Тако постављени односи створили су на глобалном нивоу ситуацију у којој се идентитетски репрезентативни културни елементи измештају из свог примарног контекста и бивају постављени у контекст хијерархијског односа с другим „издвојеним“ културним

феноменима. Селекција елемената нематеријалног културног наслеђа је код поједињих држава створила известан такмичарски дух у смислу „мерења вредности“ формално регистрованих културних феномена, па чак и својеврсно утврђивање у томе ко ће пре да заштити нешто што можда и није искључив, аутентичан и за дату културу препознатљив идентификациони културни феномен. На овом месту се под *аутентичним* подразумева културни феномен који је у некој култури настао и у њој живи. Јасно се уочава да су многе државе, када су ратификовале Конвенцију, пред своје стручњаке поставиле задатак да „научно“ доказују аутентичност, самосвојност и легитимност културног наслеђа заједница (Smith 2015: 136), иако је антропологија одавно доказала да је у савременом свету немогуће говорити о аутентичности културе, а сам Унеско је готово табуисао појам културне аутентичности. С обзиром на то да се у многим државама кључна пажња нематеријалном културном наслеђу посвећује превасходно у политичкој, а не у научној и културолошкој парадигми, поједностављено схватање аутентичности је доминантно, а проглашење елемента нематеријалног културног наслеђа се уједно узима као проглашење својеврсног облика „националног власништва“ (Матић 2011: 127).

Када се размотри Репрезентативна листа нематеријалног културног наслеђа човечанства, није тешко уочити да управо мање државе и друштва настоје да на листу упишу што више елемената свог културног наслеђа како би се идентификовале са тзв. „великим културама“, односно с културама великих и доминантних држава света. Тако је, рецимо, до 2020. године Хрватска уписала 15 елемената, док је Русија уписала само два (UNESCO 2021), Грчка 8, Француска 17, Немачка 4, Италија 12 и тако редом.⁷ Неспорно је да оне државе које су сматрале да треба глобално да се позиционирају приступају што већем броју уписа елемената свог културног наслеђа на Унескове листе, док оне које су се осећале сигурно у глобалној расподели моћи остају индолентне на такав поступак. Напослетку, Сједињене Америчке Државе нису нашле за сходно ни да ратификују Конвенцију. На овом месту само могу да поставим тенденциозно питање да ли је то можда начин да културно наслеђе многих индијанских заједница остане глобално невидљиво и непризнато.

Када размотримо разне Унескове документе који се тичу очувања и заштите културног наслеђа уопште, без великог напора можемо закључити да се појам идентитета изједначава с појмом етничитета (Eriksen 2001: 134). Тако схваћен, појам идентитета често је предмет разних не само научних интерпретација већ и државних политика које се односе на очување културног наслеђа, а контекстуализују се као етничке политике, иако намера Унеско и УН није да се кроз систем очувања фаворизују поједине заједнице већ се наглашава њихова равноправност у разноврсности. Но, такве државне културне политике по правилу стављају у други план мањинске заједнице и њихово културно наслеђе (в.: Миленковић 2016). Етнички приступ идентитету у оквиру културних политика по правилу је неплодотворан

⁷ Укупан преглед Унескових листа могуће је наћи на <https://ich.unesco.org/en/lists>.

и занемарује веома важан аспект културног наслеђа који такође форсира Унеско као део политике културног диверзитета, а то је тзв. дељено наслеђе, односно оно културно наслеђе које је заједничко већем броју заједница.⁸ Из етницистичких приступа културном наслеђу често могу да произађу конфликти и етничка нетрпељивост, односно друштва се добро-вољно парохијализују положући ексклузивна права на идентитетско културно наслеђе и градећи однос идентитетске искључивости према другим друштвима. Један од упечатљивих примера комплексног односа према етанизацији идентитета била је реакција појединих држава на певање уз гусле које је на Репрезентативну листу уписала Србија, Албанија и Црна Гора су изразиле протест, у неким случајевима изразито емотивно, иако оне саме у оквиру својих система очувања нематеријалног културног наслеђа ову културну праксу нису претходно препознале као важну и нису је уврстиле у своје националне регистре, а неспорно је реч о дељеном наслеђу. Све три државе, Србија, Албанија и Црна Гора, свака из своје перспективе, овај упис су концептуализовале као етнички и присвајале га везујући га за своје доминантне етничке заједнице, иако је реч о заједничкој културној пракси шире популације у овом делу Балкана. С друге стране, Хрватска није реаговала, иако певање уз гусле постоји и на њеној територији, али, како се превасходно идентитетски везује за једну етничку заједницу према којој доминантна етничка заједница и даље исказује нетрпељивост, онда је реакција изостала да не би дошло до погрешне етничке идентификације и до признавања идентитета Срба у Хрватској. Дакле, иако је упис певања уз гусле урађен потпуно по правилима Конвенције (јер иначе уписа не би ни било), он је у регионалној етничкој парадигми контекстуализован као сукоб међу заједницама које више тога имају заједничког у култури него што се разликују.

На Репрезентативној листи има свакако и позитивних примера, када је већи број држава уписао неко заједничко културно наслеђе. Неки од тих примера су упис соколарства, медитеранске исхране, арапске кафе као симбола великородности, вештине градње сухозида итд.

Закључак

На крају, из перспективе професионалног бављења културним наслеђем, сматрам да државе и друштва која их чине свакако треба да прихвате Конвенцију и очување нематеријалног културног наслеђа уврсте у своје агенде и културне политике. Уосталом, и она друштва која имају препознатљиво споменичко наслеђе имају и идентитетски значајне елементе нематеријалног културног наслеђа. Кључан моменат представља заправо императив напуштања политизације концепта нематеријалног наслеђа и одустајање од идеје његове тенденциозне употребе. У друштвено-хуманистичким наукама је одавно закључено да је идентитет веома флуидан појам, често засебно контекстуализован и дефинисан зарад појединих истраживања

⁸ Више о Унесковом концепту о дељеном наслеђу на <https://en.unesco.org/shared-heritage>.

или објашњења. Посматрани превасходно у антрополошкој перспективи, идентитети су увек вишеслојни или вишестрани и Унесков концепт очувања нематеријалног културног наслеђа то и подразумева (Arizpe 2004). Примећујемо, ипак, да ма колико Унесков приступ у концептуализацији очувања нематеријалног наслеђа био позитивистички и хуманистички оријентисан, с намером да се истакне равноправност свих заједница света, тај концепт је још увек пред великим изазовом да то и оствари и да не буде непрестано увлачен у разне стручно или, још више, политички засноване културне стратегије које као резултат имају нешто што је супротност Унесковој намери. У садашњој консталацији прилика концепт очувања нематеријалног културног наслеђа као очувања идентитета се још увек више употребљава за утврђивање разлика међу друштвима и успостављање граница уместо за повезивање. Другим речима, нематеријално културно наслеђе се пре доживљава као инструмент одвајања уместо повезивања међу заједницама. Неспорно је да механизми и инструменти које нуди Унеско, а који подразумевају принцип добровољности, за сада нису довољни да се на глобалном плану успостави једна истинска равнотежа у културном наслеђу и идентитету свих заједница.

Консеквенцијално свему реченом, чини ми се да постоји латентна опасност погрешне спцијентифизације Унесковог концепта нематеријалног културног наслеђа. Мишљења сам да Унескова Конвенција и приступ култури који је њено интринистичко својство свакако могу да буду предмет теоријских расправа у друштвено-хуманистичким наукама, али сам концепт културе у Конвенцији не би требало узимати као неки мултидисциплинарни експланаторни концепт који би имао снагу научног објашњења различних културних феномена. Конвенција не објашњава културу, она администрира један важан сегмент културног наслеђа заједница и његово очување.

Литература

- Ковачевић, Иван (ур.). *О крајном имени*. Београд: Просвета, 1985.
- Матић, Милош. „Концептуализација културе у херитолошкој парадигми”. *Антропологија*, 11/1 (2011): 117–142.
- Матић, Милош. „Економија породичне славе”. *Гласник Етнографског музеја*, 79 (2015): 119–140.
- Миленковић, Милош. *Повратак наслеђу*. Београд: Одељење за етнологију и антропологију Филозофски факултет Универзитет у Београду, Досије студио, 2016.
- Aikawa, Noriko. “An Historical Overview of the Preparation of the UNESCO International Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage”. *Museum International*, 56 (1–2) (2004): 137–149.
- Aykan, Bahar. “Whose Tradition, Whose Identity? The Politics of Constructing ‘Nevruz’ as Intangible Heritage in Turkey”. *European Journal of Turkish Studies*, 19 (2014): 1–24.

- Alivizatou, Marilena. "Contextualising Intangible Cultural Heritage in Heritage Studies and Museology". *International Journal of Intangible Heritage*, 3 (2008): 43–54.
- Arizpe, Lourdes. "Intangible Cultural Heritage, Diversity and Coherence". *Museum International*, 56 (1–2) (2004): 130–136.
- Blekburn, Sajmon. *Oksfordski filozofski rečnik*. Novi Sad: Svetovi, 1999.
- Brown, Michael F. "Heritage Trouble: Recent Work on the Protection of Intangible Cultural Heritage". *International Journal of Cultural Property*, 12 (2005): 40–61.
- Ćuković, Jelena. *Nematerijalno kulturno nasleđe iz antropološke perspektive*. Beograd: Filozofski fakultet, Odeljenje za etnologiju i antropologiju, Dosije studio, 2019.
- Eriksen, Thomas Hylland. "Between Universalism and Relativism: A Critique of the UNESCO concept of culture". In: Jane K. Cowman, Marie Bénédicte Dembour and Richard A. Wilson (eds.). *Culture and Right*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, 127–148.
- Ingold, Tim (ed). *Key Debates in Anthropology*. London: Routledge, 1996.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. "Objects of Ethnography". In: Ivan Krap and Steven D. Lavine (eds.). *Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display*. Washington and London: Smithsonian Institution Press, 1991: 386–443.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. "Intangible Heritage as Metacultural Production". *Museum International*, 56 (1–2) (2004): 52–65.
- Kulenović, Nina. *Objašnjenje u antropologiji. Polemike*. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofski fakultet Univerzitet u Beogradu, Dosije, 2017.
- Munjeri, Dawson. "Tangible and Intangible Heritage: From Difference to Convergence". *Museum International*, 56/1–2 (2004): 12–20.
- Rusalić, Dragana. *Making the Intangible Tangible: The New Interface of Cultural Heritage*. Beograd: Institute of Ethnography SASA, 2009.
- Silverman, Carol. "Macedonia, UNESCO, and Intangible Cultural Heritage: The Challenging Fate of Teškoto". *Journal of Folklore Research*, 52/ 2–3 (2015): 93–111.
- Smith, Laurajane. "Intangible Heritage: A challenge to the authorised heritage discourse?". *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 40 (2015): 133–142.
- Hobsbawm, Eric and Terence Ranger. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Hač, Elvin. *Antropološke teorije 1*. Beograd: BIGZ (XX vek), 1979.

Извори

- Влада РС 2010. Закон о потврђивању Конвенције о очувању нематеријалног културног наслеђа, [https://www.kultura.gov.rs/extfile/sr/5396/13.%20Konvencija%20o%20o%C4%8Duvanju%20nematerijalnog%20kulturnog%20nasle%C4%91a%20\(Pariz,%202003\).pdf](https://www.kultura.gov.rs/extfile/sr/5396/13.%20Konvencija%20o%20o%C4%8Duvanju%20nematerijalnog%20kulturnog%20nasle%C4%91a%20(Pariz,%202003).pdf) (11. 11. 2021).
- UNESCO 1972. Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage. Paris: UNESCO, <https://whc.unesco.org/en/conventiontext/> (11. 11. 2021).

- UNESCO 2003. Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. Paris: UNESCO, <https://ich.unesco.org/en/convention> (11. 11. 2021).
- Центар за нематеријално културно наслеђе Србије 2021. Национални регистар нематеријалног културног наслеђа Србије, [www.nkns.rs /cyr/elementi-nkns](http://www.nkns.rs/cyr/elementi-nkns) (7. 11. 2021).
- UNESCO 2021. Register of Best Safeguarding Practices. Paris: UNESCO, <https://ich.unesco.org/en/register> (20. 11. 2021).
- UNESCO 1948. Universal Declaration of Human Rights, <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights> (20. 11. 2021).

Miloš Matić

PROBLEM OF IDENTITY OF COMMUNITIES IN THE DOMAIN OF THE INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE

Summary

In the process of defining its object, and beginning with an essentially anthropological understanding of culture, UNESCO's Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage (ICH) declaratively connects the notion of cultural heritage with the identity of communities or groups. Convention postulates that safeguarding of cultural heritage is both safeguarding and the expression of the identity of those who recognise some heritage as their own. The notion of identity is placed almost in the physicalism code as an undeniable, material feature of the intangible cultural heritage. The question of identity is embedded in the very process of creation of the Convention but leaves possibilities for a different understanding of the concept of intangible cultural heritage. This refers to its use within different cultural politics as means of expression of identity, which is understood again as an undeniable feature of cultural heritage. In this chapter, I discuss basic ways of using the Convention and its instruments, which, at the same time, generate cultural parochialism within the concept of cultural diversity. This results in separations between communities instead of the intended unification and mutual tolerance of differences. Particularly problematic cultural reductionism is also discussed, which leaves the possibility of creating artificial identities for communities.

Keywords: intangible cultural heritage, UNESCO, identity, ethnicity, manipulation, politics, reductionism

Anja Jerin*
Slovenski etnografski muzej
Ljubljana

341.241.7:[001:061.1(100)](497.4)"20"
001.815:39(497.4)"20"

Adela Pukl**
Slovenski etnografski muzej
Ljubljana

VLOGA NOSILCEV PRI NASTAJANJU REGISTRA NESNOVNE KULTURNE DEDIŠČINE V SLOVENIJI

Unescova Konvencija o varovanju nesnovne kulturne dediščine je v ospredje postavila nosilce – skupnosti, skupine in posamezni. V članku sta predstavljena njena implementacija v Sloveniji in sistem vpisovanja v nacionalni Register nesnovne kulturne dediščine s poudarkom na vlogi in razumevanju nosilcev tako pri varovanju dediščine kot tudi pri nastajanju tega Registra. Avtorici se v prispevku osredotočita na vlogo strokovnjakov pri varovanju nesnovne dediščine na terenu in njihov odnos do nosilcev. Odpreta tudi vprašanje lastništva nesnovne in materialne dediščine, kjer skušata na primerih pustnih šeg in skupin pojasniti, da so nosilci tisti, ki določajo pravila in odločajo o ohranjanju dediščine, s katero se identificirajo.

Ključne besede: sistemsko varovanje nesnovne kulturne dediščine, Register nesnovne kulturne dediščine, varovanje nesnovne kulturne dediščine v Sloveniji

Na začetku pisanja o vlogi nosilcev pri nastajanju seznama nesnovne kulturne dediščine v Sloveniji ne moremo mimo premisleka o tem, kaj je nesnovna kulturna dediščina. Pri definiranju nesnovne kulturne dediščine je treba upoštevati Unescovo Konvencijo o varovanju nesnovne kulturne dediščine (v nadaljevanju: Konvencija) iz leta 2003¹, ki jo je Republika Slovenija ratificirala konec leta 2007 in v svoj pravni red vpeljala v naslednjem letu. Konvencija nesnovno kulturno dediščino definira kot prakse, predstavitev, izraze, znanja, veščine in z njimi povezana orodja, predmete, izdelke in kulturne prostore (Zakon o ratifikaciji 2007: 2. člen), pri čemer gre za preplet nesnovne z materialno dediščino, saj ena brez druge ne moreta obstajati, pri njunem varstvu pa obstajajo bistvene razlike (za več glej: Židov 2018a: 45–46). Znotraj Konvencije je nesnovna kulturna dediščina opredeljena kot glavni vir kulturne raznolikosti in garancija trajnostnega razvoja, na katero Neyrinck gleda kot na potencialni rezervoar človekovega

* anja.jerin@etno-muzej.si

** adela.pukl@etno-muzej.si

¹ Druga polovica 20. stoletja velja za obdobje »cvetenja dediščine« (angl. *heritage flowering*), ki naj bi ga spodbujal predvsem Unesco (Bendix 2015: 226) s svojimi konvencijami. Do 4. 1. 2022 je Konvencijo ratificiralo 180 držav.

znanja (2017: 159, 169). Ob tem Konvencija, ki predstavlja »politične« temelje varovanja nesnovne kulturne dediščine v posameznih državah podpisnicah, podpira participativni pristop »od spodaj navzgor« (Kurin 2007: 15). V ospredje postavlja njene nosilce – *skupnosti*, *skupine* in tudi *posamežnike*.² Ti so tisti, ki priznavajo, uprizarjajo, posredujejo, spreminja, ustvarjajo ali oblikujejo kulturo v skupnosti in zanjo (Besednjak 2004: 268) ter ki s tem, ko se danes identificirajo z nekim elementom nesnovne kulturne dediščine in ga prepoznavajo kot svojega, omogočajo njegovo ohranjanje v prostoru in času. Pomembno je, da se zavedamo, da je dediščina v stalnem procesu spremnjanja pod vplivom časa in okolja, v katerem se znajde. Po Howellu gre za evolucijo znotraj polja nesnovne kulturne dediščine (2013: 113), medtem ko je Kurin mnenja, da je z vidika Konvencije vredno varovati predvsem dinamične družbene procese ustvarjanja, oblikovanja identitete, jemanja in spoštovanja ustvarjenih elementov iz preteklosti in njihovega prilagajanja sedanosti (2007: 13). Sklenemo lahko, da je za varovanje katere koli dediščine bistvenega pomena odnos skupnosti do nje. Po Muršiču je »ustvarjalnost preteklih generacij, ki jo danes prepoznavamo kot dediščino, / .../ ključni del kapitala skupnosti« (2018: 28, 36).

O sistemu varovanja nesnovne kulturne dediščine v Sloveniji

Od pristopa Republike Slovenije h Konvenciji je minilo štirinajst let in z govorostjo lahko rečemo, da se je razumevanje nesnovne kulturne dediščine v Sloveniji v obdobju od začetka sistemskega ukvarjanja z njenim varovanjem do danes, ko so vzpostavljeni določeni utečeni protokoli, zagotovo spremenilo. Tudi na račun delovanja oz. »dediščinjenja« (Muršič 2018: 16) različnih akterjev na področju varovanja kulturne dediščine. V preteklem desetletju smo se v Slovenskem etnografskem muzeju soočali z različnimi težavami in izzivi³. Vprašanje, ki povezuje vse vpletene je: kdo je lastnik dediščine oziroma čigava je dediščina? Kateri pristop je pravilen: od spodaj navzgor ali ravno obratno? Koordinator se sooča s številnimi strokovnimi izzivi, predvsem pri pripravi predlogov za vpis v nacionalni register nesnovne kulturne dediščine, saj tesno sodeluje z nosilci dediščine. Pri tem se nemalokrat izpostavi dilema pri razumevanju odnosa do dediščine, saj jo nekateri ocenjujejo kot »avtentično« in »edininstveno«, medtem ko jo drugi dojemajo kot nenehno spreminjač se živ organizem, ki se spreminja v času in prostoru.

Vsaka država pristopnica se obveže k določenim varstvenim ukrepom,⁴ med katerimi je edini ukrep, ki ga Unesco izrecno zahteva, vzpostavitev enega ali več seznamov elementov nesnovne kulturne dediščine, ki se nahajajo na teritorialnem ozemlju države. T. i. register nesnovne kulturne dediščine, ki deluje kot

² Za podrobnejšo definicijo nosilcev, kot so opredeljeni v Konvenciji, glej npr.: Unesco 2006: 9.

³ O dilemah, težavah in izzivih pri implementaciji Unescove Konvencije sva pisali v člankih Pukl, Jerin 2018 in Pukl, Jerin 2021.

⁴ Zakon o ratifikaciji Unescove Konvencije predvideva, da varovanje pomeni ukrepe za zagotovitev ohranjanja nesnovne kulturne dediščine, vključno s prepoznavanjem, dokumentiranjem, raziskovanjem, ohranjanjem, zaščito, spodbujanjem, izboljševanjem, prenosom, še zlasti s formalno in neformalno izobrazbo kakor tudi z oživitvijo različnih vidikov te dediščine« (2007: 2. člen). O stranskih učinkih varovanja več v: Hafstein 2015.

orodje za identifikacijo in varovanje nesnovne kulturne dediščine (Blake 2018: 22), mora biti »redno osvežen« (Zakon o ratifikaciji: 12. člen) z novimi vpisi in aktualnimi podatki o enotah in nosilcih nesnovne kulturne dediščine. Ukrepe, ki so pravzaprav implementacija Konvencije v nacionalnem prostoru, mora država podpisnica izvajati v tesnem sodelovanju z nosilci⁵ (Unesco 2018: 138). V Sloveniji je to nacionalni Register nesnovne kulturne dediščine (v nadaljevanju: Register), ki ga vodi Ministrstvo za kulturo in je začel nastajati leta 2008⁶.

Pobudo za vpis elementa nesnovne kulturne dediščine v Register lahko odda vsakdo v soglasju z nosilci dediščine, sam vpis pa Ministrstvu za kulturo predlaga Koordinator – na pobudo predlagateljev ali po lastni presoji. Pobude morajo priti od »spodaj navzgor«, kar pomeni od nosilcev k stroki.⁷ Prvi pogoj za pripravo in izpolnitve prijavnega obrazca za vpis na nacionalni seznam je torej prepoznavanje in pozitivno vrednotenje nesnovne kulturne dediščine s strani njenih nosilcev (Pukl 2012: 30). Čeprav si prizadevamo za pristop od spodaj navzgor in predstavljamo dediščino nosilcev, se, kot pravi Baskervillova, v administrativnem procesu identificiranja in dokumentiranja nesnovne kulturne dediščine ustvarjavajo hierarhije, prav tako s procesom vplivamo na odnose med nosilci in njihovo pojavnost v lokalnem okolju (2021: 455).

Med glavne naloge Koordinatorja spada priprava predlogov za vpis elementov nesnovne kulturne dediščine v nacionalni Register.⁸ Pri pripravi predlogov vpisa Koordinator sodeluje s strokovnjaki za nesnovno kulturno dediščino in drugimi, ki v Sloveniji delujejo na tem področju, v ospredje pa vedno postavlja sodelovanje z nosilci dediščine. Koordinator kot »mediator« med terenom in politiko, katerega sodelovanje z nosilci se ne konča⁹ po vpisu elementa v Register, temveč se nadaljuje tudi po tem (Pukl, Jerin 2018: 6), sega na področja »od terena do Unesca« (Židov 2018a: 47).

Ministrstvo za kulturo na predlog Koordinatorja v Register glede na geografsko razširjenost nesnovne kulturne dediščine in število nosilcev¹⁰ vpisuje posamezne enote, ki jih predhodno na podlagi prejete pobude potrdi Delovna

⁵ S podpisom Konvencije nesnovna kulturna dediščina ni več le stvar nosilcev, temveč tudi države, ki jo regulira (Židov 2014: 157). Ta mora znotraj področja nesnovne kulturne dediščine zagotoviti pogoje, ki ji omogočajo, da se ustvarja, vzdržuje in prenaša naprej (Blake 2018: 22). Več o vlogi nosilcev pri varovanju nesnovne kulturne dediščine v: Sousa 2018.

⁶ V Register je trenutno (5. 1. 2021) vpisanih 100 enot in evidentiranih 271 nosilcev nesnovne kulturne dediščine.

⁷ Za razliko od materialne dediščine, kjer gre za sistem varstva od zgoraj navzdol (za več glej: Židov 2018: 45–46).

⁸ Register nesnovne kulturne dediščine skupaj Registrum nepremične in Registrum premične dediščine tvori Register kulturne dediščine.

⁹ Sodelovanje Koordinatorja in nosilcev dediščine se ne konča po vpisu v Register, temveč se nadaljuje. Vsako leto pripravimo vsaj en tematski dogodek, s katerim promoviramo vpisane enote in njihove nosilce (npr. leta 2022 že 4. zapored v SEM predstavljamo tradicionalne pustne šege v pustnem času). V skladu s svojim poslanstvom kot muzej pogosto sodelujemo pri postavitvi razstav in lokalnih zbirk, ki so povezane prav z enotami, vpisanimi v nacionalni Register. Pri tem prepričamo interpretacijo vsebin nosilcem dediščine in svetujemo predvsem s področja muzeologije.

¹⁰ Element nesnovne kulturne dediščine se lahko pojavlja le na eni lokaciji in ima enega nosilca, lahko se pojavlja na širšem območju oz. regiji ali pa je prisoten na celotnem območju RS in ima več identificiranih nosilcev. Kljub temu je glede na specifike posameznih enot nesnovne kulturne dediščine težko govoriti o nekem enotnem sistemu vpisovanja enot v Register (glej npr.: Pukl, Jerin 2018: 6).

skupina Koordinatorja¹¹ skladno z Unescovo Konvencijo (2003), Zakonom o varstvu kulturne dediščine (2008), Pravilnikom o registru kulturne dediščine (2009), Pravilnikom o seznamih zvrsti dediščine in varstvenih usmeritvah (2010) ter dokumentom Merila za vpis v Register, ki ga je na podlagi vseh naštetih dokumentov oblikoval Koordinator. Ob tem je treba imeti v zavesti, da so tovrstni nacionalni seznami nesnovne kulturne dediščine neizogibno selektivni, saj temeljijo na merilih, ki jih določijo strokovnjaki (Arantes 2013: 39–40).

Elementi nesnovne kulturne dediščine so v Register razvrščeni v zvrsti, kot jih po Konvenciji povzema Pravilnik o seznamih zvrsti dediščine in varstvenih usmeritvah¹². Velik poudarek v Registru je namenjen predstavitvi nosilcev in njihovih dejavnosti¹³. Slovenski sistem varovanja nesnovne kulturne dediščine, vzpostavljen z uveljavitvijo Konvencije, v ospredje tako kot Konvencija sama postavlja nosilce dediščine, brez katerih varovanje nesnovne kulturne dediščine s strani različnih deležnikov ne bi bilo mogoče, saj dediščine sploh ne bi bilo (glej npr.: Pukl, Jerin 2018: 5; Križnar 2012: 184). Zato je fokus na njihovih aktivnostih (Pukl, Jerin 2018: 7) s strani stroke logičen. Konvencija pravi, da si »v okviru dejavnosti varovanja nesnovne kulturne dediščine /.../ vsaka država pogodbenica prizadeva zagotoviti najširše možno sodelovanje skupnosti, skupin in po potrebi tudi posameznikov, ki ustvarjajo, vzdržujejo in prenašajo to dediščino, in njihovo aktivno vključitev v upravljanje s to dediščino« (Konvencija 2003, 15. člen). Zato so vpisi enot nesnovne kulturne dediščine v slovenski Register zasnovani dvodelno. V prvem delu poleg imena enote, zvrsti dediščine, tipoloških gesel, lokacije, datacije, karakterističnega prikaza (fotografije) in varstvenih usmeritev v daljšem opisu predstavimo nesnovno dediščino kot pojav v sedanosti, pri čemer želimo izpostaviti zlasti živost vpisane dediščine. Ta besedila¹⁴ pripravljajo strokovnjaki, ki pri pisanku upoštevajo vsebinski in tudi geografski kontekst pojavljanja dediščine. Drugi del vpisane enote nesnovne kulturne dediščine je namenjen nosilcem. Kot nosilci so lahko vpisani posamezniki, društva, zveze, neformalna združenja ali skupine ... Vsak evidentiran nosilec je predstavljen s svojim nazivom, lokacijo ter z opisom svoje dejavnosti, znanj, veščin, specifik in s karakterističnim prikazom. Ta besedila pripravijo strokovnjaki v sodelovanju z nosilci, saj je pomembno, da opisi vsebujejo informacije, ki se zdijo pomembne njim in s katerimi se identificirajo.

¹¹ Delovno skupino Koordinatorja sestavlja dvajset strokovnjakov iz različnih institucij, ki se ukvarjajo z nesnovno kulturno dediščino. Med njimi so predstavniki muzejev, Zavoda za varstvo kulturne dediščine Slovenije, Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU, Glasbenonarodopisnega inštituta ZRC SAZU, Slovenske nacionalne komisije za Unesco in Ministrstva za kulturo.

¹² Enoto so razvrščene v naslednje zvrsti: ustno izročilo in ljudsko slovstvo vključno z jezikom, uprizoritve in predstavitve, šege in navade, znanja o naravi in okolju, gospodarska znanja in veščine, ostalo (Pravilnik 2010: 7. člen).

¹³ Med v Register vpisanimi enotami nesnovne kulturne dediščine je (na dan 5. 1. 2022) tudi 8 enot (Narodnozabavna glasba, Prekmurščina, Raba hišnih imen, Bovški govor, Bovška slovstvena folklora, Istriskobeneški govor v slovenski Istri, Peka potic, Jasličarstvo), ob katerih se zaradi številčnosti nosilcev ti ne evidentirajo.

¹⁴ Pogosto so zanje osnova prav pobude, ki jih prejmemo s terena.

Zaradi živosti in narave nesnovne kulturne dediščine je izredno pomembno tudi njeno vizualiziranje¹⁵, ki je »pomemben element v procesu varovanja, ne le za dokumentiranje žive dediščine za prihodnje generacije, pač pa tudi za promocijo in ozaveščanje o njeni vlogi v družbi« (Staneva 2018: 13). Obvezna priloga enote v Registru je fotografija, prav tako so s fotografijami predstavljeni vsi evidentirani nosilci. Kjer obstaja video gradivo, so enotam nesnovne kulturne dediščine dodani tudi karakteristični filmi, ki so dostopni na spletni strani Koordinatorja¹⁶.

Vloga stroke pri ohranjanju nesnovne kulturne dediščine

Konvencija je postavila okvire delovanju različnim strokovnim institucijam¹⁷ in v mednarodnem prostoru s svojimi tremi mehanizmi¹⁸ predstavlja pomemben način oz. orodje za varovanje nesnovne kulturne dediščine. Z njenim uveljavljanjem se je preoblikovalo razmerje moči v odnosu stroke in nosilcev. Erlienova in Bakka opozarjata na različni paradigmi obravnavanja kulturne dediščine: paradigma zaščite in paradigma varovanja. Muzejsko delo po njenem mnenju temelji na paradigmi zaščite (zlasti z vidika materialne dediščine), medtem ko paradigma varovanja vpelje šele Konvencija. Ta vzame glavno vlogo varovanja strokovnjakom in jo dodeli nosilcem (Erlien, Bakka 2017: 136). Pred Konvencijo so bili dediščina in njeni nosilci predmet raziskave raziskovalcev, medtem ko so ti po sprejetju Konvencije postali »partnerji« raziskovalcev in strokovnjakov (Blake 2019: 18). Stroka se je tako znašla nekje vmes – delovati mora kot arbiter, promotor in kritik dediščine (Lukić Krstanović 2012: 230–231). Kako pa naj poteka sodelovanje z nosilci, je kompleksno vprašanje, na katerega ne moremo odgovoriti z »receptom«, ki bi ustrezal vsem, temveč mora biti to odgovor na lokalno socialno in kulturno dinamiko (Blake 2019: 30). Glede na napisano se omenjena kulturna konvencija danes kaže kot tista, ki nam z vzpostavljenimi mehanizmi omogoča obstoj in prenos raznolikih elementov nesnovne kulturne dediščine v prihodnost, med katerimi so tudi taki, ki segajo prek meja v več držav in jih nosilci identificirajo kot dediščino, ki jo je vredno ohranjati. Dejstvo, da so elementi nesnovne kulturne dediščine pod Unescovo »zaščito«, zanje pomeni predvsem moralno odgovornost s strani institucije, kot je Unesco (Židov 2018a: 54), medtem ko dejanska odgovornost preide na ramena lokalne in državne oblasti (Židov 2019: 18).

Eden od primarnih namenov Konvencije je povečati zavedanje in razumevanje nesnovne kulturne dediščine. Potemtakem je fokus na trajnostnem ohranjanju živih kulturnih tradicij, namesto da snovno dediščino samo zbiramo in

¹⁵ O pomembnosti vizualnega gradiva pri raziskovanju nesnovne kulturne dediščine v: Valentincič Furlan 2015 in Valentincič Furlan 2018.

¹⁶ <http://www.nesnovnaddiscina.si/sl/register>.

¹⁷ Tudi Slovenskemu etnografskemu muzeju, ki od leta 2011 opravlja naloge nacionalnega Koordinatorja varstva nesnovne kulturne dediščine, pred to vlogo pa so se kustosi v okviru svojih zanimanj in kustodiatov že ukvarjali tudi z nesnovno kulturno dediščino (za primerjavo glej: Židov, Jerin 2015: 330–332; Židov 2020: 52–53).

¹⁸ Gre za Reprezentativni seznam nesnovne kulturne dediščine človeštva, Seznam nesnovne kulturne dediščine, ki jo je nujno zavarovati in Register dobrih praks varovanja nesnovne kulturne dediščine.

konserviramo (Kreps 2009: 200). V Slovenskem etnografskem muzeju že od nastanka leta 1923 zbiramo snovno in tudi nesnovno kulturno dediščino. Med letoma 1945 in 1962 so se na pobudo takratnega direktorja SEM Borisa Orla začele organizirati tako imenovane »Orlove terenske ekipe«. Takrat so muzejski delavci prvič izvajali sistematične terenske raziskave, pri katerih so raziskovali materialno, družbeno in duhovno kulturo na slovenskem ozemlju (Jerin 2012: 25). Pri teh terenskih raziskavah so bili zbrani predmeti, ki so danes del zbirk SEM, posnetih je bilo veliko fotografij, nastala je bogata zbirka risb in terenskih zapiskov, ki se ne nanašajo le na predmete, ampak tudi na takratni vsakdanjik in praznik, znanja in veščine. Zato, kot zapiše Kreps, kuratorstvo nesnovne kulturne dediščine v muzejih ni povsem nova naloga (2009: 200). Je pa res, da smo se začeli v muzejih z nesnovno kulturno dediščino ukvarjati tudi v kontekstu Konvencije, ki poudarja odnos med človekom in predmetom ter postavlja v ospredje (namesto materialne) nematerialno dediščino. In kot zapiše Janet Blake, tudi varovanje nesnovne kulturne dediščine ni novo prizadevanje, saj je bilo ohranjanje dediščine za nosilce pomemben vidik že mnogo pred sprejetjem Konvencije, torej neodvisno od vseh pravnih podlag (2019: 18).



Foto 1. Orlove ekipe pri dokumentirjanju nesnovne kulturne dediščine,
Soča, 1952; foto Milko Matičetov (iz Dokumentacije SEM)

Ob raziskovanju nesnovne kulturne dediščine so muzejski strokovnjaki vključeni v lokalno skupnost, skušajo razumeti zgodovino in pomen njihovih kulturnih izrazov (Mishkova 2017: 329), a pri tem ne smejo vztrajati, da gre za / da poznajo objektivno resnico. Največkrat je vloga muzejskih strokovnjakov nekje med naslednjimi skrajnostmi: posrednik, pomočnik, mediator, moderator, vedno pa z zavedanjem, da pri svojem delu niso nevtralni ali neodvisni (van Mensch in Meijer van Mensch 2015: 61, 96). Tako kot so si muzeji med seboj različni, tako so različni tudi načini dela kustosov, zaščita in varovanje dediščine (Kreps 2009: 193).

Vloga nosilcev pri ohranjanju nesnovne kulturne dediščine

Predstavitev vloge nosilcev pri ohranjanju nesnovne kulturne dediščine v Sloveniji ne moremo začeti brez omembe vzgibov, zakaj se nosilci ukvarjajo z varovanjem in ohranjanjem posameznih elementov nesnovne kulturne dediščine ter kaj jih vodi pri njihovi želji po vpisu v Register.

Nosilci kot glavni deležniki pri ohranjanju nesnovne kulturne dediščine naj gledajo kot na elemente identitete, ki jim omogočajo predstavitev navzven – tako v lokalnem kot tudi v nacionalnem prostoru. Dediščina je v tem smislu sprejeta kot dejavnik, ki v določeno okolje privablja goste (glej npr.: Poljak Istenič 2012: 85) oz. je »med najpomembnejšimi razlogi ohranjanja kulturne dediščine / .../ poleg simbolnega tudi gospodarski, še posebej turistični« (Muršič 2018: 32). Za mnoge je nesnovna kulturna dediščina vez s preteklostjo in se čutijo poklicani, da jo ohranajo in prenašajo naprej. Pri tem je v ospredju njihov osebni interes, saj jih usmerjata »tradicija« prejšnjih rodov in težnja po prenosu dediščine. Ob tem občutijo povezanost s prejšnjimi generacijami, kar jih zagotavlja občutek identitete (Židov 2018b: 132). Med njimi se velikokrat vzpostavi tudi močna socialna vez, ki je pogosto pomemben dejavnik ali gonilo obstoja dediščine.

V obdobju od prvega vpisa elementa v Register do danes je bilo na tem dediščinskem področju mogoče zaznati nekatere posledice večletnega sistemskega dela.¹⁹ Te se kažejo zlasti v povečanem zanimanju nosilcev elementov nesnovne kulturne dediščine za vpis v Register. Med njimi so mnogi prepričani, da jim bo vpis v Register »nekaj prinesek« oziroma da bodo imeli od vpisa določene koristi. Vendar pa ni tako, saj vpis v Register za nosilce nima formalnopravnih posledic (Kovačec Naglič 2012: 16), prav tako ni osnova za morebitno njihovo stalno finančno podporo s strani države²⁰. Gre »le« za prepoznavo s strani stroke, ki jo predstavlja Delovna skupina Koordinatorja. Mnogi izmed njih se želijo v Register vpisati, ker vpis razumejo kot nekaj, kar jim bo prineslo poseben status, ali pa se želijo prijaviti na katerega od projektov (več v Židov 2019: 14–16). V omenjenem obdobju se je povečalo vedenje nosilcev o nesnovni dediščini (Židov

¹⁹ Za primere iz drugih držav glej npr.: Židov 2014: 151.

²⁰ V letu 2021 je bila nosilcem, evidentiranim v Registrju, prvič dana možnost kandidiranja za finančna sredstva v okviru razpisa Ministrstva za kulturo, v sklopu katerega je bilo realiziranih 11 različnih projektov v skupni vrednosti 111.017,00 EUR.

2018a: 44) in tudi zanimanje stroke za obravnavo ne samo posameznih elementov nesnovne kulturne dediščine, temveč za podrobnejše spoznavanje samega sistema varovanja glede na Unescovo Konvencijo.

Marsikdo izmed nosilcev na svoji poti ukvarjanja z dediščino v vpisu vidi priložnost – tako ekonomsko kot v smislu zagotavljanja večje prepoznavnosti dediščine v lokalnem in/ali nacionalnem prostoru, saj dediščina z vpisom v Register postane bolj promovirana²¹. Z večjo prepoznavnostjo želijo predvsem lokalne skupnosti, ki med seboj nemalokdaj tudi tekmujejo, pritegniti večjo pozornost ljudi in medijev (Židov 2014: 154), pa tudi stroke. Lokalne skupnosti nesnovno dediščino tako vključujejo v različne aktivnosti in projekte (Židov 2018a: 44). V tem pogledu Konvencija omogoča varovanje sami dediščini, njenim nosilcem pa prinaša tudi nekatere pasti, ki se jih ti velikokrat tudi ne zavedajo (za več glej npr.: Židov 2014; Pukl 2012: 28).



Foto 2. Nosilci uporabljajo znak Registra, Tuštanj, 2021; foto Adela Pukl

Jezernik povzema Merrimanove definicije rabe dediščine v smislu, ki pravi, da lahko na načelni ravni razlikujemo med rabami, katerih primarni cilj je omogočiti javnosti razumevanje preteklosti in jim je zaslužek oziroma prizadevanje, da ne bi povzročali izgube, drugotnega pomena, na drugi strani pa govori o rabi

²¹ Za njeno promocijo po vpisu poskrbila Ministrstvo za kulturo (npr. z objavami o vpisu na Facebook profilu ministrstva in spletni strani) in Koordinator (objava na spletni strani Koordinatorja in na spletni strani muzeja). Nosilcem, evidentiranim v Registru, je dana možnost pridobitve in uporabe zaščitnega znaka Registra, s čimer lahko sami poskrbijo za promocijo v Register vpisane dediščine.

dediščine, pri kateri je v ospredju zlasti zasluzek, medtem ko je vzgojni razlog šele drugoten (2005: 12). Številni nosilci, ki se ukvarjajo z nesnovno kulturno dediščino in pri ohranjanju katere poudarjajo njen ekonomski vidik (npr. številne rokodelske dejavnosti ali dejavnosti, pri katerih je v ospredju turizem), uporabljajo tradicijo kot strategijo, ki jim omogoča izboljšanje ekonomskega položaja posameznika ali spodbudi razvoj v lokalnem okolju (Poljak Istenič 2012: 83). Strokovnjaki, ki skušamo z upoštevanjem Konvencije pri varovanju nesnovne kulturne dediščine to nekako ukalupljati v okvire Konvencije, moramo to početi z zavedanjem, da »nosilci lahko svojo dediščino razumejo drugače kot strokovnjaki in uradniki« (Židov 2019: 14).

»Lastništvo« nesnovne (in materialne) kulturne dediščine

Pomembno vprašanje je »lastništvo« nesnovne kulturne dediščine ter kdo in na podlagi česa se to določa (Blake 2019: 24). S tovrstnim vprašanjem se pogosto srečamo na terenu, ko z vidika raziskovalca dokumentiramo na primer pustno šego, ki se nam v primerjavi s šego v sosednji vasi zdi »skorajda« enaka oz. poteka zelo podobno. »Tujec skorajda ne opazi podrobnosti in razlik med maskami posameznih vasi, toda za domačine so bistvene in potrjujejo njihovo identiteto – kar včasih privede do navzkrizij« (Miklavčič Brezigar 2002: 92) med dvema pustnima skupinama. Ko smo leta 2012 v Register vpisovali Drežniški in Ravenski pust kot en element nesnovne kulturne dediščine²², smo od strokovnjaka slišali komentar, da nam kot nosilca k isti entiti ne bo uspelo vpisati obeh skupin, saj sta bili skupini v medsebojnem sporu. Pot mediacije med skupinama, pojasnjevanja in sodelovanja je bila dolga. Vendar pa so predstavniki fantovskih skupnosti na koncu razumeli kontekst Konvencije in način ohranjanja nesnovne kulturne dediščine tudi v okviru nacionalnega Registra. V tem primeru se je pokazalo, da smo razvili dober sistem evidentiranja nosilcev v Registru, saj je vsaka pustna skupina poleg skupnih elementov, ki so zapisani v daljšem besedilu, predstavljena tudi s svojimi posebnostmi (nesnovnimi in tudi materialnimi).

Sodelujoč pristop k ohranjanju nesnovne kulturne dediščine, izpostavljen v Konvenciji, ustvarja precej bolj kompleksno in politično obremenjeno okolje za zaščito kulturne dediščine, kot je bilo v preteklosti (Blake 2019: 25). Nosilci se morajo sami odločiti kako želijo ohranjati/varovati »svojo« dediščino, in sami določati proces ohranjanja (Erlien, Bakka 2017: 137). Dober primer je na primer pustna šega škoromatija, pri kateri imajo različne pustne skupine, ki jo izvajajo, različne načine njenega ohranjanja in različna »pravila«. Kot je zapisala Mishkova, so se do začetka 20. stoletja v Bolgariji lahko maskirali²³ le mladi neporočeni moški, saj je bila novoletna šega Surova povezana z moško iniciacijo in poroko (Mishkova 2017: 323). Tudi v Sloveniji se je struktura udeležencev tradicionalnih pustovanj spremenila – vendar ne povsod. Na terenu se vedno znova pojavi vprašanje: ali smejo dekleta, žene in otroci prisostvovati pustnim obhodom, ki so bili nekoč v celoti moška domena. Nekatere pustne skupine se

²² Gre za podobno pustno šego, ki jo ohranjata dve pustni skupini v vaseh pod goro Krn na SZ Slovenije.

²³ Mishkova opisuje praznik Surova v Bolgariji (novoletna šega), ko se v sredini januarja (novo leto po julijanskem koledarju) našemijo in obiskujejo okoliške vasi.

odločijo in jih sprejmejo, druge se dosledno držijo »tradicije« in ne prepuščajo žensk. Ta pravila določajo skupnosti, ki skrbijo za živost dediščine ter jo »prepoznaajo kot vrednoto življenjskega okolja in kar immanentno odraža voljo ter težnje (skupnosti) po ohranjanju« (Perko 2019: 7–8). »Antagonizem med ‚tradicionalnimi‘ pustnimi skupinami (npr. Drežnica, Drežniške Ravne podobno kot Ptuj, Markovci) izhaja prav iz spremenjene socialne in duhovne strukture, ki jo pustne skupine prilagajajo posebnim okoljem in je pomembna kot njihov prepoznavni element« (Miklavčič Brezigar 2002: 97). Ponekod (npr. Drežniški in Ravenski pust) se je ohranila tradicija fantovske skupnosti ter se pustnih obhodov lahko udeležijo le mladi polnoletni neporočeni fantje in moški. Drugod (npr. Hrušiški škoromati) tradicijo ohranjajo moški (fantje in odrasli, tudi poročeni), ponekod (večinoma) so spolno in generacijsko mešane skupine. Prvo popolnoma žensko skupino kurentov (kurentk) pa smo srečali leta 2020 na karnevalu na Vidmu pri Ptaju. Razloge za spremenjeno spolno in generacijsko strukturo udeležencev je mogoče iskat v spremnjanju načina življenja, emancipaciji žensk in izseljevanju mladih iz vasi v mesta (študij, služba).



Foto 3. Podmladek škoromatov, Podgrad, 2020; foto Adela Pukl

Sklepne misli

Z vidika stroke je dediščina nekaj, kar nas definira, zbljuže in povezuje. Zagotovo se lahko strinjam, da se pogledi nosilcev na dediščino, s katero se identificirajo, v marsičem razlikujejo od pogledov stroke in politike, ki skuša z določenimi regulativami vzpostaviti uspešen sistem njenega varovanja v okviru

Konvencije, ki velja za enega odmevnjejših mehanizmov v svetu, s katerim se morajo seznaniti nosilci in tudi vsi sodelujoči strokovnjaki. Slednji so tisti, ki so dolžni poskrbeti za njeno uspešno »prevajanje v jezik«, ki mora biti razumljiv predvsem nosilcem (Židov 2019: 13), ki imajo o dediščini in tudi o njeni privatizaciji največkrat različna mnenja. Nekateri nanjo gledajo kot na žlahtno kategorijo, ki jo želijo ohraniti nedotaknjeni, za druge pa je medij, s katerim poskušajo oziviti lokalno skupnost, spet tretji pa jo uporabljajo kot turistično in tržno priložnost (Rogelj Škafar 2014: 25). Pomembno je, da strokovnjaki spremljajo nesnovno kulturno dediščino na terenu, jo dokumentirajo in evidentirajo ter beležijo spremembe in razvoj. Pri tem se med nosilci in strokovnjaki razvije poseben odnos, ki temelji na medsebojnem zaupanju in spoštovanju.

Razmišljanje o nesnovni kulturni dediščini nas vedno znova vrača k spoznaju, da dediščine brez nosilcev sploh ne bi bilo. Ne danes, ne v preteklosti. Za njen obstoj je bistveno, da kontinuirano poteka njen prenos in da so nosilci na vseh ravneh vključeni v njeno varovanje, saj so oni sami odgovorni za njeno vitalnost (Tauschek 2015: 292). Samo to ji bo pomagalo preživeti v svetu, kjer je mogoče številna znanja iz preteklosti uporabiti za ustvarjanje novih priložnosti.

Literatura

- Arantes, Antonio A. "Beyond Tradition: Cultural Mediation in the Safeguarding of ICH". In: Lourdes Arizpe, Cristina Amescua (eds.). *Anthropological Perspectives on Intangible Cultural Heritage*. Heidelberg: Springer, 2013, 39–55.
- Baskerville, Ioana. "In or Out of Lists. Masquerade Traditions and Heritage-making in Romania and Abroad". In: Valentina Ganeva-Raycheva, Irena Bokova, Nikolay Nenov (eds.). *Local Communities, Cultural Heritage and Museums*. Sofia: Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum, Bulgarian Academy of Sciences, 2021, 453–465.
- Bendix, F. Regina. "Patronage and Preservation: Heritage Paradigms and Their Impact on Supporting 'Good Culture'". In: Nicolas Adell, Regina F. Bendix, Chiara Bortolotto, Markus Tauschek (eds.). *Between Imagined Communities of Practice*. Göttingen: Göttingen University Press, 2015, 219–234.
- „Besednjak neopredmetene kulturne dediščine“. *Etnolog*, 14/65 (2004): 267–271.
- Blake, Janet. "Museums and Safeguarding Intangible Cultural Heritage – Facilitating Participation and Strengthening their Function and Society". *International Journal of Intangible Heritage*, 13 (2018): 18–32.
- Blake, Janet. "Further Reflections on Community Involvement in Safeguarding Intangible Cultural Heritage". In: Natsuko Akagawa and Laurajane Smith (eds.). *Safeguarding Intangible Heritage: Practices and Politics*. London, New York: Routledge, 2019: 17–35.
- Erlien, Tone and Egil Bakka. "Museums, Dance, and the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage: 'Events of Practice' – A New Strategy for Museums?". *Santander Art and Culture Law Review*, 2/3 (2017): 135–156.
- Hafstein, Valdimar Tr. "Intangible Heritage as Diagnosis, Safeguarding as Treatment". *Journal of Folklore Research*, 52/2–3 (2015): 281–298.

- Howell, David. "The Intangible Cultural Heritage of Wales: a Need of Safeguarding?". *International Journal of Intangible Heritage*, 8 (2013): 104–116.
- Internetni vir 1. – *The States Parties to the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage* (2003), <https://ich.unesco.org/en/states-parties-00024> (12. 3. 2020).
- Ježernik, Božidar. „Preteklost in dediščina”. V: Jože Hudales in Nataša Visočnik (ur.). *Dediščina v očeh znanosti*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, 2005, 11–24.
- Kovačec Naglič, Ksenija. „Sistem varstva žive kulturne dediščine v Sloveniji”. V: Anja Jerin, Adela Pukl in Nena Židov (ur.). *Priročnik o nesnovni kulturni dediščini*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2012, 15–19.
- Kreps, Christina. "Indigenous Curation, Museums, and Intangible Cultural Heritage". In: *Intangible Heritage*. London, New York: Routledge, 2009, 193–208.
- Križnar, Naško. "Creators, Researchers and Users of Intangible Cultural Heritage in the Light of the National List of Living Cultural Heritage". *Traditiones*, 41/2 (2012): 183–191.
- Kurin, Richard. "Safeguarding Intangible Cultural Heritage: Key Factors in Implementing the 2003 Convention". *International Journal of Intangible Heritage*, 2 (2007): 10–20.
- Lukić-Krstanović, Miroslava. "Management and Production of Intangible Cultural Heritage: Examples in Serbia". *Traditiones*, 41/2 (2012): 227–241.
- Miklavčič Brezigar, Inga in Pavel Medvešček. *Pustovanja na Goriškem*. Nova Gorica: Goriški muzej, 2002.
- Mishkova, Iglika. "Safeguarding and Transmission of Intangible Cultural Heritage – the Case of Surova in a Museum Context". In: *Intangible Cultural Heritage: Safeguarding Experiences in Central and Eastern European Countries and China: 10th Anniversary of the Entry into Force of the 2003 UNESCO Convention through the Prism of Sustainable Development*. Warszawa: National Heritage Board of Poland, 2017, 318–335.
- Muršič, Rajko. „Od izročil do nesnovne kulturne dediščine: politične, gospodarske in skupnostne razsežnosti dediščinjenja”. *Etnolog*, 28 (2018): 15–40.
- Neyrinck, Jorijn. "Intangible Cultural Heritage in Times of 'Superdiversity': Exploring Ways of Transformation". *International Journal of Intangible Heritage*, 12 (2017): 158–174.
- Perko, Verena. „Čarobna moč mitov in interpretacija materialne dediščine”. V: 9. *Valičev arheološki dan*. Kranj: Gorenjski muzej, 2019, 4–16.
- Poljak Istenič, Saša. "Aspects of Tradition". *Traditiones*, 41/2 (2012): 77–89.
- Pravilnik o seznamih zvrsti dediščine in varstvenih usmeritvah. *Uradni list RS*, št. 102/2010, 17. 12. 2010.
- Pukl, Adela. „Nosilci in register žive kulturne dediščine”. V: Anja Jerin, Adela Pukl in Nena Židov (ur.). *Priročnik o nesnovni kulturni dediščini*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2012, 27–33.
- Pukl, Adela in Anja Jerin. "Who Owns Intangible Cultural Heritage? The Role of Bearers, Experts and the State in the Safeguarding of ICH in Slovenia". *Memoriamedia Review*, 3/7 (2018): 1–11.

- Pukl, Adela in Anja Jerin. "The Slovene Ethnographic Museum as Coordinator for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage: Advantages and Disadvantages" V: *Local Communities, Cultural Heritage and Museums*. Sofia: Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum, Bulgarian Academy of Sciences, 2021, 380–390.
- Rogelj Škafar, Bojana. „Slovenski etnografski muzej, Koordinator varstva žive kulturne dediščine“. V: Anja Jerin, Tjaša Zidarič in Nena Židov (ur.). *Promocija nesnovne kulturne dediščine*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2014, 24–27.
- Sousa, Filomena. *The Participation in the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage: The Role of Communities, Groups and Individuals*. Alenquer: Memoria Imaterial CRL, 2018, https://www.memoriamedia.net/pci_docs/The_Participation_in_the_Safeguarding_of_the_ICH_Filomena_Sousa.pdf (10. 1. 2022).
- Staneva, Mirena. „Vizualiziranje nesnovne kulturne dediščine: predgovor“. V: Nadja Valentinčič Furlan (ur.). *Vizualiziranje nesnovne kulturne dediščine*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2018, 13–14.
- Tauschek, Marcus. "Imaginations, Constructions and Constraints: Some Concluding Remarks on Heritage, Community and Participation". In: Nicolas Adell, Regina F. Bendix, Chiara Bortolotto, Markus Tauschek (eds.). *Between Imagined Communities of Practice*. Göttingen: Göttingen University Press, 2015, 291–306.
- Valentinčič Furlan, Nadja. *Dokumentiranje in predstavljanje nesnovne kulturne dediščine s filmom*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2015.
- Valentinčič Furlan, Nadja. *Vizualiziranje nesnovne kulturne dediščine*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2018.
- Van Mensch, Peter; Meijer van Mensch, Leontine. *New Trends in Museology II*. Celje: Muzej novejše zgodovine, 2015.
- Židov, Nena. „Nesnova kulturna dediščina Slovenije: Dileme v zvezi z njenim varovanjem v luči Unescove Konvencije“. V: Tatjana Dolžan Eržen, Ingrid Slavec Gradišnik in Nadja Valentinčič Furlan (ur.). *Interpretacije dediščine*. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, 2014, 150–161.
- Židov, Nena. „Težave Slovenije pri varovanju nesnovne kulturne dediščine v luči Unescove Konvencije (2003)“. *Etnolog*, 28 (2018a): 41–62.
- Židov, Nena: „Tradicionalna pustovanja v Sloveniji med lokalno, regionalno in nacionalno identiteto“. V: Vladimir Karadzoski (ur.). *Rituals and Festivals under Masks on the Balkan: Tradition, Condition, Tendention*. Prilep: Institut of Old Slavic Culture, 2018b, 131–152.
- Židov, Nena. „Nacionalni in globalni seznamy nesnovne kulturne dediščine in Unescova Konvencija (2003)“. V: Ana Svetel in Tihana Petrović Leš (ur.). *Nesnova dediščina med prakso in registri*. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, 2019, 12–25.
- Židov, Nena. „Nesnova kulturna dediščina in muzeji“. *Etnolog*, 30 (2020): 49–67.
- Židov, Nena and Anja Jerin. "Promotion of the Intangible Cultural Heritage at the Slovene Ethnographic Museum". In: Sérgio Lira, Rogério Amoêda and Cristina Pinheiro (eds.). *Sharing Cultures 2015: Proceedings of the 4th International Conference on Intangible Heritage September 21–23*. Lagos: Green Lines Institute, 2015, 329–335.

Viri

- Unesco 2003. Basic Texts of the 2003 Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. Pariz: Unesco, https://ich.unesco.org/doc/src/2003_Convention_Basic_Texts-_2018_version-EN.pdf (10. 1. 2022).
- Unesco 2006. Expert Meeting on Community Involvement in Safeguarding Intangible Cultural Heritage: Towards the Implementation of the 2003 Convention: Report, <https://ich.unesco.org/doc/src/00034-EN.pdf> (5. 1. 2022).
- Zakon o ratifikaciji Konvencije o varovanju nesnovne kulturne dediščine. *Uradni list RS – Mednarodne pogodbe*, št. 1/2008, 19. 12. 2007, <https://www.uradni-list.si/glasilo-uradni-list-rs/vsebina?urlmpid=20082> (10. 1. 2022).

Anja Jerin
Adela Pukl

THE ROLE OF THE BEARERS IN THE CREATION OF THE NATIONAL ICH REGISTER IN SLOVENIA

Summary

The UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage foregrounds bearers – communities, groups and individuals. The implementation of the Convention in Slovenia consequently introduced a system of listing in a National Register of the Intangible Cultural Heritage, emphasising the role and understanding of bearers in safeguarding heritage and creating the Register. Entries in the Register consist of two parts, which enables them to be actively involved in managing heritage. The first part presents intangible cultural heritage with regard to its geographical spread and the incidence of elements in the present day, while the second part is dedicated to the bearers of the heritage. The texts are prepared by experts in close collaboration with the bearers since it is vital that the descriptions contain information that is important to them and with which they can identify. Only in this way can a bottom-up approach be established. In the chapter, the authors focus on the role of the bearers in the creation of the National Register and the role of the experts in safeguarding intangible cultural heritage in the field, as well as their attitude toward the bearers. The experts must get to know the intangible cultural heritage in the field, documenting it and recording any developments and changes. In this process, a special relationship develops between bearers and experts based on mutual trust and respect. One important question is who and on what basis determines the “ownership” of intangible cultural heritage (Blake 2019, 24). In the case of Carnival customs and groups, it is shown in the article that it is the bearers who determine the rules and decide on the safeguarding of the heritage with which they identify. Reflection on intangible cultural heritage in Slovenia always returns to the realisation that without the bearers, there would be no heritage – neither today, nor in the past. For its continuing existence, it is vital that its transmission continues uninterrupted and that the bearers are included at every level in its safeguarding, as they are responsible for its vitality (Tauschek 2015: 292).

Keywords: systemic protection of intangible cultural heritage, register of intangible cultural heritage, protection of intangible cultural heritage in Slovenia

Вања Павићевић*

Институт за међународну политику и привреду
Београд

39:[001:061.1(100)]:314.018°20"

39:[001:061.1(100)]:502°20"

39:[001:061.1(100)]:341.231.14°20"

НЕМАТЕРИЈАЛНО КУЛТУРНО НАСЛЕЂЕ: ИЗМЕЂУ ПРАВНЕ ТЕОРИЈЕ И ЖИВЕ ТРАДИЦИЈЕ**

Процес очувања нематеријалног културног наслеђа често је принуђен да деликатно балансира између правне теорије заштите и спонтаног културног израза. У овом раду анализирају управо везу између нематеријалног културног наслеђа, са једне стране, и широке лепезе правних инструмената заштите, са друге. Најпре ћу приказати изазове које поставља право интелектуалне својине у процесу заштите. Потом ћу представити повезаност наслеђа и права заштите животне средине, а затим испитати активан однос између нематеријалног културног наслеђа и људских права, који налази своје исходиште у формирању културних идентитета. Коначно, будући да је област нематеријалног културног наслеђа мултидисциплинарна, вишеслојна и подложна различитим интерпретацијама, нагласићу важност баш таквог, мултидисциплинарног, културно осетљивог приступа у правној заштити нематеријалног културног наслеђа.

Кључне речи: нематеријално културно наслеђе, међународно право, УНЕСКО, људска права, културна права, еколошко право, културни идентитет, право културног наслеђа

Мултидисциплинарни 'плес' права и нематеријалног културног наслеђа

Мултидисциплинарна област културног наслеђа као заједнички садржалац бројних хуманистичких наука нуди богатство тема за научноистраживачки рад. Почев од археологије, етнологије и антропологије, преко историје и историје уметности, све до теорија културне политике и савремених међународних односа, културно наслеђе има своју специфичну улогу и значај. У овом раду бавићу се везом између културног наслеђа и правне науке, оличеној у релативно младој грани права – међународном праву културног наслеђа. Реч је о свеобухватној грани права која покрива широк дијапазон аспеката културног наслеђа – од општих питања, као што су материјално и нематеријално културно наслеђе, подводно културно наслеђе, природно наслеђе итд., до специфичних питања, као што су

* vanja_pavicevic@yahoo.com

** Рад је настao у оквиру научноистраживачког пројекта *Србија и изазови у међународним односима 2022. године*, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије, а реализује Институт за међународну политику и привреду.

статус културних добара током оружаних сукоба, њихова заштите од нелегалног извоза и краће, обавеза реституције, решавање спорова у вези са власништвом итд.¹

Иако су и раније чињени покушаји да се област културног наслеђа правно регулише, може се рећи да је модерно међународно право културног наслеђа настало у периоду након Другог светског рата, оснивањем Једињених нација, Организације Једињених нација за образовање, науку и културу (UNESCO, у даљем тексту Унеско) 1945, као и усвајањем Универзалне декларације о људским правима 1948. године (Blake 2015b: 4). Процес међународноправне заштите² културног наслеђа формирао се у етапама и важно је нагласити да још увек није окончан. Ову грану права, поред нормативне комплексности, карактерише изражена међународна димензија, те сходно томе преплетеност културних, политичких, друштвених, економских и бројних других интереса. Дакле, иако свака држава поседује законодавну слободу у процесу креирања сопствене културне политике, транснационални карактер културног наслеђа не може бити строго територијално подељен. Цивилизацијска вредност културног наслеђа превазилази неретко ригидне академске дефиниције државних граница. У том светлу интерес да се културно и природно наслеђе очува за будуће генерације постао је део познатог наратива „заједничког наслеђа човечанства”, који је илустрован у преамбули Конвенције за заштиту културних добара у случају оружаног сукоба (тзв. Хашке конвенције): „Штете нанесене културним добрима, ма коме народу она припадала, представљају штету културном наследству целог човечанства, будући да сваки народ даје свој допринос светској култури” (UNESCO 1954). На тај начин извршен је покушај да се подигне општа свест о важности културног наслеђа за целокупно човечанство, те да се оно посебно заштити током оружаних сукоба.

Међутим, за разлику од оружаних сукоба који су представљали посебну претњу за културно наслеђе, јавила се потреба да се и током мирнодопског периода правно регулишу бројна питања на међународном нивоу. Стога је путем конвенција које су накнадно доношene, углавном од стране Унеска, али и других међународних организација³, дошло до продубљивања

¹ Насупрот културном добру као материјалном, отелотвореном објекту, културно наслеђе представља вишег апстрактан, генеричан појам, који обухвата различите форме културног изражавања, укључујући и нематеријалну димензију. То би била поједностављена дистинција, довољна за потребе овог рада, а детаљније видети у: Frigo 2004; Prott, O'Keefe 1992; Blake 2000.

² Иако подржавам аргументе који иду у прилог коришћењу термина *очување* наспрот *заштити*, у овом раду наизменично ћу користити оба – *очување* када уопште говорим о нематеријалном културном наслеђу, а *заштита* када говорим баш о *правној заштити*. Разлог је правне природе, будући да је синтагма *правна заштита* (енг. *legal protection*) вишег у духу специфичног језика правне науке у поређењу са термином који се ретко користи – *правно очување* (енг. *legal safeguarding*), а имајући у виду да је реч о научном раду који је писан из примарно правне перспективе.

³ UNIDROIT – Међународни институт за унификацију приватног права (*The International Institute for the Unification of Private Law*) је на захтев Унеска започео са радом на питању хармонизације правила која се тичу реституције украдених и нелегално извезених културних добара. Резултат представља иновативна конвенција из 1995. године о украденим или нелегално извезеним предметима од културног значаја. Вишег о припремним радовима и процесу доношења Конвенције в. у: Giardini 2018; о правној анализи која указује на потребу да Република Србија у будућности приступи предметној Конвенцији в.: Павићевић 2019a.

међународног права културног наслеђа. Свака од тих конвенција конституисала је посебан правни режим који је регулисао специфична питања културног наслеђа. На пример, 1970. године Унеско је донео Конвенцију о мерама за забрану и спречавање недозвољеног увоза, извоза и преноса својине културних добара (UNESCO 1970), док је 1972. године усвојена Конвенција о заштити светске културне и природне баштине⁴ (UNESCO 1972), а 2001. године Конвенција о заштити подводног културног наслеђа (UNESCO 2001). Као што се може приметити из наслова самих конвенција, иницијални правац заштите почивао је на свима познатој, опипљивој, материјалној димензији наслеђа, која је била 'очигледно' угрожена.⁵ Угроженост није била условљена само оружаним сукобима већ и кријумчарењем, крађом, фалсификовањем порекла, али и временским непогодама, немаром и људским фактором.

Са друге стране, тек је почетком 21. века донета конвенција посвећена нематеријалном културном наслеђу. Разлози таквог 'кашњења' могу бити приписани бројним факторима: од недостатка опште свести о томе шта заправо представља нематеријално културно наслеђе, преко невољности држава да потпуно уваже културне специфичности етничких и мањинских група на својој територији, до непостојања конкретних механизама заштите. Наравно, сам интерес да се нематеријално културно наслеђе правно заштити био је присутан и раније, и огледао се у бројним необавезујућим правним инструментима, донетим од стране Унеска и других организација. Међутим, било је потребно много времена, тачније неколико деценија, да би се интерес очувања нематеријалног културног наслеђа формулисао у један међународноправно обавезујући документ – Унескову Конвенцију о очувању нематеријалног културног наслеђа (у даљем тексту Конвенција из 2003. године).⁶ Ипак, доношењем међународне конвенције не завршава се пун круг у датој области. Напротив, чини се да се отвара Пандорина кутија нових питања, како правних тако и антрополошких, еколошких, етичких, па и политичких и економских. Иако културно наслеђе *per se* представља мултидисциплинарну област, тек се у његовој нематеријалној димензији открива комплексност која, неретко нас збуњујући, прераста строго правни оквир Конвенције.

У овом раду бавићу се динамичним односом између правне науке, са једне стране, и нематеријалног културног наслеђа, са друге. Стога ћу испитати однос између нематеријалног културног наслеђа и неколико правних области које све више добијају на значају у међународним форумима 21. века, а то су право заштите животне средине, биодиверзитет, људска права

⁴ О разлици термина *наслеђе* и *баштина* види детаљније у: Гавриловић 2010; Кривошејев 2015; Попадић 2010.

⁵ Термином *очигледна угроженост* реферира се на угроженост која се некада може дословно видети (голим оком, нпр. угроженост природног добра грађевинским радовима), а некада се огледа у нестанку конкретног културног добра (било путем крађе, или незаконитог извоза). Реч је, дакле, о непосредној опасности по материјално културно и природно добро која се може уочити.

⁶ Конвенција је ступила на снагу 2006. године, а децембра 2021. имала је 180 држава уговорница (UNESCO 2003); више о резултатима имплементације конвенције в. у: Blake 2014.

и права интелектуалне својине. У том светлу отворићу нова питања о њиховој потенцијалној синергији, те указати на бројна поља сусретања, али и разилажења.⁷

Нематеријално културно наслеђе и право интелектуалне својине

Интересантан пример преплитања нематеријалног културног наслеђа и права јесте област права интелектуалне својине. Право интелектуалне својине темељи се на економском императиву да охрабри креативност и иновацију кроз заштиту економских права, приступ који очигледно може бити веома плодоносан када се примени у одговарајућем друштвеном и културном контексту (Blake 2015b: 231). На пример, ова област може бити ефикасан инструмент у заштити традиционалне културе аутохтоних заједница. О томе сведоче одређене активности WIPO организације (*World Intellectual Property Organisation*), посвећене домородачким и локалним заједницама, које теже да пруже правну, административну и техничку подршку у процесу заштите традиционалних културних израза. Тренутно се WIPO Комитет о интелектуалној својини, генетским ресурсима, традиционалном знању и фолклору⁸ налази у фази преговора који имају за циљ финализацију правно обавезујућег међународног документа који би се управо бавио традиционалним културним изразима и генетским ресурсима.⁹

Важно је напоменути да инструменти права интелектуалне својине морају бити прилагођени специфичностима културног наслеђа како не би дошло до контраиндикација. Наиме, инсистирањем на заштити нематеријалног културног наслеђа искључиво кроз право интелектуалне својине може доћи до прекомерних приступних баријера, које последично могу принудити носиоце да одустану од конкретне форме практиковања елемента, чиме се угрожава његов опстанак, како указује Лисински (Lixinski 2013: 240). Такве баријере могу бити нпр. административне природе, високи финансијски трошкови, лиценце, патенти, технолошки изазови и томе слично, и оне могу погодити не само ствараоце наслеђа већ и заинтересовану трећу страну.

⁷ Иако је предмет пажње овом приликом нематеријално наслеђе, не смо испустити из вида значај интегралног приступа у заштити културног наслеђа. Такав приступ подразумева недељивост заштите културног и природног наслеђа, али и интегралну заштиту материјалног и нематеријалног културног наслеђа.

⁸ Више о WIPO активностима у поменутој области у: WIPO 2021.

⁹ Када је конкретно о фолклору реч, неки аутори истичу већу адекватност инструмената права интелектуалне својине у односу на инструменте људских права у његовој заштити. Андреа Радоњанин каже: „Иако су инструменти људских права неизоставни део дебате о фолклору и могу допринети креирању ширег система, евидентно је да они не могу самостално да пруже чврсту и конкретну подлогу за заштиту фолклора, углавном због одсуства детаљнијих одредби које се тичу суштине заштите, као и због проблема са јасним механизмима спровођења” (Radonjanin 2015: 512). Ипак, ова ауторка подвлачи да тако установљен оквир треба бити допуњен људским правима: „Верујем да будућа платформа заштите треба бити комплетирана одредбама права људских права, али да почива у оквирима права интелектуалне својине” (Исто: 513).

Поред наведених, постоје и друге разлике између ове две области. Блејк скреће пажњу на то да сâm концепт власништва, који је кључан у заштити ауторских права, у одређеним културама може бити потпуно стран: обичајно право у тим културама често не укључује неко посебно право власништва које би било еквивалентно правном концепту својине на којем се и заснивају ауторска права (Blake 2015b: 232). Такође, док је право интелектуалне својине фокусирано на крајњи циљ, тј. производ креативног процеса који треба да заштити, нематеријално културно наслеђе представља процес као такав, као што истиче Лисински (Lixinski 2013: 8).

Дакле, својеврсном 'злоупотребом' права интелектуалне својине и ауторских права (у смислу њиховог слепог пресликавања без примене културно осетљивог приступа) културно наслеђе може бити заштићено на недекватан начин, чиме се доводи у питање опстанак самог нематеријалног елемента. Потреба за прилагођеним приступом препозната је и раније на нивоу Унеска, бар у неким сегментима заштите, те су 1982. године Унеско и WIPO заједнички донели Модел одредби закона за заштиту традиционалних облика изражавања културе, конкретно фолклора, који је послужио државама као узор при доношењу националних прописа (WIPO, UNESCO 1982). Овај модел закона представља добар пример преласка са класичног, индивидуалистичког приступа права интелектуалне својине, на другачији приступ који препознаје потребе и права који извиру из саме заједнице, како сматра Блејк (Blake 2015b: 246).

Дакле, због њихове различите природе и предмета заштите, очигледно је да право интелектуалне својине не може да пружи заштиту елементима нематеријалне културе у свим аспектима. Но, то није ни потребно – уз стална усавршавања и прилагођавања право интелектуалне својине може бити користан инструмент у заштити тачно одређених аспеката нематеријалног културног наслеђа. На пример, оно може бити примењено као средство за подстицање економског развоја одређених заједница, као и за превенцију културне злоупотребе настале неовлашћеним присвајањем (Lixinski 2013: 175).

Такође, треба напоменути да традиционална знања домородачких заједница (као део ширег система нематеријалног културног наслеђа) могу бити посматрана не само кроз призму права интелектуалне својине већ и кроз право заштите животне средине.

Нематеријално културно наслеђе и право животне средине (еколошко право)

Многи међународни инструменти сведоче о повезаности културног наслеђа и животне средине, чиме доказују важност интегралне заштите културног и природног наслеђа.¹⁰ Све чешће се културни диверзитет спомиње

¹⁰ Између остalog, могу се чути критике, попут ове Слободана Марковића, који сматра да се „право интелектуалне својине, чак и уз разне модификације и допуне, не може ставити у службу еколошке

не само као неопходан за човечанство већ као кључни чинилац очувања биолошког диверзитета и одрживог коришћења еколошких ресурса (Blake 2013: 15). Унескова Декларација о културном диверзитету из 2001. године истиче да је културни диверзитет неопходан за људску врсту исто као што је биолошки диверзитет неопходан за природу (UNESCO 2001). Сама препамбула Конвенције из 2003. године истиче важност нематеријалног културног наслеђа не само као извора културне разноликости већ и као *грађана одрживог развоја* (истакла ауторка). Дакле, између културног и биолошког диверзитета постоји унакрсно преливање, и одличан пример тога, како примеђује Блејк, јесу државе као што су Конго, Бразил, Колумбија, Аустралија, Индонезија, Папуа Нова Гвинеја, где висок степен језичког и културног диверзитета коинцидира са биолошким диверзитетом (Blake 2013: 15).¹¹

Међутим, на основу примера из праксе делује да бенефити синергије између нематеријалног културног наслеђа и животне средине у смислу биодиверзитета нису увек довољно препознати, како на националном тако ни на међународном нивоу. Доказ томе јесу бројна кршења права домородачких заједница, које вековима чувају и преносе своја богата знања о природи, екологији и одрживом развоју. У том светлу поменућу позитиван пример где је правна струка препознала важност оваквог диверзитета и стала на пут кршењу ових права. Наиме, у „историјској пресуди“ Суда за животну средину и земљиште у Кенији власнички листови земљишта на коме се налази ветроелектрана језера Туркане проглашени су „неправилним и незаконитим“ (IWGIA 2021). У пресуди се истиче како домородачке заједнице у датој области никада нису дали слободни, претходни и информисани пристанак, нити су добиле адекватну компензацију, чиме су грубо прекршена њихова људска права. Похвалним инсистирањем на културно-осетљивом приступу судова подиже се свест јавности, али што је можда и важније – инвеститора и великих компанија, да приликом инвестицирања узму у обзир културне, еколошке, социолошке и све друге специфичности регије у коју планирају да улажу.¹²

У академској заједници и међу стручњацима могу се чути предлози како је потребно развити правни оквир који би обухватио сва три кључна елемента одрживости: право на развој, право на здраву животну средину и, коначно, право на културно наслеђе човечанства (Blake 2015b: 124).¹³

заштите, тачније конзервације биодиверзитета. Наиме, док се правом интелектуалне својине увек штити информација *per se*, у праву заштите генетских ресурса се штити телесни биолошки материјал зато што је он носач генетске информације” (Марковић 2017: 17). Он додаје да је „патентно право (...) као најмаркантнији део права интелектуалне својине (...) функционално инкомпабилно са правом заштите генетских ресурса и традиционалних знања, због различито дијаметралног третмана јавног домена“ (Марковић 2017: 21).

¹¹ Блејк чак закључује да је нематеријално културно наслеђе локалних и домородачких заједница кључан елемент у одрживом коришћењу еколошких ресурса.

¹² Више о обавезама и одговорностима страних инвеститора у погледу заштите животне средине в. у: Павићевић 2019б.

¹³ Као интересантан пример елемента који демонстрира повезаност животне средине и нематеријалног културног наслеђа Блејк наводи *Судове за навођивање фредоземне обале* (<https://ich.unesco.org/en/RL/irrigators-tribunals-of-the-spanish-mediterranean-coast-the-council-of-wise-men-of-the-plain-of-murcia-and-the-water-tribunal-of-the-plain-of-valencia-00171>).

Таква комплексност нематеријалног културног наслеђа управо доказује колико је интегралан приступ заштите кључан, и колико све поделе на природно/културно, материјално/нематеријално наслеђе представљају вештачку конструкцију која чини методолошку услугу научној заједници не осликовајући стварно сање ствари.

Нематеријално културно наслеђе и људска права

У конвенцијама које су посвећене културном наслеђу помињу се људска права, док у конвенцијама које регулишу људска права, напротив, нема експлицитног позивања на културно наслеђе, па самим тим ни на нематеријално културно наслеђе (Donders 2020: 381)¹⁴. Иако су одређена културна права препозната и нормирана, као што су право на учешће у културном животу, право на образовање, право мањина и староседелачких / домородачких народа да уживају сопствену културу и слична¹⁵, на први поглед делује да корпус људских права уопште не препознаје културно наслеђе као вредност коју треба обухватити. Међутим, иако „право на културно наслеђе“ (које подразумева право на приступ културном наслеђу, право на уживање културног наслеђа итд.) као такво није формално и експлицитно нормирање у међународном корпузу људских права, то не умањује чињеницу да оно *de facto* јесте његов део, те да представља природан и неизоставан део културних права. И заиста, примећује се да је веза између културног наслеђа и људских права ојачала, као и да је позитивна и међусобно оснажујућа (Donders 2020: 380, 400). То је потврђено и у извештају независног експерта Уједињених нација за културна права Фариде Шахид (Farida Shaheed), где се у параграфима 77 и 78 истиче:

Као што се огледа у међународном праву и пракси, потреба да се заштити/очува културно наслеђе јесте ствар људских права. Културно наслеђе је важно не само као такво, већ такође у односу на људску димензију, посебно због значаја за појединце и заједнице и њихове идентитете и развојне процесе. (...) Право на приступ и на уживање културног наслеђа представља део корпуза међународног права људских права, а свој правни основ налази посебно у праву на учешће у културном животу, праву мањинских заједница да уживају сопствену културу, и права домородачког становништва на самоопредељење и на одржавање, контролу, заштиту и развој сопственог културног наслеђа. Друга људска права морају такође бити узета у обзир, а нарочито право на слободу изражавања, слободу вероисповести, право на информисање и право на образовање (United Nations 2011).

¹⁴ Дондерс додаје да заправо једино експлицитно позивање на културно наслеђе у инструменту који је примарно посвећен људским правима постоји у Декларацији Уједињених нација о правима домородачких народа која је усвојена 2007. године (Donders 2020: 396).

¹⁵ Члан 27. став 1. Унiverзалне декларације о људским правима, који гласи: „Свако има право да слободно учествује у културном животу заједнице, да ужива у уметности и да учествује у научном напретку и у добробити која отуда проистиче“ (United Nations 1948). Такође, Међународни пакт о економским, социјалним и културним правима, члан 15(1)а истиче: „Државе уговорнице овог Пакта признају свакоме право да учествује у културном животу...“ (United Nations 1966).

У међународном праву културног наслеђа последњих година примећујем тренд „хуманизације”. Наиме, реч је о међународним конвенцијама које су иницијално посвећене нормирању културног наслеђа, али које све више заузимају приступ базиран на људским правима. Тако се вредности које су инхерентне корпусу људских права, као што су идентитет и људско достојанство, прожимају и обогађују концептом културног наслеђа. На тај начин се формирају флуидни концепти попут „културног идентитета”, који могу имати вишеструка значења у зависности од датог историјског, културног, антрополошког па и политичког контекста. Културни идентитет може бити индивидуалан, регионалан или колективан, и веома је тешко, ако не и немогуће, дати његову јединствену дефиницију.¹⁶ Културно наслеђе је суштински преплетено са питањем идентитета и припадања одређеној заједници, међутим, динамична природа наслеђа диктира процес креирања идентитета, који се стога често мења, допуњава и (ре)интерпретира у различитом контексту. Често се истиче да, баш због тога што је конструкција културног идентитета тако компликован концепт, право улази на једну опасну интелектуалну територију покушавајући да га регулише (Blake 2000: 82). Зато правна дефиниција културног идентитета није једноставан задатак, већ је потребно да се идентитетски концепти и идеје развију у свом оригиналном, „неправном” контексту како не би били ограничени веома прецизним (понекад ограничавајућим) правничким језиком.

Веза између културног наслеђа (конкретно нематеријалног) и људских права често налази своје исходиште у културном идентитету. То је потврђено и у бројним Унесковим конвенцијама, документима и стратегијама чији наратив истиче важност очувања нематеријалних културних елемената у циљу неговања културног идентитета одређене заједнице.¹⁷ Такође, вишеслојност концепта културног идентитета може се сликовито приказати на примеру креирања политичког идентитета. „Политика идентитета” је фраза која је широко коришћена у хуманистици да означи службу категорије идентитета као оруђа за уоквирање политичких претензија, промовисања политичких идеологија или започињања и усмеравања политичких акција, обично у широј слици и контексту неједнакости и неправде, с циљем да утврди дистинктивност неке групе којој је потребно да добије моћ и да буде препозната (Ćuković 2019: 54). Наиме, прихватање и признање културног идентитета одређене заједнице може у крајњој линији довести до тога да се тој културној заједници признају одређена политичка и грађанска права, да се она политички индивидуализује. У том светлу треба поменути интересантан пример изложбе Макао религијских фигура, чија је стогодишња пракса израде у виду резбарења препозната као

¹⁶ Јелена Ђуковић (Ćuković 2019) разматра различите концепције идентитета, као и различите ставове других аутора, од којих неки сматрају да је реч о манипулативном концепту који се често злоупотребљава, а други да је реч о бесмисленом концепту у који је учитано превише значења.

¹⁷ Реч је о скоро свим Унесковим документима посвећеним нематеријалном културном наслеђу, било да су правно обавезујући или не, било да се ради о преамбули или самом тексту, а у којима се концепт културног идентитета (ре)интерпретира на основу нематеријалних пракси; в. нпр. Мексичку декларацију о културним политикама (UNESCO 1982).

нематеријално културно наслеђе Кине, што се може тумачити као промовисање кинеског политичког националног идентитета који је опстао упркос португалском утицају, на шта је указао Лисински (Lixinski 2013: 4).

У контексту утицаја људских права на културно наслеђе свакако треба поменути и ограничења која она неретко намећу. Реч је о универзалним стандардима људских права који донекле постављају границу у спровођењу одређених нематеријалних пракси. Конвенција из 2003. године у члану 2. наводи, између остalog, да ће се узети у обзир само оно нематеријално културно наслеђе које је у складу са важећим међународним правним инструментима из области људских права. Тиме се онемогућава легализација одређених пракси које негативно утичу на психофизичко здравље човека (нпр. фемицид, немедицинско сакаћење гениталних органа девојчица када достигну полну зрелост¹⁸, дечји бракови, везивање стопала у Кини, обичај *sati* у Индији¹⁹ и сл.). Закључујем да људска права постављају одређени „штит“ како би се осигурало да буду подржане само оне праксе које су легалне и легитимне, односно општеприхваћене од стране међународне заједнице. Дакле, корпус људских права (са посебним акцентом на културна права) пружа додатни легитимитет нематеријалном културном наслеђу у контексту међународне заштите. Њихова веза је, наравно, двострана, јер и нематеријално културно наслеђе обогаћује са своје стране и људска права. Културно наслеђе рефлектује културне, религиозне и духовне специфичности одређених заједница и самим тим помаже да се конкретна културна права боље дефинишу, а у складу са потребама и стањем у конкретној заједници. Нематеријално културно наслеђе снажно утиче на поимање људских права, оно их обликује на нов начин, истовремено их продубљујући кроз димензију културних права (Павићевић 2017: 5).

Додатно, наратив људских права отвара и питање права животиња, а у контексту одређених нематеријалних пракси које укључују животиње. На пример соколарство (енг. *falconry*) представља донекле контроверзни елемент који је кроз мултинационалну номинацију 24 државе заштићен од стране Унеска као нематеријално културно наслеђе (UNESCO ICH 2021). Мишљења о овоме су подељена – док једни истичу да је реч о елементу који помаже одрживи развој и биодиверзитет (уп. Daјczak et al. 2021), други сматрају да је реч о пракси која укључује неприхватљив третман животиња (Miacimur Wordpress 2012).

На основу свега наведеног могу издвојити три главна правца у којима се огледа утицај људских права на нематеријално културно наслеђе:

1) Могуће је правно заштитити само оне нематеријалне праксе које су **усклађене са прихваћеним стандардима људских права**, односно које не нарушују људско достојанство и психофизички интегритет. На тај начин ограничења која људска права намећу нематеријалним праксама заправо

¹⁸ Обичај присутан у одређеним деловима Африке, Азије и Близког истока; више у: WHO 2022.

¹⁹ *Sati* представља хинду обичај у којем се удовица спаљује са телом свог покојног мужа, који је дуго био присутан у Индији. Данас је величање и извођење тог обичаја забрањено и кажњиво законом (Feminism in India 2020).

индиректно штите културно наслеђе од злоупотребе. Наравно, имајући у виду разноврсност културних пракси, немогуће је унапред одлучивати о њиховој евентуалној (не)прихватљивости, већ се она најбоље оцењује у конкретном случају и датом контексту (Donders 2020: 403).

2) Међународно право људских права, између остalog, пружа правну видљивост мањинским заједницама, угроженим групама становништва, а самим тим и културним заједницама. Уколико се очување и правна заштита нематеријалног културног наслеђа заснују на приступу у којем доминирају људска права, може се допринети формирању **културног идентитета** одређене заједнице. Ово може бити корисно у случају када држава нпр. не признаје културни идентитет одређене мањинске заједнице на својој територији.²⁰

3) **'Хуманизација' међународних конвенција о културном наслеђу.** Упркос чињеници да представља огроман корак напред у препознавању важности нематеријалног културног наслеђа на међународном нивоу, Конвенција из 2003. године нашла се на удару бројних критика. За овај рад значајна је конкретна критика према којој се Конвенција одликује претераним фокусом на државни суверенитет, односно чињеница да не постоје механизми који би заштитили нематеријално културно наслеђе од сопствене државе из које потиче (Lixinski 2013: 52), као и чињеница да су два главна стуба на којима Конвенција почива територијалност и суверенитет (Forrest 2010: 374). Управо се кроз такве критике ствара простор за напредак путем инструмената људских права: они могу не само да појачају одговорност државе у очувању сопственог наслеђа већ и да појачају њену одговорност у погледу поштовања носилаца и уживалаца тог наслеђа. На тај начин се конвенције о културном наслеђу „хуманизују“ јер је акценат, поред неизоставног суверенитета, и на културним правима. У том светлу треба поменути Оквирну конвенцију Савета Европе о вредности културног наслеђа за друштво, познатију као Фаро конвенцију (Council of Europe 2005), која потврђује неодвојивост права на културно наслеђе од учешћа у културном животу (Павићевић 2017: 5). Ојачавање и одржавање везе између културног наслеђа и људских права учвршићује културно наслеђе као вредност за људско достојанство и означава својеврстан прелаз са државоцентричног приступа, заснованог на суверенитету, на антропоцентричан приступ, заснован на политици поштовања и инклузије (Donders 2020: 406).

Јуриспруденција људских права је свакако од велике помоћи, али не представља комплетан инструмент за очување нематеријалног културног наслеђа на међународном нивоу (Lixinski 2013:173). Зашто је то тако?

²⁰ Додатно, мишљења сам да се инсистирањем на људским правима може потенцијално оснажити родна равноправност у процесу практиковања наслеђа. Питање заступљености жена у практиковању нематеријалних пракси је у најмању руку интересантно и изазива опречне ставове. На пример, велики број нематеријалних пракси извођен је традиционално од стране жена (ткање, грнчарија, вез итд.), док је женама, са друге стране, у учешћу и извођењу неких пракси забрањен приступ. Поставља се питање на који начин подржати равноправност полова, али ипак не угрозити изворни нуклеус самог обичаја који се штити као нематеријално наслеђе (в.: Blake 2015a: 5–7).

Наиме, вредности од којих су саткана људска права не рефлектују у потпуности слободан израз нематеријалног културног наслеђа, тако да ова веза, иако оснажујућа, укључује одређене изазове. Исто тако, ограничења која намећу људска права не функционишу увек независно од политичке коректности.²¹ Ђуковић, на пример, помиње веома интересантан пример псовке као једне живе праксе која има претензију да буде нематеријално културно наслеђе, али због политичке коректности – то није (Ćuković 2019: 83). У том светлу концептуализација културе коју заступа Унеско кроз међународне конвенције, смернице и декларације, може бити супротстављена идеји културе коју имају сами носиоци традиције, што последично може водити ка вештачком очувању једне врсте наслеђа, или пак потпуном нестанку друге.

Дакле, неопходно је пронаћи баланс између стандарда људских права, који свакако представљају позитивно ограничење нематеријалном културном наслеђу, са једне стране, и неретко вештачки конструисане политичке коректности, са друге, која може липшити традицију њеног изворног контекста. На тај начин људска права неће представљати принудно ограничење нематеријалном културном наслеђу, већ његов неопходан коректив. Свакако, биће потребно време да се право на приступ и уживање у културном наслеђу формално искристалишу као равноправни део корпуса људских права.

Закључак

Нематеријално културно наслеђе, као флуидна и динамична творевина, сажима у себи разноликост и богатство људских обичаја. Самим тим поседује мноштво различитих, каткад супротстављених интереса, који сваки понаособ теже да буду заштићени. Интересантна је чињеница да је већина тих интереса и вредности повезана са правном науком. Будући да не постоји универзално прихваћена дефиниција (не)материјалног културног наслеђа, те да скоро свака друштвена наука посебно одређује шта је наслеђе у датом контексту, ни правна наука не представља изузетак – сваки документ, свака регионална или међународна конвенција дефинише сопствени предмет заштите. Стога је неминовно да ће доћи до поља сусретања, али истовремено и размимоилажења у погледу дефинисања *вредности културног наслеђа* које је потребно правно заштитити. На пример, Конвенција о заштити и унапређењу разноликости културних израза из 2005. године критикована је примарно због кратког временског периода у којем је настала, а потом и због неуједначености различитих правних приступа (Blake 2014: 300). Наиме, поставила су се питања да ли је у питању приступ базиран на трговини, култури, праву интелектуалне својине, људским правима, или је заправо реч о мешавини свих наведених (Исто).

²¹ Наравно, не мисли се на претходно наведене примере фемицида и томе сличне, који представљају грубо и недопустиво угрожавање психофизичког здравља и који су углавном усмерени на жене. Више о примерима неподобног наслеђа в. у: Гавриловић 2011.

Дакле, област нематеријалног културног наслеђа је мултидисциплинарна, вишеслојна и подложна различитим интерпретацијама, те је у циљу њеног бољег очувања неопходно применити баш такве – мултидисциплинарне инструменте заштите.

У том правцу, могући и доказано ефикасни су инструменти правне заштите. Међутим, када говорим о правним инструментима, не издавам само један правни систем. У том смислу добра полазна основа јесте међународно право културног наслеђа оличено у Унесковој законодавној активности. Ипак, правни инструменти треба да буду разноврсни, те обогаћени иновативним решењима неких регионалних и међународних невладиних организација, националним примерима дobre праксе, предлозима цивилног друштва, релевантних билатералних/мултилатералних споразума о помоћи и сарадњи и томе слично. Свакако, право као такво не може самостално очувати културно наслеђе нити се од њега то може и очекивати. Но, право има моћ не само да пропише обавезујуће механизме заштите већ и да комбинацијом различитих грана права креира јединствен приступ у правној заштити и очувању културног наслеђа.

У том светлу право треба будно да прати област нематеријалног културног наслеђа у свим пољима у којима се са њим преплиће – људска (културна) права, изградња културног идентитета, биодиверзитет, генетски ресурси и животна средина, заштита ауторских права и интелектуалне својине носилаца традиционалних културних израза. Право не сме ограничавати спонтану еволуцију културног наслеђа, већ треба да му пружи нормативну подршку, адекватан оквир деловања, али и слободу да се мења, развија, обликује, нестаје и изнова рађа. Дакле, кључно је да правни инструменти очувања буду прилагођени мултидисциплинарности која одликује нематеријално културно наслеђе, будући да се оно налази у сталном 'покрету', те да не сме бити окамењено уопштеним законским дефиницијама. То је могуће постићи кроз специфичан, културно осетљив правни приступ.

Литература

- Гавриловић, Љиљана. „*Nomen est otac: баштина или наслеђе – (не само) терминолошка дилема*”. *Етноантрополошки проблеми*, 2 (2010): 41–53.
- Гавриловић, Љиљана. „Потрага за особеношћу. Изазови и дилеме унутар концепта очувања и репрезентовања нематеријалног културног наслеђа”. *Етноантрополошки проблеми*, 1 (2011): 50–57.
- Кривошејев, Владимир. „Наслеђивање баштине или баштињење наслеђа?”. *Етноантрополошки проблеми*, 2 (2015): 427–436.
- Марковић, Слободан. „Очување биодиверзитета и право интелектуалне својине: концептуални неспоразум”. *Анали Правног факултета у Београду*, 1 (2017): 7–24.
- Павићевић, Вања. „Правна заштита (не)материјалног културног наслеђа – изазови и тенденције”. *Правни живот*, 66 (2017): 581–589.

Павићевић, Вања. „Правни изазови Републике Србије у процесу усклађивања са Конвенцијом о украденим или нелегално извезеним предметима од културног значаја (UNIDROIT конвенција)”. *Саопштења*, 51 (2019а): 217–227.

Павићевић, Вања. „Реформа билатералних инвестиционих споразума – од кризе легитимитета до инструмента социјалне и еколошке правде”. У: Сања Јелисавец Троштић (ур.). *Стране инвестиције у Србију – нови погледи*. Београд: Институт за међународну политику и привреду, 2019б, 188–208.

Попадић, Милан. „Културно наслеђе – оглед из филозофије баштине”. *Етнолошко-антрополошке свеске*, 15/4 (2010): 11–22.

Blake, Janet. “On Defining the Cultural Heritage”. *The International and Comparative Law Quarterly*, 49/1 (2000): 61–85.

Blake, Janet. “UNESCO World Heritage Convention Towards a More Integrated Approach”. *Environmental Policy and Law*, 43 (2013): 8–17.

Blake, Janet. “Seven Years of Implementing UNESCO’s 2003 Intangible Heritage Convention. Honeymoon Period or the Seven-Year Itch”. *International Journal of Cultural Property*, 21 (2014): 291–304.

Blake, Janet. “Human Rights Dimensions of Gender and Intangible Cultural Heritage”. *Human rights defender*, 24 (2015а): 5–7.

Blake, Janet. *International Cultural Heritage Law*. Oxford: Oxford University Press, 2015b.

Ćuković, Jelena. *Nematerijalno kulturno nasleđe iz antropološke perspektive. Reprezentativnost, selektivnost i instrumentalizacija*. Beograd: Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu, 2019.

Dajczak, Wojciech, Dariusz J. Gwiazdowicz, Aleksandra Matulewska and Wojciech Szafrański. “Should Hunting as a Cultural Heritage Be Protected?”. *International Journal for the Semiotics of Law. Revue internationale de Sémiotique juridique*, 34 (2021): 803–838.

Donders, Yvonne. “Cultural Heritage and Human Rights”. In: Francesco Francioni, Ana Filipa Vrdoljak (eds.). *The Oxford Handbook of International Cultural Heritage Law*. Oxford: Oxford University Press, 2020, 379–406.

Forrest, Craig. *International Law and the Protection of Cultural Heritage*. New York: Routledge, 2010.

Frigo, Manlio. “Cultural Property vs. Cultural Heritage. A Battle of Concepts in International Law?”. *International Review of the Red Cross*, 86 (2004): 367–481.

Giardini, Giuditta. “The Principle of International Restitution of Pultural property in the 1954 Hague Convention: The UNIDROIT Contribution”. *Uniform Law Review*, 23 (2018): 42–80.

Lixinski, Lucas. *Intangible Cultural Heritage in International Law*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Prott, Lyndel V. and Patrick J. O’Keefe, “‘Cultural Heritage’ or ‘Cultural Property’”. *International Journal of Cultural Property*, 1 (1992): 307–320.

Radonjanin, Andrea. “Folklore, Human Rights and Intellectual Property”. Paul L. C. Torremans (ed.). *Intellectual Property Law and Human Rights*. Third Edition. Vol. 24. Kluwer Law International BV, 2015, 489–513.

Извори

Council of Europe 2005. Convention on the Value of Cultural Heritage for Society (Faro Convention), <https://www.coe.int/en/web/culture-and-heritage/faro-convention> (15. 9. 2021).

Feminism in India 2020. Roop Kanwar: Last Known Case Of Sati In India & Its Relevance Today, written by Gayatri Mishra, <https://feminisminindia.com/2020/08/07/roop-kanwar-last-known-case-sati-india-relevance-today> (5. 12. 2021).

IWGIA 2021. The Cost of Ignoring Human Rights and Indigenous Peoples, <https://iwgia.org/en/news/4562-the-cost-of-ignoring-human-rights-and-indigenous-peoples.html> (10. 12. 2021).

Miacimu Wordpress 2012. UNESCO Intangible Cultural Heritage or Animal Cruelty? Kazakh Eagle Hunting in Bayan Ulgii, Western Mongolia, <https://miacimu.wordpress.com/2012/10/15/> (20. 12. 2021).

UNESCO 1954. Convention for the Protection of Cultural Property in the Event of Armed Conflict, https://en.unesco.org/sites/default/files/1954_Convention_EN_2020.pdf (19. 2. 2021).

UNESCO 1970. The 1970 Convention on the Means of Prohibiting and Preventing the Illicit Import, Export and Transfer of Ownership of Cultural Property, <https://en.unesco.org/fighttrafficking/1970> (1. 12. 2021).

UNESCO 1972. Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage. https://whc.unesco.org/en/conventiontext/?TSPD_101_R0=080713870fab2000f946fac85ef6c472b0da384d9a8e2b29c351bb97610ca79910a874eb1aec84a80837cdf73c1430001d19a85ddc01f937d45bbb59ad2814a2a617d189a44aed77f4397e5fdbd6fd9af524e0801a00a495a2751964ab09d0b72 (2. 12. 2021).

UNESCO 1982. Mexico City Declaration on Cultural Policies World Conference on Cultural Policies Mexico City, https://culturalrights.net/descargas/drets_culturals401.pdf (15. 12. 2021).

UNESCO 2001. Convention on the Protection of the Underwater Cultural Heritage, <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf000124687.page=56> (2. 12. 2021).

UNESCO 2001. Universal Declaration on Cultural Diversity. http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/pdf/5_Cultural_Diversity_EN.pdf (10. 12. 2021).

UNESCO 2003. The Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, <https://ich.unesco.org/en/states-parties-00024> (1. 12. 2021).

UNESCO ICH 2021. Falconry, a Living Human Heritage, <https://ich.unesco.org/en/RL/falconry-a-living-human-heritage-01708> (19. 2. 2022).

United nations 1948. Universal Declaration of Human Rights, <https://www.jus.uio.no/lm/un.universal.declaration.of.human.rights.1948/portrait.a4.pdf> (19. 2. 2022).

United nations 1966. International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights, https://treaties.un.org/doc/treaties/1976/01/19760103%2009-57%20pm/ch_iv_03.pdf (19. 2. 2022).

United nations 2011. Report of the Independent Expert in the Field of Cultural Rights, Farida Shaheed from March 2011, https://digitallibrary.un.org/search?ln=en&as=1&m1=p&p1=Report%20of%20the%20Special%20Rapporteur%20in%20the%20Field%20of%20Cultural%20Rights&f1=series&op1=a&m2=a&p2=&f2=&op2=a&m3=a&p3=&f3=&dt=&d1d=&d1m=&d1y=&d2d=&d2m=&d2y=&rm=&ln=en&sf=title&so=a&rg=50&cc=United%20Nations%20Digital%20Library%20System&of=hb&fti=0&fti=0&fct_3=2011 (15. 12. 2021).

WHO 2022. Female Genital Mutilation, <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/female-genital-mutilation> (19. 2. 2022).

WIPO, UNESCO 1982. Model Provisions for National Laws on the Protection of Expressions of Folklore Against Illicit Exploitation and other Prejudicial Actions, <https://www.wipo.int/export/sites/www/tk/en/folklore/1982-folklore-model-provisions.pdf> (10. 12. 2021).

WIPO. Intergovernmental Committee on Intellectual Property and Genetic Resources, Traditional Knowledge and Folklore, <https://www.wipo.int/tk/en/igc/> (1. 12. 2021).

Vanja Pavićević

INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE: BETWEEN LEGAL THEORY AND LIVING TRADITION

Summary

The process of safeguarding intangible cultural heritage is often forced to delicately balance the legal theory of protection and its spontaneous cultural expression. In this chapter, I analyse the connection between the intangible cultural heritage, on the one hand, and the wide range of legal instruments for its protection, on the other. Firstly, I present the challenges posed by the intellectual property law poses in the protection process. Secondly, the relationship between heritage and environmental law is presented. Next, I examine the active link between intangible cultural heritage and human rights, which finds its origin in the formation of cultural identities. Finally, since the field of intangible cultural heritage is multidisciplinary, multi-layered and subject to different interpretations, I emphasise the importance of a multidisciplinary, culturally-sensitive approach to the legal protection of intangible cultural heritage.

Keywords: Intangible cultural heritage, International Law, Human Rights Law, cultural rights, Environmental Law, cultural identity, Cultural Heritage Law, UNESCO

II ДОМЕНИ НЕМАТЕРИЈАЛНОГ
КУЛТУРНОГ НАСЛЕЂА



Наиља Џерибашић*

Институт за етнологију и фолклористику

Загреб

78:[341.241.7:[001:061.1(100)]]

316.74:78:[616.98"2020"]

781:001.891.3/5

**МУЗИКА КАО *AIDE-MÉMOIRE* ПРОГРАМА
НЕМАТЕРИЈАЛНОГ КУЛТУРНОГ НАСЛЕЂА:
ПИТАЊА РЕПРЕЗЕНТАЦИЈЕ, ПОСЕДОВАЊА,
ОДРЖИВОСТИ И ЕКСПЕРТИЗЕ**

У част и сећање на Селену Ракочевић (1971–2022)

Унескова Конвенција о очувању нематеријалног културног наслеђа идентификује пет различитих домена наслеђа који су, међутим, тек један од формално-техничких критеријума за разврставање и лакше сналажење у експоненцијално растућим листама и базама наслеђа. Овај чланак опонира таквом приступу. Корисно је разумети различите природе, историје и друштвене динамике, укључујући и политику и праксе очувања овог или оног Унесковог „домена“ или „субдомена“ како унутар тако и независно од Унесковог програма. То се нарочито односи на музичке традиције које, захваљујући својим засићеним историјским и савременим испољавањима у друштвеној средини, укључујући и праксе очувања, представљају својеврсни *aide-mémoire* за Унесков програм у целини. Једна од научених лекција тиче се усидрености музике у друштвеном животу: њене репрезентације и њене репрезентативности, искуства музике у живом извођењу и путем снимка, уврженог коришћења музике као поља друштвених идентификација и самоидентификација, те капацитета музике да супстанцијално допринесе људском расту, што показујем на примеру места и улоге музике у доба пандемије. Друга музичка поука тиче се поседовања и власништва над нематеријалним наслеђем, што анализирам на примеру расправе у вези са уписом и чином уписа реге (*reggae*) музике на међународну Репрезентативну листу. Трећа збирка музичких акумулираних искустава односи се на питања одрживог развоја у погледу укључивања носилаца наслеђа у економску пре-расподелу, што је нарочито присутно у дуговечним недоумицама у вези са интелектуалним власништвом и путањама које нуди музички исколовствени туризам. Четврти пак фонд поука дају богата етномузиколошка искуства преплитања у јужном смислу научног и примењеног рада, те тесне сарадње са носиоцима традиције као зналцима и арбитрима, што, уосталом, стоји као базични принцип укупног Унесковог програма нематеријалног наслеђа.

Кључне речи: нематеријално културно наслеђе, домен, музика, репрезентација, поседовање, одрживи развој, интелектуална својина, туризам, експертиза, етномузикологија

* naila@ief.hr

Унескова Конвенција о очувању нематеријалног културног наслеђа идентификује пет различитих домена наслеђа (UNESCO 2003, чл. 2/2). Музика примарно припада домену извођачких уметности, но угкана је и у преостале, нарочито усмене традиције и изразе, те друштвене праксе, ритуале и свечана догађања. Ни у Унесковим промишљањима ни у литератури о Унесковом програму домени нису додатно разрађени, а камоли теоретизовани, у складу са принципом једнакоправности и богатства културне разноликости наслеђа. Различити домени су тек један од формално-техничких критеријума за разврставање и лакше сналажење у експоненцијално растућим пописима, листама и базама наслеђа.

Овај прилог опонира таквом поравнивајућем и симплификујућем приступу. Управо и ради остваривања циљева Конвенције – а то су очување наслеђа, поштовање према заједницама носилаца, освешћеност о важности наслеђа те међународна сарадња и помоћ (UNESCO 2003, чл. 1) – корисно је разумети различите природе, историје и друштвене динамике, укључујући и политике и праксе очувања овог или оног Унесковог 'домена' или 'субдомена', како унутар тако и независно од Унесковог програма. То се нарочито односи на музичке традиције које, захваљујући својим засићеним историјским и савременим испољавањима у друштвеној средини, укључујући и праксе очувања (при чему 'очување' стоји као кровни појам за интервенисање у распону од петрификања до многоврсних преобликовања), представљају својеврсни *aide-mémoire* за Унесков програм у целини, тј. својеврсну збирку научених лекција, акумулираних искустава, запажања и препорука.¹

Музика као *aide-mémoire* у доба пандемије

Послужићу се, за почетак, примером музике као својеврсног *aide-mémoire* у доба затварања 2020. године услед глобалног ширења коронавируса. У поређењу с другим доменима нематеријалног наслеђа, музика се показала као најприлагодљивија и најотпорнија на пандемију. Верујем да разлоге треба приписати двама повезаним аспектима музике. Један се тиче њене улоге у друштвима широм света. Како истиче музиколог Дејвид Хесмондхал (Hesmondhalgh 2013), позивајући се на филозофкињу Марту Нусбаум (Nussbaum 2001), музика је важна јер помаже људском расту и уградења је у средишње људске способности нужне за добробит људи и достојанствен живот, нарочито способности које се односе на чула, машту и промишљање, на емоције, на припадност и осећај припадности и на игру. Музика тиме обогаћује емоционални и етички живот појединца, пружа

¹ Термин сам преузела из Унесковог вокабулара. До око 2015. године *aide-mémoire* за приређивање номинација за међународну Репрезентативну листу, Ургентну листу и захтева за Међународну помоћ (в.: <https://ich.unesco.org/en/forms>) имали су важну улогу у валоризацији предлога, служили су као ослонац у раду Евалуацијског тела и у одлукама Међувладиног комитета, те је и повратно требало да послужи као темељан приручник за припремање номинација и захтева. Након 2015. године, међутим, њихова је важност у изразитом опадању. Уместо брушења критеријума дошло је до заокрета ка тзв. дијалошком механизму у односима између стручних евалуатора, предлагача и Комитета.

основу за ужитак превазилажења самог себе, за искуство протока, јача осећај виталности, јача осећаје друштвености, заједнице и колективитета.

Можемо у тим идејама препознати паралелу с разумевањем и праксом нематеријалног наслеђа у оквиру Унесковог програма. Међутим, важна разлика односи се на шири спектар музичких 'елемената' који су се употребом у контексту пандемије, од локалних до глобалног нивоа, потврдили као наслеђа која помажу људски напредак, иако службено нису призната као таква и нису уврштена у националне и међународне листе. Сетимо се, на пример, вијетнамске песме *Ген ко ви* (*Ghen có uy*) аутора Как Хунга (Khắc Hunga) коју су прерадили бројни музичари, аматери и професионалци, нудећи је на тај начин као својеврсни пример „добре праксе” за подизање свести у Азији и другде. Или се пак сетимо примера колективног (Унесковским речником ботом-ап (енг. *bottom-up*)) компоновања нових музичких комада (нпр. у онлајн сесији битмејкинга (енг. *beatmaking*) сплитског музичара Војка В. и његових поклонника 13. 5. 2020). Или, уопштење говорећи, сетимо се појаве такорећи нових музичких жанрова изазваних коронавирусом, као што су наступи („концерти”) на балконима и за комшије, безбројни концерти „уживо онлајн”, музички снимци по моделу слагалица, музичка догађања у име солидарности са заједницама и земљама снажно погођеним епидемијом. Обиље музичких обрада (енг. *covera*) традиционалних и нарочито популарних песама, прилагођених новонасталој ситуацији кроз текстове и формате извођења, само по себи сведочи о важности музичког наслеђа као ослонца у доба кризе.

Наредна карактеристика која музику чини прилагодљивијом и отпорнијом од осталих домена нематеријалног наслеђа повезана је с једним од најважнијих помака у доба затварања због коронавируса – помака од живих интеракција лицем у лице ка посредованим, онлајн условима комуникације уз лимитиране могућности размене. За већину домена нематеријалне баштине радило се о заиста потпуно новом искуству; рецимо, редовни учесник одређеног пролећног ритуала је био присиљен да први пут у животу своје телесно, опипљиво искуство учествовања замени гледањем снимка доступног на интернету. Али за музичке заједнице није се радило о коперниканском обрату – и то је зато јер је у њихово искуство већ одавно, деценијама, ако не и цео један век, уgraђен и елемент посредовања. Симптоматично је у том смислу, гледајући резултате упитника који је Унеско покренуо у пролеће 2020. године², да су у Србији ритуали у јеку затварања били отказани или одржани уз велике рестрикције (нпр. молитва на Ђурђевдан у источној Србији, изливавање и паљење ратарских свећа као део ускршњих обреда), како је известио Центар за нематеријално културно наслеђе Републике Србије, али су, што се тиче музичких елемената пронађена проактивна решења, па су фрулаши организовали онлајн акцију „Фрула за Васкрс Србије”, постављајући на интернет видео-записе свирања из кућне изолације, слично као што су и гајдаши били „веома активни постављајући

² <https://ich.unesco.org/en/living-heritage-and-the-covid-19-pandemic-01179>

различите садржаје (видео-снимке, фотографије, чланке, итд.) везане за праксу свирања гајди на територији Србије, с нагласком на праксама током пандемијске кризе”³.

Сви музичари, чак и они врло традиционални, у свом раду користе снимке; на пример, како би олакшали преношење знања или се информисали о раду других музичара на истом тржишту, или једноставно зато што засигурно понекад укључе некакву радио-станицу. Исто тако, публика је и те како навикла да се ослања на снимке; људи могу преферирати, и често и преферирају извођења уживо, али засигурно имају богато искуство слушања и уживања у снимљеној музики. Осим тога, сетимо се, на пример, плесних забава на којима се лако може догодити да звучну компоненту чине снимци, нема живих музичара, а ипак, успркос томе, захваљујући динамичевима и ангажману учесника – њиховом плесу, интеракцији, емоционалном улогу и задовољству, догађање се с правом назива догађањем уживо.

Те карактеристике су веома јасно дошли у први план у доба затварања 2020. године. Као парадигматски пример могу послужити извођења-слагалице, тј. извођења у којима су музичари лоцирани засебно, али свеједно остварују заједничко извођење. Као публика таква извођења доживљавамо као извођења уживо доступна онлајн, тј. као извођења у којима музичари музицирају заједно у исто време, премда с различитих локација. Но не ради се заправо о томе; у позадини је продукција и понекад сложена и захтевна постпродукција засебно снимљених деоница (енг. *tracks*). Музичари широм света су се креативно надовезали на ту дуговечну игру и мешање онога што се конвенционално назива ’живим’ извођењем и ’посредованим’ снимком. Стога је музика домен који треба озбиљно узети у калкулацију при промишљању о одрживости нематеријалног наслеђа, тј. она је својеврсна ’добра пракса’ и ’добар домен’ који треба узети у обзир у дискусијама о садашњости и будућности наслеђа и њихових заједница широм света.

Дакле, важно поглавље научених лекција из музичког приручника наслеђа тиче се усидрености музике у друштвеном животу: њене репрезентације и њене репрезентативности. Обухвата уврежено коришћење музике као поља друштвених идентификација и самоидентификација – и то и пре и мимо Унесковог програма, потом капацитет музике да супстанцијално допринесе људском расту, како га назива Дејвид Хесмондхал, те питања искуства музике у живом извођењу и путем снимка. На пример, гусларска епика у Србији, фадо у Португалу, међимурска попевка у Хрватској итд. – стотине и стотине музичких традиција имају дуге и сложене историје не само практиковања, репрезентације и репрезентативности него и модуса очувања који су претходили укључивању ових „елемената“ у националне регистре и Унескове листе. Сви наведени фактори, овде показани на примерима улоге у доба пандемије, музiku издавају као *aide-mémoire* за програм нематеријалног културног наслеђа у целини.

³ <https://ich.unesco.org/en/living-heritage-experience-and-covid-19-pandemic-01124?id=00284>.

Музика, поседовање и власништво над нематеријалним наслеђем

Што се тиче поседовања и власништва над нематеријалним наслеђем, они су у Унесковом програму недвосмислено приписани заједницама носилаца и практичара, односно дефинисани одоздо према горе. Једнако тако, ауторитет и активност заједница кључни је фактор одрживости (в. нпр.: Proschan 2015⁴; Sousa 2018). Међутим, конкретизације тих принципа предмет су трајних, неретко и жучних дискусија од локалних до међународних нивоа. Музичке традиције у томе могу послужити као путоказ јер су дубоко и дуговечно предмет различитих модуса очувања, заштите и обнављања (као што су то нпр. тзв. изворни и кореографисани фолклор у постјугославенским земљама, организоване аматерске фолклорне групе, смотре фолклора, фестивали и такмичења), а једнако су дуговечно и предмет присвајања, приватизације, професионализације и комерцијализације.⁵

Уосталом, није ли симптоматично да су предмет спорења око поседовања и власништва над елементима уписанима у Репрезентативну листу с подручја постјугославенских земља били управо музички елементи – ојкање и гусларска епика? Није ми познато да се у српским медијима преиспитивало зашто је Хрватска уписала, на пример, опход Љеља из Горјана, или у хрватским медијима зашто је Србија уписала, на пример, славу, али нам је свима, верујем, познато да су наведени музички елементи, нарочито ојкање, изазвали велику српско-хрватску дискусију. То је тако јер је музика поље снажних идентификација, често подигнута на ниво националних идентификација, а истовремено већ одавно циркулише изван својих примарних сидришта у смислу конкретних локалитета и лимитираног круга носилаца; тј. предмет је сложених линија идентификација уплетених с процесима медијског посредовања, професионализације и комерцијализације.

Као одличан пример за ово може послужити упис реге (*reggae*) музике на Репрезентативну листу нематеријалног наслеђа човечанства 2018. године. Евалуацијско тело (састављено од стручњака) није га препоручило за упис услед неиспуњавања два критеријума, од којих се један односи на допринос уписа видљивости и свести о важности нематеријалног наслеђа у целини, те на допринос оснаживању дијалога и поштовању културне разноликости

⁴ Додатни значај раду на који се позивам даје непосредна активна улога његовог аутора. У периоду од 2006. до 2015. био је запослен у Унесковом сектору за нематеријално наслеђе, једно и секретаријату Конвенције, где је од 2013. до 2015. био и руководилац програмске јединице сектора, задужене за научне и техничке аспекте спровођења и праћења програма. Између остalog, посебно је важну улогу имао у стварању *aide-mémoirea*.

⁵ Сувише би простора одузело спомињање већ и основне литературе о томе, нарочито оне која се тиче очувања, заштите и обнављања музичких и плесних традиција. Читалац заинтересован за истраживања концентрисана на Србију може нпр. погледати радове Данке Лайћ Михајловић и Селене Ракочевић, а у вези са Хрватском нпр. радове Твртка Зебеца и моје. Страшна је чињеница да је скуп *Савремена француска фолклористика 11* у октобру 2021. био последња прилика када сам се са Селеном Ракочевић срела (био је то уживо онлајн сусрет). Нека јој је вечна слава и хвала за њене национално, регионално и глобално релевантне доприносе у истраживању плеса.

(критеријум R.2). Супротно препоруци евалуатора, реге је напослетку ипак био уписан, у чему су од пресудне важности били аргументи низа чланова Комитета који су учествовали у дискусији. Они су нагласили како нема сумње да реге јесте средство дијалога, да води миру, разумевању и толеранцији, да је симбол јединства, разноликости и друштвене укључивости, да је његова видљивост, како се изразио палестински амбасадор, много већа од видљивости и самог Унеска, па стога нема сумње да ће његов упис помоћи нематеријалном наслеђу у целини, Конвенцији и Унеску. Неки су се чланови Комитета сами идентификовали као поклоници регеа, нпр. сенегалски и јапански делегат, нудећи елементе из властитих биографија као сведочанство о испуњавању критеријума R.2. Други су пак истакли важност регеа као катализатора процеса у властитим друштвима; на пример, пољска заступница истакла је да је за покрет Солидарности у осамдесетим реге био снажан извор инспирације, а сенегалски представник нагласио је везе између регеа и Африканца, позивајући се и на песме Боба Марлија *One love* и *Africa unite*. На крају, након једносатне дебате, у складу са наведеним аргументима, предлог одлуке је промењен те је реге уписан на листу. Након речи захвалности у име Јамајке, бројни учесници пријејали су се плесу и песми уз снимак Марлијеве *One love*, а још је већи број узео у руке камере како би документовао тај, по много чему посебан тренутак. Био је то, нема сумње, најупечатљивији моменат читавог заседања (ако не и вишегодишњег низа заседања), а упис заиста јесте добио велику медијску пажњу широм света, тиме заиста и потпомажући видљивост нематеријалног наслеђа у целини, односно испуњавајући део критеријума R.2.⁶

Тај пример је веома илустративан у вези са тензијом између наслеђа као сложене живе традиције наслеђу као недовољно разрађеном писаном тексту номинације. Но у контексту овога чланка од веће су важности неки други слојеви. Најпре, јамајчанска делегација одабрала је управо Марлијеву *One love* како би обележила чин проглашења. Да се ради о снимку из седамдесетих, који као такав сигурно не може представљати нематеријално наслеђе, очито није било од неке нарочите важности, као ни чињеница да се ради о ауторској песми покојног Боба Марлија, неупитне звезде популарне музике на светском нивоу. Надаље, ако се запитамо ко чини заједницу реге музике, гледајући процес уписа, могли бисмо закључити да је то заједница, макар и привремена, пролазна, састављена од дипломата на највишем нивоу, политичара и доносилаца одлука, једно и заједница поклоника Боба Марлија. Не желим тиме рећи да се ради о 'лажној' заједници која је прогуравала 'лажни' упис; пре бих тврдила супротно. Али, како происходи, појам заједнице, да не спомињемо ауторитет заједнице, показује се као изразито магловит и флуктуирајући. Исто тако, показује се да су локални, теренски носиоци наслеђа и њихове непосредне

⁶ Снимак је доступан на: <https://ich.unesco.org/en/13com> (тачка 10.b, јутарња сесија 29. 11. 2018. године) и на: <https://www.youtube.com/watch?v=NI-dwx061cY&t=13s> (почевши од 29:10 минута; захвална реч Јамајке почиње на 1.28:10, а потом на 1.31:30; следи колективно извођење *One love*). Записник дискусије доступан је на: <https://ich.unesco.org/en/14com>, тачка 4.

заједнице у стварности, за разлику од папира који све трпи, веома често не само невидљиви него и искључени из система одлучивања.⁷ Оно што је важно, судећи према овом чину уписа, јесте сусретање искустава, различитих или међусобно преплетених искустава, створених око културног добра распростртог широм света.

Увек ћемо, као стручњаци (етно)музиколози, нагласити да музика није универзални језик. Но истовремено, захваљујући свом утискивању као снимка и својој медијацији, чињеница је да је снимак који је пратио прославу уписа регеа једна те иста музика као снимак, тј. снимак као музика, један те исти окидач организованог звука који одјекује светом као универзални окидач – окидач који омогућује да разнолика сећања (одиста разнолика индивидуална сећања), историје и искуства изађу на површину у истом часу и на истом месту захваљујући наводном „универзалном језику музике“ (уп.: Long 2018). Чини ми се да се управо то догодило у часу уписа регеа на Репрезентативну листу.⁸ Ни једно друго уметничко поље, односно Унесков домен, нема такав капацитет као што има музика. Отуда она може помоћи разне тежње (односно бити инструментализована, при чему негативна или позитивна квалификација зависи од гледишта и схватања посматрача): послужити као медиј обликовања индивидуалних и колективних идентитета; као средство везивања или раздавања заједнице; као медиј трансгресије многоврсних баријера, повезивања прошлости и садашњости и др. (уп.: Bitell 2006: 8–9). Учествовање у музицирању, у живом извођењу, може још и додатно продубити наведене карактеристике захваљујући самом ткиву заједничког музицирања, ослушкивању и уштимавању са извођачима садруговима, и ослушкивању и сагледавању себе кроз друге (уп.: Titon 2008: 31–32). Такође, како речито показује пример регеа, музика је одавно започела своје путовање од локалног културног добра према тржишном производу; одавно је већ кренула путем којим други домени нематеријалног

⁷ Проблематици дефинисања и операционализације појма заједнице у оквиру програма нематеријалне баштине посвећене су сада већ стотине радова, а будући да се ради о можда и кључном појму читавог програма, који је, међутим, изразито магловит и флукутирајућ, заправо се укупна литература о нематеријалној баштини мучно увек изнова сучељава с њим, спотиче и/или дошиља излазу из лавиринта. Међу рецентним радовима о проблематици заједнице у програму нематеријалне баштине из етномузиколошке перспективе в. зборник: Schippers, Seeger (eds.) 2022. Захвална сам и једном од рецензената који сугерише да би излаз из лавиринта могао бити изразитијем ослањању на *bottom-up* „изворе (са)знација“. Дакако, али питање је како их учинити релевантним, тј. укључити у систем одлучивања. Неки предлози садржани су у поменутом зборнику, укључујући и мој који се тиче Форума невладиних организација акредитованих при Конвенцији (ICH NGO Forum).

⁸ Дакле, премда је уврежено и саморазумљиво да се настојања око очувања (од локалних и националних до међународних) односе на традиције које су угрожене на један или други начин, пример уписа регеа сугерише да дељено транскултурно искуство може такође бити подлога за акцију (у овом случају за упис на Репрезентативну листу). Тај аспект у дискурсу програма изостаје – постоји дакако дискурс о међународној сарадњи (најчешће у виду прекограницних добросуседских односа) у вези са заједничким, мултинационалним елементом наслеђа, укорењеним у свим земљама које га деле, као и дискурс о очувању наслеђа као етичком захтеву и задатку свих нас као припадника човечанства, али не и дискурс о дељеном транскултурном искуству стеченом захваљујући прилично рецентном медијском и комерцијално заснованом путовању и одомаћивању културних добара, а уз то и стеченом у следу од индивидуалне до (релативно, условно говорећи) колективне идентификације (а не обрнуто, као код класичне баштине), како је то у примеру регеа.

наслеђа тек треба да кроче. Многобројни су музички примери претњи и прилика, добрих и лоших пракси, који могу бити инструктивни за друге домене наслеђа.

Музика и одрживи развој: Питања прерасподеле

Ако се запитамо који су основни циљеви програма нематеријалног наслеђа поврх самог очувања и промоције културне разноликости и међународне сарадње, онда се они засигурно крећу у правцу одрживог развоја који ће и носиоце и оне који имају удела у наслеђу укључити у економске токове, допринети друштвеној праведности. Јер, како истиче Зигмунт Бауман (Zygmunt Bauman), позивајући се на Ненси Фрејзер (Nancy Fraser), праведност у данашњем свету (свету „текуће модерности”, како га назива) захтева и препознавање (енг. *recognition*) и прерасподелу: створени у име једнакости, захтеви за прерасподелом су оруђе интеграције, док својење захтева за препознавањем само на промовисање културних разлика може, супротно декларативном хтењу, подстакти поделе и раздавања, па и слом дијалога (Bauman 2011: 92). И у Унесковом програму нематеријалног наслеђа поступно јача свест о важности прерасподеле коју наслеђе као ресурс и пракса доноси непосредним заједницама својих носилаца и оних који у том наслеђу имају удела. Окосницу чине оперативне смернице у вези са економском димензијом одрживог развоја, које су додатно разрађене и показане на примерима у Унесковим публикацијама, у споменутим ед-мемоарима, у наставном програму радионица за јачање капацитета и др.⁹

Две су сфере реалне, или барем потенцијално реалне операционализације друштвено праведног развоја. Једна се тиче интелектуалног власништва – препознавања колективног интелектуалног власништва, односно развијања механизама који ће надокнадити немогућност правне заштите колективног наслеђа. Као што је познато, Унесков програм се, уосталом, и почeo развијати као одговор на то питање, од боливијске иницијативе из 1973. године надаље.¹⁰ Нимало случајно, рекла бих, иницијативу је подстакла експлоатација управо музичког наслеђа, што изнова подупире

⁹ Поглавље Оперативних смерница (*Operational Directions*) посвећено одрживом развоју Генерална скупштина Конвенције је усвојила 2016. године. Доступно је на Унесковим страницама (<https://ich.unesco.org/en/sustainable-development-and-living-heritage>), где су и линкови према другим садржајима посвећеним тој теми (брожуре, едукативни материјали, студије случаја, стручна литература и др.). Од јануара 2022. на Унесковим страницама доступан је и онлајн течaj о нематеријалном наслеђу и одрживом развоју (<https://ich.unesco.org/en/massive-online-open-course-mooc-01228>).

¹⁰ Наиме, изненађена безобзирним присвајањем и огромним тржишним успехом Сајмонове и Гарфанделове (Simon & Garfunkel) верзије пјесме *El condor pasa* (1970), коју је сматрала националним културним добром, Боливија је Унеску предложила четири механизма против такве недопустиве „тржишно оријентисане транскултурације која је погубна за традицијске културе“ (из писма боливијског Министарства иностраних послова и религије 1973. године, цит. према: Hafstein 2004: 9). Међу првима је о том боливијском окидачу за развој програма нематеријалног наслеђа писао Валдимар Хафстин (Hafstein 2004: 9–15), који је 2018. снимио и документарни филм о томе (*The Flight of the Condor: A Letter, a Song and the Story of Intangible Cultural Heritage*, доступан на: <http://flightofthecondorfilm.com/#film>), а *El condor pasa* је и у наслову његове збирке критичких студија о учинцима програма нематеријалног наслеђа (Hafstein 2018). И сама сам претходно шире известила о том иницијалном контроверзном примеру као једном од упоришта за развој програма (Ceribašić 2009).

основни аргумент овог члanka о музici као *aide-mémoire* за програм у целини. Питање интелектуалног власништва је у музici горуће одавно, од развоја медијског посредовања у почетним деценијама 20. века, не у смислу тога да је решено него да се отвара и дебатује изнова сваки пут кад неки Боб Марли локалну традицију протегне до глобалног културног производа, кад неки музички обрађивач добро заради на свом раду и/или кад се базично народне творевине у јавности перципирају као ауторска дела појединаца, кад неки кореограф преобликује народни плес у ауторску кореографију и тако даље. До данас, кроз подстицај Унесковог програма, а често и у сарадњи са Светском организацијом за интелектуалну својину (World Intellectual Property Organization – WIPO), поједине су земље развиле механизме заштите којима је основа, најчешће, у проширивању и про-дубљивању механизма слободне, претходне и информисане сагласности носилаца.¹¹ Као огледни пример може послужити протокол о продукцији домородачке аустралијске музике (Quiggin 2002) који прописује на који начин треба (и у перспективи, увођењем протокола у законску регулативу, на који јој начин смеју) да јој приступе спољни актери заинтересовани за њено снимање и репродукцију или пак даљу употребу (обрађивачи, композитори, извођачи, продуценти). Истовремено протокол тиме служи и као приручник домородачким музичарима како се поставити према спољашњим заинтересованим корисницима. Сукус је у поштовању права и интереса те развијању сарадничких односа са свим релевантним сегментима домородачке заједнице, што формално потврђују и од њих добијене сагласности и допуштења. Укључују музичаре који су директни носиоци и/или чувари (енг. *bearers* и/или *custodians*) музичког комада (нпр. конкретне песме, жанра, музичког инструмента, стилског поступка итд.) за који је спољни актер заинтересован, и/или преко којих је и дошао у додир с дотичним комадом, али и друге чланове њихових ужих група или заједница, релевантне организације, представнике локалне управе итд.; укратко, све оне институције и појединце који су на овај или онај начин релевантни за дотични музички комад. Очигледно се ради о веома захтевном и дуготрајном процесу с неизвесним исходом, па можда и због тога музичари ипак јесу у првом плану; тј. у комуникацији домородачких заједница према спољашњем свету представљени су налик ауторима и извођачима у западном режиму заштите ауторских и извођачких права, док односи унутар заједнице нису предмет

¹¹ Програм нематеријалног наслеђа је уопште пројект тим механизмом; сагласности (енг. *consent*) носилаца и заједница прописане су у процесима идентифковања елемената наслеђа, њихове инвентаризације, у спровођењу акција подизања свести и уопште у процесима очувања и заштите, те експлицитно у развијању номинација за упис на две међународне листе и предлога за регистар добрих практика. Исти се механизам све више користи у различитим међународним споразумима и у раду различитих међународних организација. У Декларацији о правима домородачких народа Уједињених нација (2007), на пример, овај механизам чини темељну одређбу. Како је Хелен Рис још пре двадесетак година истакла насловом свог члanca о интелектуалном власништву и истраживачком раду у Кини, живимо у „добра сагласности“ (Rees 2003). За ослањање на сагласност као најоперативнији начин заштите колективног интелектуалног власништва залаже се и Кристер Малм (Malm 2011), ког ове издвајам јер се и својим истраживачким и примењеним радом, укључујући и члне функције у Међународном савету за традиционалну музiku (International Council for Traditional Music), више деценија бавио темом интелектуалног власништва.

протокола, решавају се интерно, претпостављиво у складу с локалним разумевањем појма власништва. Исходи да је кључна разделница између инсајдера и аутсајдера, која дакако јесте проблематична јер често није могуће повући јасну линију разграничења између једних и других (нпр. је ли етномузичар из Хрватске или Србије који поsegне за неком варијантом ојкања инсајдер или аутсајдер), но за сада не постоје боља решења у вези са заштитом колективног интелектуалног власништва. Те музичке научене лекције применљиве су и на друге домене нематеријалног наслеђа. Наиме, премда механизам сагласности није правно обавезујући (осим што јесте обавезујући у претходно наведеним аспектима програма нематеријалног наслеђа), он ипак поступно мења категорију 'нормалног' понашања у комуникацији релативних инсајдера и аутсајдера. Сугерише то и поређење примера (и студија о таквим примерима) од пре двадесетак година и данас: раније су доминирала безобзирна присвајања у глобалним разменама (нпр. успаванке са Соломонских Острва, в.: Zemp 1996; Feld 2000) и спорови у вези са приватизацијом колективног наслеђа блиских Других на националном нивоу (в. нпр.: Harris 2005; делимично и: Žebec 2002), док данас расте број примера где локалне заједнице успевају наметнути своје вредности и, барем у моралном погледу, контролисати употребу свог наслеђа (в. нпр.: Johansson, Berge 2014; Kvidal-Røvik, Cordes 2022).¹² У домаћем контексту о истом сведочи нпр. корчуланска морешка: пре двадесетак година изводили су је и други (конкретно – Ансамбл *Ладо*), а не само Корчулани, упркос противљењу потоњих, док данас то више не чине јер нова 'нормалност' подразумева уважавање права и интереса локалне заједнице.

Друга сфера потенцијално реалне операционализације одрживог развоја тиче се прерасподеле у сфери истинствене економије, нарочито туризма. Наслеђе је додатна вредност која ће дати замах туризму, и могло би се рећи да је раст свести и видљивости елемената наслеђа на глобалном нивоу у функцији економског и друштвеног раста. На неки начин, сличковито речено, сва би препозната наслеђа временом требала постати попут регеа, усађена у наше властито искуство, па и идентитет, независно од тога јесмо ли или нисмо икад били на Јамајци. Управо је властито акумулирано искуство оно што подстиче наш потрошачки импулс, било да одлазимо на концерте и купујемо снимке реде музике или да отпутујемо на Јамајку, постојбину дотичног наслеђа које, међутим, већ јесте не само јамајканско него и 'наше' наслеђе. То преливање различитих нивоа музички индуковањих искустава може бити поучно и за друге домене баштине. Помишљам при томе нарочито на популарно-музичке туристичке дестинације, за које се показало да могу добро функционисати и у случајевима кад једва да

¹² Низ примера заштите интелектуалног власништва заједница наслеђа представљено је на претходно поменутој Унесковој страници посвећеној одрживом развоју (<https://ich.unesco.org/en/sustainable-development-and-living-heritage>). У позивању на литературу хотимично се нисам позвала на радове који тематизују те Унескове успешне примере јер, премда Унесков програм засигурно јесте један од глобалних мотора таквог развоја, као и програми које развија WIPO-ов Међувладин комитет за интелектуално власништво и генетске ресурсе, традиционална знања и фолклор (<https://www.wipo.int/tk/en/igc/>), ради се, ипак, чини ми се, о друштвеном и политичком процесу који је још и ширег опсега него што су то зоне под окриљем једне и друге међународне организације.

су својом прошлопшћу везане за музику којој су посвећене. Тако се, према писању Брета Лашуе (Lashua 2018), град Винслоу у Аризони развио као туристичка дестинација полазећи од детаља успутног помена у песми *Take it easy* славних Иглса (*Eagles*). Премда ни Иглси ни текстописац никада нису посетили Винслоу, то није била препрека развијању града као дестинације за поклонике овог популарног састава. Поступци који су томе допринели упоредиви су с Унесковским 'мерама': утемељен је фестивал, учињене интервенције у простору у смислу музеолошког уписивања Иглса у физичко ткиво града, развијени пакети туристичке понуде и сл. Познати су и многи други, не само музички, примери такве производње наслеђа, коју је теоријски врло рано рашчланила фолклористкиња Барбара Киршенблат-Гимблет (Kirshenblatt-Gimblett 1995; 1998), утичући и на истраживаче у другим дисциплинама. Но, можда је у разумевању производње наслеђа недовољно пажње посвећено мотивацији из перспективе посетилаца, корисника производа наслеђа, а која веома добро излази на видело код музичких и музички индукованих дестинација. Наиме, како сам већ више пута нагласила, истакнуто место и посебност музике у односу на друге домене произилази из наслеђа на већ постојеће непосредно искуство с дотичном музиком; искуство путем снимака и контекста у којима су се користили, ако не и на друге начине. Другим речима, ако сам поклоница Иглса, Винслоу ће се уписати (или је на корак да буде уписан) на моју листу наслеђа независно од тога што никад тамо нисам била, па и независно од тога што је реална веза између некадашње славне групе и овог града заиста минимална; на моју ће га листу наслеђа и/или карту света уписати сећања и емоције везане за бројна и различита (стварна) искуства везана за Иглсе. Гледајући пак из перспективе програма нематеријалног наслеђа, може се казати следеће: ако Винслоу може функционисати као успешна дестинација наслеђа, онда би ваљда још стоструко боље требала функционисати наслеђа која су препозната и укључена у националне и међународне листе јер су несумњиво, за разлику од Винслоуа, места живог, опипљивог, практикујућег и историјски усидреног наслеђа и заједница наслеђа. Но није на одмет још једном поновити да имају и велики мањак у односу на Винслоу, а то је да, уопштено говорећи, многе не постоје у претходном непосредном искуству потенцијалних посетилаца; то тек могу постати, при чему програм нематеријалног наслеђа, нарочито систем листа, јесте важан пословни партнери у развијању локација живог наслеђа као туристичких дестинација.

Етномузиколошка експертиза и сарадње

Претходни сегменти о музици као *aide-mémoire* програма нематеријалног наслеђа доводе ме до етномузикологије, дисциплине у којој је питање заштите, очувања, промоције и одрживог развоја народне музике трајно уткано у дисциплинарно самопромишљање, истраживачку праксу и применјени рад, све то веома често преплетено једно с другим. Говорећи о постјугословенским, али и неким другим земљама, нарочито земљама бившег источног блока, као и о многим афричким земљама (дакле, на разним

странама света), чини се да колеге у другим етнографским дисциплинама најчешће немају ни приближно тако богато искуство као етномузиколози и етнокореолози у активностима везаним за фолклорни аматеризам и смотре фолклора, нпр. у комисијама за оцену наступа на смотрама, фестивалима и такмичењима, или пак у још директнијој сарадњи с носиоцима традиције – фолклорним групама на одабиру репертоара и обликовању извођења, у продукцији фолклорних приредби, у приређивању носача звука, радијских и ТВ емисија и сл.¹³ Други тип или другу димензију примењеног етномузиколошког рада нарочито су, последњих тридесетак година, повезано и с епистемолошким помаком услед кризе објективистичке текстуалне репрезентације у етнографским дисциплинама, подстакли етномузиколози у Латинској Америци (нарочито Самуел Араујо (Samuel Araújo)), а потом прихватили и други у Северној Америци и Европи, а тиче се дијалошке, хоризонталне, сарадничке, колаборативне продукције знања у тесној сарадњи са самим заједницама носилаца традиција, а једнако тако и осмишљавања и спровођења активности на добробит дотичних заједница (в. нпр.: Araujo 2009). До данашњег доба тај је концепт постао и део глобалног етномузиколошког мејнстрима, етички императив дисциплине у целини (в. нпр.: Diamond, El-Shawan Castelo-Branco 2021). Истовремено, речником Унескове конвенције, ради се о тзв. *bottom-up* приступу одоздо према горе, тј. ауторитету заједница носилаца над дефиницијом и праксом властитог наслеђа, што је базични принцип читавог Унесковог програма. Стога су, захваљујући свом данас већ рутинском повезивању истраживачког и примењеног рада у тесној сарадњи с носиоцима традиције, етномузиколози и етнокореолози нарочито позвани да се ангажују у оживотворењу очувања из перспективе и за добробит носилаца и практичара наслеђа. Нема сумње да би требало више не само практично радити него и публиковати на ту тему – у форми студија слушаја, али и теоретизација музичких лекција у оквиру укупног програма нематеријалног наслеђа.

Но, питање је ко у кругу доносилача одлука и администратора програма има интереса за стручно, етномузиколошко и друго етнографско штиво. Јер, као што је познато, стручној је експертизи у целини одузета реч како би се отворио простор за саме носиоце и практичаре овог или оног наслеђа. Међутим, велико је питање колико су заиста они добили глас, а колико је дошло тек до додатног ојачавања гласа политичара и администратора укључених у Унесков програм. Сигурно је да то варира од земље до земље, но гледајући међународни ниво – оно што се догађа на заседањима Међувладиног комитета, могло би се тврдити да стручњаци чине важну, можда и задњу линију одбране од симулакрума очувања наслеђа. Стога мислим да је изузетно битно да стручњаци – посебно стручњаци из етнографских дисциплина, укључујући и етномузикологе и фолклористе – остану активно укључени у програм од националних до међународног нивоа. Многе

¹³ Професионалне биографије претходно споменутих четворо етномузиколога и етнокореолога из Србије и Хрватске (Лајић Михајловић, Ракочевић, Зебецова и моја) могу послужити као пример и у том погледу. О изазовима преплетања примењеног и академског рад в. и: Zebec 2002; Rakočević 2019. Лајић Михајловић (2018) и Ракочевић и Ранисављевић (2020) специфично су се бавили овом темом и на примерима уписа гусларске епике и кола на међународну Репрезентативну листу.

наше колеге желе остати по страни јер је програм натопљен различитим нивоима симулакрума, али мислим да је таква логика погрешна. Сигурна сам да стручњаци својим знањима, критичким приступом и инсистирањем на сталној проточности према заједницама носилаца (односно, мудрим поступцима и тактикама које ће осигурати да њихово учествовање не осстане тек мртво слово на папиру) ипак могу помоћи унапређењу носећих идеја програма, чија вредност мислим да није упитна. Осим тога, и симплификовано је и погрешно проматрати дипломате и политичаре, односно доносиоце одлука, само као апстрактну елиту, као другога, као оне који су готово по правилу ненаклоњени, ако не и непријатељски настројени према заједницама које истражујемо и с којима сарађујемо. Таква, заправо прилично комфорна, академска позиција нити је тачна нити је продуктивна. То говорим уопштено, а не специфично гледајући наш део света. Наш део света има богато искуство онога што сам другде назвала *engaging art*, односно ангажман нагоре, према структурама моћи (Ceribašić 2019; ул. и: Лajić Михајловић, Ђорђевић Белић 2018; Ракочевић, Ранисављевић 2019; 2020), и заправо смо на неки начин позвани да та своја искуства поделимо с другима и покушамо да их артикулишемо као конзистентан и етички оправдан теоријски и практичан модел ангажмана у сложеној друштвеној и политичкој динамици програма нематеријалног наслеђа – програма који је, у крајњој линији, и својеврсно вежбалиште за начине управљања и владања у данашњем свету.

Литература

Лајић Михајловић, Данка и Смиљана Ђорђевић Белић. „Дефинисање 'традиционалног' у (традиционалном) певању уз гусле као нематеријалном културном наслеђу: Компетенција носилаца наслеђа и/или стручњака?”. У: Данијела Петковић и Бошко Сувајић (ур.). *Савремена филмска фолклористика 6*. Београд, Тршић: Удружење фолклориста Србије et al., 2018, 225–245.

Ракочевић, Селена и Здравко Ранисављевић. „Стручњаци као медијатори између државе и носилаца пракси нематеријалног културног наслеђа: Номинациони досије 'Коло, традиционална народна игра'”. *Фолклористика*, 4/2 (2019): 25–43.

Araujo, Samuel. “Ethnomusicologists Researching Towns They Live in: Theoretical and Methodological Queries for a Renewed Discipline”. *Muzikologija*, 9 (2009): 33–50.

Bauman, Zygmunt. *Culture in a Liquid Modern World*. Cambridge, Malden: Polity Press, 2011.

Bitell, Caroline. “The Past in Music: Introduction”. *Ethnomusicology Forum*, 15/1 (2006): 3–16.

Ceribašić, Naila. „Novi val promicanja nacionalne баštine: UNESCO-va 'Konvencija о очувању нематеријалне културне баštine' и нjezina implementacija”. У: Jasmina Talam (ур.). *6. međunarodni simpozij „Muzika u društvu“*. Sarajevo: Muzička akademija u Sarajevu, Muzikološko društvo Federacije Bosne i Hercegovine, 2009, 124–137.

- Ceribašić, Naila. "On Engaging Up and Expertise in Ethnomusicology: The Example of Expert Services in the Programme for Safeguarding Intangible Cultural Heritage". In: Ursula Hemetek, Marko Kölbl and Hande Sağlam (eds.). *Ethnomusicology Matters: Influencing Social and Political Realities*. Wien, Köln, Weimar: Böhlau, 2019, 233–256.
- Diamond, Beverley and Salwa El-Shawan Castelo-Branco (eds.). *Transforming Ethnomusicology*. Sv. 1: *Methodologies, Institutional Structures and Policies*; Sv. 2: *Political, Social and Ecological Issues*. New York: Oxford University Press, 2021.
- Feld, Steven. "A Sweet Lullaby for World Music". *Public Culture*, 12/1 (2000): 145–171.
- Harris, Rachel. "Wang Loubin: Folk Song King of the Northwest or Song Thief? Copyright, Representation, and Chinese Folk Songs". *Modern China*, 31/3 (2005): 381–408.
- Hafstein, Valdimar Tr. *The Making of Intangible Cultural Heritage: Tradition and Authenticity, Community and Humanity*. Doctoral dissertation. University of California, Berkeley, 2004.
- Hafstein, Valdimar Tr. *Making Intangible Heritage: El Condor Pasa and Other Stories from UNESCO*. Bloomington: Indiana University Press, 2018.
- Hesmondhalgh, David. *Why Music Matters*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013.
- Johansson, Mats and Ola K. Berge. "Who Owns an Interpretation? Legal and Symbolic Ownership of Norwegian Folk Music". *Ethnomusicology*, 58/1 (2014): 30–53.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. "Theorizing Heritage". *Ethnomusicology*, 39/3 (1995): 367–380.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998.
- Kvidal-Røvik, Trine and Ashley Cordes. "Into the Unknown [Amas Mu Vuordá]? Listening to Indigenous Voices on the Meaning of Disney's *Frozen 2* [Jikŋon 2]". *Journal of International and Intercultural Communication*, 15/1 (2022): 17–35.
- Lajić Mihajlović, Danka. "Singing to the Accompaniment of the Gusle in Serbia: A Living Ancient Performing Art". In: S.n. Bonn (ed.). *Snapshots on Music and Heritage in Europe*. European Music Council, 2018, 93–99.
- Lashua, Brett D. "Popular Music Heritage and Tourism". In: Sarah Baker et al. (eds.). *The Routledge Companion to Popular Music History and Heritage*. London, New York: Routledge, 2018, 153–162.
- Long, Paul. "What is Popular Music Cultural Heritage?". In: Sarah Baker et al. (eds.). *The Routledge Companion to Popular Music History and Heritage*. London, New York: Routledge, 2018, 121–133.
- Malm, Krister. "Expanding Intellectual Property Rights and Music: An Area of Tensions". In: Coriún Aharonián (ed.). *Música/musicalología y colonialismo*. Montevideo: Centro Nacional de Documentación Musical "Lauro Ayestarán", 2011, 309–319.
- Nussbaum, Martha. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Proschan, Frank. "Community Involvement in Valuing and Safeguarding Intangible Cultural Heritage". In: Koen Van Balen and Aziliz Vandesande (eds.). *Community Involvement in Heritage*. Antwerpen: Garant Publishers, 2015, 15–22.

- Quiggin, Robynne (ed.). *Song Cultures: Protocols for Producing Indigenous Australian Music*. Strawberry Hills: Aboriginal and Torres Strait Islander Arts Board, Australia Council, 2002.
- Rakočević, Selena. “Practicing Ethnomusicology/Ethnochoreology Within Post-Socialist Realities: The Case of Serbia with Some Comparative Experiences from Former Yugoslav Countries”. In: Ursula Hemetek, Marko Kölbl and Hande Sağlam (eds.). *Ethnomusicology Matters: Influencing Social and Political Realities*. Wien, Köln, Weimar: Böhlau, 2019, 191–214.
- Rakočević, Selena i Zdravko Ranisavljević. “Challenges of Safeguarding of Intangible Cultural Heritage: Nomination File ‘Kolo, Traditional Folk Dance’”. In: *3rd International Music and Dance Studies Symposium: Symposium Proceedings*. Trabzon University State Conservatory, 2020, 121–134.
- Rees, Helen. “The Age of Consent: Traditional Music, Intellectual Property and Changing Attitudes in the People’s Republic of China”. *British Journal of Ethnomusicology*, 12/1 (2003): 137–171.
- Schippers, Huib and Anthony Seeger (eds.). *Music, Communities, Sustainability: Developing Policies and Practices*. New York: Oxford University Press, 2022.
- Sousa, Filomena. *The Participation in the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage: The Role of Communities, Groups and Individuals*. Alenquer: Memória Imaterial CRL, 2018.
- Titon, Jeff Todd. “Knowing Fieldwork”. In: Gregory Barz and Timothy J. Cooley (eds.). *Shadows in the Field: New Perspectives for Fieldwork in Ethnomusicology*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2008, 25–41.
- UNESCO 2003. Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. Paris: UNESCO.
- Zepec, Tvrtnko. „Izazovi primjenjene folkloristike i etnologije”. *Narodna umjetnost*, 39/2 (2002): 93–110.
- Zemp, Hugo. “The/An Ethnomusicologist and the Record Business”. *Yearbook for Traditional Music*, 28 (1996): 36–56.

Naila Ceribašić

MUSIC AS *AIDE-MÉMOIRE* OF THE PROGRAMME OF INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE: THE ISSUES OF REPRESENTATION, OWNERSHIP, SUSTAINABILITY AND EXPERTISE

Summary

The Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage identifies five domains of ICH, which are, however, regarded mainly as a formal and technical criterion for classification and easier navigation in exponentially growing heritage lists and databases. This article opposes such an approach. It is useful to understand the different natures, histories and social dynamics, including policies and practices of safeguarding this or that “domain” or “subdomain” of ICH, both within and independently of the

UNESCO's programme. This is especially true of musical traditions which, thanks to their saturated historical and contemporary manifestations in the social environment, including safeguarding practices, represent a kind of *aide-mémoire* for the ICH programme as a whole. One of the lessons learned from music concerns the anchoring of music in social life – both its representation and its representativeness, the experience of live and recorded music, the common use of music as a field of social identification and self-identification, and the capacity of music to contribute to human growth; it is exemplified in the chapter by considering the place and role of music in the time of the pandemic. The second musical recommendation concerns the ownership and authority over intangible heritage, which is depicted by the example of the debate leading to the inscription, and the act of inscription of reggae music on the UNESCO's Representative List. The third collection of accumulated musical experiences relates to the issues of sustainable development in terms of involving heritage bearers in economic redistribution, which is especially present in long-standing discussions on intellectual property rights, and in the paths offered by musical experiential tourism. The fourth corpus of useful music-related observations consists of rich ethnomusicological experiences of intertwining scholarly research and applied work, and their close cooperation with tradition bearers as experts and arbiters, which, after all, makes the basic principle of the entire programme of intangible cultural heritage.

Keywords: intangible cultural heritage, domain, music, representation, ownership, sustainable development, intellectual property, tourism, expertise, ethnomusicology

ОЧУВАЊЕ МУЗИЧКОГ НАСЛЕЂА У СРБИЈИ: КОМПЕТЕНЦИЈЕ, МЕНАЏМЕНТ И МОНИТОРИНГ**

Имајући у виду музику као дистинктивну супстанцу елемената музичког наслеђа у контексту нематеријалног културног наслеђа (НКН), захтевност њиховог очувања ауторка позиционира на размеђи *друштвеног и звучног*. У том смислу важним се испоставља деликатни критеријум компетенције, који се односи, пре свега, на интергенерацијску трансмисију знања и вештина које чине ове елементе и обезбеђују њихово функционисање као наслеђа, али и на менаџмент НКН, посебно у пројектовању планова очувања, мониторингу њихових реализација и евалуацији ефеката. У односу на специфиčности сваког од елемената музичког наслеђа, које су последица комбиновања квантитативних и квалитативних особености – различито присуство у савременој пракси (квантитет), последична хијерархија циљева очувања (задатак), те спектар околности и метода рада у том правцу (контекст), њихово очување ауторка пореди са проблемским математичким задацима који увек захтевају оригиналне стратегије решавања. Детаљније је размотрен рад на очувању три елемента музичког наслеђа – *Певања уз гусле*, *Тамбураши*, *тамбурашке праксе* и *Свирање на гајдама*. У завршном делу ауторка се осврће на одрживост музичког наслеђа из перспективе односа принципа екологије и економије, а потенцијал за унапређење ефикасности и рационализацију деловања на пољу његовог очувања види у конструктивној интэрресорној сарадњи културе, науке и просвете.

Кључне речи: нематеријално културно наслеђе (НКН), музичко наслеђе, *Певање уз гусле*, *тамбураштво/Тамбураши*, *тамбурашке праксе*, *Свирање на гајдама*, план/пројекат очувања НКН, одрживост НКН/музичког наслеђа, менаџмент очувања наслеђа, примењена етномузикологија/етномузикологија наслеђа/студије (музичког) наслеђа

У обимној научној и стручној литератури о Унесковом програму очувања нематеријалног културног наслеђа (НКН), артикулисаним Конвенцијом из 2003. и пратећим сетом регулаторних докуменатата, посебно Оперативним смерницама (Operational Directives, ODs), које се ревидирају

* danka.lajic.mihajlovic@gmail.com

** Студија је резултат рада ауторке као сарадника Музиколошког института САНУ, чија истраживања финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја (РС–200176), и као сарадника на пројекту *Applied Musicology and Ethnomusicology in Serbia: Making a Difference in Contemporary Society* (APPMES; бр. 7750287), финансираног од стране Фонда за науку РС

према искуствима и околностима примене Конвенције (уп.: UNESCO 2003), пажња је већим делом поклоњена политици/политикама и филозофији наслеђа, теоријским разматрањима саме Конвенције као културно-политичког инструмента, њеним глобалним дometима и националним интерпретацијама. Практично деловање је, опет, понајвише разматрано на нивоу процедуре које се спроводе у циљу уписа на националне и међународне листе елемената НКН, критичког дискутовања програмираних функција и улога актера. Оно што је суштина – ефекти имплементације Конвенције као институционално подржаних активности на терену, у локалним заједницама, задобило је далеко мању научну пажњу. Иако су у Конвенцији истраживања широко одређена као активност која треба да допринесе бољем разумевању елемента НКН, спознаји њихове форме, социјалних, културних и економских функција, затим праксе, начина трансмисије и уметничких и естетских одлика, историје и динамике креирања и рекреирања (UNESCO 2003, 2.3; 13. с), инсистирање на заштити права заједница носилаца наслеђа кроз истицање потребе учешћа и сагласности тих заједница у документовању и истраживањима, какво се из научне перспективе чини сувишним у односу на савремене стратегије и етику истраживања у хуманистици, истраживаче обележава као 'друге', 'секундарне' актере у програму. Позиционирање научника ближе структурама моћи на основу укључености у мреже државних система очувања НКН разлог је њиховог честог преиспитивања о личним перспективама, чак и када је реч о експертским знањима везаним за културе из којих потичу, стеченим на основу 'истраживања код куће'. Ипак, чини се да су научна разматрања резултата програма очувања НКН не само важан већ један од обавезних корака ка унапређењу ефикасности програма.

Непосредно ангажовање ауторке на очувању нематеријалног, посебно музичког, наслеђа у оквиру примене Унескове Конвенције у Србији било је подстицај за разматрања одређених искустава из перспективе која повезује примењену етномузикологију и етномузикологију наслеђа (аналогно антропологији наслеђа), односно студије (музичког) наслеђа.¹ Посебан утицај на настанак овог текста имало је учешће на Унесковој радионици посвећеној изради планова очувања НКН, која је још једном актуелизовала питање ефикасности деловања у овом домену.² Лична искуства овом приликом ће бити стављена у службу разматрања очувања музичког наслеђа на пресеку *фруштвеног* и *звукног*. Наиме, иако је термин *заједница* (које се тиче одређено наслеђе) конструтиван у концепту НКН (UNESCO 2003,

¹ Ауторка је у поље очувања НКН ступила као теренски истраживач, тако што је сарадње са локалним заједницама и знања о истраживаним традиционалним изразима ставила у службу припрема номинација неколико елемената музичког наслеђа за упис на националну листу НКН, а *Певања уз гусле* и на Унескову Репрезентативну листу НКН човечанства. У међувремену је постала део националне мреже за НКН – члан Комисије за упис елемената у Регистар НКН и Националног комитета за НКН. Истовремено је стицала искуства на бројним истраживачким и едукативним пројектима посвећеним очувању музичког наслеђа.

² Радионицу је организовао Центар за НКН при Етнографском музеју у Београду у сарадњи са Регионалним центром за очување НКН у Југоисточној Европи из Софије маја 2022. године.

чл. 2), он у Конвенцији није дефинисан, већ је само приближно одређен као људи који „директно или индиректно учествују у пракси и(ли) трансмисији НКН елемента (и(ли) сета елемената) и(ли) који елемент сматрају делом свог културног наслеђа” (Исто, чл. 2.1 и 15). Тако одређена *друштвеношт* у случају музичког наслеђа има као комплементаран критеријум звучни/аудитивни квалитет: музика као дистинктивна супстанца, конкретније функционално-семантичке и естетске карактеристике музичких израза, основа су дистинктивног/идентификацијоног потенцијала елемената музичког наслеђа,³ значајног у светлу политика очувања културног диверзитета као кључа Унескове Конвенције о НКН.

Управо на месту сусрета *друштвеног* и *звукног* израњају питања хијерархије (под)група и индивидуа у оквиру заједница које су предложиле израз/елемент за укључивање у програм очувања НКН. Наиме, наведена широка дефиниција заједнице конотира подједнака права свих њених чланова који, заправо, на различите начине доприносе очувању елемента препознајући га као део свог културног идентитета, а та права тичу се и свих ’практиканата’ – музичара.⁴ Међутим, специфични квалитети – таленат, вештине и знања, од важности су не само за учешће у музичкој пракси већ и за успостављање односа према њој, укључујући и компетентно деловање у правцу њеног очувања. У односу на различите утицаје популарне музике, музичке и медијске индустрије, које заједнице готово редовно истичу као факторе угрожавања њиховог музичког наслеђа, сензибилност актера за звучни квалитет културе којој елемент припада издаваја се као пресудан за непосредан допринос очувању наслеђа ове врсте, а нарочито за интергенерацијски трансфер. У том смислу балансирање *друштвеног* и *звукног* је неопходно за продуктивно функционисање менаџмента музичког наслеђа у делу учешћа „(локалне) заједнице носилаца наслеђа” као примарног профила у том менаџменту на основу одоздо–naviše (енг. *bottom-up*) устројства које потенцира Конвенција.

У ширем смислу ова врста компетенције је референтна и за разматрање учешћа етномузиколога у очувању музичког наслеђа, у улогама које у различитој мери апострофирају њихову позицију у односу на заједницу носилаца наслеђа (социокултурна близост), и(ли) у вези са сензибилношћу за функционално-семантичне и естетске карактеристике елемената (као психолошки, односно психофизиолошки квалитет). На тај начин различитим се виде ангажовања етномузиколога као истраживача, координатора, медијатора и(ли) предавача у едукативним програмима, те организатора програма репрезентовања музичког наслеђа, увек и у зависности од додатних знања и искустава, поред оних стечених кроз основне академске студије.

Особености елемената музичког наслеђа, и као израза који припадају различитим историјско-стилским слојевима традиција и различитим

³ Овај квалитет својствен је и вербалним фолклорним изразима у којима се кроз говор реализује идентитетски потенцијал језика као носиоца НКН-а, а разликовање вербалног и музичког такође је део културног искуства заједница.

⁴ О проблему права над музичким наслеђем са којим су се суочиле колеге у Естонији в. Kuutma 2010.

дијалектима традиционалних музичких језика, али и као различито позиционираних музичких пракси у савременој култури, планирање њиховог очувања у великој мери чине задацима који захтевају индивидуални приступ према специфичностима сваког засебног случаја, сличним проблемским задацима у математици. Главна одлика таквих задатака је то да не постоји типска, позната стратегија за решавање, него је потребно да се (са)знања, подаци, увек изнова промишљају и сврсисходно комбинују како би се дошло до функционалне стратегије за решење конкретног проблема.⁵ На такав начин је неопходно приступати очувању сваког елемента музичког наслеђа. Сложеност очувања проистиче већ из позиционираности музичког наслеђа на пресеку препознатих домена.⁶ У циљу поступног фокусирања на проблематику у наредном делу текста елементи музичког наслеђа ће бити представљени збирно, преко квантитативних података, контекста њиховог претрајавања, посебно рада на очувању, те захтева, односно хијерархије циљева таквог деловања, да би потом на три одабрана примера било детаљаније дискутовано о специфичној захтевности очувања ове врсте наслеђа. Посебна пажња биће посвећена едукацији, односно трансмисији знања и вештина које чине ове елементе и обезбеђују њихово функционисање у заједницама на начин који их квалификује као наслеђе, нарочито узимајући у обзир различите односе *душтвеног* и *звукног* као факторе важне за врсте и нивое компетенције за ову активност. Како је понуђено разматрање значајним делом базирано на незваничном мониторингу елемената музичког наслеђа ауторке⁷ и увидима стеченим кроз лично учешће у пројектима очувања, ауторефлексивна анализа ће бити повезана и са критичком анализом потенцијала и ангажмана етномузиколога као примарних стручњака за музичке традиције.

Стање, околности и пројекције очувања елемената музичког наслеђа

Кад је реч о музичи у контексту НКН, важно је имати на уму да говоримо о изразима који су опстали кроз вишегенерацијску предају (како је то наведено у Конвенцији), а део су „живе праксе”. Дакле, говоримо о „савременим изразима усмене/слушне (звукне) [музичке] традиције у касном модерном медијатизованом друштву”, како је то формулисала Ингрид Окесон (Åkesson 2012: 68). То је контекст у коме је велики део усменог/слушног преношења, техника и означивача (традиционалног) стила

⁵ Насупрот, текстуални математички задаци се решавају применом познатог или већ задатог поступка (више у: Bogđanović 2013).

⁶ Елементи музичког наслеђа су истовремено (а) усмене традиције и изрази, које укључују и језик, (б) видови извођачке (музичке) уметности и (в) део друштвених обичаја, ритуала и свечаних додрађаја, а преко израде музичких инструмената неретко залази у (г) вештине везане за традиционалне занате и знања и (д) обичаје који се тичу природе и свемира. О посебности музичког наслеђа у том смислу в. Церебашић у овом зборнику.

⁷ У обзир су узети и званични извештаји заједница носилаца наслеђа о активностима на очувању елемената НКН, али их стандардизованост форме извештаја – одсуство посебног подстицаја/захтева да се осврну на резултате рада на очувању у квалитативном смислу, на *звукно*, чини недовољно индикативним изворима у овом истраживању.

повезан са институционализованим и професионализованим фолклорним и *врлд мјузик* миљеима, а идентитет музичара у вези је са друштвеним статусом и комерцијалним ефектом праксе. Реч је о сразмерном мноштву израза, који су, међутим, неуједначено присутни у животима заједница-носилаца, често више у сећањима, као део „пасивног репертоара”, по правилу више у презентационој него у партиципаторној пракси.⁸

Однос између података о некадашњем присуству различитих музичких израза у народном свакодневном и празничном животу из архивских извора и из сећања старијих генерација и, са друге стране, увида у њихово присуство у савременој пракси, индикација је врсте и степена угрожености тих израза као елемената музичког наслеђа. Овај однос истовремено је индикација улоге коју израз има за културни идентитет савремених заједница: „живи”, у културној пракси присутни(и) изрази имају прагматичну, манифестно конструктивну улогу, док они који се више помињу него практикују имају психолошку улогу – говоримо о „култури сећања” и аспектима идентитета чије је когнитивно уобличавање у великој мери засновано на њој. Код категорије квантитативно угрожених, ’нестајућих’ музичких израза, који су на маргини доживљаја заједница као елементи културног идентитета, локална заједница се своди на појединце-носиоце и мали број оних који израз доживљавају као део идентитета за чије се очување активно залажу. Другу категорију елемената музичког наслеђа чине они са којима су непосредно, извођачки и идентитетски повезане сразмерно бројне заједнице (мада је и њихова бројност готово по правилу такође у опадању), али само музицирање подлеже критикама функционалних и(ли) естетских квалитета, које често долазе управо из заједнице носилаца. Дакле, говори се о квалитативној угрожености, „пропадању” музичких израза. Иако је ова оцена сасвим деликатна у односу на подразумевајућу динамичност традиције, не може се игнорисати управо у контексту препознатих претњи и ризика, те иницијатива за очување оваквих елемената НКН.

Као што је за решавање проблемских задатка неопходно знати, пре свега, шта је циљ, захтев, ово је од важности и за планове очувања НКН. Општим циљем се сматра обезбеђивање одрживости, како стоји и у самој Конвенцији (UNESCO 2002, чл. 2.3.).⁹ У култури се одрживим сматра онај (културни) образац који „може да се самообнавља, да се изнутра обнавља” (Đurić 2014: 39).¹⁰ У случајевима ’нестајућих’ музичких израза јасно је да

⁸ Термином *партиципаторни перформанс*, односно *презентациони перформанс* Томас Турино потенцира разлику музицирања као социјалне активности и музике као уметничког објекта (уп. Turino 2008: 23–65). Ова се дистинкција може повезати са истоименим етнокореолошким категоријама по виђењу Андрија Нахачевског (Nahachewsky 1995, према Ракочевић и Ранисављевић у овом зборнику).

⁹ *Очување* означава мере чији је циљ да обезбеде *одрживост* нематеријалног културног наслеђа, а укључују идентификацију, документацију, истраживање, очување, заштиту, промоцију, вредновање, преношење, посебно кроз формално и неформално образовање, као и ревитализацију различитих аспеката токвог наслеђа.

¹⁰ У ширем смислу одрживост се поима као одрживи развој, који је повезан са економским вредностима/економским растом, што је директно повезано са променом културе – култура се третира као објекат. Критичари оваквог поимања истичу да култура мора да се третира као фактор који „обликује то што се сматра за развој”, односно да је, поред економских, социјалних и еколошких аспеката, култура „четврти stub одрживог развоја” (Đurić 2014: 40–41).

нема самообнављања, због чега је примарни задатак ургентно обезбеђивање нових, 'икаквих' певача или свирача. Конвенција чак разликује „хитну потребу“ и „екстремно хитну потребу“ за ангажовањем на очувању (UNESCO 2003: ODs 1, 32), организовање ревитализације као обнављања и јачања.¹¹ У Србији елементи којима је потребна хитна заштита нису посебно регистровани, већ постоји јединствена Листа елемената нематеријалног културног наслеђа.¹² Овакво појединачавање утиче не само на слику о културном идентитету већ и на појединачне планове очувања елемената.¹³

У односу на јасан примарни циљ очувања код 'нестајућих' музичких израза, у случају репрезентативних елемената музичког наслеђа, код којих се уз поступно смањивање броја носилаца као опасност посебно истиче 'пропадање' праксе под утицајем масовне кulture, музичке индустрије и(ли) комерцијализације, циљ мера очувања је теже дефинисати. Тачније, општи циљ је и даље обезбеђивање одрживости, али се проблематичним испоставља питање дефинисања мере преобликовања до угрожавања препознатљивости 'звукне/музичке суштине' наслеђеног израза. У регулативним документима Конвенције деликатна граница ка „прекомерној комерцијализацији“ одређује се сврхом коришћења економског потенцијала одређеног елемента: коришћење економског потенцијала се сматра штетним само ако увођење нове публике, тржишта и производа може угрозити одрживост елемента, и(ли) ако постаје само себи циљ (UNESCO 2003, ODs 102e, 116, 117). Другим речима, реаговање на квалитативну угроженост музичког наслеђа мерама очувања је у директној вези са проценама компетенција актера, пре свега самих музичара, мада не треба занемарити ни компетентност укупног менаџмента наслеђа.

Посебна категорија информација од важности за проблемске задатке су оне о условима, контексту. За очување музичког наслеђа примарни контекст је породична/фамилијарна заједница или ужа социокултурна заједница, у којој се одвија међугенерацијска трансмисија. Међутим, бројни додатни контексти у којима се на различите начине ради на очувању наслеђа (или се макар деловање унутар њих интерпретира у том смислу) створени су организационом институционализацијом кругова народних музичара¹⁴ и културно-политичким конструисањем сфере тзв. (културног) аматеризма, где су културно-уметничка друштва постала нека врста алтернативе локалним заједницама, дефинисаним преко заједничког културног наслеђа. Партиципативни квалитет традиције је поступно потискиван

¹¹ У односу на ревитализацију, која је истакнута као фундаментална мера очувања, оживљавање изумрлих елемената, оних несталих из праксе (енг. *revival*), не спада у мере које улазе у оквире Конвенције.

¹² Организација очувања НКН је на националним нивоима препуштена државама-чланицама Конвенције, укључујући и број и врсте пописа елемената НКН.

¹³ Очекивано је да елементи којима је потребна хитна заштита имају привилегован третман на националном нивоу, а то је и услов за њихово номиновање за упис на аналогну Унескову Листу, чиме се отварају могућности за ширу подршку међународне заједнице за њихово очување, укључујући и финансијску.

¹⁴ О утицајима организационе институционализације на гусларску традицију више у: Lajić Mihajlović 2016; у ширем смислу о удружењима музичара у: Весић, Пено 2017.

репрезентационом функцијом извођења, перформансима на сцени за (пассивну) публику, са чим су у посебно интензивном односу били фестивали тзв. изворне музике и игре. Надаље, специфичан оквир рада на очувању традиционалне музике појавио се захваљујући променама у образовним политикама крајем 20. века, када је учење традиционалног певања и свирања постало део државног система музичког образовања. Коначно, током последње десетици, колико траје имплементација Унескове Конвенције у Србији, различите врсте радионица (енг. *workshop*) постају контекст едукације и облик рада у циљу очувања музичког наслеђа. Ове измене контекста у корелацији су са динамиком идеологија и идентитетских политика у домену традиционалне културе и укључују и промене односа међу члановима заједнице носилаца наслеђа, као и промене међугенерацијског преноса.¹⁵

Сходно представљеној слици о музичком наслеђу, закључује се да су планови очувања елемената овог наслеђа проблемски задаци у којима се мора калкулисати са заступљеношћу праксе, односно хијерархијом циљева, проценама претњи и ризика по елементу у квалитативном смислу, те компетентношћу актера и корелацијом свега поменутог са контекстом рада на очувању. Несумњиво је да процене ефеката претходних подухвата значајно олакшавају даље пројектовање деловања у циљу обезбеђивања одрживости одређене музичке праксе као срећног споја њених функционално-етичких и естетских, те идентитетско-политичких и економских аспекта. У том смислу анализе очувања одабраних елемената музичког наслеђа које следе имају за циљ указивање на специфичне изазове у очувању ове врсте израза, па, у крајњој линији, и важности мониторинга и евалуације као коректива за деловање у том правцу.

Певање уз гусле

Као елемент који се на националној Листи елемената НКН нашао већ у првом кругу уписа (2012),¹⁶ а уписан је и на Унескову Репрезентативну листу НКН човечанства (2018),¹⁷ *Певање уз гусле* је елемент музичког наслеђа у вези са којим постоји најобимније и најкомплексније искуство на нивоу система за очување НКН у Србији, а лично ангажовање ауторке овог рада такође је најшире везано управо за њега.¹⁸ Као наставак анализе проблематике изнесене у једној претходној студији (Лајић Михајловић, Ђорђевић Белић 2019), пажња се овом приликом усмерава на проблем односа индивидуа и заједнице, компетенција и мотива ангажовања у предаји. Непосредан повод за потенцирање ове перспективе је Сабор младих гуслара Србије

¹⁵ Релација институционалних оквира рада у култури и концепата рада у специјализованим, уметничким школама, с једне стране, и очувања НКН-а са друге стране, заслужује посебну научну пажњу.

¹⁶ Више на <http://www.nkns.rs/cyr/popis-nkns/pevanje-uz-gusle>.

¹⁷ Више на <https://ich.unesco.org/en/RL/singing-to-the-accompaniment-of-the-gusle-01377>.

¹⁸ Ауторка је координирала припремом номинације за националну Листу елемената НКН, учествовала у припреми номинације за Унескову Репрезентативну листу НКН човечанства, осмислила и реализовала више истраживачких и едукативних пројеката у циљу очувања певања уз гусле.

одржан у Београду септембра 2021. године.¹⁹ Због околности пандемије учествовало је мање деце него што је то уобичајено, али је посебно индикативно да је од девет младих гуслара, колико их је наступило, чак шест било из једне приватне школе гусала регистроване као удружење грађана, која има испоставе у више градова у Србији. Дакле, сва остала удружења гуслара (а има преко 30 регистрованих) и две државне музичке школе у којима се учи певање уз гусле имали су заједно само трећину учесника у односу на приватну иницијативу на овом пољу. Важно је подсетити да су удружења званично недобитне, некомерцијалне организације, а рад финансирају претежно средствима из буџета за културу локалних самоуправа и средствима чланова и донатора или спонзора. Државне музичке школе се финансирају из буџета Министарства просвете, науке и технолошког развоја, док је приватно образовање усмерено на тржишно функционисање. Номинално сви гуслари истичу важност очувања и подржавају активности усмерене ка млађим генерацијама, али се практично испоставља да је степен заинтересованости појединача и група које чине 'гусларску заједницу' за ангажовање у подучавању младих у значајној мери условљен економским аспектом тог ангажовања.²⁰ Поред мотивације педагога, за ефикасност ове врсте рада изузетно су значајни методологија и програм. Може се рећи да је показно подучавање основ и традиционалне гусларске педагогије у породичној предаји и рада у различитим савременим контекстима. Кључна разлика је динамика и с њом у вези програм рада. У приватном контексту нема стандарда, подучавање тече према околностима, а основни коректив је мишљење 'локалне епске средине', док је уобичајено да у школама постоје програми. Програми и планови за учење певања уз гусле у државним музичким школама су већ били предмет критике са закључком о потреби укључивања експерата за овај жанр у њихово ревидирање (уп. Ладић Михајловић 2012), али су и последње верзије мањкаве, а у одређеним аспектима и ирационалне.²¹ Изнад свега, истиче се изостанак јасног концепта (младог) гуслара каквог овај образовни програм треба да обликује. Наиме, није јасно да ли је образовни програм у служби очувања епске/гусларске традиције као подршка изражавању и обликовању идентитета гуслара, или је идеја да се образују професионални музички извођачи, „певачи-свирачи на гуслама”, способни да изводе различите форме и стилове.²² Иако се подучавање у оквиру главног (извођачког) предмета у музичким школама

¹⁹ Сабор младих гуслара Србије се одржава од 2015, а део је система такмичења младих гуслара које Савез гуслара Србије организује у сарадњи са Савезима у Црној Гори и Републици Српској.

²⁰ Осим утицаја већ дуго присутног тржишног третирања наступа гуслара у јавној, а делом и у приватној пракси, свакако су присутне и различите социо-економске околности које утичу на могућности обимнијег волонтерског ангажовања гуслара на очувању наслеђа.

²¹ Овде реферирам на *Правилник о плану и програму наставе и учења уметничког образовања и васпитања за феђну музичку школу*, јун 2020, Српско традиционално свирање – гусле: једноструне, двоструне и троструне гусле, [797–803]. Програми и плани који се односе на свирање традиционалних инструмената биће тема засебног рада.

²² У државним музичким школама се, иначе, образују извођачи компетентни за тзв. уметничку музику различитих епоха и композитора – представника различитих геокултурних средина. Да је реч о некој врсти аналогије сугерише назив профила који се образује: *музички извођач фриског традиционалног певања и свирања* (уз нелогичност да је неко извођач (...) певања/свирања).

организује индивидуално, те постоје наставни планови и програми за сваког ученика, опште смернице не кореспондирају са идејом повезивања културног идентитета ученика/средине. Насупрот, повезивањем едукације свирања на једностраним, двоструним и троструним гуслама игноришу се значајне разлике у карактеристичним инструменталним техникама и, што је још драматичније – карактеристичне функције, односно изразита вокално-инструментална природа једностраних и двоструних гусала. Сасвим нејасно одређен програм предмета *Српско традиционално свирање* на гудачким инструментима (одреда именованим као гусле, што не одговара ни народној ни научној терминологији) у пракси реализују гуслари који нису мултиинструменталисти²³ и етномузиколози који нису гуслари.²⁴ Чак и када се оставе по страни акутни апсурди, остаје проблем препуштања педагошки неупућеним „народним гусларима“ да у оквиру задатости варирају методе и селектују програм. Укупно, намеће се закључак да државни систем музичког образовања левитира између идеје очувања традиционалне музике и формирања гуслара као за тај систем неуобичајеног, уникатног извођача – певача-свирача.²⁵ Коначно, да овај образовни програм није ефикасна мера очувања певања уз гусле, сугерисала је и малобројност младих гуслара из музичких школа на поменутом фестивалу.

Донекле релаксирајућа ситуација у погледу бројности гусларског подмлатка и гусларске заједнице у целини, постојање „критичне масе“, у случају *Певања уз гусле* као елемента музичког наслеђа оставља могућност и за дискутовање о квалитету, посебно у погледу едукативног рада са младима и начина на који се они укључују у традицију гуслања.²⁶ Деловање невладиног сектора на пољима културе и образовања није уређено,²⁷ па ове организације нису у обавези да објаве своје (детаљније) програме рада. Усмереност на самообавезбеђивање економских основа за деловање појачава значај квантитета чланства, због чега се, надаље, маркетинг испоставља као посебно важан. Ако се има у виду да је традиција епског певања уз гусле доживела значајне промене на путу од усмене културе до новије праксе писмених гуслара-музичара и извођења различитих текстова по садржају и структури (више у Лajiћ Михајловић 2014: 179–351; Ђорђевић Белић 2016; такође, Ђорђевић Белић у овом зборнику), те неусаглашеност ставова чланова гусларске заједнице о основним квалитетима који се данас могу препознати

²³ У савременој пракси у Србији су двоструне гусле и троструни гудачки инструменти – ћемане, ћемене, реткост, а у досадашњој истраживачкој пракси нисам упознала гуслара који користи и једноструне и двоструне гусле.

²⁴ Основне студије етномузикологије не укључују учење усвајање вештине свирања на гуслама и певања уз њих (уп. <https://www.fmu.bg.ac.rs/studiije/studijski-programi/modul/?id=620>).

²⁵ Дилема у вези са статусом професионалних извођача традиционалне музике у односу на музичаре из „матичних средина“ за одређене изразе, па и људи за које одређени музички изрази имају специфичну функцију у односу на учешће у конструисању идентитета и(ли) његово репрезентовање за чланове „матичне“ социокултурне заједнице, широко је присутна кад је реч о примени Унесковог концепта (уп. Mei and Xiao 2022; такође Ceribašić 2022 и Церибашић, у овом зборнику).

²⁶ О квалитету извођаштва дискутује се и у сениорским категоријама, дакле, реч је о општеприсутној теми у гусларском свету.

²⁷ Лайку за правне науке делује чудно да није регулисана чак ни употреба термина попут *школа, институт* и сличних у називима удружења грађана.

као „традиционално певање уз гусле” (уп. Лајић Михајловић, Ђорђевић Белић 2019), очекивана је дисонанца у оценама резултата рада удружења ’специјализованих’ за едукацију младих гуслара, односно у проценама њихових компетенција у том правцу.

Нехомогеност заједнице Конвенција о НКН помиње као уобичајену појаву, али не регулише односе унутар заједнице, компетенције и евентуална из њих проистичућа права (мањих) група и појединача. С друге стране, државна потпора пројектима посвећеним очувању *Певања уз гусле* подразумева управо деликатну процену компетенција пројектног тима. У односу на честе смене руководства Савеза гуслара Србије, које указују на проблематичност институционалног репрезентовања гусларске заједнице (па и великих заједница уопште) и пословичној инертности „кровних организација”, ангажовање које је додатно финансијски мотивисано испоставља се продуктивнијим у погледу обезбеђивања квантитативних резултата. Међутим, изузетно је значајно обезбеђивање неке врсте коректива како комерцијални ефекти едукативних програма не би постали ’сами себи циљ’, што се наводи као дисквалификациони критеријум у Конвенцији. С обзиром на то да је ’колективно/опште мишљење’ савремених заједница носилаца наслеђа тешко обезбедити, референца могу бити (и) резултати научних истраживања, као и мишљења експерата – етномузиколога. Другим речима, планови очувања и конкретни пројекти као проблемски задаци морају пажљиво калкулисати са различитим циљевима – базичним обезбеђивањем одрживости кроз едукацију нових (пре)носилаца/гуслара, али и обезбеђивањем контроле над садржајем, семантичким и естетским квалитетима који чине суштину елемента музичког наслеђа, овде *Певања уз гусле*.

Тамбураши, тамбурашке праксе

Одређени аспекти проблематике очувања *Певања уз гусле* односе се и на *Тамбурашке праксе*, али је основна разлика у обимима искустава у том правцу. Наиме, традиционално групно музицирање на тамбурашким инструментима под називом *Тамбураши, тамбурашке праксе* уписано је на Листу НКН Србије 2021. године.²⁸ На очувању ове праксе се, у ствари, одавно радило и на неформалном нивоу – у оквиру самих ансамбала и кроз удружења, и формално – путем оснивања великих оркестара који су допринели популаризацији тамбураштва, а у новије време и кроз подучавање у оквиру државног система музичког образовања. Тако је у овом случају реч о стартном планирању мера заштите у оквиру очувања *Тамбураштва* као елемента НКН, које је укључило и процене резултата досадашњих настојања да се ова традиција промовише и очува, и искустава из досадашњег рада на очувању других музичких елемената НКН у Србији.

Тамбурашка заједница је сразмерно бројна, може се рећи да пракса није квантитативно угрожена, али су видови музицирања различити и у односу на традицију, и у погледу заступљености у савременој култури, па

²⁸ Више на <http://www.nkns.rs/cyr/popis-nkns/tamburashi-tamburashke-prakse>.

је приликом осмишљавања мера очувања пажња усмерена у том правцу. Ансамбли традиционалног типа опстају у кафанском контексту и на приватним слављима као музицирање репертоарски и акустички обликовано непосредним комуницирањем са аудиторијумом, најчешће као вокално-инструментално, базично преношено усмено/слушао – без посредовања нотног текста. У односу на овакве ансамбле, у јавној сфери су видљивије и медијски експониране велике формације, оркестари које чине образовани музичари, са којима раде професионални диригенти и за које аранжирају и компонују други искусни музичари и композитори. Они функционишу првенствено као инструментални корпуси који евентуално прате певаче-солисте и претежно наступају на сцени. Као идеал уметничког тамбурашког музицирања у организационом и естетском смислу, велики оркестри већ више деценија утичу на праксу ансамбала, те данас и многи полупрофесионални ансамблы функционишу као 'мали оркестри', а често их и чине музичари који професионално свирају у институционалним оркестрима.

Иако су велики тамбурашки оркестри здушно подржали номинацију тамбураштва за упис на националну Листу НКН, њихово је деловање у односу на тамбурашку традицију амбивалентно. Наиме, они имају велику заслугу за промоцију тамбурашког звука као боје, посебно с обзиром на то да су не само пожељни сарадници медија него и формални део медијских система, попут Великог тамбурашког оркестра Радио-телевизије Војводине. Међутим, с обзиром на то да је реч о конструисаној формацији и институционализованој пракси, у историјату тамбураштва оркестри су функционисали и као фактор који угрожава неке од значајних квалитета традиционалног тамбураштва, попут импровизације и певања уз свирање. Наиме, претварање 'живе музике' фиксирањем, нотирањем мелодијског садржаја, чак и динамичког и агогичког обликовања нумера, у предлошке за извођење, прескриптивне записи, гуши креативност свирача, претвара га у пуког интерпретатора туђе уметничке замисли у односу на ствараоца-извођача, односно, управо у оно што су тамбураши заиста у традиционалној, усменој музичкој култури. Такође, велики тамбурашки оркестри су имали утицај и на своје профиле музичара на свираче у односу на традиционалне свираче-певаче. Све ово је у вези и са репертоаром, пре свега у смислу да су песме оркестарски извођене у инструменталној верзији или, како је поменуто, оркестар прати певача-солисту. То се одразило на поступно сужавање репертоара традиционалних песама у пракси, а посебно на изобичајавање импровизовања текстова који се изводе на мелодијске моделе *бенда*, једног од жанрова типичних за геокултурни простор Војводине и тамошњу тамбурашку традицију. С друге стране, технички ниво појединача и уметнички ниво оркестара у целини истицан је извођењем транскрипција класичне музике и виртуозних комада, па и захтевних компонованих мелодија играчког карактера (кола), те се виртуозност поставља као захтев и пред ансамбле који у том правцу рестилизују традиционалну музику за игру, нарочито када је изводе репрезентационо, мимо функције. Сви ови квалитети утицали су на тамбурашку традицију посредно, услед медијског

и културно-политичког фаворизовања праксе великих оркестара, али и директно, путем поменутог ангажовања чланова институционалних оркестара у ансамблима.

У решавању сложеног проблемског задатка „припрема плана очувања *Тамбураштва*“ изузетно важним се испоставио састав тима који је на томе радио, комплементарност компетенција.²⁹ Од значаја за анализу задатка било је, на пример, запажање инсајдера да у пракси нарочито недостају свирачи већих тамбурашких инструмената, нарочито за тамбурашки бас, контру и тамбурашко чело, као квантитативни податак. С друге стране, познавање државног система музичког образовања омогућило је препознавање кључног проблема за његово суштинско укључивање у очување тамбураштва као елемента НКН: осим што се свирање тамбура (и то Е-прима и А-басприма) учи на Одсеку за класичну музику, програм је посвећен извођачима првенствено као солистима, док се групно музицирање (у камерној групи и оркестру) третира као додатно искуство.³⁰ Коначно, не само што се у школама не развија креативни потенцијал младих музичара – у овом случају тамбураша, него се основе класичне хармоније не повезују функционално са потребом аранжирања традиционалних народних и компонованих мелодија за тамбурашки ансамбл.

Другу врсту проблемског задатка доноси ромска култура као контекст тамбурашке праксе. Наиме, ромски ансамбли су имали значајну улогу и у историји тамбураштва у Србији и у савременој пракси, а у мањој мери су подлегли утицајима институционализације тамбурашког музицирања и формалне музичке едукације подмлатка. Још увек је присутна предаја основних знања и вештина у оквиру породица, а њихово унапређивање се одвија у пракси учењем од искуснијих музичара у различitim ансамблима, с обзиром на то да су (персонални) састави ансамбала променљиви, неретко *ад хок*. Овакве околности погодују очувању способности импровизације, иначе истакнуте код ромских музичара. То, међутим, не значи да њихова пракса није угрожена. Насупрот, може се рећи да су фактори који је угрожавају системски и утолико је теже одговорити на њих конкретним мерама очувања. Наиме, промена социокултурног миљеа и атмосфере у кафанама музицирање ромских тамбураша негативно егзотизира, практично маргинализује на начин да умањује његову тржишну вредност, потискујући

²⁹ Припрему номинације тамбураштва за упис на Листу НКН Србије координирала је Данијела Филиповић, кустос из Центра за НКН у сарадњи са др Татјаном Бугарски, кустосом – регионалним координатором за Војводину, а учествовали су у име Савеза тамбурашких друштава Војводине Бојан Тренкић, тамбураш, етнолог-кустос и тамбураш Александар Антуновић, као и др Здравко Ранисављевић, етномузиколог са истакнутим радом у проучавању тамбурашке праксе и ауторка овог текста, пре свега као етномузиколог са истакнутим радом у обликовању номинација музичких елемената НКН за упис на националну Листу НКН, али се важним испоставило и искуство педагога у државном систему музичког образовања.

³⁰ У дијадикчко-методичком упутству стоји напомена да је у средњој музичкој школи пожељно да ученици свирају и друге регистарске варијанте тамбура, уколико то дозвољавају 'услови у школи', а као пожељно се истиче свирање домре, одређене као „руски национални инструмент чија је техника свирања идентична технички свирања на тамбури и мандолини”, ради перспективе школовања ученика на академском нивоу за какво не постоји могућност у Србији (а постоји у земљама бившег Совјетског Савеза) (уп. Правилник 2020).

овакве саставе у данас све ређе кафане у које се долази управо, или у великој мери, због музицирања Рома. Утицај популарне културе на профил „кафанске музике“ одражава се на репертоар, па делом и на стил извођења ромских тамбураша, што умањује препознатљивост њиховог музицирања. На овакве претње наслеђу неопходно је реаговати ширим мерама, попут унапређења видљивости праксе и медијске промоције ромских тамбураша са акцентом на њиховој традиционалности, укључујући квалитете импревизовања и начина предаје, који би добили и институционалне реплике у виду радионица у ромским заједницама.

Идентификовање правца у којима је надаље потребно осмишљавати конкретне активности очувања тамбураштва основ је оригиналног, функционалног плана очувања *Тамбураштва* као културног наслеђа. Надзор над његовом реализацијом и одговорно ’доштимавање’ мера очувања део су задатака менаџмента НКН на националном нивоу, а пре свега оних који су упућени у овај концепт из редова тамбураша.³¹

Свирање на гајдама

За специфичност очувања свирања на гајдама у Србији као проблемски задатак кључни податак је квантитет: некадашња заступљеност гајди у српској традицији³² данас је позната само знацима културне историје и истраживачима одређених специјалности у домену хуманистике. Током читавог 20. века овај инструмент је поступно потискиван тамбурашким ансамблима и хармоникама (више у: Lajić Mihajlović 2022), па је у савременој културној пракси тек спорадично присутан као медијум за извођење традиционалне музике. Типови и варијанте конструкције гајди су у прошлости на различитим геокултурним ареалима српског културног простора функционисали као снажни идентитетски маркери. Ипак, *Свирање на гајдама* је уписано на Листу елемената НКН Србије као јединствена пракса (2012).³³ С обзиром на то да у Србији не постоји аналогија Унесковој Листи елемената којима је потребна ургентна заштита, квантитативна угроженост праксе свирања на гајдама у том смислу није истакнута. За протеклих десет година у Војводини је реализовано неколико едукативних пројеката³⁴ који се

³¹ Комплексан модел очувања тамбурашке традиције у значајној мери је примењив и на *Трубаштво*, с обзиром на то да је такође реч о пракси која на различите начине претрајава у српским, влашким и ромским заједницама у Србији, укључујући и начине на који функционише као идентитетски маркер.

³² Најупечатљивије сведочанство некадашње заступљености гајди је белешка Вука Стефановића Карапића: „Народна је музика Српска гадље, уз које се игра, и гусле, уз које се пјевају јуначке пјесме: гадљар има у сваком селу по један, а гусле, особито по брдовитим мјестима к Босни и к Ерцеговини, имају готово у свакој кући по једне“ (1985: 126).

³³ <http://www.nkns.rs/cyrt/popis-nkns/sviranje-na-gajdama>.

³⁴ Поред гајдашских кампова о којима ће бити више речи, у оквиру пројекта *Едукативне радионице заштите идентификованих музичких елемената НКН Србије*, који је Српско етномузиколошко друштво (СЕД) реализовало у сарадњи са народним свирачима, певачима и гусларима, реализоване су и једнократне радионице свирање на гајдама (2014, 2015, 2017). Такође, публикована су аудио-издања гајдашке свирке (*Свира и песма пет гајдаша*, WMAS 2019; Bokan Stanković. *Традиционална свирка на срњицким гајдама, дубуку и окафини из источне Србије*, WMAS 2019), организовани концерти и фестивали (од посебног је значаја Сабор гајдаша балканских земаља у Србији, в. даље).

практично надовезују на раније индивидуалне иницијативе поједињих гајдаша у том правцу (више у: Мудринић 2017: 54–67). Ипак, значајнији помак у броју гајдаша није остварен. На основу укупних искустава у правцу очувања гајдашке традиције,³⁵ а посебно искуства стручног сарадника на последњим гајдашким камповима које је у Сивцу организовао гајдаш и градитељ гајди Максим Мудринић испред удружења „Војвођански гајдаши”, овом приликом бих пажњу желела да усмерим на очување *Свирања на гајдама* као проблемског задатка у коме је посебно значајан параметар квантитет.

Први семинари за свирање на *војвођанским гајдама* – трогласним гајдама карактеристичним за север Србије,³⁶ организовани су пре двадесетак година. Од Мудринића су ту вештину учили многи од данас активних гајдаша. Ипак, у односу на посвећеност и број реализованих едукативних пројеката, укључујући и оне који су били део плана очувања *Свирања на гајдама* као елемента НКН, резултат није релаксирајући: број гајдаша који свирају на овом типу гајди и даље је веома мали. Ако се има у виду да је у међувремену у Музичкој школи „Петар Ковјенић“ у Сомбору основан Етномузиколошки смер, намеће се закључак о потреби за функционалнијом стратегијом и низом јасно усмерених пројеката. Наиме, кампови које је Мудринић организовао укључивали су гајдаше чије су свирачке вештине на различитим нивоима, па су овакви програми доприносили међусобном подстицању младих гајдаша и унапређењу умећа уз њега као искусног гајдаша-ментора.³⁷ Међутим, у случају квантитативно угрожене праксе неопходно је убедљивије анимирање нових полазника који ће тек (на)учити да свирају гајде. Важно је имати на уму да је реч о сложеном инструменту за који је потребна и физичка снага, дакле, поред основних предиспозиција за бављење музиком, мора се узети у обзир и то да гајде нису дечји инструмент. У том смислу се, поред промоција за ширу јавност путем различитих медија, сврсисходним чине посебне врсте демонстрације инструмента, његових квалитета и изазова музицирања на њему, усмерене ка младим музичарима и круговима у којима већ постоји интересовање за традиционалну културу (са претпоставком да и у њима има младих људи талентованих за бављење музиком). Имајући у виду још и економске аспекте – скромност буџета намењених очувању НКН и просечне буџете пројеката ове врсте у Србији, агилнија и циљана промоција се види као неопходан предуслов за реорганизацију едукативних пројеката у правцу постизања компромиса

³⁵ Ангажовање ауторке у правцу ревитализације гајдашке праксе у Србији било је веома разнолико: од скретања пажње на ову проблематику кроз научне радове (уп.: Лайић Михајловић 2011), преко праћења искустава на том плану у другим срединама (попут Међународног гајдашког фестивала у Стракоњицама, Чепка), предлагања и реализације пројеката СЕД-а, до учешћа на међународним конференцијама посвећеним очувању гајдашких традиција кроз мултинационалну номинацију за упис на Унескову репрезентативну листу НКН човечанства (Будимпешта, Мађарска 2018).

³⁶ *Војвођанске* се од *срђавишичких*, *ефских* – трогласних гајди из источне Србије разликују по величини и облику наставка на малој свирали, а најчешће и по употреби меха за надувавање – лактачи, који олакшава синхроно певање и свирање, што у пракси доноси разлике у извођачкој технички, репертоару и стилу музицирања; више у: Лайић Михајловић 2000.

³⁷ Кампове су суфинансирали Министарство културе и информисања, Покрајински секретаријат за културу, а нека издања и сам Мудринић (уп.: Мудринић 2017: 59).

између индивидуалне наставе, која је идеал за музичку педагогију у домену извођаштва, и финансијске конструкције националних пројеката очувања НКН.

У односу на поступно и сразмерно споро преношење, односно усвајање вештина и знања из домена музицирања у традиционалној усменој култури, семинари, радионице и други видови институционализоване едукације која управо супротно поставља кондензовано подучавање и убрзано оспособљавање полазника као основно усмерење методологије, специфиčан су изазов за народне свираче као педагоге. У том смислу се искуства у организацији оваквих облика подучавања, а пре свега методолошка искуства академских музичара-свирача на инструментима истог типа (у овом случају дувачких инструмената са аналогном врстом писка) и знања о традиционалној музici каква имају етномузиколози, виде као изузетно користан корпус компетенција за уобличавање и реализацију функционалних и економичних пројеката. То свакако не значи да је очување квантитативно угрожених пракси оствариво једноставно и без улагања. Насупрот, овакви су подухвати управо индикатори одлучности система да се суштински носи са изазовом очувања НКН као ослонца и репрезентата културног идентитета.

У вези са значајем промоције НКН, посебно код елемената којима је потребна хитна заштита, попут *Свирања на гајдама*, вредно је помена искуство са Сабором гајдаша који се већ петнаест година одржава у Сврљигу. Основан на иницијативу тадашњег менаџмента локалног Центра за културу у сарадњи са етномузиколозима који су већ деловали у правцу промоције гајдашке традиције, Сабор је преко Центра који га организује подржава упис овог елемента на националну Листу елемената НКН (2012), и, што је важније, заиста и постао један од ослонаца у раду на очувању. У контексту ове студије важан је распон ефеката на гајдашку праксу у Србији. Наиме, иако је реч о једнократном, годишњем догађају, Сабор је прилика за успостављање непосредних контаката, размену искустава и развијање пријатељства међу малобројним гајдашима у Србији, што се током године наставља преко друштвених мрежа и других видова посредног комуницирања. О охрабрујућем деловању ових сусрета за њихове индивидуалне промотивне и педагошке подухвате у матичним срединама сведоче сами гајдаши у разговорима који се организују у форми окружлог стола у оквиру програма Сabora. У том смислу може се говорити о ефектима манифестије на националном нивоу. С друге стране, сензибилност локалне заједнице за гајдашку музику била је плодно тло за подстицај младим људима да се конкретније заинтересују за гајде и, између остalog, захваљујући Сабору, данас у Сврљигу постоји сразмерно бројна нова генерација гајдаша – то је једини град у Србији који има више од једног активног гајдаша. Премда се из перспективе етномузиколога уочава потреба за значајним унапређењем организације Сabora у циљу адекватнијег промовисања *Свирања на гајдама* као елемента националног НКН, а посебно у правцу доприноса очувању локалне гајдашке праксе, недискутабилним се чини значај устаљивања оваквог културног догађаја у годишњем календару ове средине.

Амбициозно проширивање профиле Сабора на регионални, балкански, српским гајаштима доноси могућност размене искустава и подстицај кроз представљања гајашта из других земаља. Важност Сабора је препозната и Министарство културе и информисања подршком и суфинансирањем, а крајња продуктивност ове инвестиције у домен очувања музичког наслеђа зависиће пре свега од компетенција и одговорности менаџмента пројекта, али и мониторинга Министарства, односно система за очување НКН. У широј перспективи види се потреба за адекватним репрезентационим програмима и у другим крајевима Србије као матичним срединама гајашких традиција базираних на другим типовима гајди, као што је и едукативне пројекте неопходно организовати на различитим местима како би се обухватили сви типови и све специфичности свирања на њима.

Одрживост музичког наслеђа између екологије и економије

Од почетка примене Унескове Конвенције у Србији прошло је десет година, али још није било националних пројекта евалуације ефеката овог програма, а публиковани резултати таквих подухвата у великом системима заштите НКН, попут кинеског (уп.: Mei, Xiao 2022), охрабрење су за размишљање у том правцу. Конципирање ове студије са позиције примењене етномузикологије, као прилога очувању музичког наслеђа у Србији, имало је за циљ да осветли места чијим је реорганизовањем могуће унапредити продуктивност система. Несумњиво је да сваки домен НКН има специфичне изазове када је реч о очувању, а у случају музичког наслеђа кључна деликатност несумњиво је очување „функционалне супстанце”, етоса традиционалне музике кроз садељство њених функционално-семантичких и естетских квалитета, поред *ժруštvenosti*, доприноса колективитету као општег квалитета НКН. Колико је захтевно већ само идентификовање елемената музичког наслеђа, а посебно пројектовање њиховог очувања у односу на концепт НКН, јасно је ако се има у виду динамичност ове сфере у новијој историји. Из професионализације и комерцијализације делатности народних музичара проистекле су промене које су се одразиле и на квалитет пракси и на социјални доживљај традиционалних музичких израза као дела културног идентитета. Институционализација је утицала на промену позиције и функције музике у животу појединача и заједница, па се њена инклузивност, партиципаторни квалитет губи пред притиском конзумеризма као ефекта медијске и музичке индустрије, репрезентовања мање-више пасивном аудиторијуму. Реформа државног система музичког образовања, његово отварање ка различитим врстама музике у односу на класичну уметничку музику као базичну, донела је и нови модел рада на одрживости традиционалне музике са кадровским и концептуалним дилемама. Иако су све поменуте иновације у сferи културе и образовања имале за циљ на очување традиционалне музике, политике које су их лансирале дефинисале су њихове примарне циљеве као различите од циљева Унескове Конвенције о очувању НКН. Апострофирање културне разноликости

и примата носилаца наслеђа у (само)дефинисању њихових културних идентитета чини Унесков програм најближим концепту традиционалне културе, па је у том смислу реч о јединственој платформи. Простор осављен државама-чланицама за конкретизацију рада националних система домен је њихових одговорности и способности, политика и капацитета, а разлике између прокламованих принципа и праксе очувања НКН често нису мале (уп.: Ceribašić 2022: 86–88). Приоритет локалних заједница није једноставно спровести у дело услед њихове хетерогености, посебно кад се има у виду да их, осим самих народних музичара у матичним локалним заједницама (као уже заједнице), чине и текстописци/песници, аранжери, композитори и други актери у сферама које чине савремени живот елемената музичког наслеђа; да су последично различити односи према варијантама израза, њиховим ремедијатизованим појавностима и границама иза којих се не види 'наслеђено'; коначно, да су различити мотиви бављења традиционалном музиком, па и евентуалног учешћа у њеном очувању као сфери НКН. Ако се додатно има у виду сложеност мреже сарадника на организацији очувања НКН, јасна је захтевност осмишљавања „прагматичне, прилагодљиве стратегије управљања рада ка одржавању културног и музичког интегритета [зажедница]”, како је један од кључних задатака формулисао Титон (Titon 2022: ix). На успесима подухвата који су потекли из сарадњи етномузиколога, фолклориста и инсајдера у музичким културама на чијем се очувању радило, изведені су закључци да овакви подухвати морају бити вођени принципима екологије, а не економије, односно да о музички треба размишљати као о обновљивом биокултурном ресурсу и да из те перспективе треба формирати теоријски и практични оквир за применењу етномузикологију (уп. Titon 2009). Са оваквом дисциплинарном позадином, ужим стручностима и додатним компетенцијама за рад у сектору очувања НКН, несумњиво је да етномузиколози могу допринети адекватном пројектовању, организацији, медијацији и мониторингу пројеката очувања музичког наслеђа. У вези са односом еколошких и економских принципа чини се да изостанак хијерархије права и обавеза унутар заједнице носилаца наслеђа, те преговарање и усаглашавање мотива и компетенција за оно што се одређује као *гајење* у случају „фолклорних добара“ (Titon 2016: 490), односно *очување* у случају НКН, калкулацију са економским параметрима чини неизбежним. Они се ипак не морају сводити на комерцијализацију културне праксе, већ одговорне културне политике могу обезбедити механизме финансирања пројеката очувања управо на основу коришћења музичког наслеђа као ресурса културних и туристичких индустрија, па и као алtruистичко инвестирање за добробит човечанства. Свакако, рационалност коришћења ресурса испоставља се важним параметром организације очувања наслеђа. У том смислу, унапређење интерсекторске и интерресорне сарадње културе, медија, науке и просвете, и значајније ослањање на научне резултате и капацитете научне заједнице јесте доступно и сразмерно једноставно применљиво решење у корист наслеђа.

Литература

Весић, Ивана и Весна Пено. *Између уметности и живота. О делатности удружења музичара у Краљевини СХС / Југославији*. Београд: Музиколошки институт САНУ, 2017.

Ђорђевић Белић, Смиљана. *Постфолклорна епска хроника. Жанр на граници и границе жанра*. Београд: Институт за књижевност и уметност, Чигаја штампа, 2016.

Караџић, Вук Стефановић. *Даница*. Београд: Просвета, Нолит, 1985 [1826–9, 1834].

Лајић Михајловић, Данка. „Ревитализација гајдашке праксе у Србији: традиционална музика између примењене етномузикологије и политике”. *Етно-културологички зборник за проучавање културе источне Србије и суседних области*, 15 (2011): 127–144.

Лајић Михајловић, Данка. „Учење певања уз гусле у Србији у XXI веку”. *Музикологија*, 12 (2012): 121–139.

Лајић Михајловић, Данка и Смиљана Ђорђевић Белић. „Дефинисање традиционалног у (традиционалном) певању уз гусле као нематеријалном културном наслеђу: компетенција носилаца наслеђа и/или стручњака?” У: Данијела Петковић и Башко Сувајчић (ур.). *Савремена филмска фолклористика VI*. Београд, Тршић: Удружење фолклориста Србије, Универзитетска библиотека „Светозар Марковић”, Центар за културу „Вук Караџић” Лозница, 2019, 225–245.

Мудринић, Максим. *Прича о великим гајдама*. Сивац: УГ „Војвођански гајдаши”, 2017.

Bogdanović, Zagorka. „Rešavanje problemskih matematičkih zadataka – alat za kognitivni razvoj”. *Istraživanje matematičkog obrazovanja*, 5/9 (2013): 53–57.

Ceribašić, Naila. “Reclaiming Community Agency in Managing Intangible Cultural Heritage: Paperwork, People, and the Potential of the Public Voice”. In: Huib Schippers and Anthony Seeger (eds.). *Music, Communities, Sustainability. Developing Policies and Practices*. New York: Oxford University Press, 2022, 81–98.

Đurić, Jelena. „Smisao održive kulture u doba krize”. У: Milena Dragičević Šešić, Mirjana Nikolić i Ljiljana Rogač Mijatović (ur.). *Culture and Sustainable Development at Times of Crisis / Kultura i održivi razvoj u doba krize*. Beograd: Univerzitet umetnosti u Beogradu, Fakultet dramskih umetnosti i Institut za pozorište, film, radio i televiziju, 2014, 39–49.

Kuutma, Kristin. “Who Owns Our Songs? Authority of Heritage and Resources for Restitution”. *Ethnologia Europaea*, 39/2 (2010): 26–40.

Lajić Mihajlović, Danka. “The institutionalisation of guslars practice and the tradition of singing epic songs with the gusle in Yugoslav and post-Yugoslav contexts” / „Institucionalizacija guslarske prakse i tradicija epskog pevanja uz gusle: jugoslovenski i postjugoslovenski kontekst”. У: Fatima Hadžić (ur.). *Muzika u društvu / Music in Society*. Sarajevo: Muzikološko društvo FBiH, Muzička akademija u Sarajevu, 2016, 375–410 / 391–428.

- Lajić Mihajlović, Danka. “*Every village had bagpipes... and then the accordions arrived. The Influence of Multipart Instruments on Textural Transformations of Serbian Traditional Instrumental Music*”. In: Ulrich Morgenstern, Ardian Ahmedaja (eds.). *Playing Multipart Music. Solo and Ensemble Traditions in Europe. European Voices IV.* Wien, Köln: Böhlau Verlag, 2022, 29–56.
- Mei, Xiao and Yang Xiao. “The ‘ICH Movement’ in China: The Status of Traditional Musics after ICH Certification”. In: Huib Schippers and Anthony Seeger (eds.). *Music, Communities, Sustainability. Developing Policies and Practices*. New York: Oxford University Press, 2022, 101–117.
- Titon, Jeff Todd. “Music and sustainability: An ecological approach”. *The World of Music*, 51/1 (2009): 119–137.
- Titon, Jeff Todd. “Orality, Commonality, Commons, Sustainability, and Resilience”. *Journal of American Folklore*, 129 (2016): 486–497.
- Titon, Jeff Todd. “Foreword”. In: Huib Schippers and Anthony Seeger (eds.). *Music, Communities, Sustainability. Developing Policies and Practices*. New York: Oxford University Press, 2022, vii–xiii.
- Turino, Thomas. *Music as Social Life: The Politics of Participation*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.

Извори

- Листа елемената нематеријалног културног наслеђа Републике Србије 2022, <http://nkns.rs/cyr/elementi-nkns>.
- Правилник о плану и програму наставе и учења уметничког образовања и васпитања за средњу музичку школу. *Службени гласник Републике Србије – Просветни гласник*, 69/8 (3. август 2020), <https://www.pravno-informacioni-sistem.rs/SIGlasnikPortal/viewdoc?uuid=4ad498a2-486c-4ea4-9044-858330975c01>.
- Студијски програм Етномузикологија и етнокореологија: распоред предмета по годинама студија. Факултет музичке уметности у Београду, 2022, <https://www.fmu.bg.ac.rs/studije/studijski-programi/modul/?id=620>.
- UNESCO 2003. Basic Texts of the 2003 Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage 2020 Edition, https://ich.unesco.org/doc/src/2003_Convention_Basic_Texts_2020_version-EN.pdf.
- UNESCO 2022. *Singing to the accompaniment of the Gusle*, <https://ich.unesco.org/en/RL/singing-to-the-accompaniment-of-the-gusle-01377>.

SAFEGUARDING OF MUSICAL HERITAGE IN SERBIA: COMPETENCES, MANAGEMENT AND MONITORING

Summary

This study is based on the author's own experiences in participating (in various roles) in the application of the UNESCO Convention for the safeguarding of the intangible cultural heritage (ICH) in Serbia, as well as her informal monitoring of safeguarding the elements of musical heritage which she performed by collaborating with various local communities and cultural institutions that are in charge of organising the safeguarding. In that sense, this article offers a stimulus for the development of ethnomusicology of heritage, i.e. the studies of musical heritage as disciplines still only at a rudimentary level in Serbia.

Bearing in mind sound as a distinctive substance of musical heritage, as well as the functional-semantic and aesthetic characteristics which constitute the identificatory potential of the elements of musical heritage, the author of this chapter considers the complexities of safeguarding this kind of heritage at the crossroad of the notions of 'societal' and 'audible'. Consequentially, in the case of musical heritage, the problem of defining the 'communities' is juxtaposed with the delicate issue of competence, especially as related to the intergenerational transmission of knowledge and skills which constitutes these elements and ensures their functioning as heritage. The criterium of competence can also apply to the management of ICH – including the creation of safeguarding plans, monitoring their realisation and evaluating their effects. The author compares the safeguarding with problem-based mathematical tasks which require innovative strategies of problem solving, bearing in mind the particularities of each element of musical heritage – including their varied presence (in terms of quantity) in contemporary practice, the resulting hierarchy of safeguarding goals (i.e. the task), as well as the spectrum of circumstances and working methods applied towards those goals (i.e. the context). Three examples of work on safeguarding intangible cultural heritage in Serbia are analysed in this article, with a special emphasis on the aspects of education as an immediate means of securing the sustainability: *singing to the accompaniment of the gusle, the tamburitză players / the practices of tamburitză players*, and *playing on the bagpipes*. The author finally offers an insight into the sustainability of musical heritage from the perspective of the interrelation of the desirable principles of ecology and the unavoidable aspects of economy. The author sees the potential for improving the efficiency of work on safeguarding cultural heritage and rationalising the efforts in this direction, by highlighting a constructive interdisciplinary collaboration among the domains of culture, science and education, within which the ethnomusicologists would be assigned a more functional role in the system of safeguarding of musical heritage.

Keywords: intangible cultural heritage (ICH), musical heritage, *singing to the accompaniment of the gusle*, playing the tamburitză / *the tamburitză players / the practices of tamburitză players*, *playing on the bagpipes*, the plan / project for safeguarding ICH, the sustainability of ICH / musical heritage, managing the safeguarding of ICH, applied ethnomusicology / ethnomusicology of heritage / studies of (musical) heritage.

Селена Ракочевић

Факултет музичке уметности

Универзитет уметности у Београду

394.3:[001:061.1(100)](497.11)'20"

394.3:[328.34:008(497.11)'20"

793.31:37(497.11)'20"

Здравко Ранисављевић*

Факултет музичке уметности

Универзитет уметности у Београду

ТРАДИЦИОНАЛНИ ПЛЕС У СРБИЈИ: ИЗМЕЂУ НЕМАТЕРИЈАЛНОГ КУЛТУРНОГ НАСЛЕЂА И САВРЕМЕНОГ СТВАРАЛАШТВА

Пракса интерпретирања традиционалног плеса представља део различитих научних и уметничких (извођачко-сценских) дискурса у Србији, а доминантно је обликована под утицајем, у широј па и стручној јавности недовољно освешћеног и некритички коришћеног концепта „заштите” културног наслеђа. Етнокореолози су од почетка примене Унескове Конвенције о очувању нематеријалног културног наслеђа у Србији 2010. године укључени у званичне процедуре њене примене, а научни дискурс ове дисциплине остварује директне утицаје на номинацијске процесе који се спроводе на националном и међународном нивоу. Истовремено, хетерогена пракса уметничког интерпретирања традиционалног плеса *a priori* остварује значење презентације нематеријалног културног наслеђа без конкретног утемељења у концепту Конвенције.

У законодавном дискурсу традиционални плес, под термином *национална игра*, третира се у административним секторима Министарства културе који су именованы као Културно наслеђе и Савремено стваралаштво и креативне индустрије. Систем односа према нематеријалном културном наслеђу у законодавно-административним оквирима подразумева дефинисане статусе стручњака у култури, чије је деловање предвиђено у оквиру установа културе и „репрезентативних удружења” у пољу „заштите нематеријалног културног наслеђа”. На сличан начин „Уметничка игра”, као административна област сектора Савремено стваралаштво и креативне индустрије, дефинише статусе уметника, чије је деловање такође предвиђено у оквиру установа културе и „репрезентативних удружења” – у пољу „уметности”.

Традиционални плес стога левитира у административној пракси без формалног одређења критеријума за диференцирање нематеријалног културног наслеђа и савременог стваралаштва у његовом практиковању. У раду се интерпретирају индикатори поменутог левитирања, уз критичко сагледавање савремене праксе у односу на хетерогена тумачења Конвенције у српском административном, академском и

* ranisavljevicz@yahoo.com

јавном простору и, са друге стране, конкретне етнокореолошке концепте плесног жанра и плесно-кинетичке форме.

Кључне речи: традиционални плес, нематеријално културно наслеђе, савремено стваралаштво, Министарство културе, презентациона пракса, културно-уметничка друштва

У актуелном Закону о култури из 2016. године дефинисане су Области културних делатности (Закон о култури 2016, чл. 8).¹ Према овој подели, која је проистекла из административне идентификације и бирократског структуирања Министарства културе у току 2010-их година,² а, консеквентно, и према могућности буџетског финансирања које ова институција омогућава, „народна игра” представља подобласт „уметничке игре”, поред „класичног балета” и „савремене игре”. У Закону о култури из 2009, који је претходио ономе из 2016. године, појам „игре” у смислу плеса није постојао, већ су сценске уметности биле обједињене категоријом „scensko stvaralaštvo i interpretacija (drama, opera, balet i ples)” (Закон о култури 2009, чл. 8). Потреба за диференцирањем плеса као посебне уметничке области проистекла је, дакле, из бирократских и административних потреба разврставања активности Министарства културе у току 2010. године, као и из потребе систематизације радних места у култури, а употреба појма „игра” је проистекла из одлука оних који су писали Закон о култури из 2016. године, при томе, сасвим извесно, без консултовања стручњака у области традиционалног плеса у том тренутку.

Терминолошко одређење плесне праксе обухватним и вишезначним, а самим тим непрецизним појмом „игра” у српској државној администрацији има своје утемељење у систему средњошколског образовања плесача који је успостављен почетком 2000-их година³, према ком се „народна игра”,

¹ Према овом Закону „културном делатношћу” сматрају се „послови нарочито у следећим областима: 1) књижевност (стваралаштво, преводилаштво); 2) музика (стваралаштво, продукција, интерпретација); 3) ликовне, примењене, визуелне уметности, дизајн, уметничка фотографија и архитектура; 4) позоришна уметност (стваралаштво, продукција и интерпретација); 5) уметничка игра – класичан балет, народна игра, савремена игра (стваралаштво, продукција и интерпретација); 6) филмска уметност и остало аудио-визуелно стваралаштво; 7) дигитално стваралаштво и мултимедији; 8) остало извођења културних програма и културних садржаја (мјузика, циркус, пантонима, улична уметност и сл.); 9) делатност заштите у области непокретних културних добара; 10) делатност заштите у области покретних културних добара; 11) делатност заштите у области нематеријалног културног наслеђа; 12) библиотечко-информационе делатности; 13) научноистраживачке и едукативне делатности у култури; 14) менаџмент у култури; 15) употреба информационе и комуникационе технологије у културној делатности” (Закон о култури 2016, чл. 8).

² У Закону о култури из 2009. године „културне делатности” су на другачији начин дефинисане (уп. Закон о култури 2009, чл. 8).

³ На иницијативу Ансамбла народних игара и песама „Коло” при Основној балетској школи „Лујо Давичо” у Београду основан је Фолклорни одсек још 1988. године. Овај одсек је касније преименован у Одсек за народну игру, а 2003. године изменама и допунама Наставног плана и програма за средње балетско образовање створени су услови и за формирање Одсека за савремену игру (<http://www.ldavico.edu.rs/strana.aspx?id=108>, 12. 2. 2022). Према актуелном Правилнику о плану и програму наставе и учења за основно балетско образовање и васпитање настава је организована у оквиру три одсека: 1) Класични балет, 2) Народна игра, 3) Савремена игра (<http://www.pravno-informacioni-sistem.rs/reg-overview#>, 13. 1. 2022).

„класичан балет” и „савремена игра” похађају на истоименим одсецима при основним и средњим балетским школама.⁴ Истовремено, појам „игре” у области савремене плесне продукције је, након 2000. године, коришћен и у извођачкој пракси,⁵ као и у научним радовима појединачних истраживача савремене плесне праксе у Србији⁶. Са друге стране, „народна игра” представља емски термин заступљен и у области нематеријалног културног наслеђа кроз различите јавне (административне) процесе: конкурс у области културног наслеђа на покрајинском и републичком нивоу, уписане елемената из ове области у Национални регистар и на Унескову Репрезентативну листу нематеријалног културног наслеђа. Захваљујући истоветној употреби термина „народна игра” у административним секторима „Уметничке игре” и „Културног наслеђа” (који су, дакле, установљени тек пре пет година, 2016. године) – непосредним преузимањем из колоквијалне и некадашње етнокореолошке и једног дела актуелне научне терминологије, а без теоријског утемељења и појмовног усклађивања са дисциплинарно специфичним теоријским промишљањима савремене етнокореологије⁷ – *a priori* су контекстуалне, садржајне и семантичке разлике у овим извођачким праксама неутралисане, а идентитетско одређење извођаштва традиционалног плеса замагљено. Као последица оваквог недиференцирања настала је амбивалентна ситуација да се дато поље третира двојако: од стране „Уметничке игре” – као део нематеријалног културног наслеђа, а од стране „Културног наслеђа” – као део савременог стваралаштва.

На основу Решења о додели средстава на Конкурсу Министарства културе и информисања Републике Србије за 2021. годину спроведеном у области „Уметничка игра”⁸ може се закључити да највећи број правних субјеката у подобласти „народна игра”, који су аплицирали (91 пријава), своју активност кључно види у домену „заштите” нематеријалног културног наслеђа. Према опису и шифри претежне делатности ови субјекти најчешће припадају удружењима грађана (културно-уметничка друштва), која се по правилу баве сценским интерпретирањем традиционалних плесова. Очекивани уметнички дискурс који би подразумевао конкретне индикаторе уметничког стваралаштва у пољу традиционалног плеса, а пре свега, речником „Уметничке игре” исказано – ауторску кореографску форму, у овом случају по правилу изостаје. С тим у вези потребно је истаћи да су пројектни циљеви у конкурсним пријавама постављени управо дијаметрално у односу на стваралаштво, сводећи се на активности које су претежно паушално, али гласноговорнички одређиване као „заштита”, „чување” или

⁴ У конкретном смислу, према актуелном Закону о култури из 2016. године минимумом формалног образовања плесача подразумева се завршена средња балетска школа.

⁵ Употребу овог термина у области савремене плесне продукције почетком 2000-их година илуструје назив *Београдски фестивал игре* који је основан 2004. године (Transcendance 2018).

⁶ Појединачни истраживачи који се баве историјом и праксом плеса у Србији, а чије је академско образовање проистекло из интердисциплинарних поља „студија рода” и „студија културе”, такође користе широк и дисциплинарно неодређен појам „игра” у циљу означавања „модерног” плеса (уп.: Обрадовић 2017а: 153–162; 2017б: 85–93).

⁷ Заокрет у именовању предмета етнокореолошких проучавања начињен је 2011. године, објављивањем публикације *Игре плесних структура* (Ракочевић 2011).

⁸ <https://www.kultura.gov.rs/extfile/sr/600e758b694f/Umetnicka%igra1619711294.pdf> (13. 11. 2021).

„неговање” „народних игара” као дѣла нематеријалног културног наслеђа. Овако исказани циљеви директно условљавају и категорије проектних пријава, па се тако они доминантно остварују кроз фестивале (52%) и тзв. остale (углавном едукативне) активности (33%), а тек спорадично кроз продукције (14%) и, на нивоу изузетка, кроз годишње планове и програме рада (1%), што је обрнута пропорција у односу на замишљен концепт савременог стваралаштва.⁹

Минимална заступљеност стручних кадрова (научних и уметничких) у наведеним пројектима такође одговара исказаним циљевима у домену базичног очувања наслеђа. У конкретном смислу, стручњаци из области етнокореологије заступљени су у свега 2% приложених пријава, док су етномузиколози и етолози-антрополози, који имају подједнако важну улогу у области савременог стваралаштва „народне игре” као дѣла „Уметничке игре”, заступљени са 8%. Професионални уметнички кадрови у истој области (играчи, репетитори, кореографи) у приложеним пријавама у укупном бири заступљени су са свега 4,3%.¹⁰

У овом тренутку поставља се неколико питања која се кључно односе на дефинисање области традиционалног плеса у оквиру концепта нематеријалног културног наслеђа. Чиме се заправо баве наведени правни субјекти који на сцени интерпретирају традиционалне плесове – савременим стваралаштвом или презентацијом културног наслеђа? Могу ли се културно-уметничка друштва (и ако да – под којим условима) сматрати заједницама носилаца културног наслеђа? И, напослетку, који су диферентни индикатори савременог (уметничког) стваралаштва и презентације плесног наслеђа у овом случају? Наведена питања имплицирају дефинисање питања очувања и одрживог развоја нематеријалног културног наслеђа у области традиционалног плеса.

Појам наслеђа; очување vs. заштита

Поред проблематизовања идентификације традиционалног плеса као ингеренције административних сектора Културно наслеђе и/или Савремено стваралаштво и креативне индустрије према актуелном устројству Министарства културе, неопходно је промислiti појам „заштите” нематеријалног културног наслеђа, који се, како је напоменуто, најчешће користи не само у широј већ и стручној јавности. Мада је у свим званичним документима Републике Србије прихваћен појам „очување” (као превод израза *safeguarding*) на којем почива Конвенција о очувању нематеријалног културног наслеђа (UNESCO 2003),¹¹ што је истакнуто и у самом њеном називу, у јавном простору, али и у научним текстовима у Србији (в: Гавриловић 2011: 224; Лукић Крстановић и Радојчић 2015: 165; Gavrilović i

⁹ <https://www.kultura.gov.rs/konkurs/30/600e758b694fd> (13. 11. 2021).

¹⁰ Изражена процентуална заступљеност стручних и уметничких кадрова преузета је из Записника Комисије за доделу средстава у области „Уметничка игра”, доступног у архиви Министарства културе и информисања Републике Србије.

¹¹ Превод Конвенције на српски језик доступан је на сајту Центра за нематеријално културно наслеђе од његовог оснивања 2011. године (Конвенција 2003).

Đorđević 2016: 990; Lajić Mihajlović и Đorđević Belić 2019: 231) се по правилу експлоатише идеја о његовој „заштити”. Чини се да ова непрецизност, која има непосредне импликације на поимање, практиковање и административно тумачење традиционалног плеса, односно „народне игре” као нематеријалног културног наслеђа, произлази из поистовећивања нематеријалног културног наслеђа са појмом „културног добра” које је у Србији дефинисано Законом о културним добрима још далеке 1994. године (Закон о културним добрима 1994).¹² Појам „културног добра” се у овом административном акту доследно односи на „непокретне” и „покретне” **артефакте** (истакли аутори), јасно дефинисане као „ствари и творевине материјалне и духовне културе од општег интереса које уживају посебну заштиту утврђену овим законом” (чл. 2). Консеквентно овој дефиницији, циљ Закона о културним добрима је био да се уреди „систем заштите и коришћења културних добара” и да се утврде „услови за обављање делатности заштите културних добара” (чл. 1) у току турбулентног распада бивше Југославије и успостављања законских регулатива за уређење својинских односа у новим државама. Јасно је да се појам културног добра односи на, као што је истакнуто, артефакте, а не на нематеријално културно наслеђе како је оно дефинисано Унесковом Конвенцијом.

Поред несумњивог утицаја Закона о културним добрима, на формирање концептуалних непрецизности у разумевању нематеријалног културног наслеђа утицала је и чињеница да је од усвајања 2010. године примењивање Конвенције у Србији било везано превасходно за музеје као установе културе чији је оснивач Република Србија, а оне су, како је то званично дефинисано, „главни стубови на којима почива брига о културном наслеђу и развоју савременог стваралаштва наше земље”¹³. У музејима су све послове у вези са нематеријалним културним наслеђем преузели махом етнолози и антрополози, који нажалост нису разумевали не само финесе, већ и суштину концепата проглашених Конвенцијом.¹⁴

Невезано за историјске специфичности и силовите промене које су оне изазивале у српском друштву, у самом Унеску, који је у току деведесетих година 20. века иницирао и стимулисао многобројне полемике које су организовале академске, државне и невладине институције широм света¹⁵, преговарачки процес изналажења терминолошких решења довео је

¹² У пиљу превазилажења терминолошке и концептуалне неуједначености у административном односу према материјалном и нематеријалном наслеђу крајем 2021. године је донет Закон о културном наслеђу (Закон о културном наслеђу 2021), о чијим импликацијама у пољу традиционалног плеса ће бити речи непшто касније.

¹³ https://www.srbija.gov.rs/ustanove_kulture/329785 (22. 11. 2021).

¹⁴ Ова ситуација се, нажалост, наставља јер се у новом Закону о музејској делатности, који је усвојен априла 2021. године (Закон о музејској делатности 2021), „заштита музејске грађе” односи и на „очување нематеријалног културног наслеђа”, при чему су концепти „заштите” и „очувања” непрецизно и синонимно коришћени, а нематеријално културно наслеђе третирано као „музејска грађа”.

¹⁵ Документ који је непосредно утицао на уобличавање концепта „нематеријалног културног наслеђа” јесте Препорука о очувању традиционалне културе и фолклора, усвојен у Унеску 1989. године (UNESCO 1989). Појам „наслеђа” је први пут дефинисан 1972. године, када је подразумевао само „концепте о конзервацији природе и заштити културних добара” (“concepts of nature conservation and the preservation of cultural properties”) (<https://whc.unesco.org/en/convention>). Услед увиђања недостатака овако дефинисаног појма *наслеђе* потоњих деценија се у оквиру Унеска и

до успостављања језичког консензуса на званичним језицима¹⁶ Конвенције почетком 2000-их година (Zebec 2012: 162; Seeger 2015: 277), што је даље резултирало њеним усвајањем 2003. године.

Према базичној Унесковој дефиницији нематеријално културно наслеђе, а према српском званичном преводу (из 2010. године), подразумева

праксе, приказе, изразе, знања, вештине, као и инструменте, предмете, артефакте и културне просторе који су с њима повезани – које заједнице, групе и, у појединачним случајевима, појединци, препознају као део свог културног наслеђа (Конвенција 2003, чл. 2.1).¹⁷

Скуп речи којима је дефинисано нематеријално културно наслеђе подразумева, дакле, његову „нематеријалност”, односно процесуалност и континуалност културних пракси, а тек посредно обухвата „инструменте, предмете, артефакте и културне просторе” у којима се те праксе реализују. Управо је због неопходности разграничувања материјалног и природног наслеђа које треба штитити од физичког пропадања и, са друге стране, нематеријалног културног наслеђа као „живе праксе” која се испољава кроз извођење, и настала Конвенција о нематеријалном културном наслеђу (2003) након десетогодишњих јавних дебата и стручних полемика које се под окриљем Унеска континуирено воде више од двадесет година у многим земљама света.

Појам „заштите” (који се, може се рећи, најчешће недовољно освешћено користи у српском контексту) се у Конвенцији јавља тек као један од видова „очувања” (енг. *safeguarding*) (прецизније, тек на петом месту):

„Очување” означава мере које настоје да обезбеде употребљивост нематеријалног културног наслеђа укључујући идентификацију, документацију, истраживање, очување, заштиту, промоцију, вредновање, преношење, посебно кроз формално и неформално образовање, као и ревитализацију различитих аспеката таквог наслеђа” (Конвенција 2003, чл. 2.3).¹⁸

убобличава идеја о његовим „нематеријалним” формама, што је први пут званично дефинисано тек у Конвенцији о нематеријалном културном наслеђу 2003. У српском контексту појмови материјалног, природног и нематеријалног наслеђа до данас нису јасно разграничени.

¹⁶ Званични језици Унеска су енглески, француски и шпански. Уз ове језике, на којима је успостављен терминолошки консензус, апликациони формулари могу бити исписани и на локалним језицима, чији вокабулар и фразеологију одређују државе потписнице. Србија је у апликационим формуларима до сада користила српски, енглески и француски језик (<https://ich.unesco.org/en/lists>, 12. 1. 2022).

¹⁷ На енглеском језику ова формулатија гласи: “The intangible cultural heritage means the practices, representations, expressions, knowledges, skills – as well as the instruments, objects, artefacts and cultural spaces associated therewith – that communities, groups and, in some cases, individuals, recognize as part of their cultural heritage”.

¹⁸ На енглеском језику ова формулатија гласи: „‘Safeguarding’ means measures aimed at ensuring the viability of the intangible cultural heritage, including the identification, documentation, research, preservation, protection, promotion, enhancement, transmission, particularly through formal and nonformal education, as well as the revitalisation of the various aspects of such heritage” (UNESCO 2003).

Неразграничување и поистовећивање појмова „очување” и „заштита” „елемената” (језиком Конвенције) нематеријалног културног наслеђа са културним „добрима”, односно артефактима материјалног наслеђа,¹⁹ имплицира даље недоследности, па и парадоксе, најпре у општем тумачењу и терминолошким поливалентностима Конвенције као крвног документа, а потом и у њеној примени у српском контексту.

Како је у једном од семинарских чланака посвећених тумачењу нематеријалног културног наслеђа истакла антрополог Барбара Киршенблат-Гимблет (Barbara Kirshenblatt-Gimblett), централна одлика појма „наслеђе”, која утиче на његова разноврсна и недоследна тумачења, јесте време, односно асинхрониитет и неразграничување различитих темпоралности у којима се наслеђе реинтерпретира (Kirshenblatt-Gimblett 2004: 59). Једнотавније речено, „праксе, прикази, изрази, знања, и вештине” који представљају наслеђе се из некадашњих времена, односно прошлости, преносе у будућност усменим и гестикулативно-имитативним путем кроз непосредну личну комуникацију која подразумева извођење у садашњости. Иманентна тријадна темпоралност наслеђа (прошлост – садашњост – будућност) изазива непрекидну тензију и хетерогеност у начинима његовог тумачења. Не треба сметнути с ума, међутим, да су прошлост и будућност имагинативне категорије, а да стварност постоји искључиво у садашњости.

У циљу прецизнијег темпоралног омеђавања концепта наслеђа и усредређивања на његове форме које постоје у садашњости Унеско је понудио проширење дефиниције из 2003. године кроз јасно формулисање одговора на питање шта је нематеријално културно наслеђе и истицање да је оно „истовремено традиционално, савремено и живо”²⁰.

Инсистирање на појму „заштите” подразумева имплицитну објективизацију праксе која је *a priori* угрожена и којој због тога треба обезбедити опстанак, чиме се конотира дискурзивни простор који антрополог Аиљана Гавриловић назива „заштитом као идеологијом” која имплицира есенцијалистичку идеализацију појмова „заједнице” и „народа” и њихових културних тековина, сагледаних из перспективе некадашње, „премодерне” фолклористичке парадигме (Гавриловић 2011: 225). Ова идејна полазишта не само да су генерално у супротности са идејама које промовише Унеско (зашто се „штити” нешто што је живо) већ су и непродуктивна, јер им фокус није усмерен на стимулисање креативности и „одрживи развој” праксе. Консеквентно, инсистирање на појму „заштите” носиоце пракси нематеријалног културног наслеђа – „заједнице, групе и, у појединим случајевима појединце”, а консеквентно културно-уметничка друштва као најбројније заједнице носилаца праксе извођења традиционалног плеса и музике, једносмерно (само)идентификује као „чуваре традиције”. Бројни

¹⁹ Упркос њиховој „дубокој међусобној зависности” (Конвенција 2003).

²⁰ У оригиналу „traditional, contemporary and living at the same time”, <https://ich.unesco.org/en/what-is-intangible-heritage-00003> (5. 1. 2022).

„уметнички руководиоци” и извођачи у оквиру праксе културно-уметничких друштава то *de facto* и јесу, али ако се појмовни простор њиховог дела-вања сведе искључиво на „заштиту” и „чување” традиције потенцијалне могућности њиховог креативног уметничког изражавања остају, нажалост, потпuno неискоришћене. Истовремено, патриотски пориви идентификације и промоције етнички и национално специфичних форми колективног креативног изражавања, међу којима су свакако традиционални плес и музика, требало би да резонују са глобалним токовима развоја идејног поља о нематеријалном културном наслеђу, а самим тим и са преубличавањем концепата и терминологије у вези са њим. У том смислу би појам „очување”, као базични термин Конвенције, требало доследно примењивати и у национално специфичном српском контексту.

Појам „заштите” као један од аспектата обухватног и крвног концепта „очувања” налази своју адекватну примену у тумачењима и активном односу према оним праксама чија је виталност реално угрожена. Препознајући ову неопходност, Конвенција иницијално подразумева постојање две основне категорије нематеријалног културног наслеђа, а тиме и две диферентне, јасно административно раздвојене листе њихове идентификације: Репрезентативну листу нематеријалног културног наслеђа (Representative List of the Intangible Cultural Heritage) и Листу нематеријалног културног наслеђа коме је неопходна хитна заштита (List of the Intangible Cultural Heritage in Need of Urgent Safeguarding).²¹

У Србији би хитну заштиту недвосмислено требало усмерити ка оним плесним и музичким праксама које нестају из партципаторног извођачког контекста, а које носиоци пракси и стручњаци (етнокореолози и етномузиколози), а потом и државна администрација, препознају као важне идентитетске маркере одређене заједнице или групе,²² или одређене територије.²³ Министарство културе и информисања Републике Србије и, консеквентно, сва административна тела која су основана у циљу спровођења Конвенције, не препознају, међутим, ову важну дистинкцију, што несумњиво уноси концептуалне забуне и, последично, отвара простор за замену теза на различитим нивоима.

²¹ <https://ich.unesco.org/en/purpose-of-the-lists-00807> (5. 1. 2022).

²² То је, на пример, случај са *грокталицама*, „специфичним начином певања уз потресања гласа” које, како је исказано у образложењу уписа у Национални регистар нематеријалног културног наслеђа, „чувају локалне заједнице српског становништва које су у прошлом веку (након Првог и Другог светског рата) населиле Војводину из динарских области (Далмација, Лика, Кордун, Босанска Крајина), као и значајан број досељеника (миграната) са динарских простора који се насељио у Војводину и Београд деведесетих година 20. века”, <http://www.nkns.rs/cyr/popis-nkns/groktalica> (12. 1. 2022).

²³ У Србији се, имајући у виду политичка дешавања након 1999. године, све плесне и музичке праксе са простора Косова и Метохије (као што је, на пример, случај са праксом свирања на кавалу), могу сматрати угроженим и у том смислу би требало да буду на посебан начин третиране.

Очување традиционалног плеса у презентационом контексту и едукација

Према Конвенцији, као што је речено, очување нематеријалног културног наслеђа обухвата његову идентификацију, документацију, истраживање, очување²⁴, заштиту, промоцију, вредновање, преношење (посебно кроз формално и неформално образовање), као и ревитализацију различитих аспеката. Према теоријском концепту етнокореолога Андрија Нахачевског (Andriy Nahachewsky) може се рећи да се очување традиционалних плесова спроводи у партнеријатном и презентационом контексту (Nahachewsky 1995: 1–15). Од самог усвајања Конвенције Унеско препознаје оба ова аспекта извођења плеса, подржавајући разноврсне апликације држава потписнице, али и партнёрске организације које се баве организацијом фолклорно-плесних фестивала, као што је *Међународни савет за организацију фолклорних фестивала и народних уметности* (International Council of Organizations of Folklore Festivals and Folk Arts, CIOF)²⁵. Међутим, тумачење традиционалних плесова у контексту нематеријалног културног наслеђа у Србији по неписаном правилу подразумева фокусирање искључиво на ’живе’, односно партнеријатне праксе које су засноване на учешћу свих присутних актера (а не на дистинкцији између извођача и ’публике’), док се презентациона (сценска) пракса, чији су носиоци у Србији углавном окупљени у оквиру културно-уметничких друштава, *a priori* сматра делом административног сектора Савремено стваралаштво и креативне индустрије и, консеквентно, облашћу „Уметничке игре”. Својеврсна недоследност у том смислу може се уочити у досијеу „Коло – традиционална народна игра у Србији”, тачније у пратећем видео-запису овог досијеа у коме су, поред сегмената партнеријатне праксе, заступљени и делови презентационе праксе и то исечци са концерата Ансамбла народних игара и песама Србије „Коло” и презентација верзија овог плеса од стране професионалних извођача, запослених у наведеном ансамблу.²⁶

Треба напоменути да су писма сагласности, као саставни део номинацијске документације, у случају *Кола* у значајном броју пристигла управо од културно-уметничких друштава.²⁷ Овај поступак имплицира третирање културно-уметничких друштава као заједница носилаца плесних пракси, што свакако иде у корист тумачењу њихове улоге у процесу очувања плесног наслеђа у презентационом контексту.

Према Нахачевском први од три принципа театрализације (сценског приказивања плесова на сцени) подразумева „презервацију оригиналне форме” (Nahachewsky 2012: 192), односно чување плесних форми у облику у којем су они забележени. Управо овај принцип може се сматрати преовлађујућим начелом сценског интерпретирања традиционалних

²⁴ У верзији Конвенције на српском језику јавила се недоследност у преводу појма *preservation*, који је преведен истом речју као и кровни концепт – „очување” уместо „чување” (уп.: Клајн, Шипка: 2008: 986).

²⁵ <http://www.cioff.org/index.cfm?lng=en> (3. 12. 2021).

²⁶ <https://ich.unesco.org/en/RL/kolo-traditional-folk-dance-01270> (12. 12. 2021).

²⁷ <https://ich.unesco.org/doc/src/33784.pdf> (12. 12. 2021).

плесова у области тзв. кореографисаног фолклора у Србији након распада Југославије деведесетих година 20. века. Очување традиционалних плесова у презентационом контексту у том смислу подразумева посебан вид представљања, односно интерпретирања нематеријалног културног наслеђа, које се превасходно заснива на приказивању традиционалних кинетичких форми и, уз то, мелодијских образца, као и народне ношње у облицима у којима су они забележени у некадашњем партнеријаторном контексту.

Плесно наслеђе Србије броји преко 2000 појединачних плесова, забележених у различитим етнографским и научним публикацијама, који се могу свести на свега неколико кинетичких форми. У пракси српских етнокореолога ови облици појавности називани су „типовима игара” (Јанковић 1949: 45) и „играчким типовима” (Васић 2002: 266–274), док је у актуелној етнокореологији концептуализован појам „формални тип”, односно „кинетички формални тип” (Ранисављевић 2022). Сценско приказивање традиционалних плесова у Србији доминантно подразумева поштовање кинетичких формалних типова забележених на терену. Репертоари аматерских културно-уметничких друштава, као професионалних ансамбала, доминантно су утемељени у етнокореолошком концепту плесних дијалеката (према: Васић 2011), са интегрисаним појединачним антропогеографским областима (нпр.: Гружа, Горња Пчиња, Крајиште, Срем и др.), који се међусобно кључно разликују према преовлађујућим препознатљивим кинетичким формалним типовима. У ери очувања нематеријалног културног наслеђа тзв. кореографска пракса у Србији, која се доминантно заснива на идеји задржавања кинетичких форми реферирајући при томе на конкретне традиционалне плесне (кинетичке и музичке) садржаје, остварује значење медија за очување нематеријалног културног наслеђа пре него што је подобласт „Уметничке игре”.²⁸

Едукација представља фундаментални део очувања нематеријалног културног наслеђа. Процеси формалне и неформалне едукације препознати су као важан фактор очувања конкретних елемената нематеријалног културног наслеђа у оквиру различитих номинационих досијеа за упис у Национални регистар нематеријалног културног наслеђа Србије, као и на Унескову Репрезентативну листу. Едукативно деловање стручњака у пољу нематеријалног културног наслеђа одређено је критеријумима Правилника о репрезентативним удружењима у овој области²⁹ из 2019. године, док је запослење стручњака у установама културе дефинисано Каталогом радних места у култури из 2017. године³⁰. Наведени правни акти имплицирају остварење компетиција стручњака, у овом случају етнокореолога, у пољу

²⁸ Уопштено говорећи, чини се да је опстанак традиционалних плесова на сцени превасходно идеолошки условљен. Актуелно практиковање ових плесова у оквиру тзв. културно-уметничких друштава, односно фолклорних ансамбала, професионалних или аматерских, индикује идеолошке оквире прошlostи и смешта ову праксу у домен очувања културног наслеђа пре него у домен „Савремене уметности”, што се у неолибеларном капитализму испоставља погубним за опстанак ове, у актуелном тренутку, заједничке сцене аматерских и професионалних ансамбала.

²⁹ <https://www.kultura.gov.rs/tekst/38/registar-reprezentativnih-udruzenja-u-kulturi> (8. 12. 2021).

³⁰ <http://mduls.gov.rs/reforma-javne-uprave/reforma-radno-pravnih-odnosa-i-sistema-plata/katalog-radnih-mesta> (8. 12. 2021).

културног наслеђа, насупрот кадровима из области „Уметничке игре” (ко-реографи, играчи, репетитори). Ове поделе воде настављању разумевања дихотомне улоге праксе културно-уметничких друштава.

Традиционални плес као (под)област „извођачких уметности”

У досадашњој законској и осталој регулативи Министарства културе и информисања Републике Србије традиционални плес и, додајмо, традиционална музика нису препознати као посебне области културног наслеђа, иако се елементи овог наслеђа у великом броју налазе у Националном регистру нематеријалног културног наслеђа Србије, од чега два (од укупно четири) и на Унесковој Репрезентативној листи (*Кало и Певање уз гусле*). Према Конвенцији традиционални плес и музика се сврставају у област „извођачких уметности” (Конвенција 2003, чл. 2.1.) заједно са индивидуалним праксама (попут наивног сликарства и сл.) и без експлицитног навођења, што је као модел примењено и у оквиру актуелног Закона о културном наслеђу (Закон о културном наслеђу 2021). Овакав третман традиционалног плеса и музике, као колективних пракси које подразумевају највидљивије и, у том смислу, најпрепознатљивије облике културног наслеђа, имплицира недовољну разрађеност културне стратегије Републике Србије у пољу очувања наведеног дела наслеђа.

Важно је напоменути да упис елемената нематеријалног културног наслеђа из области „извођачких уметности” – традиционалног плеса и традиционалне музике – у Национални регистар, као и на Унескову Репрезентативну листу нематеријалног културног наслеђа, по правилу подразумева формално ангажовање етнокореолога и етномузиколога, чија је улога у номинацијским процесима фундаментална (видети више у: Ракочевић и Ранисављевић 2019: 25–43; Лajiћ Михајловић и Ђорђевић Белић 2019: 228–245), док уже области њиховог поља деловања у истим тим процесима практично нису дефинисане. Ако се у обзор узму чињенице о постојању профила етнокореолога и етномузиколога у Правилнику о Репрезентативним удружењима (за област културног наслеђа), као и у Каталогу радних места у култури, уз апострофирани значај наведених кадрова у контексту званичних процеса очувања нематеријалног културног наслеђа, одређење и дефинисање традиционалног плеса и традиционалне музике као конкретних (под)области „извођачких уметности” у применењеном облику Унескове Конвенције у Републици Србији чини се логичним административним кораком приликом допуне постојећих и израде будућих законских аката у вези са нематеријалним културним наслеђем на националном нивоу.

Имајући у виду законско препознавање „народне игре” као (под)области „Уметничке игре”, планирање и спровођење стратегије одрживог развоја традиционалног плеса у Србији у овом тренутку је оствариво искључиво у домену савременог стваралаштва. Полазећи од чињенице да област „Уметничке игре” препознаје превасходно делатност формално образованих уметника и/или уметника чија се делатност одвија у професионализму,

поставља се питање препознавања и верификовања аматерског бављења традиционалним плесом, које кључан ефекат остварује у домену представљања овог сегмента нематеријалног културног наслеђа.

Као последица системског непрепознавања субдруштвене групације која се у административним оквирима назива аматеризмом, у пракси се остварује својеврстан активизам више стотина делатника у сфери традиционалног плеса који, по сопственом уверењу, спроводе мисију „очувања наслеђа”. На административном плану кључне консеквенце њиховог дела-вања могуће је идентификовати у сфери деловања тзв. репрезентативних удружења. У контексту ’борбе’ аматера за статус „чувара наслеђа” треба разумети и статус репрезентативног удружења који је у области нематеријалног културног наслеђа додељен Удружењу кореографа народних игара Србије (УКНИС) почетком 2019. године³¹. Административна пракса овог аматерског удружења своди се на парадоксално додељивање статуса „стручњака у култури”, без утемељења у Правилнику о репрезентативним удружењима у области нематеријалног културног наслеђа.³² У конкретном смислу, тзв. кореографи народних игара, који према критеријумима „Уметничке игре” доминантно не остварују услове за добијање статуса самосталног уметника у области народне игре, посредством матичног репрезентативног удружења (у области нематеријалног културног наслеђа) стичу статус самосталног стручњака у култури, без неопходног верификованог образовања у датој области. На овај начин долази до еклатантног կршења наведеног Правилника, са последицом обесмишљавања законски предвиђене делатности стручњака у области нематеријалног културног наслеђа. У датој консталацији, а без јасно дефинисане области традиционалног плеса у оквиру нематеријалног културног наслеђа, планирање одрживог развоја овог сегмента „извођачких уметности” практично је онемогућено.

Одрживи развој традиционалног плеса

Један од приоритета Једињених нација и, следствено, Унеска као њихове подређене агенције у политикама очувања природног и културног наслеђа јесте успостављање и имплементација концепта „одрживог развоја” (енг. *sustainable development*). Иако се појављује још од краја осамдесетих година 20. века, овај појам је прецизно дефинисан и разрађен тек у документу Трансформисање нашег света: 2030. Агенда за одрживи развој, који је усвојен поводом 70. рођендана ове организације 2015. године (United Nations 2015). Према овом документу, који се у односу на све друге акте Једињених нација успоставља као „кровни” (чл. 10–12), одрживи развој подразумева глобалне политике и акције обезбеђивања једнаких права за све у узајамно нераскидиво испреплетаним доменима друштвене инклузије,

³¹ <https://www.kultura.gov.rs/extfile/sr/5936/registar-reprezentativnih-udruzenja-u-kulturi---mart-2019-.docx> (12. 1. 2022).

³² Видети: <https://www.kultura.gov.rs/extfile/sr/4797/pravilnik-o-blizim-uslovima-merilima-i-kriterijumi-ma-kao-i-postupku-po-zahtevima-lica-za-utvrdjivanje-statusa-lica-kojasamostalno-obavljaju-umetnicku-ili-drugu-delatnost-u-oblasti-kulture-pdf>.

животне средине, културе и привреде.³³ Као „свеобухватна парадигма” деловања Уједињених нација концепт одрживог развоја је дефинисан као „развој који задовољава потребе садашњости не компромитујући могућности будућих генерација да задовоље своје”.³⁴ Разлика између појмова „одрживост” (енг. *sustainability*) и „одрживи развој” (енг. *sustainable development*) такође је прецизно дефинисана: док се одрживост сматра дугорочним циљем, одрживи развој подразумева процесе и путеве њеног обезбеђивања.³⁵

Примена ових, сасвим актуелних, концепата на традиционални плес (и музiku) у Србији, у партциципаторном и презентационом контексту, подразумева њихово свесно и стратешки промишљено (а не као до сада стихијно и самовољно) позиционирање једнако у доменима нематеријалног културног наслеђа и савременог стваралаштва. Као што би токови њиховог развоја у партциципаторном контексту требало да буду обликовани национално освешћеним медијским и пројектним политикама, тако и њихово практиковање у презентационом контексту не би требало да буде изложено императивном и једносмерном притиску „чувања традиције”. Културно-уметничка друштва би, стoga, требало институционално и административно препознати као најбројније заједнице носилаца пракси традиционалног плеса и музике као нематеријалног културног наслеђа Србије,³⁶ која обезбеђују не само њихово очување већ плодоносно, за будуће генерације, и њихов одрживи развој.

Из тога следи да се очување и одрживи развој нематеријалног културног наслеђа, посебно у домену извођачких уметности, пројектују на остварење постављеног циља, а то је квалитет који се може остварити кроз образовање, стварање квалитетних кадрова за теоријска и практична знања и вештине, оснивање или кооперацију постојећих институција. Решење овог комплексног питања није могуће постићи само оснивањем кровних („репрезентативних”) организација. Оно захтева успостављање добро организованог система који може да стваралаштво базирано на нематеријалном културном наслеђу учини инспиративним и квалитативно атрактивним за садашње и будуће генерације. Ово питање подразумева и сарадњу и синхроно деловање не само у Министарству културе већ и у доменима просвете, туризма, екологије, регионалног развоја. Стимулисање одрживог развоја нематеријалног културног наслеђа у области „извођачких уметности”, односно подобласти традиционалног плеса и традиционалне музике, је посебност с обзиром на то да је реч о ономе што у ери глобализације националну културу чини препознатљивом.

³³ Овде је парапазирана реченица која у оригиналу гласи: “There are four dimensions to sustainable development – society, environment, culture and economy – which are intertwined, not separate”, <https://en.unesco.org/themes/education-sustainable-development/what-is-esd/sd> (12. 2. 2022).

³⁴ На енглеском језику ова дефиниција гласи: “...development that meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs”.

³⁵ У оригиналу: “Sustainability is often thought of as a long-term goal (i.e. a more sustainable world), while sustainable development refers to the many processes and pathways to achieve it...”.

³⁶ Али и традиционалних народних ношњи као покретног материјалног наслеђа, што у овом тексту није био наш фокус, а што представља огромно, потпуно маргинализовано, занемарено и можда чак и свесно потиснуто поље деловања културно-уметничких друштава.

Литература

- Васић, Оливера. „Основни играчки обрасци Србије”. У: Ивана Перковић и Драгана Стојановић-Новићић (ур.). *Музика кроз мисао*. Београд: Факултет музичке уметности, 2002, 266–274.
- Васић, Оливера. *Играчки дијалекти сеоских игара Србије у колу*. Београд: Факултет музичке уметности, 2011.
- Гавриловић, Љиљана. „Потрага за особеношћу: изазови и дилеме унутар концепта очувања и препрезентовања нематеријалног културног наслеђа”. *Етноантрополошки проблеми*, 6/1 (2011): 221–234.
- Јанковић, Љубица и Даница. *Народне игре V*. Београд: Просвета, 1949.
- Клајн, Иван и Милан Шипка. *Велики речник страних речи и израза*. Нови Сад: Прометеј, 2008.
- Лајић Михајловић, Данка и Смиљана Ђорђевић Белић. „Дефинисање ’традиционалног’ у (традиционалном) певању уз гусле као нематеријалном културном наслеђу: компетенција носилаца наслеђа и/или стручњака?”. У: Данијела Петковић и Бошко Сувајцић (ур.). *Савремена франска фолклористика VI*. Београд: Удружење фолклориста Србије, Универзитетска библиотека „Светозар Марковић” и Центар за културу „Вук Караџић” у Лозници, 2019, 228–245.
- Лукић Крстановић, Мирослава и Драгана Радојичић. „Нематеријално културно наслеђе у Србији: праксе, знање и иницијативе”. *Гласник Етнографског музеја*, 79 (2015): 165–178.
- Обрадовић Вера. „Развој и промене игре кроз време. I део”. *Зборник Матице српске за сценске уметности и музику*, 56/1 (2017а): 153–162.
- Обрадовић Вера. „Развој и промене игре кроз време. II део”. *Зборник Матице српске за сценске уметности и музику*, 56/2 (2017б): 85–93.
- Ракочевић, Селена и Здравко Ранисављевић. „Стручњаци као медијатори између Аржаве и носилаца пракси нематеријалног културног наслеђа: Номинационски досије ’Коло, традиционална народна игра’”. *Фолклористика*, 4/2 (2019): 25–43.
- Ранисављевић, Здравко. *Коло – традиционални плес у Србији. Контекстуални и формални аспекти*. Докторска дисертација. Београд: Факултет музичке уметности, 2021.
- Gavrilović, Ljiljana i Ivan Đorđević. „Sjenički sir kao nematerijalno kulturno nasleđe: antropološki pristup problemu”. *Etnoantropoloski problemi*, 4 (2016): 989–1004.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara, “Intangible heritage as metacultural production”. *Museum*, 56/1–2 (2004): 52–65.
- Nahachewsky, Andriy. „Participatory and Presentational Dance as Ethnochoreological Categories”. *Dance Research Journal*, 27 (1995): 1–15.
- Nahachewsky, Andriy. *Ukrainian Dance: A Cross-cultural Approach*. Jefferson, North Carolina and London: McFarland&Company, 2012.
- Zebec, Tvrko. „Hrvatska iskustva u implementaciji UNESCO-ve konvencije za očuvanje nematerijalne kulturne baštine”. У: Jasmina Talam, Fatima Hadžić i Refik Hodžić (ur.). *Zbornik radova sa VI Međunarodni simpozija „Muzika u društvu”*. Sarajevo: Muzička akademija u Sarajevu i Muzikološko društvo FBiH, 2012, 160–164.

Извори

Закон о културним добрима 1994. *Службени гласник Републике Србије*, бр. 71 (1994).

Закон о култури 2009. *Службени гласник Републике Србије*, бр. 72 (2009).

Закон о култури 2016. *Службени гласник Републике Србије*, бр. 72/09, 13/16, 30/16 (2016).

Закон о културном наслеђу 2021. *Службени гласник Републике Србије*, бр. 129 (2021).

Закон о музејској делатности 2021. *Службени гласник Републике Србије*, бр. 35, 96 (2021).

Закон о потврђивању Конвенције о очувању нематеријалног културног наслеђа 2010. *Службени гласник Републике Србије*, бр. 1 (2010).

Transcendance 2018. “15 years of Belgrade Dance Festival 2018”, https://belgradedancefestival.com/static/img/BFI_Monografija_250x250mm-layout_011.pdf (4. 1. 2022).

UNESCO 2003. Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, <https://ich.unesco.org/en/convention> (7. 11. 2021).

UNESCO 1989. Final Conference Report, <https://ich.unesco.org/doc/src/00111-EN.pdf> (27. 9. 2021).

United Nations 2015. “Transforming Our World. The 2030 agenda for sustainable development, A/RES/70/1”, <https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/21252030%20Agenda%20for%20Sustainable%20Development%20web.pdf> (5. 1. 2022).

Selena Rakočević
Zdravko Ranisavljević

TRADITIONAL DANCE IN SERBIA: BETWEEN INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE AND CONTEMPORARY CREATIVITY

Summary

The practice of interpreting traditional dance is a part of various scientific and artistic (performance and stage performance) discourses in Serbia, and it is predominantly shaped by the insufficiently apprehensible and uncritically used concept of “safeguarding” of cultural heritage in the general and professional community. Ethnochoreologists in Serbia have been involved in the official procedures of its application since the beginning of the UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage in 2010, and the scientific discourse of this discipline directly influences nomination processes conducted at the national and international level. At the same time, the heterogeneous practice of artistic interpretation of traditional dance a priori carries out the meaning of the presentation of intangible cultural heritage without a concrete foundation in the concept of the Convention.

In the legislative discourse, traditional dance, under the term folk dance, is treated in the administrative sectors of the Ministry of Culture, which are named Cultural Heritage and Contemporary Creativity and Creative Industries. The system of relations with intangible cultural heritage in the legislative-administrative framework implies defined statuses of cultural experts, whose activities are envisaged within cultural institutions and “representative associations” in the field of “safeguarding of intangible cultural heritage”. In a similar way, “Artistic Dance”, as an administrative area of the Contemporary Creativity and Creative Industries sector, defines the status of artists, whose activities are also envisaged within cultural institutions and “representative associations” – in the field of “art”.

Traditional dance, therefore, lingers in administrative practice without formally determining the criteria for differentiating intangible cultural heritage and contemporary creativity in its approach. The paper interprets the indicators of the aforementioned lingering, with a critical review of contemporary practice in relation to heterogeneous interpretations of the Convention in the Serbian administrative, academic and public space and, on the other hand, specific ethnochoreological concepts of dance genre and dance-kinetic form.

Keywords: traditional dance, intangible cultural heritage, contemporary art, Ministry of Culture, presentation practice, cultural and artistic associations

Barbara Ivančič Kutin*
Inštitut za slovensko narodopisje
ZRC SAZU
Ljubljana

[811.163.6'282+821.163.6.09:398]:[001.815:39(497.4)
811.163.6'282'374(497.4 Bovec)

**GOVORJENO (USTNO) JEZIKOVNO IZROČILO
V SLOVENSKEM REGISTRU
NESNOVNE KULTURNE DEDIŠČINE IN ODNOS
DOMAČINOV NA PRIMERU VPISANIH ENOT Z BOVŠKEGA**

V prispevku so izpostavljeni nekateri problemi, povezani s konceptom vpisovanja v register nesnovne kulturne dediščine »od spodaj navzgor« v primerih govorjenega (ustnega) jezikovnega izročila. Nadalje je na primeru enot *Bovški govor* ter *Bovška slovstvena folklora* opisana vloge stroke ter aspekti nosilca: njegova recepcija in odnos do tovrstne dediščine, aktivizem pri ozaveščanju in ohranjanju, promocija v lokalnem prostoru in širše ter kreativna raba.

Ključne besede: nesnovna kulturna dediščina (NKD), nacionalni register, dialekti, ljudsko slovstvo, slovstvena folklora, jezikovna dediščina, sodelovanje stroke

1. Uvod

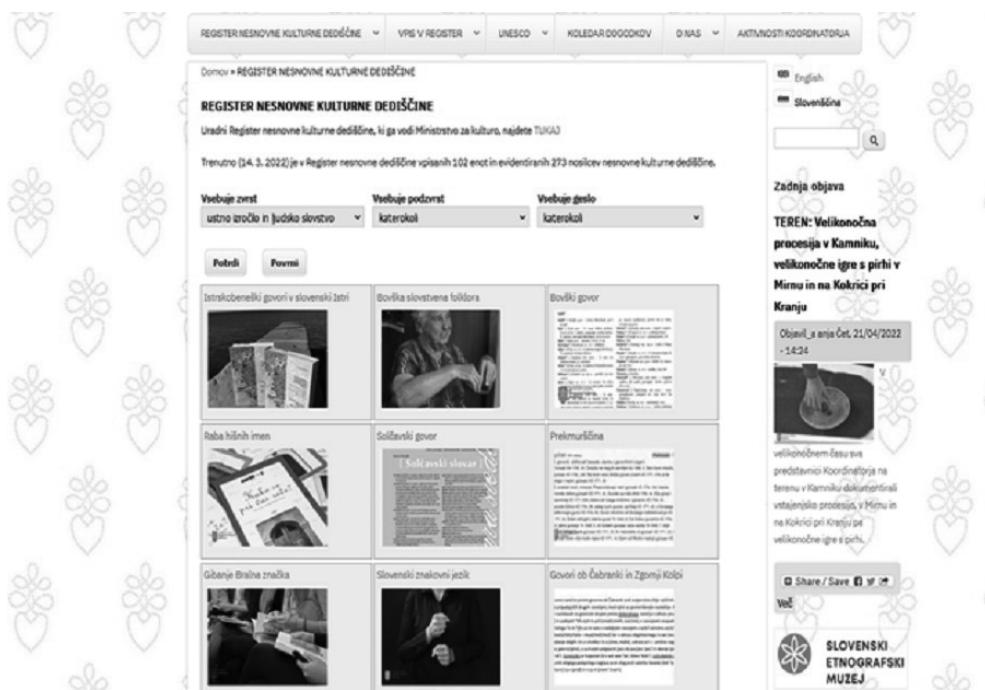
V slovenskem Registru nesnovne kulturne dediščine (v nadaljevanju NKD), ki ga koordinira in vodi Slovenski etnografski muzej, je bilo do 15. 12. 2021 vpisanih 100 enot in evidentiranih 271 nosilcev nesnovne kulturne dediščine.¹ Devet enot (gl. Sliko 1) je v kategoriji »ustno izročilo / ustno slovstvo«, kamor so uvrščene enote, ki se nanašajo na jezikovno dediščino: od tega je pet enot narečnih govorov – *Istrskobeneški govorovi v slovenski Istri*, *Solčavski govor*, *Prekmurščina*, *Govori ob Čabranki in Zgornji Kolpi* in *Bovški govor* – pripovedno izročilo zaenkrat prestavlja le ena enota, *Bovška slovstvena folklora*.² Unescova Konvencija o varovanju nesnovne kulturne dediščine³ iz leta 2003 pri identificiranju in načrtovanju varovanja NKD postavlja v ospredje nosilce, poleg njih pa tudi nevladne organizacije, kulturna in druga združenja civilne družbe in poudarja participativni pristop (Blake 2017: 69, 70). Koncept vpisa enot v register je torej prvenstveno usmerjen v pobude, ki prihajajo s terena, od nosilcev samih, torej »od spodaj navzgor« (Židov 2020: 50).

* b.ivancic@zrc-sazu.si

¹ <http://www.nesnovnadedeniscina.si/sl/register>.

² V kategoriji »ustno izročilo / ustno slovstvo« so še enote *Raba hišnih imen*, *Gibanje bralna značka in Slovenski znakovni jezik*.

³ <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540e.pdf>.



Slika 1.
[\(<http://www.nesnovnadiscina.si/sl/register>\)](http://www.nesnovnadiscina.si/sl/register)

Tak koncept ustreza nosilcem in prijaviteljem, ki se aktivno ukvarjajo z NKD, pa naj je to na individualni, družinski ravni (npr. tradicionalna obrt), širše lokalni ali razpršeni ravni (npr. priprava tradicionalnih jedi) ali različnih lokalnih združenj, društev in drugih skupin, ki se z različnimi nameni ukvarjajo z določeno vrsto kulture, nastopajo in/ali organizirajo predstavitve, prireditve, dogodke. Ti prijavitelji zaradi dobrega poznavanja zgodovine/tradicije v lokalnem okolju, postopkov, receptov, načinov izvedbe itd. lahko za svojo enoto NKD sami izpolnijo vse rubrike, ki jih zahteva formular »Pobuda za vpis v Register NKD«⁴ vključno s prilogami (fotografije, filmi, publikacije ...) in ga pošljejo Koordinatorju varstva NKD. Po strokovni presoji komisije, ali je enota primerna za vpis, koordinator sodeluje in pomaga pri nadaljnjih korakih priprave vpisa; po potrebi za pomoč nosilcem (prijaviteljem) organizira strokovno skupino, skrbi pa tudi za izdajo s tem povezanih publikacij in drugih predstavitev nosilcev za različne vrste publik (Židov 2020: 60). Koordinator se torej v proces vpisa vključi šele, ko je na njegov naslov že oddana pobuda s strani nosilcev oz. prijaviteljev.

Poleg formalnega priznanja o vrednosti in pomembnosti neke tradicije, ki ga prinese vpis v nacionalni register, je nemalokrat motivacija za pripravo pobude prestiž – vpis v register pomeni promocijo izdelkov, predstavitev, prireditev ... in s tem zanimanje širše javnosti (obiskovalcev, turistov, šol ...) in posledično potencialno boljših komercialnih učinkov.

⁴ Obrazec »Pobuda za vpis v register NKD«, <http://www.nesnovnadiscina.si/sl/pobude>.

Pri pobudah za vpis narečnih govorov in z njim povezanega besednega izročila v nacionalni register NKD je situacija drugačna. Nosilec je razpršen in nedefiniran, saj je to celotna (bolj ali manj avtohtona) populacija na določenem geografskem ozemlju, ki ta jezik govorí v vsakdanjem življenju; za te nosilce je narečje samoumevna danost. Čeprav se govorci določenega narečja zavedajo razlik v primerjavi z drugimi narečnimi govorji in slovenskim knjižnim jezikom, pa o njem ne razmišljajo analitično. Kot posebno vrednoto domače narečje in z njim povezano kulturo pogosto poudarjajo nekatere skupine (npr. dramske, vokalne ipd.), ki elemente lokalne ustne jezikovne dediščine vključujejo v svoje aktivnosti ter jih na ta način ozaveščajo in promovirajo med domačini in širše.

Narečni govor in v tem okviru besedno ustvarjanje, kot so pravljice povedke, folklorne pesmi in drugo izročilo (slovstvena folklora), je v primerjavi z drugimi vrstami NKD abstraktnejši in zahteva višji nivo lingvističnega (teoretičnega) znanja že pri izpolnjevanju formularja za pobudo: treba je opisati značilnosti (v tem primeru argumentirati dialektološke oz. žanrske značilnosti in posebnosti, kar je mogoče utemeljiti primerjalno glede na sosednje regije, pokrajine ter tudi knjižni jezik),⁵ podati je treba opis razvoja dediščine, poznati je treba historiat in opredeliti čas nastanka oz. prvo pisno omembo.⁶ V primeru dialekta in slovstvene folklore časa nastanka ni mogoče podati niti z opredelitvijo daljšega obdobja (npr. stoletje), kaj šele z letnico ali celo datumom. Čas formiranja slovenskih narečij in tudi slovstvene folklore namreč sega globoko v zgodovino. Prve dialektične poteze alpske slovenščine, ki se je razvila iz praslovanščine, se začno kazati že zelo zgodaj, med 6. in 10. stoletjem (Ramovš 1995: 23); prvi pisni spomeniki slovenskega jezika (Bržinski spomeniki okoli leta 1000, Rateški ali Celovški rokopis okoli leta 1370, Stički rokopis okoli leta 1440, Starogorski rokopis je datiran pred 1500 in Černejski ali Čedajski rokopis, ki je nastal okoli leta 1500) že izpričujejo močno geografsko raznolikost slovenskega jezika (Štrubelj 2009: 23, 24). Začetki knjižne slovenščine v drugi polovici 16. stoletja⁷ so v znamenju iskanja nadnarečne forme, ki bi bila (prav zaradi velike narečne razčlenjenosti) razumljiva najširšemu krogu Slovencev in bi imela povezovalno funkcijo. Slovenščina je z dobrima dvema milijonoma govorcev najmanjši in tudi najbolj narečno razčlenjeni slovanski jezik; slovenska narečja lahko uvrstimo v 7 narečnih skupin, ki vse skupaj vsebujejo več kot 40 narečij in izrazitejših govorov, kar je rezultat več kot tisočletnega razvoja, ki so ga usmerjali mnogi znotraj- in zunajjezikovni dejavniki (Logar 1996: 3, gl. tudi Sliko 2a). Znani slovenski pregovor »Vsaka vas ima svoj glas« je torej zelo blizu dobesednosti. Še posebej obrobna narečja ohranjajo mnogo arhaičnih posebnosti, toda zaradi močno spremenjenega načina življenja po drugi svetovni vojni (modernizacija), vpliva javnih medijev in izobraževanja, čemur se je v zadnjih desetletjih pridružil hiter razvoj interneta in drugih sodobnih komunikacij in s tem povezane globalizacije,

⁵ Točka 3. v formularju »Pobuda za vpis v register NKD«.

⁶ Točka 4. v formularju »Pobuda za vpis v register NKD«.

⁷ Razvoj knjižne slovenščina se začne v letu 1550 z izidom Abecednika in Katekizma, katerih avtor je protestantski duhovnik Primož Trubar (1508–1586).

ter večja mobilnost prebivalstva, se nekatere narečne značilnosti in posebnosti izgubljajo. To je najbolj opazno na leksikalni ravnini:⁸ npr. za predmete, ki niso več v (upo)rabi, tudi njihova narečna poimenovanja zanje niso več del aktivnega, živega besedišča, čemur po naravni poti sledi pozaba (Ivančič Kutin 2017: 67). Ta proces zaznavajo tudi nosilci sami, zato v skrbi, »da se narečje ne izgubi«, v mnogih lokalnih okoljih nastajajo seznamni, zbirke in tudi pravi slovarji narečnih besed različnih strokovnih nivojev (od ljubiteljskih do znanstvenih – odvisno od usposobljenosti avtorja/-ev).⁹

Podoben problem je tudi vpisu slovstvene folklore, umetnosti govorjenega jezika, katere produkt so (folklorne) pravljice povedke, folklorne pesmi, pregovori, uganke, folklorne molitve, zagovori, izštevanke, šaljive rime idr. To je veja besedne umetnosti, »zato v njeno filološko ozadje ni dvomiti« zapiše Marija Stanonik, ko utemeljuje slovstveno folkloristiko kot samostojno filološko vedo (Stanonik 2008: 11). Umetnost govorjenega jezika je stara toliko, kot je stara beseda sama. O njeni preteklosti lahko izvemo le na podlagi tega, kar so prestregli pisni viri in pozneje tisk (Stanonik 1999: 16).

Prva pisna omemba obojega, tako narečnega govora kot tudi lokalne slovstvene folklore, torej ne pomeni začetka oz. datacije, kdaj je pojav nastal. Za največjo zbirko slovenskega pripovednega izročila velja zbirka *Glasovi*, pri kateri je pod uredništvom ddr. Marije Stanonik od leta 1988 do danes izšlo že 57 knjig (gl. Sliko 2b). Vsaka od teh knjig pokriva svoj delček slovenskega etničnega prostora, s skupno preko 23.000 narativnimi enotami. V knjigah so objavljene folklorne in spominske pripovedi, ki so bile dokumentirane na terenu in so zapisane v bolj ali manj narečni obliki. Poleg tega se marsikatero lokalno območje lahko ponaša tudi z drugimi tako strokovnimi (odvisno od interesa / sodelovanja raziskovalcev) kot tudi bolj amaterskimi objavami slovstvene folklore (od pripovedi, pesmi pregovorov ipd.) (Ivančič Kutin, Drnovšek 2018).

Ker je folklora tesno vpeta v fizični prostor, kjer je nastajala, se razvijala in se prilagajala naravnim, zgodovinskim in kulturnim, socialnim, demografskim, narečno-jezikovnim in drugim razmeram, v njej prepoznavamo usedline časa in prostora, zato ima vsako okolje svoje edinstvene snovi in motive (Ivančič Kutin, Kropej Telban 2021a; 2021b: 173). Zato je folklorno izročilo vasi, regije, pokrajine lahko v nekaterih segmentih specifično in posebno, po drugi strani pa je vpeto v širšo zgodovino naroda in tudi globalno. Kot taka ima slovstvena folklora tako kot narečni govor velik potencial za vpis v register NKD!

Za ustrezno izpolnjevanje rubrik v formularju »Pobuda za vpis v register s NKD«, povezane z govorjenim jezikom in njegovim besednim ustvarjanjem, je torej potrebo iskanje informacij v strokovni in znanstveni literaturi ter drugih težje dostopnih virih; to pa je zahtevno raziskovalno delo, ki so mu laiki le stežka kos. Zato ni presenetljivo, da so enote v registru slovenske NKD, ki se nanašajo

⁸ Fonetika, morfologija in sintaksa so odpornejše na omenjene vplive, novo besedišče iz sodobnega življenja se jim namreč bolj prilagaja.

⁹ Nekateri izmed njih so dostopni na slovenskem jezikovnem portalu Fran (<https://fran.si/>).

na kulturo govorjenega jezika predlagali in pripravili usposobljeni strokovnjaki (jezikoslovci / folkloristi ipd.), ki so hkrati tudi nosilci. Poleg strokovne gre v teh primerih tudi za zasebno oz. osebno motivacijo, storiti nekaj za kulturno prepoznavnost njihovega domačega okolja. V slovenskem registru NKD je trenutno le 5 narečnih govorov in le ena enota lokalne slovstvene folklore, kar je relativno malo, čeprav ima prav ta vrsta dediščine velik potencial za dodajanje novih enot, a za to na terenu ni dovolj zavzetih in usposobljenih »pobudnikov«. V teh primerih je, kot vidimo, koncept pobud »od spodaj navzgor« lahko problem in ovira, zato bi veljalo razmislit tudi o drugačnem postopku detektiranja in pripravljanja pobud za vpis enot govorjene jezikovne NKD.

2. Bovški govor in bovška slovstvena folklora: preplet strokovno-raziskovalnih in ljubiteljskih aktivnosti

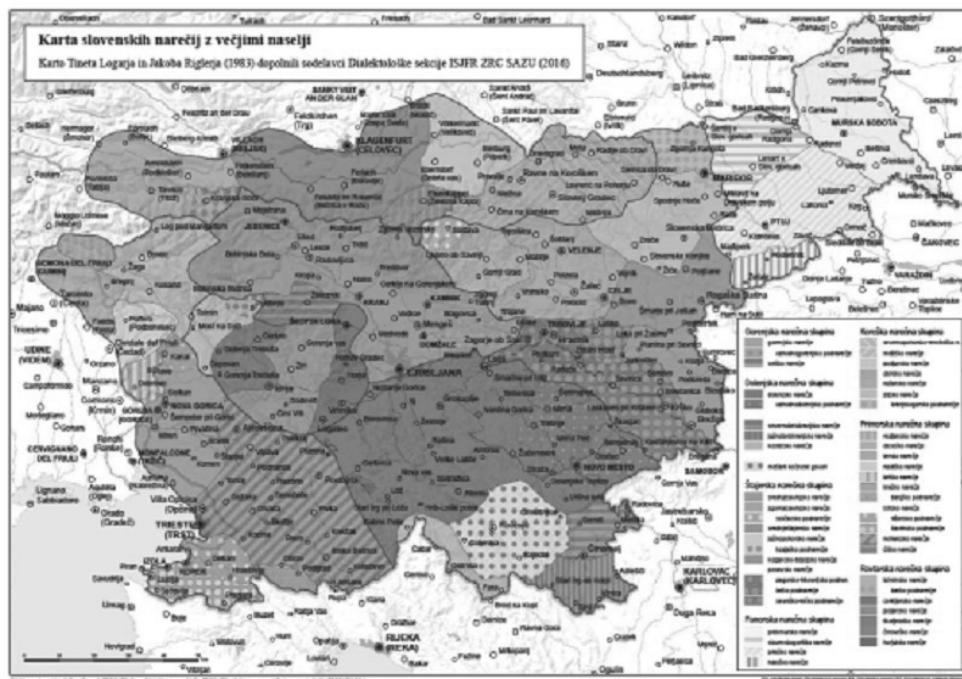
V register slovenske NKD so uvrščene tri enote z Bovškega na severozahodu Slovenije. Že leta 2014 je bila vpisana enota *Priprava bovških krafov*,¹⁰ lokalne praznične sladice, krapcev oz. cmokov z nadevom iz pečenih hrušk tepk, ki se je v preteklosti (in tudi še danes) v mnogih gospodinjstvih pripravljala ob pomembnih praznikih (npr. za poroko, božič). Kot lokalno kulinarično specialiteto bovške kafe ponujajo številne restavracije na Bovškem, med turistično sezono pa tudi stojnice z lokalno prehrano. Prav tako je sladica navzoča (v obliki prikaza priprave, degustacije ali kot del gostinske ponudbe) na različnih lokalnih prireditvah. Bovške kafe je mogoče kupiti tudi v trgovinah z lokalnimi izdelki, saj jih za prodajo organizirano izdeluje aktiv kmečkih žena v društvu »Od ovce do izdelka«, od koder je prišla pobuda za vpis v register.

Enoti *Bovški govor*¹¹ in *Bovška slovstvena folklora*¹² sta bili v register NKD vpisani leta 2021, in sicer na avtonomno pobudo avtorice tega prispevka, domačinke (torej nosilke) in hkrati raziskovalke govorjene jezikovne dediščine na Bovškem. Pri pripravi pobude, nato pa še besedila za dejanski vpis, so bile pregledane aktivnosti dokumentiranja in raziskovanja, prezentacije, ozaveščanja, prenosa in nenazadnje popularizacije jezikovne dediščine z aspekta dveh polov: 1. s strokovno-raziskovalnega na eni strani, in 2. ljubiteljskega na drugi. Zaradi različnih ciljev, ki se lahko v različnih razmerjih tudi prepletajo (znanstvenoraziskovalni, kulturno-umetniški, pedagoški, turistično-promocijski) ta dva pola delujeta po drugačnih principih in sta usmerjena k različnim naslovnikom, zato načeloma delujeta povsem neodvisno, toda v nekaterih segmentih se tvorno dopolnjujeta in prepletata z raznimi oblikami vzajemnega sodelovanja.

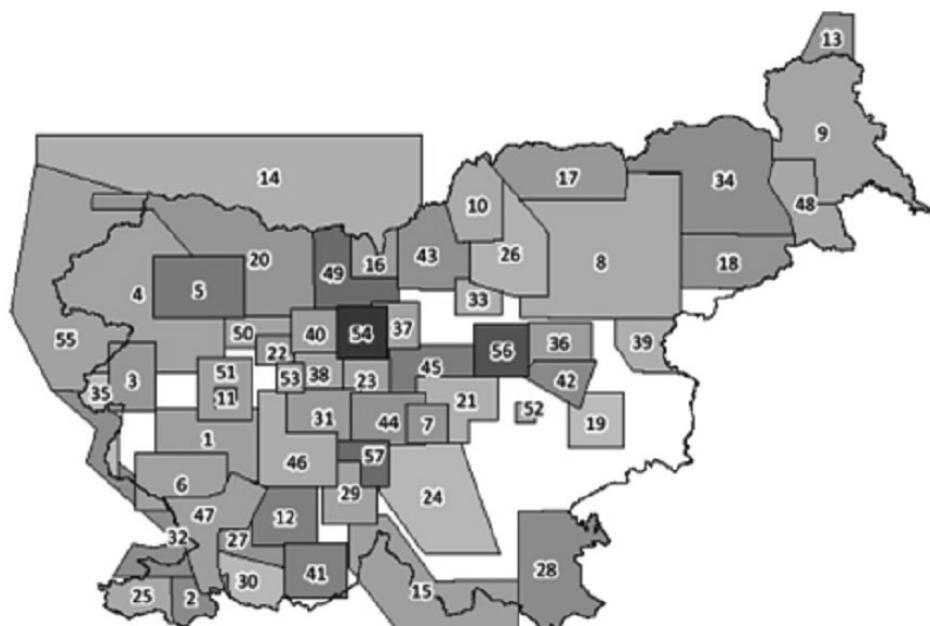
¹⁰ https://www.gov.si/assets/ministrstva/MK/DEDISCINA/NESNOVNA/RNSD_SI/Rzd-02_00037.pdf.

¹¹ Bovški govor v registru slovenske NKD: <http://www.nesnovnadediscina.si/sl/register/bovski-gовор>.

¹² Bovška slovstvena folklora v registru slovenske NKD: <http://www.nesnovnadediscina.si/sl/register/bovska-slovstvena-folklora>.



Slika 2a. Karta slovenskih narečij
(Logar, Rigler in Dilaektološka sekcija ISJFR 2016)



Slika 2b. Knjige v zbirki *Glasovi* (gl. v Popit 2021: 227, zadnja platnica)

2.1. Dokumentiranje in raziskave govorjenega jezikovnega izročila na Bovškem

Dokumentiranje govorjenega jezikovnega izročila v Zgornjem Posočju, kamor geografsko sodi tudi Bovško, ima začetke že v drugi polovici 19. stoletja, ko so bili v časopisih objavljeni pozivi za zbiranje t. i. narodnega blaga, npr. *Novicah* leta 1868¹³ je k zbiranju pozival odbor Slovenske matice, leta 1872 je v *Slovenskem narodu* (6. 8. 1872, 2–3) podobno pobudo objavil lingvist Jan Baudouin de Courtenay, ki je v tistem času raziskoval zahodne slovenske dialekte. Tem prošnjam so se odzvali profesorji na Goriški gimnaziji¹⁴ in spodbujali dijake k zapisovanju lokalnih pesmi, pripovedi, pregovorov ipd. (Dolenc 1999: 101). Tako je gradivo iz Zgornjega Posočja vključeno v zgodnje zbirke folklornih pripovedi (npr. Gabršček 1894a; 1894b, 1910; Kenda 1896; Drekonja 1932) in tudi med zgodovinske spise Simona Rutarja (1882). V omenjenih virih je gradivo objavljeno v knjižnem jeziku, saj je bilo namenjeno širokemu krogu bralcev, čeprav so omenjeni pobudniki že spodbujali zapisovanje v narečju, za kar so podali tudi navodila (podrobnejše gl. v: Ivančič Kutin 2016: 717–719). Več narečnih zapisov folklornega gradiva z Bovškega lahko najdemo v drugi polovici 20. stoletja: v terenskih zapisih Milka Matičetovega¹⁵ ter v dijaškem arhivu Janeza Dolenca, ki je kot profesor na tolminski gimnaziji k zapisovanju spodbujal svoje dijake.¹⁶ Nekaj tega gradiva je, z znatno knjižno redakcijo, objavljenega v knjigi *Zlati Bogatin*, ki je izšla kot 4. knjiga v zbirki *Glasovi* (gl.: Dolenc 1992). Ljubiteljska zapisovalka izročila Vlasta Terezija Komac je objavila še zbirko lokalnih pesmi, šaljiv, zbadljiv in podobnega gradiva v knjigi *Čez Boko gre čeča* (1995), nato pa še knjigo folklornih pripovedi *Na Klužah tice strašjo* (1997), ki vključuje tudi del gradiva iz Dolenčeve zbirke.

Sama sem v raziskovanje jezikovne dediščine na Bovškem vstopila ob zaključku študija slovenščine, ko sem v diplomske nalogi (Ivančič Kutin 1998) na podlagi zvočnih zapisov folklornih pripovedi, ki sem jih dokumentirala med domačini, opredelila glasoslovne, oblikoslovne in skladenske lastnosti in posebnosti bovškega narečnega govora. V nadaljevanju sem se osredotočila na dokumentiranje folklornih besedil, ki sem jih obravnavala po folklorističnem konceptu folklornega dogodka (Dundes 1965; 1980) in njegovih treh prepletajočih se ravnin – teksta, konteksta (okoliščin pripovedovanja: pripovedovalec, publika in druge okoliščine) in teksture (način, kako je pripoved izvedena), pri čemer so nastali številni znanstveni in strokovni prispevki ter monografija *Ziva pripoved v zapisu. Kontekst in tekstura folklornih pripovedi na Bovškem* (Ivančič Kutin 2011a) in

¹³ Poziv je objavil odbor Slovenske matice – *Kmetijske in rokodelske novice*, 4. 11. 1868, 366.

¹⁴ Med temi profesorji sta bila literarni zgodovinar Fran Levec (1846–1916) ter pisatelj in naravoslovec Fran Erjavec (1834–1887), oba prepoznavní osebnosti v slovenski kulturni zgodovini.

¹⁵ Raziskovalec Milko Matičetov (1919–1914), slovenski folklorist, jezikoslovec, je Bovško obiskal leta 1952 kot član t. i. Orlovih terenskih ekip iz Etnografskega muzeja, kjer je bil zadolžen za zapisovanje slovstvene folklore; med drugimi je tam spoznal pravljičarja Joza Kravanja Marinčiča, ki ga je do leta 1967 še večkrat obiskal (gl.: Ivančič Kutin 2010). Rokopise in zvočne zapise Milka Matičetovega hrani Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU v Ljubljani, doslej je bilo objavljenega le malo tega gradiva.

¹⁶ Gimnazijski profesor Janez Dolenc (1926–2012) je od leta 1956, ko je začel poučevati, do upokojitve leta 1990 s pomočjo svojih dijakov v več kot 30 letih sistematičnega dela ustvaril obsežen arhiv. Kopije hrani Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU v Ljubljani.

CD s terenskimi avdioposnetki pripovedovanja v narečju *Pripovedi Tine Kravanja iz Baršice* (Ivančič Kutin 2011b). Hkrati z naborom besedil, z zapisovanjem gradiva iz spontanega govora pa tudi iz različnih pisnih virov je (kot nekakšen stranski produkt) nastajal po znanstvenem konceptu zasnovan diferencialni slovar bovškega govora (Ivančič Kutin 2007).

2.2. Sodelovanje nosilcev (domačinov) pri nastajanju *Slovarja bovškega govora*

Ob pripravi narečnega slovarja je sodelovanje z domačini potekalo v vseh fazah dela: poleg vloge informatorjev, ki so bili udeleženi pri spontanem govorinem aktu ali kot pripovedovalci folklornih in spominskih pripovedi, so domačini sodelovali tudi pri zbiranju in zapisovanju leksemov (zasebne zbirke, prinašanje gradiva ...), z znanjem, ki je pomagalo pri določanju slovničnih in pomenskih značilnosti besede (preverjanje gradiva, kontekst, svetovanje, pregledovanje, priponbe), ter nazadnje tudi v vlogi naslovnika, ki jim je slovar namenjen. Vse vloge so na svoj način oblikovale končni rezultat. V veliki pripravljenosti za sodelovanje in v lastnem angažiraju pri ohranjanju narečnega besednega zaklada se zrcalita skrb in naklonjenost do lastne narečne kulture, ki tvori pomemben del lokalne identitete (Ivančič Kutin 2009: 269).¹⁷

2.3. Govorjeno jezikovno izročilo v lokalnem turizmu

Po izidu slovarja bovškega govora sem bila povabljena k sodelovanju pri različnih projektih, predvsem v povezavi s turistično ponudbo kraja. V letu 2010, ko je Tolminski muzej odpiral »podružnico« muzeja »Stergulčeva hiša« v središču Bovca, je bilo izbrano in pripravljeno avdio- in videogradivo lokalnih pripovedi, ki sem jih dokumentirala pri različnih informatorjih na Bovškem. Gradivo je del stalne zbirke muzeja.

Po zgledu sodobnih turističnih trendov, ki vse bolj razvijajo ponudbo z doživljajsko izkušnjo uporabnika, pri čemer je mogoče spoznavati tudi lokalno (jezikovno) kulturno dediščino »in situ«, npr. tematski parki, pravljične poti, vodene ekskurzije s pripovedovanjem lokalnih pripovedi (gl. tudi: Ivančič Kutin, Kropel Telban 2021a; 2021b), je leta 2013 nastala tematska pot *Po sledeh pripovednega izročila Bovca* s spremljajočim zvočnim vodnikom.¹⁸ Izbrane zgodbe so v bovškem narečnem govoru interpretirali domačini, vsi člani bovške dramske skupine »Bc«, kar smo posneli z avdiotehniko. Zvočni posnetki zgodb ter vezno besedilo, ki obiskovalce usmerja do naslednje točke oz. do cilja, so bili naloženi na GPS-napravo, kar omogoča navigacijo in predvajanje v naravi (Ivančič Kutin 2013).

¹⁷ Domačini so množično prišli na predstavitev, kjer so izrazili veliko pohval in navdušenja. V nekaj tednih je 300 izvodov knjig pošlo, kmalu za tem pa še dodaten natis 300 izvodov. Nekateri so nakup slovarja komentirali, da želijo zase in za potomce imeti knjigo, v kateri je ohranjeno »staro« bovško narečje (= besedišče, ki se izgublja), kar kaže na čustveno navezanost, nekakšen ponosen »lokalpatriotizem« prebivalcev na Bovškem ter bovških izseljencev.

¹⁸ Pot je nastala v okviru projekta *Podeželski vodnik* s sodelovanjem Lokalne turistične organizacije Bovec.

2.4. Aktivnosti bovške osnovne šole in krožkov

Velika zavest o posebnosti bovškega govora in dragocenosti lokalne slovstvene folklore je bila na Bovškem navzoča že mnogo pred izidom slovarja. Učitelji na osnovni šoli so s pomočjo učencev zbrali mnogo tovrstnega građiva ter pripravili nekaj odličnih tematskih šolskih glasil.¹⁹ Gradivo so pošljali na razpise, ki jih je v osemdesetih letih 20. stoletja objavljal Inštitut za slovensko narodopisje v različnih revijah in časopisih (npr. *Pionir*, *PIL*, *Nedeljski dnevnik* ipd.),²⁰ in ga vključevali v program šolskih prireditev za starše in druge krajane. S tem so učenci razvijali vedenje o soobstajanju več govornih jezikovnih kodov, pri čemer je narečje v določenih okoliščinah tudi v javni rabi lahko enako sprejemljivo kot slovenski knjižni jezik (neformalna komunikacija, kultura, umetnost). To je povečevalo zavest o edinstvenosti lokalne kulture, ki jo je treba gojiti in ohranjati, ne pa se jo sramovati. Pozneje je zanimanje za slovstveno folkloro in narečje v šoli nekoliko zamrlo, v zadnjem času pa se ponovno obuja. V šolskem letu 2016/17 so učenci zbirali stare igre dedkov in babc, pripravili so razstavo z opisom in ilustracijami ter igre praktično preizkusili; prav tako je šola izvedla kulturni dan, na katerem so učenci 7. razredov spoznavali lokalno pripovedno izročilo z vodenim sprehodom po tematski poti *Po sledeh pripovednega izročila Bovca*, kjer so na licu mesta v narečju pripovedovane zgodbe, povezane z določenimi mesti v Bovcu (Della Bianca 2017: 68; Ivančič Kutin 2019: 102). Da je tak način spoznavanja lokalnega narečja in slovstvene folklore učinkovit didaktični pristop, je pokazala raziskava med učenci, ki je bila izvedena leta 2013, 2018 in 2021.²¹

Bovškemu narečnemu govoru, pripovednemu izročilu in drugi lokalni dedičini se v svojih projektnih nalogah in nastopih posveča Sekcija mladih v turističnem društvu oz. *Turistični podmladek* pod mentorstvom Nataše Bartol. Učenci med drugim redno sodelujejo na natečaju »Turizmu pomaga lastna glava« v organizaciji Turistične zveza Slovenije, kjer so že večkrat dosegli odlične rezultate; leta 2017 so za nalogo »Usaka buška hiša ma sojo štorjo« [Vsaka bovška hiša ima svojo zgodbo] prejeli kar dve zlati priznanji.²² Na pobudo iste mentorice je v letu 2022 zaživel še projekt *Mestna dnevna soba – Buška izba – [bovška soba]*,²³ ki ima v programu tudi medgeneracijsko druženje in prenašanje jezikovnega in drugega izročila.

¹⁹ Izvode teh časopisov, ki so jih v majni nakladi za interno rabo natisnili na ciklograf, hrani knjižnica OŠ Bovec: *Pripovedke, bajke, nagajivke in še kaj, Začetki ter Kloce in kokoci*. V slednji je manjše število folklornih pripovedi, večinoma pa ostalo folklorino in etnološko izročilo (hišna in ledinska imena, o pričeskah naših babic, o planšarstvu ipd.).

²⁰ Gradivo s teh razpisov je hranjeno v arhivu Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU.

²¹ Prvič je bila anketna raziskava o poznavanju lokalnih pripovedi med bovškimi učenci izvedena ob pripravljanju tematske poti leta 2013 in drugič 2018, ko je šola že uvedla kulturni dan na temo lokalne jezikovne kulture. Rezultati so predstavljeni v Ivančič Kutin (2019) in Ivančič Kutin, Kropej Telban (2021b). Raziskavo je leta 2021 v magistrski nalogi ponovila študentka Lucija Šturm in potrdila pozitivne učinke sistematičnega dela v šoli (Štrum 2022).

²² Turistično društvo Bovec: <http://www.td-bovec.si/core.php?pageid=00128>.

²³ Občina Bovec, novice: <https://obcina.bovec.si/2022/04/11/buska-izba-se-predstavi/>.

2.5. Lokalno jezikovno izročilo v kulturno-umetniškem diskurzu

Na Bovškem deluje več uspešnih in tudi zunaj lokalnega teritorija prepoznavnih amaterskih gledaliških skupin,²⁴ ki v svoje predstave pogosto vključujejo besedila v narečnem govoru, kar je med domačini še posebej priljubljeno. Nekateri posamezniki, so se že večkrat preizkusili tudi kot pripovedovalci na javnih pripovedovalskih dogodkih, npr. Iztok Kenda je v narečju pripovedoval bovške folklorne pripovedi na pripovedovalskem večeru v Tolminu (2013) in celo na največjem slovenskem pripovedovalskem festivalu »Pravljice danes« v Cankarjevem domu v Ljubljani (2016).

Leta 2013 so člani Društva slovenskih likovnih umetnikov ilustrirali folklorne pripovedi z Bovškega; razstavo v Ljubljani in v Bovcu je pospremila publikacija *Pirta, Farca, fidinja* z besedili v narečnem in knjižnem zapisu in ilustracijami zgodb (Ivančič Kutin 2013).²⁵ Na temo krivopet – divjih žen z nazaj zasukanimi stopali v folklori Zgornjega Posočja – so ustvarjali tudi člani Društva slikarjev amaterjev iz Bovca;²⁶ likovno razstavo z naslovom *Kdo se boji krivopet?* je obogatila še dramska predstava, ki sta jo po folkloarnih motivih napisala in v narečju uprizorila brata Peter in Mitja Cuder. Razstava likovnih del na temo krivopet avtoric Slavice Mlekuž iz Bovca in Luise Tomasetig iz Beneške Slovenije v Italiji je pospremila tudi javno predstavitev znanstvene monografije o krivopetah (Ivančič Kutin 2018) v Ljubljani.²⁷

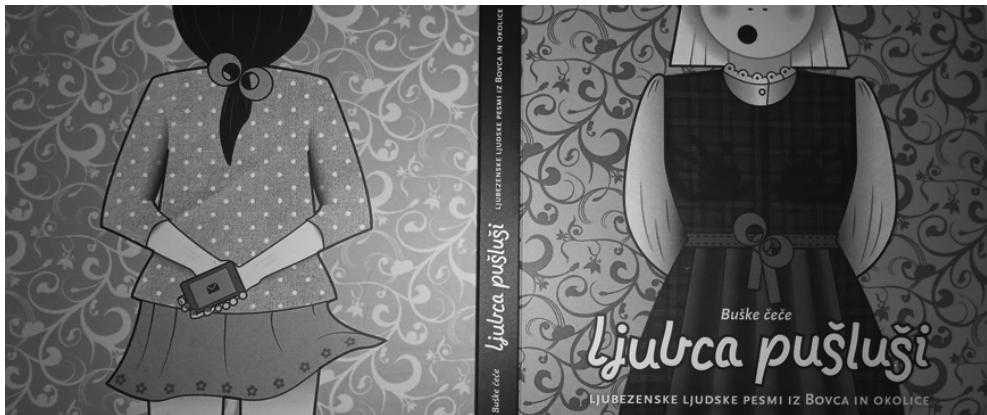
Lokalno jezikovno izročilo je navzoče tudi v glasbi. Kantavtor Peter Della Bianca besedila za svojo glasbo piše v bovškem narečju. Za popularizacijo in ponovno ozaveščanje pesemskega izročila v narečju v zadnjem poldrugem desetletju uspešno skrbi vokalna skupina »Buške čeče« [Bovška dekleta], ki starih in danes že precej pozabljenih pesmi ter kompilacij drugih folkloarnih besedil (npr. zbadljivk, šaljivih rim in pregovorov) ne izvajajo le na tradicionalen način večglasnega ljudskega petja, pač pa tudi v rock izvedbi s sodelovanjem skupine Fishkillers, s čimer so ta besedila zopet prišla na uho in v zavest domačinov mlajše in srednje generacije.

²⁴ Najbolj dejavne so Trenta, Gledališka skupina Bc in Vrtinec.

²⁵ Sodelovalo je 21 slovenskih ilustratorjev, likovni del projekta je vodil Dušan Muc, ki je publikacijo uredil in likovno opremil; besedila je izbrala in v knjižni jezik priredila Barbara Ivančič Kutin (2013a).

²⁶ Izbrane ilustracije so bile vključene v znanstveno monografijo *Krivopete. Divje žene z nazaj zasukanimi stopali v slovenski folklori* (Ivančič Kutin 2018).

²⁷ Več o razstavi in prireditvi: <http://www.artis.si/Krivopete/Krivopete.html>.



Slika 3. Sprednja in zadnja stran ovtka CD-ja
vokalne skupine »Buške čeče« (2013)

2.6. Bovški govor na internetu

Zanimiv novejši pojav je pisna komunikacija domačinov v bovškem načnem govoru na socialnih omrežjih. Na Facebooku npr. obstaja skupina »Pu buško« [Po bovško], kjer uporabniki v narečju pišejo o zasebnih doživetjih, povezanih s krajem, sporočajo novice in obveščajo o dogajanju, objavljajo in komentirajo stare fotografije kraja ipd. Za ta namen so »iznašli« svoj način črkopisa, ki seveda nima nikakršne zveze s standardnim dialektološkim zapisom; glasove zapisujejo »po posluhu« z običajnimi znaki abecede z izjemo polglasnika, ki ga zapisujejo z znakom ȝ (ker spominja na znak ȝ) in znaka w (za izgovor izglasnega -l, protetičnega v, dvoustičnega u ...).

Zanimiv je primer šaljivega skeča ob 70-letnici gorske reševalne službe v Bovcu, ki si ga je mogoče ogledati na aplikaciji Youtube. Besedilo dokaj bizarnega prizora o jezikovni interferenci v narečju je v podnapisih »prevedeno« v slovenski knjižni jezik. To lepo odraža splošno mišljenje večine domačinov, da drugi Slovenci le težko v popolnosti razumejo »naš tako posebni in drugačni« jezik. Na spodnji povezavi lahko preverite, ali imajo prav.²⁸

²⁸ Skeč ob 70-letnici GRS Bovec, avtor scenarija in režije Jernej Cuder: <https://www.youtube.com/watch?v=AiST0xxwfIY>.

Slika 4
(<https://sl-si.facebook.com/groups/315961109848>)



Slika 5
(<https://www.youtube.com/watch?v=AiST0xxwfIY>)

3. Sklep

Dokumentiranje in raziskave govorjene jezikovne dediščine v severozahodnem delu slovenskega etničnega prostora se je postopno začelo že pred poldružim stoletjem. Danes številne in raznolike dejavnosti kažejo, da se raziskovalci in nosilci sami (posamezniki in skupine) vse bolj zavedajo kulturno-umetniškega, pedagoškega in gospodarskega (predvsem turističnega) potenciala govorjene jezikovne kulture na Bovškem. Ta segment dediščine se trudijo bolj ali manj premišljeno prenašati na mlajše rodove, jo (ponovno) ozavestiti kot dragoceno kulturno vrednoto, jo spoštljivo gojiti v domačem okolju ter jo s ponosom pokazati tudi »Drugim«, to se pravi obiskovalcem oz. turistom. Z dediščino sta povezana dva vzporedna procesa: manjšanje razlik in homogenizacija na globalni ravni ter vračanje v specifične značilnosti lokalnega okolja in njegovo preteklost (Hrobat Virloget 2014: 226). To na ravninah 1) nacionalno : 2) regionalno : 3) lokalno lahko opazujemo tudi na enotah *Bovški govor* in *Bovška slovstvena folklora*. Toda za vpis govorjene jezikovne dediščine v slovenski register NKD je vendarle potrebno sodelovanje stroke.

Literatura

- Blake, Janet. "The Impact of UNESCO's 2003 Convention on National Policy-making: Developing a New Heritage Protection Paradigm?". In: Michelle. L. Stefano and Peter Davis (ed.). *The Routledge Companion to Intangible Cultural Heritage*. London, New York: Routledge, 2017, 69–78.
- Della Bianca, Slavica. „Kulturni dan: Pripovedno izročilo na Bovškem“. *Slovstvena folkloristika*, 14–15/1–2 (2017): 68.
- Dolenc, Janez. *Zlati Bogatin. Glasovi*, knj. 4 (ur. Marija Stanonik). Ljubljana: Kmečki glas, 1992.
- Dolenc, Janez. „Neznani stari zapisi tolminskih ljudskih izročil“. *Traditiones*, 28/1 (1999): 101–110.
- Drekonja, Ciril. *Tolminske narodne pravljice*. Trst: Tipografija Consorziale, 1932.
- Dundes, Alan. "Texture, Text, and Context". In: *Interpreting Folklore*. Indiana University Press, 1980, 20–32.
- Dundes, Alan (ed.). *The Study of Folklore*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1965.
- Gabršček, Andrej. *Narodne pripovedke v Soških planinah I*. Slovanska knjižnica, snopič 25. Gorica, 1894a.
- Gabršček, Andrej. *Narodne pripovedke v Soških planinah II*. Slovanska knjižnica, snopič 29. Gorica, 1894b.
- Gabršček, Andrej. *Narodne pripovedke v Soških planinah*. Gorica: Goriška tiskarna, 1910.
- Hrobat Virloget, Katja. „Nesnovna dediščina Istre: Avtentičnosti, razmerja moči in ustvarjanje vez“. V: Tatjana Dolžan Eržen, Ingrid Slavec Gradišnik in Nadja Valentincič Furlan (ur.). *Interpretacije dediščine*. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, 2014, 226–241.

- Ivančič Kutin, Barbara. *Bovški govor. Fonetični zapis besedil*. A- diplomska naloga, mentorica doc. dr. Vera Smole. Ljubljana: Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, 1998.
- Ivančič Kutin, Barbara. *Slovar bovškega govora*. Ljubljana: ZRC SAZU, 2007.
- Ivančič Kutin, Barbara. „Sodelovanje domačinov pri pripravi narečnega slovarja (na primeru Slovarja bovškega govora”’. V: Vera Smole (ur.). *Metode in rezulti. Slovenska narečja med sistemom in rabi* (Obdobja 26). Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, 2009, 269–276.
- Ivančič Kutin, Barbara. „Folklorna pripoved v urbanem okolju, v javnem prostoru. Pripovedovalski dogodki v slovenski prestolnici”. V: Irena Novak Popov (ur.). *Vloge središča: Konvergenca regij in kultur*. Ljubljana: Slovenski slavistični kongres, 2010, 200–209.
- Ivančič Kutin, Barbara. *Živa pripoved v zapisu. Kontekst, tekstura in prekodiranje pripovedi Tine Kravanja iz Bavšice*. Ljubljana: ZRC SAZU, 2011a.
- Ivančič Kutin, Barbara. *Pripovedi Tine Kravanja iz Bavšice: zgodbe v bovškem narečnem govoru*. Zvočni posnetek (CD 38 min, 5 sek, stereo). Ljubljana: Avdiovizualni laboratorij ISN ZRC SAZU, 2011b.
- Ivančič Kutin, Barbara (ur.). *Zvočni vodnik po tematski poti: po sledah pripovednega izročila Bovca*. Zvočni posnetek (CD 32 min). Ljubljana: Avdiovizualni laboratorij ISN ZRC SAZU, 2013.
- Ivančič Kutin, Barbara. „Folklorno gradivo in njegov zapis kot stičišče slovstvene folkloristike in dialektologije. Pogled v preteklost in predlogi za prihodnost”. *Annales*, 26/4 (2016): 715–726.
- Ivančič Kutin, Barbara. „Gradivo za etnološko kontekstualizacijo muzejskih predmetov kot vir za jezikoslovne raziskave: študija primera”. *Jezik in Slovstvo*, 62/4 (2017): 65–79.
- Ivančič Kutin, Barbara. *Krivotete. Divje žene z nazaj zasukanimi stopali v slovenski folklori*. Ljubljana: ZRC SAZU, 2018.
- Ivančič Kutin, Barbara in Stanka Drnovšek. „Akademik prof. dr Marija Stanonik slovenački književni folklorista, etnolog”. *Folkloristika*, 3/1 (2018): 224–228.
- Ivančič Kutin Barbara in Monika Kropej Telban. „Lokalne pripovedi z Bistriškega Pohorja med kulturno dediščino in literarizacijo”. *Traditiones*, 50/1 (2021a): 173–194.
- Ivančič Kutin Barbara in Monika Kropej Telban. “Legends of Places as Part of the Sustainable Development of Regions”. *Folklore*, 81 (2021b): 157–178.
- Kenda, Josip. *Narodne pripovedke v Soških planinah III*. Slovanska knjižnica, snopič 47. Gorica: založil A. Gabršček, 1896.
- Komac, Vlasta Terezija. *Čez Boko gre čeča*. Nova Gorica: Založba Branko, 1995.
- Komac, Vlasta Terezija. *Na Klužak tice strašjo*. Nova Gorica: Založba Branko, 1997.
- Logar, Tine. *Dialektološke in jezikovnozgodovinske razprave*. Ljubljana: ZRC SAZU, 1996.
- Popit, Ilija. *Zverina nam vse požre. Folklorne in spominske pripovedi prebivalcev Blok, Loške doline, Knežje njive, okrog Turjaka, Hočerja, Debelega Polja, Žlebiča in še kje*. Glasovi, knj. 57 (ur. Marija Stanonik). Ljubljana: ZRC SAZU, 2021.
- Ramovš, Fran. *Kratka zgodovina slovenskega jezika*. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni center SAZU, 1995.

- Stanonik, Marija. *Slovenska slovstvena folklora*. Ljubljana: DZS, 1999.
- Stanonik, Marija. *Interdisciplinarnost slovstvene folklore*. Ljubljana: ZRC SAZU, 2008.
- Stanonik, Marija. *Etnolinguistika po slovensko*. Ljubljana: ZRC SAZU, 2017.
- Štrubelj, Zvone. *Pogum besede. Primož Trubar 500 let 1508–2008* (2. dopolnjena izdaja). Celovec, Ljubljana, Dunaj, Celje, Gorica: Mohorjeva založba Celovec, 2009.
- Šturm, Lucija. *Bovško narečje pri pouku književnosti v 5. razredu osnovne šole Bovec*. Magistrsko delo, mentor Igor Saksida, somentorica Barbara Ivančič Kutin. Ljubljana: Pedagoška fakulteta Univerze v Ljubljani, 2022.
- Židov, Nena. „Nesnovna kulturna dediščina in muzeji”. *Etnolog*, 30 (2020): 49–67.

Barbara Ivančič Kutin

**SPOKEN (ORAL) LINGUISTIC HERITAGE
IN THE SLOVENIAN REGISTER OF
INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE
AND THE ATTITUDES OF LOCAL INHABITANTS ON THE
EXAMPLE OF REGISTERED UNITS FROM BOVEC**

Summary

The concept of inscription in the national register of intangible cultural heritage (ICH) is based on a bottom-up approach. This can be a problem for the inscription of spoken linguistic heritage, such as dialects and verbal (oral) folklore. The bearers are diffuse and undefined, as the entire (more or less indigenous) population in a given geographical territory speaks the dialect in everyday life. Although speakers of a particular dialect are aware of the differences between other dialects and the Slovenian literary language, they do not think about them analytically. The form *Petition for entry in the Register of ICH* requires a higher level of linguistic and other expertise (description of the specific features, development, the timing of emergence, etc.). Therefore, it is not surprising that the units in the Slovenian register of ICH relating to dialect culture have been proposed and prepared by qualified experts (linguists/folklorists, etc.) who are also the bearers at the same time. The Slovenian ICH register currently contains five dialect speeches and only one unit of local verbal folklore. Although this type of heritage has a great potential for adding new units, there are not enough committed and qualified “initiators” in this field.

In the preparation of the initiative and then of the text for the actual registration of the units *Bovški govor* (Bovec local dialect) and *Bovška slovstvena folklora* (Bovec verbal folklore), the activities of documentation and research, presentation, awareness-raising, dissemination and popularisation of the spoken linguistic heritage were considered from the point of view of two sides: the professional-research side on the one hand, and the amateur side on the other. Because of their different objectives, which may also be intertwined in different proportions (scientific research, cultural-artistic, pedagogical/tourist-promotional), these two poles operate according to different principles and are aimed at different addressees and, therefore, in principle, work entirely independently. Still, in some segments, they complement and intertwine each other through various forms of cooperation. Nevertheless, the registration of spoken language heritage in the

Slovenian ICH register requires the participation of experts. The concept of bottom-up initiatives is problematic in these cases, and it would be useful to consider a different procedure for detecting and preparing initiatives for the inscription of spoken language ICH units.

Keywords: intangible cultural heritage ICH, national register, dialects, linguistic heritage, oral tradition, verbal folklore, expert participation

III НАЦИОНАЛНА ИСКУСТВА
У ОЧУВАЊУ НЕМАТЕРИЈАЛНОГ
КУЛТУРНОГ НАСЛЕЂА



**НЕМАТЕРИЈАЛНО КУЛТУРНО НАСЛЕЂЕ:
НАУЧНОИСТРАЖИВАЧКА ПРАКСА И
АДМИНИСТРАТИВНИ АСПЕКТИ.
ИСКУСТВА ИЗ БОСНЕ И ХЕРЦЕГОВИНЕ**

Рад доноси преглед деценијског искуства очувања и заштите нематеријалног културног наслеђа у Босни и Херцеговини, у аспектима који се односе на систем имплементације Конвенције о очувању и заштити нематеријалног културног наслеђа (UNESCO 2003), у условима изузетно сложене државне организације и недовољно артикулисаних јавних политика у области културе. Посебна пажња се усмерјава на партиципацију научне заједнице у процесима издавања, дескрипције и номинације појединачних елемената. Искуства примјене Унесковог концепта нематеријалног културног наслеђа сагледана су у свјетлу научних пројеката заснованих на интердисциплинарној и квалитативној парадигми у оквиру хуманистичких истраживања.

Кључне ријечи: нематеријално културно наслеђе, Босна и Херцеговина, Република Српска, научноистраживачки пројекти

Уводне напомене

Кроз размјену идеја и искустава у вези са концептима нематеријалног културног наслеђа у теорији, методологији и пракси, у вези са идеолошким и идентитетским аспектима, примјерима добре праксе, као и са контролерзама које прате дијалог научно-истраживачких и административних приступа, уопштавају се полазне претпоставке од којих ваља почети и преглед најзначајнијих достигнућа у примјени Унескове Конвенције о очувању и заштити нематеријалног културног наслеђа, односно најзначајнијих проблема са којима се суочавају дјелатници у Босни и Херцеговини ангажовани на пољу администрације, културе и науке. Овако најављена тема подразумијева да ће бити ријечи не само о угрожености и очувању него и о идеолошким конотацијама и политичким импликацијама дијалога о наслеђу, културним политикама и научним истраживањима у култури. Транзијски контекст и промјена идеолошке парадигме напросто се подразумијевају када је ријеч о државама насталим на простору бивше Југославије, као што се у самом концепту нематеријалног културног наслеђа

* jelenkapandurevic1@gmail.com

подразумијева заокрет у односу на некадашње поимање културног наслеђа, који акценат ставља на динамику, промјенивост и субјективно искуство заједнице. Неопходно је, dakле, у основним цртама представити концепт Унескове Конвенције из 2003. године, будући да управо у оквиру овог концепта долази до најзначајнијег укрштања појмова идентитета и културног наслеђа.

У другом дијелу рада износе се искуства из Босне и Херцеговине, конкретније, из Републике Српске. Даје се поглед на најзначајније аспекте и десетогодишње балансирање између научних и примијењених истраживања и дискутује се сврсисходност резултата једних и других у свјетлу имплементације Унескове конвенције. У завршном дијелу пружа се осврт на резултате научноистраживачких пројеката, уз подсјетник на питања која још увијек чекају на критичке и полемичке приступе.

У свјетлу Конвенције

Премда је стручна литература која прати и коментарише концептуализацију нематеријалног културног наслеђа изузетно обимна, могуће је издвојити неколико полазних претпоставки¹. Однос према традицији у условима интензивне глобализације један је од највећих изазова за савремене културне политике на националном, европском и међународном нивоу. Уз преосмишљавања колективних идентитета, нематеријално културно наслеђе угрожава и оно што га суштински разликује од његовог материјалног пандана, а то је стална промјена и еволуција. Као посљедица интензивне мобилности становништва и развоја интернет комуникације умањују се и нестају културне и језичке различитости, што мале заједнице много интензивније и емотивније доживљавају. Народи чији је опстанак угрожен ратовима, природним катастрофама и егзилом као посљедицом, односно интензивним миграцијама, свијест о идентитету властите заједнице заснивају управо на елементима нематеријалног културног наслеђа. С друге стране, етничке и друге заједнице које уживају у економском и социјалном просперитету нематеријално културно наслеђе чувају као дио културе која неповратно нестаје, а која је упркос томе важна саставница њиховог идентитета (в.: Поповић Живанчевић 2011: 32, 36). Важно је нагласити да се концепти очувања и запштите у сferи нематеријалног културног израза на међународном нивоу још од 1946. године повезују са фолклором, као и етнолошким и антрополошким разумијевањима културе. Прецизније дефинисање односа према нематеријалном културном наслеђу свакако је у вези са реакцијама на Конвенцију Унеска из 1972. године² и дебатом која се усмјеравала у правцу критике због европцентричне перспективе и

¹ На овом мјесту упућује се на текст Конвенције (UNESCO 2003), као и на селективан избор: Живковић и др. (ур.) 2011; Aikawa 2004; Bendix 2009; Fawcett 2009; Kirshenblatt-Gimblett 2006; Hameršak i dr. (ур.) 2013.

² Конвенција о запштици светске културне и природне баштине (UNESCO 1972), која је усмјерена на запштиту споменика, скупина грађевина или мјеста (материјалну баштину).

промовисања западњачког, нарочито урбаног концепта наслеђа (Smith, Akagwa 2009: 1–2). Уз инсистирање на (и даље контроверзној) категорији аутентичности и превасходном значају локалних заједница, истакнуто је неколико постулата, који се односе на принципе диверзитета (културне разноликости), интеркултурне комуникације и дисеминације. Проблем идентификовања и уврштавања у категорију културне баштине и у домену нематеријалног неизбјежно се повезује са политикама идентитета:

Баштина постаје „баштина“ тек када бива препозната унутар одређеног скупа културних и друштвених вриједности, које су и саме „нематеријалне“ (...). Шта ће бити препознато као део (не)материјалног наслеђа зависи од вредности које им придаје одређена група људи и /или одређене организације (као што је Унеско), пошто не постоје инхерентне вредности које одређују шта је „наслеђе“ (Smith, Akagwa 2009: 5).

Конвенција о очувању нематеријалног културног наслеђа (у даљем тексту: Конвенција) донесена је на генералној скупштини Унеска одржаној 17. октобра 2003. године у Паризу. Сврха Конвенције је очување нематеријалног културног наслеђа, осигуравање поштовања нематеријалног културног наслеђа и заједнице, група и појединача који га практикују и који се с њим повезују, повећање свијести на локалном, националном и међународном нивоу о важности нематеријалног културног наслеђа (у даљем тексту: НКН) и о осигурању узајамног поштовања истог, као и обезбеђивање међународне сарадње и помоћи. Према Конвенцији, НКН означава праксе, приказе, изразе, знање, вјештине, као и за њих везане инструменте, предмете, артефакте и културне просторе које заједнице, групе и, у неким случајевима, појединци, признају као дио свог културног наслеђа. Заједнице и групе га стално и поново стварају као одговор на властито окружење и међудјеловање с природом и историјом. Такав стваралачки чин прати и осјећај идентитета и континуитета. Афирмисањем културних пракси у вези са НКН омогућава се очување и унапређује се поштовање културне разноликости и људске креативности. *Нематеријално културно наслеђе* испољава се у доменима усмене традиције и изражавања, укључујући језик и дијалекте, затим различите извођачке умјетности, друштвене праксе, ритуале и свечане догађаје, знања и праксе у вези са природом и свемиром, као и традиционалне занате.

Очување нематеријалног културног наслеђа подразумијева мјере које се проводе са циљем осигуравања виталности наслеђа, укључујући идентификацију, документацију, истраживање, заштиту, унапређивање, проширење, преношење, посебно формалним и неформалним образовањем, као и обнову различитих аспеката таквог наслеђа. Конвенција је усмјерена на репрезентовање културних израза, на савремене догађаје и значај који имају у свакодневном животу заједнице, али и у празничном амбијенту. Стављен је акценат на процес одржања и очувања нематеријалне културе, а не на заштиту крајњих резултата тог процеса. Ратификацијом Конвенције

земље потписнице стварају политичку и законску основу за идентификовање, инвентарисање, промоцију, очување и заштиту поменутих пракси. На тај начин оне потврђују спремност да ангажују расположиве ресурсе (људске, институционалне и финансијске) у складу са препорукама Унеска, а са циљем очувања наслеђа.

У административном оквиру

Босна и Херцеговина је једна од држава насталих распадом Југославије, а своје уређење и уставни оквир дuguје Дејтонском мировном споразуму, којим је 1995. године окончан грађански рат. Интерпретација његових узрока и повода, и наративи у вези с тим у великој мјери одређују и доживљај културног идентитета, односно перцепције у вези са припадношћу заједници. Овим споразумом који дефинише конститутивност три народа, равноправност њихових материјних језика као фундаменталних идентитетских исходишта, и територијалну подјелу на два ентитета и дистрикт Брчко, прописује се да су сва питања из области науке, образовања, културе и културних политика у надлежности ентитета и дистрикта. Сходно томе, у Републици Српској, насељеној претежно српским становништвом, и у Федерацији Босне и Херцеговине, чије кантоне насељава претежно хрватско и бошњачко становништво, примјењују се и различита законска рјешења. Систем додатно компликује чињеница да се ентитет Федерација Босне и Херцеговине састоји од десет кантона који имају засебна министарства надлежна за област културе. Дистрикт Брчко има своју владу и своју културну политику. Законска заштита културних добара, материјалних и нематеријалних, а нарочито стратегије промовисања, очувања и заштите у искључивој су, дакле, надлежности ентитета и Дистрикта још од 1995. године и, имајући у виду такве околности, у наставку ћemo говорити о систему имплементације Конвенције о очувању и заштити нематеријалног културног наслеђа коју је Босна и Херцеговина ратификовала 2008. године.

Унеско је једина организација у оквиру УН система која дјелује кроз мрежу Државних комисија, које су савјетодавна тијела влада земаља чланица. Улога, задаци и међусобни односи између националних комисија, држава чланица и Унеска утврђени су Повељом о државним комисијама из 1978. године. Чланове комисија за Унеско чине представници образовних, научних и културних установа, парламентарци, представници невладиних организација и академске заједнице. Државна комисија за сарадњу Босне и Херцеговине са Унеском је једино овлаштено тијело које врши послове комуникације и администрације, одређивање и именовање сарадника и партнера за сарадњу са Унеском, односно повезница између Унеска и ентитетских институција. Република Српска саставља свој регистар нематеријалног културног наслеђа³ независно од Федерације Босне и Херцеговине.

³ На коме се у вријеме писања овог текста налазе: *Змијањски вез; Брање траве иве на Озрену; Узгој коња рase Липиџанац; Невесињска олимпијада; Косидба на Балкану; Осаћански језик; Крсна слава; Масла; Плање лила; Видовданска олимпијада; Густо коло; Гусле, Гусларско пјевање и Усмено предање – епска народна поезија; Бањалучки*

Овај и регистар нематеријалног културног наслеђа Федерације Босне и Херцеговине⁴ чине Листу нематеријалног културног наслеђа Босне и Херцеговине са које Државна комисија Унеску упућује елементе за номинацију, односно за упис на Репрезентативну листу, Листу угрожених елемената или у Регистар добре праксе. Овај систем функционише тако што једне године Република Српска може да номинује своје елементе, а друге године Федерација Босне и Херцеговине, и тако се номинације наизмјенично смјењују⁵. На Репрезентативну листу до сада су уписаны: *Змијањски вез* (2014. године), *Коњичко дрворезбарство* (2017. године) и *Брање траве иве на Озрену* (2018. године).

Заштита нематеријалног културног наслеђа Републике Српске регулисана је Законом о музејској дјелатности. Измјене овог закона из 2008. године имале су управо за циљ уврштавање појма нематеријално културно наслеђе у постојећу законску регулативу, чиме су се стекли правни основи за његово евидентирање и заштиту. Министарство просвјете и културе Републике Српске именовало је Комисију за нематеријално културно наслеђе, која је радила само неколико година. Након тога сви послови у вези са припремама приједлога за номинацију елемената из Републике Српске (предлагање и утврђивање статуса заштићеног културног добра, прикупљање, сређивање, чување, стручна и научна обрада музејске грађе, те израда приједлога заштите нематеријалних културних добара) прешли су у надлежност Одјељења за нематеријалну културу Музеја Републике Српске. Парадокс оваквог административног рјешења не лежи само у чињеници да се на истом мјесту и „предлаже” и „утврђује статус” него и у чињеници да једини стручњак ангажован за све наведене послове нема (уз то, као појединац, не може ни имати, у претпостављеном обиму) компетенције за „научну обраду музејске грађе”. У Федерацији Босне и Херцеговине на основу Закона о организацији органа управе у Федерацији БиХ федерални министар културе и спорта доноси Одлуку о формирању отворене прелиминарне листе нематеријалног културног наслеђа Федерације Босне и Херцеговине. У изради приједлога листе учествују стручњаци Етнолошког одјела Земаљског музеја у Сарајеву, експерти Музичке академије и Института за музикологију, представници невладиних организација и Федералног министарства културе и спорта. Федерално министарство културе и спорта доставља листу на допуну надлежним кантоналним министарствима. Листа остаје отворена за измјене у складу са детекцијом и развојем активности на локалном нивоу, те за нове приједлоге и обраду већ прикупљених података независно од нивоа државне или локалне управе, а приједлози

⁴ *Неван; Ковачки занат у Мркоњић Граду; Плањење жежнице; Теслићки вез; Ој, ђевојко (јјакача); Српска ћирилица; Сарајевско-романијски приглавак.*

⁵ *Традиционални занат коњичко дрворезбарство; Обичај такмичења у кошенију траје на Купресу; Поткивање јаја у Крешеву; Израда чипке – кефаре; Ходочашће на Јеватовицу – Прусац; Ходочашће светом Иви – Подмилачје; Израда фричарије у Лижевију; Ганга – сеоски полифони музичко-поетски облик; Сеедалинка – фадски музичко-поетски облик; Израда и сахране инструментата кафадџен; Сеоски полифорни облик пјевања „У три”; Скакање са Старог моста у Мостару; Пјевање уз гусле.*

⁵ Посљедњих година тај период је повећан на двије године.

могу долазити и од стране заинтересованих појединача. Ова прелиминарна листа представља основ за кандидовање нематеријалне културне баштине Федерације Босне и Херцеговине за све репрезентативне листе вишег нивоа.

Систем за номинацију, очување и заштиту нематеријалног културног наслеђа Босне и Херцеговине изузетно је сложен. Различита рјешења која функционишу на ентитетском нивоу само су дјелимично изнуђена административним оквиром, а у већој мјери их одређује разумијевање суштине и сврхе Конвенције, односно стратегије у вези са имплементацијом. У наставку овог рада посебан значај даје се чињеници да у системским активностима на неуједначен и, надасве, недовољан начин учествују чланови научне заједнице. Ово се нарочито односи на систем успостављен у Републици Српској. Првобитни концепт, који је обухватао и дјеловање Комисије за нематеријално културно наслеђе при Министарству просвјете и културе Републике Српске, није заживио. Није постојала стратегија нити добра воља да се рад ове комисије дефинише, а самим тим ни да се прецизира очекивани допринос чланова из редова научника⁶. Није било прилике да научна истраживања буду искориштена у планирању и успостављању механизама идентификовања, промовисања и заштите нематеријалног културног наслеђа у Републици Српској. Комисији је 2014. године истекао мандат, а њен рад никада није обновљен. На искуству осмишљавања системских рјешења за очување и заштиту нематеријалног културног наслеђа настала је монографија *Нематеријално културно наслеђе. Теоријски, методолошки и административни аспекти* (Медар Тањга и др. 2017), првобитно замишљена као приручник за стручњаке запослене у институцијама културе чији опис послова подразумијева бригу о нематеријалном културном наслеђу. У монографији је обраћено шест елемената у шест поглавља. Изабрани су како би показали различите могућности приступа и расвијетлили различите недоумице у погледу испуњавања формалних захтјева Унеска. Приложени су и формулари прописани од стране свјетске организације, а на конкретном материјалу је показано како се на административном нивоу описују и номинују елементи НКН.

У свјетлу научноистраживачких приступа

На универзитетима у Републици Српској не постоје студијски програми/модули за културно наслеђе нити за фолклористику, као што не постоје ни институти за истраживања културе. Научни рад у области коју обухвата Унесков концепт нематеријалног културног наслеђа био је препуштен појединцима и фрагментарним приступима, без могућности да се оствари толико истицан захтјев за интердисциплинарним обрадама многоbroјних феномена културе и традиције, и актуелних проблема у вези са културним наслеђем и јавним политикама.

⁶ У раду комисије учествовале су др Ирена Медар Тањга, др Драгица Панић Кашански и др Јеленка Пандуревић.

Пројекат *Проучавање и заштита нематеријалне културне баштине Републике Српске*⁷ замишљен је као покушај да се институционално осмисле интердисциплинарна фолклористичка и културолошка истраживања у академском простору Републике Српске, и да се истовремено пружи научна подршка процесу имплементације Конвенције 2003 у Босни и Херцеговини. Неформалну и малобројну групу научника и стручњака из различитих области на заједничком пројекту није повезала тек свијест о томе да је „посљедњи час” и да је стога неодговорно чекати „нека бола времена” да би се пописала, описала и научно интерпретирала грађа која нестаје свакодневно, нити подразумијевани став да научно проучавање културолошких феномена захтијева интердисциплинарни приступ. Осим ових подразумијеваних ставова кључна је била спознаја сваког истраживача понаособ да је теренско истраживање неопходна, али и веома сложена, захтјевна и скупа фаза научног бављења фолклором, било да је ријеч о дијалектолошком, књижевном, културноантрополошком, социолошком, етнолингвистичком или неком другом приступу. У том тренутку теренска истраживања овога типа у Босни и Херцеговини су одавно била историјска категорија, а увидом у праксу и резултате некадашњег Института за фолклор, односно Етнолошког одјељења Земаљског музеја, генерисана је основа за методолошку матрицу у којој највећи значај има локализација теренског истраживања и искуство тимског рада. Након рата 1992–1995, статус Земаљског музеја, који је остао без готово свих стручњака у овој области, остао је неријешен, као и статус још неких институција културе чији је оснивач била СР БиХ. Завичајни музеји нису имали претпоставке да, у смислу научне елаборације, адекватно учествују у изградњи система очувања и заштите НКН. У њима су радили мањом етнолози који су дипломирали на студијском програму географије и етнологије који је на Природно-математичком факултету Универзитета у Бањој Луци основан 1994. године и на који су уписане само три генерације студената. Научни институти за ову област данас не постоје. Неколико постојећих универзитетских центара у БиХ нема студијске програме који би образовали стручњаке за НКН, изузев студијских програма Етномузикологије на Музичкој академији у Сарајеву и Академији умјетности у Бањој Луци (Пандуревић 2013: 43–57).

Активности на припреми истраживачког рада у оквиру пројекта *Проучавање и заштита нематеријалног културног наслеђа Републике Српске* подразумијевале су едукацију истраживачког тима⁸ у складу с најављеним циљевима и избор најпримјеренијег методолошког концепта. Није, међутим, постојала институционална подршка у смислу осмишљене и провјерене

⁷ Пројекат је реализован на Универзитету у Бањој Луци, у периоду 2012–2017. године.

⁸ Истраживачки тим пројекта *Проучавање и заштита нематеријалне културне баштине Републике Српске* који се реализује уз финансијску подршку Министарства за науку и технологију Републике Српске чине професори и асистенти Филолошког факултета (др Дијана Црњак, др Јеленка Пандуревић, др Арагомир Козомара, мр Андреја Марић, мр Данијела Јелић и асистент Валентина Милекић), Академије умјетности (др Арагица Панић и мр Ивана Росић), Природно-математичког факултета (др Ирена Медар Танња), као и сарадници из Балканолошког института САНУ (др Биљана Сикимић, др Светлана Ђирковић и др Анемари Сореску-Маринковић), односно Института за књижевност и уметност из Београда (др Лидија Делић и др Смиљана Ђорђевић Белић).

методологије и искусних теренских истраживача. Земаљски музеј је у том смислу био на само најстарија научна институција него и једина установа у Босни и Херцеговини која је организовано, плански и систематски спроводила етнолошко-фолклористичка проучавања, а стручњаци су се кроз специфичну методологију (тимски рад и монографски приступ локалитетима) постепено специјализовали за поједине области. Концепција тимских научноистраживачких етнолошко-фолклористичких истраживања почивала је на схеми: поријекло становништва, народни говор, друштвени и правни, женидбени, божићни обичаји и крсно име, друштвене игре и забаве, народне приповијетке, народне пјесме и музичка традиција, а задржана је до деведесетих година двадесетог вијека. Ова институција је, међутим, остала изван система који подразумијева ентитетски ниво надлежности за области науке и културе, тако да је сарадња у најбољем случају могла бити само неформална. Искуство је показало да је готово у потпуности изостала. С друге стране, административни оквир који је омогућио „специјалне паралелне односе Републике Српске и Републике Србије” отворио је неке нове перспективе⁹.

Тимски рад на терену је најзначајније истраживачко поље и за научнике Балканолошког института САНУ, који су у оквиру актуелног пројекта *Језик, миграције и фолклор на Балкану* развили препознатљиву методологију теренских истраживања. Рад на пројекту *Проучавање и заштита нематеријалне културне баштине Републике Српске* отпочео је кроз сарадњу са експертима из Балканолошког института САНУ и Института за књижевност и уметност из Београда, који су остварили веома запажене резултате у теренској фолклористици. Сарадња је била врло интензивна, нарочито на плану едукације нашег тима и у теоријско-методолошким, и у аспектима који се односе на теренски рад и посттеренску методологију. Заједничка истраживања рађена су у Слатини и Ситнешу Малом (2012), Јаворанима (2012), Батковићу (2013) и Прњавору (2014). Одабрана методологија подразумијевала је тимски рад уз укључивање стручњака различитих профилса, а инсистирало се на прикупљању вишеструко употребљиве грађе која би била погодна за мултидисциплинарна проучавања. Рад сарадника из Балканолошког института карактерише специфична теренска методологија и посттеренски аналитички механизам. Примијењена методологија терена означила је заокрет од интервјуа затвореног типа (анкете) према интервјуима полуотвореног или отвореног типа. У том смислу истраживачима је остављена могућност да тему и начин разговора прилагоде конкретном саговорнику, процењујући на лицу мјеста његове афинитетете, знања, расположење. Разговор се води према темама које су предвиђене конкретним упитницима, примарно везаним за елементе традиционалне усмене духовне културе, али је могуће и отварање према усменој историји, биографској причи и сл. што је имало великог значаја за наставак истраживања и изван прагматичног концепта очувања и заштите НКН. Снимљена грађа настала

⁹ Закон о ратификацији споразума о успостављању специјалних и паралелних односа између Републике Српске и Републике Србије,
<https://www.vladars.net/sr-SP-Cyril/Vlada/Ministarstva/mpb/DJEL/Documents/broj%20060.pdf>

у оквиру овог пројекта чува се у Дигиталном архиву Филолошког факултета, који је временом постао база података за најразличитија истраживања у области друштвено-хуманистичких наука. Дигиталном архиву је, управо захваљујући теоријско методолошкој парадигми квалитативних истраживања, омогућено да траје и да се попуњава и осмишљава кроз неке нове пројектне активности.

Премда су различито оријентисани (фолклористички, етномузиколошки, антрополошки, дијалектолошки, антрополошко-лингвистички, социолингвистички приступ), истраживаче окупљене на овом пројекту суштински повезује истовјетан начин посматрања чињеница културе: традиција се поима прије свега као процес, а не као непромјењива датост, а њени елементи се тумаче у различитим контекстуалним оквирима. Интерпретације културних феномена нису усмјерене на „етнографски презент“ колико на последице развојних процеса, трансформација друштвених и економских структура и вриједносних система, и модификације у смислу допуњавања новим садржајима. На овај начин постављени су темељи за тимски етнографски и антрополошки рад у Републици Српској. Истраживачи су развијали компетенције у непосредном раду на терену, и уз помоћ стручне литературе креирали теоријско-методолошке концепције које уз релативно висок ниво кохерентности и даље задржавају многобројне специфичности дисциплинарних приступа. Креативна и конструктивна дебата која се водила између чланова истраживачког тима односила се на проблеме у вези са архивирањем, слободом приступа грађи, заштитом личних података испитиваних и заштитом ауторских права, али и на онтолошко-епистемолошке и методолошке концептуализације терена. Ријеч је о перманентном процесу у сврху јачања личних и колективних научноистраживачких компетенција, а основна исходишта методолошких недоумица упућивала су истраживаче на актуелне парадигме савремене хуманистике (в. Медар Тања и др, 2017).

Повезаност научника на нивоу Универзитета у Бањој Луци¹⁰ посредством овог пројекта омогућила је и наставак сарадње, а први кораци у том правцу остварени су 2016. године оснивањем Центра за фолклористику и студије културе (Цефиск), који је и основан како би се могла наставити и развијати истраживања започета у оквиру пројекта *Проучавање и заштита нематеријалног културног наслеђа Републике Српске*. Усмјереност на мале (локалне) заједнице, као и интересовање за варијације и модификације културних пракси, јесу фундаменталне претпоставке које су квалитативну методологију учиниле практично незамјењивом у проучавању НКН, што је нарочито дошло до изражaja у оквиру пројекта *Фолклорна орнаментика сарајевско-романијске области* (Цефиск, уз финансијску подршку Министарства просвјете и културе у Влади Републике Српске).

С друге стране, усмјереност на методологију квалитативних истраживања омогућила је и флексибилнији приступ феноменима нематеријалног

¹⁰ Један од најзначајнијих резултата овог пројекта је повезивање истраживача из различитих научних области (етнологија, етномузикологија, фолклористика) који су запослени на различитим факултетима.

културног наслеђа и изван прагматике Унесковог концепта. Квалитативна парадигма обухвата интерпретативно-конструктивистичке, феномено-лошке и постмодернистичке теоријске матрице, наглашавајући значај који имају не само поуздана дескрипција или инсајдерска перспектива него и способност разумијевања чињеница, процеса, узрока и посљедица, односно истраживачки сензибилитет и искуствена оспособљеност за разумијевање емоција, вриједности и ставова. С тим у вези, нови пројекти (нпр. *Занемарени архиви књижевног и културног наслеђа*) отворили су инспиративне и провокативне истраживачке перспективе које су водиле у тематске и методолошке просторе постфолклора (уп. нпр. фолклорни еротикон, Пандуревић 2020; фолклор НОБ-а и Револуције, Ђорђевић Белић, Пандуревић 2021) и усмене историје (Пандуревић 2015; 2018).

Кроз пројекат је развијана и пракса повезивања научних истраживања и наставе на универзитету, кроз ангажовање младих истраживача и укључивање студената у истраживачки рад, о чему можда најбоље свједочи књига *Народне здравице. Грађа и коментари* Валентине Милекић и Данијеле Јелић (Милекић, Јелић 2017) и неколико завршних радова на првом и другом циклусу студија. Теренски рад и Унесков концепт су афирмисани и кроз увођење изборних курсева (*Теренско проучавање фолклора, Народна предања, Нематеријално културно наслеђе*), а заинтересованост студената могла би се одржавати и реализовањем *Летње школе фолклористике*, за коју је већ урађен елаборат. Ово су неопходни и претходни кораци за осмишљавање студијских програма на трећем циклусу, који би могли бити засновани на размјени студената и наставника, односно концепцији *докторске школе*. Активности у правцу успостављања међународне сарадње већ су остварене, а искуства су веома добра. Без обзира на ове претпоставке, у питању је процес који је дуготрајан, а у смислу добијања административне подршке, још увијек неизвестан.

На мјесту закључка

Концептуализација нематеријалног културног наслеђа у земљама бивше Југославије, односно разумијевање и имплементација Унескове конвенције из 2003. године, често доводе до изневјерених очекивања, својатања и рјешења праћених полемичким тоновима. Изузетно сложен, често контроверзан однос према нематеријалном културном наслеђу подразумијева полемику и динамику грађанског активизма, и разумије се да није увијек могуће помирити научне и административне захтјеве, нити усагласити очекивања свих актера укључених у процес његовог одржавања и заштите. Изазови који се у том смислу постављају пред научнике превазилазе епистемолошке и методолошке парадигме антропологије, етнологије, етномузикологије, фолклористике и других хуманистичких дисциплина које се традиционално баве феноменима културног наслеђа.

Научник је суочен са често супротстављеним перцепцијама и захтјевима, који се с једне стране односе на научноистраживачку поузданост и коректност, методолошки и епистемолошки скептицизам, интелектуалну и друштвену

одговорност и спремност на дијалог. Али и на досљедност у вези с тим, упркос притисцима који, с друге стране, подразумијевају меркантилност, историјски ревизионизам или морални релативизам (Медар Тањга и др. 2017: 29–30).

Ова проблематика још увијек није добила адекватан и обухватан критички осврт.

Може се закључити да је у Босни и Херцеговини у првој деценији имплементације Унескове Конвенције о очувању и заштити НКН изостала снажна и конструктивна дискусија о идентитетским матрицама, националним стратегијама и оперативним селекцијама, о заједничким номинацијама и културним политикама. Ова питања су од суштинског значаја за дијалог култура, који у датом оквиру претходи успостављању одговорних и одрживих система очувања и заштите.

С друге стране, снажан подстицај промишљању очувања културног наслеђа које „изнова настаје“ као креативан чин интеракције са члановима заједнице, у прошлости и у садашњости, долази управо из искуства теренских истраживања и научних увида у актуелну динамику, семантику и прагматику културних израза. Научне приступе „живој традицији“ и концептуализацији НКН обиљежио је заокрет ка савременој култури свакодневице и празника, њеним актерима, хронотопима, конструктима, модалитетима. Напуштају се класичне фолклористичке визуре, а научноистраживачке перспективе отварају се у правцу постфолклора, антропологије фолклора, усмене историје, студија културе. Полазећи од Унесковог концепта нематеријалног културног наслеђа, научноистраживачки интереси су се усложњавали, и отварали према актуелним теоријским, методолошким и интердисциплинарним просторима савремене хуманистике, што је и један од споредних и неочекиваних, али и најзначајнијих резултата суочавања са захтјевима Конвенције.

Литература

Ђорђевић Белић, Смиљана и Јелена Пандуревић. „Фолклор Народноослободилачке борбе (НОБ-а). Изазов постсоцијалистичке и постјугословенске хуманистике“. *Књижевна историја*, 17 (2021): 163–185.

Живковић, Душица (ур.). *Нематеријално културно наслеђе Србије* 1. Београд: Министарство културе, информисања и информационог друштва и Центар за заштиту нематеријалног наслеђа, 2011.

Медар Тањга, Ирена, Јелена Пандуревић и Драгица Панић Кашански. *Нематеријално културно наслеђе. Теоријски, методолошки и административни аспекти*. Бања Лука: Филолошки факултет, 2017.

Милекић, Јелић, Валентина и Данијела Јелић. *Народне здравије. Грађа и коментари*. Бања Лука: Филолошки факултет, 2017.

Пандуревић, Јеленка. „Српска фолклористика у Босни и Херцеговини. Стане и перспективе”. У: Заја Караповић и Јасмина Јокић (ур.). *Савремена српска фолклористика 1*. Нови Сад: Филозофски факултет и Центар за истраживање српског фолклора, 43–57.

Пандуревић, Јеленка. „Књижевност транскрипта. Теоријски аспекти”. *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, 63/1 (2015): 71–85.

Пандуревић, Јеленка. „Словенска фолклорна анималистика као оквир за конструисање наративног идентитета”. *Филолог*, 17 (2018): 70–93.

Пандуревић, Јеленка. *Фолклорни емотикон. Огледи о емотици и поетици српских народних пјесама*. Андрићград, Вишеград: Андрићев институт, 2020.

Поповић Живанчевић, Мила. „Музеји и нематеријална баштина”. У: Душана Живковић (ур.). *Нематеријално културно наслеђе Србије 1*. Београд: Министарство културе, информисања и информационог друштва и Центар за заштиту нематеријалног наслеђа, 2011, 32–50.

Aikawa, Noriko. “An Historical Overview of the Preparation of the UNESCO International Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage”. *Museum International*, 56/1–2 (2004): 137–149.

Bendix, Regina. “Inheritances. Possession, Ownership, and Responsibility”. *Traditiones*, 38/2 (2009): 181–199.

Fawcett, Michelle. *The Market for Ethics. Culture and the Neoliberal Turn at UNESCO*, 2009, <http://gradworks.umi.com/3380290.pdf>.

Hameršak, Marijana, Iva Pleše i Ana-Marija Vukušić. *Proizvodnja baštine: kritičke studije o nematerijalnoj kulturi*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 2013.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. “World Heritage and Cultural Economics”. *Museum Frictions. Public Cultures/Global Transformations*. Durha, London: Duke University Press, 2006, 161–202.

Smith, Laurajane and Natsuko Akagawa. *Introduction to Intangible Heritage*. London and New York: Routledge, 2009.

Интернет извори

Закон о ратификацији споразума о успостављању специјалних и паралелних односа између Републике Српске и Републике Србије. Службени гласник Републике Српске, бр.60/XVI, 11. јули 2007. године, <https://www.vladars.net/sr-SP-Cyrl/Vlada/Ministarstva/mpb/DJEL/Documents/broj%20060.pdf>.

Одељење за нематеријалну културу. Музеј Републике Српске, <https://www.muzejrs.com/site/%D0%BD%D0%B5%D0%BC%D0%B0%D1%82%D0%BB%D1%80%D0%BA%D1%83%D0%BB%D1%82%D1%83%D1%80%D0%BD%D0%BE-%D0%BD%D0%BD%D0%B0%D1%81%D1%99%D0%BD%D5%D1%92%D0%BD/>.

Државна комисија за сарадњу Босне и Херцеговине са UNESCO-м, <http://unescobihi.mcp.gov.ba/komisija/Default.aspx?id=14239>.

Preliminarna otvorena lista nematerijalnog kulturnog naslijeda/baštine Federacije Bosne i Hercegovine. Federalno ministarstvo kulture i sporta, <http://fmks.gov.ba/stara/preliminarna-otvorena-lista-nematerijalnog-kulturnog-naslijeda-bastine-federacije-bosne-i-hercegovine>.

UNESCO 1972. Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage, <http://whc.unesco.org/en/coventiontext/>.

UNESCO 2003. Konvencija o očuvanju nematerijalnog kulturnog naslijeda 2003, <http://unescobih.mcp.gov.ba/publikacije/?id=14358>.

Jelenka Pandurević

**INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE:
SCIENTIFIC-RESEARCH PRACTICES
AND ADMINISTRATIVE ASPECTS.
EXPERIENCES FROM BOSNIA AND HERZEGOVINA**

Summary

This paper provides an overview of the decade-long experience of preservation and protection of intangible cultural heritage in Bosnia and Herzegovina, considering aspects related to the implementation system of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage (UNESCO 2003), in the conditions of extremely complex state organisation and insufficiently articulated public policies in the domain of culture. Special attention is paid to the participation of the scientific community in the processes of selection, description and nomination of individual elements. The experiences of applying the UNESCO concept of intangible cultural heritage are viewed in the light of scientific projects based on interdisciplinary and qualitative paradigms within humanistic research.

Keywords: intangible cultural heritage, Bosnia and Herzegovina, Republika Srpska, scientific research projects

Ольга А. Пашина*

Государственный институт искусствознания

Москва

39:[328.34:008(470)’20”

39:[303.01+303.442.23](470)

39:316.734(470)

СОХРАНЕНИЕ НЕМАТЕРИАЛЬНОГО КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ: РОССИЙСКИЙ ОПЫТ

В статье отражена законодательная база охраны нематериального культурного наследия в РФ, определены основные положения Концепции сохранения и развития нематериального культурного наследия народов Российской Федерации, принятой Министерством культуры РФ. Рассмотрена реализация этих положений на практике: проведение полевых и научных исследований, публикация их результатов, подготовка специалистов в области нематериального культурного наследия, формирование электронного Каталога объектов нематериального культурного наследия (ОНКН), деятельность по актуализации ОНКН, их популяризации и активному включению в культурную жизнь, международное сотрудничество в области изучения и популяризации нематериального культурного наследия народов мира. В заключении рассмотрена проблема признания объектами нематериального культурного наследия архивных материалов (аудио-, видеозаписи, рукописи), документально представляющих культурные явления, ушедшие из живой практики.

Ключевые слова: нематериальное культурное наследие, Россия, законодательство, каталог, полевые и научные исследования, публикации, популяризация, международное сотрудничество

Государственная политика Российской Федерации (РФ) в сфере охраны нематериального культурного наследия лишь отчасти определяется Конвенцией ЮНЕСКО 2003 года, поскольку Россия не ратифицировала эту Конвенцию, а пошла по пути выработки собственного подхода к этой проблеме, в том числе на законодательном уровне. Многие аспекты, связанные с сохранением нематериального культурного наследия народов РФ, регулируются принятыми в стране законами, касающимися языков народов России, народных художественных промыслов, объектов историко-культурного наследия, национально-культурных автономий и др. Эти законы направлены на обеспечение прав граждан России, относящих себя к определенным этническим общностям, на сохранение и развитие своей национальной культуры.

* opash@sias.ru

Специального закона о сохранении нематериального культурного наследия в Российской Федерации пока нет, но в ноябре 2013 г. на Межпарламентской ассамблее стран Содружества Независимых Государств (СНГ) был принят модельный закон, на основе которого должны разрабатываться национальные законы. Показательны инициативы ряда регионов России, где законы об охране нематериального культурного наследия были приняты на уровне субъектов РФ. Среди них: Ханты-Мансийский автономный округ (2003), Вологодская область (2004), Краснодарский край (2007), Ямало-Ненецкий автономный округ (2007), Республика Алтай (2008), Республика Тыва (2013), Республика Татарстан (2018) и др.¹

Отношение к нематериальному культурному наследию народов РФ было сформулировано в документе «Основы государственной культурной политики в РФ», подписанным главой государства в 2014 году. Согласно всем этим документам, главная цель государства – сохранение базовых основ многонациональной культуры России, национальных языков и литературы, значимых традиций, фольклора, защита культурной самобытности каждого из народов, проживающих в России, создание условий для популяризации их нематериального культурного наследия, которое является основой всего многообразия направлений, видов и форм современной народной культуры, формирует этические нормы в социальной сфере и в отношениях человека с природой и окружающим миром. И в этом смысле оно позволяет решать столь остро стоящие перед человечеством экологические проблемы на основе выработанных веками оптимальных форм хозяйственной деятельности в определенных ландшафтно-климатических условиях. Опыт практического воссоздания и сохранения нематериального культурного наследия народов России в новых, кардинально изменившихся условиях показал, что оно и сейчас способно активно влиять на все сферы общественной жизни, в том числе быть действенным средством профилактики и преодоления негативных социальных явлений в детской и молодежной среде.

Министерством культуры РФ еще в 2008 году была разработана «Концепция сохранения и развития нематериального культурного наследия народов Российской Федерации» (а это 144 этноса). В настоящее время она реализуется на практике. В ней сформулированы основные задачи, требующие решения: это выявление объектов нематериального культурного наследия, их изучение, сохранение и актуализация в современном культурном пространстве, а также популяризация среди населения.

Какие же практические действия были предприняты для реализации этой Концепции?

Во-первых, продолжаются полевые исследования по выявлению объектов НКН. Они проводятся преподавателями и студентами высших учебных заведений, в том числе музыкальных, где имеются кафедры, на базе которых готовят этнографов, этномузикологов, специалистов в других областях. Занимаются этим также научно-исследовательские институты и

¹ Более подробно см.: Пашина 2015: 95–102.

центры Российской академии наук: Институт этнологии и антропологии, Институт филологии Сибирского отделения РАН, Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера, Карельский научный центр, Институт русской литературы (Пушкинский дом) и др.

Во-вторых, эти же учреждения ведут активную научно-исследовательскую работу, результаты которой находят отражение в публикациях. Так, сибирскими учеными издается серия «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» в 60 томах с аудиоприложениями (издано 34 тома)², сотрудники Института русской литературы выпускают серию «Былины» в 25 томах в рамках Свода русского фольклора с презентацией исторических аудиозаписей на специальном Интернет-ресурсе³. Ценнейшей частью фондов Фонограммархива этого института являются исторические записи, выполненные российскими учеными в фольклорных и лингвистических экспедициях, начиная с 90-х гг. XIX в. до начала 1950-х гг., в том числе — фольклорные записи на исчезающих или исчезнувших языках. В 2001 году эти «исторические коллекции» были включены в Мировой Регистр программы ЮНЕСКО «Память Мира». Сотрудники Российской академии музыки им. Гнесиных на основе экспедиционных материалов, собиравшихся в течение 20 лет, опубликовали 4 тома «Смоленского музыкально-этнографического сборника» (Пашина и др. 2003–2016). Региональным центром русского языка, фольклора и этнографии в Иркутске подготовлено 22 тома «Словаря говоров русских старожилов Байкальской Сибири». В Словаре содержатся ценные материалы по этнографии и фольклору⁴. За эту работу в 2020 году автор словаря Г.В. Афанасьева-Медведева была удостоена Государственной премии Российской Федерации. Примеры можно легко умножить.

В-третьих, это подготовка специалистов в области нематериального культурного наследия. В высших учебных музыкальных заведениях были открыты отделения по подготовке этномузыкологов и руководителей фольклорных ансамблей. Особое внимание уделяется обучению национальных кадров. Так, Арктический государственный институт культуры и искусств в Якутске – лидер в подготовке творческих кадров малочисленных народов Арктики.

В-четвертых, с 2009 года в России ведется работа по формированию и ведению Электронного каталога нематериального культурного наследия народов России, который размещен на Интернет-портале Культура.РФ⁵. Это дает возможность любому человеку ознакомиться с богатейшими культурными традициями народов России⁶. Специалисты Государственного института искусствознания разработали структуру каталога на основе современных научных методов классификации объектов нематериального

² С проектом можно ознакомиться по адресу <http://www.sib-science.info/ru/institutes/-folklo-ra-23102018>.

³ Адрес Интернет-ресурса <http://zvukbyliny.pushkinskijdom.ru/>.

⁴ Все тома словаря находятся в свободном доступе в сети Интернет по адресу <https://sibfolk.ru/?cat=30>.

⁵ См.: <https://www.culture.ru/traditions/culture-heritage/location-russia>.

⁶ О принципах презентации ОНКН в Интернете см.: Pashina 2015.

культурного наследия⁷. Были выработаны форматы описания для каждой категории объектов. Также разработан паспорт объекта, содержащий информацию о месте (регионе) его бытования, народных исполнителях (певцах, танцорах, инструменталистах) и мастерах народных ремесел, специалистах, выявивших и зафиксировавших этот объект, архивах, где хранятся связанные с ним материалы (фото, аудио, видео и рукописные). В паспорт включена и связанная с объектом библиография (статьи и монографии). На основе этих разработок было издано научно-методическое пособие, призванное помочь в составлении правильного описания ОНКН (Морозов 2016).

Подробная паспортизация позволила разделить объекты, реально функционирующие в современной культуре и ушедшие из активного бытования, но зафиксированные на различных носителях, хранящихся в архивах. Это чрезвычайно важно, так как в каждом из двух случаев должны применяться разные стратегии их сохранения.

Каждый объект, предложенный для внесения в каталог, проходит высококвалифицированную экспертизу с целью оценки его культурной значимости, полноты представленных о нем данных, включая фото-, аудио- и видео-фиксацию, и четкого определения его места в одном из разделов каталога. С этой целью создан Научно-экспертный совет при Комиссии по делам ЮНЕСКО Министерства иностранных дел РФ. Наполнение Каталога осуществляется путем интегрированных усилий научно-исследовательских, образовательных и культурных центров. В настоящее время работу по формированию контента Каталога курирует Государственный Российской дом народного творчества. Именно эта организация инициировала работу по созданию региональных каталогов ОНКН на базе Домов или центров народного творчества, имеющихся в каждом из субъектов Российской Федерации. Сейчас эта работа активно ведется.

В-пятых, осуществляется деятельность по актуализации объектов нематериального культурного наследия, их популяризации и активному включению в культурную жизнь. Этим занимаются Государственный Российской дом народного творчества и обширная сеть аналогичных учреждений культуры во всех регионах России. Есть также многочисленные Национально-культурные объединения в регионах с полигэтническим населением. Среди национальных центров хочется назвать Научно-исследовательский институт якутского эпоса Олонхо в Якутске (Республика Саха – Якутия) и Международный центр по изучению горлового пения Хоомей в Кызыле, Республика Тыва).

Все эти организации с целью сохранения исполнительских традиций инициируют и проводят большое количество общероссийских и региональных фестивалей, где выступают коллективы народных исполнителей, а также ярмарок, на которых представлены работы мастеров традиционных народных ремесел. Эти учреждения поддерживают также проведение традиционных праздников, имеющих важное значение для локальных и/или этнических сообществ.

⁷ О критериях выделения ОНКН см.: Пашина 2018.

Например, в Республике Саха (Якутия) ежегодно проходит национальный праздник *Ысыах Олонхо*, включающий традиционные обряды молений, круговой коллективный танец *осуухай*, народные игры, конные скачки, а также угощения национальными блюдами и кумысом. В арктической зоне Республики Коми проводится Праздник оленеводов с гонками на оленьих упряжках и ярмарками, где продаются изделия народных промыслов. Среди праздников у русских можно назвать Усть-цилёмскую горку, приуроченную к Троице. Это традиционный съезжий праздник в старообрядческом селе Усть-Цильма, куда приезжают жители из соседних сел. Он сопровождается масштабным хороводным гуляньем и ярмаркой. Поддерживаются и религиозные традиции, например, буддийская мистерия Цам, которая исполняется в дацанах Бурятии, Калмыкии и Тывы.

Возрождению народных традиций способствуют и исследователи, побуждая народных исполнителей к восстановлению местных традиций и обрядов. Так, этнограф из Воронежа Галина Сысоева восстановила троицкий обряд вождения русалки в виде коня в селе Оськино. А этнограф из Москвы Екатерина Дорохова – традиционную свадьбу в селе Большебыково Белгородской области.

Актуализацией народных традиций занимаются и музеи-заповедники, при которых часто существуют фольклорные ансамбли. Их выступления входят в музейные программы и оживляют экспозиции. Например, в музее-заповеднике Кижи в Карелии научным сотрудником Олегом Скobelевым возрождена утраченная к середине XX века традиция исполнения былин. Это стало возможным только благодаря аудиозаписям, сделанным учеными в то время, когда традиция исполнения былин была еще жива. Сейчас, когда народные традиции стремительно угасают, особенно важно успеть их зафиксировать, иначе это может привести к безвозвратной потере некоторых видов нематериального культурного наследия.

В шестых, Россия расширяет международное сотрудничество в области изучения и популяризации нематериального культурного наследия народов мира. В качестве примера приведу масштабный международный фестиваль «Встреча шедевров ЮНЕСКО на земле Олонхо», который проходит в Республике Саха (Якутия). На третьем фестивале были представлены музыкальные шедевры десяти стран: Азербайджана, Армении, Грузии, Кыргызстана, Монголии, Индии, Испании, Китая, Японии и России. Четвертый фестиваль планируется провести в 2022 году. В период пандемии международное сотрудничество продолжается, но уже в другом – виртуальном формате. Недавно прошел международный конкурс фольклорных коллективов «Моя Родина», в котором участвовали не только российские, но и зарубежные исполнительские группы, в том числе из Сербии.

В заключение хочу обратить внимание на важную проблему. В упомянутом выше модельном законе для стран СНГ, разработкой которого занимался Государственный институт искусствознания, объектами нематериального культурного наследия признаются архивные материалы (аудио-, видеозаписи, рукописи), представляющие культурные явления,

ушедшие из живой практики. Это соответствует Рекомендациям о сохранении фольклора, принятым в 1989 году на 25 Генеральной конференции ООН по вопросам образования, науки и культуры⁸. Государствам-членам ООН предлагалось «создать национальные архивы, где собранные фольклорные материалы могут надлежащим образом храниться и предоставляться», «осуществлять профессиональную подготовку специалистов по сбору фольклорных материалов, архивариусов, специалистов в области документации и других специалистов по вопросам хранения фольклора, начиная с вопросов физической сохранности и кончая аналитической работой». Таким образом, охраняться должны и архивные собрания фольклорных, этнографических и других материалов, имеющих отношение к нематериальному культурному наследию⁹. Это представляется чрезвычайно важным, поскольку только на основе этих материалов утраченная традиция может быть воссоздана и возрождена, хотя и во вторичных формах. Ведь именно архивные материалы служат фундаментальной базой для изучения, сохранения и включения в современный культурный, научный, образовательный процесс нематериального культурного наследия. В настоящее время в России остро стоит вопрос о придании государственного статуса фондам документальных материалов по народной традиционной культуре, что требует законодательного закрепления, чтобы исключить возможность их утраты и уничтожения. Однако эта проблема в России до сих пор остается не решенной.

Литература

- Морозов, Дмитрий В. (отв. ред.). *Описание объектов нематериального культурного наследия народов Российской Федерации: научно-методическое пособие*. Москва: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2016.
- Пашина, Ольга А. „Нематериальное культурное наследие”. В: Александр Я. Рубинштейн и Екатерина Э. Чуковская (ред.). *К проекту закона ‘О культуре в Российской Федерации’: Материалы исследований*. Москва: Государственный институт искусствознания, 2015: 95–102.
- Пашина, Ольга А. „О критериях определения объектов нематериального культурного наследия народов России”. В: *Результаты и перспективы деятельности учреждений культуры по сохранению и развитию нематериального культурного наследия народов Российской Федерации: Сборник материалов межрегионального семинара-практикума 23–24 июня 2017 года*. Иркутск: Иркутский областной дом народного творчества, 2018: 6–13.
- Пашина, Ольга А., Екатерина А. Дорохова и Инесса А. Никитина. „Фольклорные архивы в эпоху Интернета”. *Русский фольклор*, 34 (2011): 478–481.

⁸ Полный текст этого документа см.: <https://docs.cntd.ru/document/902084650>.

⁹ Более подробно эта проблема рассмотрена в: Пашина, Дорохова, Никитина 2011.

Пашина, Ольга А. и др. (ур.). *Смоленский музыкально-этнографический сборник*. Т. 1–4. Москва: Индрик, Музыка, Российская академия музыки имени Гнесиных, 2003–2016.

Pashina, Olga. "Non-material Cultural Heritage of the People of the Russian Federation on the Internet: Forms of Presentation and Feedback". In: *Balkan Culture seen through the Folkloristic and Ethnological Researches: Proceedings from the International Scientific Symposium Held from 19–20 December 2014 in Skopje*. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков”, 2015, 169–174.

Олга А. Пашина

ОЧУВАЊЕ НЕМАТЕРИЈАЛНОГ КУЛТУРНОГ НАСЛЕЂА: РУСКО ИСКУСТВО

Резиме

У чланку се представља законодавни оквир очувања нематеријалног културног наслеђа у Руској Федерацији (РФ) и дефинишу главне одредбе Концепта за очување и развој нематеријалног културног наслеђа народа РФ, који је усвојило Министарство културе РФ. Надаље, разматра се примена ових одредаба у пракси: спровођење теренских и научних истраживања, објављивање њихових резултата, обука стручњака у области нематеријалног културног наслеђа, формирање електронског Каталога НКН, активности на актуелизацији елемената нематеријалног културног наслеђа, њиховој промоцији и активном укључивању у културни живот, као и међународној сарадњи у проучавању и промоцији нематеријалног културног наслеђа народа света. У закључку се разматра проблем препознавања архивске грађе (аудио, видео-записи, рукописи) као докумената који представљају културне феномене нестале из живе праксе, као елемената нематеријалног културног наслеђа.

Кључне речи: нематеријално културно наслеђе, Русија, законодавство, каталог, теренска и научна истраживања НКН, публикације, популаризација НКН, међународна сарадња

ЗАШТИТА НЕМАТЕРИЈАЛНОГ КУЛТУРНОГ НАСЛЕЂА У ЈАПАНУ

Јапан је вековима свестан важности заштите своје културне баштине, о чему сведочи и најстарији музеј – храм Тодаиђи из 8. века. Међутим, историјске околности су водиле и другачијим приступима, па је тако истицање националног духа након Меиђи рестаурације (1868) узроковало занемаривање драгоценог будистичког наслеђа. Данас се велика пажња поклања сваком новом јапанском културном добру на Унесковој листи, а као један од главних донатора Јапан има привилегован положај и знатан утицај на одлуке. На примеру Јапана видљиви су и покушаји политизације процеса избора. Тако је велико незадовољство у Јапану изазвала одлука да се у регистар *Памћење света* уврсти *Масакр у Нанкингу* (1937), али је зато Јапан номиновао документа која сведоче о присилном раду заробљених Јапанаца у СССР-у. Осим тога, Јапан је критикован због инсистирања да се у категорију културног наслеђа уврсте индустријске локације из Меиђи периода, и истовременог занемаривања хиљада људи, коришћених за присилни рад. Јапан ће свакако морати да одржи равнотежу између сопствених политичких интереса, одбране од држава које настоје да поравнају неке старе рачуне и додатне комерцијализације већ регистрованих добара. И то нарочито у ситуацији када актуелна пандемија озбиљно утиче на културно наслеђе широм света.

Кључне речи: UNESCO, Јапанско нематеријално културно наслеђе, културна добра, регистар *Памћење света*

Јапанци су данас све свеснији значаја вредности културног наслеђа. Мере заштите се прилагођавају времену и новим изазовима, а све су разноврсније како Јапан напредује у социјалном и у економском смислу. Јапанци изузетно цене Унескове листе светске баштине и прослављају сваку нову номинацију и пријем, свесни у којој мери ће то надаље утицати на промоцију земље и повећање броја туриста. Зато и брига о културном наслеђу у Јапану стално расте, а важно је поменути чињеницу да се већ скоро две стотине година заштита културне баштине спроводи под покровитељством јапанске владе.

Може се рећи да се Јапан о свом културном наслеђу брине већ тринаест векова. Први музеј у Јапану, Шосоин, саграђен је у 8. веку као царска ризница у будистичком храму Тодаиђи у Нари. У њему су сачувани артефакти,

* vasic.danijela@fil.bg.ac.rs

документа и списи, који датирају из Нара периода јапанске историје (710–794). И сам храм Тодайђи, у ком се иначе налази најпознатија статуа Великог Буде, једно је од јапанских националних блага (*Kokubō*), највредније од свег материјалног културног наслеђа у Јапану. Храм је због своје вредности укључен у Листу Унескове светске културне баштине, и то као један од осам историјских споменика древне јапанске престонице Наре.

Први прави замах на пољу очувања јапанске баштине донела је Меиђи рестаурација царске власти 1868. године, која је дошла после вишедеценијске самоизолације Јапана. Власти су заштиту културних добара сматрале делом бриге за читаву нацију. С Меиђи периодом (1868–1912) у држави је наступио период убрзане модернизације. Период обележава слоган „цивилизација и просветљење“ (*bunmei kaika*), којим се заправо истицало прихватање достигнућа западне цивилизације: културних, научних и уметничких. Другим речима, Јапан је настојао да се пред државама Запада представи као цивилизована војна сила, између осталог и како би избегао могућу опасност од колонизације. У таквој атмосфери Јапанци су губили интересовање за све оно што је било изворно јапанско, па самим тим сматрано за застарело и небитно.

Међутим, некритичко прихватање свега што је долазило са Запада на крају је изазвало отпор и код највећих заговорника модернизације и вестернизације. Јапанци се поново окрећу својој традицији и све се више распламсава национални дух. Такве друштвено-политичке прилике значајно су утицале и на одабир наслеђа које је требало заштитити. Фаворизован је аутохтони шинто, док је будизам, као 'увезена' религија, изгубио своје присталице и финансијску потпору, што је довело до потпуног занемаривања будистичког наслеђа.

Законска регулатива у вези са заштитом културних добара у Јапану почине 1871. године с Прогласом о заштити антиквитета и старих добара (*Proclamation for the Protection of Antiques and Old Properties; 1871–1897*). Исход Прогласа било је две стотине хиљада прикупљених и пописаних антиквитета, сврстаних у 31 категорију. Отворени су и народни музеји у старијим престоницама Нари и Кјоту. Непуну деценију касније овај закон је замењен Законом о очувању древних светилишта и храмова (*Ancient Shrines and Temples Preservation Law; 1897–1929*) како би се сачувале те драгоцене богољоје и њихова имовина. Овај закон је сматран „прототипом каснијег система заштите културног наслеђа у Јапану јер је комбиновао национално одређење и ограничења с одредбама о финансијској подршци“ (Kakiuchi 2014: 2).

Почетком 20. века донет је Закон о очувању историјских знаменитости, живописних места и споменика природе (*The Law for the Preservation of Historic Sites, Places of Scenic Beauty and Natural Monuments; 1919–1950*). За циљ је имао заштиту историјских локалитета и споменика, који нису били обухваћени претходним законом, а били су у опасности од занемаривања и пропадања, пре свега услед узнапредовале модернизације. Године 1929. донет је Закон о заштити националног блага (*The National Treasures Preservation Law; 1929–1950*), којим су, осим верских објеката, под заштиту

стављени и замкови и имовина бивших феудалних господара. Као последица Велике депресије, тридесетих година 20. века из земље је изнет велики број антиквитета који нису били означени као национално благо. Да би се томе стало на пут донет је Закон о очувању важних уметничких предмета (The Law Concerning the Preservation of Important Objects of Arts; 1933–1950).

Од краја Другог светског рата културна баштина се третира као национално добро. Велики помак у заштити свог наслеђа јапанска легислатива је направила 1950. године доношењем Закона о заштити културних добара (Law for the Protection of Cultural Properties – LPCP). Закону је претходио пожар који је годину дана раније избио у храму Хорјуђи, најстаријој дрвеној грађевини у Јапану. Ова несрећа је деловала отрежњујуће и понукала је Јапанце да озбиљно размисле о потреби заштите свог наслеђа. Овим законом обухваћене су три категорије, а први пут се уводи концепт нематеријалних културних добара:

1. Материјална културна добра:
 - а) покретна културна добра (дела ликовне уметности, скулптуре итд.);
 - б) непокретна културна добра (зграде и грађевине);
2. Споменици (историјска места као што су то древне гробнице и споменици природе попут планина, вртова, одређених животиња и биљака, минерала итд.);
3. Нематеријална културна добра (традиционалне позоришне уметности и музика).

Овај закон је ревидиран 1975. године. Направљено је неколико важних измена и допуна, па се тако обратила пажња и на технике конзервације културних добара. По први пут су додата и фолклорна културна добра, укључујући народне извођачке уметности. Током наредних година јапанска културна добра су додавана на Листу светске баштине. Аржаве, а међу њима и Јапан, предузимају различите мере заштите, а све то доприноси подизању свести о важности културних добара, али и њиховог окружења.

Доношење Закона о заштити културних добара заправо је директан плод настојања Јапана да се прикључи организацији Унеско. Наиме, после Другог светског рата појачава се активност невладиног сектора на пољу очувања културне баштине. Широм земље су оснивана бројна Унеско удружења, па чак и клубови у средњим школама и на универзитетима (данас је њихов број достигао три стотине). Тако Јапан постаје земља чланица Унеска 1951. године, чак и пре него што се прикључила Уједињеним нацијама (1956).

Уколико Закон о заштити културних добара поредимо са ставовима Унеска, примећујемо очигледне разлике између јапанског концепта културних добара и концепта културног наслеђа из Конвенције о светској баштини, усвојене на састанку Унеска 1972. године, коју је Јапан ратификовао 1992. године. Према Конвенцији, културна добра су свеобухватан и широк концепт који се не ограничава само на материјално наслеђе (непокретно и покретно) већ укључује и нематеријално наслеђе попут сценских уметности, као и природно наслеђе (одређене врсте животиња и биљака, минерале итд.).

И Јапан је постао свестан неопходности раздавања концепта материјалног и нематеријалног када је реч о културним добрима, па су, током пола века од како је имплементиран Закон о заштити културних добара, на првобитне три категорије (материјална и нематеријална културна добра и споменици), додате још три:

4. Фолклорна грађа је 1954. означена као независна категорија, а 1975. године је преименована у „Народна културна добра”. Ова категорија обухвата:

а) материјална народна културна добра (нпр. музичке инструменте, места становља итд.);

б) нематеријална народна добра (то су народни обичаји и празници, ритуали, народне извођачке уметности, народна радиност, традиционална кухиња итд.);

5. Групе традиционалних грађевина (утврђени градови, ратарска и рибарска села, који су заштићени од 1975. године, док су пејзажи, попут терасастих поља пиринача, сеоских пејзажа и водених путева, заштићени од 2004. године);

6. Конзерваторске технике су заштићене од 1975, а закопана културна добра (као доказ живота предака) и заједничка историјска добра од изузетне вредности, заштићени су од 1954. године.

У жељи да покаже непоколебљиви став о важности очувања сопственог, али и светског културног наслеђа, Јапан има непрекидно чланство у Извршном одбору Унеска од 1952. године. Јапанци често наглашавају да од доношења Закона о заштити културних добара 1950. године управо њихова земља „предводи свет на пољу заштите нематеријалног културног наслеђа” (Arai 2005: 27). Унескову Конвенцију о заштити светске културне и природне баштине из 1972. године Јапан ратификује 1992, а надаље на различите начине доприноси њеној имплементацији. Од 1993. до 1999. године Јапан је држава чланица Комитета за светску баштину. Јапанац Ко-ићирио Мацуура 1999. постаје генерални директор Унеска и на том месту остаје до 2009. године. У периодима од 2003. до 2007. и од 2011. до 2015. године Јапан је држава чланица Одбора за светску баштину.

Нематеријално културно наслеђе у Јапану

Однос између категорија материјалног и нематеријалног културног наслеђа, као и нелогичности које се јављају при избору одређених културних добара, јасно се виде на примеру највеће шинтоистичке богомоље, Великог светилишта Исе (Ise Jingu). Иако је за сваког Јапанца светилиште Исе најважнији претендент на Листу светског материјалног наслеђа, оно то никада не може постати. Разлог за то лежи у чињеници да се с правилима номинације коси обичај (shikinen sengu),¹ стар готово од 1300 година, да се главна зграда светилишта сваких двадесет година обновља применом истих техника, али коришћењем нових материјала (уп. нпр.: Tsubouchi, Kawazoe).

¹ Овај обичај укључује готово тридесет ритуала, почев од сечења првих стабала за нову зграду, а потребно је око осам година да се сви они припреме и спроведу.

Са становишта Унескових пропозиција, светилиште је, самим тим, ново и неаутентично. Међутим, све врсте традиционалних техника, употребљене за обнову светилишта Исе, преносе се с генерације на генерацију већ дванаест векова и заслужују да се вреднују као нематеријално културно наслеђе.

Осим тога, Јапан је на примеру сопствене историје осетио опасности које вребају културно наслеђе. Наиме, позоришне уметности, али и друге области, попут занатства и народне радиности, претрпеле су озбиљан ударац услед краха феудалног поретка и убрзане модернизације и индустријализације које је донео Меиђи период. Јапан је ипак преузео одговорност и предузео кораке да се традиционалне вредности заштите како би се могле преносити будућим поколењима. И не само то, Јапан је већ био спреман да својим дугогодишњим искуством помогне у очувању културног наслеђа на много ширем плану.

У таквим настојањима, Јапан 1993. године оснива Фонд за очување и унапређење нематеријалног културног наслеђа (The Japanese Funds-in-Trust for the Preservation and Promotion of the Intangible Cultural Heritage), осмишљен као подршка новом Унесковом програму о нематеријалној културној баштини, како би се подржали и промовисали светско усмено наслеђе и традиција. Из Фонда се финансирају конкретни пројекти очувања и унапређења чији је циљ пописивање културних добара, израда аудио-визуелних докумената и телевизијских емисија за ширу публику, организовање радионица и семинара за истраживаче итд. (уп.: Anonymous i).

Истовремено је Унеско стално храбрио државе чланице да потврде значај нематеријалног културног наслеђа, те да предузму одговарајуће мере за његово очување и унапређење. Препорука о заштити традиционалне културе и фолклора из 1989. године, представља први корак у постављању стандарда, а за њом следе програми који су за циљ имали промовисање заштите нематеријалног културног наслеђа. Сви ти напори резултирали су израдом новог међународног правног документа – Конвенције о заштити нематеријалног културног наслеђа, коју је у октобру 2003, на свом 32. заседању, усвојила Генерална конференција Унеска. Симболично, само неколико недеља након усвајања Конвенције, проглашено је двадесет осам нових ремек-дела усменог и нематеријалног наслеђа.

Може се рећи да је Јапан имао водећу улогу у усвајању Конвенције о заштити нематеријалног културног наслеђа 2003. године (уп.: Basic Texts 2020), коју је ратификовао наредне године. Генерални директор Унеска (1999–2009), Коиџиро Мацуура, наглашава да ова Конвенција, заједно с Конвенцијом о заштити светске културне и природне баштине из 1972. и Конвенцијом о заштити и унапређењу различитости културног изражавања из 2005. године, представља „заједнички темељ за очување и унапређење те битне компоненте одрживог развоја: културне разноликости” (Matsuura 2007: 7).

Када се говори о нематеријалном културном наслеђу, треба нагласити да су ову категорију Јапанци испрва повезивали углавном с традиционалним позориштем, као што су *но* или *кабуки*, па је тим елементима и почела јапанска номинација на Репрезентативну листу нематеријалног културног

наслеђа човечанства. У периоду од 2008. до 2020. године на овој Листи нашла су се 22 културна добра из Јапана (уп.: Anonymous j; v).

Јапанске традиционалне позоришне уметности на Листу су доспеле у домену језика (oral traditions and expressions, including language as a vehicle of the intangible cultural heritage). Године 2008. уписане су на Репрезентативну листу ремек-дела усменог и нематеријалног културног наслеђа човечанства (Masterpieces of the Oral and Intangible Cultural Heritage of Humanity in the Representative List; в.: Anonymous f). То су: *Кабуки позориште* (*Kabuki theatre*; уп.: Anonymous k), настало у Едо периоду (1603–1868); *Луткарско позориште ћорури* (*Ningyo johruri bunraku puppet theatre*; уп.: Anonymous n) и *ногаку* – термин који обједињује *но* драму и комично позориште *кјоген* (*Nogaku theatre*; уп. Anonymous nj).

У домену извођачких уметности (performing arts) Унеско је препознао важност више јапанских традиционалних плесова, који су доспели на Репрезентативну листу нематеријалног културног наслеђа човечанства:

Традиционални плес вековима угроженог, староседелачког народа Аину (*Traditional Ainu dance*; 2009; уп.: Anonymous t);

- Плес којим се моли за богату жетву и добро здравље, *Даинићидо бугаку*, који се изводи другог дана Нове године у храму Даинићидо (Охијумемући) у Казуну, у префектури Акита (*Dainichido bugaku*; 2009; уп.: Anonymous d);

- Плесови *Акиу но тауе одори*, који се од 17. века одржавају у граду Акиу на северу Јапана током пролећних и јесењих свечаности (*Akiu no taue odorì*; 2009; уп.: Anonymous a);

- Обредни плесови под маскама, *Хајаћине каџура*, који се одржавају првог августа у истоименом шинтоистичком храму, у славу планине Хајаћине (*Hayashine kagura*; 2009; уп.: Anonymous g);

- Комбинација традиционалних јапанских, кинеских и корејских плесова, *Гагаку*, који су извођени на двору (*Gagaku*; 2009; уп.: Anonymous f);

- Плесови *Күмиодори* краљевства Рукју (данашња Окинава), који су припремани у част емисара царске Кине у периоду од 14. до 19. века (*Kumiodori, traditional Okinawan musical theatre*; 2010; уп.: Anonymous l);

- Шинтоистички плесови прочишћења, *Сада шин но*, који се изводе 25. септембра у Кашими у префектури Шимане (*Sada shin nob, sacred dancing at Sada shrine, Shimane*; 2011; уп.: Anonymous p);

- Више од шест векова стари, традиционални шинтоистички плесови *Наћи но денгаку*, који се одржавају 14. јула у граду Наћикацура у префектури Вакајама (*Nachi no Dengaku, a religious performing art held at the Nachi fire festival*; 2012; уп.: Anonymous m).

У домену церемонијала (social practices, rituals and festive events) на Репрезентативној листи нашли су се јапански традиционални верски обреди, ритуали и свечаности:

- Ритуал *Даимокутате*, који се практикује током јесењих свечаности у светилишту Јахашира у Нари (*Daimokutate*; 2009; уп.: Anonymous č);

- Молитве за добар улов рибе и обилате усеве, *Ћакирако*, које се одржавају 15. јануара у Мијури у префектури Канагава (*Chakkirako*; 2009; уп.: Anonymous c);

- Обреди *Оку ното но аенокото*, посвећени богу пиринчаних поља, који се одржавају у децембру у префектури Ишикава (*Oku-noto no Aenokoto*; 2009; уп.: Anonymous p);

- Обред *Мибу но хана таје*, као део молитви за добру жетву, одвија се у првој седмици јуна у Китахирошими у префектури Хирошима (*Mibu no Hana Taie, ritual of transplanting rice in Mibu, Hiroshima*; 2011; уп.: Anonymous lj);

- Процесије преносивих храмова, којима се преносе божанства. На списку су укупно 33 такве свечаности у 18 префектура (Yama, Hoko, Yatai, Float Festivals in Japan; 2016; уп.: Anonymous e);

- Јапанске покладе, *Раихошин* (*Raihoshin*; уп.: Foster 2015), ритуалне посете богова под маскама и у костимима за Нову годину и на друге важне датуме. Укупно десет догађаја у осам префектура (*Koshikijima no Toshidon (Kagoshima)*; 2018; уп.: Anonymous e);

- Традиционална јапанска кухиња, *Вашоку*, чиме су обједињена различита јапанска јела (нпр. *суши*), која се спровођају и конзумирају за празнике попут Нове године, садње пиринча или жетвених прослава (*Wasboku, traditional dietary cultures of the Japanese, notably for the celebration of New Year*; 2013; уп.: Anonymous e).

У нематеријално јапанско наслеђе на Репрезентативној листи Унеска, и то у домену традиционалних занатских умећа (traditional craftsmanship), убрајају се традиционалне технике ткања:

- Ткање од азијске биљке рамије (*Boehmeria nivea*) – *Охуја ћићими и Еху-гођији*, из региона Уонума у префектури Ни'игата (*Ojiya-čbjjimi, Echigo-jođi techniques of making ramie fabric in Uonuma region, Niigata Prefecture*; 2009; уп.: Anonymous o);

- Ткање свиле, *Јуки џумуги*, из префектура Ибараки и Тоћиги (*Yuki-tsumugi, silk fabric production technique*; 2010; уп. Anonymous ž).

- На Листу је 2014. укључен и ручно рађени папир, *Ваши (washi)*, из три јапанске префектуре, који се израђује техникама из 8. века. Овде је приклучена и техника израде папира *секишубанши* (*sekishubanshi*) из префектуре Шимане, која је првобитно на Унескову Листу доспела 2009. године (*Washi, craftsmanship of traditional Japanese handmade paper*; уп.: Anonymous e).

У децембру 2020. године на Унескову Репрезентативну листу традиционалних занатских умећа додате су и јапанске традиционалне вештине и технике очувања дрвне грађе. Међу њима су и процес сакупљања сока са дрвећа *урушки* (*urushi*), од ког се прави лак; израда златних листића, *ентсуке* (*entsuke*); покривање кровова кором јапанског чемпреса и шиндром; декорација, бојење и лакирање традиционалних грађевина и др. (*Traditional skills, techniques and knowledge for the conservation and transmission of wooden architecture in Japan*; уп.: Anonymous u).

Ту није крај културним добрима, која, иако нису доспела на Унескову Листу, јесу завредела пажњу самих Јапанаца. Узмимо, за пример, технику прављења соли, *агехама*. Наиме, када су власти 1958. године увеле низ мера како би модернизовале производњу соли, традиционални начини су били озбиљно угрожени. Локалне управе су почеле да обезбеђују средства породицама које су још увек практиковале старе технике. Године 2008.

јапанска Агенција за културу је технику *агехама* прогласила националним нематеријалним народним културним добром, настојећи да на тај начин стимулише нове иницијативе за оживљавање традиционалних техника (уп.: Anonymous b).

Покушаји политизације Унескових листа

Најважнију прекретницу у области заштите нематеријалног културног наслеђа у Јапану обележио је пријем ове земље у Унесков извршни одбор, а нарочито преузимање управљања овом организацијом 1999. године. То је Јапану донело привилегован положај и омогућило значајан утицај на одлуке. Као економски све јача држава, Јапан улаже знатна средства у финансирање рада ове организације, па представља највећег донатора после САД. Тако је, на пример, Комитету за светску баштину у 2019. години Јапан донирао приближно 30 милиона јена, или готово три стотине хиљада америчких долара (уп.: Anonymous s). Министарство спољних послова Јапана (MOFA) основало је Сталну делегацију Јапана при Унеску, као дипломатску мисију којом се олакшава испуњавање дужности ове државе чланице (уп.: Anonymous v; z).

Велики утицај подразумева и велику одговорност, а именовања одређених елемената на Унесковим листама понекад дају разлога за незадовољство, будећи старе поделе и билатерална неслагања. На примеру Јапана јасно се могу сагледати покушаји политизације процеса избора, и то у оба смера.

Тако је огромно незадовољство у Јапану изазвала одлука из 2015. године да се, после номиновања од стране Кине, у Унесков регистар *Памћење света* (*Memory of the World*) уврсте документа која се односе на „Масакр у Нанкингу” из 1937. године. Наиме, збирка докумената, „која сада стоји уз британску Магна карту из 13. века и дневник из Другог светског рата јеврејске жртве холокауста, Ане Франк” (уп.: Bochen 2015), састоји се од филмова, фотографија и дневника из периода када се масакр одиграо, као и досијеа из послератне истраге и суђења ратним злочинцима које су прикупили Војни суд кинеске националне владе и правосудни органи Народне Републике Кине. Иако је јапанска влада признала да је њена царска војска пљачкала и убијала цивиле током окупације Нанкинга 1937. године, она одлучно оповргава тврдње Кине да је убијено 300.000 људи и тврди да тачан број жртава није могуће установити.

У својој номинацији, коју су Јапанци више пута покушали да блокирају, Кина је оптужила Јапан за „намерно прикривање истине” (Bochen 2015). Јапан је, са своје стране, осудио одлуку Унеска о прихваташњу као пристрасну и проблематичну. Незадовољство Јапана је прерасло у озбиљне претње да ће обуставити финансирање ове организације, штавише, јапански министар иностраних послова је 2016. потврдио да је Јапан стопирао годишњу донацију од 4,4 милијарде јена, иако то није експлицитно повезао с поменутом одлуком Унеска (уп.: Anonymous Ѽ). На оштре одговоре кинеске владе, Јапан је реаговао оптужбама да Кина „систем за заштиту

културних добара користи у политичке сврхе, у кампањи против Јапана” и покушава да поправи сопствену слику у међународној заједници (Bochen 2015).

Контроверзе у вези с овим догађајем остају камен спотицања у кинеско-јапанским односима, који остаје „спорни моменат у историји односа две државе и представља извор константних неслагања” (уп.: Anonymous h). Његове бројне аспекте оспоравају, пре свега, јапански националисти, који тврде да је масакр или преувеличан или у потпуности измишљен у пропагандне сврхе.

На номинацију *Нанкишког масакра*, Јапан је одговорио 2015. године, но минујући документа (*Maizuru Port – Documents*) која сведоче о присилном раду више од пола милиона заробљених Јапанаца у Совјетском Савезу (углавном у Сибиру) након 1945. године (уп.: Anonymous z). Наиме, када се Јапанско царство срушило услед пораза у Другом светском рату, процењује се да је између 600.000 и 800.000 јапанских војника и цивила одведено у СССР, у радне логоре. Меморијални музеј Маизуру поседује јединствену и опсежну грађу који се односи на депатријацију преживелих у периоду од 1945. до 1956. године.

Званичник руске владе је ову јапанску номинацију окарактерисао (уп.: Anonymous j) као покушај политизације Унеска, сврставајући је у исти ранг с кинеским номиновањем *Нанкишког масакра*. Објаснио је да Русија схвата да је инцидент у Нанкингу трагедија за кинески народ, али да су се „слични догађаји одиграли у многим земљама и да их треба решити билатерално”. Оспорио је прикладност докумената у вези с ратом за Унесков програм за очување историјских докумената, будући да се тиме, како каже, „отвара Пандорина кутија”, додавши и то да се Русија „противи изношењу политичких питања” организацији УН (Anonymous j).

Још једна номинација представља извор контроверзи. Наиме, Јапан се суочио с бројним критикама због инсистирања да се у категорију културног наслеђа уврсте индустриски локалитети из Меиџи периода, занемарујући притом хиљаде људи различитих националности који су ту били на присилном раду. Једно од таквих спорних места представља највећи рудник угља у Јапану – „Миике” (Miike Tanco), који је од 1899. године у власништву конгломерата Мицуи (Mitsui). Рудник је уврштен у светску баштину под заштитом Унеска као једно од јапанских „места индустриске револуције”. Током Другог светског рата рудник је постао највећи логор за ратне заробљенике. Готово две хиљаде затвореника, што савезничких, што оних из Кине и Кореје, радило је на вађењу угља и у ливници цинка, Мицуи. У њему је 138 затвореника умрло услед несрећа, болести и злостављања. Дејвид Палмер пише да коришћење затвореника за рад у рудницима „није било ништа ново, јер су Мицуи и друге јапанске компаније користиле јапанске осуђенике као раднике у првим деценијама Меиџи ере”. Били су то тзв. „индустријски затвори”, који су служили за снабдевање радном снагом фабрика и млинова приватних компанија.² Палмер закључује да

² Ропство у Јапану није почело с другим светским ратом. Током 19. века људи су одвођени на присилни рад у јапанске руднике и фабрике. Све до тридесетих година 20. века већину рудара чинили

Јапан, према Унесковом споразуму о светској баштини, има одговорност да „исприча целу историју овог и других локалитета ’Међи индустријске револуције’” (Palmer 2021).

Минди Котлер (2015) указује и на остала слична места која Јапан номинује за Унескове листе. Упозорава да ће Јапан наставити да из номинација изоставља извештаје о „мрачној историји везаној за ове руднике, ливнице и бродоградилишта”, те да ћутање о „комплетној историји ових потенцијалних глобалних знаменитости подрива међународне циљеве Унеска и савеза Америке и Јапана”. Она даје појединачне примере компанија које су на хиљаде ратних заробљеника користиле за снабдевање бројних јапанских индустријских гиганата. „Заробљеници су доведени из Сједињених Држава, Канаде, Уједињеног Краљевства, Аустралије, Индије, Новог Зеланда, Норвешке, Јамајке, Португала, Јужне Африке, Малаје, Арабије и Чехословачке” (Kotler 2015). Не сме се заборавити ни 7.000 америчких и савезничких ратних заробљеника (од укупно 35.000, колико их је стигло у Јапан) који нису преживели такозване „паклене бродове”, којима су допремани у Јапан, као и још 3.500 оних који су страдали у Јапану, а од тога 25 процената њих у првих 30 дана од доласка (Исто).

Претходним примерима ћемо приододати још један, који додуше није у вези с ратним темама али свакако баца светло на односе између Јапана и првог суседа, Јужне Кореје. На Листу нематеријалног културног наслеђа човечанства 2013. године доспева *Кимџанг* (*Kimjang*), годишњи ритуал спровођања јела *кимчи*, који је номиновала Кореја. То је ставило тачку на дугогодишњи спор између корејских и јапанских производића *кимчија*, и то у корист Кореје, истовремено указујући на то да јапанске варијанте овога јела нису оригиналне. Спор је кулминирао 1996, када је Кореја протестовала против јапанске комерцијалне производње *кимчија*, тврдећи да се јапански производ (*kimuchi*) разликује од корејског, пре свега зато што јапанско јело није ферментисано. Пре тога је Кореја успешно лобирала за промену кодекса Светске здравствене организације и Организације за храну и пољопривреду, како би се јапанске варијанте *кимчија* искључиле, дефинишући га као ферментисану храну.

Ови и бројни други примери јасно показују да ће Јапан морати да одржава равнотежу између, с једне стране, својих политичких интереса и коришћења популарности свега онога што је већ уврштено у Унескове листе, и с друге, излажења на крај с политички обоженим настојањима других држава да и овим путем поравнају неке старе рачуне, а поготово у садашњој ситуацији када је актуелна пандемија коронавируса озбиљно погодила различите категорије, како материјалног, тако и нематеријалног културног наслеђа, у чему ни Јапан није изузетак.

Томо Ишимура из Токијског националног института за културна добра за Унесков сајт наводи неке од горућих проблема (в.: Ishimura 2021), а ми ћемо овде нагласити неке од њих. Затварањем народних и приватних

су осуђеници, док су остатак чинили сељаци који су остали без земље услед земљишне реформе и припадници „нижих каста” (*burakumin*). Трећину тог броја чиниле су жене.

позоришта, традиционалне извођачке уметности су се суочиле с озбиљним финансијским тешкоћама. У проблему нису само извођачи, већ и нпр. занатлије које израђују и поправљају музичке инструменте. Неке видове помоћи пружио је Покрет за промоцију традиционалних извођачких уметности на интернету. И људи који се баве другим врстама заната такође су у невољи. Продавнице се затварају, а отказују се и изложбе традиционалних заната, које спонзорише Јапанско занатско удружење, на којима су уметници и занатлије представљали своје рукотворине. Обустављају се и све врсте (верских) прослава и свечаности, што наноси велику штету локалним заједницама, у првом реду туристичким организацијама и угоститељским објектима.

Проблем је ипак много шири: како су свечаности истовремено прилике да се млади људи врате у свој родни крај – што им је сада онемогућено, губи се драгоценна прилика да се вредна усмена традиција преноси на млађе генерације.

С друге стране, изналазе се начини да се изађе на крај с пандемијом, и то управо употребом нематеријалног културног наслеђа локалних заједница. Ишимура наводи пример традиционалне народне трупе „Оникенбай“ из префектуре Ивате. Ритуалне молитве које ће помоћи да се пандемија повуче изводе се испред клубова културе у селима уместо у затвореном простору (в.: Ishimura 2021).

Посебну тему представља и утицај глобализације на заштиту нематеријалног културног наслеђа (в. нпр.: Tamura, Arai 2005: 31). Утицај спољашњих чинилаца на културни идентитет једне земље увек је присутан, у мањој или већој мери. Тако Јапан, чак ни у периоду самоизолације под војном управом није остао херметички затворен, нити потпуно имун на утицаје споља. Глобализација и муњевит напредак у областима комуникационих технологија довели су до убрзаног протока људи, производа и информација, па самим тим и до израженијих међусобних утицаја и на пољу културе.

Међутим, уз све позитивне ефекте глобализације, пре свега креативне и подстицајне интеракције и доприносе промовисању културног диверзитета, отварају се и многа сложена питања и откривају негативне стране ових процеса. Тако, на пример, културе мањинских народа постају све угроженије, нарочито њихово нематеријално културно наслеђе, и то управо оно које је потребно сачувати и пренети наредним генерацијама.

Упркос увек новим изазовима, различити начини решавања проблема стоје пред свим заинтересованим странама. Овде ћемо навести само један сегмент који увек долази приближавању јапанске културе другима. Реч је о експанзији јапанске популарне културе, и то кинематографије и анимираних филмова (*аниме*), стрипова (*манга*), видео-игара, музике, јапанске кухиње итд. И то је један од начина, како закључује Коиди Ивабући, да се шира публика упозна „с људским квалитетима Јапана и да се на тај начин помогне промовисање међукултурног разумевања, које има за циљ превазилажење несрећне прошлости између Јапана и 'Азије'" (Iwabuchi

2004: 129). Велике наде се полажу у то да ће продубљивање културне размене кроз популарну културу помоћи у побољшању односа и подстаћи дијалог између Јапана и других, у првом реду, азијских земаља.

Закључак

Јапан је вековима свестан важности заштите своје културне баштине. Први музеј, у храму Тодаији, и сам укључен у Списак светских културних добара, датира из 8. века и чува артефакте из тог периода. Међутим, историјске околности водиле су и другачијим приступима, па је тако истисање националног духа након Меиџи рестаурације (1868) проузроковало занемаривање драгоценог будистичког наслеђа. У то време је Јапан донео и први Проглас о заштити антиквитета и старих добара, да би 1950. донео и Закон о заштити културних добара, који укључује концепт нематеријалног наслеђа. Јапански Фонд за очување и унапређење нематеријалног културног наслеђа формиран је 1993. године, као подршка новом Унесковом програму о нематеријалној културној баштини.

Сваку нову јапанску локацију на Унесковој листи Јапанци дочекују с велиkim слављем, свесни да то подразумева, између осталог, и знатно повећање броја туриста, те директно утиче на економски раст. Као један од највећих донатора, Јапан има привилегован положај и знатан утицај на одлуке Унеска, који за последицу имају и покушаје политизације процеса избора. Огромно незадовољство у Јапану изазвала је одлука из 2015. године да се у Унесков регистар *Памћење света* уврсте документа о јапанским злочинима у кинеском Нанкингу 1937. године. Јапан је тада запретио да ће обуставити финансирање организације, што је изазвало оштар одговор Кине. Заувршат се Јапан бавио политизацијом овог Регистра, номинујући, са своје стране, документа која сведоче о присилном раду готово пола милиона заробљених Јапанаца у Совјетском Савезу после Другог светског рата. Уз то, Јапан се суочио с критикама због инсистирања да се у категорију културног наслеђа уврсте индујстријске локације из Меиџији периода, занемарујући притом хиљаде људи различитих националности, у првом реду ратне заробљенике, који су били коришћени за присилни рад.

Јапан ће свакако морати да одржи равнотежу између својих политичких интереса, одбране од држава које настоје да и овим путем поравнају рачуне из прошлих времена и коришћења популарности свега онога што је већ уврштено у Унескове листе, поготово у ситуацији када је актуелна пандемија озбиљно утицала на културно наслеђе широм света.

Литература

Anonymous a. "Akiu no Taue Odori. (Japan). Inscribed in 2009 (4.COM) on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity", <https://ich.unesco.org/en/RL/akiu-no-taue-odori-00273> (20. 3. 2022).

- Anonymous b. "Ancient salt production and trade in Japan". *Heritage of Japan: Discovering the Historical Context and Culture of the People of Japan*, <https://heritageofjapan.wordpress.com/2015/03/15/ancient-salt-production-and-trade-in-japan/> (4. 9. 2021).
- Anonymous c. "Chakkirako. (Japan). Inscribed in 2009 (4.COM) on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity", <https://ich.unesco.org/en/RL/chakkirako-00274> (20. 3. 2022).
- Anonymous č. "Daimokutate. (Japan). Inscribed in 2009 (4.COM) on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity", <https://ich.unesco.org/en/RL/daimokutate-00276> (20. 3. 2022).
- Anonymous d. "Dainichido Bugaku. (Japan). Inscribed in 2009 (4.COM) on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity", <https://ich.unesco.org/en/RL/dainichido-bugaku-00275> (20. 3. 2022).
- Anonymous e. "Full List – Japan's Intangible Cultural Heritage". *All About Japan*. March, 2017, <https://allabout-japan.com/en/article/4542/4/> (22. 8. 2021).
- Anonymous f. "Gagaku. (Japan). Inscribed in 2009 (4.COM) on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity", <https://ich.unesco.org/en/RL/gagaku-00265> (20. 3. 2022).
- Anonymous g. "Hayachine Kagura. (Japan). Inscribed in 2009 (4.COM) on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity", <https://ich.unesco.org/en/RL/hayachine-kagura-00272> (22. 3. 2022).
- Anonymous h. "Japan Halts Unesco Funding Following Nanjing Massacre Row". *The Guardian*. Agence France-Presse. 14 October 2016, <https://www.theguardian.com/world/2016/oct/14/japan-halts-unesco-funding-nanjing-massacre-row> (12. 9. 2021).
- Anonymous i. "Japanese Funds-in-Trust for the Preservation of the World Cultural Heritage". *UNESCO: World Heritage Convention*, <https://whc.unesco.org/en/partners/277/> (2. 9. 2021).
- Anonymous j. "Japan Politicizing UNESCO with Siberia Prisoner Files, Russia Says". *The Japan Times*, Oct 15, 2015, <https://www.japantimes.co.jp/news/2015/10/15/national/japan-politicizing-unesco-siberia-prisoner-files-russia-says/#.VjjhbfnF98E> (15. 9. 2021).
- Anonymous k. "Kabuki theatre. (Japan). Inscribed in 2008 (3.COM) on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity (originally proclaimed in 2005)", <https://ich.unesco.org/en/RL/kabuki-theatre-00163> (20. 3. 2022).
- Anonymous l. "Kumiodori, traditional Okinawan musical theatre. (Japan). Inscribed in 2010 (5.COM) on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity", <https://ich.unesco.org/en/RL/kumiodori-traditional-okinawan-musical-theatre-00405> (20. 3. 2022).
- Anonymous l. "Mibu no Hana Taue, ritual of transplanting rice in Mibu, Hiroshima. (Japan). Inscribed in 2011 (6.COM) on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity", <https://ich.unesco.org/en/RL/mibu-no-hana-taue-ritual-of-transplanting-rice-in-mibu-hiroshima-00411> (20. 3. 2022).
- Anonymous m. "Nachi no Dengaku, a religious performing art held at the Nachi fire festival. (Japan). Inscribed in 2012 (7.COM) on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity", <https://ich.unesco.org/en/RL/nachi-no-dengaku-a-religious-performing-art-held-at-the-nachi-fire-festival-00413> (20. 3. 2022).

- Anonymous n. "Ningyo Joruri Bunraku puppet theatre. (Japan). Inscribed in 2008 (3.COM) on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity (originally proclaimed in 2005)", <https://ich.unesco.org/en/RL/ningyo-johruri-bunraku-puppet-theatre-00064> (20. 3. 2022).
- Anonymous nj. "Nogaku theatre. (Japan). Inscribed in 2008 (3.COM) on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity (originally proclaimed in 2005)", <https://ich.unesco.org/en/RL/ngaku-theatre-00012> (20. 3. 2022).
- Anonymous o. "Ojiya-chijimi, Echigo-jofu: techniques of making ramie fabric in Uonuma region, Niigata Prefecture. (Japan). Inscribed in 2009 (4.COM) on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity", <https://ich.unesco.org/en/RL/ojiya-chijimi-echigo-jofu-techniques-of-making-ramie-fabric-in-uonuma-region-niigata-prefecture-00266> (20. 3. 2022).
- Anonymous p. "Oku-noto no Aenokoto. (Japan). Inscribed in 2009 (4.COM) on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity", <https://ich.unesco.org/en/RL/oku-noto-no-aenokoto-00271> (20. 3. 2022).
- Anonymous r. "Sada Shin Noh, sacred dancing at Sada shrine, Shimane. (Japan). Inscribed in 2011 (6.COM) on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity", <https://ich.unesco.org/en/RL/sada-shin-noh-sacred-dancing-at-sada-shrine-shimane-00412> (20. 3. 2022).
- Anonymous s. "Third Session of the Intergovernmental Committee (3.COM) - Istanbul, 4 to 8 November 2008", <https://ich.unesco.org/en/3com> (20. 3. 2022).
- Anonymous t. "Traditional Ainu dance. (Japan). Inscribed in 2009 (4.COM) on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity", <https://ich.unesco.org/en/RL/traditional-ainu-dance-00278> (20. 3. 2022).
- Anonymous u. "Traditional skills, techniques and knowledge for the conservation and transmission of wooden architecture in Japan. (Japan). Inscribed in 2020 (15.COM) on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity", <https://ich.unesco.org/en/RL/traditional-skills-techniques-and-knowledge-for-the-conservation-and-transmission-of-wooden-architecture-in-japan-01618> (20. 3. 2022).
- Anonymous v. "UNESCO Intangible Cultural Heritage of Humanity in Japan". *Yunesuko Nipponseifū daihyō-bu* [Смита делегација Јапана при Јнеску], https://www.unesco.emb-japan.go.jp/itpr_en/aboutus.html (22. 8. 2021).
- Anonymous w. "World Heritage Convention". *Cooperation with International Organizations (UNESCO, UNU)*, <https://www.mofa.go.jp/policy/culture/coop/index.html> (11. 9. 2021).
- Anonymous z. "UNESCO: Return to Maizuru Port—Documents Related to the Internment and Repatriation Experiences of Japanese (1945–1956)", <https://en.unesco.org/memoryoftheworld/registry/529> (23. 3. 2021).
- Anonymous ž. "Yuki-tsumugi, silk fabric production technique. (Japan). Inscribed in 2010 (5.COM) on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity", <https://ich.unesco.org/en/RL/yuki-tsumugi-silk-fabric-production-technique-00406> (20. 3. 2022).
- Basic Texts of the 2003 Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, 2020. Edition, libraryguides.missouri.edu/ (28. 7. 2021).

- Bochen, Han. "UNESCO Accepts China's Nanjing Massacre Documents". *The Diplomat*, 2015, <https://thediplomat.com/2015/10/unesco-accepts-chinas-nanjing-massacre-documents/> (11. 9. 2021).
- Foster, Michael Dylan. "Imagined UNESCOs: Interpreting Intangible Cultural Heritage on a Japanese Island". *Journal of Folklore Research*, 52/2–3 (2015): 217–232.
- Ishimura, Tomo. "Platform on Living Heritage Experiences and COVID-19: Performing Arts, Traditional Craftsmanship and Festive Events in Japan". *UNESCO: Culture: Intangible Heritage: Themes: Emergency situations: Living Heritage and the COVID-19 pandemic*. 2021, <https://ich.unesco.org/en/living-heritage-experience-and-covid-19-pandemic-01124?id=00073> (12. 9. 2021).
- Iwabuchi, Koichi. "Transnational Media Culture and the Possibility of Transgressive Dialogues". In: Laura Wong (ed.). *Globalization and Intangible Cultural Heritage*. Paris: Bureau of Strategic Planning, UNESCO, 2005, 128–135.
- Kakiuchi, Emiko. "Cultural Heritage Protection System in Japan: Current Issues and Prospects for the Future". *GRIPS Discussion Paper*, 14/10 (2014): 1–12.
- Kotler, Mindy. "UNESCO and Japan's Act of Forgetting". *The Diplomat*, 3. July 2015, <https://thediplomat.com/2015/07/unesco-and-japans-act-of-forgetting/> (11. 9. 2021).
- Matsuura, Koichiro. "Foreword". In: Francesco Bandarin (ed.). *World Heritage – Challenges for the Millennium*. Paris: UNESCO World Heritage Centre, 2007, 7.
- Palmer, David. "Japan's World Heritage Miike Coal Mine – Where Prisoners-of-war Worked Like 'Slaves'". *The Asia Pacific Journal*, 19/13 (2021): 1–27.
- Tamura, Norihisa and Shogo Arai. "Japan has Made Numerous Advances in the Field of Protection of Cultural Heritage". In: Laura Wong (ed.). *Globalization and Intangible Cultural Heritage*. Paris: Bureau of Strategic Planning, UNESCO, 2005, 29–37.
- Tsubouchi, Shiegaki and Takashi Kawazoe. "Shikinen sengū ni tsuite", <https://www.shimogamo-jinja.or.jp/about/sikinen/> (20. 3. 2022).

Danijela Vasić

SAFEGUARDING OF INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE IN JAPAN

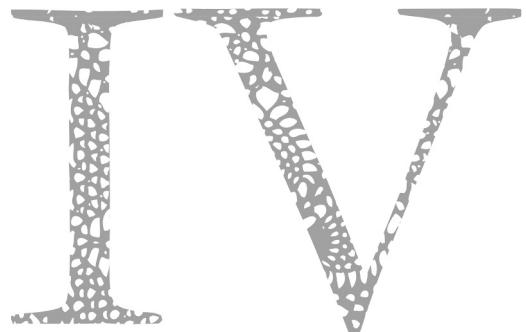
Summary

For centuries, Japan has been aware of the importance of safeguarding its cultural heritage, as evidenced by the oldest museum – the Todaiji Temple (8th century). However, historical circumstances also led to different approaches. For example, the emphasis on the national spirit after the Meiji Restoration (1868) caused the neglect of the precious Buddhist heritage. Today, great attention is paid to every new Japanese cultural asset on the UNESCO list. Japan, as one of the members of UNESCO's main board, has a privileged position and significant influence on the decisions. Japan's example also makes attempts to make the politicisation of the election process visible. The decision to include the "Nanjing Massacre" (1937) in the *Memory of the World* register caused

great dissatisfaction in Japan. Japan has even threatened to suspend funding for the organisation. In return, Japan nominated documents that testify to the forced labour of captured Japanese in the USSR after World War II. On the other hand, Japan has been criticised for insisting that industrial sites from the Meiji period should be included in the cultural heritage category while at the same time neglecting the thousands of people who were there for forced labour. Japan will certainly have to maintain a balance among its political interests, the resistance against these states that are seeking to settle some old bills, and further commercialisation of already registered goods. Especially in a situation when the current pandemic is seriously affecting the cultural heritage, both tangible and intangible, around the world.

Keywords: UNESCO, cultural properties, Japan's Intangible Cultural Heritage, *Memory of the World* register

IV СПЕЦИФИЧНИ ИЗАЗОВИ У
ОЧУВАЊУ НЕМАТЕРИЈАЛНОГ
КУЛТУРНОГ НАСЛЕЂА



**ПЕВАЊЕ УЗ ГУСЛЕ У ДОБА ПАНДЕМИЈЕ:
О ПРОБЛЕМИМА ОДРЖИВОСТИ
НЕМАТЕРИЈАЛНОГ КУЛТУРНОГ НАСЛЕЂА**

У раду се разматрају текстови песама изведених уз гусле чија је тема пандемија изазвана коронавирусом (САРС-КоВ-2). У првом сегменту студије анализирају се одлике фолклора здравствених криза, а посебно специфичности вернакуларних реакција на пандемију ковида 19. Потом су у истраживачком фокусу два елемента макронаратива пандемије, демонизација вируса и конституисање ратног дискурса, имајући у виду њихову важност за епску поетику. Песме о пандемији изведене уз гусле анализирају се са становишта жанровских и стилско-изражajних карактеристика. С обзиром на то да је певање уз гусле 2012. године уписано на Националну листу нематеријалног културног наслеђа Србије, а 2018. и на Унескову Репрезентативну листу нематеријалног културног наслеђа човечанства, примери певања о пандемији повод су за дискусију о проблемима одрживости културног наслеђа. Премда невелик обимом, одабрани корпус показује се у том правцу као веома индикативан: најпре, он рефлектује спектар вербалних (и музичких) жанрова кроз које се савремено *Певање уз гусле* остварује; затим, објављени видео-снимци извођења нуде слику различитих профила гуслара, а те разлике односе се и на генерацијску припадност и на извођачко умеће; коначно, индикативност корпуса тиче се и проблема рецепције певања уз гусле у широј заједници у Србији. Ауторка стога разматра јесу ли ове песме показатељ одрживости певања уз гусле као културне праксе и, ако јесу, шта о певању уз гусле као наслеђу и односу носилаца, заједнице, стручњака и ширег јавног миљења према њему могу рећи.

Кључне речи: фолклор пандемије, ковид 19, певање уз гусле, ауторска епика, нематеријално културно наслеђе, одрживост наслеђа

Фолклор пандемије

Пандемија изазвана коронавирусом (САРС-КоВ-2) је, чини се, више од било које претходне сличне кризе глобалног карактера показала да оваква стања доносе низ драматичних импликација које се рефлектују на све сфере живота: од најшире економско-политичког плана до културе свакодневице. Елементи те културе, на индивидуалним и колективним

* smiljana78@yahoo.com

нивоима, трансформисани су у различитим доменима: од оних који се тичу здравља и телесног у најужем смислу, преко егзистенцијалних, емоционално-афективних, комуникацијских, религијских, културних, образовних, све до технолошких.¹ Осећање опште несигурности и егзистенцијалног страха, немогућности планирања и неизвесности, посебно у првим месецима пандемије, прелило се у стање продужене анксиозности. Са друге стране, почетну солидарност и изражено растућу способност емпатије, које су, међутим, биле праћене и формирањем нових социјалних антагонизама и продубљивањем постојећих, полако је, након првог таласа страха од демонизоване другости (оличене у самом вирусу, али и оболелима), сменила „припитомљена другост” која се увукла у „наše obitelji i naše organizme oblikujući najrazličitije teorije o vlastitoj (ne)sigurnosti, imunosti i (ne)opasnosti (pojedinih varijanti) koronavirusa” (Jambrešić Kirin 2022: 13).

Перманентна настојања да се сопствени животи ускладе са параметрима „нове нормалности” (коју обележава и нејасност, измицање дефинисању услед сталних процеса промена) обележавају месеце и године пандемијског искуства. Отуда се говори и о „комунивирусу” који редефинише индивидуе и заједнице, нагонећи их на (пре)осмишљавање система вредности, поимања слобода, етичких питања, фундаменталних егзистенцијалних категорија, категорије достојанства (Jean-Luc Nancy, према: Katarinčić et al. (ur.) 2022: 7).

Међутим, управо је овакав контекст још једном произвео онај ефекат који Дајан Голдштајн (Diane Goldstein), у вези са епидемијом изазваном вирусом X1H1, назива „опсесијом стварањем прича” (енг. *opssession with story making*, Goldstein 2004: xiv), која претвара пандемију и у инфодемију, у којој се стварност, укључујући и негирање пандемије, понаша као „рат интерпретација” (Mikić 2022: 95). У тој арени велику улогу имали су и креирање и дисеминација садржаја који се могу окарактерисати као фолклорни. Здравље и болест, разуме се, нису само биомедицински феномени већ и културно условљени конструкцији који се обликују и (ре)дефинишу кроз различите дискурзивне праксе (вербалне, визуелне и сл. (уп. нпр. Лазаревић Радак (ур.) 2019)). У формирању представе о пандемији изазваној коронавирусом, укључујући њене различите аспекте (порекло вируса, симптоматологија, видови лечења, живот у пандемији и сл.), учествовали су актери из сасвим различитих сфера. Осим биомедицинског дискурса (који није био кохерентан), посебну улогу играо је дискурс медија, а нарочито место припало је и поменутим фолклорним садржајима – „вернакуларним реакцијама” (Hiiemäe et al. 2021) на глобалну кризну ситуацију. Изразита експанзија фолклора пандемије везује се за прве месеце након појаве заразе (када је о Србији реч, овај период обухватио је и увођење ванредног стања²), а његова дисеминација одвијала се кроз усмене, писане и електронске видове комуникације.

¹ Анализе неких од поменутих домена у специфичним контекстима држава у региону в. нпр. у тематским бројевима часописа *Narodna umjetnost* (1, 2021) и *Български фолклор* (47/1, 2021), те у: Трифуновић, Ђорђевић (ур.) 2021; Баева и Илиева (съст.) 2021; Katarinčić et. al. (ur.) 2022; за шире оквире в. нпр.: Ironstone, Bird (eds.) 2020.

² Анализе социјално-политичке ситуације у Србији, укључујући и политичке јавног здравља, у првим месецима пандемије в. у: Žikić et al. 2020; Mladenov Jovanović 2020; Đorđević Belić 2021: 47–49.

Вернакуларни израз постао је простор за дискутовање о алтернативним истинама, један од начина информисања, вид индивидуалног и колективног покушаја сналажења у ситуацији која је перципирана као непозната и опасна, а која је била обележена и извесним информацијским вакуумом, будући да су се ставови и препоруке које су нудиле међународне и националне здравствене институције мењали из дана у дан, док су на готово дневном нивоу мењане и мере које су државе спроводиле у циљу сузбијања епидемије. У том смислу су се у пандемији и фолклорни садржаји јасно показали као битан део процеса биомедијатизације – копродукције медицинских објеката и субјеката кроз комплексну испреплетаност епистемологија, технологија, биологија и политичких економија (Briggs, Hallin 2016: 9–13).

Истраживања наратива из различитих извора (усмених, доступних у електронским и штампаним медијима, литератури и сл.) у чијем је тематском фокусу болест показала су висок степен њихове структурне и семантичко-символичке подударности (Lee 2014; Hiiemäe et al. 2021; Hiiemäe, Utriainen 2021). Џон Ли (Jon Lee) у обимној студији везаној за нарације концентрисане на САРС епидемију (из 2003. године) показује да је реч о тематско-мотивским склоповима који су у различитим временским периодима циркулисали у вези са разним болестима (сифилис, Хансенова болест, сида, X1H1). Мозаик фолклорних жанрова формира ширу слику веровања о здрављу (енг. *health belief*) што, разуме се, не значи да сви имају иста уверења, већ да у дискутовању о болести користе одређени, препознатљив сет наратива (Lee 2014: 169).

Наративи, дакле, ре-циркулишу од једне до наредне здравствене кризе, не модификујући се у темама већ у специфичним детаљима који су неопходни за њихово везивање за актуелну ситуацију. Отуда Ли говори о рециклирању наратива о болести (Исто), а на овом се трагу у вези са фолклором пандемије ковида 19 говори о рециклираном фолклору (енг. *recycled folklore*, Hiiemäe et al. 2021). Премда елементи корпуса фолклора пандемије, посебно хибридни интернет жанрови попут *image macro* мима (енг. *image macro*) и виралних фотографија (енг. *virals, viral photos*)³, припадају ономе што је могуће одредити као хумор актуелности (енг. *topical humor*), и у њима је најчешће могуће препознати дубинске фолклорне матрице.

У разматрањима фолклора здравствених криза указано је да виталност вернакуларних објашњења болести лежи у чињеници да она представљају придавање разумљивог смисла замагљеним (медицинским) феноменима и недовољно јасним догађајима који те феномене прате (посебно у ситуацијама када званична медицина не пружа конкретне одговоре), нудећи, макар донекле, и емоционално олакшање (Hiiemäe 2021: 15). Она функционишу, између остalog, и као начин суочавања са болешћу и представљају део механизма њеног инкорпорирања у оквире дневне рутине (Lee 2014: 169). Ови прагматички аспекти, уз поменуто перпетуирање концепта „новог нормалног”, који укључује и идеју о крају и новом почетку, приближавају фолклор здравствених криза *folklore катастрофе*

³ О дистинкцијама између поменутих жанрова дигиталног фолклора, у вези са фолклором пандемије ковида 19, уз упућивање на адекватну теоријску литературу, в.: Антонијевић, Банић Грубишћ 2021: 404–405; Predojević 2021: 367–372.

(енг. *disaster folklore*), чији је један од важних семантичко-символичких слојева ослоњен на (ре)продуковање елемената митологије катастрофе (енг. *disaster mythology*, в.: Sun 2013). Овакав фолклор, осим функције катализатора у суочавању са трауматичним искуствима, има и мобилизаторску, пропагандну, хроничарску и улогу колективног аларма. Његов однос према официјелним наративима креће се од њиховог подржавања до оспоравања, неретко уз елементе (црног) хумора (о овоме у вези са ратним фолкором в.: Seal 2013). У том правцу се и фолклор пандемије уклапа у назначене шире концептуалне оквире.

Надовезујући се на издавање неколико типова наратива о болести коју је понудила Дајана Голдштајн (Goldstein 2004), Ли дефинише палету централних тема таквих нарација – порекло болести, превенција и лечење, места означена као потенцијално опасна или безбедна, преносиоци, а у оквиру ових тема сачињава попис доминантних мотива и актера. Све групе нарација гравитирају према истој емоцији – страху (Lee 2014: 169), а у великој мери обележене су ксенофобијом, конституисањем различитих врста другости. Када је о жанровском систему фолклора здравствених криза реч, Ли запажа доминацију теорија завере, гласина, урбаних/савремених предања, те хумористичких вербалних наратива (Исто: 171). Готово исту слику нуди поглед на фолклор пандемије ковида 19, уз нарочиту експанзију хибридних, вербално-визуелних жанрова интернет-фолклора, чија се доминација објашњава чињеницом да живимо у ери визуелне културе (Niemiä et al. 2021: 45), а овоме свакако ваља додати и чињеницу да је реч и о ери нових дигиталних технологија које су умногоме промениле и начине комуницирања, посебно са развојем друштвених мрежа (као вида другостепене усмености (Ong 1982), имајући у виду квалитете динамичности, рефлексивности и развијања директних дијалога/полилога које овакав вид комуникације има, уп.: Csordás 1997).

Особен слој стваралаштва везаног за пандемију образују разнолика ауторска остварења, која се објављују и шире превасходно преко друштвених мрежа. У српском контексту реч је о креативним идејама које се артикулишу кроз различите поетско-музичке форме – од тзв. новокомпоноване народне музике до хип-хопа (анализа неких од текстова понуђена је у: Čolović 2020; за сличне примере у Бугарској в. Баева 2021). Међу њима нашло се и неколико гусларских песама, о којима ће у наставку бити речи.

2. Гусларске песме о корони

Мере које су спровођене у циљу сузбијања заразе у Србији укључиле су и вишемесечну забрану јавних окупљања, те је и одржавање гусларских концерата, такмичења и сличних манифестација било онемогућено. Такође, састајања у гусларским друштвима била су другачија и знатно ређа у односу на до тада уобичајену динамику. Ипак, пракса певања уз гусле 'живела' је у посредованом виду (кроз снимке извођења), а на особен начин и кроз стварање и извођење песама о пандемији.

2.1. Опис грађе

Анализе које следе биће, сходно домену компетенције ауторке прилога, примарно окренуте текстуалној/поетској компоненти примера, а ослањају се на шест песама које припадају различитим жанровима вербалног фолклора (интегралне транскрипте в. у Прилогу). Три песме најближе су жанру епских хроника, а испеване су у римованом десетерцу, односно осмерцу, стиховима карактеристичним за савремену ауторску епiku. Две изводе старији гуслари (који су и аутори текстова): Живота Јевремовић из Игришта код Куршумлије, већ донекле афијмисан као гуслар и аутор хроничарских епских песама (био је члан гусларског друштва „Обилић“ док је живео у Београду)⁴ и Милош Папић из Прибоја, о чијој биографији, мотиву за певање и природи снимка дознајемо из коментара уз снимак:

Miloš Papić je limar u penziji i rezervni vojni starešina. Rođen je u Boljanićima, opština Pljevlja, a radni vek je proveo u FAP Priboj. Otac je troje dece i deda osmoro unučadi. Vreme karantina je iskoristio kako bi uz karakterističan instrument tog kraja, gusle, iskazao svoja osećanja vezano za virus SARS-COV2, COVID 19. SNIMAK JE NEOBRAĐEN! Snimljeno je uživo bez pauze.⁵

Трећу хронику изводи сасвим млад гуслар (дете), Ђорђе Николић са Пала, а аутор ове песме остаје непознат.⁶ Сви поменути примери објављивани су на Јутјуб мрежи током првих месеци пандемије (од марта до јуна 2020). Међутим, да епских ауторских хроника о корони свакако има више него што је на друштвеним мрежама објављено, тј. да је пандемија имала улогу импулса за овакву врсту стваралаштва показује, између остalog, и прилог који се појавио знатно касније на сјеничкој телевизији (5. јула 2021) – интервју са локалним гусларом који у емисији изводи сопствену песму о корони, сатирично интонирану.⁷

Другачијим жанровима припадају песма коју уз гусле пева Васо Ђоновић (који је вероватно и аутор), а која би се могла одредити као шаљива (са еротским конотацијама)⁸, те нумера која је била део једне епизоде хумористичког серијала *Дневњак*, који је емитован на РТВ Војводина⁹ (у смислу извођења реч је о заједничком/групном певању уз гусле), у којој се гусле користе у пародијском контексту.

2.2. Епски дискурс у оквирима макронаратива ковид 19

Са становишта епске поетике посматрано, посебно су релевантни слојеви макронаратива ковид 19 који се односе на демонизацију вируса и формирање ратног дискурса. Неизвесност порекла болести, разуђена

⁴ Снимак извођења доступан на: <https://www.youtube.com/watch?v=mLge1VoVJCk>.

⁵ Снимак извођења доступан на: <https://www.youtube.com/watch?v=vfh3bZlI9gI>.

⁶ Снимак извођења доступан на: <https://www.youtube.com/watch?v=CJeKqHzImcM>.

⁷ Прилог доступан на: <https://www.youtube.com/watch?v=ezzJiNbFWvw>.

⁸ Снимак доступан на: <https://www.youtube.com/watch?v=Me2uFSPQ-sg&t=3s> и <https://www.youtube.com/watch?v=oLhnA7RnRxU>.

⁹ Снимак доступан на: <https://www.youtube.com/watch?v=2pioI1YKw80>.

симптоматологија, протокол лечења који је бивао подложен честим променама и изостанак сагласности стручњака у вези са превенцијом и видовима заштите, учинили су биомедицински дискурс подлогом за развијање сложеног имагинаријума макронаратива ковид 19, посебно у вези са обликовањем вируса као демонског ентитета. Према једној од до сада понуђених интерпретација, кроз укрштање биомедицинског и медијског дискурса креирана је слика вируса као ентитета који је у стању да формира сопствени хипер-простор, који је могуће концептуализовати и као атопију, и који је отворен за нове наративне ретериторијализације (Rossolatos 2020). Други слој демонизације везан је за вернакуларне интерпретације имена вируса (нпр. тумачења у кључу библијске апокалипсе), те персонификације. Наиме, вирус стиче препознатљив визуелни идентитет кроз дигиталне симулације реалног изгледа, бројне анимиране представе, фреквентно се појављујући у најразличитијим контекстима (од информативно-едукативних натписа у медицинским, образовним и сличним установама и лектака различитог профила, до пародијских анимација). Коначно, демонску природу вируса конотира и поменута апокалиптичка димензија макронаратива ковид 19. Тематско-идеолошки комплекс апокалиптичких наратива темељи се на идеји краја и новог почетка, бивајући битно ослоњен и на есхатолошке мотиве.

Демонизација вируса присутна је у Јевремовићевој песми већ у уводној формули где се он обликује као архетипски демонски противник. Кроз варирану формулу о чуду активира се и базични космогонијски мит – стварање света, посебно имајући на уму парадигму у којој се у традиционалној епизи ова формула реализује:

Еј, кад је Господ стварао чудеса,
Створио је земљу и небеса,
Од када нама дарива планету,
Није било на овоме свету
Такве бољке што напада људе,
Тој болести сви се редом чуде...

У Папићевој песми певач вирусу – персонификованим демонском противнику, упућује низ клетви, те се њихово уланчавање профилише у доминантни принцип обликовања садржаја (о овом принципу, као елементу деградације епског противника, у новијем слоју хроничарског певања в.: Ђорђевић Белић 2017: 254– 255):

Ој, корono, ти ужасе,
Погане си неке расе,
Погане си неке расе,
Што љекове не даш на се.
Недужни ти народ смета,
Убила те божја клетва.
Сад потомци лију сузе
Најмилије што им узе.
И унуци, леле, сада,

Што им узе бабе џаба.
Па и деда узе виште,
Нек те ђаво у траг брише...

У периодима кризних здравствених ситуација сасвим је очекивано и формирање ратног дискурса, будући да је једна од одлика нарација које се у таквом контексту развијају и јасна поларизација између „свог“ и „претећег/ непријатељског“, а успостављена опозиција функционише и као начин учвршћивања кохезије заједнице (Lee 2014). У случају пандемије ковида 19 тај сукоб се на симболичком плану на глобалном нивоу доминантно реализује, како нека од истраживања показују, у кључу дубинске метафоре рата против терора (Rossolatos 2020). Образовањем идеје о рату против „невидљивог непријатеља“ отворен је пут поларизацији улога: колективном *ми* припадају хероји и жртве, при чему се у позиционирању фигура хероја успоставља јасна хијерархија – на врху лествице су институције и појединци који борбом/одбраном (света, државе, грађана, нације) руководе (здравствене и политичке институције и тела у ту сврху формирани – у случају Србије то су Кризни штаб, састављен од медицинских стручњака и актера из сфере државне управе, и председник Републике), а у другом ће се плану наћи медицинско особље.

Ратни дискурс посебно је наглашен у песми Животе Јевремовића. Текст се одликује хомогеношћу у концептуализације колективног *ми*, а везивање за традицију остварује се и квалификовашем борбе против вируса као „витешке“. У тој борби посебну улогу имају представници Кризног штаба:

Еј, да би ову болест победили,
И у мирну луку упловили,
Па да после не буде кајања,
Потребни су вitezови знања,
Србија их на иљаде има,
Па на челу тог витешког тима,
Изабрасмо Дарију и Кону¹⁰,
Србији се предаде корона.

У ову врсту дискурса уклапа се и експлицитно поређење пандемије са НАТО бомбардовањем СРЈ (1999) у Папићевој песми:

Народ ништиш, ко те створи,
Као НАТО агресори.
Што недужно ништиш робље,
У масовно трпаш гробље?

На формалном плану изостанак развијене нарације и сведеност деловања актера резултира апсолутизацијом ауторске позиције у оба примера (уп. Ђорђевић Белић 2016: 81–84). Иста ауторска позиција карактерише и

¹⁰ Реч је о лекарима Дарији Кисић Тепавчевић и Предрагу Кону, који су у време настанка текста и објављивања његовог извођења били медијски изразито експонирани чланови Кризног штаба.

десетерачку хронику коју изводи млади гуслар Николић. Текст је прилагођен извођачу – у иницијалној контекстуалној формули гуслар сопствену песму одређује као намењену вршњацима, а доминантни мотиви везани су управо за дечији живот у изолацији. Мотив мучеништва („Запјеваћу за све ученике / савременог доба мученике“) укапа се у тенденцију аутовиктимизације која карактерише и друге епске хронике („Што недужно ништиш робље“; „Недужни ти народ смета...“). Премда текст не поседује изражен епски импулс, неки од стихова призывају мотив борбе државе против вируса („Док законе државе поштујем...“), чиме песма стиче и едукативно-пропагандни карактер.

Запјеваћу за све ученике,
Савременог доба мученике,
Што су сада по кућама својим,
Пјевам пјесму другарима мојим.
Завладао је вирус корона,
Зато пјевам пјесму са балкона
Мјесто бине и културног центра
Јер напоље не могу ни метра.
Поздрављам вас све редом са Пала,
Нико више не игра фудбала,
Сва су наша игралишта празна,
За сву ајецу то је права казна.
Док законе државе поштујем,
Другарима својим поручујем:
Вјерујте ми и ово ће проћи,
Бољи дани свима ће нам доћи.



Слика 1. Живота Јевремовић уз гусле пева своју песму о корони

Уклапање у културу пандемије остварено је и извођачким контекстима које рефлектују објављени снимци: Папић пева у својој кући, Јевремовић испред куће (Сл. 1), а посебна осмишљеност карактерише наступ најмлађег гусара. Наиме, реч је о малом програму у ком учествује и девојчица, сестра гуслара, која рецитује и има улогу водитеља. Обоје су одевени у традиционалне народне ношње, иза њих је српска застава, а избором места за извођење наступ одговара формату који је на глобалном нивоу обележио период карантина у пандемији – певање с балкона (Сл. 2).



Слика 2. Наступ на балкону младог гуслара Ђорђа Николића

2.3. Хумор у гусларским песмама о корони

Хумор, како је познато, има изузетно широк распон психолошких, социјалних и естетичких функција¹¹, па је његова фреквентност очекивана у различитим жанровима и тематско-мотивским склоповима карактеристичним за фолклор здравствених криза (в.: Lee 2014). Улоге хумора катастрофе су бројне: од трагања за психолошким олакшањем до коментарисања (укључујући и оспоравање) официјелних наратива, како, проучавајући визуелно-вербалне жанрове везане за пандемију ковида 19, истичу Драгана Антонијевић и Ана Банић Грубишић (2021: 398–399). Спектар различитих типова хумора (од ведрог до подсмешљивог) региструје се и у неколико гусларских песама.

Доброћудни и ведри хумор карактерише песму коју изводи Васо Ђоновић, а ефекат појачава анимација која покрива звучни снимак (Сл. 3). Еротске конотације у овој песми о љубави у „доба социјалне дистанце” дозвољавају могућност препознавања латентног присуства магијско-обредних функција хумора на дубљем нивоу семантике текста, којих ни аутор

¹¹ В. преглед теорија у: Perišić 2010; за смех у традицијској култури в. посебно: Проп 2017; уп.: Караповић, Јокић 2009; Самарџија 2004.

ни реципијенти не морају нужно бити сасвим свесни, будући да су „смех и афирмација телесног, посебно кроз његов еротски доживљај, некада имали другачија значења од оних које им придаје човек модерног доба” (Карановић, Јокић 2009: 5).

Шта се, мала, с тобом деси,
Јеси л луда ил нијеси.

Не даде ми прићи зимус,
Него саде кад је вирус.

Ванредно је стање свуда,
Сад би она да се уда.

Иди тамо, божја жено,
Видиш све је заражено.

Како ћу те сада просит
Када морам маску носит.

Нити смијем с тобом лећи
Јер ће на ме вирус прећи.



Слика 3. Анимација која покрива звучни снимак извођења песме
Шта се, мала, с тобом деси

Мере социјалног дистанцирања и карантине тематизује и извођење из *Дневњака*, али у наглашеније пародијском кључу. Ево неколико илустративних стихова:

Мала моја, мала моја,
На дојч¹² иде сама, на дојч иде сама.

На дојч ићи, на дојч ићи,
Мене не да мајка, мене не да мајка.

Што ће жене, што ће жене,
Без ваког јунака, без ваког јунака...

Пародијски контекст препознатљив је и у самом тексту, али и у визуелном утиску који остављају извођачи (чији „костим“ представља комбинацију свакодневне одеће, укључујући и модерне наочаре за сунце као упадљив детаљ, и елемената традиционалне народне ношње), те и у имитацији формата „извођења на балкону“ (Сл. 4). Утисак појачава начин на који су обликоване пратеће информације, које, међутим, откривају и комерцијалну усмереност објаве:

Zapratite me na instagramu: https://www.instagram.com/zorz_gospod...
Moj skromni doprinos kampanji OSTANI DOMA a pomalo i kampanji OSTANI KOD KUĆE! Ovaj video je prvo dijete mog kanala, sinčina!
(...)
VIDEO NASTAO U SARADNJI SA JEDNIM VELIKIM GOSPODINOM
(...) koji se bavi proizvodnjom etno-muzičkih instrumenata [следе подаци о понуди за продају и контакт].

О нешто грубљем хумору реч је у песми изведеној у емисији ТВ Сјенице. Њен је садржај наизглед усмерен против пензионера, тј. старијих људи као најрањије категорије становништва, како је то у почетној фази пандемије сматрано. Хумористички ефекат производи изостанак очекиваног осећаја емпатије:

Овака је стварно слика:
Не прима се код војника,
Не прима се ни код жена,
Ко је онда жртва њена?
Еј, њена је поslaстица
Пензионерска тврдица,
Тај себичњак и шкртица.
Пуна му је сламарица
Разноразних новчаница.
И код банке држи паре,
Позиције не да старе...

¹² Локални колоквијални назив за продужени еспресо с млеком у Подгорици.

Ипак, преокрет перспективе доносе завршни стихови:

А на крају ове приче
Када оду ове чиче,
И кад буде стани, пани,
Ко ће децу да нам рани?



Слика 4. Извођење у *Дневњаку*

Ауторске гусларске песме о корони у светлу концепта одрживости певања уз гусле као нематеријалног културног наслеђа

Анализирани примери певања уз гусле у доба пандемије ковида 19 индикатор су неколико проблемских чворишта која се образују у вези са певањем уз гусле као елементом нематеријалног културног наслеђа (у наставку: НКН). Статус „елемента“ НКН Србије ова традиционална извођачка уметничка пракса стекла је 2012. године укључивањем на Националну листу, а 2018. Певање уз гусле уписано је и на Унескову Репрезентативну листу нематеријалног културног наслеђа човечанства (The Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity). У припреми номинације за упис на Унескову листу ауторка овог прилога учествовала је, са др Данком Лajiћ Михајловић, етномузикологом, као стручни сарадник. За рад на овом документу од великог значаја била су наша индивидуална истраживачка искуства везана за различите проблеме савремене гусларске праксе (чији су резултати изложени у монографијама Лajiћ Михајловић 2014; Ђорђевић Белић 2016; 2017), а потом и она стечена директним ангажовањем на пољу примењене етномузикологије и фолклористике, између

осталог и кроз заједничку реализацију низа пројеката везаних за осмишљавање и спровођење мера за очување овог културног израза (детаљније в. у: Лајић Михајловић, Ђорђевић Белић 2019). Поменута искуства подлога су за размишљања и анализе које ће у наставку бити изнесене.

Индикативност напред разматраних примера тиче се нарочито проблема одрживости НКН, као једног од главних предуслова да одређени сегмент културе буде издвојен из мноштва других и стекне статус репрезентативног „елемента”, а потом и да тај статус одржи, уз имплементирање мера очувања. Ипак, питање одрживости само је начелно одређено Унесковом конвенцијом из 2003. (UNESCO 2003), па отвара сложени сплет проблема везаних за саме одлике културне праксе, односа и ставова заједнице према њој, те сплета релација између различитих актера, активираних, између остalog, и укључивањем елемента у НКН систем.

Конкретно постављено, питање у вези са песмама о пандемији изведеним уз гусле гласи: Јесу ли ове песме показатељ одрживости културне праксе и, ако јесу, шта о певању уз гусле и односу носилаца, заједнице, стручњака и најширеј јавног мњења према том наслеђу могу рећи?¹³

Када је о певању уз гусле реч, критеријум одрживости, обезбеђивање генерацијских смена носилаца, требао би да значи континуирано преношење и практиковање умећа извођења које начелно подразумева креативност и компетенцију (знање, праксу, таленат) и у равни музичког и у равни вербалног израза. У домену вербалног, инкорпорирање актуелних тема у песме које се изводе уз гусле несумњиви је показатељ ’живости’ ове културне праксе, њене адаптибилности, али и трансформација. Из овога, даље, произилазе недоумице везане за мере прихватљивости тих промена. Је ли и до које мере могуће трансформисати конкретан елемент НКН а да он и даље буде перципиран као ’исти’, тј. припадајући ономе што је као НКН дефинисано? Потом, ко су ауторитети који описане промене ’верификују’ као (не)прихватљиве? Коначно, на који начин се промене процењују као повољне или неповољне за видљивост и перцепцију елемента у широј заједници?

У одговору на прво питање начелне Унескове препоруке дају недвосмислен одговор, прихватавајући културу као динамичан систем у сталном процесу промена и саображавања динамици ширег социјалног контекста. Ипак, врло рано у вези са Унесковим концептом НКН појавиле су се и бојазни да би административне и друге процедуре које подразумевају процеси евидентирања и уписа на НКН листе, као и активности из домена менаџмента, укључене у даљи третман елемената, могле довести до удаљавања и отуђивања НКН од његових „живих социокултурних извора”, водећи некој врсти „фосилизације” (Nas 2002: 139). Отуда Мирослава Лукић Крстановић и Зорица Дивац и констатују да је „тешко ускладити два амбивалентна процеса наслеђа: складиштење и његову живу, динамичну праксу, која успоставља посебан вид активизма и трансформације” (2012: 10).

¹³ Како је напред речено, пажња је у овом прилогу усмерена на вербални текст (сходно истраживачким компетенцијама ауторке), а на сличан би се начин могло дискутовати и о музичким аспектима извођења.

Досадашња искуства у примени Конвенције ипак охрабрују, јер се показало да овакво усклађивање, уз извесне компромисе, ипак није и немогуће (у вези са извођачким праксама – променама у репертоару и профилу извођача уп. нпр.: Stefano 2012; Rosaldo 2013), бивајући, разуме се, непрестан повод нужних и пожељних рефлексија и преиспитивања и Унесковог глобалног пројекта и теоријских постулата, позиционирања и перспектива антропологије, етнологије, фолклористике, етномузикологије и сродних дисциплина у оквирима апликативне хуманистике.

У погледу 'верификовања' промена, сходно принципу одоздо – према горе (енг. *bottom – up*) као једном од темеља Унесковог концепта, предност и главну реч имају носиоци културног израза, тј. заједница за коју је тај израз важан идентитетски маркер.

[Наслеђе] подразумева динамичне друштвене процесе креативности, стварања идентитета, преузимања и поштовања стеченог кроз историју и претварања истог у својину коју треба чувати. Арбитри вредности – они који би могли да пазе на варијанте, а ипак одлучују о њиховом релативном значају и исправности – нису владе или научници, већ управо чланови заинтересованих заједница (Kurin 2007: 13).

Но, овде се као деликатан испоставља проблем нехомогености заједница, посебно у савременом добу које карактерише сложеност, вишеструкост и комплексност динамике колективних идентификација. Како су истраживања показала, у заједници/заједницама носилаца традиције певања уз гусле (гуслара извођача, али и реципијената – љубитеља, поштовалаца, појединача који су у већој или мањој мери институционално укључени у креирање традиције и ставова о тој традицији кроз ангажовање у гусларским удружењима, на гусларским такмичењима, у едукацији младих гуслара и сл.) не постоји консензус ни у вези са жанровским оквирима текстова који се уз гусле изводе (иако је за гусле примарно везан херојски етос, реалност је да се уз овај инструмент изводе и жанровски сасвим другачији текстови – лирски, шаљиви и сл.) ни у вези са (пожељним/прихватљивим) тематским и стилско-изражајним карактеристикама нових, ауторских песама (које могу тематизовати догађаје који епски импулс поседују и говоре, у складу са узусима традиционалне епске поетике, о искуствима колектива, али и о ономе што из оваквих оквира излази, попут нпр. елемената свакодневице и индивидуалних искустава) (о ставовима гуслара у вези са различитим репертоарским слојевима в. детаљније у: Ђорђевић Белић 2016: 193–200). Штавише, и у вези са 'класичном' фолклорном десетерачком епиком, осим номиналне усаглашености о њеној пожељности у савременом гусларском репертоару, не постоји кохерентан став ни у вези са самим поимањем 'традиционалног' (у оба домена израза – музичком и вербалном) ни у вези са адекватним начином очувања таквог израза кроз извођачку праксу (више у: Лajiћ Михајловић, Ђорђевић Белић 2019).

Питање могу ли се песме о којима је било речи сматрати „легитимним“ делом нематеријалног наслеђа у основи је, дакле, и питање статуса

ауторских текстова у традицији, као део ширег проблема односа и баланса традиционалног (као наслеђеног) и иновација. Исто питање могло би се поставити и у вези са неким другим елементима НКН Србије у којима у актуелном тренутку ауторски текстови све интензивније смењују оне које сматрамо традиционалним, усменим, у најужем смислу (здравица, примера ради, в.: Ђорђевић Белић 2018). Сходно постулатима познате тезе Јакобсоне и Богатирјова (Jakobson, Bogatir'jov 1971) у вези са превентивном цензуром заједнице, одређени културни израз развијаће се у оном правцу који прихвати колектив. Конкретније речено, то би била већина или, сасвим прецизно, утицајнији део заједнице. Ипак, у односу на механизам класичне колективне цензуре, какав подразумева концепт традицијске културе (ма колико да је и у формирању представе о тој култури реч о конструкту), у актуелном тренутку мора се рачунати на много сложенији сплет социјалних фактора који ће индивидуу или групу у заједници позиционирати као утицајну – од умећа везаних за практиковање елемента НКН, до укупног социјалног статуса (конкретних појединача и мањих или већих заједница носилаца), који се стиче не само етичким и сродним квалитетима, већ и деловањем тржишно-економских, па и политичко-идеолошких механизама, а свакако укључује и маркетиншка знања и умећа пласирања одређене праксе НКН као културног производа.

Искуства показују да заједнице носилаца културних израза неретко не поседују знања и вештине за сасвим самостално сналажење у комплексном механизму система НКН. Унесков концепт препоручује да свако „деловање споља“ следи етичке принципе који подразумевају транспарентну сарадњу, тј. дијалог са заједницом у смислу размене информација, консултација и дискутовања препознатих проблема (UNESCO 2012: 2–3).

На овом пољу посебно деликатну позицију имају стручњаци/експерти. Они, са једне стране, са заједницом имају најдиректнију сарадњу и сасвим комплексну везу, остварену и учвршћену кроз истраживање и документовање. Са друге стране, они су најчешће и део институција из оквира НКН система, или их бар заједница доживљава као мост ка „вишим инстанцама“ (о позицији истраживача дискутовано је у више наврата; о искуствима из региона в. нпр.: Žebec 2002; 2013; Lajić Mihajlović 2015; Ceribašić 2017; Pukl, Jerin 2018; Rakočević, Ranisavljević 2019).

Окренемо ли се у вези са певањем уз гусле и тој другој, етској, перспективи, одговор на питање о статусу новонастајућих (ауторских, постфолклорних) текстова не губи на сложености. Наиме, реч је о песмама које се и начином настанка, и структурним, и тематско-мотивским карактеристикама битно разликују од традиционалне усмене епике. Разлог овоме лежи у чињеници да се традиција певања уз гусле већ од средине 19. а нарочито током 20. и 21. века убрзано мењала. Промене су се односиле и на контекст извођења (увођење сценских наступа) и на карактеристике вербалног и музичког текста. Удео импровизације драматично је смањен у креирању вербалног садржаја током самог извођења, те у савременом репертоару доминирају ауторске епске хронике чији се текстови доследно изводе, тј. изостаје импровизација (које више нема ни у извођењу класичне фолклорне

епике). На плану структуре и стила ова остварења делимично се удаљавају од израза традиционалне десетерачке епике (хипертрофија и растварање формуле, доминација ауторског гласа, специфичности у избору и стратегијама обликовања епских јунака и сл., опширније у: Ђорђевић Белић 2016; уп. Трубарац Матић 2018: 76–84). Када је о темама реч, како је напред већ поменуто, постфолклорне епске хронике крећу се од оних близких традиционалним (опевају балканске и светске ратове, на пример), до оних које говоре о породичној историји и(ли) аутобиографском истраживању. Због свега овога ставови истраживача вербалног фолклора у вези са ауторском епиком, њеним квалитетима и „припадностима“ традицији врло су различити (детаљнија анализа научног дискурса понуђена је у Ђорђевић Белић 2016: 192–193). Ипак, нема сумње да би етска дискувалификација ауторске епике била у апсолутној колизији са реалном сликом певања уз гусле у актуелном тренутку, конотирајући изостанак осетљивости на динамику традиције и наслеђа.

Имајући на уму да је певање уз гусле пракса која је подложна и различитим видовима идеолошких и тржишних манипулација, поставља се и питање да ли би и на који начин стручњаци могло/требало да буду укључени у процену текстова, макар у оном домену који се тиче осмишљавања институционалних мера заштите? За разлику од истраживача близког профила, посебно етномузиколога и етнокореолога, који су деценцијама упућени на тесну сарадњу са заједницама и чије активности у већој или мањој мери подразумевају и известан утицај на обликовање традиционалних израза, посебно њихових сценских представљања, истраживачи вербалног фолклора у Србији практично оваква искуства и не поседују. Стога ангажовање на пољу очувања НКН представља за стручњаке из ове гране фолклористике (којој припада и ауторка ове студије) нарочит изазов. Нема сумње да постоји потреба за њиховим активнијим укључивањем у све етапе процеса евидентирања и очувања НКН, што подразумева и стицање нових знања и искустава, те интензивнију сарадњу са колегама из сродних научних дисциплина.

Премда невелик обимом, корпус који је био повод за ово промишљање, показује се, дакле, као вишеструко индикативан. Он, најпре, како је напред показано, рефлектује спектар вербалних (али и музичких) жанрова кроз које се савремено певање уз гусле остварује. Затим, објављени видео-снимци извођења нуде слику различитих профила гуслара, а те разлике односе се и на генерацијску припадност и на извођачко умеће, које се креће од релативно скромног, почетничког (када је реч о дечаку), до солидног (посебно певање уз гусле Животе Јевремовића)¹⁴. Коначно, индикативност корпуса тиче се и проблема рецепције певања уз гусле. Наиме, међу песмама-хроникама најзапаженију рецепцију остварила је нумера Животе Јевремовића,

¹⁴ Будући да ауторка студије није професионално компетентна за детаљнију анализу музичких квалитета извођења, изнесени закључци заснивају се на личном утиску за чије обликовање је било важно и вишегодишње слушалачко искуство стечено кроз истраживачки рад. Додатно, утисци су учвршћени кроз консултације са др Данком Лажић Михајловић, етномузикологом, којој овом приликом најтоплије захваљујем.

која до тренутка окончавања рада на овом прилогу бележи 2.473 прегледа.¹⁵ Оваква заинтересованост публике несумњиво се може објаснити чињеницом да су вест о овој песми и кратки интервју са Јевремовићем објављени у медијима. Гусларска песма о корони представљена је као необичност, сам гуслар као човек нарочитих људских квалитета, а увођењем његовог гласа у новински чланак дознајемо и о ауторецепцији стваралачке улоге.

ŽIVOTA SE UZ GUSLE BORI PROTIV KORONE

Guslar Života opevao Dariju i Kona. Osmislio pesmu o koroni, ali i njene junake!

(...) Čika Života kaže da je za jednu noć napisao pesmu.

Gledao sam da ne bude duga. Ništa pametnije nisam mogao da smislim u tih 25 stihova - kazao nam je Života.

Obučen u tradicionalno srpsko odelo, као и увек у свећаним прilikama, у свомselu Igrište, у dvorištu gusla o koroni. U pesmi je opisan doživljaj koji ima svaki prosečni stanovnik sveta o ovom virusu, uz osvrt na srpsku borbu protiv korone.

– Ne guslam dugo, ok petnaestak godina. Krenuo sam kao član udruženja „Obilić” u Beogradu, где sam kao taksista proveo svoj radni vek. Nemam lep glas, ali volim ponekada da skelpam stihove i tako je nastala i ova pesma – dodaje naš sagovornik.

I dok Igrištem odjekuju gusle i zvonak Životin glas koji se uklapa u netaknutu prirodu, nije greška ako s epomene da je ovaj чoveк čuvar традиције и да је у животу увек pokazivao svoju pravodlјubivost i predanost. (...) Njegovoј energiji i ljubavi prema чoveку i традицији svi se dive i nema osobe u Toplici koja nije čula za Živorada. Podrška mu je supruga Nada koja ga верно прати i помаже у svakom poduhvatu, a verujemo biće ih još dosta!

Живота себе не доживљава као ’озбиљног’ гуслара, али га као „чувара традиције” представља аутор наведеног чланка. Конкретно извођење као „традиција” у овом случају бива ’верификовано’ од стране новинара, што је индикативно за сагледавање улоге медија у креирању представе о „традиционалном”, па и о нематеријалном културном наслеђу. У том правцу поставља се питање компетенције аутора оваквих и сличних вести и репортажа који, готово по правилу, не консултују стручњаке како би евентуално у текст укључили и њихово мишљење и глас. Са друге стране (неретко самоизабрана) пасивност стручњака у погледу јавног медијског експонирања оставља простор за различите облике манипулатија нематеријалним културним наслеђем.

Медијска експонираност обезбедила је, дакле, извођењу Животе Јевремовића пажњу шире јавности, те је његова песма надишла круг публике

¹⁵ Индикативно је да друга Јевремовићева песма уз гусле, о Кости Војиновићу, вођи Топличког устанка из 1917, постављена на Јутјуб од стране истог корисника (иначе новинарке локалне телевизије), има тек нешто више од 600 прегледа (<https://www.youtube.com/watch?v=IHt7gXmRSPI>).

коју би образовала ужа заједница (породица, познаници, локални поштоваоци и сл.), у чијим оквирима рецепција Папићевог и Николићевог извођења, упркос доступности на интернету, остаје. Песме које жанровски излазе из (очекиваних) оквира епског певања (што се односи и на раван музичког израза) оствариле су, ипак, најзбиљнију рецепцију.¹⁶ Осим хумористичког погледа на пандемију и увођења у донекле пародијски контекст, заслуга за популарност ових нумера несумњиво лежи и у чињеници да су на друштвене мреже пласиране од стране утицајних корисника.

У погледу перцепције певања уз гусле нарочито су индикативи коментари на извођење из *Дневњака*. За разумевање ширег контекста неопходно је истаћи да гусле у јавном дискурсу у Србији (али и Црној Гори, Босни и Херцеговини, Хрватској) представљају један од важних симбола политичке митологије, те да су предмет (мечу- и унутаретничких) полемика и оспоравања. Отуда певање уз гусле има наглашено амбивалентну симболику. Релативно поједностављено речено – за један део најшире заједнице у Србији оно јесте прворазредни симбол традиције коју треба чувати с поносом и према њој се односити с поштовањем, док за други гусле представљају везу према непожељним, идеологизованим интерпретацијама националне прошлости, далеке и рецентне (разуме се, поменути ставови означавају само крајње тачке спектра могућих виђења).¹⁷ Додатно, на негативну представу о певању уз гусле утичу и боја звука инструмента, и специфичан начин певања, и мелодија малог амбитуса (в. Лajiћ Михајловић 2014), стога релативно монотона, који су тешко пријемчиви слушаоцима који певање уз гусле немају као део сопственог културног искуства. Објаву нумере из *Дневњака* прати близу 400 коментара, углавном позитивних (нпр. *Ne pевају се само italijanske каноне по balkonima, već i ovakva remek-dela, bravo!; Bravo kralju!*), или благо иронично интонираних (*Brate zaslužuješ da se nadeš umesto Njegoša na novčanici od 20 dinara!*). Утиске су изнели различити профили посетилаца, укључујући и очигледне поштоваоце певања уз гусле (*Obožavam gusle. Smešna pesma Divni momci; Živjeće ovaj narod!; Blikvalno kida. trebali bi ozbiljno svirati gusle nisam bolji suo tako lepo uklopljeni; Само овако настави јуначе, Бог ти дао здравља!*). Коментари са донекле негативним конотацијама углавном су аутори на поменуту непријемчивост музичког израза (нпр.: *Kako li su komšije reagovale na muziku?; Blago njihovim komšijama!*).

Увођење певања уз гусле у пародијски контекст може се посматрати двојако – са једне стране, могућност успешне интеракције са традицијом, коју публика лако декодира, посредно указује да та традиција за заједницу има јасна симболичка значења и сет препознатљивих вредности које

¹⁶ Објава нумере *Шта се, мала, с тобом деси* с профила *Consigliere* бележи 6.884 прегледа, а с профила *Marko Rabrenović* 779. Овај снимак је такође ширен преко других друштвених мрежа и приватним каналима, па је имао статус виралне поруке; нумера из *Дневњака* прегледана је чак 383.000 пута.

¹⁷ Упис певања уз гусле на Унескову репрезентативну листу НКН човечанства изазвао је, такође, опречне реакције и у Србији и у региону. Постављана су питања 'својине' ове праксе, али и њених квалитета у савременом контексту, имајући у виду разлике у односу на представу о 'аутентичном' и 'традиционалном' (детаљну анализу полемика, с посебним акцентом на разматрању ставова које су представници академске заједнице изнели у медијима, в. у: Лajiћ Михајловић 2020: 94–103; о ставовима академске заједнице у вези са савременим певањем уз гусле уп. и: Трубарац Матић 2018: 114–118).

конотира (уосталом, пародија ликова, жанрова и сл. саставни је део и динамике фолклора у традицијској култури, уп.: Самарција 2004); из другог угла, овакво 'онеобичавање' може бити интерпретирано и као хотимично дистанцирање од очекиваних (потенцијално непожељних) симболичких значења.

Обезбеђивање видљивости елемента НКН свакако је пожељно, али не мора бити нужно и гарант његове позитивне перцепције.¹⁸ Стога је тешко једнозначно одговорити на питања у којој су мери различити видови трансформација певања уз гусле инхерентан део динамике традиције, да ли и под којим условима могу бити један од путева ка оснаживању позитивних асоцијација на овај елемент НКН, а у којој мери могу представљати компромитовање наслеђа кроз увођења различитих врста промена, чији мотиви могу бити комерцијалне, али и политичке и сличне природе.

Прилог

Корона

Аутор текста и извођач: Живота Јевремовић

Еј, кад је Господ стварао чудеса,
Створио је земљу и небеса.
Од кад нама дарива планету,
Није било на овоме свету
Такве бољке што напада људе,
Тој болести сви се редом чуде.
Нарочито што напада старе,
Ту никоме не помажу паре,
Нит помаже НАТО алијанса,
Пред короном свима иста шанса.
Па у таквом непријатном стању
Србија се приклони сазнању
Да Србију воде умни људи,
Јер ту живот са њима се буди.
Телали смо тада на сва звона,

¹⁸ Подсећам, овом приликом, да је нарочиту видљивост певање уз гусле стекло релативно недавно кроз наступе гусларке Бојане Пековић, тада четрнаестогодишњакиње, у ријалити програму *Ја имам маленат* (2012). Бројне иновације које су укључивала њена извођења, а посебно заједнички наступи с братом (који је том приликом свирао хармонику), специфичност позиције жене/девојице као гусларке, те медијска пажња, допринели су доминантно позитивној рецепцији. Ипак, и у вези са овим случајем образовао се сложен полемички дискурс око идеологије традиције, а процене наступа, репертоара и Бојанине извођачке креативности биле су разнолике и у самој заједници носилаца традиције (о поменутој медијској полемици детаљније у: Ђорђевић Белић 2013: 173–181; о овој гусларки в. у: Лajić Михајловић 2014: 108; за анализу извођачког стила уп.: Ненић 2014: 202–203; сегменти цитиране студије утврђени су у монографију Nenić 2019, али су саговорници анонимизирани). О увођењу певања уз гусле у различите домене популарне и политичке културе и ефектима тих поступака в. Трубарац Матић 2018: 19–55. Коришћење инструмента и епских матрица текста у блек метал музичи (у пројекту супергрупе Гавранови из Србије из 2022) детаљно су анализирани у: Lajić Mihajlović, Radovanović 2022. Ауторке овај вид дијалога са традицијом виде и као облик „ремемеријације“ (која укључује и реафирмацију) певања уз гусле као наслеђа.

Мора да се победи корона,
И са љутим чекамо је даром,
Еј, белим луком и ракијом старом.
Еј, да би ову болест победили,
И у мирну луку упловили,
Па да после не буде кајања,
Потребни су витезови знања.
Србија их на иљаде има.
Па на челу тог витешког тима,
Изабрасмо Дарију и Кона,
Србији се предаде корона.

Свјетски гаде (пјесма о вирусу корона), Прибој, мај 2020.

Аутор текста и извођач: Милош Папић

Шта се деси, која брука
Цио свијет снађе мука.
Ој, короно, ти ужасе,
Погане си неке расе,
Погане си неке расе
Што љекове не даш на се.
Недужни ти народ смета,
Убила те божја клетва.
Сад потомци лију сузе
Најмилије што им узе.
И унуци, леле, сада
Што им узе бабе цаба.
Па и деда узе више,
Нек те ђаво у траг брише.
Зашто ваки дате вакат,
Окрећемо сваком лакат?
Ко ти овај назив даде,
Ти погани свјетски гаде?
Шта је ово, јел могуће,
Није с миром ни код куће?
Не смије ти нико доћи,
На даљину мора проћи.
Шта ће народ сад од муке
Домаће му дај јабуке,
Једу лука, једу прасе,
Да не дају теби на се.
Свако јутро па и вече
Увек неко залелече.
Ти, короно, што изађе
Цио свијет чуду нађе.
У двадесет први вијек
Медицина нема лијек.

Сад корона свијет мучи,
Медицина лијек учи.
Да се спаси што се може,
Помози нам, драги боже!
Ова вијест свијетом кружи
Нема нико да се дружи.
Неке кудим, неке карам,
С гуслама се разговарам.
Народ ништиш, ко те створи,
Као НАТО агресори.
Што недужно ништиш робље,
У масовно трпаш гробље?
Државнике чудо нађе,
Ко ће боље да се снађе,
Виђећемо то на крају
Резултате какве дају.

Корона

Аутор текста непознат
Извођач: Ђорђе Николић

Запјеваћу за све ученике,
Савременог доба мученике,
Што су сада по кућама својим,
Пјевам пјесму другарима мојим.
Завладао је вирус корона,
Зато пјевам пјесму са балкона
Мјесто бине и културног центра
Јер напоље не могу ни метра.
Поздрављам вас све редом са Пала,
Нико више не игра фудбала,
Сва су наша игралишта празна,
За сву дјецу то је права казна.
Док законе државе поштујем,
Другарима својим поручујем:
Вјерујте ми и ово ће проћи,
Бољи дани свима ће нам доћи.

Песма о корони

Изводи локални гуслар у емисији ТВ Сјеница, који је и аутор текста

Ударили на сва звона,
Опасна је, кажу, она.
Помориће све од реда,

Страдат народ и привреда.
Али ја сам на њеној страни,
Мора неко да је брани.
Овака је стварно слика:
Не прима се код војника,
Не прима се ни код жена,
Ко је онда жртва њена?
Еј, њена је посластица
Пензионерска тврдица,
Тај себичњак и шкртица.
Пуна му је сламарица
Разноразних новчаница.
И код банке држи паре,
Позиције не да старе.
То су људи трећег доба,
Њих ће она да позоба.
А на крају ове приче
Када оду ове чиче,
И кад буде стани, пани,
Ко ће децу да нам рани?

Дистанца у доба короне / Шта се, мала, с тобом деси

Аутор текста непознат
Извођач: Васо Ђоновић

Шта се, мала, с тобом деси,
Јеси ли луда или нијеси.

Не даде ми прићи зимус,
Него саде кад је вирус.

Ванредно је стање свуда,
Сад би она да се уда.

Иди тамо, божја жено,
Видиш све је заражено.

Како ћу те сада просит
Када морам маску носит.

Нити смијем с тобом лећи
Јер ће на ме вирус прећи.

Са тиме се ја не слажем,
Одмакни се кад ти кажем.

Насмија се на ме она:
„Какав вирус и корона!

Болесни је увијек било,
Ал се вазда љубав вила.

Нема ништа да заболи
Кад те моје срце воли.

Од љубави ко је крепо,
Зашто си се, болан, препо?”

Насмијану ја је гледам,
Дал да бежим, ил се предам.

Нећу ниће

Аутор текста и један од извођача Ђорђије Андрић Жорж, сценариста и глумац из серијала *Дневњак*

Вјетар дува, ветар дува,
Вирус се пролама, вирус се пролама.

Мала моја, мала моја,
На дојч иде сама, на дојч иде сама.

На дојч ићи, на дојч ићи,
Мене не да мајка, мене не да мајка.

Што ће жене, што ће жене,
Без ваког јунака, без ваког јунака.

Остан дома, остан дома,
Напољу је страшно, напољу је страшно.

Сви купују, сви купују,
Алкохол и брашно, алкохол и брашно.

Нећу ниће, нећу ниће,
Немој ниће ни ти, немој ниће ни ти.

Суботом ћу, суботом ћу
Уз Ипчета пити, уз Ипчта пити.¹⁹

¹⁹ Мисли се на Ипчета Ахмедовског (1966–1994), естрадну звезду, извођача тзв. новокомпоноване народне музике.

Мала неће, мала неће,
Рогови ми расту, рогови ми расту.

Оће у клуб, оће у клуб,
На Ану и Раству.²⁰

Изаша бих, јој, изаша бих
И ја можда ванка, и ја можда ванка.

Не бојим се, не бојим се,
Но ми не да мајка, но ми не да мајка.

Литература

Антонијевић, Драгана и Ана Банић Грубишић. „Само сапун Србина спасава – хумористичке по(р)уке о хигијени током ковид-19 пандемије у Србији”. В: Биљана Сикимић, Бранко Златковић и Марија Думнић Вилотијевић (ур.). *Савремена српска фолклористика 9*. Београд, Тршић: Удружење фолклориста Србије, Универзитетска библиотека „Светозар Марковић”, Центар за културу „Вук Караџић”, 2021, 397–418.

Баева, Вихра. „Коронавирусът като муза. Новото песенно творчество, вдъхновено от COVID-19, и неговите фолклорни измерения”. В: Вихра Баева и Ангелина Илиева (съст.). *Социокултурни измерения на пандемията от COVID-19*. София: Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей БАН, 2021, 124–150.

Баева, Вихра и Ангелина Илиева (съст.). *Социокултурни измерения на пандемията от COVID-19*. София: Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей БАН, 2021.

Ђорђевић Белић, Смиљана. „Нека је женско, али биће гуслар: идеологија једног инструмента”. *Музикологија*, 14 (2013): 177–208.

Ђорђевић Белић, Смиљана. *Постфолклорна епска хроника. Жанр на граници и границе жанра*. Београд: Институт за књижевност и уметност, Читоја штампа, 2016.

Ђорђевић Белић, Смиљана. *Фигура гуслафа. Хероизифана биографија и невидљива традиција*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2017.

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

Карановић, Зоја и Јасмина Јокић. *Смејовно и еромско у српској народној култури и поезији*. Нови Сад: Филозофски факултет, 2009.

Лајић Михајловић, Данка. *Српско традиционално певање уз гусле: гусарска практика као комуникациони процес*. Београд: Музиколошки институт САНУ, 2014.

²⁰ Реч је о Стефану Ђурићу Расти, извођачу репе и хип-хоп музике, и Ани Николић, певачици поп музике (велику популарност стекла је њихова дуетска песма *Случајност*).

Лајић Михајловић, Данка. „Српска епска традиција и наука: објекат, субјекат, наслеђе или баласт”. У: Бошко Сувајчић, Данка Лајић Михајловић и Данијела Поповић Николић (ур.). *Савремена српска фолклористика 7*. Београд, Крушевачац: Удружење фолклориста Србије, Универзитетска библиотека „Светозар Марковић”, Народна библиотека у Крушевцу, 2020, 87–111.

Лајић Михајловић, Данка и Смиљана Ђорђевић Белић. „Дефинисање ’традиционалног’ у (традиционалном) певању уз гусле као нематеријалном културном наслеђу: компетенција носилаца наслеђа и/или стручњака?”. У: Бошко Сувајчић и Данијела Петковић (ур.). *Савремена српска фолклористика 6*. Београд, Лозница: Удружење фолклориста Србије, Универзитетска библиотека „Светозар Марковић”, Центар за културу „Вук Караџић”, 2019, 225–245.

Лазаревић Радак, Сања (ур.). *Између здравља и болести. Поглед са Балкана*. Београд: Удружење фолклориста Србије, 2019.

Лукић Крстановић, Мирослава и Зорица Дивац. „Програмирање нематеријалног културног наслеђа града. Парадигме и перцепције”. *Гласник Етнографског института САНУ*, 60/2 (2012): 9–23.

Ненић, Ива. *Дерегулација канона: идентитети, праксе и идеологије женског свирања на традиционалним инструментима у Србији*. Докторска дисертација. Београд: Факултет музичке уметности, 2014.

Проп, Владимира. *Проблеми комике и смеха*. Сремски Карловци, Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2017.

Ракочевић, Селена и Здравко Ранисављевић. „Стручњаци као медијатори између Аржаве и носилаца пракси нематеријалног културног наслеђа: номинационски досије ’Коло, традиционална народна игра’”. *Фолклористика*, 4/2 (2019): 25–43.

Самарџија, Снежана. *Пародија у усменој књижевности*. Београд: Народна књига, 2004.

Трифуновић, Весна и Иван Ђорђевић (ур.). *Култура ’нове нормалности’. Локалне и глобалне перспективе* (темат). *Гласник Етнографског института САНУ*, 69/3 (2021): 519–687.

Трубарац Матић, Ђорђина. *Гусле наше наушице. Полемика о гуслама сагледана у функционално-прагматичком клучу*. Београд: Етнографски институт САНУ, 2018.

Briggs, Charles. “Toward a New Folkloristics of Health”. *Journal of Folklore Research*, 49/3 (2012): 319–345.

Briggs, Charles and Daniel Hallin. *Making Health Public. How News Coverage is Remaking Media, Medicine, and Contemporary Life*. New York: Routledge, 2016.

Csordas, Thomas. “Computerized Cadavers: Shades of Being and Representation in Virtual Reality”. *After Post-Modernism*. University of Chicago, 1997, http://previous.focusing.org/apm_papers/compcad.html (23. 11. 2020).

Ceribašić, Naila. „O participacijskom mehanizmu, ulozi zajednica i stručnjaka u programu nematerijalne kulturne baštine: Prilog analizi stranputica humanistike”. У: Петар Багарић, Озрен Бити и Тea Škokić (ур.). *Stranputice humanistike*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 2017, 153–185.

Čolović, Ivan. „Virus u pesmi”, <https://pescanik.net/virus-u-pesmi/>, 30. 5. 2020.

- Đorđević Belić, Smiljana. „Covid-19 u Srbiji između privatnog i javnog: narativi o bolesti i bolovanju i biokomunikabilni modeli”. *Narodna umjetnost*, 58/1 (2021): 41–64.
- Eriksen, Thomas Hulland. “Between Universalism and Relativism: A Critique of the UNESCO Concepts of Culture”. In: Jane Cowan, Marie-Bénédicte Dembour and Richard Wilson (eds.). *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Cambridge University Press, 2001, 127–148.
- Goldstein, Diane E. *Once upon a Virus: AIDS Legends and Vernacular Risk Perception*. Logan: Utah State University Press, 2004.
- Hiiemäe, Reet. “Introduction into Health-Related Folklore and its Research: From First-Hand Experiences to Second-Hand Narrating Models”. *Folklore*, 82 (2021): 7–20.
- Hiiemäe, Reet and Terhi Utriainen. “From ‘Unbelievable Stupidity’ to ‘Secret Clues for Staying Healthy’: CAM Landscape and Boundary-Work in Estonian and Finnish Mainstream Media in April 2020”. *Folklore*, 82 (2021): 183–214.
- Hiiemäe, Reet, Mare Kalda, Mare Kõiva and Piret Voolaid. “Vernacular Reactions to Covid-19 in Estonia: Crisis Folklore and Coping”. *Folklore*, 82 (2021): 21–52.
- Ironstone, Penelope and Greg Bird (eds.). *Critical Essays on the Pandemic. TOPLA: Canadian Journal of Cultural Studies*, 41 (2020).
- Jakobson, Roman i Petar Bogatirjov. „Folklor kao naročit oblik stvaralaštva”. U: Maja Bošković-Stulli (prir.). *Usmena književnost. Izbor studija i ogleda*. Zagreb: Mladost, 1971, 17–30.
- Jambrešić Kirin, Renata. „Moć zazornog u doba korone”. U: Ivana Katarinčić, Jelena Marković, Ines Prica i Ana-Marija Vukušić (ur.). *COVID-19 u humanističkoj perspektivi*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 2022, 9–34.
- Katarinčić, Ivana, Jelena Marković, Ines Prica i Ana-Marija Vukušić (ur.). *COVID-19 u humanističkoj perspektivi*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 2022.
- Kurin, Richard. “Safeguarding Intangible Cultural Heritage in the 2003 UNESCO Convention: a Critical Appraisal”. *Museum International*, 56/1–2 (2004): 66–77.
- Lajić Mihajlović, Danka. “Saviours or Traitors? The Ambivalent Position of Ethnomusicologists in Implementing UNESCO Convention for the Safeguarding of ICH in Serbia”. SIEF2015 12th Congress Utopias, Realities, Heritages: Ethnographies for the 21st Century. Zagreb: SIEF, 2015, 92.
- Lajić Mihajlović, Danka and Bojana Radovanović. “Black (metal) epics: Remediation of tradition in the case of Gavranovi from Serbia”. *Metal Music Studies*, 8/2 (2022): 225–243.
- Lee, Jon. *An Epidemic of Rumors. How Stories Shape Our Perception of Disease*. Boulder: University Press of Colorado, 2014.
- Mikulić, Borislav. „Filozofija i posthumanizam u doba korone: kronika jednog debakla”. U: Ivana Katarinčić, Jelena Marković, Ines Prica i Ana-Marija Vukušić (ur.). *COVID-19 u humanističkoj perspektivi*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 2022, 91–137.
- Mladenov Jovanović, Srđan. “Discursive Governmental and Media Response to Covid-19. The Case of Serbia”. *Society Register*, 4/2 (2020): 95–108.

- Nas, Peter J. M. "Masterpieces of Oral and Intangible Culture: Reflections on the UNESCO World Heritage List". *Current Anthropology*, 43/1 (2002): 139–148.
- Ong, Walter. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London, New York: Methuen, 1982.
- Nenić, Iva. *Guslarke i sviračice na tradicionalnim instrumentima*. Beograd: Clio, 2019.
- Perišić, Igor. *Uvod u teorije smeha. Kratak pregled teorija smeha od Platona do Propa*. Beograd: Službeni glasnik, 2010.
- Predojević, Željko. „Humorističan prikaz školskog sustava u vrijeme pandemije koronavirusa na primjeru vizualno-verbalnih internetskih žanrova”. U: Ivana Katarinčić, Jelena Marković, Ines Prica i Ana-Marija Vukušić (ur.). *COVID-19 u humanističkoj perspektivi*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 2022, 367–393.
- Pukl, Adela and Anja Jerin. "Who Owns Intangible Cultural Heritage? The Role of Bearers, Experts and the State in the Safeguarding of ICH in Slovenia". *Memoriamedia Review*, 3/7 (2018): 1–11.
- Rosaldo, Renato. "Evaluation of Items on Intangible Cultural Heritage". In: Lourdes Arizpe and Cristina Amescua (eds.). *Anthropological Perspectives on Intangible Cultural Heritage*. Vol. 6. *Springer Briefs in Environment, Security, Development and Peace*. Heidelberg: Springer, 2013: 37–38.
- Rossolatos, George. "A Brand Storytelling Approach to Covid-19's Terrorealization: Cartographing the Narrative Space of a Global Pandemic". *Journal of Destination Marketing & Management*, 18 (2020): 1–10.
- Seal, Graham. *The Soldiers' Press. Trench Journals in the First World War*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013.
- Stefano, Michelle L. "Reconfiguring the Framework: Adopting an Ecomuseological Approach for Safeguarding Intangible Cultural Heritage". In: Michelle L. Stefano, Peter Davis and Gerard Corsane (eds.). *Safeguarding Intangible Cultural Heritage*. Woodbridge: The Boydell Press, 2012, 223–238.
- Sun, Lisa Grow. "Disaster Mythology and Availability Cascades". *Oñati Socio-Legal Series*, 3/2 (2013): 73–92.
- UNESCO 2003 – Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, UNESCO, Paris, 2003, <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540e.pdf>.
- UNESCO 2012 – Tourism Policy, UNESCO, Paris, 2012, https://ich.unesco.org/doc/src/Tourism_policy_EN.pdf.
- Zebeć, Tvrko. „Izazovi primjenjene folkloristike i etnologije”. *Narodna umjetnost*, 39/2 (2002): 93–110.
- Zebeć, Tvrko. „Etnolog u svijetu baštine: hrvatska nematerijalna kultura u 21. stoljeću”. U: Marijana Hameršak, Iva Pleše i Ana-Marija Vukušić (ur.). *Proizvodnja baštine. Kritičke studije o nematerijalnoj kulturi*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 2013, 313–333.
- Žikić, Bojan, Mladen Stajić i Marko Pišev. „Nova društvena i kulturna normalnost i kovid-19 u Srbiji od februara do maja 2020. godine”. *Etnoantropološki problemi*, 15/4 (2020): 949–978.

Smiljana Đorđević Belić

SINGING ACCOMPANIED BY THE GUSLE IN THE AGE OF PANDEMICS: ON PROBLEMS OF SUSTAINABILITY OF INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE

Summary

The article discusses the texts of songs performed with the accompaniment of the gusle, the subject of which is the pandemic caused by the coronavirus (SARS-CoV-2). In the first segment of the study, the characteristics of the folklore of health crises are analysed, especially the specifics of vernacular reactions to the COVID-19 pandemic. Then, the research focuses on two elements of the macro-narrative of the pandemic, bearing in mind their importance for epic poetry – demonizing the virus and creating a war discourse. Songs about the pandemic performed with the accompaniment of the gusle are analysed from the point of view of genre and stylistic-expressive characteristics. Given that *Singing accompanied by the gusle* was inscribed on the National List of the Intangible Cultural Heritage of Serbia in 2012, and on the UNESCO Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity in 2018, examples of singing about the pandemic give us a reason to discuss the problems of sustainability of cultural heritage. Although not large in scope, the selected corpus proves to be very indicative of that subject: first, it reflects the spectrum of verbal (and musical) genres through which contemporary singing accompanied by gusle is brought, referring to different generational affiliation and performance skills; finally, the corpus also indicates the problem of the reception of singing accompanied by the gusle in the wider community in Serbia. The author, therefore, considers whether these songs are indicators of the sustainability of singing with the accompaniment of the gusle as a cultural practice and, if so, what can be said about this practice as a heritage and about the attitude of the performers, community, experts and wider public towards it.

Keywords: pandemics folklore, COVID-19, singing accompanied by the gusle, author's epics, intangible cultural heritage, sustainability of heritage

ПОКЛАДНА СВАДБА У ШТРПЦУ: РАЗГОВОР СА ‘КРАЉЕВИЋЕМ МАРКОМ’**

Узимајући у обзир популарност Краљевића Марка у српској фолклорној традицији, чији се лик везује не само за усмену књижевност већ, између остalog, и за поједине обичајно-обредне праксе, у раду настојим да укажем на значај овог епског јунака са аспекта његове улоге у покладном ритуалу код Срба. Покушаћу, у том смислу, да прикажем прославу Белих поклада у Штрпцу, средишту Сиринићке жупе, чији централни део представља опход маскиране поворке која на симболичан начин приказује женидбу, односно свадбу Краљевића Марка. Наведени догађај посматрам као елемент нематеријалног културног наслеђа локалних Срба, док је акценат у раду стављен на сагледавање субјективне стране истраживаног феномена, што значи да је пажња усмерена ка разумевању начина на који о њему мисле и говоре његови учесници. Пажња је, конкретно, усмерена ка сазнавању личних искустава и односа према истраживаном феномену из угla једног од својевремено редовних учесника покладне свадбе у Штрпцу, који је улогу Краљевића Марка у склопу овог догађаја играо дуги низ година. Аналитички поступак примењен у раду базиран је на емској перспективи, сходно чему су, методолошки гледано, у истраживању коришћени квалитативни приступи, пре свега разговор са саговорником. Резултати рада презентовани су на основу теренских истраживања у Штрпцу, спроведених у више наврата у току 2018., 2019. и 2021. године.

Кључне речи: Беле покладе, Прочка, покладна свадба, Краљевић Марко, нематеријално културно наслеђе, Штрпце, Сиринићка жупа, Косово и Метохија

Готово да нема личности у српској фолклорној традицији која је стекла толику популарност као Краљевић Марко. О овом јунаку сачувано је на стотине епских и лирских песама, и исто толико легенди и предања, и то не само код Срба, него и код осталих народа на Балканском полуострву (Алексић 2018: 9). Народне умотворине о Краљевићу Марку по много чему су јединствене у усменом стваралаштву, посебно из разлога што их карактерише велика разноврсност (Зуковић 1995: 7). Лик овог јунака у делима

* alek.pavlovic@hotmail.com

** Рад је настало у оквиру научноистраживачког рада Института за српску културу – Приштина, са привременим седиштем у Лепосавићу, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

народне књижевности обележен је изузетном слојевитошћу и поливалентношћу, тако да је он приказиван на низ различитих начина: он је, са једне стране, симбол витештва и људских врлина, док се, са друге стране, среће у улози кавгаџије, насиљника и пијанице (Тропин 2020: 273). Величину Краљевића Марка не истиче само сложена слика која је о њему у усменом стваралаштву створена него и чињеница да је реч о личности која је заиста постојала (Алексић 2018: 9). Лик ове епске фигуре потиче из средњовековног доба у ком је живео стварни краљ Марко, с тим да он у себи садржи примесе проистекле из историјских мена и догађаја у каснијим столећима, током којих се песнички обликовао. Фолклорни лик Краљевића Марка, поред тога, ослања се на елементе усмене традиције Јужних Словена које су старије од времена у ком је живео историјски краљ Марко, док је, исто тако, он обогаћен и утицајима који су у међувремену стизали са стране, као део интернационалних мотива и сижеа (Зуковић 1995: 7).

Величина Краљевића Марка у фолклорној традицији Срба не огледа се, међутим, само у богатству творевина усмене књижевности у којима је он опеван већ и у репутацији коју је овај јунак стекао 'играјући' главну улогу у појединим догађајима обичајно-обредног типа. Запажен 'наступ' Краљевића Марка забележен је у систему прославе ускршњих, или Белих поклада,¹ карактеристичном по опходу маскираних поворки за који су не-ретко везивани елементи тзв. карневалских приредби, под чиме се подразумевало да маскирани учесници пред припадницима локалне заједнице изводе драмско-сценске приказе са популарним мотивима из националне историје и фолклора (Радовановић 1996: 108–109). Бројни описи Белих поклада сведоче о томе да су маскиране поворке често организоване по мотивима свадбеног ритуала, са актерима који су се понегде могли наћи управо у улогама неколико најзначајнијих ликова из српске епске традиције. Татомир Вукановић, тако, у периоду између два светска рата бележи да се у Врању о Белим покладама одигравала *Свадба девет Југовића*, односно 'свадба' једног од браће 'девет Југовића', у којој су централне улоге припадале *младај, младожењи и девеђу* (1993/94: 301–303). Исти аутор саопштава да се о Белим покладама *свадба* одржавала и на Косову и Метохији, и то у Штрпцу, средишту Сиринићке жупе,² где се, како наводи, од старине обичноvalo да се уочи почетка ускршњег поста „млади мужи маскирају и изводе женилбу Краљевића Марка” (2001: 127). Да се у Штрпцу о Белим покладама, или Прочки, како Срби у Сиринићкој жупи овај дан зову,³ организовао

¹ Под *покладама* се подразумева припремни период који претходи већем црквеном (хришћанском) празнику (Марјановић 2008: 112). У јужном значењу појам *покладе* означава последњи дан уочи почетка сва четири годишња поста (ускршњег, петровског, госпођинског, божићног) (Прошић 1978: 33). Термин *Беле покладе* долази од назива *Бела недеља* којим се означава седмица која пада непосредно пред ускршњи пост. Име *Бела недеља*, претпоставља се, потиче из времена када је бела боја означавала жалост за покојницима, чије су се душе, према веровању, кретале пред крај зимског периода, па и у току Беле недеље (Петровић 1998а: 31).

² Сиринићка жупа је област смештена у североисточном подножју Шар-планине, на крајњем југу Косова и Метохије, која се под истим именом и као посебна административна јединица помиње још у доба средњовековне Србије (Урошевић 2001: 194).

³ Реч *Прочка* долази од термина *Проштене покладе*, као ознаке за дан уочи почетка ускршњег поста, када људи једни другима оправштају увреде и замерке (Петровић 1998б: 355), односно као ознаке за труд који на овај датум људи посвећују „уређењу и неговању склада у друштвеним односима у поро-

опход маскиране поворке потврђује и Миленко С. Филиповић, који 1954. године бележи да је у овој поворци било око тридесет учесника, међу којима су се издавали *спаша, младожења, стафеко* и *поп*. Поводом поменутог до-гађаја Филиповић је записао да се у Штрпцу на Прочку „маскирају и изводе женидбу Краљевића Марка“ (1967: 65). Неколико деценија касније, крајем претпоследње декаде 20. века, о покладној свадби у Штрпцу говори и Миљана Радовановић. Ова ауторка наводи да су на дан Белих поклада учесници маскиране поворке пред бројним мештанима изводили манифестацију под називом *Женидба Краљевића Марка*, која је приказивала свадбу најпопуларнијег српског епског јунака (1996: 109).

Имајући у виду белешке претходно поменутих аутора, које указују на то да *Женидба Краљевића Марка* има особине догађаја дугог трајања, чији се континуитет може пратити кроз готово цело 20. столеће, и полазећи од опажања по ком Сиринићка жупа представља „јужни стожер етнокултурне целовитости Србије“, где су, захваљујући својеврсној географској изолованости ове области, до дана данашњег остала сачуване бројне тековине нематеријалног културног наслеђа локалних Срба (Закић 2018: 149), уочи Белих поклада 2018. године лично сам се упутио у Штрпце, подно Шарпланине, у нади да ћу властитим искуством посведочити томе да је традиција одржавања покладног опхода маскираних учесника у овом месту још увек жива. У Штрпце сам стигао у двоструком својству: као истраживач, запослен у Институту за српску културу из Приштине, са привременим седиштем у Лепосавићу, односно као координатор за Косово и Метохију при Центру за нематеријално културно наслеђе Републике Србије.⁴ Циљеви које сам пред себе тада поставио били су испреплетени између две наведене, условно речено раздвојене улоге: с обзиром на то да у домаћој етнолошкој литератури није било ниједног детаљног описа *Женидбе Краљевића Марка*, покушао сам, са једне стране, да овај догађај прецизно прикажем, тј. да о њему прикупим грађу која би могла да послужи за евентуална компаративна или поновљена истраживања истог феномена; с друге стране, настојао сам да на основу прикупљеног материјала размотрим могућност идентификовања истраживаног догађаја као елемента нематеријалног културног наслеђа локалних Срба,⁵ и да, сходно томе, учиним одговарајући

дици, у ширем сродству и сеоској заједници“ (Радовановић 1996: 108). Татомир Вукановић наводи да је Прочка назив којим Срби на Косову и Метохији означавају Беле покладе и да је то дан када се они који су међу собом завађени „помире, опросте један другоме увреде, па 'лака срца и душе' запосте велике посте“ (1986: 383).

⁴ На позицији координатора за Косово и Метохију у програму очувања нематеријалног културног наслеђа Републике Србије налазио сам се од 2016. до 2019. године.

⁵ Могућност идентификовања *Женидбе Краљевића Марка* као елемента нематеријалног културног наслеђа Срба у Штрпцу разматрао сам узимајући у обзир Унескову Конвенцију о очувању нематеријалног културног наслеђа, у којој је дефинисано да „нематеријално културно наслеђе“ означава „праксе, приказе, изразе, знања, вештине, као и инструменте, предмете, артефакте и културне просторе који су с њима повезани – које заједнице, групе, и у појединачним случајевима појединци, препознају као део свог културног наслеђа“. Као посебно значајан, у том смислу, сматрао сам део Конвенције којим се истиче да се под „нематеријалним културним наслеђем“ подразумевају елементи који се преносе са генерације на генерацију, а који заједницама и групама пружају осећање идентитета и континуитета (Basic Texts 2020: 5). *Женидби Краљевића Марка*, сходно наведеном, приступио сам са претпоставком да Срби у Штрпцу овај догађај доживљавају као део своје традиције, који им у већински албанском окружењу, и у условима измењеног друштвено-политичког контекста на Косо-

допринос у циљу састављања документације потребне за евентуално конципирање предлога за упис *Женидбе Краљевића Марка* у Национални регистар нематеријалног културног наслеђа Републике Србије.

Мој први долазак у Сиринићку жупу испунио је надања да ћу у Штрпцу затећи призор који сам прижељкивао да видим. У недељу, дан уочи почетка ускршњег поста, маскирана поворка 'сватова', предвођена 'Краљевићем Марком', прошла је кроз ово насеље, правећи круг око његовог језгра, након чега је на централном месном тргу обављен 'церемонијал венчања'. Присуство наведеном догађају, који ме због своје живописности није оставио равнодушним, искористио сам за бележење његових саставних елемената, али и за ступање у контакт са више његових учесника и обављање разговора са њима. Чињеница у коју сам се лично уверио, а то је да је *Женидба Краљевића Марка* у Штрпцу 'живा',⁶ мотивисала ме је да за покладни опход у овом месту наставим да се интересујем и да га посечујем и касније, све до 2021. године.⁷ О прослави Белих поклада у Штрпцу сакупио сам етнографску грађу⁸ на основу које сам објавио неколико студија, у чијем фокусу није била само *Женидба Краљевића Марка* већ и *мавање кумбара*, односно паљење покладних ватри, као саставни, неизоставни део покладне праксе локалних Срба.⁹ *Женидба Краљевића Марка*, осим тога, предложена је за упис у Национални регистар нематеријалног културног наслеђа Републике Србије. На основу мишљења Комисије за упис у Национални регистар, а затим и одлуке Националног комитета за нематеријално културно наслеђе, наведени догађај је 13. децембра 2018. године уписан у Национални регистар нематеријалног културног наслеђа Србије.¹⁰

Део резултата истраживања спроведених у Штрпцу које у овом раду настојим да представим посматрам као допринос проширењу перспективе за разумевање *Женидбе Краљевића Марка* као елемента нематеријалног културног наслеђа сиринићких Срба. Овим радом, наиме, акценат сам желео да ставим на сагледавање субјективне стране проучаваног догађаја, што значи да сам пажњу настојао да усмерим ка разумевању начина на који о покладној свадби у Штрпцу мисле и говоре њени непосредни учесници. Мада сам се на наведени приступ ослањао и у претходно реализованим

ву и Метохији после НАТО агресије 1999. године, омогућава да искажу свој идентитет и да сачувaju осећање континuitета. Под измењеним друштвено-политичким контекстом на Косову и Метохији подразумевао сам промене до којих је у јужној српској покрајини дошло услед повлачења српске полиције и војске са овог подручја, увођења међународне цивилне и војне управе под патронатом УН-а и НАТО-а, затим и једнострданог проглашења независности од стране Албанаца 2008. године, што је све заједно резултирало догађајима чије су се последице по српско становништво на Косову и Метохији могле описати као неповољне, па и драматичне (више о овим догађајима видети у Павловић 2021: 88–96).

⁶ Осим у Штрпцу, *Женидба Краљевића Марка* данас се у Сиринићкој жупи одржава и у селу Готовуша, док се у осталим селима овај догађај не практикује или се то чини ретко.

⁷ Покладну праксу Срба у Штрпцу истраживао сам не само у време прославе Белих поклада, односно Прочке, већ и у другим периодима године, када сам у Штрпце долазио да бих о елементима ове праксе водио разговоре са његовим становницима.

⁸ Сакупљање етнографске грађе подразумевало је, између осталог, и употребу foto-aparата. На овај начин формирана је фотографска документација чији је један део презентован и у овом раду.

⁹ В.: Павловић 2018a; 2018b; 2019.

¹⁰ В.: „Женидба Краљевића Марка – покладна свадба у Штрпцу”, <http://www.nkns.rs/cyr/popis-nkns/zhenidba-kraljevitsha-marka-pokladna-svadba-u-shtrpcu>.

студијама на тему истог феномена, овога пута имао сам идеју да о личним искрствима и односу према *Женидби Краљевића Марка* сазнања прикупим из угла једног од својевремено редовних учесника покладне свадбе у Штрпцу, који је у овом догађају дуги низ година играо главну улогу. Идеја је, дакле, била да обавим разговор са 'Краљевићем Марком' лично, односно да о 'свадби' овог епског јунака сакупим грађу која би била плод бележења субјективних становишта појединца који је, према властитим речима, али и према сведочењу других Штрпчана, главну улогу у покладном опходу у Штрпцу играо од средине седамдесетих до средине деведесетих година 20. века, толико дуго да је у овом месту због тога стекао извесну популарност. Имајући наведено у виду, идеја је, другим речима, била да видим како оно што етнолози, антрополози, фолклористи и други означавају као нематеријално културно наслеђе 'ради' у перцепцији 'обичних људи', односно да пробам да сагледам како *Женидбу Краљевића Марка*, и своју улогу у овом феномену, из властите перспективе описује конкретни, непосредни носилац нематеријалног културног наслеђа Срба у Штрпцу, који је својим дугогодишњим учешћем у посматраном догађају пружио значајан допринос његовом континуираном практиковању, сâмим тим и очувању.

Аналитички поступак применењен у циљу реализацивања наведене идеје базиран је на емској перспективи, што значи да је, методолошки гледано, у истраживању коришћен квалитативни приступ, пре свега разговор са саговорником. Од 'Краљевића Марка', који је у време када сам са њим разговарао завршавао седму деценију живота, настојао сам да „извучем” оно што Милош Луковић назива „пртљагом духовног наслеђа”, под чиме овај аутор подразумева лични, „унутрашњи” доживљај проживљене стварности који појединац у себи носи (2005: 14). Синтагме као што су „животне историје”, „животне приче”, „усмене историје”, „аутобиографије” и слично, указивале су, у том смислу, на истраживачке инструменте који су ми стајали на располагању, а који су се могли подвести под заједнички појам биографског метода, као приступа којим се на основу личних наратива испитују појединачни људски животи (Poletić Čosić 2020: 25, 29). Иако међу наведеним инструментима није могуће повући јасну границу (Gorunović 2014: 53), у истраживању сам употребио животну причу, као метод најпогоднији за бележење личних сећања, емоција, ставова и искустава појединца на тему појава и догађаја који су предмет научног интересовања (Kovačević, Antonijević i dr. 2013: 949–951), којим се у исто време, поред мотива који су аутобиографски, омогућава добијање наратива који „потпадају под културне обрасце и групне ставове којих казивач не мора да буде свестан, а чине 'deo погледа на свет' и традиције уже или шире заједнице којој припада” (Исто: 949).

Разговор са 'Краљевићем Марком' у раду је приказан у форми наративне грађе, уз настојање да она буде пренета у извornom облику, онако како је забележена у непосредном контакту са саговорником. Приликом конверзије усменог приповедања у писани текст, међутим, грађа је у извесној мери прилагођена литерарним конвенцијама, што значи да су на појединачним местима у текст унете мање корекције, како би читаоцима он био

разумљивији.¹¹ Разговор је вођен у форми полуструктурисаног интервјуа, под чиме се подразумевало да је он садржавао један отворенији и мање рестриктиван приступ у долажењу до тражених одговора, што значи да је саговорнику било допуштено да на постављена питања одговара без строгих ограничења. Грађа добијена на основу овако вођеног разговора је транскрибована, систематизована, а затим селектована. Делови разговора који су садржали саопштења која за циљ рада нису била употребљива из коначне форме разговора су изостављени, тако да је добијен текст који није био заснован на интегралној верзији разговора, већ на верзији прочишћеној од елемената неважних за тему истраживања. Разговор са 'Краљевићем Марком' презентован у раду вођен је у два наврата – о Белим покладама 2018. године и средином августа 2021. године.

Покладна свадба у Штрпцу

Приказивање свадбе, као део покладне праксе уочи почетка ускршњег поста, забележено је у многим крајевима насељеним српским становништвом, и то не само у Србији него и шире.¹² Мотиви свадбеног ритуала везани за покладне поворке стари су колико и ове поворке, чије порекло сеже до предхришћанских култова, који су се изводили у време смене годишњих доба, када се из неплодног зимског периода прелази у пролећни период обнове вегетације. Смисао ових култова, према народном веровању, био је да се свечаностима које су за ту прилику приређиване, а које су садржавале обреде и магијске радње за плодност, утиче на плодност природе, као и на благостање домаћинства и шире заједнице (Марјановић 2008: 118–119). Убеђење да се на природу може утицати заснивano је на дуалистичком схватању света, по којем поред овоземаљског света, који насељавају обични, смртни људи, чија је моћ деловања ограничена, постоји и оноземаљски свет, настањен бесмртним и моћним бићима од чије волje зависи и сам човеков живот. Маскираним поворкама приписивана је улога посредника између два наведена света, и то из уверења да управо маскирани учесници представљају онострана бића чији се благотворни утицај прижељкује (Prošić 1978: 41–42). Ова бића често су доживљавана као оживели покојници и преци, који су, отеловљени у учесничима поворке, долазили из загробног света. Звоњењем и галамом 'мртви' су објављивали свој долазак, а разузданим понашањем приказивали су демонску моћ, вишу од моћи коју имају обични људи. За поворку маскираних сватова сматрало се да поседује нарочиту моћ. Од приказивања свадбе, као догађаја који означава склapanje брака и имплицира рађање потомства, односно плодност, очекивало се да њени учесници по принципу имитативне магије, уочи пролећа, својим наводним моћима изазову бујање природе, живота и благостање друштвене заједнице (Петровић 1998а: 31).

¹¹ Ове корекције односиле су се углавном на места на којима је саговорник поједине делове свог казивања износио са извесним дигресијама, паузама, и слично, због чега ови делови његовог излагања нису увек били компактни и довољно повезани.

¹² О рас прострањености покладних маскираних поворки код Срба са мотивима свадбе више видети у: Марјановић 2008: 110–149.

Нема сумње у то да и покладна свадба у Штрпцу представља догађај чије се порекло може повезати са уверењима проистеклим из старих култова. Реч је о феномену састављеном из елемената који су углавном заједнички покладном свадбеном опходу регистрованом на ширем подручју насељеном српским становништвом, препознатљивом по томе што у себи садржи и примесе народних, сеоских свечаности, као што су хумор, плес, разуздано понашање, и слично.¹³ Оно што је за 'свадбу' у Штрпцу специфично јесте то да се за њу као главни везује мотив Краљевића Марка, који је, судећи према постојећој етнографској грађи о Белим покладама код Срба, осим у Сиринићкој жупи забележен заправо још ретко где другде.¹⁴ Тачан разлог популарности овог епског јунака у Штрпцу обавијен је велом тајне, међутим може се претпоставити да је лик Краљевића Марка у средиште покладне традиције локалних Срба дошао директно из историје, будући да је историјски краљ Марко владао управо областима у које се убрајала или у чијој се непосредној близини налазила Сиринићка жупа. Још за време живота свог оца Вукашина Мрњавчевића, наиме, Марко је управљао Призреном и Скопљем (Лубинковић 1994: 180), док је након очеве смрти, који је погинуо у Маричкој бици, владао државом која се простирала од реке Вардаре на истоку до Охридског и Преспанског језера на западу, односно од Кајмакчалана на југу до Шар-планине на северу (Алексић 2018: 176). Маркове поседе, пошто је након битке на Марици постао турски вазал, Турци су, претпоставља се, заобилазили све до његове смрти, захваљујући чему је народ којим је он управљао био поштеђен не само турског угњетавања, него и турског присуства. У деценијама и вековима после Маркове смрти ово је могао бити разлог који је значајно допринео популарности његовог епског лика, нарочито у областима којима је он за живота владао (Зуковић 1995: 15).

Покладна свадба у Штрпцу, према стању забележеном 2018–2021. године, изгледа тако што опход маскиране поворке почиње на месту званом *на обе реке*, на ком спајањем речица Калуђерке и Болованке настаје река Миљоштица. Крећући се улицама кроз Штрпце, учесници поворке оглашавају се виком, смехом, шалом, при чему праве буку лупањем у шерпе и ударањем штаповима у капије кућа поред којих пролазе. У поворци 'сватова' учествује више десетина, до стотину мушкараца, углавном млађе животне доби,

¹³ Покладни опход код Срба по наведеним примесама показује сличност са карневалима медитеранске и средњоевропске традиције, као догађајима који се одвијају у периоду после Божића до почетка ускршњег поста, током којих су дозвољени маскирање, неумесне шале, игра и плес на улицама, неумереност, ласцивност. Реч је о ритуалној пракси којом се уз изражени сарказам и прелажење дозвољених граница постављених друштвених норми истиче обрнути ред ствари у друштву и на тај начин остварује друштвена контрола (Марјановић 2008: 112–113).

¹⁴ Један од ретких примера маскирања у Краљевића Марка о Белим покладама, а да није забележен у Штрпцу, среће се у опису Прочке у Врању, који доноси Миленко С. Филиповић. Реч је о опису из времена после Другог светског рата, из ког се, међутим, не види да се лик Краљевића Марка јавља у улози младожење, односно да је о Прочки у Врању организована покладна свадба. 'Краљевић Марко' је, по свему судећи, уз 'Милоша Обилића' и ликове других јунака, овде био само један од више учесника маскиране поворке, по имену *але*, која је о ускршњим покладама ишла по Врању (према: Марјановић 2008: 118).

маскираних у маске антропоморфног и зооморфног изгледа, направљене већином од вуне, коже, крзна и других материјала животињског порекла. Учесници поворке, које Срби у Штрпцу зову *вучари*,¹⁵ носе различите реквизите: штапове и мачеве од дрвета, шерпе, звона за стоку, виле за сено, понеку хармонику, дайре, неколико српских тробојки. Поред 'Краљевића Марка', у улози младожење, у маскираној поворци издваја се још неколико ликова: *млада* или *снаша*,¹⁶ *барјактар*, *девер*, *кум*, *стари сват*, *миклије*.¹⁷ Поворку предводе *поп* и *гочабија*, тако да први „*кади*“ пут којим се 'младенци' и 'сватови' крећу, док други удара у гоч чиме означава пролазак поворке кроз насеље. Неколико главних учесника поворке – 'Краљевић Марко', *снаша*, *барјактар*, *девер* итд. – јашу на окићеним коњима, док остали 'сватови' иза њих иду пешице (сл. 1).



Слика 1. Поворка покладних сватова пролази кроз Штрпце:
на коњу десно је 'Краљевић Марко', а на коњу лево *снаша*
(фотографисано на Беле покладе 2018. године)

Приликом опхода маскиране поворке кроз Штрпце мештани излазе испред својих кућа, на улицу, и поздрављају 'сватове'. Ударајући у гоч,

¹⁵ Штрпчанима није тачно познато зашто се ова поворка овако зове. Неки међу њима претпостављају да назив потиче од истоимене поворке ловаца која је у прошлости, када би уловила вука, ишла кроз село и показивала убијену звер и од мештана добијала дарове. Ловци су ишли прерушени у животињске коже, крзно, и слично, због чега се сматра да је и покладна поворка сватова, чији учесници такође носе маске животињског порекла и изгледа, по сличности са овом поворком понела идентично име – *вучари*.

¹⁶ Док су сви учесници под маскама, што значи потпуно покривених лица, једино је *млада* откријеног лика, са упадљивом шминком на лицу и периком на глави. „Свечано“ одело које *млада* носи садржи елементе српског националног костима, који чине бела кошуља и црни јелек опшивен везом првене и златне боје.

¹⁷ Термином *миклије* Штрпчани означавају очеве младенца, односно *пријатеље*.

гочабија прилази људима и прикупља дарове, најчешће новац. Проласком кроз насеље, маскираној поворци придржује се део становништва, пре свега деца и млади. У току опхода, поворка на неколико места застаје како би 'сватови' направили 'предах' и како би се додатно 'провеселили' (играњем кола, и слично). Путања кретања поворке је таква да она описује круг око ужег језгра Штрпца, након чега се опход завршава у средишњем делу насеља, где следи 'церемонија венчања Краљевића Марка'. Овај, по-следњи чин покладног свадбеног ритуала одвија се пред великим бројем окупљених Штрпчана, за које, да би их забавили, учесници *Женидбе Краљевића Марка* изводе хумористички програм. Програм је концептиран тако да изазове смех, али да послужи и за сатиру, и одвија се на начин да се неколико главних актера покладне свадбе са говорнице обраћа публици, читањем шаљивих текстова и извођењем крађих скечева. Садржај програма усмерен је ка настојању да се 'Краљевић Марко' и *снаша*, укључујући и њихов предстојећи 'брак', извргну подсмеху и руглу, дакле, да се чин њиховог 'венчања' представи супротно моделу свадбеног ритуала спрам реалних, важећих друштвених норми и начела.¹⁸

Разговор са 'Краљевићем Марком'

Дугогодишњи носилац главне улоге у *Женидби Краљевића Марка*, саговорник у овом истраживању, зове се Миодраг Рецић. Рођен је 1951. године у Штрпцу. После завршене основне и средње школе у свом родном месту одлази у Београд, где је уписао студије на Факултету спорта и физичког васпитања. Након завршених студија и стицања академске дипломе вратио се у Штрпце и ту се запослио у основној школи као наставник физичког васпитања. На овом радном месту остао је до 2014. године, када одлази у пензију.

У знак признања Миодрагу Рецићу због тога што је дуги низ година играо главну улогу у *Женидби Краљевића Марка* данашњи учесници покладне свадбе редовно се током опхода кроз Штрпце заустављају пред његовом кућом. Реч је о пракси која се одвија већ годинама уназад, за коју сâм Рецић, помало у шали, каже да је настала спонтано и да је до данас израсла у готово праву, нову традицију. Долазак 'сватова' пред кућу некадашњег 'Краљевића Марка' означава и почетак паузе у кретању маскиране поворке кроз Штрпце. Излазећи пред 'сватове', Миодраг Рецић учеснике опхода дочекује речима „да добро нам долазите”, након чега их, заједно са супругом, послужује соковима, пивом, ракијом и слаткишима (сл. 2). Пауза се, према Рецићу, прави да „сватови сврате уступут, да одморе мало коње (...) ослободе се маски, узму ваздуха, попију нешто што им домаћин да, и онда после наставе својим путем”.

¹⁸ Виште о *Женидби Краљевића Марка* в. у: Павловић 2018а.



Слика 2. Миодраг Рећић послужује учеснике маскиране поворке
(фотографисано на Беле покладе 2018. године)

Да ће га због популарности коју је стекао играјући Краљевића Марка учесници маскиране поворке о Белим покладама једног дана посећивати, Миодраг Рећић, како сâм признаје, није могао ни да претпостави онда када се у овој улози први пут нашао. Када је Краљевића Марка почeo да игра, али и много раније, још у детињству, жеља му је, према властитим речима, била само та да буде део маскиране поворке и да у прослави Белих поклада, односно Прочке, учествује. Сигуран је у то да улогу Краљевића Марка у Штрпцу нико дуже од њега није играо, због чега изражава задовољство што га данашње, млађе генерације 'сватова', сваке године приликом по-кладног опхода обилазе:

Ово свраћање, ова пауза, то је само кад сам ја отишao у пензију, тако да кажем, као сват, и од тада због тога, што сам стварно био дугогодишњи учесник ове маскараде, они из поштовања према мени долазе код мене кући, и ту мало се одморе. (...) Није био узалудан мој рад и ангажовање. Помињу ме млади. Они поштују тај мој рад што сам радио док сам и ја био учесник. То неко поштовање апсолутно ми прија. Не би ми пријало да ме забораве, да не знају ко сам и шта сам. А и ако ме дан-данас поштују, и испоштују, и поштују тај мој труđ и рад што сам дugo година био са њима, стварно је задовољство.

Улогу Краљевића Марка Миодраг Рећић први пут је одиграo са двадесет пет, шест година. То је, како каже, било 1975–1976. године, годину или две пре него што се 1977. оженио. У *Женидби Краљевића Марка*, међутим,

почео је да учествује знатно раније, још као средњошколац, када је у склопу овог догађаја имао само споредну улогу, играјући тек једног од 'сватова' у пратњи младе и младожене. Своја најранија сећања на покладни опход у Штрпцу, пак, Рецић везује за период детињства, који је, како наводи, био обележен жељом да у *Женидби Краљевића Марка*, када довољно порасте, једног дана и сам учествује.

У настојању да од Миодрага Рецића чујем шта о свом односу према улози Краљевића Марка има да каже, али и шта мисли о *Женидби Краљевића Марка*, као покладном опходу Срба у Штрпцу, разговор са овим саговорником започео сам питањем које га је вратило управо на почетак, односно у време за које везује своја прва сећања на маскирану поворку у свом родном месту. Покушао сам, у том смислу, да теме обухваћене разговором поређам хронолошким редоследом и да на тај начин стекнем увид у целовиту слику коју Миодраг Рецић има о покладној свадби у Штрпцу и сопственој позицији у контексту традиције практиковања овог догађаја. Разговор са 'Краљевићем Марком' вођен је у форми интервјуа, тако да сам, у улози истраживача, био тај који је питања постављао, чиме сам разговор у одређеном правцу усмеравао, док се са друге стране налазио 'Краљевић Марко', који је на питања одговарао.

И: Колико дugo памтите да се *Женидба Краљевића Марка* одржава у Штрпцу? Која су Ваша најранија сећања на овај догађај?

Ја сам рођен педесет и прве године. Значи, ево, имам седамдесет година. Ја као дечко, од пет, шест, седам година, колико сам могао да запамтим, ја то памтим. Сад, да ли је и пре постојало, не знам. Али сигурно јесте, стотинак година, можда и више, постојало је то. Крајем педесетих година и почетком шездесетих година та наша манифестација сигурно је постојала. Ја памтим. (...) Ја се као дечко мали сећам и Краљевића Марка, и сватова, и оних калуђера који су носили она кандила са љутим паприкама, па су их поткадивали, и поп који је венчао Краљевића Марка и младу... (...) Да, то је тада било. Тачно се сећам. Било је доста учесника. Ако почнемо од младе и Краљевића Марка, ту је био барјактар, који је ишао први. Па онда, коњица је ту била. Па онда је било ту, мало због хумора, неколико магараца, полако, полако су каскали, а онда је била пешадија. Исто наоружана копљима, сабљама, маскирана. Тако да је то било... Баш је добра поворка била. (...) Ми смо, и као деца после, све то гледали са нестрпљењем. То је био велики догађај у жупи и ми као деца јурили смо за сватовима, јурили смо... У то време било је много више коња, животиња. Имали су више коња, па је то била стварно права свита, сватовска свита у пратњи женидбе Краљевића Марка. Било је овца, па су маске, иако су се задржале толико дан-данас, биле некако оригиналније. Само време је такво било. Све нам је било доступно. И те маске... Као дечко, сећам се лепо да је тад свако имао овце, свако је имао кожу од овце, јер то нам је био живот. Овце су биле све. Овца је облачила, овца је обувала, овца је хранила. И од тога се правило. У свакој кући сваке зиме закоље се или ован или... И онда се сачува они рогови, сачува се оно крзно, и ми смо то користили као маске. Тако да... Да су они били, да кажемо, у предности јер су имали те маске оригинал које су користили. Тада је стварно било... Овца је била на Шар-планини извор живота.

Свака кућа је имала бачије на Шари и тиме су издржавали своју породицу. Нису имали друго. Нису могли да направе од неког платна кад није било платна. Нису могли да направе неку гуму кад није била гума. Сада гледам, нека деца имају ове модерне маске застрашујуће, али то је као да су ванземаљци неки, то није било у оно доба. Праве маске, то су природне маске, које сами сватови праве. Учесници праве сами. Значи, од материјала који је од овце.

И: Када сте били дечак, дакле, у *Женидби Краљевића Марка* нисте учествовали?

Не. Свако дете је волело да буде учесник у тој смотри, али није. Ту су могли да учествују само старији чланови, јер то је било озбиљно. Дечак, нема шансе, није могао ту да буде. Није било појмљиво да дечак буде у пратњи женидбе, неке женидбе. Него су то морали да буду старији људи, озбиљни. То је била свадба. И ми смо само гледали са стране и упијали смо оно што су они радили. Стицали смо полако знање и само смо чекали када ћемо ми да порастемо, да будемо сватови, да будемо учесници у том догађају. (...) Јер то је био занимљив догађај. Апсолутно. Не само за мене, који сам то волео. То је било за цело село, за целу Сиринићку жупу. То је био догађај. Ту су се скupљали са разних страна, да дођу и да виде тај догађај. То се дешавало једанпут у години и то је било, стварно, препуно народа, улице су биле тесне да приме све гледаоце који су хтели да виде тај догађај.

И: О каквом је, заправо, догађају реч? Шта је за Вас *Женидба Краљевића Марка*?

Ова манифестација која се одржава код нас, у Штрпцу, Сиринићкој жупи, Женидба Краљевића Марка, по мом неком убеђењу, она је као наследно од женидба наших јунака који су били за време Турака. У епским песмама, као што имамо женидбу Краљевића Марка, женидба цара Душана, баш је ту лепо описано... И сви знамо како су сви ти сватови долазили, где су све ишли, како су ишли по младу. Да су имали проблема, да су их Турци сусретали на пола пута, па су им узимали невесте, тако да су се морали бранити... Тако да је та пратња била наоружана. Они су, сватови су били наоружани, чували су невесту док не дођу до своје куће. Отприлике тако је и код нас овде... Женидба Краљевића Марка... По угледу на те женидбе наших јунака епских, који су морали да чувају своје невесте, и овај се фестивал тако одржава. (...) Краљевић Марко је био заштитник Срба и борио се против Турака. Знамо оне епске песме о орању Краљевића Марка, Муса Кесеција, и тако, борбе против Турака... Само што је његова женидба, ова наша манифестација, попримила као забавни карактер, да се народ забави. Тако што уместо снаше, младе, то је мушкарац који је обучен у женску ношњу и он глуми младу. И ту се дешавају неке шале на рачун младе, и све у циљу да се народ забави. (...) Краде се млада... Кад се краде млада, онда је јурњава, спашавање, да се не украде снаша, него да се са снајком дође. Све се то своди на забаву, смех, разоноду, да би та манифестација грађане Штрпца забавила, насмејала. И венчање, које на kraју дође, кад треба да се венчају, то је увек било забавног карактера. То није у правом смислу венчање, него је то све смех један, најобичнији смех. Изговарају се разне ствари. Има пријатеља од снаше, па онда од Краљевића Марка родбина, па се препуцавају – ви сте ово, ви сте оно, како смо вам дали невесту, како смо је узели, за кога, и тако даље. Све то је хумористички и смешно. Изазва смех код људи, смеју се, орасположе, и тако... Ту су наши писци, сеоски,

који су имали смисла да саставе, увек писали интересантне, шаљиве текстове о венчању. Значи, то је један хумор. Па једна од тих, рецимо, речи је била кад их калуђер венча и кад каже снаши да буде родна и породна као шљива поред пута, да је свако тресе, и да је бере. У том смислу, шаљиво. (...) Све је то повезано са овим даном Прочка, односно Беле покладе, како ми називамо Прочка, све је у том смислу. Значи, све је то шаљив тон. Све је то да буде забавно и лепо. Пошто су од следећег дана пости, да се све заборави... Да се забораве све бриге, да се забораве неки интереси, ако си се са неким замерио да опростиш, да се опросте грехови што сте урадили пре, или некоме, или вама да опрости неко... Тада се све прашта, тада се све опрашта ако си урадио неко зло.

И: Да ли на Прочку, поред *Женидбе Краљевића Марка*, у Штрпцу има још неки догађај?

Овај маскенбал *Женидба Краљевића Марка*, то је преко дана. Дешава се од 10–11 сати, до два, три... До подне... Онда се иде на одмор, па онда предвече иде главни део... То је једна као, како бих рекао, као предвежба за главни до-гађај који се дешава увече. То нам дође као неки увод у тај догађај, на Прочку. (...) Увече се дешава мавање кумбаре. Припремају се кумбара, праве се од клеке или од коре од трешње или од неког другог дрвета. И оне се мавају. Упала се и мавају се око тела. Упалиш и окрећеш око себе. Зашто се то пали? – Раније су владале разне болести и народ је умирао. И они су се тим кумбарама, значи ватром, штитили, себе, своје тело, да заштите од разних болести и да отерају зле духове од себе, да буду здрави, а не болешљиви. Мавање кумбаре око себе значи заштита или истеривање зла из свога тела. Као да окрећеш око себе ватру, да се заштитиш од разних болести, од свега што је зло да се заштитиш и тако окрећеш ту ватру око себе, и то је неки штит. За Прочку свака кућа, свака махала у селу, прво запали ту кумбару у својој махали. А главни догађај је на улици, горе, то је један трг који је прављен у селу, а ми га зовемо улица. Ту се сакупљају сви и ту се одржава тај догађај на Прочку. Ту свако мава кумбаре. Прво деца измавају ове мале, а онда јунаци, Краљевић Марко и остали, ко ће да измава већу кумбару. Ми сви правимо за себе кумбаре. Ја ћу да направим онолику колику могу да подигнем. Нећу да направим тежу, па да ми се смеју горе, да не могу да је окренем. Јер ту је шала, ту је смех, то се прича целе године, од Прочке до Прочке. Овде се то измава, па су то онда приче, шале на твој рачун, и тако целе године. Нећу да дозволим ја да се неко мени смеје. А ако причамо о мавању, постоји техника за мавање кумбаре. Значи, кумбара се мава, мора да се мава у једном правцу да би она лепо горела. Ако кумбару окрећеш час на једну, час на другу страну, онда се она гаси и не гори, и онда настаје смех, смеју ти се сви. Треба да се зна, није баш свеједно.

И: Да ли се мавањем кумбара завршавају догађаји који се одвијају на Прочку?

Не. Један од главних делова на Прочку јесте то мавање кумбаре горе. Али после мавање кумбаре сви се враћају својој кући и вечерају. Припрема се вечера и онда се вечера. Око вечере, обично пре, кувано јаје се пробуши, веже се за канап, обеси се горе негде за неку сијалицу или за неки плафон, и онда стари људи окрећу оно јаје кувано, а деца мала хватају га са уста, руке су им позади леђа, и хватају. Ко га ухвати, то је његово јаје. Па опет тако... И то је амкање.

Значи, сакупе се децица око стола и неко стави, окрене јаје, и онда се оно окреће, а они... Али само зубима може да ухвати, да не користе руке, него само устима да ухвате. После тога, нормално, настаје вечера. Вечера се сви скупа, породично. И после вечере, кад се заврши вечера, домаћин изађе у двориште и опали из пушке, или било шта има, три пута. И проговори: „У нашој кући трг, а у вашој крт.” То значи да у нашој башти буде ћубриво, да буде родна земља, да роди све што посјемо, а у туђој башти да буде кртица, да јој прави штету, и тако, значи да се отера кртица са свог земљишта.

И: Да се вратимо на *Женидбу Краљевића Марка*. Када сте у овом догађају почели да учествујете?

Као средњошколац већ сам почeo полако да се облачим, да учествујem ту, неке споредне улогe... Којe су билe споредне улогe? – Пешадинац, неку маску ставим и идем позади. Док су ови главни јунаци тамо јахали коњe и јурили по пољима, по улицама, чували снајку, ми смо били позади. Уклапали смо се у улогу и само смо чекали кад ћemo да будемо и ми главни учесници. (...) Једно четири, пет пута сигурно да сам тако био споредни учесник. Имао сам маску, све обучено, лепо, али ништа нисмо, нешто представљали, него само као свита, пратња, значи да нас у поворци буде што више... Масовно да буде. Тако, то смо учествовали... Пешадија. Ишло се пешака, обучени у маскама, наоружани, и тако.

И: Када сте почели да играте Краљевића Марка? Како је дошло до тога да ова улога Вама припадне?

Када сам касније стасао као озбиљан човек, после онда нормално... Ја сам био наставник физичког васпитања, студирао сам у Београду, нисам био ту. Е, кад сам се вратио, запослио се у школи, и онда као озбиљан човек... Био сам, ето тако, живахан, спортски тип. И волео сам коњe, јахао сам. И онда једном, предложили ме да ја будем Краљевић Марко. Није то било неко бирање, него ето тако... Неко се истакне у нечemu, стасом, гласом, који уме да виче, да се понапа као неки вођа, да галами пуно... Краљевић Марко је јунак, и мора тако неки да буде. Увек се бирао неко ко је мало гласовит, ко је стасит, да личи на неког јунака... А ја сам био тако, кажем ти, живахан човек. И они су, ти који су одлучивали, отприлике приметили да бих могао то да радим. Ја сам волео коњe, волео сам да јашем, и ето, тако је кренуло... Са задовољством сам прихватио. Знате шта? Ја сам... Враћамо се опет кад сам био мали. Гледао сам, упијао, све сам упијао, поготово Краљевића Марка, улогу Краљевића Марка. Гледао сам га како је обучен, гледао сам маску, гледао сам шта ради, каквог коња јаше, какво оружје има. Е, тако да... Једва сам чекао. Ја сам све то припремао као мали, да ћу једанпут да будем, био сам сигуран да ћу да будем Краљевић Марко, и онда... Припремао сам све то, и кад сам дошао до тога да будем, онда сам био спреман. Знао сам своју улогу, знао сам шта ме очекује, знао сам како да се обучем, маскирам, која је моја улога. Знао сам шта треба да радим на тој манифестацији, и тако сам и кренуо. То је било, богами, двадесет пет, шест година, да сам можда имао кад сам први пут учествовао. То је било... Седамдесет пете, шесте године. И онда сам, нормално, седамдесет седме сам се оженио. И тада, и даље сам наставио.

И: Како сте улогу Краљевића Марка играли? Описите ми како је то изгледало.

По причању старијих тада, и учесника који су раније били, а и грађана који су посматрали ту нашу манифестацију, ја сам баш онако, баш одговарао за ту улогу. Допао сам им се, одговарао сам им, ја сам добро глумио, иако нису сви знали ни ко сам, ни да сам ја под маском. Био сам живахан, строг, јурио сам горе, доле, баш сам био активан. Показао сам се као добар глумац, као добар Краљевић Марко. Имао сам смисла за то. Први пут, па други пут, и тако сам наставио... Онда су ме они сваке године поново бирали сами. Некако сам имао, после пар година, имао сам искуство, зnao сам шта треба, зnao сам како да одиграм своју улогу, али и како бих се допао гледаоцима који су били, увек су били уз нас... Значи, кад иде та манифестација, то је било препуно народа, и онда су само испчекивали шта ће да се деси, кад ће да се деси нешто... Гледао сам да увек све одиграм како треба, да људима буде занимљиво, да им се допаднем... Да изгледам као прави Краљевић Марко... Имао сам маску, бркове велике, до прса. Имао сам дугу косу, перику, шубару. Све је то било од вуне, од овце. Све, маска је била, све сам обучен у то. Имао сам топузину дрвену, сабљу дрвену. Имао сам добrog коња... Коњ... Није само да идеши, него... Кад је добар коњ, кад си Краљевић Марко... Ти јурнеш на рају, растераши рају, он мора да побегне, да се склони, али коњ не да буде, да неког повреди, него да се зна ред, да јурнеш и идеши према публици, она се разбежи, ти као јунак испаднеш да си урадио оно шта треба. (...) Коњ је био исто украшен са сувим паприкама, са црним луком, белим луком. Имали смо те шубаре, те бркове, нико није могао да нас препозна, ко сте и шта сте. Само ако си зnao ко је, онда је то. Иначе, маске су нам биле такве да... Немогуће је било препознати, не видиш му ни лице, ни лик, ништа... Све је то било маскирано.

И: Поменули сте да су Штрпчани који су посматрали *Жениџбу Краљевића Марка* увек испчекивали да се нешто додогди. Шта је публици било посебно занимљиво да види?

Па најинтересантније је ту... Та борба да сватови дођу са снашу, да дођу до своје куће. Али путем имали су много проблема... Некада су Турци, и било ко други, гледали да сватовима отму снашу, да им одузме снашу и да је одведе код њих... Тако и код нас је то исто, у Штрпцу, ова наша манифестација... (...) Ја сам толико година био Краљевић Марко и верујте ми... Ниједне године ми није била иста снаша. Сваке године имао сам другу невесту. То су увек били мушкарци обучени у женску ношњу... Такав је то обичај, шаљив, да можеш да се нашалиш, да је додирнеш где хоћеш... Свуда... Не баш свуда, али отприлике тако. Опет се то своди, кажем, на шалу, да се лепо орасположи, да се људи смеју... (...) Поента је, значи, била да се снаша украде. Скочиш на коња позади, украдеш снашу и у неки сокак је одведеш или у неку авлију, и онда... Мора да побегнеш брзо, јер они, сватови, они су наоружани са сабљама дрвеним и богами ударају добро по леђа ако те стигну коњима. И онда мора да бежиш. И тако, све је то, гужве које се праве да би био неки догађај, да би се људи задовољили, наслејали, орасположили... Гледали су... Свако је гледао са стране, да отме Краљевићу Марку снашу, тако да је чување снаше био неки као приоритет. На сваку капију где је било кроз село кад смо ишли путем, зnao се која траса, где треба да се прође... Имале су те капије, та дворишта, где су могли да

украду снашу, и онда јурњава, и ту учествовали су и грађани који су били као гледаоци, и ми сватови јурили смо за снашом да је вратимо, па смо се онда ударали са дрвеним сабљама, и остало, да би је вратили... Ти су догађаји, ето тако, једни од интересантнијих који су привлачили пажњу. Увек су гледали, увек су чекали грађани да би видели где ће и кад ће да украду снашу. И онда јуре сви и тако се ствара та једна атмосфера пријатна, мало шаљива, па онда врате снашу, као обљубљену, као без мараме, и онда је врате младожењи... Све то уз, нормално, пригодне шале, приче, и на крају опет се настави даље, да се иде... (...) Било је то углавном тако, спонтано, а некад смо се и договарали како све то да се изведе. Док сам ја био Краљевић Марко, дође неко и каже ми: „Миле, молим те немој да се удараши, ја ћу да покушам да украдем због људи, неки догађај да има, нешто да се ради.“ И ја им кажем: „Немојте да дирате, полако, кобајаги само ударите, али немој да повредите неког.“

И: Постоји ли неки догађај који сте, играјући Краљевића Марка, посебно запамтили?

Коње сам, као што сам рекао, много волео, и као што је Краљевић Марко имао свог коња, шарца, тако сам и ја гледао да мој коњ буде... Онако, прави, да и он одговара улози коју сам играо... Код нас је овде у четвртак пијац, пазар... И једном приликом, један човек из Врбештице дошао је на пијац и довео свог коња. Имао је лепог коња. Човек се зове Вукадин Стошић. Имао је своје појате, имао своје овце, ван села, горе, и чувао је ту овце, и имао лепог коња. И ја сам отишао код њега и питао га: „Могу ли да добијем коња?“ Објаснио сам му за шта ми треба и он ми је са задовољством поклонио и рекао: „Слободно узми и немој да га жалиш, истрошпи га колико треба да се јури. Он није радио ништа, па ради са њим слободно шта ти је волја“. И тај деда Вукадин, тада је био деда, он ми је сигурно десетак година свог коња давао. Није то био неки велики коњ. Код нас овде у Штрпцу, то су брдски коњићи. Тако, мали су, али он је био добар, послушан, где год да сам ишао свуда ме је послушао. Касније, када су овде дошли неки људи са стране, у наше шумско газдинство да раде, овде на Шару, довели су два, три она мало већа коња, који су служили за вучу. Вукли су оне трупце од дрвета, балване су вукли... И ја сам ступио у контакт са њима и они су ми драге волје дали једног мало већег коња, и кад сам ја ушо са тог коња, кад сам први пут дошао, онда сам био стварно прави Краљевић Марко.

И: Колико дugo сте играли Краљевића Марка? Када сте улогу овог епског јунака престали да играте и зашто?

Играо сам од своје двадесет пете, шесте године до четрдесет и неке, можда педесете. То је отприлике било од седамдесет пете, шесте, до деведесетих година. У том интервалу. Тако је то било, сигурно. (...) Па, сматрао сам да је више доста. Рекао сам: „Доста је више и ред би био да препустим млађима“. Мада, имао сам наговор да и даље радим то, али стварно је било доста и да сам претерао можда, али рекао сам: „Не, сада нека настави други, доста је то било са моје стране.“ И тако, прекинуо сам то... Јер, колико год да сте добри, једном досадите. Треба знати границу и треба прекинути. Ја сматрам да сам можда и претерао, да више од пет, шест пута бити Краљевић Марко није захвално. Јер, немаш више толико интересовања. Људи знају ко си, шта си, и

знају шта од тебе очекују, тако да сматрам да више од пет, шест година није препоручљиво. (...) Када сам био Краљевић Марко овако нисам размишљао. Нисам, сигурно. Тад ми је било задовољство то да радим. И зато сам радио толико година. Могао сам да кажем нећу више, али је то било лепо, барем за мене, волео сам то... И верујте ми, ево и сада, имам седамдесет година, и сада бих драге воље узјахао једног добrog коња и био Краљевић Марко. И ако не Краљевић Марко, било шта друго. Али, драго ми је што су сада млади, што су деца ту, и они настављају то наше. Никад не бих желео да неком узмем неку улогу, да будем вишак, да неко због мене не учествује. Доста смо ми били и највеће богатство и највећа моја награда је што сада имамо младе нараштаје који и сада, у ово време, у ово, да кажем, атомско време, како хоћете да га зовете, данас исто то раде што смо ми радили пре педесет година.

И: Када помињете младе нараштаје, да ли видите неку разлику између Вашег и данашњег времена? Да ли се *Жениђба Краљевића Марка* данас разликује у односу на време када сте Ви у њој учествовали?

Организација и сâmo кретање сватова ништа се није променило, све је отприлике остalo истo. Променило се што су сада више млади, деца, а ми кад смо учествовали то су били стварно све озбиљни људи, старији људи. Има пар ентузијаста који су и даље ту, њих пет, шест, који су старији, и који то воде све, а иначе остали учесници су све деца, омладина, од петнаест, шеснаест, до двадесет година, неки можда мало више. (...) Млади сада користе своје време и употребљавају неке нове речи, своје шале, своје неке речи, док, чини ми се, кад смо ми били, ми старији, да је то било некако простије, али лепше... Народскије, како да кажем... Није било тих неких ствари које су тако... Савремене... Те неке нове маске, нови, слободнији хумор... Него народски је било. Говор, облачење... Садржај, план, дакле, остало је исто. Увек је било исто. Полако сад ово временом, интересовање се можда мало губи, неке ствари се помало мењају, али, опет кажем, драго ми је што млади нараштаји сада наступају и што ови наши омладинци раде исто то, као што смо ми радили раније.

И: Да ли сте *Жениђбу Краљевића Марка* наставили да пратите након што сте се повукли са места главног „јунака“ овог догађаја?

Нормално... Увек. Испратим учеснике, гледам, посматрам како се шта ради... Иако сам прекинуо, као сваки становник Штрпца испратим, видим шта раде, каква је организација, одслушам оно венчање које је смешно... Тако се насмејемо, поиграмо, попевамо, и то... А ови организатори који су данас, пошто сам толико година био Краљевић Марко, они због тога, у моју част, долазе код моје куће и ту да ме испоштују поздраве се, поздраве се са мном, а нормално ја, као добар домаћин, изнесем освежење, пиће, и почастим их. То им добро дође јер се моја кућа налази негде на пола пута њиховог кретања, и они лепо се ту раскомоте, одморе се мало, скину маске, освеже се, попију по неко пиће и онда наставе даље. Сад, како је то кренуло, не сећам се тачно... Испало је спонтано, сасвим спонтано... Не знам да ли је то неко рекао, или... Ја сам био поред пута, гледао сам како пролази поворка, они су се одједанпут окренули и дошли у моје двориште. Ја сам, хтео, не хтео, морао да их послужим, и отада сваке године долазе код мене. Са задовољством ја им дам оно што могу да им дам, и, ја кажем, и њима добро дође, баш на пола пута су... Јер стварно је

напорно издржати ту маску, тешко, поготово ако је топло време, и онда им добро дође да овде код мене скину те маске и одморе се мало. Тако да ова пауза може да се каже да је добро дошла у програму. То је нешто новије. Испало је спонтано, али добро. Драго ми је што је тако. Док сам ја жив тако ће и да буде.

И: Знате ли да ли је, осим у Штрпцу, догађај као што је *Женидба Краљевића Марка* још негде постојао или још увек постоји?

У Сиринићкој жупи некад је то свако село имало, али главна манифестација била је у Штрпцу. Зато што је то највеће село било, и ту су највеће могућности... У другим селима није било тако организовано, али су се људи облачили у маске. А права манифестација, све, значи поход за снашу, па тај пут до венчања, све се дешавало у Штрпцу. А облачили су се људи и у друга села, сватови свако је имао... Облачили су се у маскама, и то добро, са коњима, и долазили су у Штрпце на тај главни догађај. Данас то има, колико знам, још само у Готовуши. Они то доста добро и даље држе, и они одржавају то, али, опет кажем, доле нема венчања, него они само обуку се и дођу овде, тако да тај главни догађај је у Штрпцу. Они и даље се облаче, и хвала им на томе. Нама је циљ да сви учествују, што више људи да учествује, цела Сиринићка жупа, и да се то апсолутно одржи што дуже. (...) Остарео сам, а нисам приметио никде да има у неком делу Србије, на Косову, исто као код нас, да има неки тако сличан догађај. Можда има неки сличан, али баш као наш што има ја то нисам видео никде и не знам да постоји. Ово венчање што има код нас, то не верујем. Нисам приметио да има негде, јер ово венчање... То су обичаји који су се задржали само код нас овде.

И: Кажете да је Ваш циљ да се *Женидба Краљевића Марка* у Штрпцу и Сиринићкој жупи одржи што дуже. Због чега мислите да је то важно?

Па слушајте... Не само *Женидба Краљевића Марка*. Сви обичаји који се дешавају у Сиринићкој жупи, од *Женидбе Краљевића Марка*, па Прочка, па Лазарице, и остали обичаји, су од огромног значаја и веома нам значи да се то не заборави. Ми, ја као старији човек, који се дуго бавио тиме, треба да очувамо те наше обичаје, ту нашу културну баштину, напе Сиринићке жупе. Ми одржавамо те манифестације исто онако као што су оне биле пре двеста, триста година. И то ретко где сада можете да нађете, у овом сад времену, да нађете тако нешто да буде оригинал урађено, као што се овде ради. И мени је драго да смо *Женидбу Краљевића Марка* успели да сачувамо, и борићемо се да то сачувамо, и да пренесемо на младе генерације, да и оне то сачувају, и тако да од колена до колена, од генерације до генерације, да се преноси и да се што даље и дуже сачува. Јер, сваки обичај треба да се чува и сачува. (...) Ми смо некада овде лепо живели. Нисмо били под притиском. Жупа је била чисто српско насељено место, нисмо имали никаквих проблема, никаквих притисака. Имали смо своју културу, имали смо свој живот, и тако смо живели... Данас је, као што видимо, мало су већи притисци, није тако слободно као што је тада било. Ако немаш слободу, онда је то најважније. Сада нисмо тако, морам да кажем, нисмо тако слободни, као што је било пре

рата.¹⁹ Од када је постало такозвано Косово, ми живимо по њиховом закону. Тако да осећамо да нисмо слободни. Нажалост. Али Сиринићка жупа и даље живи својим животом, има доста оних који су се одселили, иде сваки својим послом, ако нема овде егзистенције иде где им је боље. И ето, ту смо, и даље живимо, одржавамо своје обичаје, чувамо своју културу, чувамо свој идентитет. Морамо ми, поготово ми Срби на Косову, да сачувамо свој идентитет, да знамо своју културу, да знамо своје наследство, ко смо, какве обичаје су имали наши дедови, наше бабе, прадеде, пррабабе, и тако даље. Не смемо да заборавимо наше корене. (...) Ево, ја сам баш због тога научио да свирајм кавал, да се та традиција не заборави, јер то је вековна традиција. Кавал је настао на Шарпланини, и увек га је било. То није двадесет, тридесет година, већ то је четири, пет векова можда, од кад траје то. Ја са својом супругом и још неколико ентузијаста покушавам да одржавам те наше песме уз кавал, јер не бих волео да се оне и наши обичаји овде забораве.²⁰ Докле ћемо да издржимо, не знам. Док смо живи и можемо, радићемо то. Наше генерације, моја генерација, ево, ипак смо при заласку, полако одлазимо, а на младима то остаје. Али, разлике су огромне, време је сасвим другачије, услови су другачији, не бих могао да кажем шта ће бити надаље.

Овим последњим одговором разговор са 'Краљевићем Марком' приведен је крају. Миодрагу Репићу, саговорнику са којим је разговор вођен, упутио сам захвалност за сарадњу и добру вољу да у разговору учествује. Пожелео сам му да у својим настојањима успе, а да *Женидбу Краљевића Марка*, заједно са својим сународницима у Штрпцу, чува још дуги низ година.

Завршно разматрање

Разговором са 'Краљевићем Марком', презентованим у раду, учињен је покушај да се слика покладне свадбе у Штрпцу прикаже из угла једног конкретног учесника овог догађаја, који је у њему дуги низ година играо главну улогу. Покушано је, у том смислу, да се пружи допринос разумевању начина на који о *Женидби Краљевића Марка*, као догађају који се у стручном дискурсу означава као елемент нематеријалног културног наслеђа Срба у Штрпцу, мисли и говори један од његових непосредних актера. Идеја са којом је разговор са 'Краљевићем Марком' вођен била је посебно усмерена ка сазнавању личних искустава и ставова саговорника повезаних са схватањем улоге коју је у посматраном догађају играо у временском раздобљу

¹⁹ Мисли се на НАТО агресију 1999. године и сукоб који је на Косову и Метохији у исто време вођен између полиције Републике Србије и војске СР Југославије, са једне стране, и албанске паравојне Ослободилачке војске Косова, са друге стране.

²⁰ Миодраг Репић је после одласка у пензију 2014. године почeo да учи да свира кавал, што му је, према властитом признању, представљало велики изазов. До данас је остварио значајан успех у овладавању техником музицирања на овом инструменту, захваљујући чему је, заједно са супругом Славицом, познатој по вишедеценијској репутацији врсне интерпретаторке вокалне музичке традиције Сиринићке жупе, допринео томе да за велики број традиционалних лирских песама из ове области чује ишира јавност. Изузетне вокалне и инструменталне интерпретације Миодрага и Славице Репић, како то примећује етномузиколог Мирјана Закић, постале су музички симболи Сиринића, у тој мери да су се нашле и у репертоару бројних солиста и неотрадиционалних ансамбала у Србији (2018: 160).

од око две деценије. На овај начин, у методолошком смислу, учињен је покушај да се пружи допринос сагледавању односа између истраживање друштвене стварности, са једне стране, и искуственог света појединца, са друге стране, али, исто тако, и допринос вредновању улоге субјективности у процесу стварања смисла проучаваног феномена у оквиру животног века једног од његових непосредних актера.

Разговор са 'Краљевићем Марком' допринео је расветљавању смисла који покладна пракса у Штрпцу има за њене директне носиоце. У свести саговорника са којим је разговор вођен *Женидба Краљевића Марка* представљена је као аутентични део традиције локалних Срба и важан чинилац очувања њиховог идентитета. Реч је о догађају према чијем значају је, при том, однос саговорника садржавао дозу сентименталности, обојену сећањима на раздобље када је о Белим покладама, односно Прочки, глумио Краљевића Марка, али и сећањима која су сезала до његове ране младости, до времена знатно пре него што је наведену улогу почeo да игра. Разговор презентован у раду, испуњен сећањима и сведочењима 'Краљевића Марка', донео је, дакле, не само увид у субјективну страну проучаваног догађаја већ и материјал користан за добијање потпунијег описа покладне праксе Срба у Штрпцу, нарочито из разлога што он садржи више елемената који се, 'филтрирајем' из личне перспективе саговорника, могу употребити у сврху реконструкције слике истраживаног феномена у једној широј дијахронијској перспективи. Иако се сећања обично буде мање или више спонтаним надражајима из свакодневног живота, или спољашњим захтевима и подстицајима, због чега су она, гледано са психолошког становишта, увек више поновно доживљавање него поновно оживљавање, чиме могу бити селективна, фрагментарна и флуидна (Gotunović 2014: 52), наративна грађа презентована у раду указала је на то да је од најранијег времена које 'Краљевић Марко' памти, па до данас, покладна свадба у Штрпцу задржала своју структуру. Према сведочењу овог саговорника, наведени догађај је у последњих седамдесетак година, од средине 20. века наовамо, претрпео извесне промене, али је сачувао своју главну карактеристику, а то је континуитет.

Литература

- Алексић, Марко. *Марко Краљевић: човек који је постао легенда*. Београд: Лагуна, 2018.
- Вукановић, Татомир. „Из врањске прошлости”. *Врањски гласник*, 26–27 (1993/94): 295–303.
- Вукановић, Татомир. *Енциклопедија народног живота, обичаја и веровања у Срба на Косову и Метохији: VI век – почетак XX века*. Београд: Војноиздавачки завод, Verzal Press, 2001.
- Закић, Мирјана. „'Ој, кад ће проћем Шар-планину': песмом кроз Сиринићку жупу”. *Фолклористика*, 3/1 (2018): 149–164.
- Зуковић, Љубомир. *Историјски краљ Марко и епски Краљевић Марко*. Бања Лука: „Нови глас”, 1995.

- Луковић, Милош. „Историјске, урбano-демографске и социолингвистичке особености Косовске Митровице”. *Лицетум*, 9 (2005): 11–87.
- Лубинковић, Ненад. „Краљевић Марко – историја, мит, легенда”. *Даница: српски народни илустровани календар*, 2 (1994): 177–188.
- Марјановић, Весна. *Маске, маскирање и ритуали у Србији*. Београд: Чигоја штампа, Етнографски музеј, 2008.
- Павловић, Александар. „‘Женидба Краљевића Марка’ на дан Белих поклада у Штрпцу”. *Баштина*, 44 (2018а): 469–497.
- Павловић, Александар. „‘Мавање кумбара’ – Палење покладних ватри у Сиринићкој жупи”. *Баштина*, 45 (2018б): 471–484.
- Павловић, Александар. „Елементи родне стереотипизације у покладном ритуалу ‘Женидба Краљевића Марка’ у Сиринићкој жупи”. У: Владимира Колев (ур.). *Стереотипът в славянските езици, литератури и култури (Сборник с доклади от Четиридесетите международни славистични четения София, 26–28 април 2018 г.)*. Том II. София: Университетско издавателство „Св. Климент Охридски”, 2019: 388–396.
- Павловић, Александар. *Свакодневица Срба у северној Косовској Митровици*. Лепосавић: Институт за српску културу – Приштина, 2021.
- Петровић, Петар Ж. „Бела недеља”. У: Шпиро Кулишић, Петар Ж. Петровић и Никола Пантелић. *Српски митолошки речник*. Београд: Етнографски институт САНУ, Интерпринт, 1998а: 31.
- Петровић, Петар Ж. „Покладе”. У: Шпиро Кулишић, Петар Ж. Петровић и Никола Пантелић. *Српски митолошки речник*. Београд: Етнографски институт САНУ, Интерпринт, 1998б: 354–356.
- Радовановић, Миљана. „Прочка”. *Етно-културолошки зборник*, 2 (1996): 107–109.
- Тропин, Тијана. „Лик Краљевића Марка у савременој епској фантастици”. У: Дејан Ајдачић и Бошко Сувајцић (ур.). *Савремена српска фолклористика VIII. Словенски фолклор и књижевна фантастика*. Београд, Тршић: Удружење фолклориста Србије, Комисија за фолклористику Међународног комитета слависта, Универзитетска библиотека „Светозар Марковић”, Центар за културу „Вук Караџић” у Лозници, 2020, 273–288.
- Урошевић, Атанасије. *О Косову: Антропогеографске студије и други списи*. Приштина, Гњилане: Народна и универзитетска библиотека „Иво Андрић”, Институт за српску културу, Књижара „Свети Сава”, 2001.
- Филиповић, Миленко С. „Различита етнолошка грађа”. *Српски етнографски зборник*, 80 (1967): 1–333.
- Gorunović, Gordana. „Usmena istorija SFRJ i virtuelna sećanja na omladinske radne akcije”. *Етноантрополошки проблеми*, 9/1 (2014): 49–67.
- Kovačević, Ivan, Dragana Antonijević i Žarko Trebešanin. „Metodološki okvir proučavanja nostalгије и животних прича”. *Етноантрополошки проблеми*, 8/4 (2013): 945–963.
- Poleti Ćosić, Dunja. „Biografski metod i njegova primena na polju migracionih studija”. *Sociologija*, 62/1 (2020): 24–41.

Prošić, Mirjana. „Teorijsko-hipotetički okvir za proučavanje poklada kao obreda prelaza”. *Etnološke sveske*, 1 (1978): 33–50.

Vukanović, Tatomir. *Srbi na Kosovu II*. Vranje: Nova Jugoslavija, 1986.

Извори

Basic Texts of the 2003 Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. Paris: UNESCO, 2020, https://ich.unesco.org/doc/src/2003_Convention_Basic_Texts_-2020_version-EN.pdf (10. 11. 2021).

„Женидба Краљевића Марка – покладна свадба у Штрпцу”, <http://www.nkns.rs/cyr/popis-nkns/zhenidba-kraljevitsha-marka-pokladna-svadba-u-shtrpcu> (12. 11. 2021).

Aleksandar Pavlović

SHROVETIDE WEDDING IN ŠTRPCE: A CONVERSATION WITH ‘KRALJEVIĆ MARKO’

Summary

Taking into account the popularity of Kraljević [Prince] Marko in the Serbian folklore tradition, whose character is associated not only with oral literature but also with certain customary-ritual practices, the author of this chapter intends to point out the importance of this epic hero from the aspect of his role in Shrovetide ritual among Serbs. The author tries to show the celebration of White Shrovetide in Štrpce, the centre of Sirinićka župa, an area in the south of Kosovo and Metohija, which contains a masked procession that symbolically depicts the wedding of Kraljević Marko. The author considers this event an element of the intangible cultural heritage of local Serbs, while the emphasis in the paper is on the subjective side of the researched phenomenon, accentuates the understanding of the way its participants think and speak about it. Specifically, the attention is focused on the analysis of personal experiences and attitudes towards the researched phenomenon from the point of view of one of the regular participants in the Shrovetide wedding in Štrpce, who has played the role of Kraljević Marko for many years. The analytical procedure applied in the paper is based on the emic perspective, according to which the data were gathered using qualitative approaches, primarily through conversation with the interlocutor. The results presented in the paper were obtained from the field research carried out in Štrpce, conducted on several occasions during 2018, 2019 and 2021.

Keywords: White Shrovetide, Pročka, Shrovetide wedding, Kraljević Marko, intangible cultural heritage, Štrpce, Sirinićka župa, Kosovo and Metohija

Ирена Медар-Тањга*
Природно-математички факултет
Универзитет у Бањој Луци

746.2(497.15 Banja Luka):303.621.32
746.2(497.15 Banja Luka):[001.815:39(497.6)’2021”]

Ивана Дојчиновић**
Технолошки факултет
Универзитет у Бањој Луци

БАЊАЛУЧКА КЕРА: НЕМАТЕРИЈАЛНО КУЛТУРНО НАСЛЕЂЕ РЕПУБЛИКЕ СРПСКЕ***

Специфичан производ жена из Босне и Херцеговине је керана чипка, коју су углавном израђивале грађанке Мусиманке/Бошњакиње, иако је била у употреби код сва три конститутивна народа. Керање је техника израде чипке од памучног конца уз помоћ мале шиваће игле. Израда кераних предмета, најчешће миљеа, још увијек је очувана међу мусиманским/бошњачким становништвом на простору Бање Луке, Грачанице и Тешња. Међу босанскохерцеговачким кераним чипкама посебно се истиче бањалучка кера коју карактерише гоблен у средини око кога се керало. Бањалучка кера се развила доласком Аустроугарске и представља спој аустроугарског гоблена и оријенталне израде чипке на иглу – керања. Умијеће израде чипке – керање је као елемент културног наслеђа 2011. уписано на Прелиминарну отворену листу нематеријалног културног наслеђа/баштине Федерације Босне и Херцеговине, док је Република Српска на Листу нематеријалног културног наслеђа Републике Српске 2021. године уврстила елемент *Бањалучка кера*. Иако су евидентирани као развојени елементи на ентитетским листама, на заједничкој Прелиминарној листи нематеријалне културне баштине Босне и Херцеговине уписаны су као један елемент под називом *Умијеће израде чипке – керање, бањалучко керање*, чиме је створена могућност да Босна и Херцеговина за Унескову Репрезентативну листу нематеријалног културног наслеђа номинује елемент заједнички за оба ентитета.

Кључне ријечи: Бањалучка кера, Умијеће израде чипке – керање, нематеријално културно наслеђе, прелиминарна листа Босне и Херцеговине, ентитетске листе, Унеско

* irena.medar-tanjga@pmf.unibl.org

** ivana.milosevic@tf.unibl.org

***Рад је настало у оквиру пројекта *Мултидисциплинарни дијалог са културним наслеђем* (бр. 1259025), који се под руководством проф. др Ирене Медар-Тањга изводи на Природно-математичком факултету Универзитета у Бањој Луци, уз финансијску подршку Министарства за научнотехнолошки развој, високо образовање и информационо друштво Републике Српске.

У културно-историјском наслеђу на простору Босне и Херцеговине бројни су примјери својеврсног цивилизацијског споја Истока и Запада, који је видљив посебно на простору западног дијела Републике Српске. Повољан географски положај Бање Луке на раскрсници значајних путних праваца, те повољна клима, условили су стално досељавање становника на овај простор и тежњу актуелних историјских сила да успоставе власт над овим подручјем. Бурна прошлост, разнолико становништво, као и сваки нови окупатор оставили су трагове своје цивилизације и културе који су неминовно утицали на формирање данашњег културног миља и стања свијести становника Бање Луке. Прожимања у традицији, обичајима, фолклору, етнолошком наслеђу су очита, а један од таквих изузетних елемената нематеријалног културног наслеђа управо је бањалучка кера, која представља спој оријенталне израде чипке на иглу – керања и аустроугарског goblenе, које су као тековине свог културног наслеђа оставила два велика царства након дугогодишње владавине на овим просторима¹.

Чипка је самостални шупљикави ручни рад од ланених, памучних, свилених, агавиних, сребрних и златних нити. Израђује се ручно или уз помоћ помагала као што су игла, батићи и кукица, по чему се и разликују врсте чипке. Шивењем иглом настаје чипка на иглу, преплитањем нити помоћу батића настаје чипка на батиће, преплитањем нити помоћу двије игле настаје плетена, а постоје још и мрежаста, кукичаста, те машински израђена чипка. Чипка на иглу и чипка на батиће најстарије су чипкасте технике, које се по квалитети и начину израде издвајају од осталих врста (Eckhel 2012: 7). Чипка на иглу развила се из везења, а чипка на батиће развила се од умијећа плетења или ткања нити у плетеницу или везене обраде крајева платна (Kraatz 1989: 12; Shepherd 2003: 9–10). У Босни и Херцеговини није позната израда чипке на батиће, док су остale чипкарске технике развијене и користе се приликом украшавања дијелова традиционалне одјеће и текстилних употребних предмета (Martić 2018: 24).

Поријекло чипке се у стручној литератури веже уз високо развијене везилачке вјештине Оријента (Eckhel 1995: 7), а различити називи везани су за локалитете на којима су чипке настајале. Тако је у Турској позната смирнска чипка, у Грчкој родошка, а на Кипру *bebilla*. Сматра се да су на Близком истоку настале прве једноставније технике израде чипке, о чему свједоче узорци украшене тканине налик чипки пронађени у староегипатским гробљима (Potter, Hayes 2014: 8), те да су се из Анатолије прошириле

¹ Турци у ове крајеве долазе 1528. године. Град турског периода, настао на мјесту малог средњевјековног насеља, развија се за тадашње прилике веома брзим темпом. Већ 1553. године постаје сједиште Босанског пашалука и тада су у њему организоване управне и политичке власти ширег подручја. У градском језгру граде се сакрални исламски објекти, културног и историјског значаја, док у околини града ничу православни манастири, свједочанства српског средњовјековног наимарства.

Након 350 година турске управе услиједила је аустроугарска окупација (1878. године), која је трајала пуних 40 година. Заостало оријентално насеље под протекторатом Аустроугарске доживљава економски просперитет и значајан културни напредак (Ravlić 1974: 14–22).

у Грчку и онда даље у Италију и западну Европу (Martić 2018: 24). Тако се у доба ренесансе, почетком 15. вијека, у економски и социјално најнапреднијим областима Европе, у Италији развила чипка на иглу, а у Фландији (подручје данашње Белгије) чипка на батиће. Током наредна три вијека израда чипке се проширила широм Европе и готово све земље развиле су сопствену технику, јединствену по дизајну и облицима на основу којих су препознатљиве (Potter, Hayes 2014: 6). Од 16. вијека па надаље ручно рађена чипка је била у широкој употреби на одјећи богатих слојева становништва и била је повезана са кључним тренуцима животног циклуса: крштење, вјенчање и у облику вела на сахранама и жалостима (Hopkin 2021: 234). У украсавању одјевних и употребних предмета ручно рађеном чипком на подручју Европе истицала су се земље попут Француске, Италије, Шпаније, Португала, Енглеске, Аустрије, Њемачке, Белгије, Данске и Швицарске (Potter, Hayes 2014: 9). Индустриска револуција је утицала и на развој чипкарства, кроз производњу машина за израду чипке. У првој фази израђене су машине за израду мреже која је кориштена као подлога за израду чипке, а у другој фази појавиле су се машине које су израђивале чипку у цјелини (Potter, Hayes 2014: 11). Ипак, посебну вриједност задржала је ручно рађена чипка кроз израду употребних предмета у домену женске домаће радиности.

Умијеће изrade чипке на простору Босне и Херцеговине највјероватније је започело током османског периода. Чипка на иглу – керана чипка, представља једну од најстаријих техника изrade, најчешће називану арменском чипком. Позната је и као *billila, oya*, палестинска чипка, назаретска чипка, смирнски бод и феничка чипка (Martić 2018: 24). Израђивана је и у сеоским и у градским срединама и била је у употреби код свих народа и конфесија. За израду кера Хрватице и Српкиње користиле су углавном ланени и дебљи памучни, а Муслимanke/Бошњакиње финији танки конац, нарочито од свиле и златне нити. Кере какве су израђивале хришћанке са села, којима су украсавани рубови на платненим дијеловима одјеће, при чему су често додаване перле, данас се више не израђују (Bajić 2006: 3). Керанье, најчешће миљеа, задржало се у градовима и као најзначајнији центри издавају се Бања Лука, Грачаница и Тешањ. Међу босанскохерцеговачким кераним чипкама посебно се истиче бањалучка кера, специфична по окружном везеном goblenу у средини чипке (Martić 2014: 5).

Чипка кера изводи се слободним компоновањем нити конца шивањом иглом без икакве подлоге. Прво се правио *ланчић, гајтан, беден*, односно *синцирак*, а затим би се обликовале кере са мотивима разних врста цвијећа, лишћа, плодова, животиња и предмета, по којима су кере и добијале називе. Мотиви цвијећа и лишћа били су најбројнији – *драгољубе, зумбулићи, бехар, сабахчићи, мендухиџе, кафанфили, шебоји, јоргованци, смиле, вихај-руже, јање, дријемовци, храстов лист, борић, дјетелина са два листа* и др. Кориштени су и

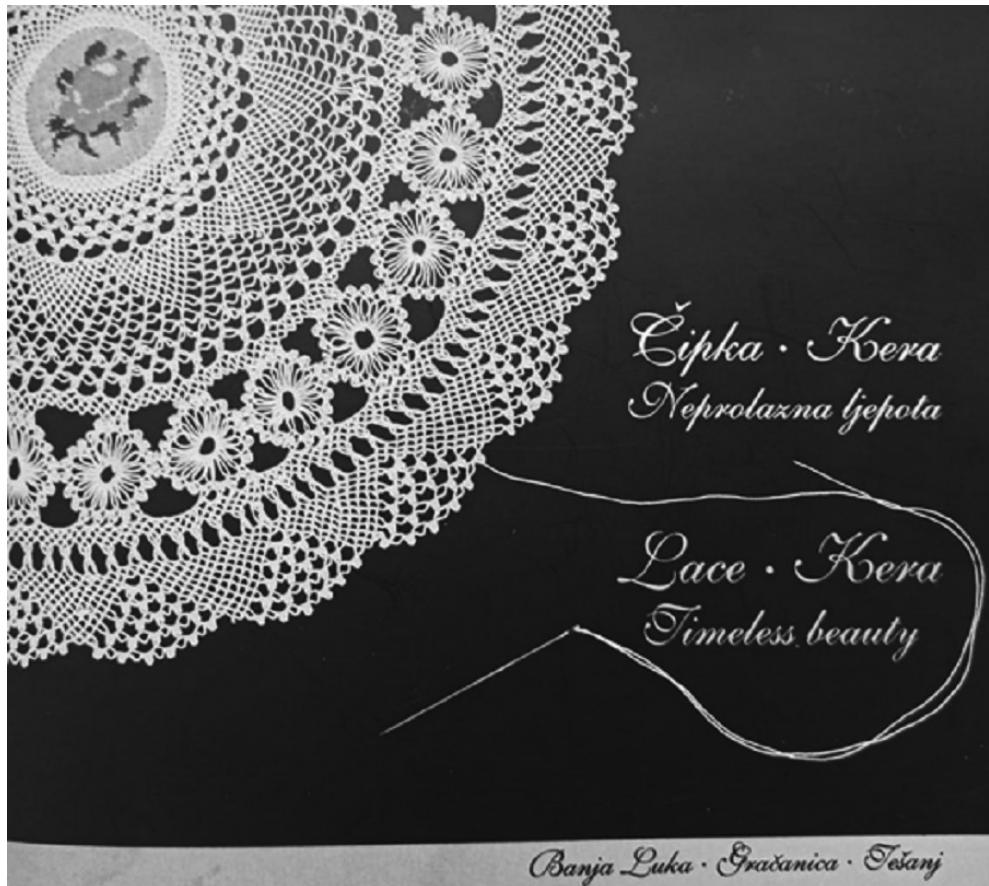
мотиви плодова у пастелним бојама са називима *јагоде*, *папричице*, *трешиће*, *дупла ријка* итд., мотиви са називима животиња – *зечићи*, *мишији зуби* и сл., они који представљају предмете и појаве – *корпице*, *картице*, *сватови*, *звјездице*, или само најједноставнији *зупчићи* (Вајић 2006: 3).

У периоду османске владавине кера је углавном имала улогу у украсавању рубова поједињих дијелова одјеће (покривала за главу, кошуља, одјеће за дјецу) и текстилног покућства (постељине и пешкира). Доласком Аустроугарске она добија нову улогу, те се под утицајем западне моде користи за израду крагни на блузама, жакетима, хаљинама, или као украсни дио уметнут или обрубљен на столњацима, завјесама, сватовским марамицама и сл. У опремању ентеријера чипка кера се првих деценија 20. вијека осамостаљује у виду миљеа и постаје украс на тацни, столу, комоди и др. (Исто: 4).

Период владавине Аустроугарске посебно се одразио на керу израђивану на простору Бање Луке. Бањалучанке су, уз усталење технике рада керанајем танком шивањом иглом и концем бијеле или драп боје, уметале кружне гоблене цвјетних мотива насталих под утицајем барока, рококоа и сецесије. Та чипка са гобленом у средини око којег се керало добила је у првој половини 20. вијека назив бањалучка кера (Исто). На изради једног миљеа најчешће су радиле двије жене. Једна је на танком платну *тузору* или *маркизету* везла полукрстићима мотиве од разнобојног конца у виду цвјетних гранчица, ружа и другог, а друга је керала жељену димензију миљеа уз мноштво различитих мотива. Израда кера на овај начин постаје извор прихода за многе жене, а бањалучке кере постају препознатљиве и цијењене на ширем простору Балкана (Исто).

Теренско истраживање

Током 2006. године у организацији Асоцијације за интеркултурне активности и спашавање наслеђа у Босни и Херцеговини (АИАСН БиХ) у Сарајеву и Бањој Луци и још неким градовима у Босни и Херцеговини организована је изложба Чипка – кера – непролазна љепота (Сл. 1) са циљем да на примјеру одабраних кера из бањалучких, грачаничких и тешањских породица покаже и афирмише стваралачки рад жена као врхунски дomet украсног текстилног умијећа утканог у културну баштину Босне и Херцеговине.



Сл. 1. Корице каталога изложбе Чипка – кера – непралазна љепота

Уз изложбу је у Бањој Луци, у организацији Асоцијације за интеркултурне активности и спашавање наслеђа у Босни и Херцеговини, Савеза удружења грађана Бање Луке и Сороптимист интернационалног клуба Сарајево, одржан Округли сто *Бањалучке кере и њене специфичности*, на коме су реферате изложили стручњаци етнолози и историчари умјетности из Земаљског музеја Босне и Херцеговине (Светлана Бајић, дипл. етнолог, музејска савјетница), Музеја Републике Српске (Славка Миросављевић, историчар умјетности, кустос) и са Природно-математичког факултета Универзитета у Бањој Луци (Ирена Медар, етнолог, асистент на етнолошким предметима на Одсјеку за географију). Након радног дијела и дискусије, којом је посебан нагласак дат на потребу заштите ове врсте женског ручног рада, донесен је закључак да се формира комисија која ће покренути иницијативу за оснивање тијела за издавање цертификата о аутентичности неког традиционалног производа из Босне и Херцеговине, те да вјештина керања буде заштићена као аутентични босанскохерцеговачки производ.

За потребе овог окружног стола, а у прилог чињеници да је керање вјештина која је очувана, Савез удружења грађана Бање Луке је под руководством

Амре Ђузел провео анкету којом је потврђено постојање живе праксе израде бањалучке кере. Анкетни листић, поред личних података (име и презиме, година рођења, адреса и број телефона), садржао је и сљедећа питања о керању:

- када су испитанице почеле керати;
- од кога су училе керати;
- сврха керања;
- ко им везе гоблене;
- преносе ли знање на некога;
- врсте кераних производа;
- врсте мустри за керање;
- додatak.

Скромна анкета којом је обухваћено 7 жена, рођених у распону 1926–1946. године, настањених у Бањој Луци (углавном у „муслуманским“ дијеловима града, Новоселији и Шехеру), које су 2006. године керале, приказала је стање на терену у том моменту. Већина анкетираних жена (њих пет) су керати научиле још као дјевојчице, док су се двије за овај ручни рад заинтересовале као дјевојке од двадесет година. Њих шест је керати научило од старијих (мајке, комшинице, сестре), а само једна је технику савладала на курсу кућне радиности. На питање да ли преносе своје знање на некога, двије испитанице нису одговориле, четири су рекле да су знање углавном пренијеле на ћерке и остalu заинтересовану родбину и комшинице, док се једна укључила у активности Центра за жене у Гетебургу, где држи курсеве керања. Врсте кераних производа су навеле четири анкетиране особе и то су: миљеи (4), марамице (4), крагне (2), мараме *еменије* (1), украси на вешу (1). Само једна испитаница је навела мустре за керање (*рижка, киво ребро, обрвице, кафаз, шпице*). На питање ко им везе гоблене одговориле су двије испитанице, па је једна рекла да их везе сама, а другој у овом послу помаже ћерка. Све жене су као сврху керања издвојиле значај очувања традиције, а уз то су наводиле и дружење (4), продају производа (3) и израду поклона (2).

Занимљиво је да су све анкетиране особе имале понешто да додају. Сазнали смо да су радови откупљивани и продавани у Загребу крајем тридесетих година 20. вијека. Поред курсева које су неке похађале, а који су одржавани углавном по кућама па су били и повод за угодно дружење, неке су керати научиле у стручној школи тридесетих година 20. вијека.

Уз анкету обављен је и разговор са Аидом Рамић, рођеном шездесетих година 20. вијека, која је у то вријеме у Невладиној организацији „Дуга“ у Бањој Луци држала курс керања. Направљен и је увид у фонд Ансамбла народних игара и пјесама „Веселин Маслеша“ (Бања Лука), који у својој импозантној збирци оригиналних народних ношњи посједује и предмете украшене керањем, чиме је допуњено истраживање керања у Бањој Луци. У наставку дајемо податке који су добијени у разговору са Аидом Рамић који је водила Ирена Медар.

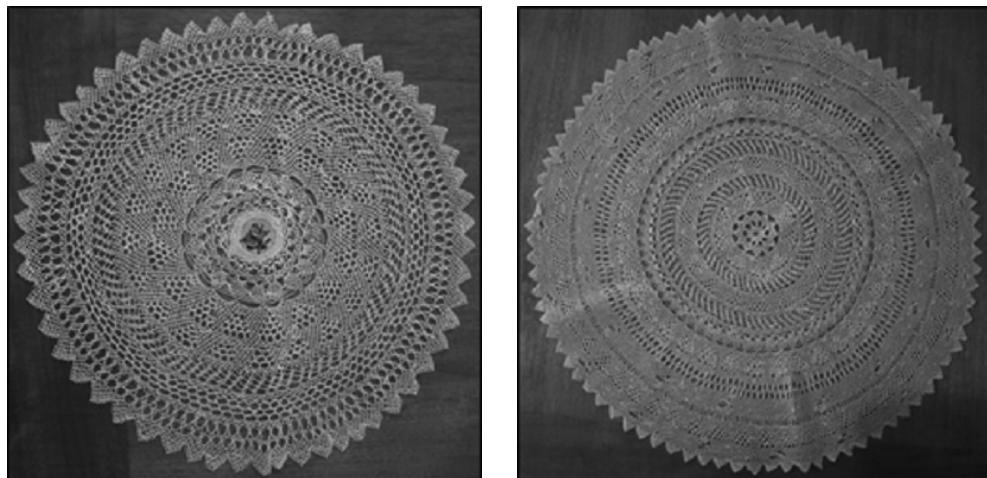
Аида није чула никакву причу о томе од када се кера у Горњем Шехеру (дио Бање Луке, до рата у Босни и Херцеговини углавном насељен муслиманским становништвом), у којем је одрасла и у којем и сада живи. Научила је керати од своје мајке и тиме се бави од десете године. Будући да је знала и вести, најчешће је керала столњаке са гобленом у средини. Након удаје од свекрве је научила керати и предмете без гоблена. Аида се сјећа да је њена свекрва седамдесетих година држала курс керања у својој кући. Жене су керане предмете чувале у кутијама од ципела или су их држале у кесама испод текиша да би остали равни и правилни. У то вријеме су керане предмете продавале извјесном „куму” из Загреба, који је увијек најављивао свој долазак, тако да су се све жене које керају сакупљале у једној кући где би он куповао све што су оне до тада израдиле. Данас керане предмете углавном продају исељеним бањалучким Муслиманима.

За керење се користио памучни конац познат под именом *Лиљан*. Конац је могао бити различитих дебљина, али што је конац био тањи то је рад био профињенији и скупљи. Жене су обично керале концем дебљине *Лиљан* 50 или *Лиљан* 70, док су само ријетке керале концем дебљине *Лиљан* 100 (најтањи конац).



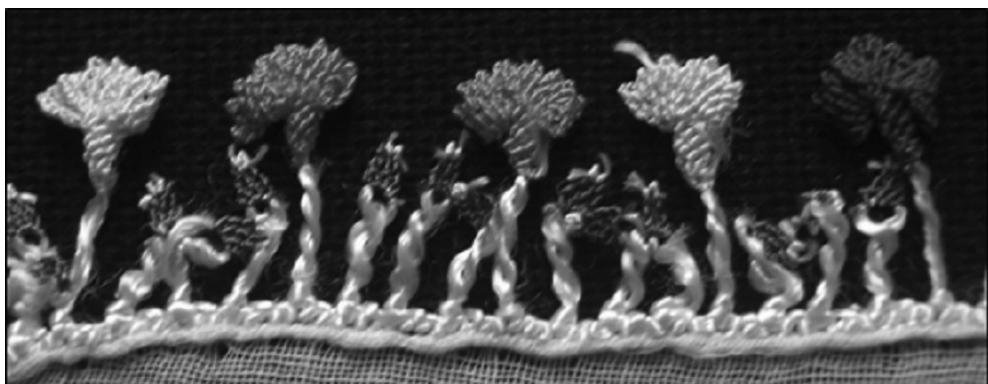
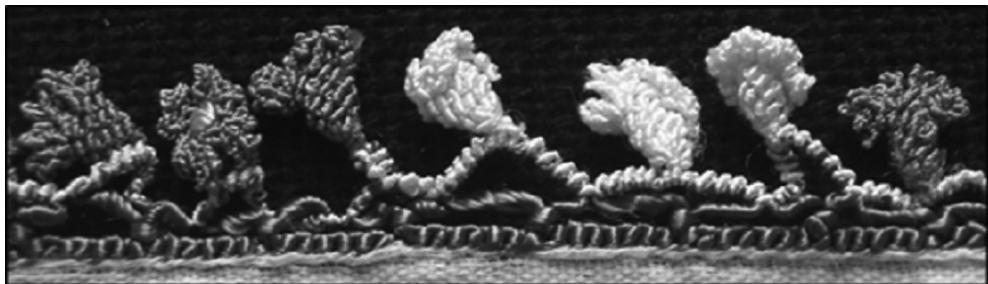
Сл. 2. Сито од којег се правио рам за гоблене – *јепеџ*
(Невладина организација „Дуга“ Бања Лука, фотографисала Ирена Медар)

Ако се керало са гобленом у средини, прво се везао гоблен. Рам за гоблене – *үеңеф* (Сл. 2) се правио од сита тако што се сито растављало и између његова два рама се развлачио *маркизет*. Прије него што би развукле маркизет, жене би рамове уредно омотале комадима крпица. Било је битно да маркизет буде добро затегнут, а саговорница каже да је она знала да ли је то добро урадила по тону који је производио конац приликом веза. Жене су везле углавном гоблениће пречника 5 до 10 центиметара, а мотиви су били цвјетни. Готов гобленић би окружиле концем, а да би добиле правилан круг, уцртавале су га уз помоћ новчића. Тек сада су око овог гоблена керале остатак миљеића, тако што су керале различите мотиве – поједине дијелове кераног предмета. Прва мотива која се радила око гоблена била је *зубчање*, које се изводило три пута у круг. Затим су по свом осјећају израђивале друге мотиве, као што су *обрвице*, *борићи*, *гроздаци*... Свака нова мотива се раздвајала од претходне *зубчањем* од најмање три реда. Ако се керало без гоблена, у средишту миљеића уместо гоблена се налазила *мала мотива*, а даљи поступак израде био је идентичан.



Сл. 3. Керани миљеи са и без гоблена
(Невладина организација „Дуга“ Бања Лука, фотографисала Ирена Медар)

Поред миљеа (Сл. 3), радили су се и други керани предмети – марамице за ташну, украсне марамице, столњаци, таблети за тацне, крагне, умеци за блузе, керице од живе свиле за мараме – *шамије*. Кере на *шамијама* су се радиле тако што се прво иглом за хеклање (*хекларијом*) израђивао ланчаник на којем су на сваком центиметру остављане петљице које су се мало увртале. На врху тих петљица разнобојним свилемим концем су керани цвјетићи и листићи (Сл. 4). У народу ову је ова врста разнобојних керица називана *кефе*, а већа скупина кера називана је *шарена башча*. Да би ови украси задржали свој изглед, били су штиркани раствором направљеним од воде и шећера.



Сл. 4. Развличите *кефице* од живе свиле за мараме – *шамије*
(АНИП „Веселин Маслеша” Бања Лука; фотографисала Ирена Медар)

Керање је, као и други видови ручног рада седамдесетих година 20. вијека, полако падало у заборав. Народне рукотворине из употребе су избацили фабрички производи и све мање жена се бавило израдом ових предмета. Саговорница каже да је она била једна од ријетких дјевојака коју је интересовало керање и која је научила како се кера.

Савремено стање

На иницијативу Мусиманског добротворног друштва „Мерхамет” (Бања Лука) крајем 2020. године покренута је процедура за уврштавање елемента *Бањалучка кера* на Листу нематеријалног културног наслеђа Републике Српске. У прилог иницијативи свакако је ишла и чињеница да се у Музеју Републике Српске чува одређен број примјерака бањалучке кере, која је посебна и другачија од кере у осталим дијеловима Босне и Херцеговине. Музејски примјерци откупљени су педесетих година 20. вијека, а израђени су почетком 20. вијека и представљају репрезентативне примјерке са гобленом у средини. Неки од њих изложени су у сталној поставци Музеја.

Да је керање вјештина која се и даље његује потврђују курсеви керања, који се, осим у Невладиној организацији „Дуга” (Бања Лука), организују и у оквиру секције „Актив жена” при Мусиманском добротворном друштву „Мерхамет” (Бања Лука). Ово друштво је и поднијело захтјев за уврштење бањалучке кере на Листу нематеријалног културног наслеђа Републике Српске.

Увидом у наведене чињенице елемент *Бањалучка кера* је, уз обrazложение Одјељења за нематеријално културно наслеђе Музеја Републике Српске и сагласност Министарства просвјете и културе у Влади Републике Српске, а у складу са Законом о музејској дјелатности и Законом о култури, као и са Унесковом Конвенцијом о очувању нематеријалног културног наслеђа из 2003. године (коју је Босна и Херцеговина ратификовала 2008. године), 8. јануара 2021. године уврштен на Листу нематеријалног културног наслеђа Републике Српске.

Елементи уписани на Листу нематеријалног културног наслеђа Републике Српске се по аутоматизму уписују на Прелиминарну листу нематеријалне културне баштине Босне и Херцеговине заједно са елементима Прелиминарне отворене листе нематеријалног културног наслеђа/баштине Федерације Босне и Херцеговине. Федерално министарство културе и спорта је на ову листу 2011. године уписало елемент *Умијеће израде чипке – керање*. Тако су се на појединачним ентитетским листама нашла два слична елемента које је Државна комисија за сарадњу са Унеском објединила у један под називом *Умијеће израде чипке – керање, бањалучко керање*².

Овдје је важно истакнути сложени приступ Босне и Херцеговине у организовању институционалне заштите нематеријалног културног наслеђа (Сл. 5) условљен комплексним државним уређењем (два ентитета и Брчко дистрикт). Кровну институцију при Министарству цивилних послова представља Државна комисија за сарадњу са Унеском, чије је улога повезивање Унеска са институцијама ентитета и формирање збирне листе на нивоу Босне и Херцеговине. На нивоу ентитета, као институције нижег ранга, дјелују надлежна министарства: на простору Републике Српске Министарство просвјете и културе, а на простору Федерације Босне и Херцеговине

² Видјети на: <http://unescobihi.mcp.gov.ba/konkursi/default.aspx?id=15125>.

Федерално министарство културе и спорта. Задужења се у Републици Српској преносе на још један нижи институцијални ниво, на Одјељење за нематеријалну културу у оквиру Музеја Републике Српске. У Федерацији Босне и Херцеговине нижи ниво задужења имају надлежна министарства на нивоу кантона (Živak, Medar-Tanja 2021: 205).



Сл. 5. Шема институцијоналне надлежности
заштите нематеријалног културног наслеђа
Босне и Херцеговине

Законска регулатива којом се дефинише процес заштите нематеријалног културног наслеђа у Босни и Херцеговини је такође специфична. Због комплексног државног уређења, којим је култура у надлежности ентитета, не постоји јединствен закон који третира заштиту нематеријалног културног наслеђа на нивоу цијеле Босне и Херцеговине, па правну основу чине законски акти ентитета и кантона (Медар-Таньга, Делић, Гарич 2021: 229). На нивоу Републике Српске нематеријално културно наслеђе се третира кроз Закон о музејској дјелатности и Закон о култури. Измјене и допуне Закона о музејској дјелатности усвојене 2012. године ишли су управо са циљем уврштавања појма нематеријално културно наслеђе у постојећу законску документацију, чиме се стекла правна основа за његово евидентирање и заштиту (Медар-Таньга, Живак 2020: 213–214). На нивоу цијеле Федерације Босне и Херцеговине, као и на нивоу шест кантона који немају законе из ове области, на снази је Закон о заштити културно-историјског

и природног наслеђа Републике Босне и Херцеговине из 1985. године, наслеђен из времена бивше Југославије. Нематеријално културно наслеђе је у четири кантона регулисано кантоналним законима: Закон о заштити културне баштине, Закон о заштити културног наслеђа и Закон о заштити културно-историјског наслеђа у Херцеговачко-неретванском кантону.

Подјела институционалне надлежности и законске легислативе на нивоје ентитета (и кантона) успорава процес формирања националне листе Босне и Херцеговине. Наизмјенична номинација елемената за Унескову листу од стране ентитета додатно успорава и компликује заштиту нематеријалног културног наслеђа на свјетском нивоу. Тако је као први елемент из Босне и Херцеговине на Унескову Репрезентативну листу нематеријалног културног наслеђа човјечанства 2014. године уписан *Змијањски вез* из Републике Српске. Слиједио га је елемент *Коњичко фворезбарство* из Федерације (2017), затим *Брање траве иве на Озрену* (2018) из Републике Српске и на крају *Обичај натјецања у кошењу траве на Купресу* из Федерације (2020). У поступку су двије номинације из Републике Српске, *Узгој коња расе Алиџанаца*, номинован за упис на Репрезентативну листу у оквиру серијске номинације *Традиција узгоја коња Алиџанаца, и Невесињска олимпијада*, предложена за упис у Регистар најбољих пракси очувања нематеријалног културног наслеђа. У припреми за номинацију на Репрезентативну листу 2022. године налази се елемент *Севдалинка, градски музичко-поетски облик* из Федерације³.

Наизмјенична номинација елемената према Унеску практично значи да ће елементи са ентитетских националних листа у најбољем случају бити предлагани сваке друге године. Номиновањем заједничког елемента *Умијеће израде чипке – керање, бањалучко керање* Босне и Херцеговина би први пут према Унеску наступила као цјеловита држава. Да би се то десило, неопходна је сарадња свих заинтересованих за очување и промоцију овог елемента и на државном и на ентитетским нивоима. На државном нивоу процедуру би кроз Министарство цивилних послова Босне и Херцеговине водила Државна комисија за сарадњу Босне и Херцеговине са Унеском. На нивоу Републике Српске поступак би могло водити Муслиманско доброворно друштво „Мерхамет“ (Бања Лука) уз сарадњу са Невладином организацијом „Дуга“ (Бања Лука) и Ансамблом народних игара и пјесама „Веселин Маслеша“ (Бања Лука). Када је упитању Федерација Босне и Херцеговине, активност око номинације елемента *Умијеће израде чипке – керање* на Унескову Репрезентативну листу покренуло је Удружење грађана „Грачаничко керање“ (Грачаница), али је њихов захтјев остао похрањен у институцијама Министарства цивилних послова Босне и Херцеговине. Производ под називом *Грачаничко керање* су 2010. године заштитили уписом у Регистар географских ознака⁴ при Институту за интелектуално

³ Видјети на: <https://ich.unesco.org/en/state/bosnia-and-herzegovina-BA>.

⁴ Ознака географског поријекла подразумијева да производ на коме је истакнута задовољава одређена квалитативна својства, те да се проводи њихова контрола. Поред тога, ове ознаке појављују се као одличан маркетингски алат и као средство очувања традиционалних знања и израза традиционалне културе.

власништво Босне и Херцеговине. Крајем 2021. године и *Бањалучка кера* је добила Ознаку географског поријекла⁵. Иако стицање ове ознаке није у вези са поступцима уписа на националну или Унескову листу нематеријалног културног наслеђа, може бити јако добар додатни аргумент код подношења захтјева за упис или елаборирања неких од саставних дијелова захтјева.



NEMATERIJALNA KULTURNA BAŠTINA
U FEDERACIJI BOSNE I HERCEGOVINE

INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE
IN FEDERATION OF BOSNIA AND HERZEGOVINA

Сл. 6. Мотив кере на корицама каталога изложбе Удруге за очување и промиšтање традицијске културе у Босни и Херцеговини „Стећак”

Овим удружењима свакако се у процесу номинације према Унеску могу пријужити и друге институције, организације и друштва заинтересована за очување, заштиту и промоцију керања. Међу њима треба издвојити Удругу за очување и промиšтање традицијске културе у Босни и Херцеговини

⁵ Процедуру је провело Муслиманско доброворно друштво „Мерхамет” (Бања Лука) (<https://fena.ba/article/1235436/banjalucka-kera-dobil-a-zastitnu-oznaku-geografskog-porijekla>).

„Стећак”, која популатизацију и очување умијећа израде чипке, као дијела нематеријалне културне баштине у Босни и Херцеговини, организује кроз изложбе експоната из етнографске збирке Самостана и духовног центра „Кармел св. Илије” на Бушком језеру у општини Томиславград (Сл. 6). Етнографском збирком, у оквиру које се налази један од значајнијих фондова аутентичних кераних предмета на простору Босне и Херцеговине, руководи отац Звонко Мартић, доктор етнологије и културне антропологије, научник који се бави очувањем и промоцијом традиције Босне и Херцеговине⁶.

Закључак

Бањалучка кера, као уникатна женска рукотворина настала на судару великих цивилизација, представља спој аустроугарског гоблена и оријенталне израде чипке на иглу – керања. Чипка – кера је у моменту настанка израђивана у сеоским и градским срединама код сва три конститутивна народа и кориштена за украсавање рубова поједињих дијелова одјеће. Доласком Аустроугарске и додавањем гоблена постаје главни предмет у декорисању градских ентеријера и као таква се очувала до данас у неколико градских центара (Бања Лука, Грачаница, Тешањ) међу малобројним припадницама мусиманског/бошњачког становништва.

Повећан интерес за очување овог елемента традиције Босне и Херцеговине, као и интерес стручне и научне заједнице јавља се ратификовањем Унескове конвенције о очувању нематеријалног културног наслеђа. У светлу комплексног државног уређења, којим је култура у надлежности ентитета, приступило се и проучавању феномена кере. Независно једно од другог, проведени су уписи готово истих елемената на ентитетске листе нематеријалног културног наслеђа, па је тако на Прелиминарну отворену листу нематеријалног културног наслеђа/баштине Федерације Босне и Херцеговине 2011. године уписано *Умијеће израде чипке – керање*, а на Листу нематеријалног културног наслеђа Републике Српске 2021. године уписана је *Бањалучка кера*. Државна комисија за сарадњу са Унеском, чија је улога повезивање Унеска са институцијама ентитета и формирање збирне листе на нивоу Босне и Херцеговине, је ова два елемента објединила и уписала их под називом *Умијеће израде чипке – керање, бањалучко керање*. То практично значи да ће *Керање*, уколико буде номиновано на Унескову Репрезентативну листу нематеријалног културног наслеђа човјечанства, бити заједнички елемент оба ентитета.

⁶ Више о активностима Звонка Мартића на очувању и промоцији традиције Босне и Херцеговине в. на: <https://hercegovackiportal.com/2020/01/27/upoznajte-oca-zvonku-martica-leteceg-fratra-sabuskog-jezera/>; <https://www.jutarnji.hr/kultura/art/otac-zvonko-martic-najteze-je-bilo-dovesti-drvenu-sobu-iz-konjica-9071138>; <https://ika.hkm.hr/oznake/o-zvonko-martic/>; <https://www.vecernji.ba/tradicjska-bastina-hrvata-u-bih-su-nasa-velika-vrijednost-386935>; <https://www.aa.com.tr/ba/kultura-i-umjetnost/hrvatska-izlo%C5%BEeba-nematerijalna-kulturna-ba%C5%A1tina-u-fbih-iz-zbirke-karmela-sv-ilije/1522680>; <https://tomislavcity.com/proslava-dana-opcine-tomislavgrad-foto/>.

Литература

Медар-Таньга, Ирена, Драгица Делич и Боян Гарич. „Нематериальное культурное наследие в функции сохранения культурной идентичности на примерах республик бывшей Югославии”. У: *Сборник Международная научная конференция „Настоящее и будущее России в меняющемся Мире: общественно-географический анализ и прогноз”. Материалы международной научной конференции*. Ижевск: Ассоциация российских географов-обществоведов, Удмуртский государственный университет, 2021, 224–235.

Медар-Таньга, Ирена и Неда Живак. „Пространственное измерение культурного наследия в Республике Сербской”. У: *Сборник Международная научная конференция „Общественно-географическая структура и динамика современного евразийского пространства: вызовы и возможности для России и её регионов”*. Владивосток: Ассоциации российских географов-обществоведов, Тихоокеанский институт географии, 2020, 210–219.

Bajić, Svetlana. *Čipka – kera – Neprolazna ljepota (Banja Luka, Gračanica, Tešanj)*. Katalog izložbe. Sarajevo: AISAN u BiH, 2006.

Eckhel, Nerina. „Čipka – pogled u povijest”. У: *Paška čipka. Katalog izložbe*. Zagreb: Etnografski muzej, 1995, 7–22.

Eckhel, Nerina. *Pohvala ruci – čipkarstvo u Hrvatskoj*. Katalog izložbe. Zagreb: Etnografski muzej, 2012.

Hopkin, David. “Legends of Lace: Commerce and Ideology in Narratives of Women’s Domestic Craft Production”. *Fabula*, 62/3–4 (2021): 232–258.

Kraatz, Anne. *Lace: History and Fashion*. New York: Rizzoli International Publications, 1989.

Martić, Zvonko. „Umijeće izrade čipke – keranje”. У: *Nematerijalna kulturna baština u Federaciji Bosne i Hercegovine*. Tomislavgrad: Udruga za očuvanje i promicanje tradicijske kulture u Bosni i Hercegovini „Stećak”, 2018, 24–27.

Martić, Zvonko. „Čipka u etnografskoj zbirci Samostana – duhovnog centra ’Karmel s. Ilike’, Buško jezero, okolica Tomislavgrada (Bosna i Hercegovina)”. У: *Čipka i nakit. 18. međunarodni festival čipke u Lepoglavi. Vodič kroz izložbu*. 18–21. rujna 2014. Lepoglava: Udruga Ekomuzej, 2014, 5–7.

Potter, Matthew and Jacqui Hayes. *Amazing Lace: A History of the Limerick Lace Industry*. Limerick: City and County Council, 2014.

Ravlić, Aleksandar. *Banjaluka – razdoblja i stoljeća*. Sarajevo: IRO „Veselin Masleša”, 1974.

Shepherd, Rosemary. *Lace Definitions and Classification*. Sydney: Powerhouse Museum, 2003.

Živak, Neda i Irena Medar-Tanjga. “The Natural and Cultural Heritage of the Republic of Srpska – Institutional Jurisdiction, Legal Framework, Spatial Planning and Strategic Perspectives”. In: *The 5th Serbian Congress of Geographers. Innovative Approach and Perspectives of the Applied Geography*. Novi Sad: University of Novi Sad, Faculty of Sciences, Department of geography, tourism and hotel management, 2021, 203–212.

Извори

Прелиминарна листа нематеријалне културне баштине Босне и Херцеговине,
<http://unescobilh.mcp.gov.ba/konkursi/default.aspx?id=15125> (10. 2. 2022).

Закон о култури. *Службени гласник Републике Српске*, бр. 66/18 (2018).

Закон о музејској дјелатности. *Службени гласник Републике Српске*, бр. 89/08, 57/12, 18 /17 (2008, 2012, 2017).

Bosnia and Herzegovina and the 2003 Convention. UNESCO, <https://ich.unesco.org/en/state/bosnia-and-herzegovina-BA> (10. 2. 2022).

Gračanička kera. Geografske oznake. *Službeni glasnik Instituta za intelektualno vlasništvo*, 4 (2010).

Zakon o заштити културне бањине. *Službene novine Kantona Sarajevo*, бр. 2/00, 37/08 (2000, 2008).

Zakon o заштити културне бањине. *Službene novine Zeničko-dobojskog kantona*, бр. 2/00 (2000).

Zakon o заштити културно-historijskog i prirodnog naslijeda Republike Bosne i Hercegovine. *Službeni list Republike Bosne i Hercegovine*, бр. 20/85 (1985).

Zakon o заштити kulturno-historijskog naslijeda u Hercegovačko-neretvanskom kantonu. *Službene novine Hercegovačko-neretvanskog kantona*, бр. 2/06 (2006).

Zakon o заштити kulturnog naslijeda. *Službene novine Unsko-sanskog kantona*, бр. 3/04, 15/10 (2004, 2006).

Irena Medar-Tanjga
Ivana Dojčinović

KERA LACE FROM BANJA LUKA, INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE OF THE REPUBLIC OF SRPSKA: CASE STUDY

Summary

One specific product of women from Bosnia and Herzegovina is a kind of lace called *kera*. Although all three constituent nations used it, *kera* was mostly made by Muslim/Bosniak women. It is a technique of making lace from a cotton thread with the help of a small sewing needle. The making of lace objects, most often doilies, is still preserved among the Muslim/Bosniak population in the area of Banja Luka, Gračanica and Tešanj. Among them, *kera* lace from Banja Luka stands out in particular. It is characterised by a gobelin in the middle and *kera* is then knitted around it. *Kera* from Banja Luka was developed with the arrival of the Austro-Hungary Monarchy, and it is a combination of Austro-Hungarian gobelin and oriental lace made with the needle – *kera*.

In 2011, *The art of making lace – keranje* was inscribed on the list of the Federation of Bosnia and Herzegovina as an element of intangible cultural heritage, while the Republika Srpska included the element *Kera lace from Banja Luka* on its entity list in 2021. Although they are recorded as separate elements on the entity lists, on the joint list of

Bosnia and Herzegovina they are inscribed as one element. This means that *kera* can be nominated for the UNESCO Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity as a common element of both entities.

Keywords: *Kera lace from Banja Luka, The art of making lace – keranje*, intangible cultural heritage, The Preliminary List of Bosnia and Herzegovina, entity lists, UNESCO

Марко Стојановић*
Етнографски музеј
Београд

394:780.646.1(497.11 Guča)"1961/..."
78.091:780.646.1(497.11 Guča):[001.815:39"2020"

ГУЧА: ДУГ ПУТ ДО ЗАШТИТЕ НЕМАТЕРИЈАЛНОГ КУЛТУРНОГ НАСЛЕЂА

Рад прати трансформације Драгачевског сабора трубача у Гучи од оснивања, 1961. године, до данас, као и посебно сложене околности његовог уписа у Регистар нематеријалног културног наслеђа Србије 2020. Паралелно се анализирају ставови једног антрополога (Мирославе Лукић Крстановић) и једног 'двоствруког инсајдера' (Милоша Тимотијевића) кроз личну призму аутора прилога који је истовремено у улози истраживача и члана Комисије за упис у Регистар.

Кључне речи: нематеријално културно наслеђе, фестивали, трубаштво, Драгачевски сабор трубача, Гуча, двоструки инсајдер

Увод и пролегомена

Нематеријално културно наслеђе (у наставку: НКН) представља глобални Унесков концепт очувања и одрживог развоја живог наслеђа, који је дефинисан и установљен Конвенцијом о очувању нематеријалног културног наслеђа (UNESCO 2003; у наставку: Конвенција), коме се Република Србија придружила у својству државе потписнице 2010. године.¹ Међу елементима који су током процедуре евидентирања, припреме уписа и самог прикључивања Регистру постали изазов за систем заштите

* markojulija@gmail.com

¹ Установљавањем појма *нематеријално културно наслеђе* (НКН) од стране Унеска, његовом институционализацијом путем Конвенције усвојене 2003. године и њеном ратификацијом у Србији, стекли су се услови да се обликује систем заштите намењен очувању и одрживом развоју поменутог, новог вида културног наслеђа. Од ратификације 2010. године до данас утемељена је пракса евидентирања могућих елемената и започет упис у Национални регистар елемената нематеријалног културног наслеђа (у наставку: Регистар), који је установљен 2012. године и смештен у Центар за нематеријално културно наслеђе (у наставку: Центар) при Етнографском музеју у Београду. Током 2021. године исправкама Закона о култури у наслеђе је укључено и НКН (чл. 8, ст. 11, <https://www.kultura.gov.rs/tekst/43/zakoni-i-uredbe.php>). Систематским радом на установљавању Националног регистра елемената НКН и његовом даљем развоју, у оквирима националне листе елемената НКН евидентирана су жива и одржива практиковања на основу којих систем заштите у Србији аргументује постојање свих пет домена дефинисаних Конвенцијом. Протекла деценија евидентирања, систематизације и даљег рада на унапређењу НКН концепта, изузев уписа четири елемента на Унескову Репрезентативну листу нематеријалног културног наслеђа човечанства, показала је, на основу непрестане (дословно!) комуникације између практиканата, осталих припадника локалне заједнице, регионалних координатора, а напослетку и Комисије за упис у регистар нематеријалног културног наслеђа (у наставку: Комисија), да одређени уписани елементи представљају посебне изазове. Систем заштите НКН је управо превладавањем ових изазова показао чврстину и флексибилност, а потом и капацитет за дубока увиђања и проницањиво, аргументовано опредељивање при упису предложених номинација.

издаваја се *Арагачевски сабор трубача* (у даљем тексту: Сабор), који је најширој друштвеној заједници Србије познат скоро шест деценија, те који је постао и својеврсни национални „бренд” (Лукић Крстановић 2006: 193).² Истовремено, постојање Сабора неупитно је од самих почетака повезано са *трубаштвом* као 'институцијом' народних извођачких уметности у оквирима наслеђа, а сама музичка манифестација, као такмичење трубачких оркестара, настала је почетком шездесетих година 20. века. Према томе, већ у самом уводу треба рећи како по критеријумима Конвенције у сваком случају постоји друштвена дисеминација и кросгенерацијска одрживост за оба елемента.³ Истовремено, пре било каквог разматрања треба напоменути да су у јавном дискурсу Сабор и трубаштво најчешће сједињени у некој врсти кривног појма – *Гуча*, кроз који се, како историчар Милош Тимотијевић у монографски обликованој хронологији *Арагачевског сабора трубача* (Timotijević 2005) показује, свеобухватно може тумачити културни феномен саборовања, „трубе и карнавала”, и то у кључу свечаног догађаја одржаваног у својеврсном светом времену и простору током трајања манифестације (Timotijević 2005: 5–12).⁴

Гуча се и у лаичкој и у стручној јавности поима као музичка манифестација која се географски везује за локални простор,⁵ по улози и значају има национални карактер, а по укључивању бројних циљних група у њен превасходно туристичко-манифестациони контекст представља глобални феномен. На тај начин су Сабор, трубаштво и, напослетку, *Гуча* на сваки начин укључени у најновији концепт НКН, који следи процесе препознавања свих видова и структура наслеђа у непрекинутом следу Унесковог напретка и преиспитивања од седамдесетих година 20. века. Почевши од педесете годишњице Сабора, сваке следеће године је у јавности и путем медија произвoљно лицитиран број посетилаца, који се кретао од пола милиона до седам стотина хиљада. Покушај научног/стручног разрешења сложене спрege два елемента – Сабора и трубаштва – успорио је процес

² Препознавање Сабора на нивоу целокупне друштвене заједнице у Србији потпомогнуто је његовом институционализацијом почев од трећег издања током 1963. године и одлуком Културно-просветне заједнице Југославије о укључивању Сабора у званични календар фестивала СФР Југославије (Timotijević 2005: 33).

³ С обзиром на то да је Сабор до данас опстао у својству живог културног наслеђа управо на основу такмичења трубачких оркестара, треба на самом почетку напоменути како су оба елемента, Сабор и *Трубаштво – свирање ансамбала / оркестара лименских дувачких инструмената / блех оркестара*, уписаны 2020. године у Национални регистар нематеријалног културног наслеђа Србије под редним бројевима 50 (<http://nkns.rs/cyrt/elementi-nkns?page=4>) и 51 (<http://nkns.rs/cyrt/elementi-nkns?page=5>).

⁴ Став о постојању јавног дискурса и друге опсервације којима ће у наставку излагања бити поткрепљено разматрање потичу из личног истраживачког статуса и искуства. Истраживања су обављана теренским радом, сукцесивно у време одржавања Сабора, а потом кроз консултације са надлежним координатором за НКН, Снежаном Шапоњић Ашанин. Додатна истраживања спроведена су путем телефонских интервјуа са представницима локалне заједнице и релевантних невладиних удружења Гуче. Теренски рад обављан је самостално, почев од јубиларног 50. до 55. издања, или у тандему са Мирославом Лукић Крстановић (најпре у оквиру пројекта *Вашари и сабори у Србији* 2012. године, који је финансирало Министарство културе, а потом по позиву организатора Сабора да 2014. године током одржавања боравимо и евидентирамо услове и капацитете за обликовање номинационог досијеа којим би манифестација била уписана у Регистар).

⁵ Локализовани простор Сабора сагледан је у контексту финалног такмичења које се одржава у Гучи, иако су предтакмичења трубачких оркестара организована по регионима.

уписа⁶: обрасци су били предати на увид Комисији још почетком друге деценије 21. века, а одлука о њиховом упису донета је тек октобра 2020. године.⁷ Лични избор да у непрестаном побољшавању система заштите и одрживог развоја НКН применим истраживање и потоња разматрања проблематике Гуче укључује најпре лично искуство дугогодишњег теренског проучавања овог феномена, а потом и статус члана Комисије која је вредновала упис у Регистар.⁸ Показало се да је у питању изазов који са собом носи потреба за осветљавањем још једног истраживачког угла о културној контекстуализацији манифестације са меандрираним путем ка Регистру.⁹ Говорећи о Конвенцији као крвном оквиру у коме се препознаје НКН и неминовном стремљењу свих држава потписнице да своје националне корпuse ускладе са њеним захтевима, сва процесуирања могу се сагледавати као подизање капацитета за спознају о наслеђу 'унапред' и својствима која ће га чинити одрживим за генерације које долазе (Живковић 2011: 22–24).

Статус изазова за процес номинације и потоњи упис у национални регистар НКН Гуче је стекла по неколико основа. На првом месту је било тачно одређење заједнице која елемент НКН практикује, на основу чега је, између остalog, одбачен став да Сабор и трубаштво треба да буду обједињени као интегрални предлог (који је већ био у процедуре уписа) и приступило се одвајању елемената. Како процедуре уписа почиње неком врстом договора носилаца/практиканата и регионалног координатора за НКН о томе да будући елемент препознају као део свог идентитета који је живо и одрживо ткиво наслеђа (UNESCO 2003, чл. 2), иницијално је у обрасцу за Гучу наведено да је у питању глобална „локална заједница“ организатора, учесника у такмичењу, пружалаца угоститељских и смештајних услуга из Драгачева, те напослетку и свих стотина хиљада посетилаца Сabora. Следећим степеником у процесу номинације, разматрањем таквог обрасца међу експертима, члановима Комисије за упис у Регистар НКН, избрушена су два става: о релацијама трубаштво – саборовање и о одређењу заједнице која практикује Сабор као НКН. Практиковање извођачке уметности, каквом Конвенција препознаје трубаштво, несумњиво представља друштвену праксу, као и Сабор, но чињеница је и да су вредносни систем, мотиви,

⁶ Будући да је излагање ослоњено на антрополошко виђење „феномена Гуче“ у његовим појавним и садржајним корпусима информација, Сабор и трубаштво се сагледавају као интегрална целина, али су разматрања ипак у већој мери окренута Сабору.

⁷ Плодан период током утемељавања система очувања НКН у Србији, те даљег одвијања активности на евидентирању и упису у Регистар, показао је, уз уобличавање компактног корпуса са кросхеритолошким усмерењима елемената једних на друге, начине на које се могу препознати нека питања и одговори условљени домаћим друштвено-културним окружењем.

⁸ Сложену позицију истраживача (етномузиколога) и истовремено члана Комисије за упис у Регистар осветлила је инсајдерска ауторефлексија Данке Лajiћ Михајловић (Лajiћ Михајловић 2020).

⁹ У тренутку када је започет процес евидентирања будућег елемента НКН и његово вредновање по Унесковим критеријумима домаћој научној јавности су већ били представљени монографски уобличени резултати Милоша Тимотијевића (Timotijević 2005) и у различите контекстуализације интегрисани ставови Мирославе Лукић Крстановић о фолклорном и идентитетском конструكتу Сabora и трубаштва (Лукић Крстановић 2005; Лукић Крстановић 2006; Лукић Крстановић 2010). Управо стога што је у наведеним публикацијама наведен огроман број релевантних извора и референтних научних/стручних ставова, оне, уз личну опсервацију („са учествовањем“) насталу на основу истраживања и сведочења, представљају окосницу разматрања у овом чланку.

место и начин извођења, те репертоар дистинктивни према подручјима у којима се трубачке традиције одржавају.¹⁰ Трубаштво, према томе, није било могуће разматрати у кључу идентитетског јединства носилаца који су повезани са одређењем Сабора као тада будућег, изгледног НКН елемента у Регистру. Одређење заједнице која је носилац елемента НКН за упис Сабора у дискусију о садржају и аргументовању обрасца паралелно је интегрисало питање *сабораша* (како се колоквијално називају сви они који на било који начин учествују у одвијању свих активности током Сабора¹¹) и „туристификације”¹² трубачке манифестације. Полазећи од тога како Конвенција препознаје „нематеријално културно наслеђе које се преноси с генерације на генерацију, које заједнице и групе изнова стварају, у зависности од њиховог окружења, њихове интеракције са природом и њихове историје, пружајући им осећај идентитета и континuitета, и на тај начин промовишући поштовање према културној разноликости и људској креативности” (Конвенција 2003, чл. 2), већ на први поглед постаје јасно како темпорални, мањом туристички мотивисан идентитет стотина хиљада *сабораша* не одражава дух Унесковог прегнућа. Интензивно вољно-спознајно-осећајно учешће током припреме за присуство и/или учествовање и током трајања Сабора, као и продужени доживљај који по завршетку манифестације комуницира са (за *сабораше*) припадницима спољних заједница, ни у ком случају не одражава трајни идентитет заједнице носилаца НКН, те говори о постојању дистинктивног одређења према њиховом несумњивом статусу практиканата.¹³

¹⁰ Извођачке традиције трубачких оркестара с југа, истока, запада и севера Србије умногоме су у међузависном односу према локалном и ширем идентитету практиканата који вештине извођачке уметности транспонују међугенерацијски. Интеграција у ширу заједницу каквом је Конвенција из-риком препознаје у ставу да „нематеријално културно наслеђе означава праксе, приказе, изразе, знања, вештине, као и инструменте, предмете, артефакте и културне просторе који су с њима повезани – које заједнице, групе и, у појединим случајевима, појединци, препознају као део свог културног наслеђа...” (Конвенција 2003, чл. 2), према томе, показује одређене антропогеографске условљене варијетеете код припадника истих етничитета који су укључени у НКН елеменат *Трубаштво*.

¹¹ Значење појма *сабораш(u)* наводим према изјавама (пок.) Адама Тадића, у том тренутку директора Центра за културу и спорт општине Лучани „Арагачево” у Гучи, који је био институционални организатор Арагачевског сабора трубача, потом Душана Ивановића, представника невладине организације Еколошко друштво „Арагачево” Гуча, чији је члан био (пок.) Никола Стојић, један од индивидуалних организатора првог Сабора 1961. године, а напослетку и Данке Мудринић, власнице најстарије кафане „Дача” у Гучи, треће генерације угоститеља.

¹² Под „туристификацијом” коју, као и комерцијализацију, Унеско изричito сматра недопустивом за практиковања елемената НКН, подразумевам укључивање активности и производа који својим тржишним вредносним одређењем ометају и/или угрожавају очување или одрживи развој елемента.

¹³ У размени мишљења са Унесковим фасилитатором Тамаром Николић Ђерић лотакнuto је питање припадника заједнице које се данас могу сматрати носиоцима НКН, те је она изнела став како се дискурзивно сви они који на различите начине учествују у практиковању одређених елемената могу уврстити у те заједнице. У данашњем времену своеопште редунданце, која омогућава да се према тренутним интересовањима обликују темпорални, или чак ’полутемпорални’ идентитетски склопови, такав став актуелизује концепт који говори о томе како „заједнице, посебно аутохтоне заједнице, групе и у крајњем случају појединци, играју значајну улогу у производњи, очувању, одржавању и поновном стварању нематеријалног културног наслеђа, и на тај начин помажу обогаћењу културне разноликости и људске креативности” (Конвенција 2003, чл. 2) и уједно га, полемично, води у правцу својеврсне ’уравноловке’ апроксимативних глобалних НКН заједница за одређене Унескове домене и (будуће) појединачне елементе.

У ширем контексту посматрано, поменути лични мотив за истраживање интегрисан је у чињеницу да је глобални концепт НКН стигао до нас почетком новог миленијума и, иако ратификован тек седам година касније¹⁴, суочио систем у настајању са изазовом да Србија превлада специфичне околности и условљавања друштвеног окружења у коме је требало препознати будуће елементе Регистра. Правац ка успостављању система заштите и одрживости НКН био је условљен, између остalog, и специфичним путем којим је током протеклих деценија п(р)ошло друштвено-културно окружење на нашем простору. На први поглед ефемеран, тај пут је, у најмању руку за друштвене церемонијале и свечане догађаје, био неодвојив од настанка своебухватног друштвеног преврата по завршетку Другог светског рата и преласка из монархијског у социјалистичко уређење. Успостављањем социјализма у Србији (интегрисаној у некадашњу федералну државу Југославију) питање наслеђа традиционалних заједница (из кога се у државама потписницама данас црпу неки од глобалних ресурса НКН) постало је упитно услед идеологизације свакодневице и дословног мора промена путем којих је креиран нови систем вредности некадашњег „социјалистичког човека”, који гледа право напред и не осврће се на прошлост.¹⁵ Декларативно и суштинско удаљавање од система вредности народне културе у коју су носиоци наслеђа до тада били утемељени и који су га вертикално транспоновали кроз генерације, те хоризонтално интерактивно обнављали у полу што већег броја учесника и практиканата, допринело је томе да многи садржаји друштвено-културне комуникације буду изменењени и прилагођени новом друштвеном окружењу. У таквом миљеу стижу шездесете године, које у некадашњој социјалистичкој Србији представљају време у коме је дошло до попуштања стега дотадашњег држavnог социјализма и припремног периода за утемељивање свих елемената друштвеног концепта названог социјалистичко самоуправљање.¹⁶ У том раздобљу

¹⁴ Србија је, у својству државе потписнице, почела да имплементира Конвенцију током 2010. године, када је донет закон о њеној ратификацији. Отежавајуће околности биле су повезане са чињеницом да је НКН препознато као посебан вид наслеђа тек усвајањем Закона о културном наслеђу 2021. године (<https://www.propisi.net/zakon-o-kulturnom-nasledju/>).

¹⁵ Питање прекида културног континуитета разматра Милина Ивановић Баришић у свом истраживању о пропаганди и наративима социјализма, што умногоме објашњава „полазне тачке” из којих је могуће посматрати и утемељивање одређених елемената данашњег НКН. По успостављању новог друштвеног система „започети су процеси преобразаја у готово свим сферама друштва и они данас представљају важне догађаје у историјском смислу јер је њихова функција била од изузетног значаја за унутрашњи развој државе и друштва – модернизација, индустријализација, урбанизација, образовање, еманципација жена, масовни медији, удаљавање друштва од религије (секуларизација), само су неки од процеса који су обележили период социјализма у Југославији, а које данас можемо посматрати и као социјалистичке наративе. Ови процеси су оставили значајног трага у сferи економије, привредног развоја, образовања, културе, религије, демографије, као и свакодневног живота, који се готово у потпуности трансформише у складу с урбаним начелима” (Ивановић Баришић 2021: 224).

¹⁶ Претходна деценија и по (од 1945. до, оквирно, 1960. године) идеологизовано је ’употребљена’ за темељно редефинисање система вредности традиционалних сеоских заједница и њихових припадника, почев од привредно-друштвеног система, који се најбоље огледа у настанку ’друштвених’ пољопривредних задруга, па све до следствених „предложених” промена у кључу атеизма, којима су девастиране обичајна пракса, бројне друштвене институције и практикована које су у њих била интегрисана. Социјалистичким задругарством нестале су, рецимо, мобе и позајмице, а свечани друштвени церемонијали годишњег и животног обичајног циклуса редефинисани су и усклађени са друштвено-државним окружењем преовлађујуће идеологије.

почиње развој различитих манифестација и са њима индиректно повезаних уметничких праваца ослоњених на „народну културу” и намењених најширим друштвеним слојевима. Управо су те манифестације помогле очувању многих форми традиционалног наслеђа – плеса, музике и народне ношње. Поглед из много углова¹⁷ говори у прилог томе да су културни феномени или чак читаве области народне културе у којима су они практиковани били у најмању руку маргинализовани, ако не и планирано затирани. Пут којим су народна култура и њене еманације прошли до савремених дана и Унесковог концепта у сваком случају заврећује својеврсно стручно/научно евидентирање и тумачења у НКН контекстуализацијама, о чему управо говори нека врста студије случаја о *Гучи* на основу које је настало разматрање које следи.

Настанак...

Друштвено окружење у коме је настала и потом се непрекидно развијала како појавна тако и садржајна структура *Гуче* могло би се, према одређеним параметрима, сматрати преломним добом, у коме су редефинисане одређене друштвене институције народне културе, које су претходно биле трансформисане новим „духом времена”.¹⁸ Установљавањем процеса у којима је требало обликовати ново/старо наслеђе током шездесетих година 20. века по први пут су организоване манифестације *Прођох Левач*, *прођох Шумадију* (1970), *Чивијада* (1968), *Сабор изворног народног стваралаштва – Опленачка берба* (колоквијално *Вашар у Тополи*, 1963), *Косидба на Рајцу* (1965–1967), *Хомољски мотиви* (1968), *Лубичевске коњичке игре* (1964) и друге, које се и до данас непрекидно одржавају.¹⁹ Својеврсном „инстант“ институцијализацијом сценско-драматуршки структурираних садржаја у оквиру одржавања (у том периоду) камерних спектакала (Лукић Крстановић 2010: 121–122), оверених својеврсним жигом тзв. „изворних фолклорних манифестација“, подстакнута су обнављања одређених друштвених догађаја у локалним заједницама – декларативно „изнутра насталих“. Ове догађаје су, као елементе локалног или ширег идентитета, претходно утемељавали

¹⁷ Међу редефинисана поља која су се у времену социјализма бавила, а и до данас се баве, народном културом из које су произилазиле друштвене институције свечаних догађаја и церемонијала те, на другој страни, музичких инструменталних традиција, спада и етнографска музеологија. Путем преиспитивања политике музејских репрезентација о том времену Љиљана Гавриловић назначава са каквим изазовима су се сукочавали припадници традиционалних заједница и они који су били упућени на њу или шире интегрисани у њене системе вредности (Gavrilović 2007: 68–72).

¹⁸ У прилог томе говори лично, тек планирано разматрање о томе на који начин је годишњи циклус обичајне праксе – притом у дискурсу преплетених вредносних ставова народне и званичне религиозности, реконцептуализован празницима социјалистичке револуције и тзв. НОБ-а (Народно-ослободилачке борбе током Другог светског рата). У питању су, рецимо, у зимском циклусу Дан Републике 29. новембра, који је паралелно званичном календару препознат као „време свињокоља“ и слављен у времену почетка Божићног поста, као и Дан армије 22. децембра, који се обележавао непосредно по прослави крсног имена Св. Николе, о коме постоји изрека да „пола Србије слави, а друга половина одлази на славу“.

¹⁹ Референтне фолклорне манифестације, које су и данас у календару туристичких манифестација, такође су настале у шестој деценији 20. века (<https://www.srbija.travel/files/Kalendar%20priredbi%202019.pdf>).

и кроз генерације преносили припадници традиционалних, превасходно сеоских заједница. Важно је, међутим, указати на чињеницу да су наведене манифестације са своје стране утицале на локалне заједнице и сценску презентацију њихових традиција, а истовремено и на развој кореографије традиционалних плесова.

Током шездесетих година 20. века, када је у најширој заједници Србије установљено декларативно обнављање традиције путем организовања манифестација које негују тзв. „изворно фолклорно стваралаштво“ (Лукић Крстановић 2006: 189)²⁰, Сабор је започет првим такмичењем трубачких оркестара одржаним 1961. године на дан Покрова Пресвете Богородице (14. октобар) у порти локалне гучанске цркве (Timotijević 2005: 23). Такмичење, које је првобитно било само једно од дешавања током традиционалног варошког вајшара у Гучи, већ после трећег одржаног Сабора постало је самостална фолклорна манифестација (у номенклатури социјалистичког друштвеног уређења), сврстана у изворно народно стваралаштво (Лукић Крстановић 2006: 189; Timotijević 2005: 33) и позиционирана у годишњем календару разнородних фестивалских догађања која су обележила време тзв. велике Југославије. Дистинктивно у односу на Тимотијевићеве „Корене“ (наслов одељка о почецима и узроцима настанка Сабора, Timotijević 2005: 15–19), који су, по мишљењу овог аутора, самостално обликовани „Аеловањем свесних личности из локалне заједнице“²¹, Лукић Крстановић у настанку *Гуче* препознаје друштвено-идеолошки пројектовану иницијативу у оквирима ширих размера рекреирања фолклорне баштине путем идентитетских топоса „изворно“ и „народно“ (Лукић Крстановић 2006: 189). Специфична разлика између народног и социјалистичко-народног настајала је у тренутку када су у темеље манифестација интегрисане нове традиције народно-ослободилачке борбе и социјалистичке револуције.²²

У сусрет теми истраживања о томе речито говори октроисани статус трубаштва (Лукић Крстановић 2006: 189–200), који се може бар унеколико применити и на остale поменуте фолклорне манифестације. Окружење с почетка шездесетих, у коме је декларативно обнављана друштвена пракса такмичења трубачких оркестара – у времену и простору одржавања (некад!) народног²³ црквеног сабора, означен је у следећем кратком наративу о првом одржаном Сабору, данас синонимном поимању *Гуче* у колоквијалном

²⁰ О феномену изворног народног стваралашта, сабора и фолклорног аматеризма у социјалистичкој Југославији в., између остalog: Ceribašić 2003.

²¹ Фраза је употребљена у кључу сличних исказа у сврху аргументације из времена социјализма како би пластично указала на подударање инсајдерског става Тимотијевића са ставовима казивача, између остalog Нике Стојића, једног од свесних гучанских омладинаца који су осмислили и покренули такмичење трубачких оркестара.

²² Гледе конструкције „изворно“ и „народно“, која је својевремено утрађена у комуникативне канале Гуче, треба напоменути да се значење појмова ослања на етнолошко-антрополошко истраживачко поље, па и етнографско-музеолошко поље репрезентација у коме је такође обављена рекреација садржаја наведених појмова (уп.: Гавриловић 2007: 75–76; Стојановић 2007: 163–167), а чиме се у периоду социјализма свеједно стремило ка идеолошкој интеграцији новог „народног“ у контексту синонима за укупно становништво или, данас у демократији, грађанство.

²³ У контексту истраживања и излагања појам „народно“ реферира на традиционалне сеоске заједнице и њихове припаднике у социјалистичким системом вредности непреобликованом окружењу.

и медијском комуникационом простору, а који транспарентно назначава услове у којима је обављена својеврсна иницијација будућег глобалног феномена:

Svaki orkestar bio je obavezan da na prvom Saboru odsvira pet numera, od kojih dve obavezne – zadate melodije: „Sa Ovčara i Kablara” i „Bledi mesec zaglio zvezdu Danicu”, zatim dva narodna kola i jedan marš – po izboru. Jedan od odsviranih marševa nosio je naziv „Titov marš”. Istovremeno na Saboru je otvorena i izložba dokumenata vezanih za partizanski pokret (Timotijević 2005: 25–26).

Несумњиви утицај спољашњег (социјалистичког) окружења на локалну заједницу, која је прихватила обнављање традиције надметања трубачких оркестара, овај пут у мизансцену варошког црквеног сабора и у кључу музичког такмичења са определеним наградама, контекстуално је указао на артефицијелни карактер манифестације у односу према тада преовлађујућем живом музичком обрасцу практикованом у локалној заједници.²⁴ Истраживачки дискурси се разликују по питањима почетног импулса и смера којима су започети интерактивно обликовани утицаји локалне средине *Гуче* и концентричних прстенова њеног друштвеног окружења. Различити дискурси на тему иницијалног смера истог правца утемељивања *Гуче* настају услед разлике у дубини методологије тзв. посматрања са учествовањем и статуса самог истраживача. Мирослава Лукић Крстановић у својим научним расправама Сабор и трубаштво посматра као јединствен процес утемељивања одређених идентитетских конструкција, препознатих у медијској и колоквијалној комуникацији кроз синтагму „феномен Гуча” (Лукић Крстановић 2006: 189).²⁵ Управо такав став о првобитној концептуализацији и следственој културној контекстуализацији Сабора одређује и остale „скретнице” на путу тумачења свих процеса током његовог непрекидног, шестодеценијског континуираног трајања. У прилог таквом ставу навео бих, међу паралелама у тумачењима истих пресека у обликовању идентитета *Гуче*, опречне смерове двају аутора у тумачењу настанка и опстанка манифестације. На једној страни је инсајдерски саобрежена наратива Тимотијевића о томе како су значајне личности из локалне средине надмудриле оптужбе „одозго” да су Сабор и трубаштво постали полигон за „србовање” (Timotijević 2005: 165–167), а на другој став Лукић Крстановић о кокетерији интегрисаним значењем, оличеној у „сусрету идеолошке потке и завичајног наслеђа” (Лукић Крстановић 2006: 190). Различита

²⁴ Лични истраживачки подаци, добијени методом интервјуа са оним припадницима локалне заједнице који нису у првом прстену повезаности укључени у организацију Сабора, недвосмислено говоре о томе да су музички инструменти коришћени током јавних окупљања и друштвених до-гађаја годишњег и животног обичајног циклуса (вашари, сабори, венчања, рођења детета, крштења, испраћаји у војску и други) најпре били виолина и хармоника.

²⁵ Медијски промовисан појам *Гуча* употребљавају колоквијално организатори, учесници, потом циљне групе инфраструктурних и туристичких посленика укључених у све врсте услуга без којих манифестација не би могла да буде одржана, а напослетку и истраживачи који су се бавили овим феноменом. С обзиром на то да су у најачин употребљаван и комунициран садржај појма *Гуча* укључени како такмичење трубачких оркестара тако и трубаштво, због прегледнијег излагања у даљем разматрању биће употребљаван као скупни и унеколико диференциран од ужег појма Сабор.

мишљења о институционализацији Сабора у друштвено-политичком окружењу такође указују на то да два аутора *Гучу* виде или као октроисани инструмент за својеврсну културну хомогенизацију наслеђем (превасходно) код припадника граничних и група недовољно утемељених у социјалистички друштвени систем (Лукић Крстановић 2006: 191–193), или као израз мимикрије којом се истину одражава управо отпор том систему.²⁶

... утемељавање...

Основне поставке и испуњени предуслови за организацију првог Сабора, било да се прихвати самоодређење о свесним омладинцима који су препознали потребу за обнављањем такмичења трубачких оркестара, или да је у питању било деловање спрете локалне заједнице и значајних личности из њеног окружења, а напослетку афирмација образложеног става како је обнављање трубаштва и Сабора представљало октроисани идеолозивани конструкт социјалистичког друштвено-државног система, у сваком случају детерминишу време од пре шест деценија као линију са које је креирана данашња *Гуча*. Премиса о томе обликована је током заједничког теренског истраживања са Мирославом Лукић Крстановић, сукцесивно, и то током седмодневних одржавања неколико Сабора. Став је методолошки учвршћен на основу тзв. посматрања са учествовањем у оквиру кога смо Лукић Крстановић и ја обавили формалне интервјуе са представницима организатора Сабора, потом локалних удружења грађана, са породицама „станодаваца“ код којих смо боравили и угоститеља, а напослетку и са *саборашима* из локалне заједнице. У прилог широко заснованој опсервацији треба рећи како је међу представницима удружења грађана један од казивача – на основу основног, као и референтних интервјуа обављених малтене на сваком Сабору током којих смо Лукић Крстановић и ја истраживали – био професор Никола Ника Стојић, један од десеторице организатора првог *Драгачевског сабора трубача*. Посебно истичем његов статус казивача због чињенице да се у жижи овог истраживања његов статус сагледава вишеструком. За период установљавања и друштвене иницијације Сабора, као и *Гуче* у целини, Ника Стојић је био референтан у својству организатора, потом је друштвено-културним деловањем постао значајна личност локалне и шире заједнице, да би, у последњих неколико деценија, указивањем на злоупотребе сведочио о целокупном трајању манифестације и обављао неку врсту квалитетне корекције савременим институцијама у својству организатора.

У том правцу посматрано, пурристичка схватања народне културе у којој су спонтано настајали, духом времена у систему вредности припадника

²⁶ У самоуправном споразуму из 1977. године каже се: „Основни циљеви Сабора, проглашавано је овим документом, огледају се у подстицању и развијању извornog народног стваралаштва у области музике, фолклора, сликарства, вајарства, књижевности, домаће радиности, као и у неговању словодарских традиција и развијању братства и јединства свих југословенских народа и народности“. Насупрот томе стоје јасно и посредно изражени ставови о томе како су одређени делови локалне средине све време одржавања Сабора назначавали своју идеолошку припадност путем невербалних порука садржаних у визуелној симболици четништва и монархизма.

локалних заједница осмишљени, сви елементи које данас можемо тумачити као традиционалне, или они које, ближе, сврставамо у фолклорне творевине, не би подржала Сабор у светлу успешно испланираног, данас би се рекло – пројектног задатка. Таква премиса по којој је, уз помоћ институција и интегрисаних појединача у њима, реализована манифестација, искључује, међутим, чињеницу да свака културна пракса у једном тренутку настаје, у другом нестаје, а време између, своје постојање, користи како би стекла што већи број поборника, практиканата и добронамерних „посматрача”. Таквим консензуалним статусом омогућени опстанак у својству живог културног ткива *Гуче* је себи од самог почетка обезбедила, без обзира на то из ког дискурса се тумаче првобитно обликоване релације између припадника трију поменутих група или на који се начин посматрају њихова структура и појавни облици.²⁷ Наративна нит, испчитана у свеједно каквом тумачењу услова под којим је настала првобитна *Гуча* ослоњена у почетку на сам Сабор, говори у прилог томе да је постојала иницијатива за обнављање трубаштва и саборовања, али не укључује назнаке за потоњи деценијски развитак у правцу на основу кога се у савременом окружењу може очитавати разгранати систем значења. О томе говори цитат који се односи на Сабор у време настанка Тимотијевићеве монографије:

Dragačevski sabor trubača postao je događaj koji „nevidljivom magijom” redovno, svake godine, privuče više stotina hiljada ljudi, muškaraca i žena svih doba, koji se u karnevalskoj atmosferi vesele najmanje tri dana. Vlada sve opšta „raspojasanost”, preterivanje u jelu, piću, lumpovanju, igri, uživanju u muzici trubača, susretima između polova. Sabor je davno prestao da bude lokalna manifestacija, a danas ga posećuju gotovo sve poznate ličnosti srpske političke, ekonomске, estradne i sportske scene. Pojaviti se na Saboru postala je „stvar” prestiža. Biti viđen u dertu, rapsusnoj igri sa lepom devojkom, ili uspešnim muškarcem, ili u velikom veselom društvu, uspostavilo se kao pravilo. (...) 44. Sabor održan 2004. godine posetio je pored pola miliona ljudi i predsednik Srbije Boris Tadić, Ministarstvo kulture je bilo zvanični pokrovitelj celog zvaničnog programa, tako da je ova manifestacija na neki način postala i „državna stvar”, deo nacionalne turističke ponude i identiteta (Timotijević 2005: 13).

Тумачење утемељавања манифестације, иницијалне *Гуче* и *Гуче* уопште, предочено у наведеном цитату, значајно је за разматрања у овом истраживању по неколико критеријума. На првом месту би то био статус двојаког инсајдера (енг. *double insider*) аутора монографије и историчара музеалца, чији је целокупан хабитус, мање или више, везан за ширу локалну средину

²⁷ С обзиром на то да је истраживање превасходно обављено у циљу аргументације НКН својства *Гуче*, групе укључене у живо културно ткиво и одрживи развој су, условно, препознате као практиканти, поборници и 'посматрачи', па из тог угла говорим о локалној заједници и њеном првом ширем окружењу, представницима друштвено-државног ауторитета, својеврсно туристичкој индустрији услуга и пратећих садржаја укључених у одвијање Сабора, као и, наизглед маргиналним, припадницима неке врсте идеолошке дијаспоре и цркве. У смењивању значаја и утицаја припадника тих група, као и у стручним/научним тумачењима својеврсног односа снага и позиционирања, која су овде предочена као референтна за разматрања, упркос свим полемичним ставовима треба тражити услове који су, поред осталих, омогућили непрекидно одржавану традицију *Гуче*.

Драгачева. Истовремено, научном и стручном експликацијом²⁸ Тимотијевић прави пресек у деценијском интерактивном одвијању манифестације, те је таквим личним статусом несумњиво укључен барем у препознавање елемената НКН у вези са *Гучам*, а потом је укључен и посредним, но свеједно активним, деловањем у један од концентричних прстенова комуникације који окружују локалну заједницу практиканата. На следећем нивоу његовог интегралног обликовања/тумачења наратива препознаје се чињеница да су структура и садржај уобличени према дубинском истраживачком увиду у претходне деценије манифестације, а посредно и да је та манифестација препозната као глобални феномен у периоду првих година 21. века, када је Србија била означена узнапредовалом друштвено-културном транзицијом. У својеврсном контрапосту према феномену дугог трајања амалгама Сабор/трубаштво, наративни ток монографије може се сагледати и у кључу протока значења и промена у интерактивној комуникацији локалне средине – данас практиканата НКН, и друштвеног окружења. О овој смени свеђоче и сами наслови одређених одељака у монографији, а поготово њихов садржај: *Прва деценија* (шездесете године 20. века) – спасавање традиције и стицање популарности; *Друга деценија – народно стваралаштво под плаштом идеологије*; *Трећа деценија – дуги „посмртни мафи“ другу Титу*; *Четврта деценија – национална елита „открива“ Гучу*; *Пета деценија – рађање светског кафневала*.²⁹ Предочени наслови јасно говоре о каквим периодима је реч, те се у довољној мери препознаје правац којим се дошло до тога да окружење импрегнира креирало наслеђе. Посматрано према декадама, уочава се релаксација идеологије путем институционализације декларативно изворног фолклора, затим следе реинтеграција одређених друштвених група (путем фолклорних манифестација) у матични друштвени ток социјализма, својеврсно „опраштање“ од социјалистичке идеологије и бриколирани темељи на којима је изграђена свеопшта транзиција, ретрадиционализација и њени деривати, напокон и транзициони портал у боље сутра: манифестациони туризам и глобалну препознатљивост, пројектовану и реализовану путем туризма. Дилема о мери утицаја спољашњег окружења на сукцесивне и структурне промене у самом ткиву *Гуче* везана је за питање да ли се културни идентитет „гучанског амалгама“, настао и одржаван у чврстим релацијама поборника, практиканата и посматрача у локалној заједници, суштински мењао кроз променљиве појавне облике у идеологизованим, мимиクリчним, као и тржишно условљеним садржајима Сабора. Вративши се на монографску аргументацију која у многим одељцима доследно прати историјску методологију излагања, изузевши инсајдерско флертованање у коме се препознаје величање традиционалног народног духа и вредносног система који је, по аутору, у крајњем случају и омогућио и одржао *Гучу*, на први поглед се препознаје како је током свих деценија меандрирања одржана

²⁸ Иако је Тимотијевићева монографија рецензирана од стране једног универзитетског професора историје и једног вишег научног сарадника из области етнологије/антропологије, она се у овом прилогу само условно третира као научни допринос.

²⁹ Тимотијевић монографски обухвата период закључно са одржаним 44. Сабором, а треба рећи и то да је у рецентно време, током августа 2021. године (одржавањем 60. Сабора), прослављено шест непрекидних деценија његовог постојања.

главна идентитетска нит локалне средине везана и за Сабор и за наративе који аргументују традицију трубаштва захваљујући којој је и дошло до обнављања такмичења.

Други сет ставова и тумачења о одрживости и живом културном ткиву *Гуче* назначава њену културну контекстуализацију у другачијем хронолошком и наративном току. Ако се о првом корпусу може говорити у контексту неке врсте друштвено-комуникативно-привредног огледала у коме се препознају тачке на којима почива данашња популарност и тржишна 'употреба' Гуче (Стојановић 2016: 77–81), у овом другом би превагу однели утицаји и последице времена свеопштег друштвеног превирања током деведесетих година 20. века, што се може дискурзивно нисходно проширити на осамдесете године у којима су иницирани, почетно позиционирани и на тај начин потом утемељавани ставови, који се скупно препознају у ретрадиционализацији (Прошић-Дворнић 1995: 301–307; Наумовић 1996: 109–111), у коју су биле укључене различите јавне манифестације и фестивали у чије садржаје су учитавани својеврсни јавни дискурси о српском идентитету,³⁰ а завршава периодом везаним за први, оснивачки Сабор 1961. године (Лукић Крстановић 2006: 189–193). Аргументујући време у коме је *Гуча* била контекстуализована у друштвено-политичко окружење ратне транзиције током владавине Слободана Милошевића (1991–1999), истраживачка жиља усмерена је најпре ка тумачењу феномена трубаштва у кључу конструкције 'националних' идентитетских топоса као инструмената којима је, међу многим другим, обављана политичка манипулација (Лукић Крстановић 2006: 189–190).

Заједничко инсајдерски контекстуализованом наративу и истраживачкој жижној тачки која говори о настанку конструкција *Гуче*, као новог фолклорног изданка у коме се спонтано репозиционирају већ скоро замрле традиције оркестарских такмичења у оквиру свечаних друштвених догађаја народне културе, јесте то да препознају спољашње утицаје у настанку и даљем животу манифестације. Тимотијевићев инсајдерски наратив, међутим, усмерен је ка томе да реконструкцију трубачких такмичења у свечаном кључу Сабора постави као мимикријом импрегниран концепт локалне заједнице да одржи свој изворни идентитет у идеолошки супротном друштвеном окружењу. Са друге стране, фолклорна парадигма трубаштва говори о томе на који начин је спољашње окружење еуфемистички обоженим приступом декларативног обнављања традиције успело уистину да конструкцијом рекреира идентитет локалне заједнице (Лукић Крстановић 2006: 189–193). Приступи у тумачењима представљају два смера истог правца у коме се објашњава контекст глобалне препознатљивости, домаће фасцинације и/или прикривеног одијума, као и постојање различитих облика свакодневне или медијски усмераване манипулације садржајима.³¹ У

³⁰ Одабрани дискурс којим се препрезентује поменути период садржан је најпре у монографској студији Мирославе Лукић Крстановић посвећеној спектаклима (Лукић Крстановић 2010).

³¹ Истраживања Мирославе Лукић Крстановић која улазе у домен проблематике Гуче аргументована су на основу вишеструко провераваних и разноврсних извора информација из бројних штампаних и електронских медија. У периоду од 2012. до 2015. Мирослава Лукић Крстановић и ја смо заједно боравили на терену Драгачева у време одржавања Сабора, често смо размењивали информације о

таквом истраживачком окружењу резултати истовремено говоре и у прилог томе да *Гуче* данас представља амалгам значења „фолклора о фолклору” у коме научни и стручни доприноси постају нова грана наративних кодова коју треба уважити у кључу тумачења њеног статуса као елемента НКН. Премиса на основу које су образложени изнети истраживачки ставови произилази из личних сукцесивних теренских боравака на Сабору, потом из методолошких синтеза насталих као резултат посматрања са учествовањем, а напослетку и својеврсног интерактивног односа према локалној заједници као носиоцу елемента НКН.

... НКН!

Фактографија из нама блиског истраживачког периода од неколико деценија уназад, као и цитат стручно-популарног садржаја из једног сета тумачења о процесима утемељивања *Гуче*, представљају својеврстан пролог било каквој опсервацији, разматрањима и иницијалном доношењу закључака наспрам очигледно дуготрајне, непрекидне, данас вишеслојне и вишезначне културне појаве укључене у систем заштите и очувања до мађег НКН. Заокружено разматрање, наравно, поготово као индикатор за постојање одређених пресека у њеном вишедеценијском развитку и хоризонталним распостирањима у бројне поре друштвено-културне стварности, укључује наративе о почецима *Гуче* и њихова стручна/научна тумачења, која, упркос различитим полазним тачкама (*bottom-up* или идеолошки октроисани фолклор), неизоставно вреднују постојање потребе за обновљањем окупљања у же и шире заједнице на саборима и вашарима у варошицама, те надметања трубачких оркестара током њиховог одржавања. У оквирима система вредности некадашње живе народне културе и данашњи „гучански амалгам” концептуализован је у основи према облику и садржају друштвених догађаја и церемонијала какве их препознаје Конвенција (UNESCO 2003). Према томе, у самом темељу критичког разматрања о *Гучи* у својству својеврсног амалгама или кластера, тачка посматрања која обједињује за и против о статусу културног наслеђа, потом улога и значај у домену валоризовања изворних, истинских фолклорних изражaja, а на самом крају и питање статуса живе и неспорно одрживе културне појаве, постављена је на основу валоризованих уписа елемената и њихових номинационих образца у Регистру (Сабора/Трубаштва/*Гуче*) у контексту НКН.

Утемељавање *Гуче* као данашњег својеврсног кластера НКН, тачније, транспоновање живе културне праксе од тачке настанка до рецентног окружења у коме се препознаје потреба за истраживачком валоризацијом ове врсте, истину представља дијалектички процес током кога је постојао не-престани напон испољен у различитим облицима. Усмеравањем жижне тачке према својеврсном обрасцу учитаном у реализацију прва три Сабора већ на први поглед може се препознати кохезија насупрот површинских дистинкција, при чemu су последице настале мимикричним приступом

нашим самосталним резултатима у истраживањима Сабора (Лукић Крстановић 2005: 190–202; Лукић Крстановић 2006: 191–196).

уједињавања интереса локалне са широм заједницом, а поготово са циљевима државно-друштвено-идеолошких ауторитета. У најкраћем, тачке на којима се препознаје комуникација усмерена према заједничком садржаоцу, Сабору, биле су очитаване на правцу локално – општедруштвено: иницијатива свесних омладинаца коју је подржао идеологизовани систем културе,³² српска ратничка традиција импрегнирана Народно-ослободилачком борбом,³³ народна култура у „извorno фолклорном“ сценском кључу (Timotijević 2005: 219). На другој страни, идеолошко-друштвена интеграција иницијалне *Гуче* обављена је систематски спроведеним договором о измештању временско-просторног оквира Сабора/трубаштва из народно-православног у сценско-секуларни,³⁴ при чему је на површини ослао наратив о „труби“ и трубачким оркестрима као, како је већ наведено, вековном музичком изразу српског ратничког и слободарског менталитета испољаваног у различитим државно-друштвеним окружењима. Надаље, како и сами хронолошки опредељени одељци инсајдерске монографије говоре, деценије које следе показале су како је локална заједница путем већ уобличеног амалгама *Гуче* наставила да учитава свој систем вредности у општи, не увек усаглашен са идентитетским топосима, данашњим речником говорећи, носилаца и практиканата НКН елемента.³⁵

Дијалектика очитавана у мимикричном кључу одржаваних релација локалне заједнице, тачније, носилаца елемента (кластера) према друштвеном систему, може се сагледавати и из другог угла који представља одређени диференцијални спецификум *Гуче* у домаћем систему НКН. Контекстуално је већ предочено како је целокупна манифестација била укључена у туристичку понуду некадашње СФР Југославије. Сагледано из другог смера, транзиција из последњих деценија утицала је на то да *Гуча*, која као кластер за локалну заједницу представља важан привредни замајац у туристичком контексту, данас припада, туризмолошки означено, музичким манифестацијама у окриљу уметничких манифестација (Бјељац 2010: 44, 49), које су шире сврстане у манифестиони туризам као један од видова културног туризма. На основу туризмолошке перспективе према којој је Сабор укључен у манифестације које репрезентују савремене, уметничке садржаје, према ставу аутора монографије посвећене историји модерног саборовања у Драгачеву (Timotijević 2005: 5–12) *Гуча* остаје тумачена у домену ’догађаја’

³² „Sve je zahvatilo ushićenje, izuzev vlasti (lokalne, prim. M. S.). Ona se zbog crkvene porte, šajkača, opanaka, anterija i nekih pesama koje su se čule pod šatrama, držale uzdržano. Čekala je ocenu ’odozgo’“ (Timotijević 2005: 28).

³³ „Ostali su trubači, da podsete na rodnu godinu, na jesen, dunje i zvezdu Danicu, na rumene zore kraj Morave, na mlade i mlađoženje, na Janu i Bojanu, na slavna i tužna vremena, na pobjede i poraze... I stare ratnike dragačevske, one iz Desetog puka, koji je branio Beograd, i one iz Dragičevskog partizanskog bataljona, slavom ovenčanog...“ (Timotijević 2005: 27).

³⁴ Пут саборовања 1961–1963. креће од порте локалне цркве у време празника њеног заштитника (1961) и преко порте ван празничног оквира (1962) стиже до одржавања на локалном стадиону у времену које не одговара ниједном празнику у црквеном календару.

³⁵ О непрестано обнављањом и учвршћивањем дијалектичком односу *Гуче* према најширем друштвено-културном окружењу говори наизглед неспориво: одржавање ’духа’ Сабора које је комуникационо-медијски било интегрисано у јавни дискурс о настанку и трајању друштвено-економске кризе настале у Југославији по смрти Јосипа Броза Тита (Jovančević 1983 према Timotijević 2005: 71).

(Timotijević 2005: 5, 13). Цитатом експликације идентитета *Гуче* и чињеницом да је Сабор контекстуализован у друштвено-политичко-државно окружење (Timotijević 2005: 13) заокружено је тумачење по коме је несумњиво у питању вишеструко актуелизована културна појава. Дијалектика културног феномена интегрисаног по дефиницији у културни туризам (Richards 1999: 17) може се сагледати у томе што, иако Унесков концепт изричito искључује могућност 'туристификовања' и комерцијализације елемената НКН, *Гуча* ни у ком случају не подлеже таквом ограничењу. На првом месту треба говорити о томе како су трубачка надметања на саборима и вашарима представљала 'мираз' обновљеног практиковања, и то у својству једног од видова испољавања извођачких уметности у оквиру народних друштвених догађаја и церемонијала којима припада Сабор. На другом месту би то била чињеница да и друга светска, успешна или неуспешна, искуства уписа на Унескову Листу репрезентативног НКН човечанства такође представљају елементе укључене у културни туризам локалних заједница.³⁶

Закључак

Подразумевани феноменолошки садржаји у синтагмама/појмовима „феномен Гуча“ из колоквијалне комуникације, те „Арагачевски сабор трубача“ и „трубаштво“ из поља научних и стручних разматрања, представљају основу из које су произашле друге релације путем којих је исти тај садржај опредељен у статус културног наслеђа. Игром случаја, пуновредна потврда о укључивању у наслеђе стигла је из поља најновијег концепта, Конвенције, те НКН као њеног опредмећеног резултата. Сензибилисани Унескови критеријуми о евидентирању и проглашавању НКН почивају на томе да ли постоји живо и одрживо³⁷ културно ткиво елемената у заједници која их практикује, а то у једну руку „иде на воденицу“ *Гуче*, која је у садашњем статусу глобално препозната као маркантан друштвени догађај. Међутим, топоси и структуре значења који се препознају у Тимотијевићевом „наративу о наративу“ и аргументацији антрополошког дискурса Мирославе Лукић Крстановић паралелно говоре о томе до које мере се током шест деценија постојања *Гуча* прилагођавала утицајима спољашњег окружења и на тај начин сукцесивно редефинисала своје појавне моделе и садржаје. Управо стога је било значајно начинити покушај тумачења критеријума и последица према којима одређене културне праксе, а каквима несумњиво припада кластер о коме је спроведено истраживање, у једном тренутку постају наслеђе, а потом и да се проговори о питању 'чистоће' по којој су потенцијални елементи НКН уобличавани превасходно на

³⁶ <https://ich.unesco.org/en/RL/frevo-performing-arts-of-the-carnival-of-recife-00603>; <https://ich.unesco.org/en/RL/aalst-carnival-00402>.

³⁷ У том правцу посматрано, у домену археолошког културног наслеђа могу се променити искључиво угао гледања и концепт тумачења података који се очитавају из тог непроменљивог наслеђа, у етнографском се, ипак, могу пратити процеси и резултати, који се потом могу унакрсно компарирати кроз различите призме и истраживачке ставове, док је за концепт НКН означајуће то да се може појавно (унеколико и садржајно) мењати, али да свеједно, и тврдо, као жижне тачке евидентирања и потврђивања остају критеријуми видљиво и проверљиво живог и одрживог наслеђа.

основу прећутних договора припадника заједнице, какви су, притом, искључивали у највећој мери спољашња условљавања и наметнуте интервенције.

Идентитет заједнице која практикује Сабор/трубаштво као елементе НКН, потом њен обим и структура, представљали су изазов за систем заштите, почевши од евидентирања до самог уписа у Регистар. Последњих година одржавања Сабора³⁸ посета током свих такмичарских и ревијалних програма стандардно је износила неколико стотина хиљада, у једном тренутку вршило седамсто хиљада, па је, у таквом светлу посматрано, била правилна одлука да се из данашње перспективе тумачи музичка фолклорна манифестација у статусу глобално туристички позиционираног феномена укљученог у систем заштите НКН. У ширем контексту сагледано, истраживачко поље се, са једне стране, отворило на основу става да домен Конвенције о друштвеним обичајима, ритуалима и свечаним догађајима³⁹ умногоме подлеже променама у складу са окружењем⁴⁰ (те већ сам по себи оставља простор за бројна преиспитивања и аргументовања), а са друге, на основу чињенице да у Регистру постоје и други уписани елементи који су, за контекст разматрања у овом истраживању, индикативни по својству културних манифестација препознатих у систему заштите и одрживог развоја. Феномену *Гуче* су, према таквој истраживачкој претпоставци, референтни елементи НКН уписани под називима *Молитва, Ђурђевдански обичај*⁴¹ и *Вуков сабор*⁴², и то превасходно на основу чињенице да је први утемељен у вековну обичајну праксу локалне заједнице села Вртовац и шире локалне заједнице подручја града Књажевца, те Старе планине, док је по питању *Вуковог сабора* реч о најстаријој културној манифестацији у Србији⁴³. Питање наслеђа у друштвеној заједници која је, идеолошки кондиционирана атеизмом, марксизмом и социјализмом, доживела драматичан преобраџај у другој половини 20. века, у сваком случају је вишеслојно. У вези са овим

³⁸ Притом се мисли на период пре пандемије коронавируса, закључуно са 2019. годином.

³⁹ <http://www.nkns.rs/cyr/o-nematerijalnom-kulturnom-nasledju>.

⁴⁰ Говорећи о непрекидном процесу промена и појавног прилагођавања свечаних друштвених до-гађаја имао сам у виду успешан упис *Породичне славе у Србији* на Унескову Репрезентативну листу НКН човечанства (<https://ich.unesco.org/en/RL/slava-celebration-of-family-saint-patrons-day-01010>) и образац, те номинациони филм у коме су потврђане специфичности протока времена у практиковању и пресек савременог става које одражава територијалну разноликост условљену новим/старим контекстом и промене церемонијала настале, између остalog, управо на основу постојања разноврсних процеса прилагођавања социјалистичком друштвеним окружењу.

⁴¹ <http://www.nkns.rs/cyr/popis-nkns/molitva-djurdjevdanski-obichaj>.

⁴² <http://www.nkns.rs/cyr/elementi-nkns?page=2>.

⁴³ Вуков сабор, манифестација „посвећена очувању језика, писма и усмене књижевности, установљена је 1933. године као сећање на реформатора српског језика и писма Вука Стефановића Ка-рачића“ (<http://www.nkns.rs/cyr/elementi-nkns?page=2>). У контексту елемента НКН занимљиво је да се кључним у настанку, утемељавању и 'преживљавању' Вуковог сабора (у одређеном дискурсу) могу сматрати 1933, 1964. и 1987. година, што се подудара са нараслим друштвеним тензијама у предвечерје атентата на краља Александра I Карађорђевића, потом са временом релаксације државног социјализма током шесте деценије 20. века и 'дозволама' да се обнове национални и традиционални идентитети, а напослетку и са позним социјализмом у коме је 'рођен' процес ретрадиционализације којим су инструментализовани бројни други државно-друштвено-културни процеси током распада Југославије.

питањем су до сада на различите начине концептуализована решења и, према евидентирању и ваљаним образложењима, обављени одређени уписи у Регистар.

Литература

- Бјељац, Жељко. *Туристичке манифестације у Србији*. Београд: Географски институт „Јован Цвијић“ САНУ, 2010.
- Гавrilović, Љиљана. *Култура у излогу: ка новој музеологији*. Београд: Етнографски институт САНУ, 2007.
- Живковић, Душница. „Имплементација Конвенције о очувању нематеријалног културног наслеђа у Републици Србији“. У: *Нематеријално културно наслеђе*. Београд: Министарство културе, информисања и информатичког друштва, Центар за заштиту нематеријалног културног наслеђа, 2011, 22–24.
- Ивановић Баришић, Милина. 2021. „Социјалистички наратив и традиционална култура“. *Пропаганда и јавни наративи у социјалистичкој Југославији: зборник радова*. Ур. Бојана Богдановић и Кристијан Обшуст. Нови Сад: Архив Војводине – Београд: Етнографски институт САНУ, 219–248.
- Конвенција 2003 – Ковенција о очувању нематеријалног културног наслеђа, [https://www.kultura.gov.rs/extfile/sr/5396/13.%20Konvencija%20o%20o%C4%8Duvanju%20nematerijalnog%20kulturnog%20nasle%C4%91a%20\(Pariz,%202003\).pdf](https://www.kultura.gov.rs/extfile/sr/5396/13.%20Konvencija%20o%20o%C4%8Duvanju%20nematerijalnog%20kulturnog%20nasle%C4%91a%20(Pariz,%202003).pdf).
- Лајић Михајловић, Данка. „Српска епска традиција и наука: објекат, субјекат, наслеђе или баласт?“. У: Башко Сувајић, Данка Лајић Михајловић и Данијела Поповић Николић (ур.). *Савремена српска фолклористика VII*. Београд, Крушевач: Удружење фолклориста Србије, Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“, Народна библиотека у Крушевцу, 2020, 87–111.
- Лукић Крстановић, Мирослава. „Читање популарне културе: музичке сцене у идеолошком промету“. *Зборник Етнографског института САНУ*, 21 (2005): 185–205.
- Лукић Крстановић, Мирослава. „Политика трубаштва – фолклор у простору националне мочи“. *Зборник Етнографског института САНУ*, 22 (2006): 187–205.
- Лукић Крстановић, Мирослава. *Спектакли XX века. Музика и моч*. Београд: Етнографски институт САНУ, 2010.
- Наумовић, Слободан. „Од идеје обнове до праксе употребе: оглед о односу политике и традиције на примеру савремене Србије“. *Лицетум*, 2 (1996): 109–145.
- Прошић-Дворнић, Мирјана. „Модели 'ретрадиционализације': пут у будућност враћањем у прошлост“. *Гласник Етнографског института*, 44 (1995): 293–310.
- Стојановић, Марко. „Етнографска музејска експозиција у функцији комуникационог процеса – пример сталне поставке Етнографског музеја у Београду“. *Гласник Етнографског института САНУ*, 55/1 (2007): 157–170.
- Стојановић, Марко. „Музеји и туризам: нематеријално културно наслеђе“. *Гласник Етнографског музеја*, 73 (2009): 157–177.

Стојановић, Марко. „Контекстуализација нематеријалног културног наслеђа у етнотуристичку делатност у Србији”. *Гласник Етнографског музеја*, 80 (2016): 69–88.

Ceribašić, Naila. *Hrvatsko, seljačko, starinsko i domaće. Povijest i etnograffija javne prakse narodne glazbe u Hrvatskoj*, Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 2003.

Richards, Greg. “European Cultural Tourism: Patterns and Prospects”. In: Diane Dodd and Annemoon Van Hemel (eds.). *Planning Cultural Tourism in Europe*. Amsterdam: Boekman Foundation/Ministry of Education, Culture and Science, 1999, 16–32.

Timotijević, Miloš. *Karneval u Guči, sabor trubača 1961–2004*. Čačak: Legenda, Narodni muzej Čačak, 2005.

UNESCO 2003 – Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage 2003, http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=17716&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html (12. 9. 2021).

Marko Stojanović

GUČA: A LONG WAY TO THE SAFEGUARDING OF INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE

Summary

The paper follows the transformations of the Dragačevo Trumpet Festival in Guča, starting from its founding in 1961 until today, and the particularly complex circumstances of its inscription into the Register of Intangible Cultural Heritage of Serbia in 2020. The attitudes of one anthropologist (Miroslava Lukić Krstanović) and one “double insider” (Miloš Timotijević) are analysed in parallel. The third narrative line follows the author’s autoreferential statement: his role as a researcher and member of the Commission for entry in the Serbian ICH Register.

Keywords: intangible cultural heritage, festivals, trumpeting, Dragačevo Trumpet Festival, Guča, double insider

КРИТИЧНА МЕСТА ЗАШТИТЕ НЕМАТЕРИЈАЛНОГ КУЛТУРНОГ НАСЛЕЂА СРБИЈЕ

Као критична места заштите нематеријалног културног наслеђа (НКН) Србије у овом прилогу се разматрају примери елемената не-прихватљивих из угла етике или позитивног права, затим елементи из сфере породичне приватности, спорног континуитета и одрживости, или оказионалног карактера. Дискутовано је о неким, у антрополошкој литератури већ покренутим, комплексним питањима заштите елемената националних мањина (у том контексту и о неким елементима културе Срба у дијаспори), као и неким потенцијалним елементима са територије Косова и Метохије. Уз конкретне примере из праксе рада Комисије за упис у регистар НКН Србије као илустрација су наведена решења заштите типолошки сличних елемената примењена у другим земљама (на пример, лов, жртвовање животиња, посмртни и свадбени обичаји, заштита језика и друго).

Кључне речи: нематеријално културно наслеђе (НКН), Србија, антрополошка лингвистика, Унеско, заштита културе, етика, обичајно право

Данас у свету и у региону постоји веома обимна литература о нематеријалном културном наслеђу (НКН), Унесковој Конвенцији, њеној ратификацији, институционализацији заштите НКН, која укључује тематске монографије, зборнике радова, одбрањене докторске дисертације¹, тематске бројеве етнолошких и антрополошких часописа и специјализоване часописе (као што је, на пример, *International Journal of Intangible Heritage*). У новије време многи од објављених радова, без обзира на основну дисциплинарну оријентацију аутора, укључују и ауторефлексивне уvide истраживача или актера непосредне заштите НКН.

У овом прилогу сустичу се два ауторова експертска ангажмана на пољу нематеријалног културног наслеђа. Први је искуство теренског истраживача, још од 2004. године непосредно укљученог у документовање нематеријалног културног наслеђа (НКН), знатно пре ратификације Конвенције (2010) и оснивања Комисије за упис у регистар НКН Србије (2011). Аутор прилога био је део тима који је 2004. године припремао апликацију за упис

* biljana.sikimic@bi.sanu.ac.rs

¹ У мноштву квалитетних и значајних научних прилога помињемо само антрополошке монографије, објављене у новије време у Србији, које разматрају теоријска питања НКН: Миленковић 2016; Суковић 2019a; 2019b; зборник радова Коваč, Milenković 2014.

гусларске праксе као елемента из државе Србије за Репрезентативну листу Унеска (у том циљу је обављао теренска истраживања Прибоја и околине). Одређени подаци о сложеним околностима рада на овом иницијалном (неуспешном) покушају институционалне заштите гусларске праксе могу се наћи у студијама Смиљане Ђорђевић Белић (на пример: Ђорђевић Белић 2012: 280; 2016: 9; 2017: 28–29)². Други део искуства везаног за заштиту нематеријалног културног наслеђа аутор је стекао радом у Комисији за упис у Регистар НКН, чији је члан непрекидно од њеног оснивања. Ова инсајдерска позиција омогућила је увид у широк спектар како успешних тако и неуспешних апликација.³

Део искуства у документовању НКН стечен је и приликом теренских истраживања Срба у дијаспори.⁴ Наиме, почетна истраживања Срба у Румунији (2013–2015) имала су за циљ препознавање потенцијалних елемената за заштиту (припрема чеснице, обичаји везани за клање свиња у Арадској жупанији), а затим се ова идеја наставила кроз теренске интервјуе вођене у средњем Банату, Пољадији и Клисуре (2016–2019) на тему покладних, пролећних (*другаричање*) и богојављенских обичаја (пливање за часни крст).⁵ Још један потенцијални елемент представља посмртно коло Срба у Свиници (Румунија), који је посебно истраживала етнокореолог Селена Ракочевић (Ракочевић 2017). Елемент *Посмртно коло* је иначе уписан на прилично рестриктивну националну листу НКН Румуније.⁶ Напомени да као елементи

² У питању је пројекат *Усмена традиција српских епских песама и њен културни израз* који су финансирали Унеско и Министарство за културу Републике Србије. Носилац пројекта био је Институт за књижевност и уметност, а руководилац и аутор теренског упитника за рад са гусларима др Ненад Љубинковић. Истраживачи ангажовани на пројекту били су фолклористи, етномузиколози и лингвисти. Комплетна грађа са овог пројекта архивирана је у Институту за књижевност и уметност у Београду и једним делом у Дигиталном архиву Балканолошког института САНУ.

³ Србија је маја 2010. године ратификовала Конвенцију о очувању нематеријалног културног наслеђа, а 2011. успостављена је институционална мрежа за заштиту елемената НКН, коју чине Центар за НКН Србије при Етнографском музеју у Београду, мрежа регионалних координатора (тренутно их има пет, а недостаје координатор за Косово и Метохију), Национални комитет за НКН са мандатом од четири године и Комисија за упис у национални регистар НКН (такође са мандатом од четири године). Састав Комисије је интердисциплинарен, у њој су последњих година ангажована три етнолога, један археолог, један етномузиколог, један етолингвиста (са научним званицима), а у стручној служби Центра запослени су етнолози. Локални координатори су такође етнолози-музеалци. Овакав персонални састав омогућава успостављање баланса између истраживачког и практичног дела рада на заштити НКН.

⁴ Защитити културног наслеђа у дијаспори посвећен је зборник радова Vukov et al. 2017. Примењена теренска методологија (видео-снимање разговора са саговорницима), усмерена ка језичкој документацији, отворила је и питање могућности заштите невербалне комуникације на примеру традиционалних начина гајења и прераде конопље код Срба у Румунији и у селима источне Србије, практикованих све до краја седамдесетих година 20. века (Ђирковић 2018a; 2018b). Визуелна антропологија, са своје стране, разматрана је и као део НКН (Brujić, Milenković 2014).

⁵ Осим примарног циља – језичке документације, преглед стања појединих елемената нематеријалног наслеђа Срба у Румунији објављен је у низу радова: Ђорђевић Белић 2020; Sikimić 2015; Сикимић 2016; 2018; 2021; Ђирковић 2015; Ćirković 2016.

⁶ Румунија на Унесковој Репрезентативној листи НКН човечанства има седам елемената (ритуал калушара – *Ritualul Călușului / Căluș Ritual*; певање дојне – *Doina / La Doïna*; керамика из Хорезу – *Ceramică a tradițională de Horezu / La Céramique Traditionnelle de Horezu*; коледари – *Colindatul de ceată bărbătească*, момачки плес – *Ocul fecioresc din România*; ткање зидних ћилима – *Tehnici tradiționale de realizare a scoarței în România și Republica Moldova/Traditional / Wall-carpet craftsmanship in Romania and the Republic of Moldavia* и традиционалне праксе повезане са првим мартом –

НКН у Србији до сада нису биле ни предлагане ни заштићене ритуалне праксе из посмртног или свадбеног циклуса, треба додати чињеницу да још увек нису разматрани ни неки могући заједнички елементи НКН две државе, Србије и Румуније. Уписом два елемента у Национални регистар НКН Републике Србије (пливање за часни крст и обичај *другаричање*) требало би да буде учињен први корак у овом правцу.

Отворена питања и спорови о заштити

Данас су на располагању бројни радови који проблематизују сам концепт НКН, његове преводне еквиваленте који треба да постану службено прихваћени, затим фолклоризацију, креативни туризам, комодификацију, носталгију, улогу експерата. Доступне су студије које анализирају развој и примену Унескове Конвенције до данас у разним земљама, културне политике различитих држава, прегледе текућих пракси и дискусија, питања заштите, административне, правне и организационе процедуре везане за бројне конкретне примере угрожених елемената НКН.

Осим кадровских, организационих, материјалних, политичких, па и практичних питања заштите НКН у Србији, о којима се већ скоро две деценије дискутује у кругу истраживача и музеалаца, постоји и отворено питање низа потенцијалних елемената НКН у Србији који се не могу, или их је веома тешко заштитити на начин предвиђен Унесковом Конвенцијом. Овај прилог има за циљ да анализира управо такве спорне елементе, од којих су неки већ били предлагани за заштиту кроз уредно попуњене и достављене апликације. У питању су, најпре, још увек живи елементи НКН који могу бити оспорени из угла етике или позитивног права, а потом и елементи НКН који припадају сфери породичне приватности. Осим ових, постоји и низ елемената спорног континуитета и одрживости, или окозионалног карактера. На крају, ту су и потенцијални елементи који се још увек активно практикују – што су потврдили антрополошко-лингвистички оријентисани разговори са саговорницима током теренских истраживања обављених током прве две деценије 21. века – а који, најчешће из разлога организационе природе, нису до сада ни били предлагани за институционалну заштиту.⁷

Једно од првих спорних питања које се појавило знатно пре прихватања Конвенције било је лингвистичко, а односило се на именовање нематеријалног културног наслеђа, о чему се званично изјаснио и Одбор за

Mărțișorul. Practici tradiționale asociate zilei de 1 Martie), а на националној још 15, <https://patrimoniu.ro/patrimoniu-imaterial/inventarul-elementelor-vii-de-patrimoniu-cultural-imaterial>.

⁷ Из мноштва таквих, у овом тренутку још увек институционално невидљивих елемената, могу се, на пример, издвојити традиционални румунски дувачки оркестри у Банату (рум. *famfară/fanfară*), комплекс покладних обичаја Румуна у селу Гребенац и игра калушара (рум. *călușari*), наивно сликарство Румунки у селу Уздин (рум. *pictorițe din Uzdin*), израда ускршњих јаја и ћурчијски занат у хрватском шокачком селу Бачки Брег, извођење влашчких епских песама уз виолину (рум. *lăutari*), јахање коња на други дан православног Божића у Срему, али и многи други потенцијални елементи који се помињу у овом прилогу.

стандардизацију српског језика новембра 2004. године (Брборић 2006).⁸ Ова терминолошка дискусија (сада само између два предложена термина *баштина* или *наслеђе*) касније се развила међу антрополозима (Gavrilović 2009: 32). Термин *баштина* имплицира наслеђе проистекло из патријархалног система вредности (наслеђивање по очевој линији), што се осећа као ужи појам, оптерећен есенцијализмом. Термин *наслеђе* је данас у Србији прихваћен као родно неутралан и неесенцијалистички.

Антрополози у Србији су у више наврата указивали на „подзаступљеност мањинског наслеђа”, као феномен који се сматра последицом недовољне свести носилаца наслеђа о могућностима које пружа Унесков систем заштите с једне стране, али и ограничено заинтересованости стручњака да тим носиоцима олакшају приступ заштити, са друге. У том циљу је била предлагана и израда инклузивног регистра НКН за мањинске групе (Milenković 2016; Ćuković, Milenković 2020; Milenković, Pišev, Ćuković 2021). С правом је указано на недовољан број стручњака из оквира самих мањинских заједница, као и на широко уврежено схватање о вези идентитетске припадности и личног ангажмана у идентитетским наукама. У вези са нематеријалним културним наслеђем мањина изнете су одређене препоруке за унапређење режима заштите и предупређење потенцијалних конфликтова (Milenković, Antonijević, Spremo 2019). Ови аутори сматрају да су примери заштите мањинског наслеђа „остали усамљени”, а као примери успешне заштите поменуте су само новопазарске мантије (*Пазарске мантије, традиционални начин припреме*) и *Наивно сликарство Словака*. Поменута студија, према расположивим подацима предата у штампу марта 2019. године, изоставља из разматрања још неколико заштићених мањинских елемената: циповка у Војводини (*Циповка – знање и уметеће припремања традиционалног хлеба у Војводини*), заштићена 2016, припремање влашког јела жмаре (*Кување жмаре („жујијаф“)*), заштићено 2017, ткање дамаста у већинском мађарском насељу Бездан (*Бездански дамаст – уметеће ручног ткања орнаментисаног свиленог дамаста жакар техником*), заштићено 2018. и исте године под заштиту стављено *Сјеничко-пештерско ћилимафство*. Нешто касније, током децембра 2019., на листу је уписана прослава ромског празника Теткице Бибије (*Теткица Бибија*), а јануара 2021. обичај освећивања паске код Русина и Украјинаца у Војводини (*Ускршијни обичаји – освећивање паске / пошвеџаня паски (русин.) / посвячення паски; посвячення великодњого кошика (укр.)*).

Антрополог Данијел Синани отворио је питање заштите ’паганских’ обичаја и става Српске православне цркве према њима. Наиме, представници цркве сматрају да такви обичаји треба да нестану и да их не треба штитити ангажовањем државе нити подржавати посебним ресурсима (Sinani 2011: 55). На тему коју је на искуствима из Србије отворио Синани надовезује се питање заштите традиционалних система знања, традиционалних културних израза, обичајног права и тајних знања, о чему је дискусија у ширим оквирима већ отворена (Trottier 2010).

⁸ Одбор је као адекватне српске преводне еквиваленте енглеских термина *intangible heritage of humanity* и *intangible cultural heritage* предложио синтагме *неописива баштина човечанства* и *неописиво културно добро*.

У региону постоје студије о уклапању одређених елемената у категорије предвиђене Унесковим правилима. У Хрватској је вођена дискусија око уписа елемената (манифестација) *Заповјед под Липом, Винковачке јесени, Ђаковачки везови* и др. (Hrovatin 2014).⁹ Један од спорних елемената (али само у начину класификације и описа у апликацији) јесте *Легенда о Пицокима* – локална легенда о османској опсади града Ђурђевца на основу које је у новије време написана драма која се редовно изводи сваке године. *Легенда о Пицокима* је коначно проглашена за елемент НКН као 'усмено предање'.¹⁰ У Словенији су спорни НКН елементи били они које организује Бохињска туристичка организација (*Krajji bal, Vasovanje, Kmečna občet, Kresna noč, Habinc* 2014). Спорна је била и апликација кола *тешкото* Северне Македоније за Репрезентативну листу Унеска. Ово коло несумњиво представља македонски национални симбол, али није добило Унесков статус због 'националистичког' дискурса (Silverman 2015).¹¹

Континуитет као критеријум за заштиту

Мигрантске кризе и глобални феномен избеглиштва наметнули су истраживачима као ургентну тему потребу заштите НКН расељених лица (Amescua 2013; Chainoglou 2017; Chatelard 2017; Dellios 2021; о заштити НКН сукобљених народа в.: Čuković 2017; о правној заштити НКН током ратних конфликтака в.: Hochberg 2020). У Национални регистар НКН Републике Србије у овом тренутку уписано је 55 елемената, од тога је седам везано искључиво за територију Косова и Метохије.¹² Могућност заштите традиције интерно расељених лица са Косова и Метохије биће укратко показана на примеру метохијског обичаја *додосте*. Обичај *додосте* није документован *in situ*, непосредно на терену, већ је реконструисан током разговора са расељеним лицима (Сикимић 2004). Сва прикупљена етнолингвистичка грађа о обичају *додосте* може се оквалификовати као секундарна реконструкција. Наиме, у време вођења разговора (2003) сви саговорници су живели

⁹ Преглед неуспешних, а затим и успешних хрватских номинација за Унескову Репрезентативну листу в. у: Hrovatin 2014.

¹⁰ О разлозима за и против уписа овог елемента в. мишљење Зорице Витез (Vitez 2007); историјат сценског приказа легенде, као и текст првобитног сценарија в. у: Miholesk 2018.

¹¹ *Тешкото* је мушко коло карактеристично за македонску област Мијаци, играју га Торбеши, а прате ромски музичари из Дебра на зурлама и *тапану*.

¹² У питању су следећи елементи: *Косовски вез* (заштићен 2016. године; носилац заштите је КУД „Копаоник“ из Лепосавића); *Свирање на кавалу* (заштићено 2012. године; носилац заштите је КУД „Цветко Грибић“ из Штрпца; исти КУД носилац је заштите и за обичај *лазарице* у Сиринићкој жупи 2012. године); *Бела вила* (заштићена 2017. године; носиоци заштите су Општина Ораховац и Основна школа „Светозар Марковић“ у Великој Хочи); *Певање уз ројење пчела* (заштићено 2018. године; носилац заштите је Ансамбл народних игара и песама Косова и Метохије „Венац“ из Грачанице); *Ткање бочи* (заштићено 2018. године; носилац заштите је Институт за српску културу у Лепосавићу); *Женидба Краљевића Марка – покладна свадба у Штрпцу* (заштићена 2018. године; носилац заштите је Дом културе „Свети Сава“ у Штрпцу). Важно је напоменути да се и неколико других заштићених елемената (*Фрулашка пракса, Ђурђевдан, Шљивовица, Знања и вештине прављења кајмака*, евентуално *Каџаџијски занат* и *Опанчарски занат, Здравица и Трубаштво*) и три елемента са Унескове Репрезентативне листе НКН човечанства (слава (*Слава, крсно име, крсна слава*), коло (*Коло – традиционална народна игра*) и *Певање уз гусле*) – практикују и данас на територији Косова и Метохије.

најмање четири године ван насеља у којима је обичај практикован, а сам обичај је, са своје стране, вероватно и тамо већ био напуштен. На основу документације прикупљене од расељених лица ареал обичаја *додосте* могао би се реконструисати у кругу који чине насеља Верић, Видање, Вођњак, Дреновац, Ђураковац, Жаково, Кијево, Млечане и Суви Лукавац. У питању је прилично узан ареал централне Метохије у коме су Срби практиковали календарски опход девојака намењен изазивању кишне. За разлику од окозионалних додолских обичаја, *додосте* су биле везане за одређени датум (одржаване су на Духове или на летњег Светог Николу), одређено култно место (локалну цркву или црквиште); девојке су у том опходу играле свадбу: једна је била обучена као невеста, а друга као момак/барјактар; важан реквизит у опходу био је барјак који се квасио у води; учеснице опхода улазиле су у куће мештана итд.

Метохијски обичај *додосте* забележен је од саговорника који су у време истраживања живели у избегличким центрима у Смедереву (2003), Косовској Митровици (2003), Параћину (2003), Калуђерици (2003), Лештанима (2003) и Матарушкој Бањи (2012). Данас су, после две десетиње, сви наведени избеглички центри затворени, а расељена лица која су била носиоци овог обичаја додатно развојена новим пресељењима, чиме је осећај заједништва, неопходан за одржавање локалне традиције неког насеља, још више избледео. Одређена могућност ревитализације и заштите овог изузетног обичаја постоји само у повратничким насељима (на пример, у повратничком селу Суви Лукавац). Теренским истраживањем у српским енклавама у северној Метохији, у општини Исток (Осојане, Црколез, Добрушка, Бања, Лубово и Жач), Србица (Бања и Суво Грло) и насељу Видање у општини Клина (податке о енклавама в. у: Медојевић, Милосављевић 2018: 256) можда би се могао потврдити континуитет обичаја *додосте*.¹³

Са сличним проблемом (не)могућности заштите НКН суочене су и руралне области захваћене радикалном депопулацијом, тако би се данас тешко могла практично реализовати заштита некада активно практикованог обичаја *сировара* и лазаричког опхода¹⁴ у Пчињи, или елемената који су прошли кроз процес радикалне трансформације традиционалне привреде, као што су сточарски обичаји мерења млека или трансхумантно сточарење.

Критеријум (дис)континуитета уско је повезан са критеријумом одрживости. Питање одрживости поставља се и за специфичне потенцијалне елементе ромске културе као што су ромски 'причачи' прича (својевремено је предлог заштите овог елемента најављивао др Драгољуб Апковић), затим изградња земљаних колиба (*бајти*) и земљаних пећи (*суптор*) код данас

¹³ Са терена Косова и Метохије, осим етномузиколошких и етнокореолошких елемената, као и горанских елемената о којима ће касније у раду бити више речи, кандидати за заштиту у оквиру НКН могли би бити *бошакачи*, тајни говор зидара у Сиринићу, као и јеремијски опход и израда гробљанских дрвених крстова у селима околине Лепосавића.

¹⁴ Сања Златановић је на основу разговора са расељеним лицима у Врању истраживала обичај *лазарица*, некада практикован у Призрену (Златановић 2004). Како је већ наведено, заштићени елемент, лазарички опход (*Лазарице у Сиринићкој жупи*), и данас се активно практикује у Сиринићкој жупи.

малобројних и углавном расељених бањашких заједница у Бачкој (Сикимић 2017; Sorescu Marinković 2018).¹⁵

У ситуацијама избеглиштва, расељавања или нестанка заједнице, ипак опстају неки од елемената НКН који се практикују у породичном кругу. Антрополог Љубица Милосављевић истраживала је одрживост НКН елемента у геронтолошком центру, где је на примеру крсне славе уочила редуковање форми и садржаја одређених пракси или њихов нестанак (Milosavljević 2014).

Неусаглашеност са позитивним правом

Стручне расправе вођене поводом заштите људских права као дела Конвенције којима је, између остalog, замеран европцентрични поглед на свет, обухватале су и неке специфичне аспекте балканске традицијске културе. Антрополог Љиљана Гавриловић закључује да је овај сегмент, сегмент заштите људских права, најрањивији, и указује на неколико 'неподобних' примера (2011: 225–227) из домена обичајног права као што су крвна освета, свадбени обичаји обавезног давања откупнине за невесту или давања мираза, као и многи обичаји проистекли из примене шеријатског права.¹⁶

Неки потенцијални елементи са којима се истраживачи и данас срећу током рада на терену Србије такође су у сукобу са позитивним правом: ромски *крис* – традиционални ромски суд, регулисан обичајним правом, традиционална медицина и магијска пракса (на пример, саливање страве, гашење угљевља). Екипа Балканолошког института је неколико пута имала прилике да камерама сними процес саливања страве (у јужном Банату и у Лужници), а и влашке магијске праксе су такође непосредно и са дозволом документоване камером. Што се ромског *криза* тиче, на основу теренских истраживања је објављена темељна студија Анамарије Сореску Маринковић о до сада у науци непознатом бањашком суду који је окзионално практикован у насељу Сонта у западној Бачкој, али сам процес суђења није документован (Сореску Маринковић 2014).

Надрилекарство и надриапотекарство у Србији представљају кривична дела: члан 254 Кривичног законика Републике Србије (КЗРС) их забрањује, а као кривично дело одређује се и надриветеринарство (члан 271 КЗРС – несавесно пружање ветеринарске помоћи и члан 272 – производња штетних средстава за лечење животиња). Чланом 269 КЗРС прописују се казне за убијање и злостављање животиња. Сасвим је флуидна граница између широко присутног надрилекарства,¹⁷ псевдомедицине и алтернативне

¹⁵ Анамарија Сореску Маринковић као могуће елементе бањашке/каравлашке традицијске културе наводи још лазаричке обичаје у Босни и Херцеговини (Sorescu Marinković 2015), затим у Србији румунски бањашки говор, израду предмета од дрвета (корита, вретена, кашике) и обичај *зурбан* (Sorescu Marinković 2018).

¹⁶ Неусаглашеност људских права као универзалне категорије и културних права као специјалне категорије (зависне од типа културе, времена, географије) широко је дискутована у вези са имплементацијом нематеријалог културног наслеђа, уп., на пример: Logan 2007.

¹⁷ Један савремен пример сложених односа између надрилекарства и традиционалне медицине (лечење 'болести' *чврви у ушима*) в. у: Сикимић 2019.

медицине у савременој Србији. Линија која раздваја традиционалну медицину од магије, парамедицине и парафармације и иначе је прилично нејасна, тако се на аустријској листи заштићених елемената НКН нашло, између осталог, традиционално медицинско знање у области Пинцгау, односно лечење лековитим биљем.¹⁸ Једнако је сложено успостављање разлике између религијских или спиритуалних веровања, односно научних и езотеричних знања (Trottier 2010).

Етички критеријуми

Уз Унескове критеријуме који се односе на заштиту људских права, етички спорни обичаји могу угрожавати права на живот животиња.¹⁹ Зато је мало вероватно да и на националном нивоу буду заштићени елементи какав је, на пример, обичај клања свиња (и данас широко распрострањен у цеој Војводини, а познат под локалним називима *диснотоф*, *забијачка*, *ротапа porcului* и др.), као и други обичаји који укључују обредно клање (заветина на Петровој гори, Курбан Бајрам, Ћурђевдански јагње) или дресирање животиња ради приказивања на вишарима (вођење медведа или мајмуна).²⁰ На нивоу Унескове Репрезентативне листе, као и на неким националним нивоима, радикално су оспорени идентитетски веома значајни елементи као што су борбе бикова у Шпанији, Француској, Португалу и многим латиноамеричким земљама, или вештина кроћења коња (*charretería*) у Мексику.

Комисији је још 2015. године достављен упитник „Обредно жртвовање овна на Петровој гори“ (домен: друштвена пракса, обичаји, обреди и светковине) који практикује заједница „сељана села Слишане“ на Радан планини.²¹ Упитник је комплетан, садржи изјаву заједнице, потписе представника Општине Лебане и Туристичке организације Лебане, а у дескриптивном делу ослања се на темељно написану научну студију Милоша Луковића (Луковић 2008). Споран је остао део обичаја који се носиоцима чини најзначајним – ’обредно жртвовање‘. Друга национална законодавства у домену културне заштите штите сличне традиционалне обичаје у целини, тако је у Северној Македонији 2013. године израђен елaborат за заштиту обичаја клања курбана у селу Витолиште у области Мариово, који подразумева жртвовање вола на празник Илинден.²² Чешка Република има

¹⁸ https://www.unesco.at/fileadmin/Redaktion/Kultur/IKE/Publikationen/IKE_2019_Einzelseiten_.pdf.

¹⁹ Уп.: Закон о добробити животиња Србије, усвојен 2009, као и низ других закона којима је правно регулисана ова област; коментар актуелне правне заштите животиња в. у: Стојановић 2019.

²⁰ О (не)могућности заштите обичаја везаним за клање свиња в.: Сикимић 2016 и Sikimić 2016; клање овца за Курбан Бајрам у Тутину анализирано је у: Pilipenko 2015. Опис српских посмртних обичаја који обухватају и клање жртвене животиње в. у: Ђорђевић 2008. За традицију мечкарења у Србији в. студију Светлане Ћирковић (2005).

²¹ У рубрици „Кратак опис елемента“ стоји: „Сваке године на Петровдан 12. јула становници села Слишане (општина Лебане) учествују у обреду жртвовања овна на Петровој гори, пирамidalном врху Радан планине. Поворка са овном који ће бити жртвован креће из села по ноћи како би пре свитања и изласка сунца били на жртвеном светилишту. У самом чину жртвовања, учествују искључиво мушкарци (домаћин и још 5–6 његових рођака и пријатеља). У часу изласка сунца ован се ритуално коље на жртвеном камену и његова крв се излива у отвор каменог жртвеника...“.

²² Истраживачи су утврдили да се обичај практикује више од 200 година: жртвени во се пре изласка

мали број заштићених НКН елемената, али је 2011. године заштитила лов (и тај елемент илустровала сликама убијених срна), а ова држава се иначе 2021. приклучила из угла заштите права животиња дискутабилном елементу *Соколарство* на Репрезентативној листи Унеска (овај елемент у данашњем тренутку штите укупно 24 државе).

Критеријум доступности: обичаји из приватне сфере

Као једна од предвиђених мера за очување, наведено је и гарантовања приступа нематеријалном културном наслеђу, уз поштовање обичајних пракси које уређују приступ посебним аспектима тог наслеђа. Као живо наслеђе у Србији издавају се приватни окзионални обичаји из животног циклуса, финансијски и организовани искључиво од стране породице, али са учешћем локалне заједнице – а који су често веома важни за њен идентитет, нпр. горанска свадба и влашка *помана*, затим ношење *повојнице* новорођеном детету и низ других обичаја везаних за рођење и социјализацију детета. Искуство успешне заштите елемента *Крсна слава* на националној и Репрезентативној листи може помоћи да се ова група елемената НКН ипак институционално заштити, без обзира на очекивано ограничени приступ.²³

Удружење Горанаца у Београду још децембра 2011. године предложило је заштиту јединственог елемента *Културни простор Гора*, који би укључивао „све домене нематеријалне културне баштине“. У том формулару посебно се помињу горански говор, песма, игра и инструментално извођење. Ту су, затим, традиционални свадбени обичаји, прослава Ђурђевдана, Божића, Бабиног дана, елементи традиционалног одевања и посластичарски занат. Велики део ових предлога заслужује поновни истраживачки рад на припреми квалитетног и одрживог досијеа. Антрополог Александар Павловић, у функцији локалног координатора, припремао је досије за заштиту НКН елемента *Прослава Ђурђевдан/Ђурена у Гори на Косову и Метохији*, а на основу својих теренских истраживања објавио је и опсежну студију (Павловић 2021). Нажалост, идеја о институционалној заштити *Ђурена* још увек није финализована. Осим горанске свадбе²⁴, са терена Косова и Метохије перспективна би била и заштита свадбених обичаја у Косовском

сунца изводи на гробље и коље на тачно одређеном месту, вола коље одређени човек, а помажу му чланови црквеног одбора. Клање и припрему обредног јела обављају мушкарци, рођаци домаћина курбана. Јело се припрема у девет казана и траје до после подне. Истовремено траје служба у манастиру Светог Илије. Литургији обавезно присуствује породица домаћина курбана. Припреме се пшеница, колач и пет поскурица, после службе се испред цркве свети вода, врти погача и тако одређује следећи домаћин. Затим почињу весеље и вишар, после којих се одлази на гробље. Раније је ритуална храна припремана на излазу из гробља, а јело се на гробовима. Данас се све то обавља у новоизграђеној трепезарији. Ручак почиње ударањем у клепало, свештеник благосиља ручак, а освештана погача се подели присутнима, <https://isk.edu.mk/wp-content/uploads/2020/06/%D0%95%D0%BB%D0%B0%D0%B0%D0%B1%D0%BE%D1%80%D0%B0%D1%82%D0%9A%D1%83%D1%80%D0%B1%D0%B0%D0%BD%D0%BD%D0%BD%D0%BE%D2%BD%D0%BE%D2%BD%D1%81.%20%D0%92%D0%8B%D0%82%D0%BD%D0%BD%D0%BE%D0%BB%D0%BD%D0%88%D1%82%D0%B5-converted.pdf>.

²³ Бугарска је у свој национални регистар 2008. године укључила традиционалну свадбу у области Василица, у насељу Момин Проход. За детаље о елементу в.: <https://bulgariaich.com/?act=content&rec=10>.

²⁴ Уп.: Дивац 1995; Đorđević Crnobrnja 2014; 2020: 127–148.

Поморављу и Новом Брду, или бар *свекрвиног кола*, које је добро документовано савременим теренским истраживањима у овом региону, али и код расељених лица (Златановић 2003; 2007; 2012; 2018). Априла 2015. Комисији је поднет предлог за заштиту елемента *Свекрвина коло*, али само у граду Врању и Врањском Поморављу (подносилац пројекта је Александра Стошић, етномузиколог из Врања). *Ткање бошчи*, обавезног реквизита традиционалне свадбе у Косовском Поморављу, већ је заштићено као елемент НКН (децембра 2018). Одређивање тачног ареала активне праксе неког предложеног елемента захтева сложену координацију рада локалних координатора и чланова Комисије за упис у Регистар.

Завршне напомене

У јавности су вођени бројни спорови око патентирања (брендирања) ајвара, бурека, шљивовице, кајмака или кисelog купуса, који се сви перципирају као симболи српског националног идентитета. Вођен је спор око манастира Прохор Пчињски (в.: Гавриловић 2009), као и озбиљна полемика о *ојкању* (в.: Младеновић Рибић, Рибић 2013). Јавност је са приличним неразумевањем суштине концепта заштите НКН пратила спор око заштите певања уз гусле (на националној листи овај елемент заштићен је 18. 6. 2012; на Репрезентативну листу Унеска уписан је 29. 11. 2018, уп.: Ладић Михајловић 2020). Са мање публицитета у јавности је испраћена заједничка номинација обичаја *Ерделез / Ђурђевдан* држава Турске, Македоније, Србије, Хрватске и Молдавије за Репрезентативну листу, која је повучена услед административних проблема (Миленковић 2016: 81).

Постојећа листа елемената заштићених у Србији не успоставља оштру дистинкцију *рђујано : урбанско*. Ова тема је у другим земљама била предмет стручних расправа, а у Србији је о њој активно дискутовано пре свега у радовима Мирославе Лукић Крстановић.²⁵ Проблеми и дилеме јављају се већ у првој фази предлагања за заштиту: елементи се уситњавају, или се обједињују у регистар јединице са заједничким просторним и културним садржајима ради веће видљивости. Залагање (између осталог) за фаворизацију елемената НКН мањинских група прати и залагање за подстицање дечјег стваралаштва, какве су дечје игре, манифестације, наративни корпуси, дечје књижевно и ликовно стваралаштво (Лукић Крстановић, Радојчић 2015: 174).

Значајан број аутогрефлексивних сведочанстава експерата о властитом ангажману у заштити НКН указао је, између осталог, и на постојећи раскорак између улоге и знања истраживача (запосленог у науци) различитих

²⁵ Као потенцијалне елементе НКН које би требало заштитити у граду Београду помињани су, између осталог, строградска музика у кафанама Скадарлије, стари занати, манифестација Радост Европе, затим елементи НКН етничких и националних заједница (јеврејске, цинцарске, јерменске). Као значајнији елементи у другим градовима навођени су *Смедеревска јесен*, *Шабачки вашар*, *Дани лудаје у Кикинди*, *Зајечарска гитараџада* (Лукић Крстановић, Дивац 2012; Лукић Крстановић, Радојчић 2015). Од 'градских' националних елемената заштићена је до сада само ромска прослава Теткице Бибије у градовима (Београду, Чачку, Књажевцу...), али се ова прослава данас практикује и у неким руралним срединама. Три од четири елемента који су до данас из Србије уписаны на репрезентативну листу Унеска, слава (*Слава, крсно име, крсна слава*), коло (*Коло – традиционална народна игра*) и *Певање уз гусле*, једнако су распрострањени и по градовима.

дисциплинарних одређења и музејских експерата за заштиту културе. Нематеријалном културном наслеђу приступа се не (само) из историјске или уметничке перспективе, оно припада антрополошки и социолошки оријентисаним дисциплинама.

НКН није културни феномен сам по себи, већ припада својим творцима, преносиоцима и корисницима. Зато се од лингвистичких дисциплина њиме не бави само етнолингвистичка географија, која реконструише *етнографски презент*, већ, пре свега, антрополошка лингвистика, која истражује живо културно наслеђе као део људске свакодневице. Активна примена лингвистике у оквиру Комисије до сада се састојала само у архалном прецизирању присуства елемената у процедуре његове заштите и провери адекватности дијалекатских термина наведених у формулару. Питање могућности заштите језика као НКН представља велику тему која у Србији још није покренута, а захтевала би додатно укључивање великог броја експерата. Елемент *Власотиначки говор* био је поднет Комисији на разматрање децембра 2012, упитник је попунио лингвиста Станислав Станковић, али предлог није садржао разраду кључних питања заштите. Јеврејски историјски музеј Савеза јеврејских општина Србије марта 2012. године за заштиту је предложио језик *јидиш* уз напомену да „данас има свега неколико људи у Србији који говоре *јидиш*”, такође без елаборације планиране заштите.²⁶ Унескова Репрезентативна листа, са своје стране, штити само специјалне језике као начине споразумевања, а и то врло рестриктивно (Smeets 2004), док је заштита угрожених језика и локалних говора препуштена националним законодавствима и другим међународним правним документима као што је то, на пример, Европска повеља о регионалним или мањинским језицима. У овом тренутку се у Србији, у складу са правилима Конвенције и праксом доношења одлука о заштићеним елементима са Репрезентативне листе Унеска, технички изводљивом чини само заштита знаковног језика (посебног српског знаковног језика који користе глуве и наглавве особе), онако како су државне варијанте овог специјалног језика заштићене у Хрватској, Словенији, Словачкој и Аустрији.

Литература

- Брборић, Бранислав. „Одбор за стандардизацију српског језика – стручно мишљење”. *Неговање и заштита нематеријалне баштине у Србији*, 2 (2006): 15–16.
- Гавrilović, Љиљана. „Потрага за особеношћу: изазови и дилеме унутар концепта очувања и препрезентовања културног наслеђа”. *Етноантрополошки проблеми*, 6/1 (2011): 221–234.
- Дивац, Зорица. „Свадбени обичаји у Средачкој жупи и Гори”. У: Драгана Антонијевић и Миљана Радовановић (ур.). *Шарпланинске жупе Гора, Средска и Опоље (антропогеографско-етнолошке, демографске, социолошке и културологичке карактеристике)*. Београд: Географски институт „Јован Цвијић“ САНУ, 1995, 186–201.

²⁶ Као путоказ у евентуалној заштити језика и говора у оквиру система НКН могу послужити правна и практична решења на националном нивоу Хрватске, Словеније и Северне Македоније. Македонским решењима, из правног угла, посебно се бави монографија Александра Јорданског (2022).

Ђорђевић, Смиљана. „Крвна жртва у посмртним обичајима Срба колониста у Омољици као део механизма конструисања сепаратног идентитета”. У: Биљана Сикимић (ур.). *Крвна жртва: трансформације једног ритуала*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2008, 175–205.

Ђорђевић Белић, Смиљана. „Методологија теренског истраживања фолклора: текстуализација усмене епике.” У: Бошко Сувајић (ур.). *Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2012, 277–310.

Ђорђевић Белић, Смиљана. „Истраживач, пациент, крадљивац: теренско документовање бајања из домена традиционалне медицине”. У: Смиљана Ђорђевић Белић и др. (ур.). *Савремена српска фолклористика 2*. Београд: Институт за књижевност и уметност, Удружење фолклориста Србије, Универзитетска библиотека „Светозар Марковић”, 2015, 415–443.

Ђорђевић Белић, Смиљана. *Постфолклорна епска хроника. Жанр на граници и границе жанра*, Београд: Чигоја штампа, 2016.

Ђорђевић Белић, Смиљана. *Фигура гуслара. Хероизирања биографија и невидљива традиција*, Београд: Институт за књижевност и уметност, 2017.

Ђорђевић Белић, Смиљана. „(Ре)семантација Богојављења на Нери у контексту перцепције пограничја”. *Исходишта*, 6 (2020): 61–91.

Златановић, Сања. *Свадба – прича о идентитету. Врање и околина*. Београд: Етнографски институт САНУ, 2003.

Златановић, Сања. „У потрази за изгубљеним контекстом: лазарице у Призрену”. *Избегличко Косово. Лицејум*, 8 (2004): 11–18.

Златановић, Сања. „Свадба и конструисање идентитета”. У: Драгана Радојичић (ур.). *Култура у трансформацији*. Београд: Етнографски институт САНУ, 2007, 35–45.

Златановић, Сања. „Свадба, традиционални женски костим и идентитетски дискурси српске заједнице југоисточног Косова”. *Гласник Етнографског института САНУ*, 60/2 (2012): 89–105.

Златановић, Сања. *Етничка идентификација на посмртном подручју: српска заједница југоисточног Косова*. Београд: Етнографски институт САНУ, 2018.

Јорданоски, Александар. *Дијалектите на македонскиот јазик како нематеријално културно наследство. Стручно-правни аспекти*. Скопје: Самостојно изданије, 2022.

Лајић Михајловић, Данка. „Српска епска традиција и наука: објекат, субјекат, наслеђе или баласт?”. У: Бошко Сувајић, Данка Лајић Михајловић и Данијела Поповић Николић (ур.). *Савремена српска фолклористика VII*. Крушевац: Удружење фолклориста Србије, Народна библиотека Крушевац, Универзитетска библиотека „Светозар Марковић”, 2020, 87–111.

Лукић-Крстановић, Мирослава и Драгана Радојичић. „Нематеријално културно наслеђе у Србији. Праксе, знања и иницијативе”. *Гласник Етнографског музеја*, 79 (2015): 165–178.

Лукић Крстановић, Мирослава и Зорица Дивац. „Програмирање нематеријалног културног наслеђа града. Парадигме и перцепције”. *Гласник Етнографског института САНУ*, 60/2 (2012): 9–22.

Луковић, Милош. „Курбан на врху Петрове горе у јужној Србији”. У: Биљана Сикимић (ур.). *Крвна жртва. Трансформације једног ритуала*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2008, 37–56.

Миленковић, Милош. *Повратак наслеђу. Оглед из примењене хуманистике*. Београд: Филозофски факултет, Досије студио, 2016.

Младеновић-Рибић, Наташа и Владимира Рибић. „Српско традиционално певање између нематеријалног културног наслеђа и музике света”. *Етноантрополошки проблеми*, 8/4 (2013): 941–954.

Павловић, Александар. „Простава Ђурена у Призренској Гори – прилог истраживању”. *Зборник радова Филозофског факултета*, 51/2 (2021): 159–189.

Ракочевић, Селена. „Игрá за бог да прост”: интеретнички, генеалошки и семантички аспекти намењивања плеса покојнику у селу Свиница”. *Етноантрополошки проблеми*, 12/4 (2017): 1259–1287.

Сикимић, Биљана. „Додосте (обред изазивања кише)”. *Исследования по славянской диалектологии* 10. Терминологическая лексика материальной и духовной культуры, Москва, 2004, 143–167.

Сикимић, Биљана. „Обредна јела у Војводини и Поморишју приликом клања свиња. Савремена теренска истраживања”. *Slavische Geisteskultur: Ethnolinguistische und philologische Forschungen*. Teil 1 (Alekseev, Anatolij A. etc. Hrsg.), *Philologica slavica vindobonensis* 2: Frankfurt am Main [u.a.], 2016, 157–180.

Сикимић, Биљана. „Традиционалне бајте и окућнице Рома у Подунављу”. У: Тибор Варади и Злата Вуксановић Маџура (ур.). *Становање Рома у Србији. Стане и изазови*. Београд: САНУ, 2017, 229–252.

Сикимић, Биљана. „Теренска истраживања Срба у Клисури: обичај кумачење”. *Исходишта*, 4 (2018): 309–322.

Сикимић, Биљана. „Болест које нема: црви у ушима”. У: Сања Лазаревић Радак (ур.). *Између здравља и болести: Поглед са Балкана*. Београд: Удружење фолклориста Србије, Универзитетска библиотека Србије, 2019, 63–84.

Сикимић, Биљана. „Етнолингвистички и антрополошколингвистички аспекти истраживања Срба у Румунији. Искуства теренског рада”. У: Тибор Варади и Михај Радан (ур.). *Срби у Румунији, садашње стање и перспективе*. Београд: САНУ, 2021, 51–66.

Сореску Маринковић, Анамарија. „Бањашки суд из угла нових теренских истраживања”. У: Тибор Варади, Драгољуб Ђорђевић и Горан Башић (ур.). *Прилоги Стратегији социјалног укључивања Рома*. Београд: САНУ, 2014, 137–165.

Стојановић, Наташа. „Десет година закона о добробити животиња Републике Србије”. *Зборник радова Правног факултета*, 53/2 (2019): 441–457.

Ћирковић, Светлана. „Истраживања српских заједница у жупанији Арад у Румунији: антрополошколингвистичка анализа наратива о прављењу чеснице”. *Исходишта*, 1 (2015): 455–472.

Ћирковић, Светлана. „Невербална комуникација у антрополошко-лингвистичком интервјуу: анализа мултимодалних транскрипата наратива на тему гајења и прераде конопље”. У: Светлана Ћирковић (ур.). *Тимок. Фолклористичка и лингвистичка теренска истраживања 2015–2017*. Књажевац: Народна библиотека Његош”, Београд: Удружење фолклориста Србије, 2018а, 219–238.

Тирковић, Светлана. „Употреба гестова у нарацији: сећање на гајење и прераду конопље у Белобрешки (Румунија)”. *Исходиши*, 4 (2018б): 385–400.

- Amescua, Cristina Chávez. “Anthropology of Intangible Cultural Heritage and Migration: An Uncharted Field.” In: L. Arizpe and C. Amescua (eds.). *Anthropological Perspectives on Intangible Cultural Heritage*. Cham: Springer, 2013, 103–120.
- Brujić, Marija i Miloš Milenković. “Prospective perspective: visual anthropology and/as intangible cultural heritage in Serbia”. *Narodna umjetnost*, 51/1 (2014): 55–69.
- Chainoglou, Kalliopi. “The Protection of Intangible Cultural Heritage in Armed Conflict: Dissolving the Boundaries Between the Existing Legal Regimes?”. *Santander Art and Culture Law Review*, 2/3 (2017): 109–134.
- Chatelard, Géraldine. *Intangible Cultural Heritage of Displaced Syrians*. Paris: UNESCO, 2017.
- Ćirković, Svetlana. „Od Kavkaza do Banjice: mečkari”. У: Биљана Сикимић (ур.) *Бањаши на Балкану. Идентитет етничке заједнице*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2005, 219–247.
- Ćirković, Svetlana. “Food as intangible cultural heritage – the česnica among Serbs in Romania”. *Porta Balkanica*, 8/1 (2016): 29–42.
- Ćuković, Jelena. „(Nematerijalno) kulturno nasleđe kao instrument pomirenja i rešavanja kulturnih konflikata“. *Antropologija*, 17/3 (2017): 45–56.
- Ćuković, Jelena. *Nematerijalno kulturno nasleđe iz antropološke perspektive: Reprezentativnost, selektivnost i instrumentalizacija*. Beograd: Filozofski fakultet i Dosije studio, 2019.
- Ćuković, Jelena. *Kulturni identiteti između nauke, politike i birokratije: antropološka analiza zaštite manjinskog nematerijalnog kulturnog nasleđa u Uneskovom sistemu u Republici Srbiji, na primeru AP Vojvodine*. Doktorska disertacija. Beograd: Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu, 2019b.
- Ćuković, Jelena i Miloš Milenković. „Mogućnosti i prepreke za kreiranje Inkluzivnog registra nematerijalnog kulturnog naseda AP Vojvodine – antropološka analiza“. *Etnoantropološki problemi*, 15/1 (2020): 313–332.
- Dellios, Alexandra and Eureka Henrich (eds.). *Migrant, Multicultural and Diasporic Heritage. Beyond and between Borders*. London: Routledge, 2021.
- Dorđević Crnobrnja, Jadranka. “‘The Gorani Wedding Ritual’ – Between Individual and Collective Memory”. *Kultura*, 6 (2014): 159–168.
- Dorđević Crnobrnja, Jadranka. *Nismo prekidali sa Gorom. Etnicitet, zajednica i transmigracije Goranaca u Beogradu*. Beograd: Etnografski institut SANU, 2020.
- Gavrilović, Ljiljana. „Muzeologija i antropologija: ukrštanje puteva“. *Antropologija*, 9 (2009a): 27–39.
- Gavrilović, Ljiljana. „Kulturno nasleđe u inostranstvu: granice polja“. *Etnoantropološki problemi*, 4/3 (2009): 31–45.
- Gavrilović, Ljiljana. „Nomen est omen: baština ili nasleđe – ne samo terminološka dilema“. *Etnoantropološki problemi*, 5/2 (2010): 41–53.
- Habinc, Mateja. “Intangible culture as tradition: the Cow’s ball, the Village serenade and the Country Wedding in Bohinj”. *Narodna umjetnost*, 51/1 (2014): 113–129.

- Hochberg, Gil. "From Heritage to Refugee Heritage." *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 40/1 (2020): 43–50.
- Hrovatin, Mirela. "Writing an 'intangible' text: between politics, science and bearers". *Narodna umjetnost*, 51/1 (2014): 29–54.
- Johannot-Gradis Christianne. "Protecting the Past for the Future: How Does Law Protect Tangible and Intangible Heritage in Armed Conflict?". *International Review of the Red Cross*, 97 (2015): 1253–1275.
- Kale, Jadran. „Je li nematerijalna kulturna baština nastala kao europski egzotizam?”. *Ethnologica dalmatica*, 21/1 (2014): 47–79.
- Kovač, Senka i Miloš Milenković (ur.). *Tradicije u Evropi: modifikovanje, izumevanje i instrumentalizacija tradicije*. Beograd, Sirogojno: Filozofski fakultet, Muzej „Staro selo Sirogojno”, 2014.
- Logan, William. "Closing Pandora's Box: Human Rights Conundrums in Cultural Heritage Protection." In: Helene Silverman and Fairchild D. Ruggles (eds.). *Cultural Heritage and Human Rights*. New York: Springer, 2007, 33–52.
- Miholek, Vladimir. „Prvi scenski prikaz đurđevačke Legende o Picokima iz 1968. godine”. *Podravski zbornik*, 44 (2018): 99–113.
- Milenković, Marko, Milan Antonijević i Jovana Spremo. „Inkluzivni pristup zaštiti nematerijalnog kulturnog nasleđa u Srbiji iz perspektive standarda ljudskih prava”. *Etno-antropološki problemi*, 14/2 (2019): 715–731.
- Milenković, Miloš. „O (ne)mogućnosti zaštite religijskih koncepata i praksi kao nematerijalne kulturne baštine u kontekstu pridruživanja Republike Srbije Evropskoj uniji.“ U: Danijel Sinani (ur.). *Urbani kulturni identiteti i religioznost u savremenom kontekstu: tematski zbornik*. Beograd: Srpski genealoški centar, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, 2013, 49–80.
- Milenković, Miloš, Marko Pišev i Jelena Ćuković. „O povezanosti zaštite manjinskog nematerijalnog kulturnog nasleđa i vrednovanja društveno-humanističkih nauka u Republici Srbiji. Preliminarna razmatranja rezultata ukrštenih istraživanja”. *Etno-antropološki problemi*, 16/2 (2021): 375–390.
- Milosavljević, Ljubica. „Gerontološki centar kao ishodište nematerijalnog kulturnog nasleđa”. *Antropologija*, 14/3 (2014): 55–73.
- Pilipenko, Gleb. „Kurban Bajram u tutinskoj opštini”. U: Смиљана Ђорђевић Белић и др. (ур.). *Савремена српска фолклористика 2*. Београд: Институт за књижевност и уметност, Удружење фолклориста Србије, Универзитетска библиотека „Светозар Марковић”, 2015, 445–454.
- Sikimić, Biljana. „Obiceiurile legate de tăierea porcilor la sărbi de pe Valea Mureșului (Pomorișie). Cercetări de teren contemporane”. In: Elena R. Colta (coord.). *Populații și patrimoniul imaterial euroregional. De la stratul cultural profund la tradiții vîii*. București: Editura etnologică, 2015, 119–147.
- Silverman, Carol. "Macedonia, UNESCO, and Intangible Cultural Heritage: The Challenging Fate of Teškoto". *Journal of Folklore Research*, 52/2–3 (2015): 233–251.
- Sinani, Danijel. „Religija, kulturni identiteti i nematerijalno kulturno nasleđe”. U: Бојан Жикић (ур.). *Културни идентитети као нематеријално културно наслеђе. Зборник радова са научног склопа Културни идентитети у XXI веку*. Београд: Српски генеалошки центар, 2011, 43–56.

- Smeets, Rieks. "Language as a Vehicle of the Intangible Cultural Heritage". *Museum International*, 221–222/56/1 2 (2004): 156–164.
- Sorescu Marinković, Annemarie. „Lăzărița la karavlahii din Bosnia și Herțegovina: avatarurile unui ritual”. In: Elena R. Colta (coord.). *Populații și patrimoniul imaterial euroregional. De la stratul cultural profund la tradiții vii*. București: Editura etnologică, 2015, 177–202.
- Sorescu Marinković, Annemarie. „Rudarii și patrimoniul cultural imaterial”. In: Elena R. Colta (coord.). *Patrimoniu și patrimonializare*. București: Editura etnologică, 2018, 174–194.
- Trottier, Rosanne. "Intellectual Property for Mystics? Considerations on protecting Traditional Wisdom Systems". *International Journal of Cultural Property*, 17 (2010): 519–546.
- Vitez, Zorica. „Legenda o Picokima u svjetlu globalne i nacionalne (kulturne) politike”. *Narodna umjetnost*, 44/2 (2007): 11–25.
- Vukov, Nikolai, Lina Gergova, Tanya Matanova and Yana Gergova (eds.). *Cultural Heritage in Migration*. Sofia: Paradigma, 2017.

Biljana Sikimić

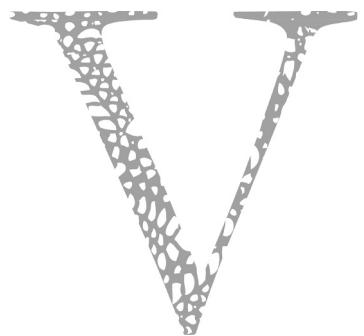
DISPUTED ISSUES OF SERBIA'S INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE PROTECTION

Summary

This article discusses several elements of intangible cultural heritage (ICH) which have hitherto been considered unacceptable for protection within the framework of Serbian ICH system. These elements were disputed with respect to ethics or lawfulness; several elements were considered to belong to the sphere of family privacy; yet others were disputed due to their questionable continuity and sustainability, or due to being of occasional character. In this article we consider some issues related to the complex protection of ICH elements of national minorities (and, in that context, also of Serbs living in the diaspora), as well as some possible elements for inclusion from the territory of Kosovo and Metohija, which have already been discussed in the anthropological literature. As an illustration, we have listed some solutions for the protection of typologically similar elements successfully applied in other countries (e.g., hunting, animal sacrifice, posthumous and wedding customs, languages, etc.), in addition to reviewing some specific examples from the working practice of the Commission for registration of ICH in the Serbian National Register.

Keywords: UNESCO, intangible cultural heritage, Serbia, protection of cultural heritage, ethical issues, customary law

V САВРЕМЕНА
ТЕРЕНСКА ИСТРАЖИВАЊА



Валентина Питулић*
Филозофски факултет,
Универзитет у Приштини
са привременим седиштем
у Косовској Митровици

[398.332.416+27-565.79]:27-526.72(497.115)
27-526.72(497.115):[39.929 Jastrebov I. S.
27-526.72:303.442.23(497.115)’20”

ОБРЕДНИ ХЛЕБОВИ У ТРАДИЦИОНАЛНОЈ КУЛТУРИ СРБА НА КОСОВУ И МЕТОХИЈИ

У раду се бавимо културом хлеба на Косову и Метохији, који је имао важну улогу у свакодневном животу, обредима животних циклуса, календарским празницима, посебно Божићу и слави. Истраживање смо вршили на материјалу који је забележио Иван Степанович Јастребов и објавио у књизи *Обичаи и песни туреџкихъ Сербовъ*, и на материјалу који је резултат теренског истраживања обављеног у последњих двадесет година. На основу грађе показало се да је култ хлеба заузимао значајно место у животу Косоваца и да је имао важну функцију приликом рођења детета, приликом растанка невесте од својих родитеља, одласка на онај свет, као и приликом сечења бадњака и призывања родне године.

Кључне речи: хлеб, Божић, чесница, кравајче, пшеница, плодност

Хлебови су у току развоја цивилизације имали значајну улогу у свакодневном животу многих народа. Дуга традиција указује на то да су хлебови, као бескрвна жртва, пратили важне промене у природи и човековом животу. У сумерским митовима о настанку света, у Месопотамији, 3.000 година пре рођења Исуса Христа, сматрало се да је човек користио хлеб и као бескрвну жртву приносио га боговима. Стари Египћани су неговали култ хлеба, имали своје пекаре и производили прве хлебове у облику венке. Римљани развијају култ хлеба тако што пекари организују прве еснафе. Они постају службеници и за то примају плату, а хлеб је неретко у историји био узорак многих револуција и светских ратова (Вујадиновић 2010: 17–26).

Прве записи о обредним хлебовима на Косову и Метохији оставио је Иван Степанович Јастребов у књизи *Обичаи и песни туреџкихъ Сербовъ*, која је објављена у Петрограду 1886. године (Јастребов 1886) и они представљају значајан корпус у проучавању обредних хлебова, као и материјал који смо имали на располагању, а односи се на теренске записи у последњих двадесет година које смо обавили са студентима Српског језика и књижевности и Српске књижевности и језика Универзитета у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици. Истраживање је обављено на читавој територији Косова и Метохије и показало се да је култ хлеба веома развијен и очувао се до данашњих дана.

* valentina.pitulic@pr.ac.rs

На Косову и Метохији обредни хлебови имали су важну улогу у обредима животног циклуса. Увођење у нови живот пратили су обичаји који су обезбеђивали напредак, уз поступке магијске заштите од хтонских сила. Један од важних елемената увођења у свет живих био је и приношење бескровне жртве у облику обредног хлеба, као симболичне замене за крвну жртву (Чајкановић 1973: 428–431). Приликом рођења детета породиљи на дар погачу доноси њена мајка. То је и прва посета тек рођеном детету. Пре мајчиног доласка породиљу код куће, са погачом и солју, дочекује свекрва. Она узима залогај погаче, со и парче црног лука јер се веровало да ће мајка имати доста млека. Обичај је да се првих четрдесет дана дете не износи из куће, али тада у посету (*бабине*) долазе комшиинице и родбина. Обичај је да на бабине родитељи породиље доносе погачу, ако је дете женско, а у косовско-каменичком крају питу, ако је дете мушки. На бабине се одлазило искључиво понедељком јер је „понедељак најсрећнији дан за почетак сваког рада” (СМР 1970: 254), четвртком, који је такође „по народном веровању срећан дан” (СМР 1970: 312), и недељом, која се узимала за „свети дан” (СМР 1970: 222).

Обредни хлеб имао је важну улогу и у сватовској иницијацији. Припрема у девојачкој кући била је у знаку обредних хлебова. Важан моменат били су послови који су наговештавали мешење хлебова. Прва радња била је одређивање које жене ће да се баве брашном, односно које ће да учествују у мешању хлеба. Оне су се називале *мешале*. Хлеб су уочи свадбе у младожењиној кући месиле искључиво девојке и тај обред се у косовско-каменичком крају звао *замесување*. Девојке су имале приступ брашну које је било у наћвама „које функционишу као еквивалент жене (женског детета, девојке, невесте), па су с њима смеле радити искључиво жене, док би у обрнутом случају следиле негативне реперкусије” (Чаусидис 2010: 134). Жена која је приступала брашну и мешању хлеба „морала је да буде ритуално чиста, брашно које се користило морало је да буде у ту сврху намењено” (Ивановић-Баришић 2010: 197). Овај обичај је присутан код свих балканских народа, а сачувао се на Косову и Метохији и до данашњих дана. Када сватови дођу по девојку, пре него што је изведу из куће, девер је дарује погачом која се ломи изнад невестине главе. Био је обичај да погачу разграбе неудате девојке и она се у косовско-каменичком крају звала *графена погача*. Владало је веровање да ће се момци грабити за девојке као што се оне грабе за погачу. Јастребов бележи да је у Призрену хлеб имао важну улогу у младожењиној кући после довођења девојке. Невести, после увођења у младожењину кућу, доносе на тањиру мед којим она три пута врховима прстију може довратак да би била мила и да би обезбедила сладак живот у новом дому. После тога био је обичај да јој на послужавнику доносе сладак колач и стављају јој га на главу. Млади момци покушавају да дохвате комад колача јер ко дохвати први, по народном веровању, убрзо ће се оженити. Јастребов бележи да „и мајке покушавају да уграбе који комадић колача за своје кћери с истом намером, да се ускоро удају” (Јастребов 2020: 407). Погача се у младожењиној кући месила и трећи дан после свадбе и носила се младиним родитељима. Занимљиво је да је погача која се меси трећи

дан имала одређено значење у визуелном смислу. У косовско-каменичком крају постојаје обичај да се преко погаче објављује честитост невесте. Ако би млада била честита погача је била цела, ако би девојка била непоштена, онда се погача бушила на средини¹.

Хлеб је био обавезан и приликом сахране и свих обреда у току године дана када се завршава период жалости за покојником (Јовановић 2002: 39). Правиле су га жене и он се са осталом храном носио на гробље. После спуштања покојника у раку хлеб се стављао са осталом храном на хумку и он није украшаван. И данас се сачувао обичај да се месе хлепчићи који се после сахране, свих даћа и задушница дарују онима који дођу на гробље. На Косову и Метохији био је обичај, који се у неким селима и данас задржао, да покојнику укућани сваке суботе излазе на гроб, износе храну и обавезно погачу:

За четрдесет дана исто, одемо ко је мешаља, бачица исто спремају то је одређено, да спрема јело, да месимо погаче, пите, колаче, све што треба за храну. Онда спремимо од свако јело поједан тањир за на гробље. Окадимо се прво у кућу, окадимо његову слику, палимо свећу и после одемо на гробље, и све пустимо на гроб. Дође поп опева га и ми после узмемо панаџију и оно по парче хлеба. После тога узмемо сви шећер и воду, узмемо сви по једно парче хлеба са гробља и по нешто од јела, ко хоће, узмемо по мало поједемо, после тога идемо кући и ту се све спреми на сто, сервира се, ручају људи, народ, који буде дошао, ту исто после тога растури се народ и ми исто то све средимо оперемо, поседимо, попијемо по кафу и одемо кући. За годину дана, исто тако, као за четрдесет дана, спреми се храна, све, панаџија, хлеб, погача, оне колачиће што правимо за задушнице (Олга Савић, рођена 1945. године; Бабин Мост).

Обредни хлебови имали су важну улогу и приликом прославе Божића. По народном веровању важно је да хлебови нарасту да би година била родна. За Божић је био обичај да се меси неколико хлебова. Један је домаћин носио када крене у бадњак. Када се бадњак унесе у кућу, пре него што се вечером, домаћин ломи хлеб на којем претходно вином обележи крст. Укућани окрећу хлеб три пута и подижу га увис како би, по народном веровању, пшеница била висока. Био је обичај да се хлеб који се зове *чесница*² ломи, односно *круши*.

¹ „А која неје девојка, враћав гу. После свадбу, вратив гу. Е па дођев после, ако је девојка, она умеси погачу трећи дан, донесев благу ракију и дав на пријатеља и на свађу, и дарови дав. Ако неје девојка, онда шупљив погачу и туј погачу донесев” (Живка Ивковић, 82 године).

² „Уколико бисмо пошли од назива *чесница* којим се означава најзначајнији српски обредни божићни хлеб, онда је њено значење повезано са кореном чес – који означава одломљени део, али и срећу или судбину за оног који га је одломио. То значење је и исказано тиме што ломљењем чеснице сваки укућанин налази у свом парчету симбол који му указује у ком ће послу наредне године бити најуспешнији. Повезана, како смо поменули, са глаголским кореном у значењу сломити, преломити, што се првобитно односило на одломљени део, реч којом је означена основна животна намирница исказује свој смисао и у називу чеснице и обреду са њом. Комад хлеба који се узима има, дакле, повишену магијско обредно, али и митско значење. Тај део који смо одломили припада нам не као наш свесни избор, већ по сили случајности, односно судбине” (Јовановић 2010: 104).

Функција обредних хлебова не завршава се на Бадњи дан и Божић, већ се део колача чува до Ђурђевдана да би година била родна, а код свих словенских народа он се месио „у одређено (свето) време и на одређен начин” (Раденковић 1997: 148). У косовско-каменичком крају жене кажу: „Од колач од Бадњи вечер се узме оној колце, и од погачу, од питу. Све се стави туја, па се чува до Ђурђевдан” (Анђа Максимовић, 71 година); „Све збереш од Бадње вече, па и кравајче се умеси и тој се оставља за крму, за Ђурђевдан, за стоку” (Цвета Савић, 75 година). За Божић се меси главни хлеб, који је најлепше украшен. У њега се обавезно ставља освештана водица којом је замешен хлеб за славу. Богато је украшен фигурицама из света флоре и фауне чија је функција обезбеђивање берићета. Важно је да хлеб добро нарасте да би, по народном веровању, високо порасла пшеница. Обичај је да се одређени хлебови на специфичан начин украшавају и намењују стоци. Правио се посебан хлеб који се зове *поскура* или *гуска*, који је намењен живили. Он има издужени украс који подсећа на облик гуске и зато има овакво име („Поскуре се звале тој, кравајчићи, поскуре, гуске. Гуске дугачке онакој, па се штипне такој мало. Тесто се дугачко оноди, па се штипне. На Божић, кад дођев гости носив теј поскурице”, Анђа Максимовић, 71 година). Био је обичај да се хлеб испече на ватри која је горела целе ноћи. Ватра се није гасила да се ни би, како се веровало, смрзао Божић. Та ватра се користила да се на њој замеси тесто од кога се ујутру пекао хлеб („Наут, па га чував тај наут, знам свекрва моја, квасац да мирише леб на наут. Они цел' ноћ ложив ватру да не би зазебло тесто. Са кисел квасац се месило, па се леб пеко у препуљу”, Анђа Максимовић, 71 година).

На Бадње вече домаћица доноси чесницу, као најважнији обредни хлеб који има магијску моћ, у коју се ставља новчић. Укућани је ломе, а онај који га пронађе веровало се да ће бити срећан у току године („За Бадњи вечер, погачу кад месимо стављамо пару. Кршимо сви и сад коме падне срећа. Кој нађе туј пару, тај је најсретнији у кућу. Пре се стављали златници, а саге нема”, Живка Ивковић, 82 године). Посебан колач месио се да би се полазиле животиње. Он је мањи од оног који се меси за кућу, украси се разним фигурама и носи се у шталу на трећи дан Божића. Многе радње биле су у служби обезбеђивања напретка стоке и усева. Било је важно да се посети и њива, да се обезбеди берићет. Домаћин рано ујутру одлази у њиву, посебно тамо где је посађена пшеница, понесе колач који се зове *кравајче*, врућу ракију и суво месо. На њиви обедује и обилази је три пута, правећи на тај начин магијски круг који указује на годишњи проток времена и чије је описивање значило „да у простор омећен кружном линијом не могу или не смеју да уђу демонска бића” (Бандић 1991: 109). Домаћин у њиви пушта хлеб из руку, како кажу у косовско-каменичком крају, *тркаља кравајче* („Кравајче и онда га само прекрстимо и босиљак и бадњак. Леба не остављамо у њиву, него донесемо”, Живка Ивковић, 82 године; „Кад осване Божић, да ни мајка по једно кравајче, по једно парче месо и куде си посејао пченицу, туј седнеш и поједеш оној кравајче”, Трајко Декић, 82 године).

Божићни колачи су у Грачаници веома богати. Постоји више врста који по народном веровању имају апотропејску моћ, а називају се: *кићеница*, *плетеница*, *чуваркућа*, *кола сас четири точка*, *кола сас два точка*, *јафем*, *крсник* и *поскор*. Постоје посебни колачи који се зову *луткице* и они су намењени деци у кући, али и деци која дођу у време празника.

Занимљив је обичај који је забележио Иван Степанович Јастребов у Призрену и околини. Домаћице за Божић месе посебан колач који деца рано ујутру носе у воћњак. Једно од њих узима колач и удара сваку воћку и изговара: „Хоћеш ли доносити плодове?” Његов вршњак на то одговара: „Хоће!” Онда први ипак удара лагано секиром о дрво, а овај други га превезује сламом (Јастребов 2020: 61). Печењу хлеба претходили су послови везани за пшеницу и припрему брашна који су почетак обреда који се завршава печењем хлеба (Тројановић 1983: 313). Јастребов је записао у Призрену занимљив обичај на Бадњи дан. Наиме, постоје радње које су припрема за мешење хлеба које се односи на успостављање контакта са брашном у наћвама. Од поднева домаћица полако ступа у контакт са брашном тако што прилази наћвама, узима сито и кроз њега гледа брашно и просеје онолико колико јој треба да замеси тесто за хлеб који се зове *дашник*. Он се укравашавао на посебан начин, сребрним новчићима и богатим цветовима од теста јер се веровало да ће они који га буду јели доживети дубоку старост (Јастребов 2020: 61). Јастребов оставља податке о томе да домаћица меси још два колача, „један посыпан орасима а други преливен медом. Ораси – да би сви укућани били здрави, а мед да би сви били мирни, кротки и љубазни међу собом” (Исто: 62). Обредни колачи месили су се и поводом Васкрса, звали су се *кравајчићи*, а у њих су се стављала јаја и на Васкрс су се носили рођацима.

Обредни хлебови су неизбежни и на слави. Податке о славском колачу оставио је Иван Степанович Јастребов, који бележи да је пре славе на Косову и Метохији свештеник обилазио породице и светио водицу јер „без освећене водице нема колача” (Исто: 30). Он говори о томе да је славски колач обавезно месила старија жена. Младој, тек удатој жени, није било дозвољено. Посебну пажњу Јастребов посвећује опису укравашавања колача. По ободу се обавезно стављао венац од теста, а на сред колача се правио испреплетени крст. Јастребов наводи да се исти такав колач правио и у Русији, за Васкрс и Беле покладе. Насред колача је обавезан и цветни украс. На сва четири крака крста домаћица утискује просфорни печат. Колико је слава била у знаку црквеног живота показује и податак који оставља Јастребов из Гњилана, а то је да жена која је месила колач за славу меси још и *пречисту*, *пресвету*, односно малу просфору. Овај мали хлеб ставља се на колач када у кућу дође свештеник да га пресече. Колико је народ био везан за цркву и често био у њој показује и обичај да је жена која меси колач обавезно за славу месила и пет просфора за цркву и за „освећење хлебова” односно, како наводи Јастребов, „за проскомидију и још пресан колачић (погачу) да се стави испод колача, који се искључиво тако, с тим хлепчићима, износи на сто када свештеник дође да га сече” (Исто: 30). Јастребов је оставио

подробне податке о томе на који начин се сече славски колач. Био је обичај да домаћица поставља сточић на који ставља прво погачу, односно пресни хлеб, на њега славски колач, а преко колача икону свештеника кога кућа слави. На икону се ставља просфора, односно хлеб који се зове *пресвета*. Поред славског колача ставља се свећа, кољиво и чаша вина. За све ово што је стајало на столу важио је табу (Bandić 1980: 361–369) који се односио на забрану додирања док не дође свештеник. После узимања кољива свештеник узима колач који се зове *пресвета*, засече бритвом у облику троугла и ставља тај део на икону. Свештеник у удубљење које је направио у *пресветој* ставља вино које домаћин три пута испија, после чега изговара: „Во имаја оца! И Сина! И Светога духа!” Овај уводни обред завршава се тако што свештеник даје домаћину да уз чашу вина поједе троугао који је извадио из колача, што представља симболичну најаву литургијског причешћа. После овога приступа се сечењу славског колача. У њему учествују свештеник и домаћин, тако што га зарезују ножем у облику крста који заливају вином и изговарају три пута; „Христос посреди нас” и „Јест и будет”. Занимљиво је да свештеник прелива вином и средину колача на којем је шара, када се изговара молитва за берићет у пољу која гласи: „Да ви се преливају ардови вином, амбари житом, а кућа сваким берићетом, да Бог да!” (Јастребов 2020: 33). У Гњиланском округу био је обичај да изабрани изасланик из куће крене уочи славе да позива родбину са женске стране и понесе онолико погача, односно пресних хлебова колико има званица. По уласку у кућу изасланик даје погачу и изговара: „Поздравља вас отац или брат (с обзиром на то ко је глава куће), да ви и сви ваши заповедате код нас на светога” (Исто: 36). О славском колачу на Косову и Метохији податке је оставило и Миленко Филиповић, који је указао на богато укращавање славског колача, и то зооморфним фигурама у циљу постизања берићета, али оставља и податак о томе да се праве два колача – један је намењен свештенику, а други, *пресвета*, намењен је дому који слави славу (1967: 62–63).

На Косову и Метохији је и данас сачуван обичај *подизања славе*, где славски колач заузима важно место и обавезно се замесује освештаном водом. Домаћице воде рачуна да колач добро нарасте јер се верује да ће добро нарастао колач обезбедити родну годину. Обичај је да се на средину колача ставља босиљак. Месе се два колача. Сматра се да је главни колач онај који се сече у кући, а онај који се сутрадан носи у цркву зове се *пресвета*. Обичај је да се славски колач сече у кући, и то са првим гостом којем је указивано посебно поштовање, а други се сече сутрадан у цркви („Коде нас било другојаче, први вечер колач сечемо коде кућу, е на дан однесемо у цркву. А овде, како сам затекла, прво се носи у цркву на заслуг, а на дан се сече овде. Куј дође први гост, тај сече колач. Све се подкади, и пченицу и вино онодив и молитва, све. Како саге, одувек тако било.”, Цвета Савић, 75 година).

Приликом сечења колача у кући домаћин га прво пољуби и предаје га главном госту који ножем на доњем делу зареже крст и поспе га вином. Он у шаљивом тону говори домаћици како је колач тврд и зато не може да га пресече. Онда узима нож и оштри га на флаши у којој је вино или ракија,

онда узима колач, зареже крст дубље него први пут и исцртава крст. Колач поделе на два дела, држе га у рукама гост и домаћин и три пута изговарају: „Христос помеђу нас!”, „Јесте и биће!”. По изговарању три пута преломе колач и изговарају: „Христос посреди нас!”, „Јес да будет!” и „такој трипуг” (Трајко Декић, 82 године). Те две половине се укрсте, узимају их четири човека, ломе колач, љубе његове делове, подижу увис и постављају га на неко високо место док поред њега гори свећа. Сутрадан се колач носи у цркву.

Иван Степанович бележи да је, посебно у селима Мораве и Косова поља, хлеб коришћен и приликом терања градоносних облака. Жене су градоносне облаке терале тако што су у рукама држале сито, хлеб и јаје и тим, како наводи Јастребов „страшним стварима”, махале према облацима и певале песму:

Сирна средо, бијеле субото, и-и!
Бела субото, градова сестро!
У наше поље је ли си пао?
Коса пуштија, поље покрија.
Овде немаш места где да паднеш,
Но иди тамо у пусту гору,
У дубоку воду гдје људи нема,
Гди петао не поје,
Гди кокошке не квоче,
Гди волови не муче
Гди овце не блеји – и! и!
(Јастребов 2020: 209)

Хлеб је у овом случају имао магијску моћ. Он је са ситом и јајетом, као и песмом која се певала, учествовао у терању хтонских сила манифестованих у облаку.

У вези са хлебом и житом постојао је и обичај остављања такозване *божје браде*, односно последњег снопа приликом жетве који се окити и остави непожњевен. Податак о томе оставља Јован Јанићијевић, који каже да су на Косову „мешали са семеном и класје које су после жетве донели као *богу браду*” (2010: 69). Овај обичај је очуван и до данашњих дана.

Поред функције хлеба у обредима прелаза и празницима на терену смо забележили и веровања која су дубоко укорењена у свести Косовца. Она се углавном односе на употребу хлеба и табусане радње у свакодневном животу. Наводимо неколико:

Када одемо код некога и нађемо га да једе, ваља се да и ми узмемо мало, макар мрвицу хлеба. Узми мрвицу хлеба, ништа друго не мораš ако си сит, ако си гладан, седни и једи. Велики је грех да је стављено на сто да се једе, а ти да гледаш и да трпиш гладан. Не ваља да се некоме позајмљује со и хлеб из куће. Кажу, када ти узме со и хлеб, узима ти сво богатство (Гордана Филиповић, 48 година).

Не ваља се да се мрвице хлеба скупљају голом руком, јер се верује да ће тај човек бити сиромах: „Да се збирав сас голу руку трове, не” (Цвета Савић, 75 година).

Ваља се да се за Младенци правив младенчићи, четрес два младенчића оновив (Анђа Максимовић, 71 година).

Економске, културне, друштвене, социјалне и друге прилике у затвореној патријархалној заједници на Косову и Метохији стварале су услове за дugo неговање доминантних облика патријархалне културе. Имајући у виду околности у којима је живео, посебно када је у питању опстанак који је био везан за земљу, односно аграрни календар, човек овог, као и других простора где су живели Срби, био је принуђен да обезбеди посебан однос са природом, односно земљом, и то преко обредно-обичајне праксе путем које је ступао у контакт са невидљивим силама. У једној таквој средини, као и код других словенских народа, хлеб је био дар Божји. Било је природно да трпеза буде обилна, а празник „који је укидао уобичајена правила световног живота“ (Јовановић 2000: 113) не може да се замисли без обиља хране. На свакој трпези, а посебно свечаној, хлеб је заузимао важно место. О празничима је добијао сакралну моћ и обележје бескрвне жртве. Зрно пшенице, од кога је настајало брашно, а онда и хлеб, имали су важну улогу у обредима аграрног календара, као и у обичајима који су пратили човеков живот (рођење, свадба и смрт), где су строга правила обредног понашања била у функцији „на метафизичком нивоу“ (Prošić-Dvornić 2004: 316). Имајући на располагању записе о обредним хлебовима с краја 19. века, као и записи из прве две деценије 21. века, можемо закључити да се традиција обредних хлебова на Косову и Метохији задржала у готово непромењеном облику. Они су и даље задржали обредну функцију бескрвне жртве, у свакодневном животу заузимају важно место, са дубоким степеном поштовања, почевши од зrna пшенице, брашна и готовог хлеба, али су најзначајнију улогу задржали управо у обичајима везаним за празнике које се односе на аграрни календар и обичајима животног циклуса у којима су у прошлости имали (и задржали) централно место. У записима Ивана Степановича Јастребова садржани су архаични елементи обреда у којима је хлеб имао централно место, али се на основу последњих теренских истраживања показало да је доста тога очувано, и да савремени начин живота није битно утицао на промене у неговању култа хлеба. Он и у савременим условима живота има исту ону функцију коју је имао у прошлости. Хлеб је и даље део обредно-обичајне праксе Косоваца и он је задржао ону сакралност коју је имао у прошлости. Он ће се наћи на трпези у многим приликама које су везане за светковине као што су лазарице у Штрпцу, свадба у Великој Хочи, или обреди приликом сахране у Рудару код Звечана, али ће се хлеб наћи и на столу многих домаћинстава приликом дочекивања госта. Окретање хлеба у правцу Сунца, у којем учествују домаћин и гости, указује на саборност, која је имала функцију јачања заједнице, што се показало као важан момент и у тешким условима живота преосталих Срба на Косову и Метохији

после егзодуса 1999. године. Дубока религиозност скривена у култу хлеба потврђује мисао Мирче Елијадеа: „U najstarijim slojevima kulture živeti kao ljudsko biće samo je po sebi religiozni čin, jer prehranjivanje, seksualni život i rad imaju sakramentalnu vrednost. Drugim rečima, biti – ili čak, postati – čovek znači biti ’religiozan’” (Elijade 1991: 5).

Литература

Ван Генеп, Арнолд. *Обреди прелаза*. Београд: Српска књижевна задруга, 2005.

Вујадиновић, Димитрије. „Култура хлеба, кориснији је хлеб са радосним срцем, него богатство са јадом”. У: Драган Жунић (ур.). *Традиционална естетска култура, хлеб*. Ниш: Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Нишу, 2010, 17–26.

Ивановић-Баришић, Милица. „Хлеб у календарским празницима и обичајима”. У: Драган Жунић (ур.). *Традиционална естетска култура, хлеб*. Ниш: Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Нишу, 2010, 189–201.

Јанићијевић, Јован. „Векнасти идоли и обредни хлебови”. У: Драган Жунић (ур.). *Традиционална естетска култура, хлеб*. Ниш: Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Нишу, 2010, 27–95.

Јастребов, Иван Степанович. *Обичаји и песме Срба у Турској*. Београд: Службени гласник, Удружење фолклориста Србије, Матица српска, 2020.

Јовановић, Бојан. *Дух паганског наслеђа*. Нови Сад: Светови, 2000.

Јовановић, Бојан. *Српска књига мртвих*. Нови Сад: Прометеј, 2002.

Јовановић, Бојан. „Обедни и обредни хлеб”. У: Драган Жунић (ур.). *Традиционална естетска култура, хлеб*. Ниш: Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Нишу, 2010, 97–106.

Раденковић, Љубинко. „Хлеб у народној магији балканских Словена”. У: Живка Атанасова Стаменова (ред.). *Хлябът в славянската култура*. София: Етнографски институт с музей БАН, 1997, 145–155.

СМР – Шпиро Кулишић, Петар Ж. Петровић и Никола Пантелић. *Српски митолошки речник*. Београд: Нолит, 1970.

Тројановић, Сима. *Старинска српска јела и пића*. Београд: Просвета, 1983.

Филиповић, Миленко. *Различита етнолошка грађа*. Београд: Научно дело, 1967.

Чајкановић, Веселин. *Мит и религија у Срба*. Београд: Српска књижевна задруга, 1973.

Чеусидис, Никос. „Мати хлеба: женски аспекти најви, пећи и црепуље у словенском фолклору”. У: Драган Жунић (ур.). *Традиционална естетска култура, хлеб*. Ниш: Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Нишу, 2010, 131–167.

Bandić, Dušan. *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*. Beograd: BIGZ, 1980.

Elijade, Mirča. *Istorija verovanja i religijskih ideja*. Beograd: Prosveta, 1991.

Prošić-Dvornić, Mirjana. *Kulturni i društveni značaj hrane u tradicionalnoj srpskoj kulturi*. Beograd: Zavod za proučavanje kulturnog razvijatka, 2004.

Теренски записи

Казивачи:

Декић, Трајко, 82 године, Сушица
Ивковић Живка, 82 године, Косовска Каменица
Максимовић Анђа, 71 година, Косовска Каменица
Милошевић Богољуб, 64 године, Косовска Каменица
Мицић Милivoје, рођен 1934. године, Сушица
Мицић Србобран, рођен 1938. године, Сушица
Николић Даница, рођена 1950. године у селу Добрача, север Косова и Метохије
Олга Савић, рођена 1945. године, Бабин Мост
Цвета Савић, 75 година, Бабин Мост
Тимотијевић Спасенија, рођена у Врбници 1943. године
Филиповић Гордана, 48 година, Ибарски Колашин

Записивачи:

Студенти Катедре за српски језик и књижевност и Катедре за српску књижевност и језик Филозофског факултета Универзитета у приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици: Милица Пешић, Косовска Каменица; Маријана Стојковић, Штрпце; Јована Николић, Добрача; Маријана Стојковић, Готовуша; Милица Стојковић, Грачаница; Јована Мицић, Сушица; Драгана Живић, Сушица; Данијела Радомировић, Ибарски Колашин; Тамара Дешић, Грачаница; Милица Стојковић и Катарина Петровић, Грачаница; Валентина Милосављевић, Врбештица; Анђела Илић и Јелена Филиповић, Бело Брдо; Андријана Ристић, Бабин Мост; Андријана Андрић, Прилужје; Тијана Анђелковић, Доња Стражава, Горња Стражава и Горње Кординце; Ана Мијајловић, Дољац; Александра Јанићијевић, Кусце; Александра Вукојевић, Јелакце; Марија Тимотијевић, Костић Поток; Милица Стојановић, Горње Село код Призрена; Марија Васовић, Кузмин; Тода Минић, Жеровница; Марија Ђукић, Коваче; Тамара Ђурић, Осојане; Наташа Радојковић, Тушиће, Ибарски Колашин; Весна Ристовић, Ибарски Колашин.

Прилози



Слика 1. Божићни колач,
Косовска Каменица



Слика 2. Кравајчићи
и једна гуска



Слика 3. Кићеница,
плетеница и чувафкућа



Слика 4. Кола сас четри точка,
кола сас два точка и јафем



Слика 5. Ауткице



Слика 6. Круник и поско



Слика 7. Кравајче за њиву



Слика 8. Вакфриње кравајче



Слика 9. Славски колач



Слика 10. Срђобран Мићић
(1938–2021), Сушица

CEREMONIAL BREADS IN THE TRADITIONAL CULTURE OF SERBS IN KOSOVO AND METOHIJA

Summary

In Kosovo and Metohija area, the cult of bread has a special place. For centuries, as with other Slavic and Balkan peoples, ceremonial breads have represented a bloodless sacrifice and were an important momentum within the ethnopsychological community, which in this way came in touch with ancestral heritage. Ceremonial bread followed a person's life from birth to death. During the wedding ceremony, bread was broken above the bride's head for the sake of the abundance and represented a bloodless sacrifice, with the purpose of receiving grace for the future life of the spouse.

In the last rite of passage (death), ritual bread is kneaded in the deceased's house, and then taken to the cemetery and distributed to those who attend the funeral. Women also share them (in the form of small cakes) at the memorial services. Ceremonial bread has played an important role – mainly in the invocation of the fruitful year – during the celebrations of slava, of Christmas, and in the days after Christmas. The ritual cake was cut according to a strictly defined rule. The cake was considered the equivalent of the divine and had magical powers.

Research of Ivan Stepanović Jastrebov's records and field notes from the last twenty years had shown that the cult of bread is present, despite the desacralisation of archaic models of culture brought by the modern age. In Kosovo and Metohija, the cult of bread has hardly undergone any significant changes. Still, it has remained a living practice in an almost unchanged form in the decades that passed between the recordings of Ivan Stepanović Jastrebov and the latest field research that we conducted along with students of the Faculty of Philosophy of the University of Priština, temporarily located in Kosovska Mitrovica.

Keywords: bread, Christmas, ritual bread, wheat, fertility

Mihaj Radan* 39:636.32./38(=163.41)(=135.1)(498)
Filološki, istorijski i teološki fakultet 39:636.32./38(=135.1):[303.621.32(498)"1980/2020"
Zapadni univerzitet u Temišvaru

Miljana-Radmila Uskatu**
Filološki, istorijski i teološki fakultet
Zapadni univerzitet u Temišvaru

KARAŠEVSKI OVČARSKI OBIČAJI NEKAD I SAD: OD REDUKCIJE DO NESTANKA OVČARSKIH TRADICIJA***

Značajno mesto u našoj istraživačkoj aktivnosti zauzimaju istraživanja karaševskih običaja koji poslednjih decenija ubrzano nestaju. Među takve običaje, koji su pred izdisajem, spadaju i ovčarski. U radu su opisana tri ovčarska običaja: *otkukanje, smrđanje i čašćenje ovnóv*. Istovremeno, iznose se uzroci njihovog nestajanja i izvršena je uporedna analiza sa istim rumunskim običajima. Ovo istraživanje ima u vidu postizanje dva osnovna cilja: a) da se zabeleže i na taj način otrgnu od zaborava karaševski ovčarski običaji i istaknu pojedine razlike unutar karaševskih naselja; b) da se ukaže na prožimanja i recipročne uticaje u ovom domenu ljudske delatnosti prouzrokavane viševekovnim kontaktom ili suživotom pre svega Karaševaka (i, uopšte, banatskih Srba) i Rumuna.

Prikupljanje građe za ovčarsku problematiku vršeno je u dužem vremenskom periodu (1980–2022) na dva načina: a) nesistematski, od raznih slučajnih kazivača u raznim situacijama (u svakodnevnoj komunikaciji sa Karaševcima, za vreme odvijanja navedenih običaja i dr.) i b) ciljano, sistematsko prikupljanje građe izvršeno je u nekoliko navrata u anketama na osnovu upitnika i tematskih razgovora (2002, 2012–2013, 2021–2022). U zaključcima se sažeto iznose promene nastale tokom vremena i njima izazvane posledice i procenjuje se u kojoj su meri rumunski ovčarski običaji i obredi uticali na karaševske običaje i obrnuto.

Ključne reči: Karaševci, ovčarski običaji, otkukanje, smerljanje, čašćenje ovnova, pojednostavljinjanje i nestanak običaja

1. Uvodne napomene

Početkom ovog veka (2006. godine) započeli smo projekat koji je imao za osnovni cilj istraživanje običaja Karaševaka iz onih oblasti ljudske delatnosti koje su, kao posledica naglog ekonomskog razvoja društva i delovanja sve snažnijih i

* mradan54@yahoo.com; mihai.radan@e-uvt.ro

** miliana83@yahoo.com; miliana.uscatu@e-uvt.ro

***Rad je nastao u okviru projekta *Istraživanje kulture i istorije Srba u Rumuniji* Centra za naučna istraživanja kulture Srba u Rumuniji pri Savezu Srba u Rumuniji.

ubrzanijih procesa globalizacije u svim zemljama sveta, počele da nestaju. Tematika ovog našeg ličnog projekta je 2014. godine uključena u širi istraživački projekat Centra za naučna istraživanja kulture Srba u Rumuniji – *Istraživanje kulture i istorije Srba u Rumuniji*.

Prikupljanje grade za ovčarstvo u Karaševaka vršeno je u dužem vremenskom periodu, počev od 1980. sve do 2022. godine, na dva načina: a) nesistematski, u spontanoj svakodnevnoj komunikaciji sa svojim seljanima ili u vreme odvijanja ovčarskih običaja¹ i b) ciljano, sistematsko beleženje ovih običaja u anketama na osnovu upitnika² i tematskih razgovora, vršeno u nekoliko navrata (2002, 2012–2013, 2021–2022). Za sistematske ankete birali smo kazivače, i to one koji su se efektivno bavili uzgajanjem ovaca (i stoke uopšte) i koji su ispunjavali i druge kriterijume (dobar ili relativno dobar izgovor, rođeni u naselju u kojem je vođena anketa i dr.). U anketama sprovedenim u Karaševu imali smo tri glavna kazivača: Mikóla Fílka (Dudrija)³, Mikóla Rádan (Grábnik) /8. 8. 2002/⁴ (v. Rađan, Učkary 2016: 56) i Ívan Njágul (Jabalčán) /22. 08. 2021/. U Nermiđu kazivači su bili Mikóla Hacagán (Kórkeš) i Mílja Hacagán (Andrejnin), a u Ravniku – Marija Miloja (Lipondónja)⁵.

U radu se žele ostvariti dva osnovna cilja: a) dati sažet opis triju važnih ovčarskih običaja u Karaševaka i istaći uočeni trendovi u njihovoј evoluciji (involuciji) tokom poslednjih 120 godina (20. i prve dve decenije 21. veka), uključujući ovde i razlike koje su se vremenom pojavile u tim običajima unutar karaševske zajednice; b) ukazati na sličnosti sa istim srpskim i rumunskim običajima koje su nastale tokom viševekovnog kontakta ili/i suživota sa banatskim Rumunima, ali i sažeto izneti promene nastale tokom vremena i posledice njima izazvane.

2. Osnovni podaci o Karaševcima i karaševskim naseljima

Karaševsku slovensku etničku enklavu čini danas sedam naselja⁶ smeštenih u kotlini reke Karaša, u brdovitom predelu opkoljenom banatskim planinskim masivima – Semenikom (najviši vrh: 1447 m), Aninskim (1160 m) i Doknečkim (617 m) planinama, u jugozapadnom delu rumunskog Banata (v. u Prilozima, slike 1 i 2). Danas u karaševskim naseljima živi ukupno 5.787 stanovnika⁷, od kojih Karaševci⁸ čine apsolutnu većinu (najmanje 90 %). Ta su naselja grupisana u

¹ U tom nesistematskom beleženju običaja učestvovao je veliki broj kazivača čija imena nismo beležili.

² U anketama korišćeni su kako upitnici pojedinih autora (v. npr.: Бомњаковић 1985) tako i sopstveni upitnici specijalno osmišljeni za istraživanje karaševskih ovčarskih običaja (uključujući obrede, rezvizite, verovanja i sl.).

³ U zagradama je dat nadimak informatora.

⁴ U kosim zagradama naveden je kompletan datum (ili samo godina) vršenja ankete.

⁵ Krajem 2012. godine u ova dva naselja anketu je sprovela, prema uputstvima i upitniku koji smo mi sačinili (M. Radan), naša apsolventkinja (tada studentkinja 3. godine) Milena-Marija Hacegan iz Karaševa. Na osnovu tada prikupljene grade napisala je diplomski rad *Pastirske običaje u Karaševu, Nermidu i Ravniku. Pričaz i analiza leksike*, koji je uspešno odbranila 2013. godine na Filološkom, istorijskom i teološkom fakultetu Zapadnog univerziteta u Temišvaru. Deo te grade koristili smo u ovom radu.

⁶ U naselju Tirol donedavno je bilo Karaševaka, ali su oni danas skoro u potpunosti asimilirani, najpre od nemačkog, a potom od većinskog rumunskog stanovništva (detaljnije vidi u: Radan 2015: 25–31).

⁷ Podaci o brojčanom stanju Karaševaka dati su prema rezultatima poslednjeg popisa stanovništva u Rumuniji iz 2011. godine (v. Radan 2015: 22).

⁸ Sve do 1990. godine ogromna većina ovdašnjeg slovenskog življa izjašnjavala se kao Karaševci, ali su se nakon toga počeli izjašnjavati i kao Hrvati (većina) ili Srbi.

dve opštine – Karašovo (2.341 stanovnik)⁹, kojoj administrativno pripadaju sela Nérmiđ (535) i Jábalče (234), odnosno Lúpak (884), sa selima Klokótic (873), Rávnik (486) i Vódnik (434). Karašovo jeste najveće i najstarije karaševsko naselje, prvi put zabeleženo u dokumentima 1333. godine pod imenom Karasov (Радан 2015a: 33; v. i: Радан, Ускату 2015: 92–93).

Prema našim, ali i drugim istraživanjima (v.: Радан 2015a: 81), današnji Karaševci su potomci prvih Južnih Slovena, prisutnih na banatskom tlu još od 6. do 8. veka, koji su se kasnije, krajem 14. ili u prvoj polovini 15. veka, pomešali sa doseljenicima, najvećim delom srpskog porekla, pridošlim iz oblasti južno od Dunava. Proces etnogeneze karaševskog življa, u kojem su rumunsko banatsko stanovništvo i katolička veroispovest (nakon preobraćanja iz pravoslavlja tokom 17. veka) imali značajan udeo, bio je dugotrajan (Радан 2015a: 268; Радан, Ускату 2015: 94).

Na osnovu brojnih ozbiljnih dijalektoloških istraživanja danas se pouzdano zna da su govorovi Karaševaka štokavski ekavski (srpski) govorovi za koje jedni istraživači smatraju da pripadaju kosovsko-resavskom, a drugi da pripadaju prizren-sko-timočkom dijalekatskom tipu (Радан 2015a: 57–70, 253–268; Радан, Ускату 2015: 95–97). Postoje i druge teze o poreklu Karaševaka, ali su one naučno neutemeljene i često tendenciozne (Радан 2015a: 57–82).

Svi Karaševci su danas katoličke veroispovesti, ali je u srednjem veku versko stanje ovog življa bilo drugačije od sadašnjeg. Uprkos činjenici da je pri prvom pomenu Karaševa zabeleženo da je u njemu bilo sedište katoličkog protopreverzijata, u brojnim srednjovekovnim izvorima Karaševci se spominju kao *šizmatici*, što znači – pravoslavci. Potvrdu da su te tvrdnje tačne nalazimo u pojedinim dokumentima iz tog vremena i u nekoliko studija (Halasi–Kun 1983 i dr.), od kojih ističemo opširniju studiju Kriste Zach o katoličkim misijama *Kongregacije za propagandu vere* iz Rima u Banatu (Zach 1979), uključujući i karaševska naselja (17. vek), koje su imale za cilj da Karaševke i banatske Rumune preobrate u katoličanstvo (Радан 2011: 446–450, 456; Радан 2015: 53–57; Радан, Ускату 2015: 88–90, 94).

Postoje brojni etnografski zapisi, članci, studije, pisani počev od 19. veka sve do danas, u kojima su iskazana različita mišljenja o etničkom poreklu Karaševaka. Najtemeljnije naučne studije i članci o običajima Karaševaka, pogotovo oni iz druge polovine 20. i prve dve decenije 21. veka, zastupaju tezu o srpskom poreklu karaševskog življa.¹⁰

Konfiguracija terena na kojem se nalaze karaševska sela, sa prostranim pašnjacima i velikim šumama, uslovila je razvoj glavnih zanimanja Karaševaka – stočarstva, u prvom redu ovčarstva i voćarstva (Живојновић 1907: 52–53; Krpan 1983: 90–91; Simu 1939: 108–111) i, u manjoj meri, drvodeljstva. Poljoprivreda, iako sekundarnog značaja i manje razvijena od prethodno navedenih zanimanja usled neplodnog zemljišta, predstavljala je ipak važan segment privređivanja jer je obezbeđivala minimalne (iako najčešće nedovoljne) količine poljoprivrednih proizvoda neophodnih za život (Радан 2015a: 23–24; Радан, Ускату 2016: 55).

⁹ U zagradama je dat broj stanovnika navedenog naselja.

¹⁰ Opširniji prikaz etnoloških radova o karaševskim običajima v. u: Радан 2015a: 73–81.

3. Ovčarstvo u Karaševaka nekad i sad

3.1. Ovčarstvo do sredine 20. veka

Otprilike do 1950. godine Karaševci su uzgajali veliki broj ovaca. Najsiro-mašnja domaćinstva imala su od 15 do 20, a najimućnija – najmanje osamdesetak, neretko i preko 100 ovaca. Krpan (1983: 103) navodi da je u međuratnom periodu samo Karašovo imalo oko 30.000 ovaca, a ostala sela oko 20.000. Brojem ovaca merilo se imućstvo porodice i, implicitno, njen ugled u seoskoj zajednici i van nje. Posebno treba istaći da je ovčarski zanat bio izuzetno cenjen, a ovčari su podjednako uvažavani kao i seoski *kněš* (predsednik opštine) (Krpan 1983: 91).

Ovčarstvo u Karaševaka od davnina sve do danas temeljilo se na nepisanom običajnom pravu (isto kao kod vlaških nomadskih stočara, a i drugde, v.: Antonijević 1982: 51–52) i zasnivalo se na udruživanju više *břkara* (domaćina)¹¹, te je tako stvarano poveće stado koje je povereno na čuvanje ovčaru od *Důrđevadna* do oko *Martínadna* (Mratinjan, 11. novembra po gregorijanskom kalendaru). Ovčari su se obično *ortačili* (udruživali) i, po dogovoru, određivali ko će koje ovce čuvati¹². U ovom periodu bilo ih je ukupno pet, naime: 1) *vatař* ili *teftedár* – obično najstariji ovčar, on je glavni među ovčarima, koji je određivao ko, šta, kad i kako da radi i bio je odgovoran za celo stado; 2) *mžnicár* (muzar), koji je bio zadužen jedino da čuva *mžnice* (muzare); 3) *jalovinár* je bio zadužen da čuva *jalovíče* (jalovice); 4) *jaganjčár*, zadužen da čuva *jáganci* (jagance) i 5) *teráčák*¹³, dečak ili momčić zadužen da nateruje ovce u *strígi* (toru) na *mženje* (mužu) (Живојновић 1907: 52; Krpan 1983: 92). Za ispašu najčešće su korišćeni pašnjaci udaljeniji od naselja, u višim brdima u prostranom karaševskom *hóteru* (ataru), često i van njega u planinskim pašnjacima Semenika, a veoma retko su korišćeni pašnjaci u blizini samih naselja.

3.2. Ovčarstvo u drugoj polovini 20. veka (od ~1950. do ~1995)

U ovom periodu sve brže su se razvijale nauka i tehnika, što je imalo za posledicu brz ekonomski uspon koji je pokrenuo značajne, velike promene u načinu življenja, pogotovo u seoskim sredinama, čak i u onim najkonzervativnijim, kao što je to bila *karaševska etnička enklava*. Postepeno i u sve većem broju, posle 1950. godine, karaševski mladići po završetku osnovne škole nastavljaju obrazovanje u trogodišnjim profesionalnim (zanatlijskim) školama, a po njihovom završetku zapošljavaju se najčešće u rešičkim fabrikama (crna metalurgija, mašinogradnja), zatim, mnogo ređe, u okolnim rudokopima (Anina, Doman, Dokneča, Lupak) ili u drugim privrednim granama (transport, ugostiteljstvo, elektroprivreda i dr.) (Живојновић 1909: 50; Krpan 1983: 91). Zahvaljujući činjenici da u karaševskim naseljima nije u socijalističkom režimu bila izvršena kolektivizacija (pretvaranje individualnih seoskih gazdinstava u zadruge), kao i tome što je udaljenost navedenih industrijskih mesta od karaševskih naselja mala

¹¹ „Svaki odredi uz svoje stado i pastira, ili ih u zajednici najme, i ovi onda zajedno čuvaju sve u velikom čoporу“ (Живојновић 1907: 53; v. i up. kod Čakan 2011: 76–81).

¹² Prema kazivanju Ivana Njagula (Jabalčana) iz Karaševa.

¹³ U južnom Banatu poznat pod imenom *bojtar*.

(od 10 do 20 km), a zaposlenima je bio osiguran svakodnevni prevoz za Rešicu i Aninu i nazad, Karaševci su nakon smena nastavili manje-više da održavaju svoja gazzinstva, ali je teret rada pao na ženske članove porodica. To masovno zapošljavanje skoro isključivo muške radne snage sve do osme decenije prošlog veka označilo je početak napuštanja tradicionalnih zanimanja, u prvom redu ovčarstva. Postepeno i u sve većoj meri opada broj ovaca¹⁴ i samim tim i broj čobana, među kojima sada nalazimo samo muškarce starije od pedeset godina, a sve rede mlađe ljude. U ovom periodu vlasnici su u proseku držali 10 do 15 ovaca, a vrlo retko je pokojii domaćin imao više od 30 ovaca (v. Tabelu 1). Postepeno se napuštaju planinski pašnjaci Semenika, a ovčarske *strige* (torovi, stočarski stanovi), koje postepeno bivaju sve malobrojnije, postavljaju se najčešće na pašnjacima u neposrednoj blizini naselja. U novonastalim uslovima pastirski običaji su ipak uspeli da se koliko-toliko očuvaju, ali su se odvijali smanjenim intenzitetom i sve više u redukovanim oblicima (Радан, Ускату 2016: 55; Радан 2017: 314–315). Počev od 1980. i devetke u sve većem broju nastavljaju srednjoškolsko obrazovanje, a nakon završetka školovanja i one se zapošljavaju, što će označiti početak urušavanja viševekovne tradicionalne karaševske seoske kulture i, uopšte, načina življenja (Радан 2017: 313–315; Радан, Ускату 2016: 55).

3.3. Ovčarstvo od 1995. do danas

U ovom periodu veoma mali broj domaćinstava još ima po nekoliko ovaca (od 3 do 10), a nešto više poseduje mali broj gazzinstava, obično onih iz čijih je redova ovčar. Inače, broj karaševskih ovčara je danas toliko mali da su pojedini vlasnici primorani da tih svojih nekoliko ovčica daju na čuvanje rumunskim čobanima iz susednih rumunskih naselja (Goruja, npr.)¹⁵. Uzrok ovakovog stanja je u tome što u ovom razdoblju skoro svi radno sposobni Karaševci, pre svega oni iz mlađe i srednje generacije, odlaze na rad u inostranstvo, najpre u Srbiju i Hrvatsku, a potom u zapadnoevropske zemlje, najviše u Austriju, Italiju, Nemačku, ali i drugde. Ostavši bez zaposlenja nakon propasti rešičke industrije i bez do-tadašnjih prihoda, Karaševci su bili prisiljeni da se otisnu u tuđinu „trbuhom za kruhom“. Prihodi od obrade neplodne zemlje i od ovčarstva, koje je već nekoliko decenija unazad postalo nerentabilno, jedva bi obezbedili minimalne uslove za život. Posledica ovakovog trenda u ovčarstvu jeste da su karaševski pastirski običaji i obredi koji ih prate najpre nastavili trend još intenzivnijeg uprošćavanja, započet u prethodnom periodu, a potom da se tako pojednostavljeni (redukovani) sve rede održavaju i da, na kraju, pojedini od njih sasvim i nestanu (Радан 2017: 316–317).

4. Opis karaševskih ovčarskih običaja

Sve do sredine prošloga veka, ovčarstvo je predstavljalo najznačajniju granu privređivanja jer je obezbeđivalo samu egzistenciju Karaševaka, te je stoga ostavilo dubok trag u narodnoj tradiciji karaševskog življa. Tri velika i važna obreda vezana

¹⁴ Uporedi, na primer, isti trend u Leskovici (Radan 2003: 166–168) i u većini sela u rumunskom Banatu.

¹⁵ Informacija dobijena od Mikóle Đurkice (Mangéla), Karašovo, br. 141.

su za ovčarstvo: *otkúkanje*, *smérljanje* i *čašćenje ovnóv*. Prva dva odvijaju se u proleće, a treći početkom jeseni. O njima imamo dva dosta opširna prikaza, jedan s početka prošloga veka, iz 1907. godine (Живојновић 1907: 52–56), drugi iz 1983. godine (Krpan 1983), i treći, sažetiji, iz 1939. godine (Simu 1939: 119–121). Na osnovi ovih triju opisa, ali i podataka koje smo mi prikupili (v. gore 1.2.), dajemo u nastavku sažet opis navedenih običaja i, istovremeno, ističemo promene koje su oni doživeli od početka prošloga veka sve do danas.

4.1. *Otkúkanje*

4.1.1. *Otkúkanje* u prvoj polovini 20. veka

U ovom periodu obred *otkúkanja* ovaca¹⁶ održavao se svake godine na pravoslavni *Dúrđevda* 'n /K, J/ (*Dúrđevdъn* /К, Л, Н, В/, *Dúrđevdèn* /Р/)¹⁷, tj. 6. maja po srpskom pravoslavnom (julijanskom) kalendaru (Живојновић 1907: 53; Krpan, 1983: 92). Glavni rekvizit za ovaj pastirski običaj jeste obredni okrugli, pleteni kolač sa šupljom sredinom nazvan *koláč za otkúkanje* (v. Sl. 3), koji je domaćica za tu priliku ispekla kod kuće od *šiničnog* (pšeničnog) *brášna* bez kvasca. Za gozbu koja će biti priređena za ovu priliku, svaka domaćica je toga dana, najkasnije do 10 sati, kod kuće pripremala jela koja će izneti na polje. Ta jela će složiti u kotarice koje će jedna ili dve žene izneti na glavi *kot stríge* (kod tora) gde se nalaze ovce, odnosno ovčarskog *saláša* ili *kolibe*. Ako je tor bio udaljen od naselja, jela su prenošena volujskim kolima, kocijama ili na magarcima (v. Sl. 4, 5). U obredu su učestvovali svi *břkári* (vlasnici ovaca) s *čeljadžom* (sa svim članovima porodice).

Pre podneva, sa paše doteraju ovce i uvode ih u tor koji spreda ima mali, uzak izlaz/prolaz kroz koji se ovce jedna po jedna propuštaju radi muže. Neposredno pre muže, ispred *stríge* donosio se na *želéznoj lopáti* *kábus* (žar) /K, J/ (*žbк* /К, Л, Н, В/, *žég* /Р/) preko kojeg se posipa *támnjan* i okade se ovce i njihovi vlasnici, a nasred izlaska iz tora položi se *sikíra* tako da je svaka ovca morala preko nje proći. Nakon kađenja, ispred tora, u kojem se nalaze ovce muzare i *teráčak* među njima, vlasnici ovaca i ovčari posedaju, uzimaju *čutúre s rakijom* i *svi málko pgl'nu* („gucnu, piju“) *tž_nji* i *ováko naméne* (nazdrave): „U ime božje i svetoga Đurđa, u zdravlje ovaca, ovčara i domaćina!“ (Живојновић 1907: 53), gologlavno se pomole Bogu, a zatim počinje muža (Sl. 7). *Teráčak* nateruje ovce jednu po jednu ka izlazu gde je prvi muzničar dohvati i, ako je njegova, zadrži je i pomuze, a ako nije, predaje je od ruke do ruke dok ne stigne do njenog vlasnika, koji je zadrži i pomuze. Svaki domaćin muže svoje ovce u muzlicu u koju, ako nema srebrni prsten na prstu, obavezno stavlja srebrni novčić. Dok traje muža više puta se *káne* (nude) rakijom i popiju pokoji gutljaj. Odmah po završetku muže, počinje ritual otkukanja. Svi domaćini ispred izlaza iz tora poređaju svoje muzlice sa mlekom preko kojih svaki postavi svoj kolač za otkukanje premazan

¹⁶ Domaćini koji su imali i krave, a većina ih je imala, *otkukali* su i krave (isto se postupalo i kod banatskih Rumuna u Almaškoj dolini i Dolini Bistre).

¹⁷ Skraćeni nazivi karaševskih naselja: K – Karašovo, Kl – Klokočić, J – Jabalče, L – Lupak, N – Nermid, V – Vodnik, R – Ravnik.

mlekom i okićen vencem od vrbovih grančica sa lišćem u koji je upleteno više strukova *kopríve*, *petrožína* (peršuna) i *mleča* (mlečike). Taj venac privezuje se za kolač *červénim kóncam* (crvenim koncem). Po dva-tri muškarca iz svakog domaćinstva stanu u tor (*strúgu*), a isto toliko žena pred strugu, pa kolač okićen vencem, postavljen iznad muzlice sa mlekom, dohvate sa obe strane i *póčmu da tégle* (počnu vući). Dva puta simuliraju kidanje kolača uz povik muškaraca: *Kíku!*, na koji žene odgovaraju: *Otkúku!*, a treći put, uz iste povike¹⁸, jače trgnu i raskinu i kolač i venac. Karaševci veruju da ona strana koja otrgne više od kolača „toga roda biti više jaganjaca iduće godine“ (Живојновић 1907: 54; Krpan 1983: 93; Simu 1939: 119–120). Prema verovanju Karaševaka, ukrašavanje kolača s *véncam ot výbe* sa upletenim strućcima *kopríve* i *petrožína* na njemu radi se sa uverenjem (i nadom) da će jaganjci brzo rasti kao vrbovo pruće, kopriva i peršun, odnosno da će se ovce razmnožavati kao vrba, a mlečika bi trebalo da obezbedi da ovce daju mnogo mleka. Svaki član porodice dobije potom po jedan komad kolača.

Po obavljanju ovog najvažnijeg obreda otkukanja, jedna domaćica zahvati varjačom mleka iz vedrice i na travnatom ravnom mestašcu na ledini izlije ga prinoсеći žrtvu *Svétomu Đúrđu* govoreći: „U ime božje sv. Đurđu za zdravlje stada“ (Живојновић 1907: 54), a tako redom rade i sve ostale domaćice ili domaćini. Potom domaćice počinju razastirati po travi, u nizu, svaka svoj *týpežnik* (stolnjak) na koji poredaju pune činije sa pripremljenim jelima: *čörba ot* (suve) *svinjétine* s valjuškama, *sárme* /K1, L, V, N/ (*perišőre* /<rum. dijal. *perišóare* „sarme“/ – K, J) s *kalbasicom* (kobasicom), kuvano meso sa cveklom, kiselim krastavcima ili paprikama, *mándra* (kačamak) ili *maláj* (proja), *pítá* (hleb) i kolač od sira zvani *pérka*. Svi učesnici posedaju na travu uz razastrte trpeznike i, dok žene postavljaju činije sa jelima, muškarci razdragano razgovaraju i piju rakiju. Nakon što su sva jela postavljena, jedna starija žena donese na *smetljari* žara koji posipa tamjanom i okadu celu *sófru* (sto). Tada svi ustaju, muškarci poskidaju *palarije* (šešire) (<rum. *pálárie* „šešir“), a najstariji čobanin ili drugi stariji čovek podiže čuturu s rakijom i nazdravlja više puta: „Da pijemo u ime božje što nam je dao da doživimo ovaj dan!“ (posle svake zdravice moraju da piju iz svojih čutura) / „Ovo neka je sv. Đurđu, da nam čuva stado!“ / „Ovo neka bude časnom krstu i Bogu i pomolimo mu se!“ (Икро: 55). Posle poslednje zdravice svi prisutni mole *Oče naš*, zatim svi poseduju svaki za svoju *sófru* (sto) i počnu jesti. Ne posredno pre ručka ovčari naprave kačamak koji razdele u više činija i preliju ovčijim mlekom, te podele svim porodicama. Za vreme ručka ovčari su sa *tránjeslom* (poveća izatkana torba) obilazili prisutne porodice i od svakoga domaćina dobijali ponešto od jela (kobasicice, mesa, proju, hleba i perke) neophodnog za njihovu ishranu do *smérljanja*, koje će se održati sledećeg ponedeljka, srede ili subote posle Đurđevdana. Posle ručka, ponovo svi ustaju i glasno se pomole Bogu.

Poslednji čin u ovom ovčarskom obredu – *poljevanje* (polivanje) – odvijao se posle ručka i sastojao se u tome što su prisutni mladići pokušavali da vodom iz svojih kablica poliju devojke i mlađe žene¹⁹. Posle ručka razgovaraju, pevaju i vesele se, žene sakupljaju u svoje kotarice preostalo jelo i, nakon izvesnog vremena, zadovoljni i veseli, vraćaju se svojim kućama.

¹⁸ Kazivači Mikola Filka i Mikola Radan tvrde da pri trećem simuliranju viču: *Kíku! – Raskúku!*

¹⁹ Napominjemo da ovu ritualnu radnju u konsultovanoj literaturi nismo našli ni kod Rumuna ni kod Srba.

4.1.2. Otkukanje od ~1950. do ~1995. godine

U ovom razdoblju konzervirana je, u suštini, struktura obreda, ali je vidljiva i lako uočljiva tendencija njegovog uprošćavanja i sužavanja njegove društvene osnove (razloge za to v. u 3.2), tačnije, njegovog postepenog povlačenja unutar porodice, kao i novine koje se u ovom razdoblju javljaju. U ovom odeljku istaći ćemo, sažeto, samo osnovne elemente uprošćenog obreda. Nabrajamo, u nastavku, najznačajnije promene koje je ovaj obred pretrpeo u ovom periodu:

- Otkukanje se održava svake godine i dalje na Đurđevdan, ali 23. aprila (po gregorijanskem kalendaru) (Krpan 1983: 98; naši kazivači).

- *Kolač za otkukanje*, ispečen u domaćinovoј kući, u *kukni*, bez kvasca (*dróžđa* – K, J, Kl / *kérmana* – R), ukrašen je vencem upletenim od tankih vrbovih grančica s lišćem, ponekad bez peršuna, koprive i mlečike); struga je kićena *čépljam ot vrbe* (vrbovim grančicama) i raznim prolećnim cvećem.

- Obred se vrši u porodičnom krugu, obično na salašu, rede *dóma* (kod kuće). Posle obreda jelo se ono što je za ovu priliku pripremljeno. Tako u K, J i N na salašu/kolibi pripremalo se skromno jelo, tzv. *topénje* (pečena jaja, slanina, kobasica), dok se u Kl, L i R spremala bogatija trpeza, kao i u prethodnom periodu.

- Ovaj obred vrši se na sledeći način: privede se najbolja ovca sa jagnjetom nad muzlicu s mlekom i srebrnim novčićem u njoj. Najstariji muškarac iz porodice pridržava ovcu kako bi ona mirovala. Obred vrše deca, tako što s jedne strane ovce stanu dva-tri dečaka, a s druge strane dve-tri devojčice. Oni nad ovcom drže vrbov venac, a kolač ispod nje, i izgovaraju tri puta iste ritualne reči *kuku – otkuku*²⁰. Pri trećem poviku jače povuku, rastrgnuvši i kolač i venac, te potom ustanove u čijim je rukama ostao veći deo kolača i na osnovu toga zaključuju kojeg će roda biti više jaganjaca sledeće godine.

- Ne vrši se više obred polivanja.

- Sutradan ovce odvode ovčaru na strugu, koji dan uoči *smerljanja* izdvaja jaganje od ovaca (odbija ih od sise). Tada se vlasnici ovaca dogovore sa čobaninom kada će biti smerljjanje, za koje najčešće odrede da bude 3. ili 5. maja, ali nikako ne 4. maja kada je dan Sv. Florijana (zaštitnik od požara u katolika).

4.1.3. Otkukanje od 1995. do danas

Osnovna karakteristika ovog razdoblja sastoji se u tome što se obred, usled drastičnog pada broja ovaca (v. gore 3.3), sada retko, samo u pojedinim domaćinstvima, još vrši, i to u uprošćenom obliku. Struktura obreda ostala je ista kao u prethodnom periodu, sa nekim malim, neznatnim promenama. Tako, na primer, kolač za otkukanje pečen u kući zamenjen je kupovnim kolačem koji je negde veoma skromno, simbolično ukrašen samo vencem od vrbovih grančica, a negde je taj venac preterano ukrašen i drugim raznim cvećem (*lilič* „jorgovan”, *kukurč* „kukurek”, *jáglíč* „jaglika” i dr.). Srebrni novčić se u posudu sa mlekom retko stavlja, a nema ni traga od polivanja. Kidanje kolača često vrše samo dva

²⁰ Prema kazivanju Ivana Njagula iz Karaševa muškarci dva puta podvikuju *kukavičke*, a žene im odgovaraju sa *kuku*, a treći put podvikuje se *kuku – raskúku*.

najstarija člana porodice (*děda* i *májka* „baba“) ili zajedno sa jednim ili dva deteta (koja su njihovi roditelji privremeno ostavili da o njima brinu baba i deda), jer su svi ostali članovi porodice na radu u inostranstvu. Ovakvo stanje siguran je znak da će obred otkukanja u skoroj budućnosti u potpunosti isčeznuti ukoliko se ne dogode neke značajnije promene u načinu življenja Karaševaka.

Počev od 2010. naovamo ovčar i *brkari*, kojih je sve manje, dođu na strugu koju okite vrbovim grančicama i drugim poljskim cvećem, u velikoj meri poštujući ustaljene rituale pomuzu ovce (v. Sl. 6), raskidaju kolač za otkukanje, a potom, nakon izgovorene zdravice i molitve, svi skupa posedaju i ručaju. Pomuzeno mleko gazde ponesu kući ili ostavljaju ovčaru. Svako od kuće donese ponešto od jela (*debélu kalbasícu*, *slanínu*, *kostícu* (<rum. *costiță* „rebra kupljena iz prodavnice“) i slično, od kojih se napravi *topénje* (peku se u *tigánji*), pa i kolače, retko tradicionalne, uglavnom kupovne. Ponekad neki od vlasnika zakolje i ispeče jagnje i počasti sve *brkare*. To jelo jedu svi zajedno, ne kao na smerljanju, kada svaka porodica jede ono što je pripremila i donela. Ovčar zapiše koliko muzara i koliko jalovina ima svaki domaćin, kako bi znao koliko mleka treba dati svakom od njih. Pravilo je da za 5 ovaca muzara svaki gazda dobija 5 *kábla* mleka, što znači 6 *méra* (1 *kabál* = 3 *mére*, 1 *méra* = 15 *litre* (litara)). Dakle, deoba mleka vrši se bez merenja, paušalno. Pošto je rešeno kako će se vršiti deoba mleka, *smérljanje* se više ne drži. U novonastalim konkretnim uslovima ovo je, dakako, iznuđeno rešenje.

4.2. *Smérljanje*

Za razliku od prethodnog običaja – *otkúkanja*, svrha *smerljanja* više je ekonomiske no magijsko-religijske prirode, na šta upućuje sam njegov naziv²¹. Mnogi rituali, radnje i sama gozba isti su i ponavljaju se kao na *otkúkanju*, stoga nećemo davati njihov detaljan opis. Na osnovu već pomenutih zapisa Živojnovića, Simua i Krpana, kao i informacija dobijenih od naših najstarijih kazivača iz Karaševa (v. gore 1.2), dajemo u nastavku sažet opis ovog običaja²².

4.2.1. *Smérljanje* u prvoj polovini 20. veka

Iznosimo, u nastavku, radnje i obrede po redosledu kojim se one vrše:

- *Smérljanje* se održavalо prвог понедељка, среде или суботе posle Đurđevдана (6. maja po julijanskom, starom kalendaru) (Simu 1939: 120; Krpan 1983: 99).

- Uveče pred smerljanje, oko 18 časova doteraju se ovce kod struge, pomuzu se i razdvajaju se od jaganjaca.

- Pripreme počinju od ranog jutra, na sam dan *smerljanja*, domaćice *gótvaju* jela za ručak, a svaki domaćin je obavezno trebao zaklati jagnje, odneti ga na strugu i tamo ga ispeći na ražnju.

²¹ Glagolska imenica izvedena od osnovnog glagola *meriti* sa prefiksom *s-*, izvedenica koja označava radnju odmeravanja godišnje količine mleka koju će svaki vlasnik ovaca dobiti od celog stada.

²² Up. isti običaj u: Radan 2003: 227–231.

- Sutradan ovce se rano isteraju na pašu, a vraćaju ih oko podneva sa paše i uteruju ih u strugu. Pre uterivanja ispred struge svaki domaćin zabode jedan kolac na koji će okačiti svoju čuturu sa rakijom, a koji će mu istovremeno služiti kao naslon za vreme muže. Ispred koca svaki se pobrine da postavi *stolak* (mala stolica), panj ili kamen na kojem će sedeti. Takođe, pripreme svoje *stružnjake* (drvena posuda za ovče mleko; muzlica) u koje, ako nemaju srebrni prsten na prstu, stave srebrni novčić. Svaki domaćin sâm će musti svoje ovce i potruditiće se da namuze što više mleka, jer je mleko predstavljalo jedno od značajnijih prihoda od ovaca, dakle od toga zavisi dobar deo njegove dobiti te godine (Čakan 2011: 82; Krpan 1983: 83).

- Sledi kađenje ovaca u toru, domaćini nazdravljuju i popiju koji gutlaj rakije iz svojih čutura, nakon čega počinje muža. U Živojnovićevim i Krpanovim zapisima nije zabeleženo da su domaćini posle kađenja, a pre mužnje, glasno molili *Oče naš*, ali je više nego sigurno tako bilo.

- Kad svi završe mužu, pred ovčarem svaki izmeri svoje mleko. Mleko se merilo *ókom* (1 óka = 1,25 kg), a za svaku oku mleka dobiće svaki vlasnik ovaca po 10 oka, u tri navrata tokom leta. Posle merenja od namuzenog mleka odmah tamo *čine sínirje/sírenje*. Prema količini namuzenog mleka utvrđuje se redosled kojim će vlasnici uzimati kvotu mleka koja im pripada, tako da onaj domaćin koji je na smerljjanju najviše oka mleka imao – prvi muze celo stado, a posle njega dolaze redom i ostali. Svaki domaćin, dok mu je red da uzima mleko, dužan je da obezbedi hranu za ovčare. Taj red se tri puta ponavlja sve do *Svete Marije Vélike* (15. avgusta) (Velika Gospojina), a nakon što su svi vlasnici redom uzeli svoje mleko, ponovo se vršilo *smérljanje*, koje se, dakle, ponavlja tri puta (Krpan 1983: 100). Od Velike Gospojine sve do *Mijóladna* (*Svétog Mílje* – 29. septembra) mleko od celog *čópora* (stada) uzima onaj koji je ovčar (ako ih je više, dele ga međusobno) (v.: Живојновић III: 56; up. Čakan 2011: 85–89). Prva dva-tri dana posle *smerljanja* sve mleko od celog stada su prodavali, a od zarađenog novca kupovala se *sól* (so) za ovce. Od ovog dana razdvajaju jaganje i čuvaju ih zasebno (v. gore *jagančár* – 3.1).

- U isto vreme dok se meri pomuzeno mleko, domaćice i drugi članovi svake porodice prostiru po travi *trpežnike* ili *pokróvice* (pokrovce) na koje postavljaju pripremljena jela.

- Posle premeravanja mleka sledi gozba, čašćenje jelima i pićem, koje se odvijalo kao i na *otkušanju*. Na ovo slavlje domaćini su skoro redovno pozivali porodične prijatelje ili ugledne ljude (intelektualce, državne službenike i dr.). Po završetku ručka, zadovoljni obavljanjem ovog važnog posla, malo bi se proveseli i vraćali se potom svojim kućama.

4.2.2. *Smérljanje* od 1950. do 1995. godine

I u ovom periodu je konzervirana struktura običaja, ali su se počele javljati izvesne promene koje u nastavku sažeto iznosimo:

- U ovom periodu Karaševci *smérljavu* posle Đurđevdana (23. 4. po gregorijanskom, novom kalendaru), od 3. do najkasnije 9. maja (jer se od 10. maja zbraňuju ispaša po livadama/senokosima), a datum određuje glavni ovčar. Nikako

se nije *smérjalo* 4. maja jer toga dana katolici proslavljaju Sv. Florijana, zaštitnika vatrogasaca, kojega Karaševci poštuju, posebno ovčari, i spominju ga u svim zdravicama sa molbom da ih zaštiti od vatre, požara, munja²³.

- Broj ovčara najpre spada na tri – *mžničár* – glavni, *jalovinári* i *jagančár*, a pri kraju ovog razdoblja, ponekad, i na dva – *mžničár* i *jalovinár*, od kojih je jedan glavni, ali obojica muzu ovce. Ovce se muzu približno četiri meseca u toku jedne sezone, dva puta dnevno – ujutru i uveče, od kraja aprila do kraja septembra (od Đurđevdana do Miholjdana). Na početku ovog perioda nastavlja se praksa iz prethodnog razdoblja razdvajanja ovnova, jalovica i jaganjaca od muzara, ali se kasnije muzare i jalovice spajaju u jedno stado, ovnovi su uvek formirali zasebno stado, a jaganjci nisu više poveravani na čuvanje ovčaru, o njima je brinuo svaki domaćin.

- Nestaje *teráčak*, pa je zbog toga pri muži svaki vlasnik morao imati nekoga (obično neki dečak ili drugi član iz porodice) koji mu je pronašao ovce u toru (raspoznavao ih je po belegu i zvonu) i dodavao mu da ih pomuze. Svaki muzničar vodio je evidenciju tako što je na jednom štapiću (rabošu) zarezivao *brítvom* svaku pomuzenu ovcu. Istovremeno, ovčar je imenovao nekog čoveka od poverenja za nadzornika kako neki od muzara ne bi pokušao prevariti ovčara.

- Ne peku se više jaganjci kod struge, nego ih svaki domaćin peče na ražnju u specijalnoj peći *kúkni*, kod kuće. Unutrašnjost jagnjeta puni se jagnjećim iznutricama koje su nazivane *pódrup* (drob). Jela koja domaćice pripremaju za *smerjanje* kod svojih kuća bitno se razlikuju (manje u Ravniku) od jela na *otkukanju* (iz drugog perioda, 1950–1995, v. 4.1.2), u smislu da su brojnija i sofisticiranija: *rízánci* (supa od rezanaca), *prompíri* (K, J) / *krampíri* (ostala naselja) u rélni, *perišore* (K, J) / *sárme* (ostala naselja), kuvana *kokóška* ili *péťal* (petao), *kalbasíca* (kobasicica), dimljena svinjetina (šunka), *péřka* i drugi kolači zvani *trípcí* (K, J) / *dôlgí* – Kl / *ot máka*, *ot oreší*, *ot kíseljice* (sa pekmezom), *ot rabáta* (sa ratlukom).

- Merenje mleka vrši se sada kantarom (up.: Čakan 2011: 86–89) zvanim *okáč* (*onéj s bótom*) (Sl. 8), što znači da se merilo mleko po težini, nije bila bitna zapremina²⁴. Postoje razlike od sela do sela u zapremini posuđa za merenje mleka (kazivač Ivan Njagul; v. Живојновић 1907: 56; Krpan 1983: 100).

- Za razliku od prethodnog razdoblja, deoba mleka (kvota koja je pripadala svakom gazdi) vrši se sada samo jednom, a nakon što se svi vlasnici izređaju i uzmu svoj deo, mleko od celoga stada pripadalo je ovčaru/ovčarima do prestanka muženja (septembar) (Krpan 1983: 100; up.: Čakan 2011: 84).

- Svi rituali i radnje prilikom gozbe priređivane posle premeravanja mleka odvijali su se kao i u prvoj polovini prošlog veka. Svaka je porodica jela svoje jelo (Sl. 9, 10). Novina se sastoji samo u jednom detalju vrednog pomena jer označava mali ali značajan civilizacijski korak napred. Reč je o tome da je svaka domaćica pri kraju gozbe pripremljena jela, među kojima je obavezno trebala biti

²³ Evo jedan odlomak iz zdravice na *otkukanju* ili na *smerjanju*: „Molimo te Sveti Đurđe, moli se kod dragoga Gospodina Boga da si trgne kučeta njejna (to su kurjaci), da nemaju ništa s ovem čoporom, i Svetom Florijanu da ne izgori polje, da ima mara što da je...” (kazivač Ivan Njagul).

²⁴ *Se mérilo za továram, né kontíra* [ne važi] *volúm, kolíko kontíra zamašnjínja* (kazivač Ivan Njagul).

i *lopátka ot jágnjeta* (lopatica, prednja noga), ovčarima često uručivala u posudama od porcelana, a meso je neretko bilo upakovano u najlonsku foliju ili stavljanu u papirne kese.

- Na kraju gozbe jedan od ovčara oglašava ko je na *smerljanju* dotične godine *pvi báć* (up. *baća* kod: Čakan 2011: 77; Petrovici 1935: 143), to jest onaj gazda koji je imao najviše mleka, što znači da će dotični prvi musti celo stado i uzeti svoju kvotu mleka.

4.2.3. *Smérljanje* od 1995. godine do danas

Glavna karakteristika ovog perioda jeste da su *smérljanja* danas skoro sasvim nestala. Osnovni uzrok ovakvog stanja jeste depopulacija karaševskih sela usled postepenog odlaska radno sposobnog stanovništva na 'privremeni' rad u inostranstvo, što je imalo za posledicu, između ostalog, drastično smanjenje ovčijeg fonda. U novonastalim uslovima starija generacija, koja je u krvi imala usajenu ljubav za odgajanje ovaca i koja je ostala u selima, ulagala je ogromne napore da se običaj koliko-toliko održi, u čemu je, sve do druge decenije 21. veka, delimično uspela, ali je ta bitka, nažalost, danas izgubljena. Premda sve slabijeg intenziteta, znatno uprošćen i bez nekadašnjeg sjaja i živosti, ovaj se običaj održavao sve do druge decenije ovoga veka i, na kraju, sasvim nestao. Prema tome, ako bi trebali navesti ono što karakteriše ovaj period, preciznije – njegovih prvih petnaestak godina, izdvajamo sledeće:

- U poređenju sa stanjem iz šezdesetih godina prošlog veka, još na početku ovog razdoblja broj ovaca u karaševskim selima bio je veoma mali i konstantno je opadao sve do danas. Sve manji broj domaćina je uzgajao ovce, a danas većina tih domaćina ima 5 do 10 grla, dok je veoma malo onih koji imaju više od 10 grla²⁵. Srazmerno malom broju ovaca, mali je i broj jaganjaca, zbog toga se u ovom razdoblju oni više ne daju ovčaru na čuvanje, već o njima brinu sami domaćini kod svojih kuća. Proporcionalno sa smanjivanjem broja ovaca, smanjivao se i broj ovčara. Ako je šezdesetih godina samo u Karaševu bilo 43 ovčara (možda i više), danas ih ima samo pet, u Jabalču dva, jedan ili dva u Nérmidu²⁶.

- Uprkos činjenici da je *smérljanje* predstavljalo sredinom prošlog veka centralni, najznačajniji pastirski događaj, posle 2010. godine *smérljanje* se više ne održava u karaševskim selima²⁷. Ovo je, premda žalosno, najznačajnije što se desilo u evoluciji ovog običaja. Međutim, osnovna funkcija *smérljanja* prenesena je, umetnuta je u obred *otkúkanja* (v. 4.1.3), koje se kako-tako ipak održalo do danas.

- Drvena posuda i *drévene ležíce* (drvene kašike) počinju nestajati još u prošlom periodu, a sada ih skoro uopšte nema, te su skoro u celosti zamenjene kupovnim metalnim i/ili plastičnim posuđem i priborom za jelo.

Za oba običaja redovno se kupuju u poslastičarnicama razni kolači, a tradicionalne karaševske kolače sve ređe nalazimo na trpezi.

²⁵ Danas u Karaševu postoje dva domaćinstva koja imaju oko 400 ovaca i najviše desetak porodica koje imaju između 30 i 80 ovaca (kazivač Ivan Borka).

²⁶ Evo njihovih imena, prezimena i nadimaka: Iván Bórka (-), Milja Ujkíca (Kokóra), Péter Ćínkul (Labeš), Mikóla Gluvák (Metiljávac), Márton Fíľka (Carán) – K; Đúred Úrsul i Jánku Krécu (Rumun koji se pre četrdesetak godina nastanio u Karaševu) – J; Mikóla Hacegán (Kórkeš) – N.

²⁷ Prema informacijama kojima raspolažemo u Ravniku je običaj nestao desetak godina ranije.

4.3. Čašćenje ovnóv

4.3.1. Čašćenje ovnóv u prvoj polovini 20. veka

U Živojnovićevim, Simuovim i Krpanovim napisima nalazimo veoma kratak, sažet opis ovog trećeg ovčarskog običaja, a i od naših informatora o njemu smo dobili sasvim šture podatke. Uoči Miholjdana okupe se svi vlasnici, pomuzu ovce poslednji put i puštaju ovnove među ovce, te tom prilikom prirede malu gozbu na sličan način kako su to radili na *otkúkanju i smérljanju* (Živojnović 1907: 56; Krpan 1983: 94; Simu 1939: 121; v. i: Nikolić 1958: 117–119; Недељковић 1994: 177, 187–188). Ovaj običaj je prvi počeo da se gubi, ali tako uprošćen, pojednostavljen, održao se, ipak, i u narednom razdoblju. Tako ga, na primer, Krpan opisuje veoma sažeto, doslovno u dve rečenice (1983: 94), a za period posle Drugog svetskog rata uopšte ga ni ne pominje, pa se nameće zaključak da je već tada retko održavan, što proizilazi i iz kazivanja naših sagovornika.

4.3.2. Čašćenje ovnóv u razdoblju od 1950. do 1995. godine

Po dogovoru, jednog unapred određenog dana u vremenskom intervalu od *Svete Marije Mále* (Male Gospojine) do *Mijóljadna* (Miholjdana), ovčari pozovu i ponekog od *bkára* i okupe se kod struge *da se počáste ovnóve*. Tada poslednji put pomuzu ovce, a od toga dana prestajala je muža ovaca i *se púste ovnóve u óvce*. Ovom prilikom pripreme neko jelo, obično zakolju ovcu i naprave *jédan dóbar paprikáš, guláš, ó doma pústi se neki koláč, pérkú donéše sváki órtak*, i tako naprave lep zajednički provod – *tó znáčí če se počáste ovnóve* (kazivač Ivan Njagul). Napomenemo ovde da ovnove ovčari odvajaju od ovaca onda kada ovce *póčmu da se mýrkáju* (K, J, Kl) / *da se gaze* (N), tj. *izméđu Petróvadna* (29. 06) i *Jakóbovadna* (25. 07) (kazivač Ivan Njagul). Ovčari su strogo vodili računa o odvajanju ovnova od ovaca, i to su smišljeno radili tako da bi se ovce iduće godine jagnjile tokom januara i februara meseca. Stoga se, na primer, u Karaševu ovnovi puštaju među ovce posle Velike Gospojine, najčešće posle Male Gospojine, a u Jabalču se to radilo obavezno samo posle Male Gospojine, najčešće krajem septembra (kazivač Ivan Borka).

4.3.3. Čašćenje ovnóv u razdoblju od 1995. godine do danas

Slobodno se može tvrditi da je u ovom periodu običaj sasvim nestao: *sad se nè čini čašćenje ovnóv* (kazivač Ivan Borka). Ponekad, ali ne svake godine, pod izgovorom oživljavanja starih običaja, pokoji ovčar priredi malu gozbu (ispieče jagnje na ražnju i pripremi druga jela) na koju pozove malobrojne vlasnike ovaca i tako naprave provod, koji je, inače, pravi razlog 'oživljavanja tradicija' (kazivači Ivan Njagul i Ivan Borka). Period odvajanja ovnova od stada, odnosno njihovo ponovno puštanje među ovce, danas se više ne poštuje strogo.

5. Zajednički elementi u pastirskim običajima Karaševaka i banatskih Rumuna

Uporedivanjem karaševskih ovčarskih običaja sa istim rumunskim običajima opisanim u stručnim etnografskim i folklorističkim studijama (Banat, Erdelj) mogu se uočiti brojne sličnosti, ali, razume se, i izvesne razlike, koje ipak ne zadiru u strukturu običaja. Naročito intrigiraju veoma velike sličnosti pastirskih običaja almaških Rumuna (Almaška dolina) sa istim karaševskim običajima.²⁸ Navodimo u nastavku samo neke sličnosti, s napomenom da ćemo detaljniji, sveobuhvatniji pregled njihov datu u jednom budućem radu.

5.1. Sličnosti i razlike u vezi sa običajem *otkukanja*

Iz stručne literature proizilazi da ovaj običaj kod Rumuna postoji jedino u planinskom (rumunskom) Banatu, i to u dve oblasti: u dolini Almaža (jugozapadni deo rumunskog Banata) i u dolini Bistre (reka Bistra u jugoistočnom delu rumunskog Banata). Najvažniji zajednički elementi ovog običaja u karaševskom i u navedenim dvema rumunskim banatskim oblastima, a koji ne nalazimo kod Srba u Vojvodini (uključujući i srpski deo Banata), jesu, u prvom redu, inkantacija korišćena pri lomljenju kolača: *kuku – otkuku – raskuku* (Karaševci), odnosno: *cícu /kuku/ – răscícu /răskúku/,* kao i veoma velika podudarnost u radnjama i magijsko-ritualnim obredima vršenim ovom prilikom (kao što je to, na primer, premazivanje kolača mlekom, vršenje obreda na Đurđevdan i dr.). Malo više detalja o ovom običaju Rumuna u Almažu objavljeno je u Petrovićevoj studiji (1935: 136–137) i našem radu (Radan 2016: 190–191), odnosno u Dragucovoj studiji o istom običaju kod Rumuna u dolini Bistre (Drăguț 1977: 141). Pomenimo još jednu podudarnost u običaju Karaševaka i Rumuna iz doline Bistre: *kolač za otkukanje* priprema se bez kvasca, a najverovatnije je tako bilo i u Almažu mada u Petrovićevim zapisima nema te informacije²⁹.

O razlikama između karaševskog i rumunskog banatskog običaja ističemo da su one malobrojne i suštinski od manjeg značaja.³⁰ Tako, na primer, Karaševci veruju da će biti više ženskih jagnjaca ako ženska strana otkine veći deo kolača, i obrnuto³¹, dok Rumuni iz doline Bistre veruju da će onaj koji otkine veći deo kolača duže živeti, a kod Rumuna u Almažu nije zabeleženo nikakvo verovanje o tome šta simbolizuje otkinuto veće parče kolača.

5.2. Sličnosti i razlike u vezi sa običajem *smérljanja*

Postoje brojna i značajna podudaranja kako u nazivu tako i u strukturi običaja kod Karaševaka i almaških Rumuna, ali i sa istim običajem drugih Rumuna iz Banata i Erdelja. Zajedničko u srpskom karaševskom i rumunskom almaškom običaju jeste, pre svega, njegov naziv. Almažani ovaj običaj imenuju slovenskom

²⁸ O ovoj rumunskoj zajednici detaljnije vidi u: Радан 2015б; Радан 2016; Радан, Ускату 2016.

²⁹ Petrović je od svojih informatora dobio samo dva vrlo kratka kazivanja o ovom običaju.

³⁰ Imajući u vidu da su informacije šture, možda postoje i drugi slični ili različiti elementi koji nisu zabeleženi.

³¹ Isto verovanje zabeleženo je kod Srba iz Leskovice (Radan 2003: 228).

leksemom i to sa karaševskim, srpskim fonetizmom³²: *smıldz* (смыldз) (<*s* + praslov. **młsti* „musti”) (Радан 2016: 191). To nije slučaj u ostalim rumunskim oblastima u kojima je ovaj običaj najčešće poznat kao *Sâmbra óilor*, ali i pod drugim nazivima: *Ariéṭul*, *Alésul*, *Rúptul Stérpelor*, *Másurátul óilor*, *Másurișul óilor*, i održavao se svake godine na Đurđevdan ili koji dan kasnije (*Sângeorž / Sъndorž/*, *Sf. Gheorghe /Sfântul Geórge/* – 23. 4) (Căliman 2018: 26). Budući da je obim studije za objavlјivanje u ovom zborniku ograničen, navodimo samo još jednu podudarnost: onaj koji namuze najviše mleka zove se kod Karaševaka *pvi báć*, a kod Almažana *báś* (baš) *mai mári* („najveći bać”). Postoji, inače, čitav niz istih ili veoma sličnih obreda i radnji koji se vrše u okviru ovog običaja, a razlike (koje postoje i unutar karaševske, odnosno almaške zajednice!) su malobrojne, nebitne i ne zadiru u suštinu običaja (kao, na primer, Karaševci vrše premeravanje mleka ponedeljkom, sredom ili subotom odmah posle Đurđevdana, a Almažani ponedeljkom, četvrtkom ili subotom, takođe posle Đurđevdana). Navodimo u nastavku nekoliko sličnih elemenata koje nalazimo kod Karaševaka i kod svih Rumuna iz Banata i Erdelja: formiranje stada (struge) združivanjem više domaćina; izbor vođe, glavnog ovčara bacije; premeravanje mleka vrši se na dan Sv. Đordja ili nekog dana odmah posle Đurđevdana; kađenje tamjanom ovaca i svih učesnika sa istom apotropejskom namenom (zaštita stada od vukova, zmija, bolesti i drugih nedaća); priprema jela za gozbu, uključujući kolač i pečeno jagnje, i zajednička, ritualna gozba (ručak na zemlji); ishrana ovčara od strane vlasnika koji uzima mleko kada dođe njegov red i dr. (v.: Haiduc 2017: 217–226; Căliman 2018: 19–32; Pop 1999: 107–108 i dr.).

5.3. Sličnosti u običaju čašćenja ovnova

Koliko nam je poznato, ovaj običaj nalazimo samo kod Karaševaka, banatskih Hera i kod rumunskih Almažana. Budući da su postojeći opisi ovog običaja vrlo kratki, šturi i pružaju oskudne podatke, možemo jedino zaključiti da je kod svih struktura običaja veoma slična.

6. Zaključci

6.1. Karaševski pastirski običaji vezani su za dva blagdana. Prva dva, *smęrljanje i otkúkanje*, u tesnoj su vezi sa *svétim Đúrđam /Đúrđevdánam/* (6. 5, odnosno 23. 4), najvažnijim pastirskim svecem kojeg Karaševci smatraju zaštitnikom stada i pastira, a značajan broj njih ga drži kao kućnog svetitelja³³ (*slávenje, slávinje*, „krsna slava”) (v.: Радан, Ускати 2012: 113–114, 134). Kao što se vidi iz izloženog, na ovim dvema ovčarskim svečanostima prinosi se žrtva Sv. Đurđu, a njemu se u zdravicama i molitvom obraćaju sa molbom da njih i njihova stada zaštiti *ot kúrjaci, ot zmija, ot svakojáki bolečína* (boleština) i drugih nedaća. Treći ovčarski običaj, *čašćenje ovnóv*, vezan je uz *Mijólđan* (K) (*Mijólđen – R, Mijólđen – ostala*

³² Vidi: Petrovici 1970: 141.

³³ U opštini Karaševco 40 domaćinstva ima Sv. Đurđa za krsnu slavu, a u opštini Lupak samo 11 (ukupno 51).

naselja, *Mijój* – J) ili *svetog Milju*, sveca koji je, posle *Sv. Mikóle* (Nikole)³⁴, druga krsna slava po broju domaćinstava u Karaševaka³⁵ (v.: Радан, Ускату 2012). U prva dva razdoblja sva tri običaja održavana su na pašnjacima, tj. kod *strige* (*saláša, kolibe/ž*). Vršenje obreda *otkúkanja* sve do sredine prošlog veka održavano na pravoslavni Đurđevdan (6. maja po julijanskom kalendaru) predstavlja jednu od važnijih indicija da su Karaševci u srednjem veku bili pravoslavne vere (v. 2.4.). Uprkos činjenici da su ovčarski običaji vezani za crkvene blagdane, Katolička crkva se slabo ili nikako nije uključivala (što se indirektno da zaključiti iz postojećih opisa – v. 2.6), najverovatnije zbog toga što se u prvom razdoblju *otkukanje* održavalo na pravoslavni Đurđevdan, a možda i zbog toga što obredi i ritualne radnje koje se vrše u tim prilikama vuku poreklo iz paganskog, prethričanskog doba. Koliko nam je poznato, ponekad se u poslednjih pedesetak godina na ovim svečanostima pojavljuju i katolički sveštenici.

6.2. Prema indicijama iz Živojnovićevog, Simuovog i Krpanovog napisa izgleda da je *otkukanje*, bar u prvom analiziranom razdoblju, bilo najznačajniji običaj, pre svega u obrednim elementima, ali je potom, u drugom razdoblju, veći značaj dobilo *smérljanje*; međutim, prvi je opstao da danas, a drugi iščezao.

6.3. Prilagođavanje novim uslovima života, nastalim posle 1950. godine, imalo je za posledicu pojednostavljivanje ili čak nestajanje pojedinih obreda i ritualnih radnji (na primer, premeravanje mleka samo jedanput (v. 4.2.2), skraćivanje zdravica, *poljevanje* (v. 4.1.1) i dr.), a pojedini običaji – čašćenje *ovnóv* i *smérljanje* – skoro su sasvim iščezli. Jedini način na koji bi se moglo uticati da se ovi običaji obnove, odnosno da se bar konzerviše ono što je još preostalo od njih i uspori njihov nestanak, jeste da se kod današnjih malobrojnih vlasnika većih stada, koji imaju preko 100 svojih ovaca (v. fusnotu 24), probudi neka želja ili prkos da probaju održavati ove običaje uprkos konkretnim nepovoljnim okolnostima i, razume se, malo većim novčanim naporima za konzerviranje bar jednog dela kulturne baštine predaka³⁶. Kako smo saznali od našeg kazivača, Ivana Borke, takvih pokušaja ima danas, instiktivno i samoinicijativno ih vrše neki od sadašnjih ovčara, ali se oni dešavaju neredovno i u veoma uprošćenom, šematizovanom obliku (v. 4.3.3). U jednom takvom hipotetičkom poduhvatu mogla bi mnogo pomoći škola, pre svega uvođenjem u školski program predmeta izučavanja i negovanja narodnih tradicija, ali i ličnim angažmanom nastavnika dotičnog (ali i drugih) predmeta. Takođe bi u tu svrhu mogla znatno doprineti neformalna podrška dveju karaševskih opština (npr. pokretanjem pojedinih projekata u tom smislu, učešće predsednika opštine i drugih viđenijih karaševskih intelektualaca na takvim obnovljenim svečanostima i sl.).

6.4. Budući da su Rumuni (Vlasi) poznati kao najčuveniji odgajivači ovaca na čitavom Balkanskom poluostrvu, da je ovčarstvo njihovo tradicionalno, najrašireno je zanimanje, te da su brojni vlaški ovčarski termini ušli u rečnik drugih

³⁴ U opštini Karaševac – 179, a u opštini Lupak – 139 (ukupno 318).

³⁵ U opštini Karaševac 169 porodica ima ovu krsnu slavu, a u opštini Lupak samo njih 26 (ukupno 195).

³⁶ Uprkos svemu, postoji neda da se osetno poveća ovčji fond u karaševskoj zajednici jer su zadnjih godina pojedini Karaševci počeli kupovati veći broj ovaca i osnivati ovčarska udruženja, što bi možda imalo za posledicu revitalizaciju ovčarskih običaja. Ilustracije radi, prema informaciji dobijenoj iz opštine Lupak neposredno pre završetka ovog rada, u toj opštini ima danas 2.300 ovaca (v. i fusnotu 25).

balkanskih naroda, dosta iznenadjujuća je činjenica da u toj rumunskoj ovčarskoj terminologiji obiluju brojni termini i lekseme slovenskog porekla. Ilustracije radi, navodimo samo nekoliko takvih termina i leksema: *răbój* „raboš”, *rosicol* „razdvajanje jalovina, ovnova i jaganjaca od muzara”, *mréjă* (mreža) „obor za ovce”, *răzlog* „sastavni delovi plota kojim se ograjuje tor”, *lésă* „upleteno pruće kojim se ograjuje tor”, *colác* (kolak) „obredni kolač sa rupom u sredini”, možda i *colibă* (koliba) „koliba” i mnogi drugi. Međutim, kada govorimo o ovčarskim običajima rumunskih Alažana (delimično i onih iz doline Bistre), zapanjuju skoro istovetna struktura i naročito isti ili veoma slični nazivi ovih običaja kao u Karaševaka: *răscucăit* (răskukyjít)³⁷ *otkukanje*, *cicu* (kuku) – *răscucu* (răskuku), *smildz* (smıldz) (v. 5.2), *pološcie* (pološće) „natorenno zemljiste na kojem su noćile ili noće ovce” (<*položište* – KG), *kićesc* (kićesk) „kititi (strugu)”, *bas*³⁸ „bač” i dr. Po našem mišljenju ovo je, bez dvoumljenja, jasan pokazatelj da su današnji Rumuni iz doline Almaža ove termine, pa i strukturu običaja, preuzeli od Karaševaka koje su ovde zatekli kada su se doselili na ove prostore i vremenom ih asimilovali (v.: Радан 2016: 180–181, 194). Prisustvo leksema slovenskog porekla kod ostalih Rumuna ne začuđuje, jer je proces pozajmljivanja dugo trajao tokom viševekovne simbioze Južnih Slovena sa romanizovanim stanovništvom u Dakiji, iz koje je nastao današnji rumunski narod. Pa, ipak, dosta začuđuje prisustvo znatnog broja slovenskih ovčarskih termina u rečniku naroda sa veoma razvijenom pastirskom tradicijom. Što se tiče doline Bistre i uopšte Banata u tom suživotu skoro je izvesno da je južnoslovenski (srpski) elemenat bio brojniji i uticajniji nego u drugim rumunskim oblastima, otud u rumunskim banatskim govorima prisustvo brojnih pastirskih termina slovenskog porekla.

6.5. Iz svega navedenog uočavaju se interferencije, međusobni uticaji u ovčarskim običajima Karaševaka (vojvodanskih Srba uopšte) i Rumuna, pogotovo banatskih Rumuna. Iznenadjuje veliki uticaj karaševskih na običaje banatskih Rumuna. Radi utvrđivanja koji je uticaj, bar približno, bio veći, te na koji je način i u kakvim okolnostima je funkcionisao taj recipročni uticaj, poželjno i korisno, ali hitno (dok sasvim ne nestanu ostaci ovih običaja), bilo bi sprovesti temeljnu interdisciplinarnu anketu o ovoj problematici i potom napisati komparativnu studiju.

6.6. Upoređivanjem karaševskih i srpskih ovčarskih običaja u Vojvodini konstatujemo da najveće sličnosti sa karaševskim običajima nalazimo u južnom Banatu, pogotovo kod banatskih Hera (v.: Čakan 2011: passim; v. i up: Николић 1958: 9–130; Недељковић 1994: 187–188; Radan 2003: 227–231). Neophodno je istraživanje ove problematike proširiti i na Srbiju (posebno na jugoistočnu Srbiju) i potom izvršiti opširniju komparativnu analizu ovih običaja.

6.7. Smatramo da u osnovi donedavnog naglašenog konzervativizma Karaševaka stoje dva glavna uzroka: a) specifični životni uslovi u kojima se vekovima razvijala karaševska enklava, opkoljena rumunskim stanovništvom, većinom pravoslavne veroispovesti i b) konzervativni mentalitet možda je kod Karaševaka

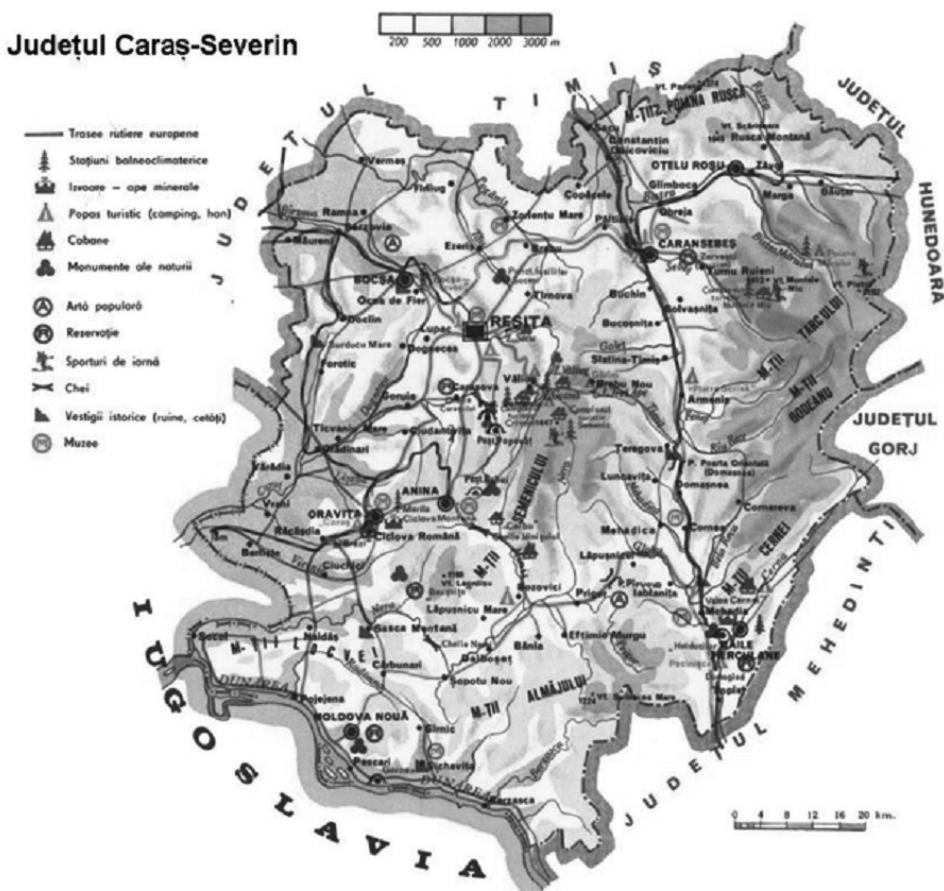
³⁷ Termin je kalkiran prema karaševskom terminu: prefiks *răs* „raz” + *cucăit*.

³⁸ Etimologija reči nije utvrđena, ima je u svim slovenskim i drugim jezicima, a za naše istraživanje važna je jer je imaju i Karaševci (*batč*).

dodatno podstaknut pretežno stočarskim načinom života i kontakta sa (polu)nomadskim vlaškim stočarima koji se odlikuju izrazitim konzervativizmom (Антонијевић 1982: 36–37).

6.8. U vreme masovnog odlaska na rad u inostranstvo započinju sve ubrzaniji procesi kontrahovanja, a potom postepenog zapostavljanja i, na kraju, napuštanja i gubljenja pojedinih karaševskih tradicionalnih ovčarskih i mnogih drugih običaja. Proces raspada karaševske zajednice do koga je došlo nakon 1990. godine izazvao je nestanak brojnih običaja i verovanja, a posledica svega toga je postepeno ali sve brže nestajanje karaševske tradicionalne narodne kulture, proces čiji će krajnji ishod biti, nažalost, napuštanje viševekovne čvrsto formirane concepcije o posebnom etničkom identitetu i govoru ove enklave – *karaševskom* i, samim tim, nestanak Karaševaka kao specifične etnolingvističke zajednice (Радан 2017: 315–317).

Prilozi



Slika 1. Karaš-Severinska županija



Slika 2. Geografski položaj karađorđevo oblasti

NASELJE	BROJ		
	KUĆA	STANOVNIKA	OVACA
Karađorđevo	500	2830	8000
Nérmić'	140	730	900
Jábalč'e	52	309	300
Lúpak	200	1100	1820
Klokótič'	200	1200	1020
Rávnik	150	780	840
Vódnik	96	500	500
UKUPNO	1341	7449	13380

Tabela 1. Broj domaćinstava, žitelja i ovaca
u karađorđevo skim naseljima 1979. g. (Krpan, 1983: 92)



Slika 3. Koláč za otkúkanje (Karašovo, ~1995. godine)



Slika 4. Donošenje jela na striću za otkúkanje ili smérljanje na magarcima



Slika 5. Donošenje jela na strúgu za otkúkanje ili smérljanje u kotaricama
(Karašovo, 1969)



Slika 6. Otkúkanje u Nermiđu (osamdesetih ili devedesetih godina 20. veka)



Slika 7. Molitva pre *mužnje* (Karašovo, sedamdesetih godina 20. veka)



Slika 8. Merenje mleka kantarom (Karašovo, 1994)



Slika 9. Ručak na *smérljanju* (Karaševo, 1995)



Slika 10. Ručak na *smérljanju* (Karaševo, oko 1970. godine)

Literatura

- Čakan, Ivan. *Tradicionalno ovčarstvo Vojvodine – oblici udruživanja ovčara. Traditional sheepkeeping in Vojvodina – forms of associations of sheep keepers.* Novi Sad: Muzej Vojvodine, 2011.
- Drăguț, Maria, Drăguț, Pavel. „Rituri agricole și pastorale pe Valea Bistrei”. *Studii și comunicări de etnografie-istorie*, 2 (1977): 133–144.
- Haiduc, Ștefan. *Destinul în mentalitatea din Țara Oașului*. Satu Mare: Editura CITADELA, 2017.
- Halasi-Kun, Tibor. “Ottoman Data and the History of the *Krašovans*”. In: Peter B. Golden, T. Halasi-Kun, Thomas S. Noonan (eds.). *Archivum Eurasiae Medii Aevi*. Tomus III. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1983, 157–182.
- Căliman, Ion. „Îndeletniciri, meșteșuguri și ocupații. Obiceiuri agro-pastorale legate de îndeletnicirile de bază (Măsuratul oilor, ariețul, sămbra oilor)”. *Timisiensis* (2018): 19–32.
- Krpan, Stjepan. „Ovčarstvo kod Hrvata u rumunjskoj županiji Caras–Severin”. Zagreb: *Etnološka tribina: Godišnjak Hrvatskog etnološkog društva*, 11–12/4–5 (1983): 87–104.
- Petrovici, Emil. „Folklor din Valea Almăjului”. *Anuarul Arhivei de Folklor*, 3 (1935): 25–159.
- Petrovici, Emil. „Toponime slave din Valea Almăjului (Banat)”. *Studii de dialectologie și toponimie*. București: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1970, 138–142.
- Pop, Mihai. *Obiceiuri tradiționale românești*. București: Editura Univers, 1999.
- Radan, Mihai N. *Lescovița. Între trecut și prezent. Monografie*. Timișoara: Editura Mirton, 2003.
- Simu, Traian. *Originea crașovenilor. Studiu istoric și etnografic*. Lugoj: Tipografia „Corvin” Lugoj – Strada General Berthelot Nr. 1, 1939.
- Zach, Krista. *Die bosnische Franziskanermission des 17. Jahrhunderts im südöstlichen Niederungarn. Aspekte ethnisch-konfessioneller in der Siedlungsgeschichte Niederungarns*. München: Dr. Rudolf Trofenik, 1979.
- Антонијевић, Драгослав. *Обреди и обичаји балканских сточара. Rituals and Customs of Balkan Cattlebreeders*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 1982.
- Бошњаковић, Жарко. *Пастирска терминологија Срема*. Нови Сад: Филозофски факултет, Институт за јужнословенске језике, 1985.
- Вакарелски, Христо. *Етнография на България*. София: Издателство наука и изкуство, 1974.
- Живојновић, Јован. „Крашовани (Карашани, Карапавци). Белешке, народни обичаји и примери језика”. *Летопис Матице српске*, 85/243 (1907): 52–79.
- Живојновић, Јован. „Кроз Јужни Банат (Путничке белешке и размишљања)”. *Летопис Матице српске*, 85/255 (1909): 37–65.
- Недељковић, Миле. *Календар српских народних обичаја и веровања за просту 1994*. Валево: Валеваш, 1994.

- Николић, Рајко. „Рад око стоке код банатских Хера”. У: Миленко С. Филиповић (ур.). *Банатске Хере*. Нови Сад: Војвођански музеј, 1958, 97–121.
- Радан Ускату, Миљана-Радмила. „Сличности у свадбеном обичају Каравешевака и румунских Алмажана – доказ о каравешевско-алмашком суживоту у прошлости”. *Исходишта*, 2 (2016): 199–214.
- Радан, Михај Н. „Каравешевска антропонимија у прошлости и данас”. У: Милош Ковачевић (ур.). *Књижевни (стандардни) језик и језик књижевности*. Крагујевац: ФИЛУМ, 2011, 445–458.
- Радан, Михај Н. *Фонетика и фонологија каравешских говора данас. Прилози проучавању српских говора у Румунији*. Нови Сад: Филозофски факултет у Новом Саду, Матица српска, Београд: Институт за српски језик САНУ, 2015а.
- Радан, Михај Н. „Последице контаката и/или српско (каравешевско) – румунског суживота огледане у говорима Румуна из Алмашке долине (Банат)”. *Исходишта*, 1 (2015б): 353–374.
- Радан, Михај Н. „О каравешским и алмашким обичајима и обредима. Компаративна студија”. *Исходишта*, 2 (2015в): 179–197.
- Радан, Михај Н. „Каравешевска етничка енклава кроз време. Од тврдог конзерватизма до наглашене либерализације”. У: Срђан Рудић, Светлана Ђалдовић-Шијаковић (ур.). *Село Балкана. Континуитети и промене кроз историју*. Београд: Историјски институт, Музеј на отвореном „Старо село” Сирогојно, 2017, 299–319.
- Радан, Михај Н. и Миљана-Радмила Ускату. „Нови прилог каравешкој слави”. У: Душан Попов (ур.). *Темишварски зборник*, 6 (2012): 91–141.
- Радан, Михај Н. и Миљана-Радмила Ускату. „О етничком пореклу каравешске енклаве – стварност и мит”. У: Снежана Гудурић и Марија Стефановић (ур.). *Језици и културе у времену и простору IV/1. Тематски зборник*. Нови Сад: Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет, 2015, 87–102.
- Радан, Михај Н. и Миљана-Радмила Ускату. „Каравешевска пастирска терминологија (са посебним освртом на страни утицај у њој)”. У: Снежана Гудурић и Марија Стефановић (ур.). *Језици и културе у времену и простору V: Тематски зборник*. Нови Сад: Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет, 2016, 55–67.

Internet izvori

Ișfănoni, Rusalin. *Păstoritul agricol local în Tinutul Pădurenilor*, <https://academiaromana.ro/ief/doc2020/ateliereleBrailoiu/AteliereleBrailoiu2020/p2-PastoritulCarpatice-traditie-continuitate.pdf>

Spisak glavnih kazivača

Mikóla Fílka (Dudrňa), rođen 1924 – umro 2011, Karášovo, broj kuće 120

Mikóla Rádan (Grábnik), rođen 12. 12. 1930 – umro 2011, Karášovo, broj kuće 120 A

Ívan Njágul (Jabalčán), rođen 14. 7. 1953, Karášovo, broj kuće 392

Ívan Bórka, rođen 15. 12. 1972, Karášovo, broj kuće 242

Mikóla Hacagán (Kórkeš), rođen 1955, Nérmiđ, broj kuće 14 A

Míľa Hacagán (Andrejnín), rođen 1952, Nérmiđ, broj kuće 11 A

Marija Milója (Lipondónja), rođen 1963, Rávnik, broj kuće 67

Skraćenice za karaševska naselja

J – Jábalče (rum. zvanični naziv Iabálcea)

K – Karášovo (rum. zvanični naziv Carášova)

Kl – Klokótič (rum. zvanični naziv Clócotici)

L – Lúpak (rum. zvanični naziv Lúpac)

N – Nérmiđ (rum. zvanični naziv Nérmet)

R – Rávnik (rum. zvanični naziv Ráfnic)

V – Vódnik (rum. zvanični naziv Vódnica)

Mihai Radan

Miliana-Radmila Uscatu

LES HABITUDES DES BERGERS DES CARASSOVIENS

Résumé

L'étude des coutumes carassoviennes qui sont au bord de l'extinction au cours des dernières décennies occupent une place importante dans notre activité de recherche. L'une de ces habitudes est également liée à l'activité de berger. Cet article décrit trois coutumes pastorales carassoviennes (*otkukanje, smerljanje et čaščenje ovnov*, „la libération des bêliers dans le troupeau“). Dans le même temps, les causes de l'abandon de ces habitudes sont présentées et une analyse comparative de celles-ci avec des habitudes roumaines similaires est effectuée. La recherche vise à atteindre deux objectifs principaux: d'une part, enregistrer et, de cette manière, éviter la disparition sans trace de ces habitudes pastorales, et d'autre part, mettre en évidence les influences et interférences interethniques dans le domaine du pastoralisme.

Le matériel pastoral a été collecté sur quatre décennies (1980-2021) de deux manières: a) de manière non systématique, auprès de différents informateurs dans la communication quotidienne ou pendant le déroulement des rituels, et b) ciblé, systématiquement, à travers des enquêtes sur la base de certains questionnaires et également dans les conversations thématiques (2002, 2012-2013, 2021). À la fin de l'article, certaines conclusions sont formulées concernant le degré d'intensité de l'influence des coutumes pastorales roumaines sur les mêmes coutumes et rituels des Carassoviens.

Mots-clés: Carassoviens, habitudes pastorales, briser la miche traditionnelle, mesurer le lait, honorer les bêliers, simplification et disparition des habitudes

Наталья Г. Голант*
Музей антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
Санкт-Петербург

821.135.1.09-13-14:398(497.11 Timočka krajina)(091)

821.135.1-1:398:[929 Picot É.

Мария М. Рыжова**
Музей антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
Санкт-Петербург

ИЗ ИСТОРИИ СОБИРАНИЯ ФОЛЬКЛОРА ВЛАХОВ И РУМЫН ДОЛИНЫ ТИМОКА

В данной статье идет речь об истории собирания и публикации фольклорных текстов валахов и румын долины реки Тимок, начиная с *Народных песен румын Сербии* (*Chants populaires des roumains de Serbie*), изданных французскими филологом и дипломатом Эмилем Пико (Émile Picot) в 1889 г. в Париже. Авторы затрагивают, в частности, такие сюжеты, как смена доминирующих жанров в сборниках фольклорных текстов, публиковавшихся в разные периоды, и различные системы записи, использовавшиеся собирателями фольклора (в том числе разные варианты «валашского алфавита», появившиеся в течение последних десятилетий). Здесь рассматриваются разноплановые источники, сравнивать которые сложно и не всегда возможно: публикации разных периодов, выходившие в разных странах, на разных языках и созданные самими разными людьми – в одних случаях фольклористами, этнологами и историками, в других – людьми, не имеющими какого-либо гуманитарного образования и лишь в почтенном возрасте научившимися писать на родном языке. Однако, на наш взгляд, можно отметить некое общее направление развития собирания и исследования текстов: если вначале преобладали публикации текстов из зоны царанских говоров, а наибольшим интересом собирателей и издателей пользовались произведения героического эпоса и любовной лирики, то с течением времени расширялись и география сбора текстов (захватывая и зону унгурянских говоров), и жанровое разнообразие текстов. В последние годы заметно вырос интерес к обрядовой поэзии (в первую очередь, к той, что связана с погребальными обычаями).

Ключевые слова: фольклорные тексты, народная поэзия, эпос, валахи, румыны, долина Тимока

* natalita1977@yandex.ru

** mariamih@yandex.ru

Начало истории созиания влашского фольклора на территории долины реки Тимок (в восточной Сербии и северо-западной Болгарии) датируется 1889 г. В этом году французский филолог-романист и дипломат Эмиль Пико опубликовал собрание фольклорных текстов жителей долины реки Тимок *Народные песни румын Сербии* (*Chants populaires des roumains de Serbie*) (Picot 1889). В этой работе приводится ряд образцов народной лирики и эпоса. Эмилю Пико, по-видимому, не приходилось бывать в долине Тимока, хотя он больше года провел в Румынии (с сентября 1866 по ноябрь в 1867 он находился в Бухаресте в качестве секретаря Кароля I – в то время господаря Румынии), и несколько лет в Банате, тогда еще являвшемся частью Австро-Венгрии (с конца 1867 по 1872, будучи вице-консулом Франции в Тимишоаре). Тексты влашских песен из долины Тимока Пико получил в 1872 г. от Стояна Новаковича – сербского филолога, историка, писателя и политика, который в тот период был послом Сербии в Стамбуле (Picot 1889; Филиповић 2017: 338). В этой публикации не указано конкретное место фиксации того или иного текста, однако по приведенным Пико сведениям о людях, записавших эти тексты – жителях г. Неготина Джордже Димитриевиче и Светозаре Стоядиновиче, можно сделать вывод, что все они были записаны в окрестностях Неготина, т.е. на территории исторической области Краина и, по-видимому, от носителей царанских (олтенских)¹ говоров румынского языка. По словам самого Э. Пико, в записях, полученных им от Ст. Новаковича, эти тексты приводятся на сербской кириллице, поскольку собирали, хотя и происходили из влашских семей, умели писать только по-сербски. В публикации Пико тексты даны на румынской латинице. Транслитерацию Пико помог выполнить румынский писатель Александру Одобеску. Все фольклорные тексты в публикации Пико даются с параллельным переводом на французский. Среди опубликованных Пико влашских поэтических текстов есть любовные песни, сатирические песни, поговорки, потешки, один образец обрядовой поэзии – погребальный плач; образцы эпоса – гайдуцкие и исторические песни. Среди эпических произведений представлены как локальные версии песен, которые встречаются на большей части территории распространения румынского языка (например, песня о герое Валашского восстания 1821 г. Тудоре Владимиреску), так и песни, связанные конкретно с историей Краины, например, песня *Стоян Булюкбashi* или *Ага Топалович* и *Стоян Булюкбashi*, которые имеют довольно ограниченное распространение на территории бытования румынского языка (на территории

¹ Среди румын (влахов) долины Тимока бытует несколько вариантов румынской речи. Это «царанский», «унгурянский», «мунтенский» (унгурянско-мунтенский), представляющий собой смешение царанского и унгурянского, и «буфандский» говоры. (Мы используем терминологию, предложенную Моникой Хуцану и Аннемари Сореску-Маринкович (Huțanu, Sorescu-Marinković 2015: 201–211)). Биляна Сикимич именует царанский говор мунтенским и выделяет всего три румынских говора на территории восточной Сербии: мунтенский (царанский), банатский (унгурянский) и буфандский (см.: Sikić 2005: 148–158). Румынские лингвисты именуют «унгурянский» говор банатским, а «царанский» – олтенским (Papea, Bălășu, Obrocea 1996: 11). Термины, принятые у сербских исследователей, происходят от самоназваний проживающих на этой территории влахов. Области распространения царанского, унгурянского, унгурянско-мунтенского и буфандского говоров можно видеть на картах, составленных местным исследователем Пауном Дурличем (Durlić 2020: 41).

Румынини они зафиксированы в придунайском округе Телеорман), но находят соответствия в южнославянском эпосе (Picot 1889; Tocilescu 1900: 58–62; Цухлев 1932).

Следующими по времени опубликованными влашскими фольклорными текстами, по-видимому, являются те, что вошли в монографию Густава Вайгандта *Румынские диалекты Малой Валахии, Сербии и Болгарии*. В этой монографии приводятся фольклорные тексты – ряд лирических песен и их фрагментов – записанные в том числе во влашских населенных пунктах восточной Сербии (в с. Вратна и Прахово общине Неготин Борского округа, Лесково и Црнайка общине Майдантек Борского округа, Волуя общине Кучево Браницкого округа, Глоговица общине Заечар Заечарского округа) и северо-западной Болгарии (в с. Врыва общине Брегово и Раковица общине Макреш области Видин). Как можно видеть по географии населенных пунктов и по фонетическим особенностям самих текстов, среди них есть записанные и от носителей царанских, и от носителей унгурянских говоров. Тексты приводятся в фонетической транскрипции на основе латинского алфавита, которая, по-видимому, является индивидуальной (Weigand 1899: 58–64).

В 1913 г. в Бухаресте вышел сборник фольклорных текстов, составленный Дж. Джуглей и Дж. Вылсаном *От румын Сербии (De la Românie din Serbia)* (Giuglea, Vâlsan 1913). В этом сборнике уделено значительное место эпической поэзии – в нем, в частности, присутствуют вариант войницкой (юнацкой) песни о больном Дойчине и черном Арапе, широко распространенной как у восточнороманских, так и у южнославянских народов (из с. Костол общины Кладово), связанные с историей Краины вариант гайдуцкой песни *Стоян Булибаша* (из с. Рытково общины Кладово Борского округа) и песни о гайдуке Велько (из с. Ваюга общины Кладово Борского округа), тимокский вариант общебалканской баллады о замуркованной женщинае (о мастере Маноле) (из с. Душановац (Джанова) общине Неготин Борского округа) и др. Все эти тексты записаны от носителей царанских говоров (Giuglea, Vâlsan 1913: 29–52, 216, 177–182).

Ряд влашских фольклорных текстов опубликован в книге *Румыны между Видином и Тимоком (Români între Vidin și Timoc)*, выпущенной в 1923 г. в Бухаресте под редакцией Константина Константе и Антона Голопенции. Раздел *Фольклор* составлен Эманоилом Букущей. В этом разделе также значительное место отведено произведениям героического эпоса – так, например, здесь присутствует вариант широко распространенной у румын песни *Тома Алимош* (*Toma al Imoș*) и варианты песен о гайдуке Стояне Стынгэ. Имеются и произведения других жанров – частушки, колядки, заговоры, сказки. Все эти произведения записаны в болгарской части долины Тимока – в селах Неговановци, Сланотрын, Раброво и Киримбег (совр. Покрайна) области Видин и в видинском квартале Кумбаир – и, следовательно, записаны от носителей царанских говоров (Visuță 1923).

В 1930-е – начале 1940-х гг. ряд фольклорных текстов из долины Тимока был опубликован в румынских периодических изданиях – в журналах *Тимок (Timoșul)*, *Литературные беседы (Convorbiri literare)*, *Журнале Королевских фондов (Revista Fundațiilor regale)* и др. В начале 1940-х гг. Думитру Каракостя,

Ион Апостол, Иоан Пэтруц и Кришти Санду Тимок опубликовали в этих журналах несколько вариантов баллады *Миорица* из долины Тимока (из влашских сел на территории общин Кладово и Неготин) (Caracostea 1941: 141–144; Apostol 1941: 1011–1014; Pătruț 1942: 344–345; Sandu Timoc 1942: 47; Sandu Timoc 1943a: 650–653). В большинстве публикаций этого времени, касающихся долины Тимока, речь идет о селах, относящихся к зоне распространения царанских (или олтенских) говоров румынского языка, т.е. о территории области Видин в Болгарии, и общин Неготин, Заечар и Кладово на территории Сербии.

Известный румынский лингвист иialectолог Эмиль Петрович (уроженец румынского села Торак в сербском Банате), в 1937 г. начавший исследование банатского (унгурянского) говора жителей общины Петровац-на-Млаве Браничевского округа, опубликовал собранный dialectологический материал в статье *Заметки о фольклоре румын долины Млавы* (*Note de folclor de la români din Valea Mlavei*). В этой статье приводятся фрагменты фольклорных текстов, в частности, колядок. Для записи текстов Э. Петрович использовал транскрипцию, которая в настоящее время известна как система *Румынского лингвистического атласа* (*Atlasul lingvistic român*)² (Petrovici 1942: 43–75).

Наиболее полно многообразие фольклорных текстов влахов восточной Сербии и северо-западной Болгарии отражено в работах румынского фольклориста, этнографа и историка Кристи Санду Тимока (1916–2012) – уроженца с. Александровац (Злокуће), которое на момент его рождения входило в состав общины Кула Видинской области Болгарии, а сейчас находится в составе общины Неготин Борского округа Сербии. Кришти Санду Тимок опубликовал три сборника влашских фольклорных текстов (Sandu Timoc 1943b; 1967; 1988). Первый сборник, *Народная поэзия румын долины Тимока* (*Poezii populare de la români din Valea Timocului*), был опубликован в Крайове в 1943 г. В него вошли тексты, собранные в влашских селах восточной Сербии (на территории общины Неготин) и северо-западной Болгарии (в области Видин). Все упомянутые в этом сборнике населенные пункты относятся к зоне распространения царанских (олтенских) говоров. Основную часть сборника составляют тексты, относящиеся к различным жанрам эпической поэзии. Санду Тимок в соответствии с тогдашней традицией румынской фольклористики озаглавил этот раздел *Баллады*. В этом разделе есть как тимокские варианты текстов, имеющих общерумынское распространение – например, баллада *Кира Кифалина* (*Chera Cheralina*), а зачастую и более широкое, общебалканское распространение – например, вариант баллады о мастере Маноле или песни о хвором Дойчине. Однако присутствует здесь и вариант песни *Стоян Булибаша*, имевшейся еще в публикациях Э. Пико, Дж. Джугли и Дж. Вылсаны и связанной с событиями, проходившими именно в долине Тимока. Кроме произведений эпической поэзии, в сборнике приводятся частушки, а также образец обрядового

² Система записи Румынского лингвистического атласа (ALR) разработана на основе Международного фонетического алфавита, но учитывает также особенности румынского национального алфавита (см., например: Petrovici 1956).

фольклора – текст, произносимый дру́жками, пришедшими за невестой (Sandu Timoc 1943b). Второе издание этого сборника вышло в 2007 в Бухаресте (Sandu Timoc 2007).

Значительно больше влашских фольклорных текстов из долины реки Тимок вошло во второй сборник народной поэзии, изданный Санду Тимоком в 1967 г. в Бухаресте и названный *Старинные песни и дойны* (*Cântece bătrânești și doină*). Большая часть текстов, включенных в этот сборник, также является образцами эпической поэзии. В этом сборнике Санду Тимок отнес все эпические произведения к категории *старинные песни* (*cântece bătrânești*). Эти *старинные песни* разделаны на подкатегории: *фантастические песни, воинственные (юнацкие) песни, гайдуцкие песни, песни о пастухах и ворах, песни о феодальном дворе, семейные песни, исторические песни*, и так называемые *устные журналы* или *устные дневники* (*jurnale orale*). Варианты самых известных румынских баллад отнесены к разным подкатегориям: варианты *Мирицы* (их в сборнике три) отнесены к *песням о пастухах и ворах*, а вариант баллады *Мастер Маноле* – к *песням о феодальном дворе*, тимокский вариант общебалканской баллады о мертвом брате – *Дину и Войкица* – к *семейным песням*. В этом сборнике имеется большее количество произведений, связанных с событиями, происходившими в долине Тимока – наряду с очередным вариантом песни *Стоян Булибаша*, в нем присутствуют и другие песни, в которых упоминаются исторические личности, жизнь которых была связана с долиной Тимока – это, в частности, историческая песня *Пазванджи из Видина* (*Pažvandžia de la Dîj*), в которой речь идет о правителе Видинского санджака Османе Пазвантоглу, и песня *Гайдук Велку* (*Haiducul Velcu*), посвященная гайдуку Велько Петровичу (1780–1813), боровшемуся за освобождение Краины от турок. Местным событиям посвящен и ряд текстов о судьбах так называемых «маленьких людей» – это преимущественно так называемые *семейные песни*, а также *устные журналы*. Наряду с произведениями эпической поэзии в сборнике присутствуют лирические песни, которые Санду Тимок называет *дойнами*, несмотря на то, что слово *doină* для влашских говоров долины Тимока нехарактерно (Sandu Timoc 1967). В сборнике *Старинные песни и дойны* преобладают тексты, записанные от жителей влашских сел общин Неготин, Кладово и Заечар (на территории Сербии) и области Видин (на территории Болгарии), т.е. в зоне царанских (олтенских) говоров. Однако список населенных пунктов в этом сборнике по сравнению со сборником 1943 г. стал более обширным, в нем появилось несколько сел, относящихся к зоне распространения унгурянских (банатских) говоров (Sandu Timoc 1967).

В 1988 г. Санду Тимок опубликовал в Бухаресте сборник влашских народных сказок. В этом сборнике присутствуют тексты записанные как в зоне царанских (олтенских) говоров, так и унгурянских (банатских) говоров (Sandu Timoc 1988).

В конце 20 – начале 21 в. румынскими исследователями из университета Крайовы и Музея Олтении был публикован (в издательствах г. Крайова) ряд работ, частично или полностью посвященных изучению фольклорных текстов влахов долины Тимока. Однако большая часть этих публикаций основана на полевых материалах из болгарской, а не

сербской части долины Тимока. Это, в частности, монография Николае Пани, Корнела Бэлосу и Георге Оброхи *Фольклор румын из болгарского Тимока* (*Folclorul românilor din Timocul bulgăresc*) (Panea, Bălosu, Obrocea 1996). В этой книге представлено большое число образцов народной поэзии. Среди них есть ряд эпических произведений (в частности, вариант баллады *Илинкуча* (*Ilinicuța Sandrului*) и героической песни *Марку-храбрец* (*Marcu viteazul*)), но количественно преобладают образцы народной лирики. Кроме того, Н. Паня публиковал статьи, посвященные изучению эпической поэзии румын и валахов, живущих в болгарской части долины Тимока (см., например: Panea 1996). Все эти тексты записаны от носителей царанских (или олтенских) говоров, поскольку в влашских селах болгарской части долины Тимока проживают только они. Ученница Н. Пани Сильвия-Диана Шолкотович (уроженка румынского города Сигишоара и выпускница университета Крайовы, в настоящее время живущая в г. Кладово Борского округа) в 2010 г. опубликовала монографию *Мифология валахо-румын долины Тимока* (*Mitologia vlaho-românilor din Valea Timocului*), посвященную мифологическим представлениям долины р. Тимок. В этой монографии приводится ряд образцов народной поэзии и прозы румын и валахов восточной Сербии – преимущественно погребальных плачей и *песен перехода*, существующих помочь душе умершего попасть в рай, а также обрядовых текстов, сопровождающих различные поминальные обряды. Кроме того, здесь приводятся тексты тимокских вариантов пастушеской баллады *Миорица* (вариант, который записал И. Петруш в с. Мокранье общины Неготин Борского округа, см. выше) и баллады о замурованной женщине (о мастере Маноле), записанной Савой Янковичем в окрестностях г. Петровац-на-Млаве и опубликованной в 1969 г. в заечарском литературном журнале *Развитак* (см. ниже), а также ряд заговоров (*descântece*), частушки (*frânturele*), сказка и др. Среди этих текстов встречаются записанные и в зоне олтенских (царанских), и в зоне банатских (унгурянских) говоров. Несколько текстов зафиксированы в ходе полевых исследований самой С.-Д. Шолкотович, остальные взяты из публикаций И. Петруца, Э. Петровича, С. Янковича, С. Гацовича, П. Дурлича и др. (Šolkotović 2010).

Фольклорные тексты, включенные во все перечисленные выше работы румынских авторов (за исключением Э. Петровича), записаны в соответствии с правилами румынской орфографии того времени, в которое они были опубликованы.

Сербские исследователи конца 19 – первой половины 20 в., также публиковали влашские диалектные тексты с территории восточной Сербии. Сербские исследователи, в частности, Стеван Мачай, Тихомир Джордевич, Маринко Станоевич, использовали для записи влашских слов и текстов сербскую кириллицу (Ђорђевић 2004; Станојевић 1931; Gacović 2016: 442).³ Т. Джордевич в своих путевых заметках, опубликованных в 1906 г.

³ Т. Джордевич, впрочем, дублировал влашские тексты, записанные сербской кириллицей, их переводом на литературный румынский язык, который приводится с использованием румынской графики (Ђорђевић 2004: 38, 39, 54, 65). М. Станоевич использовал для передачи влашских слов как сербскую кириллицу, так и сербскохорватскую латиницу (Станојевић 1931: 45–46).

в Белграде, приводит несколько поэтических текстов, относящихся к обрядовому фольклору – колядку (*кальнда*), песню, исполняемую во время девичьего обхода в день Богоявления (*крлельса*), текст, который произносили на могиле человека, умершего во вторник, чтобы помешать ему превратиться в «живого мертвеца» записанные во влашском селе Валаконье общине Болевац Заечарского округа, а также короткие отрывки необрядовых песен (*Виње Стана де ла лјемње...* – *Приходит Стана из леса, Ајдац, ајдац, фећилор...* – *Давайте, девушки...*) из с. Брестовац общине Бор Борского округа (Ђорђевић 2004: 38, 39, 54, 65). Говоры сел Валаконье и Брестовац относятся к унгурянскому (банатскому) диалекту румынского языка.

Значительное число румынских фольклорных текстов из восточной Сербии было опубликовано в заечарском литературном журнале *Развитак*. Долгое время публикация этих текстов возможна была лишь в кириллической записи (на этом, в частности, настаивал Томислав Мийович, который был главным редактором этого журнала с 1961 по 2008 г.) (см.: Gacović 2016: 442). Пример подобной записи можно видеть, в частности, в публикации одного из тимокских вариантов известной общебалканской баллады о замуроанной женщине (о Мастере Маноле), опубликованной Савой Янковичем в 1969 г. (Јанковић 1969: 48–52). Влашские фольклорные тексты на кириллице публиковались и в журнале *Расковник* (1968–2000), который в первые годы своего существования издавался в г. Горни Милановац, а позднее – в Белграде (см., например: Pantić 1988 (apud: Sorescu 2004: 185–193)).

Ратомир Маркович, который опубликовал в 1974 г. в румыноязычном журнале *Анналы Общества румынского языка* (*Analele Societății de Limba Română*), выходившем в г. Зренянин в Воеводине, фрагмент баллады *Мирица*, записанный в его родном селе Ракова Бара общине Кучево Браничевского округа (унгурянский говор), использовал транскрипцию, которая близка к системе Румынского лингвистического атласа, хотя и не вполне с ней совпадает (Marković 1974: 177–186).

Ряд интереснейших фольклорных текстов, записанных в зоне распространения унгурянских (банатских) говоров, содержится в монографии Драгослава Девича *Нафодна музика Џирореџа*, вышедшей в 1990 г. Среди этих текстов присутствуют образцы разных жанров, в том числе образцы эпической поэзии – в частности, влашский (унгурянский) вариант баллады о замуроанной женщине (о Мастере Маноле) под названием *Лавалье, лавалье* (*В долине, в долине*) из села Шарбановац общине Бор Борского округа; также здесь есть, например, погребальный плач, посвященный смерти Иосипа Броза Тито, записанный в с. Оснич общине Болевац (Девић 1990). Д. Девич предпринял попытку записи влашских фольклорных текстов с помощью фонетической транскрипции на основе сербской кириллицы с добавлением нескольких знаков. В частности, он использовал графему *â*, заимствованную из румынской латиницы, однако, по утверждению С. Гацовича, ошибочно использовал ее вместо графемы *ă*. Также Девич использовал графему *ć*, вместо которой, по мнению Гацовича, правильнее было бы использовать румынскую *î* (Девић 1990; Gacović 2016: 445).

Ряд влашских фольклорных текстов с территории восточной Сербии в последние годы ввели в научный оборот сотрудницы Института балканстики Сербской академии наук и искусств Биляна Сикимич и Аннемари Сореску-Маринкович. Так, например, в статьях Б. Сикимич, посвященных обряду установления побратимства / посестримства, приводятся соответствующие обрядовые формулы, записанные во влашских селах Мокранье, Душановац (Цаново) и Ковилово общины Неготин Борского округа (царапанские говоры) (Сикимић 2001: 112–126; Sikimić 2005a: 148–158). В статье этого же автора, посвященной календарному персонажу, именуемому у влахов *Жоймафика*, приводятся былички об этом персонаже – персонификации Великого четверга, записанных в селах общины Болевац Заечарского округа (унгурянские говоры) (Sikimić 2005b: 383–393). Ряд образцов народной прозы из с. Уровица общины Неготин Борского округа (унгурянский говор), связанных с мифологическими представлениями влахов, приводится в совместной статье А. Сореску-Маринкович и Б. Сикимич *Новые полевые записи мотива о преследуемой девушке: влашские варианты* (Сикимић, Сореску-Маринковић 2008: 431–465). В монографии А. Сореску-Маринкович, посвященной мифологическим представлениям влахов, приводятся образцы народной поэзии (заговоры) и прозы, записанные в различных селах восточной Сербии, где живут влахи-унгуряне – носители банатских говоров (Sorescu-Marinković 2011). Также А. Сореску-Маринкович опубликовала несколько погребальных плачей, записанных от носителей унгурянского (банатского) говора в с. Валаконье общины Болевац Заечарского округа (Sorescu-Marinković 2005: 199–222). Для публикации влашских фольклорных текстов эти авторы, как правило, используют систему Румынского лингвистического атласа.

В настоящее время все большее количество самих влахов и румын из долины Тимока выступает в качестве собирателей фольклорных произведений. Среди них есть как профессиональные исследователи – например, историк Славолюб Гацович – бывший директор Государственной библиотеки им. С. Марковича в Заечаре, или этнолог Паун Дурлич – в прошлом директор Городского музея Майданпека (эти авторы публикуют свои работы главным образом на сербском языке), но есть и любители, которые составляют большинство. Публикационная активность влахов и румын сербского Тимока, которую можно наблюдать в последние годы, связана со всплеском этнического активизма, начавшегося в конце 20 в. и продолжающегося по сей день. Этот всплеск активизма связан с усилиями людей, исповедующих разные взгляды. Одни из них исповедуют прорумынские взгляды и считают идиомы романоязычного населения восточной Сербии говорами дакорумынского языка, другие находятся на просербских (и провластных) позициях и продвигают идею отдельного влашского языка (и, соответственно, при публикации фольклорных текстов используются разные системы записи).

Среди многочисленных работ С. Гацовича непосредственное отношение к рассматриваемой теме имеют, в частности, его монографии *Petrecătura (песня для проводов покойника) у влахов-унгурян* (*Petrecătura (pesma za*

ispraćaj pokojnika) и *Vlaha Ungurjana*), изданная в 2000 г. в Заечаре (Gacović 2000)⁴, и *Заговоры в культе умерших у валахов северо-восточной Сербии (Бајања у култу мртвих код Влаха североисточне Србије)*, изданная в Белграде в 2002 г. – эта книга посвящена заговорам (*descântece*), связанным с темой смерти и погребения (Гацовић 2002). Как можно понять из названий этих книг, они посвящены обрядовому фольклору. Подавляющее большинство приведенных в них фольклорных текстов записаны в зоне бытования унгурянских (банатских) говоров (Gacović 2000; 2012; Гацовић 2002). Фольклорные тексты в этих работах Гацович приводит, используя систему записи Румынского лингвистического атласа. В апреле 2022 г. увидели свет первые три тома планируемого пятитомника *Народная литература румын восточной Сербии (Literatura populară a românilor din Serbia de Răsărit)*, который С. Гацович подготовил совместно с Вирджинией Попович, преподавателем румынского языка из университета Нови-Сада. В него вошли как произведения валашского фольклора, ранее опубликованных разными авторами или сохранившиеся в архивах (в первую очередь румынских), так и те, что были записаны самим Гацовичем и др. собирателями во время полевых исследований последних лет. В первый том вошли исключительно произведения, взятые из публикаций и неопубликованных материалов исследователей 19 и первой половины 20 в. – Э. Пико, Г. Вайганда, И. Пэтруца, Т. Джорджевича, Ст. Мачая (Gacović, Popović 2022, I; Picot 1889; Weigand 1899 etc.). В этой книге они опубликованы в том же виде, в каком были опубликованы самими этими авторами или сохранились в их записях в архивах. В последующих томах все тексты публикуются в системе ALR (Румынского лингвистического атласа). С. Гацович и В. Попович сознательно включили в первый том только те тексты, которые были записаны и / или опубликованы до появления системы ALR. Передачу этих текстов с помощью системы ALR авторы не считают возможной, т.к. во многих случаях нельзя понять, какой именно звук обозначен в них той или иной графемой (Устное сообщение С. Гацовича). В первом томе можно найти произведения обрядовой поэзии (колядки, погребальные плачи, свадебные тосты и др.), эпической поэзии (гайдуцкие песни, исторические песни, баллады), лирические песни, заговоры, сказки, пословицы и загадки (Gacović, Popović 2022, I). Во второй том вошли только произведения обрядовой поэзии – тексты, связанные с обычаями календарного и семейного цикла. Среди них есть как полевые записи последних лет, сделанные самим С. Гацовичем и др. собирателями, в частности Д. Стояновичем и Д. Марковичем, так и тексты, взятые из публикаций Д. Девича, С. Зечевича, Ф. Паунеловича, П. Дурлича, Д. Кржанович, С. Кржановича, самого С. Гацовича и др. (Gacović, Popović 2022, II; Gacović 2000; Зечевић 1977: 141–164; Paunjelović 2019; Durlić 2020; Кржанович 2015; 2018). Третий том посвящен исключительно текстам заговоров. В нем также наряду с новыми полевыми материалами, собранными С. Гацовичем, П. Дурличем, Д. Марковичем и др., приводятся и ранее опубликовавшиеся тексты из работ

⁴ Румынское издание этой книги, *Petrecătura (cântece de petrecut mortul) la româniungureni din Serbia*, увидело свет в 2012 г. в Бухаресте, в издательстве „Editura etnologică“ (Gacović 2012).

П. Дурлича, Д. Кржанович, А. Сореску-Маринкович, самого С. Гацовича и др., и материалы, обнаруженные в архивах (в частности, неопубликованные записи Иона Мушли) (Gacović, Popović 2022, III; Durlić 1987; Durlić 2020; Кржановић 2015; Сореску-Маринковић 2006; Гацовић 2002). Четвертый том будет посвящен эпической и лирической поэзии, а пятый – народной прозе (устное сообщение С. Гацовича). Тексты, вошедшие в первый том, были в свое время записаны в зоне царанских (олтенских) говоров, в остальных томах есть тексты и из царанских, и из унгурянских сел.

Разнообразие жанров устного народного творчества представлено в книге Филипа Паунеловича *Традиционная культура влахов Црногорья* (*Tradicionalna kultura Vlaha Crnogreća*), где присутствуют мифологические, героические и лирические песни, пословицы, загадки, скороговорки, сказки, записанные в различных населенных пунктах в зоне распространения банатских (унгурянских) говоров. В этой книге, как и в других публикациях Ф. Паунеловича, для передачи влашских фольклорных текстов также использована система записи *Румынского лингвистического атласа* (ALR) (Paunjelović 2018).

Одной из последних публикаций П. Дурлича является книга *Румыны на заходе солнца* (*Rumâni īn zoărniță di snare – Vlaši na zalasku sunca*), в которой приведено множество текстов, относящихся к различным жанрам устного народного творчества – лирические, героические, свадебные, колыбельные песни, колядки, погребальные плачи, заговоры, былички, этиологические легенды, пословицы, проклятия и др., записанных главным образом в зонах распространения унгурянских говоров – в населенных пунктах общин Бор и Майданпек Борского округа, Болевац Заечарского округа, Кучево Браницевского округа; отдельные тексты записаны в царанских селах – например, в селах общин Кладово Борского округа. Здесь есть, в частности, влашский унгурянский вариант баллады *Миорица*, записанный селе Дубока общины Кучево Браницевского округа. Кроме того, Дурлич включил в свою монографию пять авторских стихотворений жителя влашского села Тополница общины Майданпек Борского округа Марио Поляковича. Все эти тексты записаны с помощью фонетической системы записи на основе латиницы, разработанной самим П. Дурличем⁵, и сопровождаются параллельным переводом на сербский, выполненным им же. Его этнографические и фольклористические заметки также даются на сербском языке (Durlić 2020).

Также следует упомянуть о работах супругов Кржанович, представляющих собой монографии, посвященные отдельным селам. Обе книги опубликованы на сербском языке. В монографию Даницы Кржанович,

⁵ П. Дурлич разрабатывал свой первый вариант «влашской азбуки» еще в 1990-е гг. 27 января 1996 г. его азбука – «пауница» (на основе сербской кириллицы) была опубликована в газете *Политика* (Telesković 1996, аруд: Gacović 2016: 447–448). Новый вариант «влашского алфавита» (в латинской и кириллической версиях) был разработан П. Дурличем в 2011 г. в первую очередь для нужд его онлайн-словаря, именуемого *Vorbari românesk – Vlaški rečnik*. Этот словарь, а также монографии Дурлича и его этнографический фильм *Я, покойник* можно найти на персональном сайте П. Дурлича (см.: Durlić 2011).

посвященную ее родному селу Николичево общине Заечарско-го округа, вошли такие влашские фольклорные тексты, как погребальный плач, заговоры, баллады, этиологические легенды, пословицы и поговорки (Кржановић 2015). В монографию Сергея Кржановича *Брестовац код Бора* вошли сказки, баллады, лирическая песня и др. фольклорные тексты (Кржановић 2018). Для записи этих текстов авторы пользовались системами записи, близкими к ALR, однако не вполне с ней совпадающими. Говоры сел Николичево и Брестовац относятся к числу унгурянских говоров.

Несколько сборников фольклорных текстов опубликовал фольклорист-любитель из г. Бора Любомир Ницолович, публикующийся под своим «влашским» именем – Любомир лу Божа Кичи. Он также использует для записи этих текстов свой собственный алфавит, который имеет в основе сербскую кириллицу. Любомир лу Божа Кичи опубликовал несколько книг, используя свой вариант «влашской» азбуки. Среди его публикаций есть, в частности, сборник поэтического фольклора (*Влашке песме*), опубликованный в 2010 г. в Боре, и сборник сказок (*Повејашть румињешћ – Влашке приповетке*), изданный в 2011 г. в Неготине (Лу Божа Кичи 2010; 2011). В сборнике *Влашке песме* содержится ряд фольклорных текстов, собранных самим составителем (преимущественно это стихотворные тексты – образцы любовной лирики; но есть также поговорки и загадки). Место фиксации того или иного текста составитель не указывает, хотя в ряде случаев указывает имена информантов. На основании лексики и фонетики можно сделать вывод, что тексты записаны в зоне распространения унгурянских говоров. Также в этот сборник включены несколько произведений народного поэтического творчества, перепечатанных из уже упоминавшейся книги Драгослава Девича *Народна музика Црногореја*. Среди этих текстов присутствуют образцы разных жанров, в том числе образцы эпической поэзии. Кроме того, в сборник Любомира лу Божа Кичи включены восемь песен, сочиненных Янко Симеоновичем в годы Второй мировой войны и опубликованные в Заечаре в 1946 г. (под «влашским» именем Ј. лу Моана Симеоновић) в книге *Партизанский песенник* (*Канџикатоађа пафтизањаска*). Эти песни, являющиеся стилизациями под народные, написаны на унгурянском говоре и имеют отчетливо пропагандистский (антифашистский) характер. Приведем несколько названий этих песен: *Нунта лу Хитлер* (*Свадьба Гитлера*), *Наказу шиј моћија лу Хитлер* (*Несчастье и смерть Гитлера*), *Помана лу Хитлер* (*Поминки по Гитлеру*), *Кинд је Тито командант* (*Когда Тито был командиром*), *Фата партизанка* (*Девушка партизанка*) и др. Ряд текстов, включенных в сборник, сочинены самим Любомиром лу Божа Кичи. Часть из них представляет собой образцы любовной лирики, являющиеся стилизациями под народные песни; однако есть также стихи, посвященные социальным проблемам – неблагоприятной экологической обстановке в Боре, положению румынского и влашского языка в Сербии и т. д. (Лу Божа Кичи 2010).

Сборники фольклорных текстов активно публикуются под эгидой влашской неправительственной организацией «Гергина» из г. Неготина. Эти книги публикуются с использованием «влашского» алфавита, разработанного лидерами и членами этой организации и официально

утверженного 24 января 2012 г. в двух вариантах – кириллица и латиница – на заседании Национального совета влахов Сербии. Ряд книг опубликовали авторы этого алфавита Синиша Челоевич и Слободан Голубович (Челоевич публикуется под своим «влашским» именем Синѧ алу Челоју, Голубович – под псевдонимом dPasujoni). Плодом их совместного творчества является, в частности, сборник народных сказок, изданный в 2013 г. в Неготине. Этот сборник ориентирован на детскую аудиторию и имеет дидактическую направленность (Алу Челоју, dPASUJONI 2013). Последними на данный момент книгами Синиши Челоевича являются сборник эротических влашских песен (*Кинтјеђе је рушње – Еромске влашке песме*) и сборник заговоров (*Descântece – Vlaške bajalice*), выпущенные в 2021 г. в Неготине (последнюю книгу Челоевич опубликовал в соавторстве с Неманей Испировичем) (Алу Челоју 2021; Čelojević, Ispirović 2021).

Несколько раньше, в 2019 г., тем же обществом «Гергина» в Неготине была издана работа известного сербского музыковеда Димитрие Големовича *Власи: традиционална народна музика – Muzika Vlahilor din lumje* (эта книга издана на сербском языке, однако в ней имеется резюме на «влашском»). Важное значение имеет также присутствующая в книге влашская музыкальная терминология (Големовић 2019).

Наряду с работами авторов, продвигающими идею отдельного влашского языка, для которого необходим влашский алфавит, и пытающимися писать на этом языке, в 2000-е гг. появились и публикации авторов, также происходивших из среды влашского населения долины Тимока, но считающие свои идиомы говорами румынского языка и использующие для письма румынский алфавит. Их работы публикуются под эгидой ассоциации «Ariadnae filum». Упомянем здесь сборник Григоре Зэйчеряну и Божи Абраша *Мы и наш язык* (*Noi și vorba noastră*), изданный в 2004 г. в Боре. В этом сборнике преобладают тексты (стихи, рассказы и сказки), написанные самими авторами, однако есть в нем и ряд фольклорных текстов – несколько лирических песен, а также пословицы, поговорки и загадки. Место сбора их не указывается, однако по фонетическим и лексическим особенностям можно сделать вывод, что они были записаны в зоне распространения царанских говоров (Zăicereanu, Abraș 2004).

В настоящее время важным источником для изучения народного творчества влахов долины Тимока является интернет. Мы уже затрагивали эту тему, упоминая о персональном сайте Пауна Дурлича, но следует упомянуть также о многочисленных видео- и аудиоматериалах, которые размещены на видеохостинге YouTube. При просмотре материалов с YouTube у нас создалось впечатление, что видеоклипов с исполнением эпических произведений из этого региона существует крайне мало по сравнению с клипами с исполнением лирических песен, причем выложены во многих случаях специалистами-исследователями, нежели любителями. Так, например, вариант баллады *Миорица* из г. Жагубица Баничевского округа (на унгурянском говоре) в исполнении Слободана Марковича (рум. Slobodan Bâz) был размещен в интернете докторантом Тимишоарского

университета этнологом Драганом Стояневичем (*Păcurar dândunce*)⁶. Аудиозапись другого (также унгурянского) варианта *Мирицы* – из с. Дубока общины Кучево Браничевского округа в исполнении Миладина Николича имеется на сайте П. Дурлича (Durlić 2011). Нелокализованный вариант *Мирицы* в исполнении певицы Катицы Тодорович (Арандженович) был выложен на YouTube кинематографистом-любителем Новицей Пауличем (*Mneurica baluca*)⁷. Баллада *Зовет девушка из крепости* (*Strigă fata din cetate*), записанная в с. Гамзиград общины Заечар Заечарского округа (унгурянский говор), была записана от лаутара Драгутина Богдановича. Эта запись вошла в один из фильмов, снятых журналистом и путешественником Йованом Мемедовичем (*Sasvim prirođno...*)⁸. Гайдуцкая песня *Миу и господарь Штефан* (вариант из с. Шарбановац общины Бор Борского округа, унгурянский говор) в исполнении Мирослава Чулиновича выложена на YouTube-канале *Timocanul* (*Baladă din Timocul sărbesc*)⁹.

Разумеется, в данной статье были рассмотрены весьма разноплановые источники, сравнивать которые сложно и не всегда возможно: публикации разных периодов, выходившие в разных странах, на разных языках и созданные самыми разными людьми – в одних случаях фольклористами, этнологами и историками, в других – людьми, не имеющими какого-либо гуманитарного образования и лишь в почтенном возрасте научившимися писать на родном языке. Однако, на наш взгляд, можно отметить некое общее направление развития собирания и исследования текстов: если поначалу преобладали публикации текстов из зоны царанских / олтенских говоров, а наибольшим интересом собирателей и издателей пользовались произведения героического эпоса и любовной лирики, то с течением времени расширялись и география сбора текстов (захватывая и зону унгурянских / банатских говоров), и жанровое разнообразие текстов. В последнее время заметно вырос интерес к обрядовой поэзии, в первую очередь, к той, что связана с погребальными обычаями, однако ее образцы пока появляются главным образом в работах специалистов – здесь следует назвать уже упоминавшиеся работы С. Гацовича и С.-Д. Шолкотович, а также работы болгарских исследователей С. Бизерановой, Д. Божидаровой и др. (Gacović 2000; 2012; Šolkotović 2010; Бизеранова 2013; Божидарова 2006). Образцы необрядовой лирической поэзии по-прежнему входят почти во все публикуемые сборники, тогда как произведения, относящиеся к эпической поэзии, появляются в них значительно реже, что, возможно, связано с угасанием их бытования в среде носителей тимокских говоров. В

⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=dHN3UomuWzs>.

⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=ga6JchpfYRc>.

⁸ В этот фильм вошло также интервью этнолога Деяна Крстича – в прошлом директора Народного музея Заечара, посвященное музыкальным инструментам и народной музыке восточной Сербии (*Sasvim prirođno: Duduk, cevare, gayde*, https://www.youtube.com/watch?v=oi9ga5q8gI8&ab_channel=%D0%9D%D0%8B%D0%BC%D0%B0%D1%9A%D0%80%D0%9F).

⁹ *Baladă din Timocul sărbesc – Miu și domn Ștefan* (intâia parte), [Baladă din Timocul sărbesc – Miu și domn Ștefan \(a doua a parte\), \[https://www.youtube.com/watch?v=yZWpZKkFDI&list=PLT16BQEh1tmR0DXXwSOFym3028doqDQQ_&index=1&ab_channel=timoceanul\]\(https://www.youtube.com/watch?v=yZWpZKkFDI&list=PLT16BQEh1tmR0DXXwSOFym3028doqDQQ_&index=1&ab_channel=timoceanul\).](https://www.youtube.com/watch?v=mjEcUVcdEbc&list=PLT16BQEh1tmR0DXXwSOFym3028doqDQQ_&index=2&ab_channel=timoceanul)

последние десятилетия усилился интерес собирателей к текстам заговоров (см., например, работы П. Дурлича, С. Гацовича, А. Сореску-Маринкович), хотя он присутствовал и в работах исследователей начала и середины 20 в. (Т. Джорджевич, Э. Петрович, И. Пэтруц) (см.: Ђорђевић 2004; Petrović 1942; Pătruț 1942; Дурлић 1987; Durlić 2020; Гацовић 2002; Gacović, Popović 2022, III; Сореску-Маринковић 2006; Sorescu-Marinković 2020: 237–251; Голант, Рыжова 2021 и др.). Как упоминалось выше, интерес к этому жанру проявила и «Гергина», выпустившая в 2021 г. сборник текстов заговоров, составленный С. Челоевичем и Н. Испировичем (Čelojević, Ispirović 2021).

В этой статье авторы сознательно обходили вопросы, касающиеся идентичности румыноязычных жителей долины Тимока, статуса «влашского» языка и существующей по этому поводу научной полемики, которая затрагивается в том числе во многих цитируемых здесь статьях и монографиях, попытавшихся лишь рассмотреть историю собирания и публикации влашских фольклорных текстов. Разумеется, перечень опубликованных влашских фольклорных текстов из долины Тимока не ограничивается теми, что были упомянуты в этой статье. Мы ставили перед собой лишь задачу обозначить основные тенденции, существовавшие / существующие в собирательской деятельности в разные периоды.

К сожалению, в этой статье не было уделено должное внимание публикациям влашских фольклорных текстов, выходившим на территории Болгарии, однако авторы надеются осветить этот вопрос в одной из следующих работ.

Литература и источники

- Алу Челоју, Синă. *Кийтјеће је рушиње. Еротске влашке песме*. Неготин: Удружење за очување идентитета, језика, културе и традиције Влаха „Гергина”, 2021.
- Алу Челоју, Синă и dPASUJONI. *Повјестниј је копиј – Povješć dī kōpij*. Неготин: Удружење за очување идентитета, језика, културе и традиције Влаха „Гергина”, 2013.
- Бизеранова, Сашка. *Между живота и смртта: погребални и поменални обичаи при българи и власи във Видинско*. Враца: Алекс прнт, 2013.
- Божидарова, Десислава. „Обичаят ’пуптъза’ по материали от с. Делейна, Видинско”. В: *Делници и празници в живота на българина* (Сборник, посветен на 30-годишнината на Етнографски музей – Варна). Варна: Зограф, 2006, 421–425.
- Гацовић, Славољуб. *Бајања у култу мртвих код Влаха североисточне Србије*. Београд: Чигоја штампа, 2002.
- Голант Наталия, Рыжова Мария. „Анализ лексики заговоров влахов (румын) Восточной Сербии на предмет лексических заимствований”. *Revista de etnologie și culturologie*, 30 (2021): 50–59.
- Големовић, Димитрије. *Власи: традиционална народна музика. Muzika Vlabilor djen lutje*. Неготин: Удружење за очување идентитета, језика, културе и традиције Влаха „Гергина”, 2019.

- Девић, Драгослав. *Најодна музика Црногореја*. Београд: ЈП Штампа, 1990.
- Дурлић, Паун Ес. „Басме из Горњег Поречја”. *Развитак*, 4–5 (1987): 105–118.
- Ђорђевић, Тихомир. *Кроз наше Румуне. Путописне белешке*. Бор: Ariadnae filum, 2004.
- Јанковић, Сава. „Мајсторул Маноља – Мајстор Манојло”. *Развитак*, 3 (1969): 48–52.
- Зечевић, Слободан. „Народне игре источне Србије”. *Гласник Етнографског музеја*, 41 (1977): 141–164.
- Кржановић, Даница. *Николичево: хроника села*. Зајечар: ЦЕКИТ, Центар за културу и туризам града Зајечара, 2015.
- Кржановић, Сергије. *Брестовац код Бора*. Зајечар: Матична библиотека „Светозар Марковић”, 2018.
- Лу Божа Кићи, Љубиша. *Влашке песме*. Бор: Љ. Ницуловић, 2010.
- Лу Божа Кићи, Љубиша. *Повјешти румињашћ – Влашке приповетке*. Неготин: Национални савез Влаха, 2011.
- Сикимић, Биљана. „Обичај кумачење код Влаха и Срба у североисточној Србији и јужном Банату (проблеми етнолингвистичких истраживања)”. В: Галина П. Клепикова и Анна А. Плотникова (отв. ред.). *Исследования по славянской диалектологии*. Вып. 7. *Славянская диалектная лексика и лингвогеография*. Москва: Институт славяноведения РАН, 2001, 112–126.
- Сикимић, Биљана и Аннемари Сореску-Маринковић. „Нови теренски записи мотива о прогоњеној девојци: влашке варијанте”. У: Ненад Љубинковић и Снежана Самарџија (ур.). *Српско усмено стваралаштво*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2008, 431–465.
- Сореску-Маринковић, Аннемари. „Бајања из Подгорца”. *Развитак*, 46/223–224 (2006): 46–47.
- Станојевић, Маринко. *Зборник прилога за познавање Тимочке Крајине*. Београд: Штампарија Јовановић, 1931.
- Филиповић, Вера. *Стојан Новаковић. Лични фонд (1842–1915). Сумарни инвентар*. *Лични инвентар*. 1804–1828. Приредила В. Филиповић. Београд: Архив Србије, 2017.
- Цухлев, Димитър. *История на земята Видин и неговата област*. София: Печатница „П. Глушковъ”, 1932.
- Apostol, Ion. „Străinu. Variantă a Mioriței din Valea Timocului”. *Convergiri literare*, 74 (1941): 1011–1014.
- Bucuța, Emanoil. „Folklor”. В: Constante, Constantin și Anton Golopenția. *România dintre Vidin și Timoc*. Vol. II. București: Cartea Românească, 1923, 167–190.
- Caracostea, Dumitru. „Miorița în Timoc”. *Revista Fundațiilor regale*, 8/4 (1941): 141–144.
- Čelojević, Siniša și Nemanja Ispirović. *Desčintjeće. Vlaške bajalice*. Negotin: Udruženje za očuvanje identiteta, jezika, kulture i tradicije Vlaha „Gergina”, 2021.
- Durlić, Paun Es. *Uoja balură, cu cornițu-n gură. Narodna književnost Vlaha: kartica zapisa*, обрађена: 20. 12. 2011, http://www.paundurlic.com/vlaski.recnik/kn_celarec.php?action=upd&id=12&fbclid=IwAR1Uq7mI4xiaoAEEKMMjpw-gvUDgrTOnMmQXzg5KOZGU8M5XEM-Npk9pMxQ (2. 2. 2022).

- Durlić, Paun Es. *Rumînji iñ zovîrnjiti di suare – Vlasi na žalasku sunca*. Majdanpek: Udruženje građana „PEKUS”, 2020.
- Gacović, Slavoljub. *Petrecătura (pesma za ispraćaj pokojnika) u Vlaha Ungurjana*. Zaječar: Matična biblioteka „Svetozar Marković”, 2000.
- Gacović, Slavoljub. *Petrecătura (cântece de petrecut mortul) la românii ungureni din Serbia*. Bucureşti: Editura etnologică, 2012.
- Gacović, Slavoljub. *Odabranata dela o istoriji Vlaha Ungurjana istočne Srbije u pet knjiga. Od povlašenih Srba do vlaškog jezika. O poreklu i postojbini, o seobama, o srbizaciji i asimilaciji, o maternjem jeziku i popisima Rumuna (Vlaha) istočne Srbije*. Beograd, Negotin: Fabula Nostra, Leksika, 2016.
- Gacović, Slavoljub și Virginia Popović. *Literatura populară a românilor din Serbia de Răsărit*. Vol. I. Timișoara: Editura Universității de Vest, 2022.
- Gacović, Slavoljub și Virginia Popović. *Literatura populară a românilor din Serbia de Răsărit*. Vol. II. *Poezia obiceiurilor anuale și calendaristice*. Timișoara: Editura Universității de Vest, 2022.
- Gacović, Slavoljub și Virginia Popović. *Literatura populară a românilor din Serbia de Răsărit*. Vol. III. *Poezia descântecelor*. Timișoara: Editura Universității de Vest, 2022.
- Giuglea, George și Gheorghe Vâlsan. *De la Români din Serbia*. Bucureşti: F. Göbl & Fii, 1913.
- Huțanu, Monica și Annemarie Sorescu-Marinković. „Graiul vlah în școlile din Serbia răsăriteană: provocări și perspective”. *Philologica Jassyensia*, 11/2 (2015): 201–211.
- Marković, Ratomir. „Privire generală asupra poeziei populare a românilor din Serbia Răsăriteană”. *Analele Societății de limba română*, 5 (1974): 177–186.
- Panea, Nicolae, Cornel Bălosu și Gheorghe Obrocea. *Folclorul românilor din Timocul bulgăresc*. Craiova: Omnis cop, 1996.
- Panea, Nicolae. „Cântecul povestitor din Timocul bulgăresc”. *Analele Universității din Craiova, seria Științe filologice. Literatura română și universală*, 1–2 (1996): 189–195.
- Pantić, Zlatimir. „Basme Vlaha u Timočkoj Krajini”. *Raskovnik*, 14 (1988): 53–54.
- Paunjelović, Filip. *Tradicionalna kultura Vlaha Crnorečja*. Boljevac: Kulturno-obrazovni centar Boljevac, 2018.
- Pătruț, Ioan. „Folclor de la români din Sârbia”. *Anuarul archivei de folclor*, 6 (1942): 329–384.
- Petrovici, Emil. „Note de folklor de la Români din Valea Mlavei (Sârbia)”. *Anuarul Arhivei de folklor*, 6 (1942): 43–75.
- Petrovici, Emil (red.). *Atlasul lingvistic român. Serie nouă*. Vol I. Sub direcția acad. E. Petrovici. Cluj: Academia RSR, 1956.
- Picot, Émile. „Chants populaires des roumains de Serbie”. Publications de III série – volume VI. *Recueil de textes et de traductions publié par les professeurs de l'Ecole des langues orientales vivantes à l'occasion du VII^e congrès international des orientalistes tenu à Stockholm en 1889*. Tome second. Paris: Imprimerie Nationale, 1889, 365–436.
- Sandu Timoc, Cristea. „Folklor din Timoc”. *Timocul*, 9 (1942): 47.
- Sandu Timoc, Cristea. „Strinu”. *Revista Fundațiilor regale*, 10/12 (1943): 650–653.

- Sandu Timoc, Cristea. *Poezii populare de la români din Valea Timocului*. Craiova: Scrisul românesc, 1943.
- Sandu Timoc, Cristea. *Cântece bătrânesti și doine*. București: Editura pentru literatură, 1967.
- Sandu Timoc, Cristea. *Povestiri populare românesti*. București: Minerva, 1988.
- Sandu Timoc, Cristea. *Poezii populare de la români din Timoc*. București: Ager, 2007.
- Sikimić, Biljana. „Etnolingvistički pristup vlaškoj duhovnoj kulturi – običaj *kumačenje*”. U: *Actele simpozionului „Banatul, trecut istoric și cultural”*. Timișoara, Novi Sad, Reșița: Marineasa, 2005, 148–158.
- Sikimić, Biljana. „Vlaška predanja o Žojmariki u okolini Boljevca”. U: *Actele simpozionului „Banatul, trecut istoric și cultural”*. Timișoara, Novi Sad, Reșița, 2005, 383–393.
- Sorescu-Marinković, Annemarie. “The Vlach Folk Literature – an Identity Document that Has Not Been Printed yet”. U: Весна Матовић, Слободанка Пековић и Миодраг Матицки (ур.). *Књижевност на језицима мањина у Подунављу*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2004, 185–193.
- Sorescu-Marinković, Annemarie. “The Vlach Funeral Laments – Tradition Revisited”. *Balkanica*, 35 (2005): 199–222.
- Sorescu-Marinković, Annemarie. *Români din Timoc astăzi: Ființe mitologice*. Cluj-Napoca: Argonaut, 2011.
- Sorescu-Marinković, Annemarie. “For a Corpus of Vlach Romanian Charms. Current Situation and Perspectives”. *Philologica Jassyensis*, 16/1 (31) (2020): 237–251.
- Šolkotović, Silvia-Diana. *Mitologia vlaho-românilor din Valea Timocului*. Craiova: Aius PrintEd, 2010.
- Telesković, Ilije. „Paunica – vlaško pismo u Windows fontovima”. *Politika*, 21. 1. 1996.
- Tocilescu, Grigore G. *Materialuri folcloristice culese și publicate sub auspiciile Ministerului cultelor și învățământului public*. Vol. I. Poezia poporană. București: Tip. „Corpului Didactic” C. Ispăescu & G. Brătănescu, 1900.
- Zăicoreanu, Grigore și Boja Abraș. *Noi și vorba noastră*. Bor: Ariadna filum, 2004.

Наталия Г. Голант
Мария М. Рыжова

ИЗ ИСТОРИЈЕ БЕЛЕЖЕЊА ФОЛКЛОРА ВЛАХА И РУМУНА ТИМОЧКЕ КРАЈИНЕ

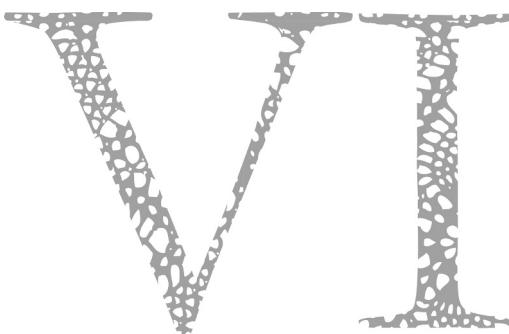
Резиме

Студија прати историјат сакупљања и публиковања фолклорних текстова Влаха и Румуна у Тимочкој крајини, почевши од *Народних песама Румуна Србије (Chants populaires des roumains de Serbie)*, које је објавио француски филолог и дипломата Емил Пикот (Émile Picot) 1889. године у Паризу. Ауторке се посебно баве сменама доминантних жанрова у зборницима фолклорних текстова, објављиваних у разним периодима, а затим и системима бележења које користе сакупљачи фолклора (варијанте влашке азбуке које су се појавиле последњих деценија). Разматрају се

извори различитих нивоа које је тешко поредити, а некада је и немогуће: публикације из разних временских периода, објављене у различитим земљама, на различитим језицима, које су публиковали различити појединци – некада фолклористи, етнолози и историчари, а некада – људи без икаквог образовања у домену хуманистике који су тек као одрасли научили да пишу на матерњем језику. По мишљењу ауторки ипак се могу уочити неке опште тенденције у развоју прикупљања и анализе фолклорних текстова: у почетку је преовладавало публиковање грађе из области царанских говора, а највеће интересовање су сакупљачи и издавачи показивали за дела јуначке епике и љубавне лирике. Касније се географски ареал прикупљања текстова проширио и обухватио области унтурјанских говора. Записи су постајали и жанровски разноврснији. Последњих година приметно је порасло интересовање за обредну поезију (пре свега ону везану за посмртне обичаје).

Кључне речи: фолклорни текстови, народна поезија, епика, Власи, Румуни, Тимочка крајина

VI УСМЕНИ ФОЛКЛОР:
НОВА ЧИТАЊА



ОГОНЬ И ВОДА В СЛАВЯНСКОЙ СИМВОЛИКЕ СНОВИДЕНИЙ

Анализ устных народных толкований снов и книжных сонников позволяет выявить у каждой из двух стихий, огня и воды, свой спектр символических значений, представляющий собой смысловую парадигматическую структуру – предметную область, охваченную определенной символикой. В известном смысле она напоминает то, что в лингвистике называется лексическим гнездом или семантическим полем. Взаимодействие между символикой огня и символикой воды заключается в том, что их символика отчасти накладывается друг на друга и распределяется перекрестно: сны о воде могут получать огненную символику и наоборот, и так же перекрециваются между собой три разновидности этой символики – земная, небесная и человеческая. Например: болото снится к слезам и к солнцу; рыба – к слезам, дождю и горячке; солнце – к дождю, ясной погоде и пожару; огонь, пожар – к дождю и к солнцу. Соотношение водной и огненной символики, их взаимовлияние (в том числе во взаимодействии с символикой холодного/горячего) вплоть до их объединения, смешения инейтрализации широко представлено в языке и культуре – в фольклорных текстах, ритуально-магических действиях и верованиях, в авторской поэзии, литературе, изобразительном искусстве, в практике психоанализа. Механизмы такого символического соотнесения и взаимодействия постоянно воспроизводятся и в наше время. Все это позволяет выявить универсальные культурные смыслы и понять особенности устройства символического языка культуры.

Ключевые слова: снотолкования, вода, огонь, парадигмы символов, семантическое поле, символический язык культуры

В снотолкованиях как жанре фольклора символические отношения представлены в наиболее «чистом» виде, прямо приравнивающем одно понятие к другому, из которых первое выступает в этом роде текстов в роли сновидения и является означающим, а второе – в роли прогноза и является означаемым, раскрывает смысл первого. Конечно, сам жанр накладывает свои правила и ограничения на эти отношения (например, задает антонимическую направленность трактовки отдельных образов, т.е. объясняет увиденное во сне «наоборот»), но в целом действие этих жанровых механизмов незначительно.

* avgura@mail.ru

Огонь и вода как основные природные стихии отражены в снотолкованиях в трех своих ипостасях: земной (или отвлеченной, обобщенной), небесной и человеческой. В каждой из них есть свои доминанты и второстепенные, вторичные образы. Они могут выступать самостоятельно или в сочетании с определенными действиями (мыться, плакать, ковать, топить печь, зажигать спички) или признаками (мутная вода, тихая река, дохлая или белая рыба), как локусы (болото, колодец), как свойства этих стихий (мокрый, сухой, красный, тусклый), как носители этих свойств (огурец, пьяный, солома), метонимически или метафорически – как характерные (в том числе символические) представители этих стихий (лягушка, рыба, рыбачки сети, водка, свеча, угли, дым, петух, война) и т.д. (см. таблицу 1).

Взни – вода Ознич – огонь Подчеркнуты книжные снотолкования

ПРОГНОЗ С О Н	Вз	Ви	Вч	Оз	Он	Оч	
Вз	<i>Мыться – мыть, убираться в хозяйстве.</i>	<i>Вода – дождь. Рыба – дождь/снег. Чайка, Змея – дождь, ненастье. Бочку делать – дождь. Рыбацкие сети – дождь.</i>	<i>Вода – слезы; тяжелый. Пить воду – слезы. Река, Болото – слезы. Плавать – опьянение. Мокрые волосы – слезы. Рыба – слезы; моча (энурез). Лягушка – слезы.</i>	<i>Вода грязная – пожар (ион.). Источник, колодец – пожар. Разлив реки – пожар (крым.-татар.).</i>	<i>Болото, Тихая река – солнце, ясная погода. Озера – засуха. Рыба – мороз.</i>	<i>Ведро воды – жажда. Вода чистая – радость; Вода мутная – скора. Река – кровь. Рыба – стыд; злость; скора. Рыба – скора. Рыба дохлая – горячка. <u>Щука</u>, <u>Бодобаянь</u> – горячка. <u>Горячая вода</u> – радость.</i>	
Ви				<i>Дождь, Град – слезы. Дождь – слезы. «Серебряный дождь» – слезы.</i>	<i>Дождь – война. (Ср. Азия)</i>		<i>Снег – радость. <u>Дождь</u>, <u>Снег</u> – скора.</i>
Вч	<i>Пьяный – утась в воду; наводнение.</i>	<i>Слезы – дождь. Слезы – дождь. Пьяный – дождь.</i>	<i>Ракия – слезы. Водка – водка; пьяный. Вино – слезы. <u>Вино – слезы</u> (кит.).</i>			<i>Слезы – радость. Водка, Пьяница – скора. Ракия – гнев, злость. Пиво – горячка; скора.</i>	
Оз		<i>Огонь, Пожар – дождь, ненастье. Война – дождь. Войско – дождь/снег. Дым – дождь.</i>	<i>Огонь – пьяниство. Угли – похмелье.</i>	<i>Огонь – пожар. Огонь, пожар – пригорание. Войско – пожар. Война – пожар. Спички зажигать – пожар. Огонь, дым – пожар.</i>	<i>Огонь, пожар – ясная погода, солнце; жара; мороз. Пожар – ясная погода, солнце; мороз.</i>	<i>Огонь, пожар, Дым, Красное – стыд. Огонь, пожар, Угли, Войско – скора. Огонь, дым, Топить печь. <u>Пожар</u> – скора. <u>Ковка</u> – скора (крым.-татар.). Огонь – гнев; злость. Война – скора; гнев. <u>Пожар</u>, <u>Ковка</u>, <u>Свечи и др. светильники</u> – скора; гнев. Огонь, Пожар, Дым – свадьба. Красное: рыжий конь – горячка; свадьба. <u>Кузница</u> – свадьба. Красное: ягоды – горячка. Огонь – мучение. <u>Спички</u> – мучение. Огонь (гореть) – горячка; гнев. Красное – любовь. <u>Огонь</u>, <u>гореть</u> – любовь. Огонь – радость. Огонь – радость, любовь. <u>Свеча в фонаре</u>, <u>Пожарная команда</u> – радость.</i>	

Он		<u>Солнце, ясная погода – дождь.</u> <u>Луна красная – ненастье.</u>	Сухое: Сено, Солома – <u>слезы</u> . Молния – пожар. Сухое: ягоды – пожар. Сухое: солома – огонь. Петух – пожар. Небо красное – война.	Солнце – огни; пожар. Солнце – любовь. Солнце, много солнц – радость. Солнце, Молния – ссора; гнев. Ясная погода, Огонь на небе, <u>Луна красная</u> – ссора. Ясная погода – мороз.	Солнце, Заря, Зарево, Молния, Петух – ясная погода. <u>Испарение, высыхание воды – ясная погода.</u> Сухое: Сено, Солома, Дерево, Дрова – сухота. Солнце, ясная погода – радость. Солнце, много солнц – радость. Солнце, Молния – ссора; гнев. Ясная погода, Огонь на небе, <u>Луна красная</u> – ссора. Ясная погода – мороз.
		Оч	Радость – <u>слезы</u> .	Разгул, Ссора – пожар.	Стыд, Кровь – радость. Стыд – свадьба. Свадьба – ссора. <u>Свадьба – ссора.</u> Горячка – ссора. Ссора – радость.

Таблица 1. Соотношение в снотолкованиях символики воды (**В**) и огня (**О**) в их трех ипостасях (**з, н, ч**)

К земным ипостасям воды (Вз) относится вода как таковая, а также река, водоемы и емкости для воды (болото, источник, колодец, бочка, ведро), животные, связанные с водой как местом обитания (рыба, лягушка, чайка, змея), предметы (рыбацкая сеть) и водянистые плоды (огурец). Часто вода в снотолкованиях дополняется противоположными атрибутивными признаками (вода чистая и мутная), которые определяют оценочную – позитивную или негативную – семантику прогноза (огонь тоже иногда выступает в снотолкованиях амбивалентно – как яркий и тусклый).

Водная символика рыбы, лягушки, рыбачкой сети не вызывает сомнений. В толкованиях снов вода как таковая или земная лишь изредка символически соотносится с той же земной, чаше – с водой небесной и человеческой. Так, укр. «Мыться во сне, мыть голову, руки, ноги – будешь все мыть, чистить в хозяйстве» (Ровенская обл., Сварищевичи, ПА); кашуб. «Рыбы означают близкий дождь» (Sychta 5: 33); серб. «Змея – ненастье [рђаво време]» (Краина, Ст. М. М. 1903: 120). В русском печатном соннике: «Рыболовные сети – дождь, или скорая перемена погоды» (Мильчевский 1869: 51). Изготовление бочки для воды и прочих жидкостей фигурирует в белорусском снотолковании: «Набивать обручи – дождь будет» (Минская губ., Ляцкий 1898: 144). В Харьковской губ. сон о ловле рыбы или о *рибалках* (чайках), особенно умерших, предвещает дождь (Манжура 1894: 192). К представителям земной воды в снотолкованиях неслучайно отнесены огурцы. Связь их с водой демонстрирует русская загадка об огурце: «Полно корыто / Людей (вар.: Народу, Рубах, Белья) намыто» (Ярославская губ., Садовников 1901: 76). То же подтверждают объяснения сна об огурцах в книжной снотолковательной традиции: «Огурцы нарезанные к добру для больных, потому что они оттягивают воду» (Артемидор 1999: 101–102); рус. «Огурцы, резанные, виденные во сне, для больного хороши, ради истекающего из них сока» (ВСТ: 80). Случай корреляции земной воды с земной и небесной встречаются не только в снотолкованиях, например, в

обычае поливать водой рыбака при проводах на рыбную ловлю ради богатого улова у белорусов Гродненской губ. или литья ее перед ним или вслед нему у болгар Причерноморья (Znamerowska-Prüfferowa 1947: 17; РБТК: 62, 107); в чешском обычае бросать рыбы кости от рождественского ужина в колодец, чтобы он не пересыхал (Vánoce 1892: 403); в ритуальном убиении или вывешивании лягушки или змеи для вызывания дождя (Гура 1997: 483–484, 290) и т.д.

Воду небесную (Вн) воплощает дождь (или зимой снег). Снотолкования соотносят дождь с представителями земной воды (рыбой, чайкой, змеей, бочкой, рыбаккой сетью) и воды человеческой (слезами и пьяным), а также с некоторыми ипостасями огня. Широко распространено у славян представление, что дождь снится к плачу, слезам (Moszyński 1928: 152; ПА; Kolb.DW 31: 158; Niebrzegowska 1996: 156–157; Strawińska 1981: 39; Куманова: 158; Филиповић 1939: 496). И наоборот: вост.-пол. «Если снится ночью, что плачешь, то утром бывает дождь» (Пшемыслевое воев., Niebrzegowska 1996: 198). В книжной традиции: рус. «Серебряный дождь – слезы» (СЭЛС: 77). Дождь как небесная вода соотносится с водой земной не только в снотолкованиях. Одним из примеров тому могут служить старинные гравюры с изображением дождя из представителей земной воды – рыб и лягушек.

В качестве воды человеческой (Вч) выступают слезы, моча и слюна, а также водка (и, соответственно, пьянство и пьяница) и другие пьянящие напитки – вино и пиво.

Слезы в снотолкованиях символически соотносятся с другими ипостасями человеческой воды (ракией, вином), с водой земной (водой вообще, чаше мутной, рекой, болотом и рыбой), с водой небесной (дождем и градом), а также с рядом явлений огненной стихии. Так, вост.-пол. «Если слезы [снятся] – то будет дождь» (Любинское воев., Niebrzegowska 1996: 183) и то же в польском соннике: «Слезы – во время засухи дождь» (NSR: 28); бел. «Пить воду – плакать будеш» (Минская губ., Ляцкий 1898: 144); серб. «Вода – к слезам и печали» (Срем, Фрушка Гора, Шкарић 1939: 137); кашуб. «Вода, особенно грязная, – к плачу» (Syculta 5: 34); бел. «Реку, коли вяликую – слёзы вяликия табе будуць. <...> А коли малую реку убачиш – малая ў слёзы» (Витебская, Могилевская губ., Романов 1889: 57); рус. «Рыба – к не-приятности и к слезам» (Ярославская губ., Балов 1891: 211); бел. «Болото убачиш – плакать будеш» (Витебская, Могилевская губ., Романов 1889: 56). Аналогично в других жанрах и формах культуры: украинская легенда из Харьковской губ. объясняет происхождение болот на земле из слез Сатаны (ВЭСЛ: 376); слезы уподобляются «живой» воде в русских сказках, превращаются в реку в плачах; слезы символически соотносятся с дождем в полесских названиях грибного дождя *удавинные слёзы*, *сироты плачуть* и др., в примете о том, что дождь во время свадьбы предсказывает слезы в замужестве, в троицком обычае «плакать на цветы», чтобы уберечься от засухи, и т.д. (Толстая 2012: 43–45).

Моча (Вч) фигурирует в полесских толкованиях снов о рыбе (Вз), которая предвещает энурез: укр. «Рыба – „усцишся“» (Черниговская обл., Плехов, ПА); бел. «Рыбу увидзець – чоловік помочицца ў ночі» (Гомельская обл.,

Дяковичи, ПА). Символическую связь мочи с водой можно видеть в запрете беременной в витебской Белоруссии мыться водой, стекающей с крыши во время дождя, и прятаться от дождя под навес, иначе ее ребенок будет мочиться под себя (Ушачская волость, Wereńko 1896: 118).

Что касается водки как воды человеческой, то у поляков она, увиденная во сне, и предсказывает водку (Бяльскоподлясское воев., Niebrzegowska 1996: 197) и опьянение наяву (Лешненское воев., Niebrzegowska 1996: 221). У болгар ракия, а у хорватов Далмации белое вино во сне символизируют слезы: «Ракия – означает слезы» (Софийская обл., Маркова 1942: 209); «Пить во сне ракию – не к добру, вызовешь слезы у кого-нибудь» (Пловдивский округ, Стаменова, Колева 1974: 61); «Белое вино – будешь плакать и горевать» (Далмация, о. Хвар, Брач и др. Царић 1897: 716). Ср. вино как символ слез в польской свадебной песне, в которой мать невесты разгадывает сон, приснившийся своей дочери: «„Matko moja rodzona, dziwny sen dziś miałam, wyleciały siwe gołębie, czarny jedwab rozrzuciły, beczkę wina wytoczyły, co ten sen ma znaczyć?” Matka mówi, „siwe gołębie, to szaty twoje, czarny jedwab, warkocze twoje, a beczka wina, to łzy”» [«Мать моя родная, странный сон я сегодня видела, вылетели сизые голуби, черный шелк раскидали, бочку вина выкатили, что этот сон значит?» Мать говорит: «Сизые голуби – это наряды твои, черный шелк – косы твои, а бочка вина – слезы»] (Серадзкое воев., Piątkowska 1898: 410). У словенцев пьяница снится к наводнению, а у русских – к дождю и к падению в воду: центр.-словен. «Пьяница – к наводнению» (р-н Лашко, Möderndorfer 1946: 24); рус. «Пьяного видиш – к дождю» (Карелия, Кондопожский р-н, зап. А.В. Зубовой); «Пьяного видеть – упасть в грязь или в воду» (Ярославская губ., Дерунов 1898: 150, РКЖБН: 420). Сербы Шумадии и белорусы Минской губ. плавание в воде толкуют как предстоящее опьянение: «Бродить и плыть по воде – можно легко напиться, опьянеть» (Левач, Ст. М. М. 1903: 121); «Плавать во сне – пьяны будешь» (Минская губ., Ляцкий 1898: 144). А сон о купающихся у русских и о лягушке у белорусов означает пьяных, которых предстоит увидеть наяву: «Купающихся и обнаженных видеть – пьяных увидать» (Ярославская губ., Дерунов 1898: 150); «Лягушку видеть – пьяных убачиш» (Витебская, Могилевская губ., Романов 1889: 70) Помимо снотолкований связь водки и пьянства со стихией воды можно видеть в поверье витебских белорусов о том, что любителям выпить особенно везет в изготовлении счастливых рыболовных сетей, и в обычаях белорусских рыбаков Минской губ. пить водку и есть хлеб, соль во время шитья невода ради богатого улова – «каб было поўно» (Znamerowska-Prüfferowa 1947: 6, 7). Можно упомянуть в связи с этим также обычай откалывать при засухе тела опойц и бросать в болото, пруд или реку, чтобы вызвать дождь; поверье о том, что на том свете черти возят воду на опойцах (Зеленин 1995: 55–56, 99–102); а также обычай напиваться на поминках так, «чтоб слеза пошла» (Топорков 2009: 378–379). Характерны названия водки *водица оржаная*, *водица святая* и названия торговых марок водки «Слеза», «Чистая слеза», «Березовая слеза», «Хлебная слеза», выражение *горло промочить* о выпивании одной-двух рюмок водки и др.

Огонь земной (Оз) представлен огнем как таковым, свечой и спичками, пожаром, метафорически – войной как пожарищем и войском, углами, дымом, ковкой железа и красным цветом (в разной мере характерным для всех ипостасей огня). Красный цвет представлен в народном соннике красными ягодами, рыжим конем, процессией с красным крестом. Огонь земной образует символические связи с разными проявлениями огня земного, небесного и человеческого: сев.-зап.-рус. «Пламя в печи – пожар» (Вологодская обл., Вытегорский р-н, зап. автора); бел. «Огонь, пожар – „шось прыгорыть”» (Брестская обл., Олтуш, ПА); «Пожар – зимой к морозу, летом к жаре» (Витебская, Могилевская губ., Романов 1889: 57); пол. «Огонь – будет светить солнце» (Серадзское воев., Kolb.DW 46: 489); зап.-укр. «Огонь – стыд» (Покутье, Schnaider 1907: 117); укр. «Пужарь, пожежа – перед спором» (Харьковская губ., Манжуря 1894: 192); пол. «Огонь, увиденный во сне, предвещает гнев» (Biegeleisen 1929: 319, Niebrzegowska 1996: 191); укр. «Як чырвуным конём ўідэш – то гаречка, тымпратура» (Волынская обл., Речица, ПА); болг. «Если горит дом – хорошо, будет свадьба, женится парень или выйдет замуж девушка» (Ловечская обл., Маринов 1914: 115). В книжной традиции: австрийск. «Пожарная команда – большая радость» (Omar: 44); рус. «Война – предвещает гонение, а иногда пожар» (СЭЛС: 49); пол. «Войну видеть – гнев иссора» (NSR: 55); рус. «Пожар, блистанье, <...> кузницу, печь, угли, лампаду, свечи, фонари и все огнем загженное [видеть] – Вторник: Гнев, или браниться с неприятелем будешь» (ССМП). Связанная с огнем и кровопролитием символика войны и войска в снотолкованиях подтверждается красным цветом в приметах о войне: ее предвещают красные столпы по обе стороны восходящего солнца у поляков Мазовши, огненно-красный закат – у нижних лужичан, красное солнце или красный дождь – у болгар, обилие рыжих белок в лесах – у поляков восточной Польши, красный цвет бараньей лопатки в гаданиях с ней – согласно древнерусскому «Лопаточнику» XVI в. (Гура 1995: 407). В красной гамме выдержаны многие изображения войны.

Небесный огонь (Он) – это солнце и другие небесные светила, молния, заря, зарево на небе, ясная, солнечная погода, все сухое, иссущенное солнцем (сено, солома и т.п.), петух как носитель солнечной символики и огненной вообще (в том числе и земной, например как символ пожара), а также мороз. Например: пол. «Солнце – предвещает огонь» (Польша, совр. Келецкое воев., р-н Пиньчова, Siarkowski 1885: 45); нем.-великопол. «Если снится солнце – на следующую ночь что-то сгорит, будет пожар» (Рогазен, ныне пол. Рогозино, НДА 8: 49); рус. «Если во сне <...> молнию [видеть], – пожар» (Воронежская губ., Патрицкий 1855: 11об.); бел. «Зарю бачить – к погоди» (Витебская, Могилевская губ., Романов 1889: 56); зап.-пол. «Солнце – к радости» (Опольское воев., Великопольша, Niebrzegowska 1996: 208»); пол.-силез. «[Сон] о соломе – к огню» (Катовицкое воев., Niebrzegowska 1996: 207); укр. «Сино – сухо́та, будэ сухоты́» (Ровенская обл., Озерск, ПА); «Сино, солома – сварка [ссора]»; «Півэнъ чырвоный – на пожар»; «Як ў сні бlyскáе – на погоду» (Волынская обл., Речица, Пески Речицкие, ПА).

Солнечная символика петуха проявляется в болгарских приметах о повороте зимы к лету, в которых солнце уподобляется петуху. Крик петуха возвещает восход солнца. В македонской легенде петух своим пением заставляет Солнце выйти из моря, куда оно погрузилось навеки, обидевшись, что ему отказали в невесте. Связи петуха с молнией можно видеть в болгарском и сербском обычаях приносить петуха в жертву св. Илье (Гура, Узенева 2009: 29–30). Молния в народных представлениях, в загадках и заговорах воспринимается как божий огонь и как огневая стрела (Белова 2004: 280; Садовников 1901: 209). Зависимость небесного огня от земного проявляется в запретах разводить огонь во время грозы у кашубов, чтобы огонь не «привлек огонь с неба», одолживать огонь на Рождество, чтобы солнце не сожгло растений, и т.д. (Белова, Узенева 2004: 515). Что касается мороза, то он включен в парадигму небесного огня как зимний коррелят летней жары, спр.: огонь или пожар во сне предвещают солнце (пол.), ясную, солнечную погоду (рус., бел., укр.-полес., пол.), прибывающий день весной (бел. мин.), жару летом, а зимой мороз (рус., бел., укр.), например: «Як пожар, шось горыть – то погода. Літом на погоду, а зымою на мороз: стáнэ ёсно, погода будэ, мороз вылы́кий будэ, ѹ мороз жа́рытым э ѹ сонцэ світыты» (Волынская обл., Ратновский р-н, Пески Речицкие, зап. автора). Сильный мороз характеризуют такие языковые выражения, как мороз *жжет, обжигает, жгучим морозом опаляет* лицо. Мороз может входить и в другую парадигму, связанную с символикой холодного/горячего.

В человеческой ипостаси огня (Оч) доминантой можно считать горячку, лихорадку. Горячку в устной снотолковательной традиции символизирует красный цвет: укр. «Чырвонэ ягоды – горячка» (Ровенская обл., Озерск, ПА); бел. «Кунь чырвоный – горячка» (Мозырский уезд, Moszyński 1928: 151). А в книжной традиции горячка символически коррелирует с огнем земным и ссорой, тоже воплощающей собой человеческий огонь: рус. «Кто видит во сне, что горит, тот схватит сильную горячку» (Мильчевский 1869: 10); «Лихорадка – расстройство, ссора» (МСВС: 59). В народной медицине заболевания, сопровождающиеся жаром и воспалением, связываются с огнем, о чем говорят сами их названия: рус. *огневица, огник, огонник, летучий огонь, горячка, палячка, изжога*, болг. *огън, огница*, серб. *живи огань, хорв. živi oganj*.

Многие виды проявлений человеческого огня, которые формируются символическими отношениями в снотолкованиях, имеют метафорический характер. Они представлены сухотой и жаждой в физиологическом и духовном смысле (сухотой как сухоткой, иссушающей тело, и как любовной тоской; жаждой как результатом обезвоживания и как страстным желанием), кровью и сильными эмоциями в их буйном проявлении, такими как радость, любовь, стыд, гнев и злость, мучения и страдания, а также ссора (распра, спор, перебранка, драка и т.п.), разгул и свадьба.

Так, символом сухоты может быть сухое дерево: бел. «Дерево сухое – <...> сохнуть будеш; также и бревно: сухота будя» (Витебская, Могилевская губ., Романов 1889: 71). Кровь символизирует радость, но иногда и ссору,

драку, а радость – небесный и земной огонь и ссору: пол. «Кровь – к радости» (Тарнобжегское, Новосондецкое, Катовицкое, Познанское, Опольское воев., Niebrzegowska 1996: 175, 217); малопол. «Кровь [означает] жестокую драку (потасовку)» (Niebrzegowska 1996: 175); бел. «Солнце, ясный день – хорошо, будет радостный, спокойный день» (Брестская обл., Мокраны, ПА); юго-вост.-пол. «Небо голубое, ясное – это радость и благословение» (Замойское воев., Bartmiński, Bączkowska 1988: 160, Niebrzegowska 1996: 188); бел. «Браниться во сне – рад будешь» (Витебская, Могилевская губ., Романов 1889: 61); в соннике: пол. «Фонарь со свечой иметь», «Свеча, ярко горящая в фонаре, значит радость» (NSR: 26, 48). Символом мучений в устном народном соннике выступает огонь, а в печатном – спички: сев.-зап.-босн. «Огонь – мучение, болезнь или ссора» (Боснийская Цазинская Краина, Narodna vjerojanja: 25); австрийск. «Спички – большие мучения» (Omar: 44).

Огонь во сне предвещает также вора, воровство: пол. «Огонь означает вора» (повсеместно, Kolb DW 17: 119; Niebrzegowska 1996: 190); укр. «Огонь – злодей» (Ровенская обл., Каменное, ПА); бел. «Еслі агонь цъманный – хто-то уваруе што» (Гомельская обл., Жаховичи, ПА). И наоборот: малопол. «Вор – пожар» (Niebrzegowska 1996: 228). Огонь связан с воровством также в обычных поверьях украинцев: если кто-то украдет что-то на пожаре, то будет отомщен за это – пожар случится у того, кто украл (Житомирская губ., совр. Винницкая обл., Погребище, Кравченко 1925: 132).

Огненная сущность любви проявляется в толкованиях снов о солнце, горящем огне и красном цвете: укр. «Солнце – полюбил кто-то» (Ровенская обл., Сварицевичи, ПА); юго-вост.-пол. «Красный цвет – любовь» (Замойское воев., Niebrzegowska 1996: 155); в книжных сонниках: пол. «Огонь, ярко пылающий, – радость, молодым безумная любовь» (NSUD: 30); «Сожженным быть – большая любовь» (NSR: 50); рус. «Факелы горящие – благополучие или верность от любимой женщины» (НПС: 15). Огненная символика любви ярко выражена в языке, в выражениях *пламенная любовь, воспылать и гореть любовью, сгореть от любви*, а также *сохнуть от любви*. В любовной магии нередко использовалась кровь. Так, в Далмации девушка добавляла в питье парню три капли своей крови, чтобы он ее страстно полюбил. У русских с огнем связана присушка: например, девушка вмазывала в чело печи волосок, взятый у парня, чтобы он сох от любви (Владимирская губ., Вязниковский у.). Для любовных заговоров типичны формулы уподобления любви огню («Как в печи дрова шибко, пышно сохнут и горят, так бы и у раба божьего (имя) сердце горело и сохло, кровь горячая ключом бы кипела обо мне рабе божьей (имя)», ЗЭМ) и характерны мотивы чудесной кузницы и кузнецов (Топорков 2004: 154, 156, 157). Символическая связь любви с огнем и кровью характерна и для классической авторской поэзии.

Огненные мотивы ковки и кузнеца тесно связаны также с темой брака и свадьбы, одно из названий которой (**svar̥ba*) – этимологически производное от **svar̥iti* ‘сковывать что-либо горячим’. В снотолкованиях огонь и его ипостаси символизируют свадьбу и наоборот: н.-луж. «Яркий огонь означает

свадьбу» (Müller 1921: 144); луж. «Если снится огонь и при этом видно пламя – значит, скоро пригласят на свадьбу» (Лужица 1879, Veckenstedt 1880: 467); бел. «Дым або пожар съніцься – веселе будзя» (Гродненская губ., Federowski 1897: 213); пол. «Конь рыжий – говорят, что свадьба» (Пшемысьское, Тарнобежское воев., Niebrzegowska 1996: 173); юж.-макед. «На свадьбе себя увидишь – поругаешься, поссоришься» (Прилеп, Цепенков 1892: 130); укр. «Весилля сnyтся – лайка [ругань]» (Харьковский у., Манжура 1894: 192); бел. «Самому венчаться – жонка з мужиком (т.е. мужем) повáдются (поссоряться)» (Минская губ., Ляцкий 1898: 142); укр. «Свадьба – клóпот, будэш з кемсь свары́тись» (Ровенская обл., Озерск, ПА). В сонниках: укр. «Свадьба – большой скандал» (Волынская обл., Пески Речицкие, рукописный сонник М.Я. Черной, зап. автора) рус. «Кузничу видеть – свадьба» (MCBC: 51), крым.-татар. «женитъба» (Кондарақи 1884: 8). Скора здесь появляется как символ свадьбы и в то же время несет в себе огненную символику, поскольку в снотолкованиях огонь и различные его ипостаси (войско, солома, ковка) символически взаимно соотносятся со скорой (подобно тому, как они взаимно соотносятся со свадьбой). Например: вост.-пол., юго-вост.-малопол. «Огонь – скора» (Niebrzegowska 1996: 191); сев.-хорв. «Если снится огонь – ругань, конфликт [kâra, „frdrusa”] дома» (Самобор, Lang 1914: 205); бел. «Пожар прысьніцсе, то калатня́ ў хац» (Гродненская губ., Federowski 1897: 214); рус. «Огонь, пожар – скоры, краснеть, скандалить» (Кубань, зап. В.А. Потаповой); укр. «Ругаться, скориться с кем-нибудь – пожар будет» (Ровенская обл., Глинное, ПА); бел. «Уголья горячие – сварка будя» (Витебская, Могилевская губ., Романов 1889: 58); вост.-пол. «Войсковая шеренга – скора» (Замойское воев., Niebrzegowska 1996: 221); «Солома – это скора» (Бяльскоподлясское воев., Niebrzegowska 1996: 207); крым.-татар. «Железо ковать – бойся скоры» (Кондарақи 1884: 6). Символика скоры, наследующая свою связь с огнем, обязана своим появлением в связке со свадьбой и сковыванием не только благодаря их огненной символике, но и формальному звуковому сходству обозначаемых ими слов, а именно тому, что *сварба* подверглась вторичному сближению по звукоизуанию с называнием скоры *свара*, а *свадьба* – такому же народноэтимологическому осмыслинию в качестве производного от *свадиться* ‘ссориться, браниться’ (Даль 4: 144–145; см. Гура 2012: 429–430). Отсюда распространенное толкование свадьбы во сне как предстоящей скоры.

Снотолкования отражают символические связи стыда с огнем и его символическими воплощениями: рус. «Пожар – к стыду» (Кубань, зап. В.А. Потаповой); юго-вост.-пол. «Если [снится] дым – то это стыд» (Замойское воев., Niebrzegowska 1996: 160); «Что-то красное – это стыд» (Пшемысьское воев., Niebrzegowska 1996: 155); «Если я испытываю стыд или я где-то голый среди людей – ну, это просто огромная радость» (Замойское воев., Niebrzegowska 1996: 222); сев.-вост.-пол. «Стыд – хорошо, удовлетворение какое-то, окажешься на какой-нибудь свадьбе» (Остроленкское воев., р-н Бараново, Niebrzegowska 1996: 222). «Огненная» лексика и фразеология используется для характеристики чувства стыда: *вспыхнуть, запылать,*

сгорать от стыда. Ту же коннотацию имеет и *краска стыда*, относящаяся к красному цвету, который, в частности, служит предвестием стыда и в снотолкованиях.

В толкованиях снов огонь представлен и как символ гнева, злости: юго-вост.-пол. «Огонь – гнев» (Хелмское воев., Bartmiński, Bączkowska 1988: 161, Niebrzegowska 1996: 190–191); «Огонь – злость, кто-то злой» (Хелмское, Пшемысьльское, Замойское, Тарнобжегское воев., Niebrzegowska 1996: 190–191); в книжных сонниках: нем., пол. «Огонь видеть или в него упасть – значит убыток и большой гнев» (TWMGE; NSR: 34). Огненная природа гнева в снотолкованиях находит соответствие в пословицах: «У огня не бывает прохлады, у гнева рассудка» (Жукова 2013: 93); «Гнев человеку кости сушит и сердце крушит» (Шаповалова 1959: 312).

В приведенной выше таблице снотолковательная символика воды и огня в трех их измерениях распределяется перекрестно: сны о воде часто получают огненную символику и наоборот, и так же перекрещиваются между собой три разновидности этой символики – земная, небесная и человеческая. Ср.:

1) Вз → Оз, Он: крым.-татар. «Разлитие реки – пожар или разорение» (Кондараки 1884: 14); нем. «Колодец, переливающийся через край, – опасность пожара» (Waldm.: 10); пол. «Колодец, в котором бьет [wybuchą] вода, значит пожар» (NSR: 45); япон. «Течет грязная вода – сгорит [чай-нибудь] дом» (острова Мияко, Невский 1978: 97); великопол. «Болото – солнце» (Niebrzegowska 1996: 145) и Оз → Вн: юго-вост.-словен. «Огонь и пожар – плохая погода, ненастье» (Бела Краина, Möderndorfer 1946: 24); укр. «Войсько – на дощч, на сніг» (Волынская обл., Пески Речицкие, зап. автора);

2) Вз → Оч: зап.-болг. «Если снится рыба – будешь сердиться, злиться» (Софийская обл., Маркова 1942: 210) и Оз → Вч: юго-вост.-пол. «Кузнец – плач» (Тарнобжегское воев., Wierzchowski 1890: 217); бел. «Огонь видеть – пьянство предстоит» (Минская губ., Ляцкий 1898: 140);

3) Вч → Оч: серб. «Ракия – злость, гнев» (Шумадия, Левач, Ст. М. М. 1903: 120); рус. «Пиво пить – с кем-нибудь ссориться» (Ярославская губ., Дерунов 1898: 151) или бел. «фыбра (лихорадка) причёпитца» (Минская губ., Ляцкий 1898: 146) и Оч → Вч: центр.-макед. «Если радуешься во сне – будешь плакать» (Велес, Ецов 1896: 176);

4) Он → Вн, Вч: великопол. «Солнце – к грозе» (Лешненское воев., Niebrzegowska 1996: 208); укр. «Солома – слёзы» (Ровенская обл., Озерск, ПА) и Вн → Оз, Оч: «Если кто увидит во сне дождь, – в той местности случится война» (Средняя Азия, Маллицкий 1902: 24); рус. «Вода, дожди, снеги, темные облака, ветры, громы и всякие ненастя – Козерог. Ссоры, драки (драка) и честь» (ИСА: Абоб., Задек: 13).

Такой взаимообмен символикой между водой и огнем чем-то напоминает сообщающиеся сосуды. Однако распределение ее неравномерно: не все ячейки таблицы оказываются заполнены, а в тех, что заполнены, число примеров разное. Наиболее частотна, как мы видим, водная и огненная символика-прогноз, связанная с человеком (столбцы Вч и Оч), что и понятно, поскольку толкования снов адресованы людям. При этом реалии,

относящиеся к человеческой сфере, особенно в огненной ипостаси, подвергаются символизации реже (строки Оч и Вч).

Если сравнить символику воды и символику огня в снотолкованиях в целом, то следует отметить, что спектр собственных символических значений (прогностических толкований) у воды и у огня заметно шире, чем это показано в первой таблице, где представлены лишь те значения, которые относятся исключительно к водной и огненной сфере. Так, в формировании символики сновидений о воде земной, небесной и человеческой включаются понятия, казалось бы, далекие от водной тематики, такие, как урожай, смерть, богатство, прибыль и убыток, а в символике сновидений об огне присутствуют деньги, заботы, новость.

Полный набор символовических значений, характерных для каждой из рассматриваемых стихий, водной или огненной, выявляет смысловую парадигматическую структуру – предметную область, охваченную определенной символикой, в данном случае символикой воды и символикой огня, которые выступают в такой парадигме структурообразующими и смыслообразующими доминантами. Символическая область воды и символическая область огня напоминают то, что в лингвистике называется лексическим гнездом или семантическим полем.

Взаимодействие между символикой воды и символикой огня заключается в том, что в значительной степени две эти области, или парадигмы, накладываются друг на друга. Зону наложения можно наглядно представить схематически (см. рис. 1).

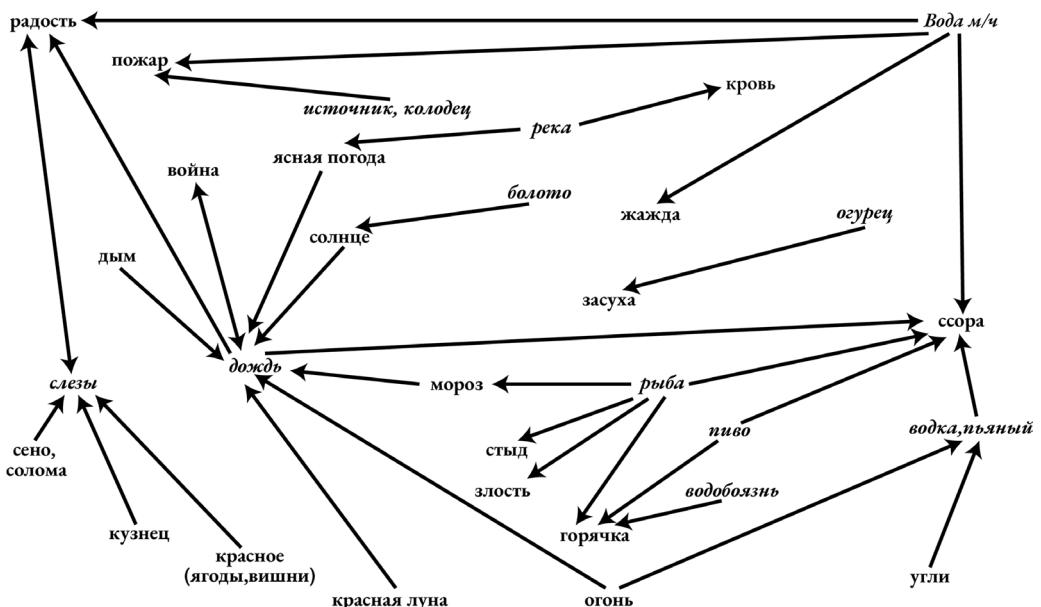


Рис. 1. Снотолковательная символика **огня** и **воды**
(зона наложения двух символовических парадигм)

Эта схема по сути дела в ином, более компактном виде представляет то, что было отражено в первой таблице, но в ней показаны лишь корреляции огня с водой в любых их ипостасях и опущены корреляции внутри каждой из двух групп, типа «вода – вода» и «огонь – огонь» независимо от их ипостасей.

Соотношение водной и огненной символики, их взаимовлияние (в том числе во взаимодействии с символикой холодного/горячего) вплоть до их объединения, взаимопроникновения, смешения инейтрализации широко представлены в языке и культуре. Выражением их на лексическом уровне может быть синонимия водных и огненных наименований крепкого алкоголя: с водой связаны рус. *водка* и пол. *wódka*, архангел., карел. *горькая вода* (Мокиенко, Никитина 2007: 90), ярослав. *веселые капли* (СРНГ 4: 181), с огнем – рус. *горелка*, иванов., ярослав. *огнёвка* (СРНГ 22: 324), бел. *гарэлка*, укр. *горілка*, пол. *gorzałka*, чеш., словац. *palenka*, словен. *palinka*, *žganje*, а с водой и огнем одновременно – рус. жаргон. *огненная вода* и шутл. *огонь да вода* (Мокиенко, Никитина 2007: 460). Слезы, соотносящиеся с водой, часто выступают с «огненными» постоянными эпитетами *горючие*, *жгучие*, *горькие*, подчеркивающими связь слез со страданиями. У сербов известно соответствующее поверье, что слезы по покойному жгут его на том свете (Толстая 2012: 42, 43; СМР: 294, СМР²: 248). Водная семантика глагола *топить* ‘погружать в воду, заставлять тонуть’ и огненная (связанная также с горячим, *тёплым*) семантика глагола *топить* ‘нагревать, сжигая топливо’ этимологически совмещаются в значении *топить* как ‘нагревая, расплавлять’ (особенно по отношению к снегу, льду и с учетом природных последствий этого процесса в виде затопления, паводка) и в значениях *топь* как ‘растопленное, талое место’ и как ‘болото, топкое место’ (ЭСБМ 13: 214–215; Фасмер 4: 78–79). Ср. также *стыд*, который в снотолкованиях символически соотносится с огнем и прогнозируется снами об огне в украинском Покутье (Печенежин, Schnaider 1907: 117), об огне и пожаре на Кубани (Северская, запись В.А. Потаповой), о дыме или о чем-то красном в юго-восточной Польше (Пшемыслское воев., Niebrzegowska 1996: 155; Замойское воев., Bartmiński, Bączkowska 1988: 153; Niebrzegowska 1996: 160), а само слово *стыд* (как и *сты(?)нуть*) связано чередованием гласных со *студа*, *стужа*, т.е. семантически – с холодом, стужей, ср.: псков. твер. *студа* ‘стыд’ и архангел., новгород., перм. *студа* ‘холод, мороз’; москов., сталинград., том. *стыд*, тамбов., воронеж., пензен., олонец. *стыда*, новгород. *стыжа* ‘холод, стужа’ и т.п. (СРНГ 42: 72, 110, 113).

В фольклорных текстах вода и огонь объединяются родством – как сестра и брат в загадке: «Сестра сильней брата» (Садовников 1901: 159). Обе стихии совмещаются в образе огненной реки Смородины или Пучай-реки в русских сказках, былинах и заговорах, например, в былине «Добрыня и змей»: «Тая река свирепая, / Свирепая река да е сердитая: / Из-за первоя же струйки как огонь сечет, / Из-за другой же струйки искра сыплется, / Из-за третьей же струйки дым столбом валит, / Дым столбом валит да сам со пламенью» (Гильфердинг 1873: 30). Или в образе огненной реки в духовных стихах: «Уж как текла-текла река огненная, / Уж мимо её шли души

грешныя: / „Ох, как нам через реку иттить, / Через тоё реку огненную?”» (Бессонов 1863: 172). В церковной живописи, например, на фреске около 1321 г. из сербского монастыря Грачаница (Косово), ангелы низвергают в такую огненную реку души грешников (рис. 2).



Рис. 2. Ангелы низвергают грешников в огненную реку.
Фреска из сербского монастыря Грачаница (Косово). Около 1321 г.

Совмещение воды и огня представлено также в библейском образе огненного дождя, которым Господь уничтожил Содом и Гоморру: «И прошил Господь на Содом и Гоморру дождём серу и огонь от Господа с неба, и ниспроверг города сии, и всю окрестность сию, и всех жителей городов сих, и [все] произрастания земли» (Быт. 19: 24–28).

Взаимоотношения воды и огня по-разному раскрываются в традиционных ритуально-магических действиях и поверьях. Например, поливание водой могил утопленников и опойц считалось у русских способным остановить засуху, вызванную жаждой, которую эти заложные покойники уголяли высасыванием воды из земли (Толстая 1999а: 275), нарушая тем самым баланс между водой и огнем. Засуху провоцировали также действия и предметы, связанные с огнем, поэтому во время засухи обливали водой или каким-то образом наказывали тех, кто в определенные дни года, нарушая запрет, пек хлеб, жарил, складывал или мазал печь; бросали в воду предметы

обжига (глиняные горшки, кирпичи и т.п.), погружали в воду печную утварь, чтобы вызвать дождь, а для остановки дождя, наоборот, выбрасывали такую утварь из дома наружу (Толстая 1999: 107–108, 110; Толстая 1999а: 276).

Воздействие на огонь «водой» человеческой вызывает огненную реакцию и наоборот. В огонь запрещалось плевать и мочиться. Согласно русскому поверью, тот, кто плюет в огонь, «усохнет», согласно украинскому – будет лизать раскаленную сковородку на том свете, согласно кашубскому – сгорит в огне (Белова, Узенева 2004: 514). В Подлясье считали, что у того, кто плюнет в огонь, будет жечь язык (Белостоцкое воев., Сокульский пов., Вежхлесье, зап. автора). Украинцы верили, что ребенок, играющий с огнем, в ту же ночь «рибки наловить» (Кравченко 1925: 138). По той же причине в Подлясье запрещали детям играть с огнем и дуть на него: «*Nie dmuchaj, bo sie zsikasz, zassysia*» [Не дуй, иначе описаешься] (Белостоцкое воев., Вежхлесье, зап. автора). В Полесье для лечения недержания мочи у ребенка давали целовать ему кочергу, т.е. воздействовали огнем на «воду» человеческую. И наоборот, воздействовали ею же на «огонь» внутри человека: у русских для лечения лихорадки (горячки) использовали мочу больного – варили в ней три яйца, которые затем относили в муравейник (Левкиевская 2004: 309, 310). Ср. еще «воду» человеческую (сопли, слезы) как результат воздействия огненного начала (пригоревшей в горшке пищи) в поверье из восточной Польши: если девушка любит выскребать горшки, у нее будет сопливый муж или, по другой версии, «*prłaksiwe, upłakane żusie*», т.е. наполненная слезами, плачевная жизнь (р-н Хелма, Окшув, зап. автора). Иной род отношений воды и огня, сглаживающий их противопоставление, представлен в украинском обычая из района Бердичева: после приготовления ужина ставили на угли в печь горшочек с водой – говорили, что огонь умывается ночью. Верили, что иначе случится пожар, огонь спалит хату. Вода как антипод огня должна, казалось бы, служить оберегом от пожара (и, возможно, изначально так и было), но в данном случае выступает как средство задабривания огня (Погребище, Кравченко 1925: 129–130). Объединение воды и огня в разных их ипостасях проявляется в названиях грибного дождя, который идет при солнце: рус. смолен. *солнце слезится*, кашуб. *slujnje kręć ‘солнце плачет’* (Sychta 5: 84), укр. ровен. *потоплённые люди пэрэсүйюча*, бел. брест. *ангелы купаюча в этом сонці* и т.д. (Усачева 1999: 112).

Механизмы символического соотнесения и взаимодействия воды и огня воспроизводятся постоянно и в наше время. Так, в репертуаре текстов современного городского фольклора имеется мистическая легенда, связанная с картинами итальянского художника Бруно Амадио (Джованни Браголина), который написал серию портретов плачущих детей – обитателей сиротского приюта, сгоревшего во время войны. Портреты эти пользовались популярностью, люди охотно покупали копии и репродукции изображений плачущего мальчика, а далее происходило необъяснимое: в домах этих людей вспыхивал пожар, в котором сгорало все, и только портрет плачущего ребенка оставался нетронутым огнем (Загадка и проклятие «Плачущего мальчика»).

В литературно-поэтических текстах, по сравнению с фольклорными, авторские возможности творческого использования образов воды и огня становятся еще шире. Например, Пушкин в «Медном всаднике» огненной символикой наделяет саму водную стихию. Весь набор огненной символики использован по отношению к покоренной Петром Неве: гнев, злость, вражда, брань и торжество победы, разбой, воровство и собственно огонь. В изобразительном искусстве тема огня и воды разнообразно представлена от простого соположения и противопоставления этих образов до их сближения, смешения и даже полного слияния и растворения друг в друге в живописи импрессионистов.

Об архетипическом характере символики сновидений о воде и огне говорит, во-первых, сходство снотолкований о них в народной и книжной традиции, а во-вторых, сходство их с интерпретациями снов в практике психоанализа, где сны о пожаре объясняются воспоминанием о ночном энурезе, а плавание во сне – как присущее тем, кто в детстве страдал таким недугом (Фрейд 1913: 214–215; Фрейд 2003: 284). В избранном нами ракурсе, семантическом, сам объект исследования, пусть даже ограниченный рамками одного, причем малого фольклорного жанра, позволяет нам выявить универсальные смыслы, относящиеся к глубоким пластам культуры в целом, и понять особенности устройства символического языка культуры. Парадигматические отношения символов, их синонимические и антонимические ряды, смысловые гнезда, поля и т.п., выстраиваемые на материале кратких текстов снотолкований, играют важную роль как в синхронном систематическом описании языка культуры, так и в семантической реконструкции элементов или целых фрагментов традиционной картины мира в сравнительно-историческом плане.

Литература и источники

- Артемидор. *Сонник*. Сост., общ. ред. Р. В. Грищенкова. Санкт-Петербург: Издательство „Кристалл”, 1999.
- Балов А. „Сон и сновидения в народных верованиях. Из этнографических материалов, собранных в Ярославской губернии”. *Живая старина*, 4 (1891): 208–213.
- Белова, Ольга В. „Молния”. В: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь в пяти томах*. Т. 3. Москва: Институт славяноведения РАН, „Международные отношения”, 2004, 280–282.
- Белова, Ольга В. и Елена С. Узенева. „Огонь”. В: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь в пяти томах*. Т. 3. Москва: Институт славяноведения РАН, „Международные отношения”, 2004, 513–519.
- Бессонов, Петр А. *Калеки перехожие. Сборник стихов*. Вып. 5. Москва: В типографии лазар. инст. вост. языков, 1863.
- ВСТ — *Всеобщее снов толкование (сонник)*. Из собрания отдела письменных источников ГИМ. Москва: Прометей, 1990.

ВЭСЛ — Восточнославянские этиологические сказки и легенды: Энциклопедический словарь.

Общ. ред. Галина И. Кабакова; сост. Ольга В. Белова, Александр В. Гура, Галина И. Кабакова, Светлана М. Толстая. Москва: Неолит, 2019.

Гильфердинг, Александр Ф. Онежские былины, записанные Александром Фёдоровичем Гильфердингом летом 1871 года. С.-Петербург: Типография Императорской Академии наук, 1873.

Гура, Александр В. „Война”. В: Славянские древности. Этнолингвистический словарь в пяти томах. Т. 1. Москва: Институт славноведения РАН, „Международные отношения”, 1995, 407–408.

Гура, Александр В. Символика животных в славянской народной традиции. Москва: Индрик, 1997.

Гура, Александр В. Брак и свадьба в славянской народной культуре. Семантика и символика. Москва: Индрик, 2012.

Гура, Александр В. и Елена С. Узенева. „Петух”. В: Славянские древности. Этнолингвистический словарь в пяти томах. Т. 4. Москва: Институт славноведения РАН, „Международные отношения”, 2009, 28–35.

Даль, Владимир И. Толковый словарь живого великорусского языка. Изд. 2. Т. 1–4. Санкт-Петербург, Москва: М. О. Вольф, 1880–1882. [Фотомеханическое воспроизведение:] Москва: Русский язык, 1978–1980. Т. 4, 1980.

Дерунов, С. „Материалы для народного снотолкователя. III. Ярославской губернии”. Этнографическое обозрение, 1 (1898): 149–151.

Ецов, Т. Г. „Тълкуваніе на природни явления, разни народни вярвания и прокобявания. От Велес”. В: Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. Кн. 13. София: Държавна печатница, 1896, 171–176.

Жукова, Екатерина Ф. „Психоэмоциональное состояние человека в пословицах”. Вестник Новгородского гос. университета им. Ярослава Мудрого, 72 (2013): 93–96.

Загадка и проклятие „Плачущего мальчика”: Почему Амадио назвали живописцем дьявола, <https://kulturologia.ru/blogs/030919/44051/> (16. 02. 2022).

Задек — Мартина Задека, сто-шестилетнего стафика, любопытное предсказание на будущие времена, и истолкование им снов по астрономии, происходящих по течению луны. С присовокуплением фокуса-покуса, или волшебные изры. Собранныя И. Глазуновым. Москва: В Университетской типографии, 1807.

ЗЭМ – Заговоры из этнографических материалов УдГУ, <https://chernayamagiya.com/forum/index.php/topic,12972.0.html> (16. 2. 2022).

Зеленин, Дмитрий К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. Москва: Индрик, 1995.

ИСА – Истолкование снов по астрономии происходящих по течению луны. Переведено с польского А. В. [Москва]: При Имп. Моск. ун-те, 1768.

Кондараки, В. Х. Турско-татарский сонник. Составил В. Х. Кондараки, как дополнение к этнографическому отделу описания Крыма. Москва: Тип. В. В. Чичерина, 1884.

Кравченко, В. Замовляння, народні вірування, родинний побут, повір'я та спостереження, культи діджи. 1925 р. Київ: Рукописні фонди Інституту містецевознавства, фольклору та етнографії ім. М. Т. Рильського НАНУ, ф. 15–3, од. зб. 156 е, арк. 124–144.

- Куманова Н. *Етнографско изследване на с. Маломир (Карапча) Ямболско*. София: Библиотека на Софийски университет „Св. Климент Охридски”, архив на С. Романски, ркс 109, б. г.
- Левкиевская, Елена Е. „Моча”. В: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь в пяти томах*. Т. 3. Москва: Институт славноведения РАН, „Международные отношения”, 2004, 309–311.
- Ляцкий, Е. „Материалы для народного снотолкователя. II. Минской губернии”. *Этнографическое обозрение*, 1 (1898): 139–149.
- Маллицкий, Н. Г. *Мусульманский сонник*. Казань: Типо-лит. Имп. ун-та, 1902. (Приложение к Ученым Запискам Казанского Университета за 1901 год. Декабрь).
- Манжура И. И. „Малорусские сказки, предания и поверья, записанные в Екатеринославской губ.”. В: *Сборник Харьковского Историко-филологического общества, состоящего при Императорском Харьковском университете*. Т. 6. *Труды Педагогического отдела Историко-филологического общества*. Вып. 2. Харьков: Императорский Харьковский университет, 1894, 161–197.
- Маринов, Димитър. *Народна вяра и религиозни народни обичаи*. София: БАН, 1914.
- Маркова Нона Я. *Етнографско изследване на с. Радославово, Пирдопско*. София: Библиотека на Софийски университет „Св. Климент Охридски”, архив на С. Романски, ркс 263, 1942.
- Мильчевский, О. *Полный новейший снотолкователь, с научным объяснением теории снов, галлюцинации и сомнамбулизма и с словарем сновидений*. Москва: Тип. Бахметева, 1869.
- Мокиенко, Валерий М. и Татьяна Г. Никитина. *Большой словарь русских поговорок*. Москва: ОЛМА Медиа Групп, 2007.
- МСВС – Миллион снов, выбранных из сочинений знаменитых египетских и индейских мудрецов и астрономов, как-то Алия, Альбумазфа, Иоганна Калиостра Иоганна, Кенисбергера, Мартыны Задеки, Платона, Птолемея и известной французской сновидательницы Г-жи Ленофман, с приложением толкового сонника. Изд. 2-е. Москва: Издание книгодавца [А. И.] Манухина, 1878.
- Невский, Николай А. *Фольклор островов Мияко*. Москва: Наука, 1979.
- НПС – Новейший полный сонник. Одесса: [б. и.], 1919.
- ПА – Полесский архив отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Москва.
- Патрицкий, Н. *Умственные и нравственные способности и образование жителей Бобровского уезда Воронежской губернии* [1855]. Архив Русского географического общества, разряд IX, оп. 1, № 73.
- РБТК – *Риболовът въ българската традиционна култура*. Силистра, Тутракан: Издателство Съюза на научните работници в България, 1985.
- РКЖБН – *Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы „Этнографического бюро” князя В.Н. Тенишева*. Т. 2. Ярославская губерния. Ч. 2. Даниловский, Любимский, Романово-Борисоглебский, Ростовский и Ярославский уезды. Санкт-Петербург: Навигатор, 2006.
- Романов, Е. „Опыт белорусского народного снотолкователя”. *Этнографическое обозрение*, 3 (1889): 54–72.

- Садовников, Дмитрий Н. *Загадки русского народа. Сборник загадок, вопросов, притч и задач*. С.-Петербург: Издание А. С. Суворина, 1901.
- СД – *Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти томах*. Под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 1–5. Москва: Институт славяноведения РАН, „Международные отношения”, 1995–2012.
- СМР – Шпиро Кулишић, Петар Ж. Петровић и Никола Пантелић. *Српски митологијски речник*. Београд: Нолит, 1970. СМР² — Idem. 2. доп. изд. Београд: Интерпринт, 1998.
- СРНГ – *Словарь русских народных говоров*. Вып. 1–. Москва, Ленинград, С.-Петербург: Наука, 1965–.
- ССМП – С. А. *Сонник, сказующий матку правду*. Санктпетербург: Тип. Губ. правления, 1799.
- Стаменова, Живка А. и Татяна А. Колева. *Светоглед, народни знания и вярвания (Материали от селата в Карловски район)*. Събрал Живка Ат. Стаменова, Татяна Анг. Колева. 1974. София: Архив на Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей при БАН, № 880-II.
- Мијатовић, Станоје. „Снови (по народном веровању и тумачењу) из Левча и Темнића”. *Караџић*, 4 (1903): 119–121.
- СЭЛС – *Справочный энциклопедический лексикон сновидений. Более 3000 объяснений явлений сна*. Собирал втечении 66 лет добный старичок из Утиной улицы. Издал в свет наследник доброго старичка из Утиной улицы, по его завещанию. С.-Петербург: Ю. Штауф [1862]. [Репринт:] Москва: Книга, 1991.
- Толстая, Светлана М. „Дождь”. В: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь в пяти томах*. Т. 2. Москва: Институт славноведения РАН, „Международные отношения”, 1999, 106–111.
- Толстая, Светлана М. „Засуха”. В: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь в пяти томах*. Т. 2. Москва: Институт славноведения РАН, „Международные отношения”, 1999а, 275–276.
- Толстая, Светлана М. „Слезы”. В: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь в пяти томах*. Т. 5. Москва: Институт славноведения РАН, „Международные отношения”, 2012, 42–46.
- Топорков, Андрей А. „Любовная магия”. В: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь в пяти томах*. Т. 3. Москва: Институт славноведения РАН, „Международные отношения”, 2004, 154–158.
- Топорков, Андрей А. „Пьянство”. В: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь в пяти томах*. Т. 4. Москва: Институт славноведения РАН, „Международные отношения”, 2009, 377–382.
- Усачева, Валерия В. „Дождь грибной”. В: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь в пяти томах*. Т. 2. Москва: Институт славноведения РАН, „Международные отношения”, 1999, 111–113.
- Фасмер, Макс. *Этимологический словарь русского языка*. В 4 т. Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. Т. 4. Москва: Прогресс, 1987.
- Филиповић, Миленко. „Обичаји и веровања у Скопској котлини”. *Српски етнографски зборник*, 54 (1939): 277–566.

- Фрейд, Зигмунд. *Толкование сновидений*. Перевод с 3-го дополненного немецкого издания М. К. Москва: Современные проблемы, 1913.
- Фрейд, Зигмунд. *Толкование сновидений*. Пер. с нем. Минск: Попурри, 2003.
- Царић, Антун Илија. „Народно вјеровање у Далмацији”. *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine u Sarajevu*, 9/4 (1897): 703–717.
- Цепенков, Марко. „Съновидения и тълкуванията им”. В: *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина*. Кн. 7. София: БАН, 1892, 129–131.
- Шаповалова, Галина Г. „Псковский рукописный сборник начала XVIII века”. В: Анна М. Астахова (отв. ред). *Русский фольклор. Материалы и исследования*. [Т.] 4. Москва, Ленинград: Издательство Академии наук СССР, 1959, 305–330.
- Шкарић, Милош. „Живот и обичаји ‘Планинаца’ под Фрушком гором”. *Српски етнографски зборник*, 54 (1939): 1–275.
- ЭСБМ — Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 1— Мінск: Навука и тэхніка, 1978—. Т. 13. Мінск: Беларуская навука, 2010.
- Bartmiński, Jerzy i Grażyna Bączkowska. „Materiały do sennika ludowego”. *Etnolingwistyka*. [T.] 1. Lublin: Drukarnia Uniwersytetu M. Curie-Skłodowskiej w Lublinie, 1988, 147–171.
- Biegeleisen, Henryk. *U kolebki. Przed ołtarzem. Nad mogiłą*. Lwów: Instytut Stauropigjański, 1929.
- Federowski, Michał. *Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1891*. T.1. *Wiara, wierzenia i przesądy ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki*. Kraków: Nakładem Akademii umiejętności, 1897.
- HDA – *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Bd.1–10. Berlin, Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1927–1942. Bd. 8. Berlin, Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1936/1937.
- Kolb.DW – Oskar Kolberg. *Dzieła wszystkie*. Т. 1–60. Wrocław, Poznań: Ludowa spółdzielnia wydawnicza, Polskie wydawnictwo muzyczne, 1961–1985. Т. 17: *Lubelskie*. Cz. 2, 1962; Т. 31: *Pokucie*. Cz. 3, 1963; Т. 46: *Kaliskie i Sieradzkie*, 1967.
- Lang, Milan. „Samobor. Narodni život i obicaji. (Svršetak)”. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, 19/2 (1914): 193–320.
- Narodna vjerovanja – *Narodna vjerovanja (BiH)*, <https://pdfslide.tips/documents/narodna-vjerovanja-bih.html>; *Praznovjerice, izreke, sanovnik*, <https://pdfslide.tips/reader/f/narodna-vjerovanja-bih>; *Idem*, [https://vdocuments.net/narodna-vjerovanja-bih](https://vdocuments.net/narodna-vjerovanja-bih.html). <https://vdocuments.net/reader/full/narodna-vjerovanja-bih> (16. 2. 2022).
- Möderndorfer, Vinko. *Verovanja, uvere in običaji Slovencev*. Knj. 5: *Borba za pridobivanje vsakdanjega kruha*. Celje: Tiskarna Družbe sv. Mohorja, 1946.
- Moszyński, Kazimierz. *Polesie Wschodnie. Materiały etnograficzne z wschodniej części b. powiatu mozyrskiego oraz z powiatu rzeczyckiego*. Warszawa: Wydawnictwo Kaszy im. Mianowskiego, 1928.
- Müller, Ewald. *Das Wendetum in der Niederlausitz*. 2. Aufl. Cottbus: H. Differts Buchhandlung, Carl Koske [1921].

Niebrzegowska, Stanisława. *Polski sennik ludowy*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu M. Curie-Skłodowskiej, 1996.

NSR – *Nowy sennik do rozweselenia, sny z ich wykładem w alfabetycznym porządku zawierający. Do tego przydana jest: dla rozrywki praktyka Pitagoresa Wielkiego Filozofa*. Wyd. nowe. Częstochowa: Druk Kohna i Oderfelda w Częstochowie, 1898.

NSUD – *Nowy sennik ułożony i dopełniony według niezawodnych wskazówek na podstawie długoletnich badań z dodatkiem chiromancji czyli wróżenia z ręki*. Warszawa, 1895.

Omar – *Omar Paschas echtes türkisch-persisches Traumbuch. Enthalend die ältesten bewahrten Traumdeutungen mitglück- und gewinnbringenden Zahlen für das Lotto nach chaldäischen, persischen und türkischen Handschriften. Ergänzt durch viele Hundert Bildert, Wahrsagekunststücke, Handdeutung, Kartenlegekunst und Spielmethoden für Lotto und Klasunlotterie*. Erstmals gedruckt 1803 bei Arm[br]uster in Pescht. Wien [s. a.].

Piątkowska, Ignacja. „Obyczaje ziemi sieradzkiej. Szkic etnograficzny”. *Lud*, 4/4 (1898): 410–435.

Schnaider, Józef. „Lud peczeniżyński. Szkic etnograficzny”. *Lud*, 13/2 (1907): 98–117.

Siarkowski, Władysław. „Materyjały do etnografii ludu polskiego z okolic Pinczowa”. W: *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej*. T. 9. Kraków: Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1885, 3–72.

Strawińska, Zofia. *Wieś pałucka Ostakowska Struga. Materiały etnograficzne. Cz. III. Kultura duchowa*. Toruń: Muzeum Etnograficzne, 1981.

Sychta, Bernard. *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*. T. 1–7. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii nauk, 1967–1976.

TWMGE – *Traumbüchlein, Wie man nechtlicher Gesichten, Fürbildungen und Träumen, Bedeutungen erkennen und lernen mag, auß alten und neuen künstlichen Traumbüchern, fleissiglich in die kürße gezogen und gestellt*. Deßgleichen vor nie außgangen. Nürnberg: Christof Lochner und Johann Hofmann, 1591.

Vánoce – „Vánoce. Ze zbírek zaslaných Českému Lidu”. *Český lid*, 1/3 (1892): 399–414.

Veckenstedt, Edmund. *Wendische Sagen, Märchen und abergläubische Gebräuche*. Graz: Verlag von Leuschner & Lubensky, 1880.

Waldm. – Peter Waldmanns Traum-Buch. Nach Alphabetischer Ordnung. Neugedruckt. 4. [Leipzig, 1805].

Werefíko, F. „Przyczynek do lecznictwa ludowego”. W: *Materyjały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne*. T. 14. Kraków: Nakładem Akademii umiejętności, 1896, 99–228.

Wierzchowski, Zygmunt. „Materyjały etnograficzne z powiatu Tarnobrzeskiego i Niskiego w Galicyi”. W: *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej*. T. 14. Kraków: Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1890, 145–211.

Znamerowska-Prüfferowa, Maria. „Przyczynek do magii i wierzeń rybaków”. W: *Prace i materiały etnograficzne*. T. 6. Lublin: Nakładem Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, 1947, 1–37.

Александар В. Гура

ВАТРА И ВОДА У СЛОВЕНСКОЈ СИМБОЛИЦИ СНОВА

Резиме

Анализа усмених народних тумачења снова и тумачења која нуде писани/штампани сановници дозвољава идентификацију два елемента – ватре и воде, са сопственим спектрима симболичких значења, који представљају семантичке парадигматске структуре – предметне области покривене одређеном симболиком. У извесном смислу то личи на оно што се у лингвистици назива лексичким гнездом или семантичким пољем. Интеракција између симболике ватре и симболике воде лежи у чињеници да се оне делимично преклапају и формирају укрштене односе: снови о води могу имати ватрену симболику и обрнуто, а три варијетета – земаљско, небеско и људско, такође се укрштају. На пример, сањати мочвару значи сузе и сунце; рибу – сузе, киша и грозница; сунце – киша, ведро време и ватра; ватру – и кишу, и сунце. Односи симболике воде и ватре, њихови међусобни утицаји (укључујући и интеракцију са симболиком хладно/вруће), комбинације, мешања и неутрализације, широко су заступљени у језику и култури – у фолклорним текстовима, обредним и магијским радњама и веровањима, у ауторској књижевности, ликовној уметности, у пракси психоанализе. Механизми такве симболичке корелације и интеракције непрестано се репродукују и у нашем времену. Све ово чини могућом идентификацију универзалних културних значења и доприноси разумевању особености структуре симболичког језика културе.

Кључне речи: тумачење снова, ватра, вода, парадигме симбола, семантичко поље, симболички језик културе

Данијела Поповић Николић*
Филозофски факултет
Универзитет у Нишу

303.442.23:[821.163.41.09:398-054.73(497.115)"1999"
001.32(497.11):[821.163.41.09:398-054.73(497.115)"1999

СА ПОЗИЦИЈА КЊИЖЕВНЕ И СОЦИЈАЛНЕ МАРГИНЕ: НАИВАЦ У ИЗБЕГЛИШТВУ**

Аутори који се могу одредити као ствараоци књижевне наиве понекад у своје радове уносе фолклорну грађу, мање или више обликовану и трансформисану применом различитих поступака. Већ чињеница да грађу користе састављајући писане текстове утиче на њену евидентну деконтекстуализацију и нови статус у оквирима другачије књижевне форме. Неки од ових стваралаца и ван литерарног ауторског концепта презентују усменоуметничке форме те су често носиоци знања о традицији са којима се истраживачи фолклора током теренских истраживања сусрећу. У овом раду биће представљени резултати истраживања ауторских текстова песника наивца, избеглог са територије Косова и Метохије након сукоба 1999. године, као и позиција усменоуметничке грађе у његовим наративима. Анализа је спроведена на материјалу забележеном у теренским истраживањима реализованим у оквиру пројекта *Словенски говори на Косову и Метохији* Института за српски језик и депонованом у Дигиталном архиву Балканолошког института САНУ.

Кључне речи: наивна литература, књижевност, фолклор, наивни аутор, избеглиштво

Истраживање чији се резултати представљају овим радом посвећено је покушајима да се ближе упознају процеси настајања, карактеристике и функционисање оних остварења која припадају феномену наивне лите-ратуре. Полазећи од теза Сергеја Некљудова и дефинисања наивне лите-ратуре као појаве која обухвата рукописне (ређе диктирале) текстове који не припадају ни књижевности у уобичајеном значењу тог израза нити пи-саном фолклору (Некљудов 2001: 4), настојали смо да у овом контексту посматрамо стваралаштво М. С.¹, самоуког песника са Косова и Метохије. Теоријско-методолошко полазиште у истраживању чинили су нам и радо-ви Михаила Лурјеа, Ане Минаеве, Наталије Козлове и других представника руске фолклористичке и антрополошке провенијенције.

* danijela.popovic.nikolic@filfak.ni.ac.rs

** Рад је настало у оквиру пројекта *Србијска* који се реализује на Филозофском факултету у Нишу.

¹ У пуној форми сачувано у теренском аудио-запису, име и презиме ће у овом раду бити замењено иницијалима.

Истичући појаву тзв. „сеоских песника”², оних који настоје да стварају у окружењу које подразумева постојање писмености (не увек и свима доступне) и виталну фолклорну традицију, Драгиша Витошевић је још у другој половини 20. века запазио да се такви ствараоци у односу на народне певаче и казиваче издавају макар двоструко – несумњивом ауторизацијом, с једне, и комбинацијом фонда фолклорне традиције са моделима стваралаштва усвојеним из писане литературе, с друге стране: „Сеоски песник (ове врсте) успелост својих творевина види управо у успелом подражавању познатим обрасцима, народним и уметничким” (Витошевић 1984: 115)³. Оваква повезаност двају корпуса омогућава поређење наивног стваралаштва са парафолклорним творевинама, при чему јасну границу између њих чине управо изражене компоненте индивидуалности и тежња ка моделима писане, уметничке литературе (Неклюдов 2001: 5–6; Минаева 2009: 11, 14). Усмеравање ка писаним обрасцима, међутим, углавном подразумева ниво епигонства и подражавања (формом и садржином), који се у појединачним примерима развија до непосредног преузимања читавих стихова из узорних модела и јасно уочљивих плагијата (Минаева 2009: 11–12), који у новонасталим текстовима наивних песника и, нарочито, у њиховим представама, имају статус личног ‘уметничког’ производа. Све ово, укључујући недостатак креативности, често упитну описмењеност и парцијално преузимање онога што нуди култура, чини наивну литературу комплексом који се са позиција теорије и естетике уметничке књижевности доживљава као непрофесионалан (Неклюдов 2001: 5; Козлова 2009: 21), као стваралаштво аутора који не владају нормама уметничке уметности речи и у чијем је стваралаштву присустан дијалог различитих културних модела (Лурье 2001: 18, 21). За ову прилику остављамо по страни питање условности позиција које овакво писање одређују према параметрима тзв. високе књижевности, не укључујући чињеницу да је реч о стваралаштву одређених слојева културе, оних који имају само своју и специфичну публику чија рецепција и валоризација не иду у правцу искључивања естетских функција таквог корпуса.⁴

Стварање за уже кругове потенцијалних реципијената (породица, пријатељи), необјављивање или објављивање у мање познатим, локалним

² Појмом „сеоски песници” Драгиша Витошевић не обухвата само и једино оне који би се могли сматрати наивним ствараоцима. Одређени категоријом простора са кога потичу, на коме и о коме стварају, песници о којима пише су и они чија је поезија сврстана у оквире тзв. високе, уметничке књижевности (Добриса Ерић, Момчило Тешић). Нарочито је видаливо његово прецизно разликовање стихотворства од оног што зове песништвом. У освртима на историју ове појаве (најранија сведочанства о песницима са села, чије је стваралаштво остајало у рукописима или, ређе, публиковано у локалној периодици) Витошевић је указао на основне карактеристике стваралаштва које умногоме одговарају ономе о чему касније, бавећи се наивном литератуrom, крајем 20. и почетком 21. века пишу руски фолклористи и антрополози. Такође је значајна, у нашој науци, чини се, недовољно запажена, његова дугогодишња посвећеност истраживању и промоцији овог феномена у часопису *Расковник* и објављивању збирки и зборника (нпр. *Орфей међу шљивама*).

³ Усмереност ка уметничкој књижевности подразумевала је усвајање оних модела који су ствараоцима били доступни, путем школских издања, читанки и хрестоматија, између остalog. Увид у старије записи, или и оне који представљају наивну литературу новијег времена, показује нарочиту склоност ка стваралаштву епохе српског романтизма, пре свега поезији Б. Радичевића (в.: Витошевић 1984: 122; Поповић Николић 2022).

⁴ О томе в.: Поповић Николић 2022.

публикацијама, амбивалентан однос аутора према естетском вредновању грађе итд. учинили су да интересовање филолога, историчара и теоретичара књижевности за ову појаву буде незнатно. Оно почиње да нараста тек захваљујући другачијем позиционирању писаних (књижевних) форми у светлу прихватања паралелног постојања више културних слојева који не припадају канонском и елитном (популарна и масовна култура), као и теоријско-методолошким поставкама које у фолклористичка разматрања уводе писане форме фолклора, парафолклор и слично (Минаева 2009: 9–10). Управо теренска истраживања фолклора, по мишљењу М. Лурјеа, осветљавају контекст у коме је могуће „сталкивати са фактами индивидуалног сочинитељства сељских житеља” (Лурје 2009: 283).

Грађа: обим и тип корпуса

Увид у део стваралачког корпуса песника наивца из села Пестова на Косову и Метохији омогућило је теренско истраживање у оквиру пројекта *Словенски говори на Косову и Метохији* Института за српски језик САНУ, у коме су као реализацијатори учествовали и истраживачи са Балканолошког института САНУ.⁵ Поред осталих простора са територије Косова и Метохије, у истраживање су укључени саговорници из села Велико Рударе (насеље у општини Звечан Косовскомитровачког управног округа). Аудио-записи са пункта Велико Рударе износе око 11 и по сати, а забележени су 12. и 13. јула 2003. године у десет разговора које су водила два истраживача (Биљана Сикимић: 143–149–К–Rudare, 1–7 и Светлана Ђирковић: 293–295–К–Rudare, 1, 2, 3)⁶. Интервју у коме је, поред поменутог језичког и традицијског материјала, забележено неколико остварења из корпуса сеоског песника наивца вођен је у селу Велико Рударе 13. 7. 2003. године. Разговор је документован у два аудио-записа, првом у трајању од 1 сат и 42 минута (148–К–Рударе–6–BS) и другом од 12 минута (149–К–7–BS). Поред истраживача Биљане Сикимић, захваљујући којој нам је омогућен приступ овој грађи, у теренском интервјују учествују саговорници из самог села, или и они долазећи са других простора (село Пестово поред Вучитрна, село Падина у Ибарском Колашину), доминантно у статусу интерно расељених особа. Садржај протокола, као и сами записи, сведоче о усмерености истраживача на теме из традицијске културе (свадба, рођење детета, крштење, култна места, игре, породичне релације), усмене историје (српске земље и властела пре и после Косовске битке, сеобе Срба, Први и Други светски

⁵ Тимска теренска истраживања вршена су у периоду од 2002. до 2003. године, а забележена грађа сачувана је и у Дигиталном архиву Балканолошког института. Усмерена првенствено ка регистрацији словенских говора, ова истраживања подразумевала су и маркирање и архивирање података из области традицијске културе, будући да је основу разговорима представљао тематски обликован упитник фокусиран и на област традиционалне духовне и материјалне културе. Ово истраживање само је део аутогодишњих интересовања групе истраживача Балканолошког института САНУ, Етнографског института САНУ, Института за књижевност и уметност у Београду и других за мултидисциплинарна теренска истраживања организована са циљем проучавања говора и традицијске културе становништва Косова и Метохије (в.: Сикимић 2004: 7; Сикимић 2005: 7).

⁶ Номинација фајлова преузета из базе података Дигиталог архива Балканолошког института САНУ (ДАБИ).

рат, сукоби на Косову деведесетих година 20. века, живот у избеглиштву), као и из оквира биографских прича и корпуса стваралаштва наивног песника из Пестова.

Ауторска позиција: индивидуална свест у сусретима различитих културних слојева

М. С., рођен 1936. године, припада групи избеглих, прецизније интерно расељених лица⁷, Срба и неалбанца, са Косова и Метохије, који су, након сукоба из 1999. године и доласка тзв. међународних мировних снага, напустили своје домове и населили просторе са већинским српским становништвом. О његовом избегличком статусу говори један од учесника разговора („То је мој брат од тетке... Њему су запалили кућу, код мене живи, ено у ону собу”), а о времену у коме почиње његово избеглиштво сведочи сам М. С., посредно, одређујући извођење једне од својих песама временом доласка у Рударе („Па пре четри године, кад смо дошли, прву годину”).

Песници наивци углавном не публикују своје стваралаштво, те оно има рукописни статус. То, поред других елемената, чини да оно бива удаљено од канона и није „официјелно санкционисано” (Неклюдов 2001: 5). О таквој позицији свог корпуса, макар када је у питању однос према објављивању, сведочи и сам М. С.: „Нисам ништа издао, тако је остало”.⁸

Непосредно повезана са тенденцијом приближавања моделима писање литературе, склоност ка поетским жанровима у наивном стваралаштву нарочито је уочљива. Објашњавајући фреквенцију регистраовања поезије у корпусима наивних писаца, Лурје упућује на неке од могућих разлога који утичу на њену доминацију. Пре свега, то су формалне одлике које се тичу ритма, риме и сажетости, али једнако значајним овај истраживач сматра и перцепцију поезије уопште:

Стихотворность воспринимается как своего рода квинтэссенция литературности, пишущий стихи более очевидно для самого себя выходит за рамки бытовой речи, а для *наивных* сочинителей такого рода творческое самоутверждение в качестве писателей необходимо (Лурье 2009: 284).

Ако је судити према грађи која је презентирана истраживачу, стваралаштво наивца из Пестова чини једино поезија. Поред чињенице да је у теренском интервјуу једино овај жанр присутан, томе у прилог иде и ауторска позиција из које се стварање повезује само са једним жанром: он своје текстове одређује једино као поезију (*песме*). О писању песама сведочи сам, коментаришући да их је писао и раније. Нарочито интензивним периодом

⁷ „Под појмом интерно расељена лица подразумевају се појединци или групе појединца који су присилjeni да беже или напусте своје домове или пребивалишта, услед оружаног сукоба или да би спречили последице оружаног сукоба, ситуације општег насиља, повреде људских права, катастрофе било природне или узроковане људском руком, а који нису прешли међународно признату државну границу”, <https://kirs.gov.rs/lat/interno-raseljena-lica/interno-raseljena-lica> (15. 2. 2022).

⁸ Како ауторово стваралаштво није документовано photo-записом, оно је транскрибовано и приложено у додатку овог рада.

у његовом стваралаштву може се сматрати време проведено у избеглиштву, што и он истиче, користећи притом уобичајене одреднице временских оквира у дискурсу расељених лица (Бирковић 2012: 93–102), попут „ту кад сам дошо”, „кад смо дошли” и слично. Претпоставља се, на основу овога, да аутор припада групи продуктивних наивних песника, оних који радо пишу, али будући да веома емотивно реагује на теме о напуштању родног дома, а таквих је више, чак и судећи према овако суженом избору, нерадо чита оно што је написао („Није ми тешко да напишем, али ми тешко после да читам. Много теже да прочитам то што сам написао; Кад читам, тад ме нервира много. Онда подигнем притисак, сутра дан буде зло и наопако...”).

Пред истраживачем и публиком коју је чинило неколико мештана окупљених пред продавницом у селу Велико Рударе он је прочитao четири своје песме, све у асиметричном римованом десетерцу. Две песме у чијем је фокусу мотив страдања српског народа на Косову и Метохији садржином и формом блиске су постфолклорним епским песмама, као облицима са елементима писаног и усменог, тематизујући историјско у хроничарским наративима из ауторске позиције (Ђорђевић Белић 2016: 23–24). Један од прочитаних записа непосредније сведочи о тенденцији аутора наивне књижевности да стварају комбинујући фолклорну базу са другим моделима, тежећи онима који припадају писаној литератури (Неклюдов 2001: 5; Лурье 2001: 22). Он је тематски и стилом делимично ослоњен на фонд усмене епике, будући да је заснован на варијираним изабраним сегментима композиционог модела јуначке женидбе.

У теренски разговор М. С. се укључује нарочито онда када се покрећу теме из области историје ових крајева. Иако међу саговорницима важи за познаваоца ове тематике (региструју се повремена подстицања на саопштење – „кажи”, „причај”), а и сам готово непрестано настоји да казује на основу историјских података, његови наративи припадају пре свега домену народне историје, са евидентним присуством усменокњижевних жанрова и варијантама које припадају националном корпусу. Таква су његова казивања о породици Мрњавчевић (обликовано културноисторијско предање о сестри цара Душана – мотив ружне сестре и удаје за ружног чобанина, те рађање тројице синова: Вукашина, Угљеше и Гојка;rudiment предања о Маричкој бици, са мотивом пијаних војника као узроком пораза). Склоност ка историјским наративима који му служе као веродостојна подлога казивању видљива је не само на основу инсистирања на датирању, често, додуше, погрешном (нпр. датум спаљивања Савиних моштију смешта у 1574. и 1572. годину, Косовски бој у 1382. и сл.), него и у експлицитним потврђивањима истинитости казивања историјских садржаја и наглашавању нерелевантности усмених исказа („Верујте, слушај, историја бележи”; „Па приче су приче, види, историја има бележено...”). Овоме треба додати и изразити отклон према фантастичним садржајима у предању о животу Милоша Обилића након убиства Мурата („Нема шта да причамо: кад је њега погубио и њега су исто погубили. Друго није било, он се није враћао више у бој”) или однос према усменој традицији о Марку Краљевићу („Видиш, Марко Краљевић. Он није био никаква историјска личност. Он је, после

Косовске битке, хиљаду триста деведесет друге, он је погинуо на Ровинама, са војводу, а после су, описивали су га да је живео иљаду година, те ово, те Марко укида свадбарину, никака личност историјска он није био, ни цар ни краљ, ништа није био..."). Иако је усмена грађа у различитим облицима заступљена у његовом песништву и секвенцама интервјуа, М. С. показује и тежњу да се од ње дистанцира не само глорификацијом историјске и веродостојне компоненте исказа већ и односом према свом стваралаштву које је у поређењу са традицијским наративима – болје, иако М. С. не образлаже прецизно према којим параметрима је тако („Па имам ја написано о Косовској бици по мојеме, по мојеме. Не, не по... ја сам боље написао, писао Косовску битку него они што су описали”).

Такође, М. С. готово увек временски одређује поједине тематске секвенце у разговору (сеобе Срба, насељавање албанског становништва, ослобођење Србије, Први светски рат, подизање куполе храма на Врачару, итд.). Склоност наивних стваралаца према веродостојном, ономе што је део живота и свакодневице већ је у литератури истакнута као једна од битних карактеристика ове врсте стваралаштва (Лурье 2001: 22–23; Витошевић 1984: 139). Реферисање о ономе што је истинито, непеснички трансформисано и из сфере непоузданог, условљава, с једне стране, потребу да се писано обликује у жанровима нарочито погодним за такве ауторске ставове и поступке (дневници, аутобиографије, мемоари и слично), а са друге, трагање за могућностима да се тако обликовани садржаји нађу у песничким творевинама. Сам аутор о томе, такође и о доживљају света у окружењу, може сведочити експлицитно, али и рефлексијама уочљивим у текстовима. У тим оквирима може се сагледавати М. С.-ова потреба да у току теренског интервјуа често говори о историји Срба⁹, са настојањем да прецизно датира догађаје, одбације уметничка транспоновања и повезује различита раздобља темом страдања и рефлексијама везаним за референтну стварност. Том контексту одговара и склоност ка поезији која реферише о друштвено-политичким дешавањима (сукоб на Косову и Метохији, акције терориста, уништавање добара, страдање живих и – мртвих, девастација православних гробаља; песма о Слободану Милошевићу – коју ни на неколико позива једног од присутних није прочитao, иако коментарипше њено постојање – „имам и о Слоби“). Осим тога, форме потврђивања веродостојности налазе се и у ауторовом коментарисању поједињих садржаја (нпр. када, говорећи о песми која представља пародично обликовану тему епске женидбе са актерима из реалног живота, коментарише да је то „свадба што је стварно била није да сам је измислио“ и потврђује своје присуство – „Па јесте, био сам“).

Повезаност наративних пасажа из интервјуа и записа поетских остварења запажа се и на нивоу изражajних облика (нпр. употреба метафора и форми којима се карактеришу припадници УЧК/непријатељи српског

⁹ Подаци из аудио-записа покazuју да међу саговорницима М. С. важи за познаваоца историјског контекста (иако је доминантно у питању усмена историја са примерима анахронизама, полуинформација и слично). Један од информатора изражава задивљеност његовим знањем и препоручује истраживачу да испитује са тенденцијом даљег развијања наратива са 'историјским' референцијама („Виш како зна... историју. Проверавај га мало“).

народа уопште – „лсине”, „проклети терористи”), па се и на овом месту може говорити о вези основних структура језика и свести, менталних представа као целине и њихових репродукција у вербалном и писаном изразу. У овом контексту подсетили бисмо на значај који за ауторове представе може имати материјал идеолошког садржаја, али и шири медијски дискурс (в. Поповић Николић, Божић 2021).

О односу према различитим темама у стваралаштву сведоче одабир записа за перформанс, као и перформанс сам. Из корпуса који аутор одређује хиперболом („Ја оно што сам написао не би мого прочитат ни пола године”) за извођење/читање пред публиком, коју чини неколико саговорника и истраживач, он бира две шаљиве и две родољубиве песме. Прва шаљива, заснована делом на моделу пародирања епске свадбе, индуковања је питањима и разговором о традиционалној свадби. Читање шаљиве песме о лепој Стани прате метакоментари којима се интензивира свест о поступку који аутор примењује и трансформише свакодневно у узвишену („Многи сада за тобом уздишу / и хтели би писма да ти пишу (а она удата)”; „Ја сам је подиго више него што је она била, није била баш толико вредна колико што сам је ја...”). Само извођење прекидано је повременим ауторовим застајивањем из различитих разлога: не може да прочита, оно што чита не одговара ритму/рими сегмената који претходе па аутор оклејва, региструјући несклад, плаче док чита песме о Митровици и Ситници, а тако реагује и на помен родног села Пестова, које је простор на коме се одиграва радња шаљиве песме са мотивом женидбе. Утисак је да аутор током дела разговора који се води са циљем индуковања метаподатака о стваралачком процесу фокус усмерава управо на текст песама и листа свеску (што се на снимку повремено чује) како би пронашао оно што је са његове тренутне позиције препрезентативно за публику, али пре свега за истраживача и њега самог. Он, наиме, као да пречује поједина питања, не одговара или реплицира читањем нових стихова. Тако се, након што је завршио читање и поздравио се са истраживачем, још увек присутан док траје необавезна комуникација осталих саговорника, потпуно повлачи из разговора и након неколико минута почиње да чита песму као да прекида није ни било. С једне стране, оваква потреба наивних аутора да истакну оно што имају и знају, појава већ запажена у литератури о наивним ствараоцима, може сведочити о социјално оријентисаном положају наивца, нарочито у моралној сфери, будући да он наступа као посредник и носилац знања које је намењено ширем друштву, нарочито генерацијама које долазе. Томе у прилог говори и форма обраћања у једној од песама у којој је изражена потреба да се колективу саопште важне истине о сукобу на Косову и Метохији: стихови се повезују управо вокативом: „браћо”, „Срби, браћо” и слично. С друге стране, ово се може тумачити и у контексту специфичног статуса у коме се аутор налази: без дома, одвојен од породице, живећи од милости једног од рођака који га прима у свој дом, без довољних средстава за егзистенцију, он себе може, колико год да нови простор подразумева културно и национално близко, доживети као национално и социјално

угрожену и маргинализовану јединку.¹⁰ У прилог томе говоре честа освртања на страдања Срба и уништавање свега српског у периоду од 1999. у наративним секвенцима интервјуа. Исто тако, осећај угрожености и безнађа имплицирају и одређени примери у песмама које је одабрао за презентацију (усамљеност, недостатак помоћи, безизгледност и немогућност, а нужност трагања за новим уточиштем и слично). Ови мотиви су у песмама комбиновани са осећањем колективне несреће и безнађа оних који, напуштајући своје домове, ни на новом (свом а туђем) простору нису безбедни нити очекују да буде другачије.

Црна неман, по Косову влада
Па нам српско становништво страда.
Српски народ задеси несрећа,
Да никада није била већа.
Од терора и проклетог КФОР-а
Српски народ у зулум се гуши,
Што је српско, све се сада руши.
Манастири, цркве наше руше,
Па се свете и [на] мртве душе?
У гробље нам споменике руше.
[...]
Ми смо сада пред највећег понора
Побегосмо од проклетог КФОР-а.
И од КФОР-а и од терориста,
задеси нас сад судбина иста.
Куда ћемо, браћо, више даље,
А помоћ нам се све мање и мање шаље.
Браћо Срби, лоше нам се пише,
ми одавде немамо куд више.

Из такве позиције могућност да се чује глас о несрећи српског народа, страдањима и уништењима (а наивац је адекватан и неупитан извор јер је из народа и поуздан, будући учесником) пружена је управо доласком релевантног саговорника, оног кога занима народни живот, оног ко долази као представник матице и оног који ће све то забележити. У таквим околностима не остаје се по страни и видљиво је, мада суптилно, упорно настојање да се речи песме чују.

М. С.-ово песништво сведочи и о фолклорној грађи која се у њему трансформише и преобликује у процесу ауторског приступа тексту. Модел фолклорне женидбе, са типским структурним елементима као што су позивање и окупљање сватова, одлазак по невесту и повратак сватовске поворке, подржава и употреба уобичајених женидбених формул (уводна: *Кад се жени* + номинација актера; комбинација временске, комуникативне и формуле кретања у типској акцији покретања сватова: „Кад ујутру бео дан освану, / тад повика телал међ сватове: / 'Хазурала, кићени сватови,

¹⁰ „Долазак у нову средину прате стрес, суочавање с губитком, трауме, депресије, носталгија, бесперспективност, обесправљеност, беда, аутодеструкција” (Ристовић 2007: 849).

/ вријеме је двору путовати. / Ко је пешак, притежи опанце? / Поведоше невесту девојку, / па се назад сретно повратише"). Фолклорни модел пародирања свадбе, са јасно маркираним елементима епског света супротстављеног рецентном, које је снижено и фриволно (Самарџија 2004: 42) у М. С.-овом примеру обликован је недовољно утемељеним ритмичко-метрички системом, као и комбиновањем архаичне лексике са изразима који припадају типу колоквијалних, чак и супкултурних форми („дојездиште”, „софра”, „раја”; „арпа”, „хаос”). Пародични ефекти у песми о лепој Стани нарочито су подстакнути ауторовим коментарима о реалном статусу јунакиње. Укључивању фолклорног материјала у стваралаштво, нарочито оно које реферише о ратним дешавањима и активира опозиције своје – туђе, јунак – противник, погодовала је и изразита потреба аутора да у песмама повезује и контрастира идиличне слике напуштеног дома са сликама потпуне девастације и његовог трагичног напуштања. У контексту разматрања непосредних веза које се остварују између поетских остварења уопште и „рада на јачању колективне (националне или наднационалне) свести и формирању различитих видова колективних идентитета у 19. и 20. веку” Смиљана Ђорђевић Белић указала је на повезаност постфолклорне епске песме и песама будница (2016: 140). Иначе отворена за адаптацију и трансформацију различитих жанрова песама, честих мешавина преузетих по потреби из форми ’високе’ књижевности, наивна поезија и у примерима М. С. сведочи о манифестацијама запаженим у епским хроникама новијег времена. Отуд су управо у песми која је стихом и тематиком близка постфолклорној епици чести позиви на храброст, отпор и одбрану, као и мотив узвишене жртве за слободу и буђења свести о опасности која прети потпуним уништењем:

Борба наша, то су идеали
за које смо многе жртве дали.
Није лако Србин бити, браћо!
[...]
Браћо Срби, будите хероји!
Јер нам дуга борба још предстоји.
Срби, браћо, не бојте се рана,
Нема смрти без суђена дана!
Таква нам је наша судба клета
Судба клета и срећа проклета
Да нас други гази и сатире
Ал у Србе нов живот извире.

Веома динамичне и покретљиве границе наивног стваралаштва повезане су и са потенцијалима његовог извођења, односно дистрибуције до потенцијалних реципијената. Одређена као камерна, ужа и слично, публика која учествује у пријему текста који нема својих дупликата може га преузимати различитим каналима, читањем или слушањем. Теренски разговор током којег су забележене М. С.-ове песме, реализован на отвореном простору, обухватио је и перформанс са учешћем реципијената који се

активирају као слушаоци. Осим што је сведочио о препознавању аутора као ствараоца и познавању неких његових записа (што експлицитно сведочи о извођењу и у другим, прећашњим приликама), перформанс је укључио и реакције публике на непосредно извођење у тренутку теренског бележења. Неке од њих сведоче о начину на који се перципира прочитано: шаљиву песму о Стани прате повремени смех, па и узвици („еј, Милане“), као реакција на регистрацију очевидног несклада између песничке речи и реалног прототипа. Запажене су и друге интервенције, које се односе на извођача и његово емотивно стање, будући да он на помен родног краја и напуштеног дома плаче („Немој да плачеш, немој да плачеш“; „Немој ту да ми плачеш, да ми цмиздриш, него читај лепо“). Публика учествује и тако што подстиче аутора на читање песама са родољубивом или друштвено-политичком тематиком („Ајде нађи неку песму о Косову, о како сте напустили отињиште“; „Ајде о Слоби“). Осим што сведоче о ранијем извођењу или чињеници да је макар један од присутних из публике упознат са делом М. С.-овог корпуса, овакви коментари упућују и на свест о тексту који се перципира доминантно у равни тематско-мотивског слоја, односно садржине која је битна као рефлексија о рецентној историји.

Закључак

Стваралаштво М. С. које је презентовано током теренског интервјуја укључено је у материјал који маркира у основи елементе традицијске културе. Његова припадност таквој целини не одређује се једино формално, као део записа разговора вођеног у датим оквирима и са одговарајућим темама. Много више својим садржајима оно сведочи о везама са фолклорном базом, њеним изражajним и тематско-мотивским фондом, жанровским карактеристикама, а посредно говори и о процесима адаптације поетског условима које диктирају друштвено-историјске околности. Тако се на фону епске слике о сукобима активира стари модел о релацијама добра и зла, допуњен новим рецентним материјалом, али другачијом формалном организацијом, која је ближа постфолклорној епској хроници него ономе што би се одредило термином класични корпус српске усмене епике. Наивно стваралаштво првенствено је, ипак, одређено ауторском позицијом и несумњивом зависношћу од интересовања, способности и статуса који аутор има у оној заједници у којој борави и/или за коју изводи своје дело. Отуда су у том стварању, што се запажа и у другим аелима наивне литературе, фреквентна враћања на рецентно: статус оног који је одвојен од свог родног простора и куће, страдање Срба на Косову у разним периодима, нарочито у последњим годинама током сукоба са терористима и у избеглиштву након НАТО бомбардовања. Непосредно повезана са статусом аутора и његовом емотивном ситуацијом, ова поезија сведочи о томе да у одређеним културним слојевима она може функционисати и функционише као прихватљив облик презентације садржаја чији се значај региструје на линији од приватног ка уже и шире колективном. Отуд рецепција не укључује процену наивног са позиција естетског које доминантно уређује издавање

онога што припада тзв. високој, писаној литератури. У случају наиве укључује се естетика културног круга који је перципира, а за то су довољни актуелан садржај, фолклорна основа која је део заједничке духовне матрице и аутор сам, његова позиција изолованог, угроженог, а довољно речитог да о томе говори текстом који је прихватљив и изабранима вољним да слушају и прихватају као довољно вредно.

Прилози

Транскрипти поетских записа¹¹

Кад се жени Јовић Милутине
И узима невесту девојку
У долини Ибарске Слатине.
Требало му пре тога бatinе.
Па дозива старог чика Симу
У невреме и највећу зиму.
И дозива из Маврића Ура,
Кад попије, све живо претура.
За девера Гајића Николу,
И ту српску слику и прилику.
За старојка старог Шобот Душка,
Он ту беше ко запета пушка.
Тако редом сватице и свате
Хармоником до станице прате.
У Гркаје сретно дојездише,
За готову софру заседоше.
Ал да видиш Уроша Јарића,
С хармоником весеље направи,
Сватовима велико наздрави,
Па он држи ватрене говоре.
И остале туна све до зоре.
Кад ујутру бeo дан освану,
Тад повика телал међ сватове:
„Хазурала, кићени сватови,
Вријеме је двору путовати.
Ко је пешак, притежи опанце!”
Поведоше невесту девојку,
Па се назад сретно повратише,
У Пестово¹² стигоше
Са невестом Росом из Гркаја.
Дочека их пестовачка раја.
За готову софру поседаше,
Ту се пије и ладна и врућа
И од свукуд вриске пуна кућа.

¹¹ Транскрипт записа не региструје паузе у говору, застајкивања и понављања прочитаног. У фусноматама се прилажу подаци који сведоче о пратећим коментарима самог аутора, публике и слично.

¹² Из публике се чује реакција на читање које је, очигто, праћено ауторовим сузама, нарочито онда када помиње родно село („Немој да плачеш, немој да плачеш”).

Урош Јарић с армоником свира.
То сватове у с, у с, у срце...¹³
Па сватове то у срце дира,
Армоника ко ог ковача
Више дува него што ју свира.
Па сватове, то сватове помало нервира.
Па да видиш...
Српску слику и прилику,
Па он држи ватрене говоре,
Па остале и туна до зоре.
О поноћи Милосав се напи,
Па безвезе поче да шулапи,
Па се с оне стране стол пружа
Где је била Фиља са све мужа.
Па он Фиљу по стомаку дрпа,
С њом се најзад и на земљу стрпа.
И ту се свака чуда догађају,
Па батаци лете преко стола,
И ту беше и Тика и Никола.
А Никола, тај побожник славни,
Он бијаше ту говорник главни,
Па он држи ватрене говоре
И остале туна све до зоре.
Па честита младима, младожењи младу,
А ту беше као на параду.
У неко доба све се друштво напи
Па се не зна ко пије, ко плаћа,
Остадаше неки и без гаћа.
Неки беху изгубили капе,
Неки беху туна без чарапе.
Неки псују, неки се побише,
Један другом за гушу хватају,
Направише хаос ту по кући,
Неки пијани туна попадаше,
Па и други одвукаше кући,
Па их једва кући одвукаше,
И тако се то весеље сврши.
После тог се куд који распрши.

2.

Лепа Стано, од бисера грано,
Лепа Стано, процветали мају
И зумбуле у твом родном крају.
Ти лепото овога свијета
Ко ливада кад је пуна света.
Лепа Стано, Иконијо млада,
Такве нема до Новога Сада.

¹³ На овом месту аутор застајкује и оклева, што може бити узрок тренутно уоченог метричког и ритамског несклада.

Танка струка, умилнога гласа,
Та два твоја лепа црна ока
Многи сада за тобом уздишу
И хтели би писма да ти пишу,¹⁴
Па да крену у нову авантуру,
Многи желе баш ко тебе цуру.
Сад пред тобом живот тек предстоји
Многи желе да се с тобом споје.
И ти, Стано, ти прелепи соју,
Ти сад живиш ко бубрег у лоју.
Танка, лепа ко пупољак млади,
Живот тече, мора да се ради.
Благо теби на овоме свету
Као пчели на росноме цвету,
Радујеш се и ноћи и дану
Једва чекаш да одеш у стану.
Твоја душа безазлена чедна,
Ко ти жена баш није ни једна.
Благо оном ко са тобом живи,
Са лепотом ти свијет задиви.
Ко је сртник тог белог анђела,
Поред такве жене да проживи
Да проведе љубав и срећи
И да се таквој жени диви.
Аој, Стано, о невесто млада,
И љепото овога свијета
И мирисе неувелог цвета.
А ти, Стано, књиго нечитана,
А и песмо још не опевана.
И на небу Даница звијезда
Ти си свила породично гнездо,
Па ти брачни живот сада живиш
И животу својему се дивиш.

3.

Митровицо, српска узданицио
И последња Косова границио,¹⁵
Ти постаде крваво поприште
Сваког дана [...]
Шиптари нам праве маскараду.
Наши момци и наши хероји
Са животе све мостове бране,
Дочекују терористе клете
Што се сада над Србима свете.
Дочекују те шиптарске псине,
Бацају бомбе на колоне њине.

¹⁴ Читање се прекида ауторовим коментаром: „А она удата”. Све је праћено смехом присутних, а чује се и узвик: „Еј, Милане!”

¹⁵ Чита плачним гласом.

Терористи с УНМИК-ом и КФОР-ом,
А Срби се [...] бране,
Не дају им проћи с ове стране.
Бране Срби део свога града,
Туна доста наших људи страда.
Браћо Срби, будите хероји,
Јер нам дуга борба још предстоји!
Срби, браћо, не бојте се рана
Нема смрти без суђена дана!
Таква нам је наша судба клета
Судба клета и срећа проклета
Да нас други гази и сатире,
Ал у Србе нов живот извире,
У Србију нова ватра гори.
Браћо Срби, удрите те псине,
Не дајте им овамо да прођу
И на ову страну да нам дођу!
Ми смо сада највећег понора,
Побегосмо од ропскога КФОР-а,
И од КФОР-а и од терориста.
Задеси нас све судбина иста.
Куда ћемо, браћо, више даље,
Помоћ нам се све мање и мање шаље.
Браћо Срби, лоше нам се пише,
Ми одавде немамо куд више.
Браћо Срби, ви хероји наши,
Ова сила оће да нас страши.
Њин се злочин са ничим не мери.
Борба наша то су идеали
За које смо многе жртве дали.
Није лако Србин бити, браћо,
[...]
Радије ће живот да изгуби.
Бранићемо ми Косово равно
А које ми напустисмо давно.
Црна неман по Косову влада
Па нам српско становништво страда.
Српски народ задеси несрећа
Да никада није била већа
Од терора и проклетог КФОР-а.
Српски народ у зулум се гуши,
Што је српско, све се сада руши.
Манастири, цркве наше руше
Па се свете мртве српске душе.
У гробље нам споменике руше
А Србија [...]
Деца мила
Избави нас од тога терора,
Од терора проклетога КФОР-а.

4.

О, Ситнишо, кривудава реко
Ти си сада од мене далеко.¹⁶
О, Ситнишо, чувај наше тајне
Што остале из младости ране.
Чувај тајне, о Ситнишо реко,
Ја сам сада од тебе далеко.
О, косовска равнице и гају,
И прелепи процветали мају,
У срцу те носим, моја туга,
Да л' ће ово да потраје дugo?
Родни крају, ти лепото света,
Ја за тобом чезнем и уздишем.
Зато ти ову песму пишем.
За тебе ме моја душа боли,
Неће срце туђину да воли.
У туђини тешко срце мори
А многа се и суза пролије
Јер не може туга да се скрије.
Кућо моја и мој завичају,
За тобом ми срце и моја... моје вене,
Ту остале моје успомене.
Успомене и све жеље света.
И сва хтења овога свијета.
Терористи, те проклете псине
Разграбише од мог родног краја
И од свог краја раздвојише.
Агресори, ви звери проклете,
Косово је наша земља света,
Направисте ви од њега чуда
Направисте од њега Дивљи запад,
Са ракете извршисте напад.
Ви фашисти и проклете псине,
Шта вам звери по Косову чине!
Па вам, псине, и то не би доста,
Уништисте ви Косово наше,
И од њега оста рушевина
Оно сада прави пустош поста.

Транскрипти изабраних сегмената теренског разговора¹⁷

[И: Оно што се прича у народу о њима...] О Кome? [И: Па о Мрњавчевићима, о Вукашину]. О Мрњавчевићима ја могу оно да ти кажем што било: њина сестра била је, цара Душана сестра, била је њина мајка. Њина..., да, њина мајка, тако је. И она је била, била је ружна. Они кад су долазили, ови властеле, ови, јер они су били већином жењени из другија држава, узимали су. Она је била

¹⁶ На овом месту аутор понавља стих и плаче.

¹⁷ У угластим заградама дате су реплике истраживача (И) и присутних саговорника (С1 и С2).

ружна и они њој никад нису дозволили да служи она те владаре и те госте. Један дан она је нестала. Отишла је. И после неколко година ови се сетили: „Шта је сад с њом?” Једноставно, нестала је... са тог поднебља. И цар Душан је кренуо да види шта је са његовом сестром. Она Јела се звала. И кад су отишли код Крагујевца, нека... сад је то планина Јелашница. Они су нашли њу, удала се. И родила је три мушкирца: тога... [C1: Са чобанина.] то је био... са чобанина. И он био исто ружан тако. Овај, био је Вукашин, Угљеша и Гојко. И он је погубио тога [C1: Чобанина] чобанина је погубио, а њу је вратио и то су ти Мрњавчевићи. После, они су били као власт, овога цара Душана, били су... нису правили неред, ал после кад је овај умро или отровао се, шта је било, онда су они, овај, тражили да се отцепе и узели су тамо, Македонију тамо, један део, шта знам ја. То је било тамо, они су тамо, после, имали су тај крај тамо све до хиљаду триста седамдесет прве године. Када је овај, кад је овај, турски, овај, паша, он је ударио на њих сигурно јер су били пијани или шта је било. [И: А је л се о цару Урошу причало нешто, како је он настрадао?] Па цар Урош... [И: Је л има нека леденда о томе?] није имао толико, неку историју о њему. Зна се да је био Урош нејаки, био је цар, цара Душана син и имао је нешто мало царевине ту и он. [C2: Па, затворио га овде у Звечан, цара Уроша, отац.] Није, цара Уроша није затворио нико ... то се прича и друкчије за овога Стефана, што је био син, овај, тај, Стевана Дечанског. Њега је цар, цар Урош, цар Душан, [C3: Син га затворио...] не, причају да га је ослепео, међутим, није га ослепео, друкчије је било. Он је њега протерао, ваљда у Грчку, отерао га, али он, пошто имао паре, он је био и владар, какав-такав, имао је новац и он је, он се откупио од тиа целата. И нису га, нису га, овај, ослепели, него се вратио и касније је ту умро и тако. То је Стеван Дечански. [И: Кажите ми, а шта се о Светом Сави причало?] Свети Сава он је, овај, не знам које године беше рођен, углавном, умро је хиљаду триста тридесете године у Трнову. Био је тамо и умро је и после они једва су га, вратили су га у... И онда је сахрањен овде, у, овај, храм овај што је, Светог Саве [...] Не, него овде у Београд, Храм Светог Саве, ту је сахрањен. Са њега је чудо било¹⁸[...] Он је био архиепископ.

[...] Овде кад је била сеоба Срба хиљаду шесто деведесете године. То је било лети негде, у јулу, онда су Срби, то је било разлог што су ови, Аустроугарска била ушла у рат са, са Турцима и онда је Аустроугарска побеђена и она је морала да се повуче. Међутим, кад су се и Срби умешали у тај рат, исто, Срби нису смели више да остану ту на томе терену и онда су, под Арсенијем, они су кренули, кренули су они, пут Београда. И они, кад су стигли, онда су се ту, мислим, ту им је очитана литургија у храм, тај Светог Саве. И они су кренули после преко Саве и Дунава тамо код ове Марије Терезије, та што је владала, онда је она владала, та Марија Терезија. После тога, Турци су дошли,

¹⁸ На овом месту разговор прекида један од учесника, укључујући се презентацијом наратива о Светом Сави:

[C2: Ко је научио жене да ткеу кад је наишло свети Сава, шта је реко Свети Сава? Реко свети Сава: „Немој тако да радите.” Чуњак иде, па га после поново, разумеш ти, празан иде. А он узо, каже: „Овако, па га вратите натраг, знаш. И зато остало, лево десно, знаш. Кад се тке. А он кад је наишло, тај он, они нису знали. Протнеш чуњак, па га врате, знаш, вам, па поново, а он је просветио њих... [И: А јел оне знају да је то он њима помогао? Је л се причало да та жена...] [C2: Па то прича се историја, па и он је знао [...] Он је био у школу, просветни радник, за децу.] [И: А јел се причало нешто да је он могао и вуковима да заповеда?] [C2: Не, то нисам чуо. Де може... то је глупо, то је глупо.] [И: Па нека је глупо, мени треба и легенда.] Ма не, где може да буде вуковима да заповедам ја? То не може да буде.] [C3: Па ти ниси Свети Сава.] [C2: Можда јесам.]

после њи. Срушили су оловни кров, побацали звона у Дунав и побили све калуђере. И тај, тај храм је био све тако у рушевинама до хиљаду, хиљаду десетак осамдест и осме или девете, не знам тачно, када га је Милошевић... Ваљда гледали сте кад је била дизана купола. Е, тад је он обновљен. Мислим, није у основи све, али углавном је добио кров. [И: Кажите ми, из ког сте ви тачно села?] Из Пестова. [И: Из Пестова. Јер ја сам сад питала, овај, и господина, за Черкезе. Јесу били Черкези ту близу?] [C1: Е, он боље и зна] Ја их знам, једно две-три куће, били су ту неколко кућа овде у Становице. После овог бомбардовања, ја ми се чини, не знам слабо... [И: Код Прилужја.] Код Прилужја. Добро знаш ти. Били су ту, а шта се с њима десило, не знам. [...] Они су учествовали и у Косовску битку, овај, Черкези, са Турцима, доста су допринали, били су борбени. [И: А кажите ми је л се зна кад су они дошли? Откуд они ту?] Па они су пореклом из Русије, има их и сад тамо [И: Где?] нација, у којем су веку дошли, богами, не знам. [И: Није се причало о, кад су стigli?] Не, само, углавном да су, има и тамо држава њина. Черкези, из Русије, отуда су пореклом. Па, ја, ми се чини да смо и ми пореклом отуда. Мислим да смо и ми отуда. [И: А чиме су се бавили?] Па, бавили се свачим, као и ми. Нису они имали овде неку државу, али било и је мало, измешано, мало и то је испочезло. [И: А је л сте познавали неког од њих?] Па познавао сам ја њих, како нисам. И виђао, спрето сам се с њима. Ја што их знам, мало и је било у задње време. Пре тога не знам. [C1: А чекај, одакле су, Милане, дошли Арнаути, ови Шиптари?] А Арнаути, имам ја слику, слику од тија Шиптара. Они су дошли ко Арбанаси, они су били тамо околине Куршумлије, горе око Блаца, ту су, ту су они били. И верујте, слушај, историја бележи. После сеобе Срба, још једна је била хиљаду седамсто тријес седме. Под вођством овога, није Чарнојевића. Шакабента, што је повезо, оно је било далеко мање... То је овај део Косова. Метохија није, није исељавана, они су остали. Овде, овај део. Е, они су... Они кад су се доселили, јер Турска је била онда јака, они су се доселили као католици, али су примили, примили су веру исламску. Морали су да приме да би остали ту. [И: А отприлике којих година су дошли?] Па они су дошли од хиљаду шесто деведесете до хиљаду седамсто десете године. То им је њин долазак, то им је њино што су дошли. [И: А одакле су дошли? Како сте рекли, из...] Па тамо из Блаца, Куршумлије. Туда, туда су они били. [C1: Они су тамо били католици.] Католици, а има и сад католика овамо у Метохију, још неки са беле капе, којима није било нужно, да није их царевина Турска, није их терао нико да се потурче, они су остали и сад католици... има... беле капе, једе свињу, њи нико није терао... И тамо де није било, тај, средиште те царевине они су остали, и сад и има. А ови су се потурчили. И слушајте, тима Србима који су остали били пет посто... [C2: Њему се и плаче сад...] [И: Знам, је л Вам тешко да говорите о Вашем mestu?] њима је грђе било ситуација тима Србима који су остали него, него ови што су остали ту. Толико су били угњетавани, они су били уништени јер је била ту у питању и Турска и они. А они су под окриљем Турске били... као ови сад што раде ови под окриљем НАТО пакта. Исто тако они су били, њима је дозвољено било да раде од њи шта оће. Зато после кад је било, кад су били устанци у Србију, на Косово није било ни један устанак. Зато што није ни било Срба. После је било... од дваес треће године била колонизација, онда су они Срби били двадесет пет посто већ, доста већина. Али ови брзо и одоше. Брзо дођоше, брзо и одоше. Личани, Црногорци, Босанци, то брзо и оде. Некако брзо напустише. [C1: Херцеговци.] Једноставно, напустише Косово. Па, узели, тад је подељено

њима сто иљаде ектара утрине и четри ииљаде ектара ораница. [C2: И продали.] Све су добили то, тако без паре. Продали су пошто зашто и отишли. [C1: Црногорци, Херцеговци.] Напустили су, једноставно. Ми, глупост наша што смо остали. Нисмо требали да останемо, али ми смо староседеоци, ми смо тешка срца... сад напустили кад смо морали. [И: А Ваша породица, је л знате порекло Ваше породице, откад је она на Косову?] Па, по некој књизи порекло, одавно смо и ми ту. Порекло је као да смо из Ариља негде, шта знам ја. Ту, ту код Ужица. Ту, ту, тако, описује нас ту као да смо отуда. [C1: А од прилике, кад дошли ваши? У којем веку?] Па наш деда живео сто дванаест година. Сто дванаес година живота имао и, а дваес треће године умро, иљаду девесто дваес треће. Па и његов отац, питај бога, има триста година смо ту. [И: А кажите ми, је л било у селу нека црквина, као овде што има?] Било. Има на наше гробље, има црквина и бунар доле има. Он је додуше покрiven, али зачудо није велико, ни археолози никад се нико није [окајасио] да дође да види то, кад се то десило, у којем веку. Углавном, има црквина, има где је била црква срушена. То је на гробље, али се нико, нико није интересовао. Има бунар црквен. Одоздо, једноме што је било [...] Али се нико није, нико се није интересовао никад да, да овај, да погледа то, да овај, уопште, никад. [И: Кажите ми, а на који дан се излазило у ту Вашу црквину?] Па излазили смо само, црква није била, само место де је, то познаје се де је постојала. [C1: А значи, јесте имали молитву сеоску, то оће да те пита.] Ништа, то је само било на гробље, тако рушевина, познаје се, црквина се знало и ту ништа, само гробље. [И: А је л су палили свеће, можда, на том месту?] Па палили су свеће и ту, излазило се на Задушнице и кад неко умре и тако. [И: А је л се мртвац уносио у то?] Не, не, нисмо ништа правили, носило се онамо де се ископа. [И: Не унесе се прво? На то место?] Нема капела, само познаје се темељ где био, оно, рупе. [И: А кажите ми, а није био неки дан кад се излазило у ту цркву посебно у години, да се Ви сећате?] Јок, само нисмо ту закопавали никога, то је остало тако. Није се нико сарањивао у тај круг де је та црквина. [И: А то је, иначе, поред гробља?] Па у гробље. На крају, на сам ћошак гробља. [И: А кажите ми је л било неки дуб или неки храст у селу, који се није секao? Да Ви знате?] Нема, ту је било, ту у наше гробље само трње расте, ништа друго. [И: А у селу?] Има камење. Камење има. Самодрешко камење. Без натписа, без ичега. Крупно камење има, кад је то прављено нема датуми на њега, нема ознаке, нема ништа. [И: А је л се причало шта је на том месту било?] Најстарији споменик је хиљаду девесто дванаест године. [И: На гробљу?] Да. [И: А то што кажете самодрешко камење, шта је?] Оно је вучено ту тако без натписа, без ичега, без... Само онако, крстеви на њега. Бели камен, баш самодрешки. Из оног мајдана вучено. А у којем веку, не знам. Па, оно откад постоји народ, постоји и гробље где се сахрањивало, вечито. Народ се сахрањивао. [И: Кажите колко је породица српских било у Вашем селу?] Знаш шта, после ослобођења било је нас, нашије двадесет и две куће, њина је била дваес и једна. После су ови ишли, расељавали се, ишли, ишли. Срби се нису множили, нису се множили, расељавали се. Е, кад сад, кад смо изашли, било је њи сто четрес пет кућа, а нас, нас било дванаес кућа [И: Дванаест?] Е, није нас било. Има у Грачаници, има записи, кад је ко дошо, кад је ко расељавао, има у Грачаници књиге те староставне, има то све, што год те интересује и да нађеш, да одеш. Она је измењана, из основе, она је измењана много. Није она Грачаница, ја, осамдес треће године кад сам ишо, она је била у, мислим, у

адаптацији, радило се нешто. На њу се радило, поправљало, али је изменјено, нису ни фреске, ни, ништа није више оно што је било. То је јако стара, то је правио, овај, почео Немања а завршио Душан. Од хиљаду осамсто, од хиљаду... од хиљаду триста петнаесте до хиљаду триста дваес друге. Завршио је Душан, јер онај сигурно да је умро. Сигурно. Прекину градњу. [И: А кажите ми, овај, у коју сте онда цркву ишли, пошто, заправо, у селу није било цркве?] Па имали смо цркву у Вучитрн, има у Гојбуљу, има цркве, имали смо друге цркве. Јер ту није била, нико је није обнављао нити зна ико кад је она, откад постоји. Њено постојање откад је. Ни, јер нико није долазио, никакви знаци нема. То је требало да... Раскопавањем нешто би се дознало. Никад се нико није интересовао. Причали су, причали су да је, вероватно да су ти Срби који су селили онда хиљаду шесто деведесете године, вероватно да су они, кад су напустили, она је црква остала, после је тога срушена, бунар је био доле испод доле, био је бунар, вероватно, причало се да је ту стрпано и иконе и крстеви и све живо. [С1: М., немој да ми плачеш ту, да ми цлиздириш, него причај лепо.] Више су, више су Шиптари срушили за ово четири године, уништили, него Турци за песто година. И то сигурно да јесте рушене, али оволико не, да сто, сто триес храма божија срушено, то већином што су Немањићи градили. То толико штете није Турска направила за песто година.

Литература

- Витошевић, Драгиша. *Дајодавци из приказа*. Београд: Народна књига, Горњи Милановац: Дечје новине, 1984.
- Ђорђевић Белић, Смиљана. *Постфолклорна епска хроника. Жанр на граници и границе жанра*. Београд: Чигоја штампа: Институт за књижевност и уметност, 2016.
- Козлова, Наталья Никитична. „Наивное письмо” и власть”. У: Елена Е. Жигарина и Анна П. Минаева (ред.). *До и после литературы*. Москва: РГГУ, 2009, 20–40.
- Лурье, Михаил Лазаревич. „О феномене наивного сочинительства”. У: Сергей Ю. Неклюдов (сост.). *Наивная литература: исследования и тексты*. Москва: Московский общественный научный фонд, 2001, 15–28.
- Лурье, Михаил Лазаревич. „Деревенский поэт Ю.В. Тимофеев”. У: Елена Е. Жигарина и Анна П. Минаева (ред.). *До и после литературы*. Москва: РГГУ, 2009, 283–298.
- Минаева Анна П. „До и после литературы”. У: Елена Е. Жигарина и Анна П. Минаева (ред.). *До и после литературы*. Москва: РГГУ, 2009, 7–19.
- Неклюдов, Сергей Юрьевич. „От составителя”. У: Сергей Ю. Неклюдов (сост.). *Наивная литература: исследования и тексты*. Москва: Московский общественный научный фонд, 2001, 4–14.
- Поповић Николић, Данијела и Божић, Снежана. „Реч Компартије у партизанској епској хроници”. *Књижевна историја*, 53/174 (2021): 207–229.
- Поповић Николић, Данијела. „Књижевна наива Симе Жикића – продукција без рецепције, реактуелизација и пострецепција”. У: *Научни састанак слависта у Вукове дане*. Београд: Међународни славистички центар, 2022 (у штампи).

Ристовић, Милан. „Од традиције ка модерности: 1878–1990. Привременост на дуги рок, избеглиштво и изгубљена приватност”. У: Марко Поповић, Мирослав Тимотијевић и Милан Ристовић. *Историја приватног живота у Србији: од средњег века до савременог доба*. Београд: Clio, 2011, 39–616.

Самарџија, Снежана. *Пародија у усменој књижевности*. Београд: Народна књига, 2004.

Сикимић, Биљана. „Избегличко Косово – реконструкција сећања”. *Лицем*, 8 (2004): 7–10.

Сикимић Биљана. „Живот у енклави”. *Лицем*, 9 (2005): 7–10.

Тирковић, Светлана. *Стереотип времена у дискурсу расељених лица са Косова и Метохије*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2012.

Данијела Поповић Николић

С ПОЗИЦИИИ ЛИТЕРАТУРНОЙ И СОЦИАЛЬНОЙ МАРГИНЫ: НАИВ В ИЗГНАНИИ

Резюме

Авторы, которых можно определить как наивных авторов, иногда включают в свои произведения фольклорный материал, оформленный с применением различных приемов. Некоторые из них и за его пределами, вне литературоведческой авторской концепции, представляют формы устного творчества и нередко являются носителями знаний о традиции, с которыми исследователи фольклора сталкиваются в ходе полевых исследований. В статье представлены результаты исследования авторских текстов поэта-наива, бежавшего с территории Косово после конфликта 1999 г., а также место устного художественного материала в его нарративах. Анализ проводился на материале, зафиксированном в полевых исследованиях, реализованных в рамках проекта Института сербского языка и депонированных в Цифровом архиве Балканологического института САНУ.

Ключевые слова: наивная литература, литература, фольклор, наивный автор, изгнание

СВЕВИДЕЋЕ ОКО ПАНОПТИКОНА: ЈЕДАН ПОГЛЕД НА УСМЕНИУ НАРАЦИЈУ

У раду се испитују могућности тумачења усмених наратива посредством теоријских поставки које се баве механизмима успостављања моћи. Корпус истраживања чине рецентни теренски записи, пре свега културно-историјска предања и животне приче, са тематиком која у највећој мери упућује на ратне околности, приказ завојевача и нападнутих, или слику власти и потчињених, те технике изградње и одржавања снаге у тако конституисаним системима. Преко метафоре паноптикона – концепта идеалног затвора и елемената „надзирања и кажњавања“ Мишела Фукоа издавају се варијације на разини идентитетских позиција свој – туђ, које отварају простор за имаголошко сагледавање одабраних наратива. Настојаћемо да покажемо како се посредством таквих унутартекстовиних ‘контрола’ конституише прича сама, како на структурном тако и на семантичком нивоу. Коначно, одабране теорија и методологија усмеравају анализу ка неопходној ревизији грађе – ка питањима селекције и (ре)интерпретације обраца културе сећања.

Кључне речи: предање, животна прича, паноптикон, моћ, имагологија, култура сећања

Појам паноптикона потекао је из концепта идеалног затвора Џеремија Бентама, с краја 18. века, а приказао га је, између осталих, Мишел Фуко у књизи *Надзирати и кажњавати. Настанак затвора*. У тој студији хронолошки се показује реорганизација система кажњавања од некадашњег „јавног мучења“ до промена до којих је дошло крајем 18. и почетком 19. века, када казна постаје мање транспарентна, наводно хуманија и интимнија. Текст се односи на генеалогију казнене политike од видљивог, спољног и телесног, како је, на пример, у средњем веку, до „нестанка јавног мучења“ (Фуко 1997: 11), те његовог преображавања у затворено, нетелесно, интериоризовано и психолошко у 20. веку.

Паноптикон има јасну просторну организацију: у његовој средишњој смештена је кула осматрачница у којој се налази само један стражар. Око ње су кружно распоређене затвореничке ћелије са прозорима ка кули. Дистрибуција моћи на разини видљив – невидљив остварује се у корист власти. Затвореници су за чувара потпuno оголјени, увек уочљиви, за разлику од власти која је стално присутна, али невидљива. Транспарентност стражара представља ’клопку‘ – иако је јасно да једна особа не може контролисати све у сваком тренутку, јавља се „индуковање у затворенику свести

* ana.stankovic86@yahoo.com

о његовој сталној видљивости, чиме се обезбеђује аутоматско функционисање власти” (Фуко 1997: 195) и остварује ефикасан, економичан и делотворан „савршен надзор”.

Две су стране концепта паноптикона. У једном контексту приказан је као оличење идеје о идеалном затвору и, шире од тога, према Бентаму, беспрекорном функционисању било које институције.¹ Са друге стране представља вид успостављања моћи репресивним деловањем власти или оних који поседују снагу у апсолутистичким и тоталитарним системима. Стога Фуко, коментаришући критике на рачун Бентамове замисли, констатује: „Паноптизам је био апстрактна формула сасвим стварне технологије – технологије владања јединкама” (Фуко 1997: 217).

Присуство идеје паноптикона видљиво је у многим делима писане књижевности. Тако у *Проклетој авлији* Карађоз само мањим делом контролише физички. Упечатљивије и доминантније су његове психолошке игре са становницима Авлије. Оне почивају на непредвидивости, промени улога и свести о Карађозовој сталној присутности. Док је он невидљив, сви остали су потенцијално изложени његовом свевидећем оку, а оваква дистрибуција моћи условљена је, између остalog, просторном организацијом:

Кућа (Карађозова, прим. А. Ј.) је имала велико преимућество да је и врло удаљена од Проклетеје авлије и врло близу њој. По целом изгледу, по миру и чистоћи, то је био други свет, на хиљаду миља одавде, а ипак у самом суседству Авлије и невидљиво везан са њом. Служећи се преким, само њему приступачним путељцима, Карађоз је могао у свако доба дана, право од своје куће, неопажено ући у Авлију. (Тако се никад није тачно могло знати кад је ту а кад није, ни откуд може одједном искрснути.) Управник се том могућношћу често користио. Надзирао је лично и затворенике и њихове чуваре. И познавајући готово сваког од заточеника, његову прошлост и његову садашњу кривицу, он је са доста права говорио да „зна како дише Авлија” (Андић 1981: 28).

У деловима опуса наших аутора, попут Данила Киша или Давида Албахарија, силе власти су истовремено силе зла које желе да се лажно прикажу као носиоци (хуманих) вредности новог механизма.² Шире посматрано, ова просторна и семантичка померања зарад емитовања моћи препознатљива су у остварењима светске књижевности која, као антиутопије и дистопије, приказују строго контролисане системе, како је у стваралаштву Франца Кафке, Јевгенија Замјатина, Џорџа Орвела и других. Ова дела указују на везу друштвених стварности и, условно речено, ’стварности’ унутар фикцијског света дела, на рефлексије реалности на књижевну имагинацију, и обратно, коначно, на далековидост и предестинираност уметности уопште.

¹ У поднаслову књиге означена је и намера аутора модела: „Panoptikon ili nadzorna zgrada: koji sadrži ideju o novom principu gradnje primenljivom na svaku vrstu ustanove, u kojoj treba osobe bilo kojih karakteristika držati pod nadzorom; a pogotovo na kaznionice, zatvore, fabrike, radionice, sirotinjske kuće, karantine, manufakture, bolnice, ludnice i škole: sa planom upravljanja prilagođenom principu: u nizu pisama, napisanih godine 1787. u gradu Kričevu u Beloj Rusiji, prijatelju u Engleskoj” (Bentam 2014: 1).

² Преламање позиција моћи приказује се у распону од иронијске дистанце приповедача као вида одбране од насиља до одсуства свести починилаца – актера насиља. Детаљније о томе посредством идеје „баналности зла” Хане Арендт у: Arendt 2000.

Аналогно одабраним делима писане књижевности отвара се и питање тумачења усмених наратива Фукоовим теоријским поставкама изнетим у студији *Надзирати и кажњавати*. Када разматра однос писаног и усменог, Фуко подвлачи повезаност ствари и речи као својеврсног „znaka i onog što mu liči”, чиме се кроз игру „priroda i riječ beskrajno ukrštaju” (Fuko 1971: 101). У даљој анализи доспева до тога да реч поседује аутономију, да она сама говори, да је „svjetlost odgovora u samoj Rijeći” (Fuko 1971: 420). У есеју *Шта је аутор* назначава да је позиција ствараоца „функција”, и то таква да „u igri pisma, on mora preuzeti ulogu mrtvog čoveka” (Fuko 1983: 33). Слично овоме, у есеју *Смрт аутора* Ролан Барт дестабилише спрегу аутор – дело, дајући преимућство реципијентима и тексту, који је „tkivo citata izvedenih iz neizmjernog broja središta kulture” (Barthes 1984: 450). Бартовско несвесно „tkivo цитата” умногоме одговара ономе што Лаури Хонко означава као „пре-наративни, пре-текстуали оквир, који се састоји из свесних и несвесних садржаја у менталном простору извођача” (Ђорђевић Белић 2017: 21),³ који се креће до „манифестног текста”, који доспева до реципијената. Коначно, усмена и писана књижевност приближавају се у игри перформативности – за Барта „moderni skriptor rođen je u isto vrijeme kad i tekst (...) nema drugog vremena osim vremena iskazivanja i svaki tekst pisan je tu i sada” (Barthes 1984: 450).

Сагледавање предања и животних прича кроз визуру Фукоових теоријских ставова подстакнуто је тиме што ово није била тема досадашњих изучавања у српској фолклористици. Додатно, сложена позиција коју одабране усмене врсте заузимају на разини ’стварност’ – фикција и комплексан статус приповедача у њима омогућавају ’отварање’ ка новим и другачијим тумачењима у циљу њиховог што попунијег осветљавања. Према Рикеру се

литерарне приче и животне историје не само не искључују, него се употребљавају упркос и помоћу њиховог контраста. Та нас дијалектика подсећа да прича припада животу прије него што се из живота протјера у писање; она се враћа назад у живот многостручим путевима присвајања и по цијену неукидивих напетости (2004: 170).

С друге стране, „нема тог дијела народнога живота који у овом или оном смислу није повезан с неком предајом” (Dégh, Vázsonyi 2018: 321). Предања су веома виталан жанр усмене прозе који поседује ауалност пре-ма самој категорији стварности. Крећу од позивања на преношење искуства и на веродостојност, која се, свакако, у самом тексту помера у односу на фактографско, пуко пресликавање, све до нуминозног и имагинативног.⁴ Отуда идеја да се на грађи коју доминантно чине усмена предања и животне приче испитају могућности и ограничења примене Фукоових теоријских ставова.

³ В.: Honko 2000.

⁴ Детаљније у: Милошевић-Ђорђевић 2000; Rudan 2006; Милошевић-Ђорђевић 2013; Поповић Николић 2016.

Корупс на ком је спроведена анализа формирају одабрани наративи забележени индивидуалим теренским истраживањем аутора рада за потребу израде дисертације под називом *Наратолошки и имаголошки аспекти предања* (Станковић 2020). Материјал је снимљен на простору Белице у периоду од 2014. до 2017. године. Претпоставка од које полазимо јесте да ће се у предањима тело као еманација кажњавања наћи у првом плану, али и да ће се у делу корпуса, првенствено у културно-историјским предањима и причама из живота⁵ (посебно оним са ратном тематиком), поред изложеног тела као средства јавне казне, под утицајем репресивних механизама власти повезаних са поставкама паноптикона, јавити и облици страха, условљености и самоконтроле. Рад је подељен на целине које се тичу различитих видова успостављања моћи – контроле тела, потом контроле простора, затим говора (кроз забрану и дискурс тишине) и мисли, све до последњих сегмената, који се тичу замена позиција моћи, што чини везивну нит са имаголошким сагледавањем усмене нарације, те са студијама културе сећања.

Кажњавања за кршење постављених норми налазимо у свим врстама забележених предања. Такви примери често су конципирани по принципу узрок – последица, како је у наративима који тематизују забране у вези са светим дрвећем: „Ако га ломиш или да га сечеш, мора ти се нешто деси” (Станковић 2020: 106)⁶; „Ако га исече, далеко било, може да оћопави, да ослепи” (121); „Мож да му се деси, далеко било, да у фамилију нешто, неки да испашта, да умре, да буде неспособан” (121). Слично је у предањима о раду на празник, у којима неке варијанте доносе аутоматску казну, док друге пролонгирају извршење, истичући извесност пресуде посредством страдања потомака: „Свети Илија казнио и пустио неку олују и остао деда и без пшенице и без синови и без коња и без све” (185); „И кад пошо, каже, кад ти падне гавран, да бројиш бразде и кад падне гавран, на коју бразду падне, овај, долази одма кући” (117); „Млађи испаштају. Прича има: девето колено испашта, куј зна ко ће испашта. То не испашта прво и друго да се види. Ако испашта, то испашта девето колено, што каже” (116).

Поред уопштавања, често постигнутих условним реченицама, детектована су предања која усмеравају на појединачно, лично, конкретизовано у опису казни: „Човек одесеко (запис, прим. А. Ј.), после тога умро” (108); „Овде што ова кућа (име човека), припало му кад била комасација, припао му тај запис и он одсече. И после тога није мого да говори, пре није ништа, сад мало замуцкује, говори” (122); „Они га натеру да би се дизао кров за тај запис да одсече два ступа велики. Не знам дал је живео месец дана и умро” (123).

Забележени наративи показују да се њихови фрагменти могу неспутано смењивати, а да се значење креће од универзалног до појединачног, индивидуализованог, и натраг. Таква семантичка и структурна дистрибуција сегмената потврђује тезу о слободном распоређивању мотива (Sirovatka

⁵ Детаљније о животним причама в. у: Петровић 2018.

⁶ Будући да су сви примери који чине корпус овог текста преузети из теренске збирке аутора рада, која чини један део (поглавље) дисертације, ради прегледности и избегавања нагомилавања цитираног извора већину преузетих делова наратива (реченица, пасуса) или читавих наратива обележаваћемо према броју странице дисертације (теренске збирке) на којој се дати сегмент налази.

1987: 232), чак читавих нивоа приповедања, одређених у односу на статус приповедачевог гласа. Колективно сећање транспоновано у наратив може претходити индивидуалном, које ће потврдити виђење заједнице, или уопштени став – колективно сећање може подвучи, закључити појединачну причу, како је у примеру о убиству сеоског стражара, у коме крај наратива, индивидуализоване приче, гласи: „И шта, еве сад кућа празна, нема никог” (124, 125), након чега следи уопштавање: Али не испашта онај (који је погрешио, прим. A. J.), него после његови испаштају” (125). У наративу о проклетству након крађе те убиства животиње начињена је аналогија животињске жртве и потомака, пресликавање аналиматичког на људско као вид казне за наследника преступника: „Кад извадили из stomak, tele њукало, живо, из краву, за дан-два се требало тели. После толико године (име человека) се син роди други. (...) Увек балавио, увек, увек њукао: њу, њу, њу, у собу седи, не пушту га напоље, и њуче. (...) Сви знали, то знало село” (123, 124).

У беличкој збирци приметна је и аналогија просторног типа, како је у наративу о самоубиству унука на месту на коме је његов деда починио убиство. Предестинираност у просторном смислу налазимо и у предању које тематизује, према одређењу суђеница, младожењину смрт на бунару, чији крај гласи: „Осудила му трећа да се удави, он није могао да се удави, лего на бунар и црко” (134).

Да тело може бити омеђено, пасивно – вођено и контролисано, показују демонолошка предања. Агон потребан да би се начинио преступ другчијег је типа у односу на остале врсте предања, јер „човек у демонолошком предању прелази у опасне временске просторне зоне и сукобљава се са јачим од себе” (Поповић Николић 2016: 32, 33). За казну је потребан само спој јер је „опасан сваки контакт људског бића са другим светом и води у смрт, болест, проклетство, изазива страх и нелагодност” (Поповић Николић 2016: 10), што показују забележени примери: „Имао сам другара коме му деда причао да га јахала вампирцица. (...) Као скочи ти на леђа и ти после више не знаш где идеш, он управља с тобом (139); или, при сусрету са приказом: „Сећам се”, каже, ’да сам двапут газио воду’, а коју воду, не сећа се уопште. Тек кад су петли запевали, он се освестио (...) И отишо је кући. Он је недељу дана лежао у кревет. Мајка га једва ичупала његова” (148). Поред људске инхибиције, у хронотопу демонског успоставља се и моћ над анималним: „И одједанпут стадоше говеда, не мож да макну да иду” (139), или: „У Мораву сам стајао. Нису могли кола и волови да изађу из Мораву. У Мораву сам стајао, у воду” (155). Престанак контроле одиграва се на граници „између људског и демонског времена” (Поповић Николић 2016: 32), уз одбрану на међи која доноси соларно, афирмавитно, животно, као што је певање петлова, најчешће у примерима беличке збирке: „То се мучили, мучили док није запевао петао. Кад је петао запевао, каже, онда су кола јурнула, каже, воловима на рогови, каже, иду” (149). Уколико се граница/заштита не успостави, потенцијално мучење често постаје оствариво, изражено вишеструким репресијама: „Мож те усотовиш, да те убаци негде, да погинеш и све то” (155).

У предањима која се тичу клетви кнеза Лазара појављује се преступ, својевсни прећутни агон, сукоб који се мотивише կршењем двоструких кодекса – неписаних и друштвених, те ће реализација казне показати владара у дуалном светлу – небеском и земаљском. У имаголошком смислу Други је онај који се издвојио из заједнице – он је 'наш', али неадекватан, нерепрезентативан. Погрешка у вези са одласком војске на Косово, како је у забележеним предањима о клетви кнеза Лазара за села Рибник, Медвеђу и Тополу, условљава казне које се крећу од неугледног изгледа за потомке: „Дабога”, каже, ’вечито оваки да буду.’ (...) И, каже, сад остали тако, каже. (...) Криви, никаки” (205), преко малог броја кућа у тим местима: „Па ел нема виште?” ‘Има’, каже, ’него нису тели да пођу’. ’Дабогда’, каже, ’вечито да буду те тринаес куће.’ (...) И дан-данас, почим се још једна кућа (...) створи, једна се уништава, каже” (205), до потпуног нестанка заједнице: „То цар Лазар проклео. Виште се није ширило уопште. (...) Како се куј роди – нема га” (207). Сличан принцип кажњавања налазимо и у забележеним породичним предањима у којима брат проклиње брата због одсуства подршке у кључним моментима за опстанак породице. Тада свој постаје туђ до те мере да, посредством клетве, досеже до подручја непријатељског.

Физичка тортура – мучење тела у фокусу успостављања моћи запажа се у културно-историјским предањима у чијем је средишту лик Јерине. Механизми функционисања њене власти заснивају се на притиску и принуди који тело доводе до граница издрживости, уз репетицију репресије. Поређењем поступака моћника при средњовековној градњи Смедерева са управљањем на Голом отоку, али и са роболасничким периодом, предочава се универзална слика тортуре:

И она ово Смедерево што правила, она све из Милошево, одавде ово Милошево, камен носили људи од руку на руку, давали један другоме да се сазиду оне куле што има у Смедерево, ел там није имао камен (...) код Смедерево, као све те равнице и ово. А ти људи, то су били неки робови ваљда, шта ја знам, и они ги на то, ко Тито што на Голи оток терао те носили камење од овај крај на онај, од онај на овај (216).

Чином преношења камена „с руке на руку” постиже се ефекат трајања, будући да се „низањем поновљених радњи ствара утисак противца дужег временског периода” (Поповић Николић 2016: 37). Додатно, „низањем паралелно постављених временских секвенци” (Исто: 37) начињена је аналогија која подвлачи континуитет – како су преносили ка Смедереву тако су пребацивали и на Голом отоку. Овакав принцип управљања телима показвује тзв. дисциплину у којој, према Фукуо:

предмет контроле нису, или нису виште, значењски елементи понашања или говор тела, већ економичност, ефикасност кретњи, њихова унутрашња организација; циљ присиле су телесне снаге (...) Напослетку, начин контроле: он подразумева непрекидну, сталну принуду, надзор над разним видовима активности, а не над њеним резултатима; најстроже се контролишу време, простор, кретања (1997: 133).

Тела се дисциплинују тиме што се повећава њихова „телесна снага”, или њихова моћ истовремено опада „у смислу политичке потчињености” (Исто: 133, 134).

У историји кажњавања тела, како сматра Фуко, кажњеник је често био онај који се огрешио не само према својој жртви већ и према самој власти, јер се усудио да узурпира њен поредак. Тиме је преступник повредио самог „краља”, за шта је било потребно јавно кажњавање, током кога је народ пристанком на експонирање кажњениковог тела индиректно давао легитимитет владару (Исто: 43–56). У наративу названом *Смрт Бабеђића* говори се о последњим данима и смрти тзв. хомољског хајдука Ивана Бабеђића, који је починио низ злодела између два светска рата:

Каже да је био оболео и да није виште могао да се крије. Да га убио Драјха. А пошто био проценјен дваес иљаде динара, наплатили Супљани, као да су то они га убили. А тело било изложено у Ћупријску општину да иде народ и да гледа ајдука који ајдуковао дваес година (Станковић 2020: 225).

Тело предочено погледима јавности – „призор за јавност” (Фуко 1997: 11) и бизарност масовног окупљања људи из читаве Србије око убијеног преступника треба да потврде легитимитет полицијског система, власти уопште. Додатно, овај поступак конструисан је тако да буде сраман за преступника. Дистанца коју је поседовао моћник се мења – некада невидљиви хајдук сада је близу, док власт која је годинама била немоћна у његовом хватању у новим околностима наново успоставља моћ, а тиме и удаљеност.⁷ Слично овоме, у наративу *Како је Дражка мучио девојку* саговорник указује на хајдукову бруталност, те заслужену казну: „Он ковао девојки ногти, под ногти ексерчићи да каже где су паре кад отишо у кућу да опљачка неког человека. (...). И после га убише ки скота” (224). Последња реченица указује на то да је неопходно да тежина преступа буде аналогна тежини казне, која је понижавајућа за насиљника, како би се бар привидно успоставила равнотежа друштва, система и вредносног поретка.

У домену контроле простора претпоставка од које полазимо односи се на то да се емитовање моћи остварује дистанцом. Архитектоника дисциплинских поступака у делима писане књижевности јасна је, на пример, у лику Андрићевог Алије Ђерзелеза, који на коњу представља недостижног јунака:

Пјесма је ишла пред њим. На бијелу коњу крвавих очију, он је јахао раванљуком (...) Дочекало га ћутање, пуно удивљења и поштовања. Он је носио славу многих мегдана и снагу која је улијевала страх; сви су били чули за њега, али

⁷ Сличан поступак јавног излагања (дела) тела зарад опште осуде налазимо у вези са Првим српским устанком, када је, како бележи Константин Ненадовић, Милоје Петровић Трнавац због издаје током битке на Чегру 1809. године, а и касније, „неславно свршио, глава му је (...) донесена у Београд” (Златковић 2007: 134), да „пред црквом на тањиру на углед и гнушење изложена буде” (Ненадовић 1884: 826).

га је мало ко видио, јер је он пројахао своју младост између Травника и Стамбала. (...) Кад сјаха и пође према капији, видјело се да је необично низак и здепаст (...) Сад кад је сишао с коња, као с неког пиједестала, поче да се губи страх и респект и, као да се изједначио с осталима (Андрин 1971: 28, 29).

Касније ће Ђерзелез заузимати позицију подређеног – у просторном смислу ниско, ближе земљи сваки пут када му женски идеал буде недоступан. Пред лепом Венецијанком он је у дну степеништа, испред Земке Циганке на трави док се она лъуља ка висинама, ка граници хоризонта, у тами дућана на наметнутој раздаљини од затворене Катинкине куће. Слика снаге коњаника који је доманинтнији наспрам оних на тлу забележена је и у величким предањима: „Тек ете ти га Видић. Си чула за Видића? Четник. Он на коња. Не води коња. Коњ иде сам, а он, тако, на јелек. То ки данас гледам. А овај ставио тако руке, а онај коњ шени” (227). Моћ издавојеног простора, често оног на висини, огледа се и у другим наративима величке збирке, попут приче из рата у којој муж спасава жену од насиљника тиме што посматра са тавана и дела у одсудном моменту (Станковић 2020: 231). Позиција у простору повезана је са степеном знања, са фокализацијом, коју одређујемо као „suženje 'polja', to jest selekciju narativne informacije i odnosa na ono što se tradicionalno označavalo pojom 'sveznanje'” (Ženet 1995: 85). Наратив *Крвава земља се подиже* отвара питање очевица ратног страдања, у позицији хомодијегетичког приповедача – сведока (паралелно и фокализатора).⁸

И ја погледам овако на брдо, мајдан, а ту војска горе на тај мајдан, а овамо луди... и говеда, волови, ископана рупа... И они су само учинили овако... – покосише... Некем одсечена рука, некем нога и затрпају ги. Ми девојчићи терамо овце, па ће да идемо да видимо шта је било. Они задрљачише то, село, луди, они што остали код куће, нису отерани у ропство, старци. Оно крв облио одозгоре све и она земља се подиза. То сам гледала кад ги стрељали (Станковић 2020: 232),

који проговора из две временске равни, које одговарају приповедном и доживљајном *ja* (оном које 'сада' говори истраживачу и оном које је све изречено проживело као девојка). Опозиција горе–доле и позиција моћи која припада висинама остварује се у наративу о змајовитој баби, коју змај приликом купања носи увис, те врати у корито. Змај поседује моћ и дела са висине. „Змајовита жена” коју понесе приближава му се у небесима, али не остаје с њим и губи потенцијалну снагу сваки пут када се, као ипак неадекватна, врати на тло „пошто она није била девојка, већ изродила децу” (172). Са земље, кроз инфантилну перспективу и без моћи посматрају деца, једини сведоци, који удруженим погледима и знањем чине колективног – плуралног фокализатора: „Деца су гледала очима кад се подигне, горе у небеси се подигне начисто како се купа гола тако ју по 10, 12 метра гор, отац ми реко, да се подигне и одједанпут полако се спушта и не убије се

⁸ Детаљније о анализи наратива у контексту фокализације и у домуену простора у: Станковић 2020: 318–319; 379–383.

у корито” (172). Са наратолошког аспекта питање знања, а преко њега и питање позиција моћи у овим примерима рефлектују се на само конституисање наратива.

Посебан вид контроле у фукоовском смислу предочен је кроз механизме управљања говором, те посредством дискурса тишине као еманације снаге. Фуко сматра да

не треба замишljati неки свет govora koji je podeljen između primljenog govora i govora isključenog, ili između govora koji gospodari i govora kojim se gospodari, već ga treba zamišljati kao mnogostrukost govornih elemenata koji mogu dejstvovati u različitim strategijama (Fuko 1982: 90).

То значи да у појединим контекстима потиснуто, пређутано, цензура могу бити гласнији од самог одговора на њих. Тада послушност и покорност парадоксално проговарају јасније од побуне, а споредним, секундарним коментаром у односу на „главни текст” казује се „ono što je tamo već prećutno artikulisano” (Fuko 2007: 20). Тако је у наративима у којима Огњена Марија из страха не каже Светом Илији дан кад је рођен јер „он би направио такав лом, на пример, да би то нестала можда и држава и питај бога колко” (186), чиме се индиректно проговара о Илијиној ћуди и снази.

Наратив беличке збирке о отимању девојке спаја све видове контроле – тела, простора, говора и мишљења: „Он... био на влас, бајаги неки четник. Клао, бре, имао дела. И отидне и узме најбољу девојку човеку (...) Само каже: ’Полази! (...) Он се сакрио на таван и дође патрола и он подметне бомбу и разнесе га. Изврши самоубиство ел зна шта је радио” (226). Преступник просторном дистанцом покушава да задржи моћ. Редуковани говор, сведен на само једну лексему и тишина након ње семантички су испуњени страхом, страдањем, свешћу о пресупу и казни која следи. С друге стране, наредба моћника да се не говори, „zapovest da se čuti” (Fuko 1982: 10), у различитим контекстима, једнака је лицемерју властодржаца у тежњи ка нестанку подређених када се инсистира на томе да „nema šta da se kaže, ni da se vidi, ni da se zna” (Исто: 10). Иако сила сматра да „o onome što je zabranjeno ne treba govoriti sve dok ne bude zaista ponishteno” (Исто: 76), ћутња није гаранција ништења приче. Тако је у наративу у коме хомољски хајдуци који сарађују са властима застрашују народ: „Каже: „’Бре, тај и тај пријавио.’ (говори начелник полиције, прим. A. J.) И тога исте ноћи више нема... Значи народу стављено до знања: где си га видео – ниси га видео... Ђути и глеј посо” (225). Дискурс тишине је морање, али не може спречити преношење приче, која се шири не као реализована, већ као немогућност да се реализације. На тај начин дистрибуција моћи у виду ћутње парадоксално директно делује на конституисање и противцање саме приче.

Начини савремене контроле односе се на управљање мислима: „Пошто мета више није тело, онда је то душа. Испаштање које се сводило на мрџварење тела треба да се замени казном која делује дубље – на срце, на мисли, на вољу, на склоности” (Фуко 1997: 19), како је у примеру о владавини четника пре Другог светског рата:

За време Дражини је било мало гадно (...) Оштро... Само, ја би, ја би се сложио сас њихов закон. Ниси смео да узмеш ниједну сламку туђу. Е! Идеш ореш, оставиш плут, идеш сутра да ореш. Копаш, мотике, све то не носиш, све у њиву стоји... Нико не сме да пипне. Да наћеш нешто на пут, да узмеш, о, таман посла (238).

Сличан поступак примећује се у наративу који смо издвојили као пример дискурса тишине, у коме је синтетизована забрана говорења и репресија мишљења: „Где си га видео – ниси га видео... Ђути и глеј посо” (225). По принципу паноптикона у наративу *Како је Фирер сејао страх* механизми власти од спољашњих постају интериоризовани – стратегије изазивања страха, уопште, психолошке репресије над јединком:

Мој свекар мене причао, он радио, био у Аустрију у заробљеништво. (...) И, каже, Тито, овај, Хитлер од 15 године све терао на фронт. А женскаћи радили са заробљеници. (...) „Шиваћка која има уши, па се украде, мени мора да се јави“ (о хладноћи у соби) „мени, ја морам да знам за то“, каже... И сад овај се мислио даљ да пријави за то кило млеко. И ако не пријави, а он сазна, ће ме обеси, каже... И, а чуло се – вешало. Отидне он код њега и каже: „Фиреру“, каже, „ја морам нешто да Вам кажем“, каже. „Ја радим у млекару“, каже, „и две сестре украде кило млеко.“ А он се, каже, помислео, па реко: „Ел примиле плату?“ Каже: „Јесу.“ „Дај ги још по једну плату“, каже, „нека се проведу. За месец дана и обе на вешала.“ Овај човек се изненадио, па каже: „Фиреру, колко ми то треба да обесимо“, каже, „ако“, каже, овај, „обесимо тако за кило млеко? Шта ће кад украде нешто веће?“ „Не, неће много“, каже, „Кад се чује, прочује то да се беси, од кило млеко почело, неће нико да сме ни да украде“, каже (...) И тако, каже, и било (Станковић 2020: 222, 223).

Талац таквог паноптичког устројства, онај који живи са идејом о константном надгледању, почиње сам да контролише своје актова, те тако „постаје начело властитог потчињавања“ (Фуко 1997: 197). (Само)контрола појединца условљена је и прецизним и стриктним одмаздама, чак и за најмањи преступ, што Фуко одређује синтагмом „правило о савршеној извесности“ (Исто: 92). Додатно, јасно је да ће казна, прорачуната тако да „никаква појединост, колико год сићушна била, никада не измиче“ (Исто: 211), највише деловати 'бочно' – на оне који нису починили прекршај, али треба да упамте последицу прекорачења норми. У посматраном наративу телесна казна није приоритет, сврха самој себи, нити је начињени преступ такве тежине да подразумева искључивост у виду смртне казне. Овде је тело импулс за покретање психичке инхибиције, а физичка казна механизам власти за успостављање тоталитарног система, без могућности слободе.

На трагу Фукоових идеја, у величком корпусу приметна је замена моћи, уобичајних позиција, са намером да се поједине фигуре афирмишу, а друге обезвреде. Примери збирке који показују померања снага у имаголошком смислу, на релацији свој – туђ јесу, између осталог, наративи *Какав је наш народ* (229) и *О женама при преласку преко Албаније* (229–231). У Првом потчињени,

домаћи колектив по завршетку Другог светског рата достиже централну, доминантну позицију. Зло током рата, оличено у странцу – бугарском официру, сада је подређено и постоји могућност да се казни смрћу, али нико из заједнице не жели да почини злочин. Промене снага не служе за извршење казне, већ за потврђивање изузетности свог колектива. Други пример доноси преокретање моћи на релацији жена/туђа – мушкарац/домаћи. Старица, које је преузела улогу главе породице и угостила српске војнике при преласку преко Албаније добија пушку, али је не користи, показујући гостопримство и потврђујући женски принцип. Супституције у контексту родног/националног идентитета и имаголошких стереотипа у беличкој збирци најуочљивије су у приказу деспотиће Јерине Бранковић.⁹

У њеном лицу опозиције мушки – женско, јавно – приватно, страно – домаће, близу – далеко многоструко се преплићу, кршећи усталене релације. Стереотипни приказ у коме доминира мушкарац, док је жена скривена, потиснута у други план, а њена сексуалност скрајнута као недостојна или табусана, је дестабилисан.¹⁰ Јеринин неприлагођен однос према Другима из српске заједнице и према Другима, најближима, из породице послужиће за конструисање слике колективног идентитета и, парадоксално, потврђивање његових стереотипа и хијерархијске структуре. Наиме, употребом анахронизама, Јерина се у једном од предања Белице повезује са Петром Добрњцем (210–212). Победа његове сексуалности над Јеринином маском је за успостављање друштвено-политичких моћи. Како је Добрњац метонимија српског колектива (устаника) који тежи слободи, а Јерина замењена за поробљивача, страног непријатеља, од родних антистереотипа доспева се до верификације националних и колективних.¹¹ Таква конструкција идентитета, дакле, „пје strategija 'destereotipizacije', nego je više postupak koji na kraju dovodi do još jačeg potvrđivanja stereotipa dugog trajanja“ (Đerić 2007: 58).

На другачијој разини поставља се питање може ли Јерина, као носилац моћи над свима, бити изопштена из система. Није ли и она, заслепљена својом снагом, његов неотуђиви, заточенички део? Коначно, на посве другом нивоу, ако се сам Фуко пита: „Зар уосталом управитељ, тако затворен у средишту те архитектонске грађевине, није нераскидиво са њоме повезан?“ (1997: 199), да ли је онај који прича причу и зна све њен неодвојиви део? На трагу размишљања појединих теоретичара, аутор рада свестан је могућности тумачења једног дела усмене нарације посредством идеје паноптикаона са становишта „ока свезнајућег приповедача“, преко моћи које он успоставља и распоређује својим свезнањем.¹² Сматрали смо, међутим, да овакав вид анализе превазилази оквире рада.

У ширем смислу, природа већине беличких предања јесте таква да се уклапају у колективно сећање. У причама из живота, с друге стране, запажа

⁹ Овај сегмент рада тема је поглавља дисертације *Нарратолошки и имаголошки аспекти предања које се тиче првенствено анализе Јерининог лика са позиције родног аспекта имаголошких тумачења предања* (Станковић 2020: 437–443).

¹⁰ Детаљније о оваквом моделу владарки у: Пандуревић 2008.

¹¹ Детаљније о овоме у: Станковић 2020: 440–443.

¹² В.: Кон 1997.

се већи степен индивидуалности и локалне обојености. У овој врсти у односу на класична предања израженије је комуникативно сећање, које произилази из свакодневног општења и остаје у домену уже заједнице. Такав је анализирани пример о преласку преко Албаније и гостопримству жена. Наратив припада породичној историји, не прелази оквире уже заједнице и временски распон од неколико генерација. Међутим, често се преко појединачног доспева до слике колективна која се може „*prepoznati u svim stadijima isključujući stoga sve promjene*“ (Assmann 2008: 49). Тако се, на пример, беличка породична предања о насељавању места, у чијој је основи завада браће (и проклетство), те различити видови дистрибуције моћи и казне, дугорочно тичу читаве заједнице.

У имаголошком смислу и у контексту фукоовских идеја, сличан степен моћи антагониста даће контраст, али не и потенцијално панопитичко устројство, које ће се покренути само при неравномерној расподели снага. Семантичка померања и селектовања питања су како нарације¹³ тако природе памћења, јер оно „*postupa rekonstruktivno. Prošlost se u njemu ne može sačuvati kao takva. Ona se neprestance reorganizira u skladu s promjenama spoljnih okvira sadašnjice i progresu*“ (Assmann 2008: 48). Показује се да „ова предања добијају синхронијску и дијахронијску димензију, будући да се могу посматрати као самостални наративи који приказују одређени 'заплећени' момент и као наративи који се развијају у односу на традицијске предлошке“ (Станковић 2017: 330). Континуитет креирања моћи успоставља се анахронизмима и временским амалгамацијама, како је у примеру о преношењу камена „с руке на руку“, предоченом из три различите темпоралне тачке. Потреба да се сачува свест о вишевековном трајању и понављању тортуре омогућила је аналогије на релацији робовласничко доба – време Проклете Јерине – владавина Тита. Некада преламања репресивних времена и личности – владалаца код приповедача настају подсвесно, у простору квазипогрешке, која је, иако исправљена, довољно речита: „И, каже, Тито, овај, Хитлер од 15 године све терао на фронт“ (222). У појединачним наративима преклапају се обележја колективног и локалног, при чему се индиректно исказује негативно виђење: „Две Драже. Имао Дражу (...) што био генерал, а имао Дражу Лопов“ (мисли на Дражу Глигоријевића, хомољског хајдука, прим. А. Ј.). У односу заједничког и индивидуалног, коначно, приметна је тежња ка успостављању сећања ширег типа која подвлаче „volju za 'ovekovećenje' i tradicijsko prenošenje kao središnji kulturalni projekat“ (Asman 2011: 60).

На основу тумачења наратива беличке збирке, закључујемо да се у њој детектују сви механизми моћи о којима Фуко говори. Као доминантна издаваја се репресија над телом, видљиво физичко кажњавање, али је оно праћено инхибицијама, ограничењима која одговарају концепту паноптикона. Што је сукоб израженији и противници на истој разини, мања је могућност владања паноптичког типа. Тек када су снаге видно неуједначене

¹³ На пример, у анализираном наративу *Крвава земља се подиже казивач „бира шта ће говорити. Он исказује свој став, реконструише, или се ослања на ми – групу којој припада* (Срба, девојчица, жртава рата), уз неколико временских равни“ (Станковић 2017: 332).

свевидеће око паноптикона почиње своју игру над духом. За разлику од класичног фукоовског устројства, које не подразумева физички контакт, примери збирке углавном почетно показују тортуру неког, одабраног тела као пример осталима за успостављање страха, послушности и самоконтроле. Хипотеза о заступљености паноптикона у културно-историјским предањима и причама из живота потврђена је, али само делимично. Уочено је да је овај концепт присутнији у причама из живота него у класичним предањима. Поставља се питање није ли то показатељ да паноптикон превазилази фикцијско и складишти се у живот сам, откривајући своје право лице у нама ближем или чак савременом свету, остављајући данашњем човеку само толико простора слободе да може да говори о паноптикону, али не и да спречи његову актуеланизацију.

Литература

- Ђорђевић Белић, Смиљана. *Фигура гусара, хероизифрана биографија и невидљива традиција*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2017.
- Кон, Дорит. „Оптика и моћ у роману”. *Реч: часопис за књижевност и културу*, 31 (1997): 65–71.
- Милошевић-Ђорђевић, Нада. *Од бајке до изреке (обликовање и облици српске усмене прозе)*. Београд: Аруштво за српски језик и књижевност Србије, 2000.
- Милошевић-Ђорђевић, Нада. „Путеви идентификације предања у развоју српске фолклористике”. У: Зоја Караповић, Јасмина Јокић (ур.). *Савремена српска фолклористика I*. Нови Сад: Филозофски факултет, 2013, 205–210.
- Пандуревић, Јеленка. „Митске жене српских предања”. *Свеске Матице српске*, 48 (2008): 83–90.
- Петровић, Соња. „Вредновање усмених историја и животних прича”. *Гласник Етнографског института САНУ*, LXVI/2 (2018): 319–331.
- Поповић Николић, Данијела. *Други свет. Студије о демонолошким предањима и тужбама*. Ниш: Филозофски факултет, 2016.
- Рикер, Пол. *Сопствко као други*. Београд, Никшић: Јасен, Службени лист СЦГ, 2004.
- Станковић, Ана. „Заборављено памћење и упамћени заборав у предањима Бељице”. У: Vesna Lopičić i Biljana Mišić Ilić (ur.). *Jezik, književnost, vreme. Književna istraživanja*. Niš: Filozofski fakultet Univerziteta u Nišu, 2017, 327–337.
- Фуко, Мишел. *Надзирати и кажњавати: настанак затвора*. Превод Ана Јовановић. Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 1997.
- Arendt, Hannah. *Eichmann u Jerusalimu: izveštaj o banalnosti zla*. Beograd: „K.V.S.”, 2000.
- Asman, Alaida. *Duga senka prošlosti. Kultura sećanja i politika povešti*. Beograd: Biblioteka XX vek, 2011.
- Assmann, Jan. *Kulturno pamćenje*. Zenica, Tuzla: Vrijeme, 2008.

- Barthes, Roland. „Smrt autora”. *Polja: mesečnik za umetnost i kulturu*, XXX/309 (1984): 450.
- Bentam, Džeremi. *Panoptikon ili nadzorna zgrada*. Novi Sad: Mediteran publishing, 2014.
- Dégh, Linda i Anderew Vázsonyi. „Predaja i vjerovanje”. U: Ljiljana Marks i Evelina Rudan (ur.). *Predaja: temelji žanra*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 2018, 321–350.
- Derić, Gordana. „Polni stereotip u etničkom: prilog srpskog imagologiji”. *Antropologija: časopis Centra za etnološka i antropološka istraživanja (CEAI) Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu*, 3 (2007): 49–69.
- Fuko, Mišel. *Istorija seksualnosti: volja za znanjem*. Beograd: Prosveta, 1982.
- Fuko, Mišel. *Poredak diskursa, pristupno predavanje na Kolež de Fransu (1970)*. Loznica: Karpos, 2007.
- Fuko, Mišel. *Riječi i stvari. Arheologija humanističkih nauka*. Beograd: Nolit, 1971.
- Fuko, Mišel. „Šta je autor?”. U: Zoran Konstantinović (ur.). *Teorijska istraživanja. 2: Mechanizmi književne komunikacije*. Beograd: Institut za književnost i umetnost, Rad, 1983, 32–45.
- Honko, Lauri. *Textualization of Oral Epics*. Berlin: De Gruyter Mouton, 2000.
- Rudan, Evelina. „Authentication Formulae in Demonological Legends”. *Narodna umjetnost*, 43/1 (2006): 89–111.
- Sirovatka, Oldrih. „O morfološkoj predanju i njegovom katalogiziranju”. *Polja, časopis za književnost i umetnost*, 340/XXXIII (1987): 231–233.
- Ženet, Žerar. „Perspektiva i fokalizacije”. *Reč*, 8 (1995): 83–86.

Извори

- Андрић, Иво. *Проповетке*. Нови Сад, Београд: Матица српска, Српска књижевна задруга, 1971.
- Андрић, Иво. *Проклета авлија*. Београд: Просвета, 1981.
- Златковић, Бранко. *Први фрпски устанак у говору и у творцу. Анегдоте и фродне проповеди врсте усмене књижевности о Првом фрпском устанку*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2007.
- Ненадовић, Константин. *Живот и дела великог Ђорђа Петровића Карађорђа, Врховног Војвода, ослободиоца и Владара Србије и живот његови Војвода и Јунака*. II. Беч: Штампарија Јована Н. Вернаја, 1884.
- Станковић, Ана. *Нафатолошки и имаголошки аспекти предања*. Докторска дисертација. Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет Универзитета у Крагујевцу, 2020.

Ana Janjić

THE ALL-SEEING EYE OF THE PANOPTICON: A VIEW OF THE ORAL NARRATION

Summary

This chapter examines the possibilities of interpreting oral narratives via theoretical assumptions that deal with mechanisms of attaining power. The corpus of this research consists of recent field notes, mainly local and historical legends and life stories with a range of themes that are primarily concerned with the war situations, depictions of the attackers or the attacked, or the images of the ruling class and its subjects, as well as the methodology of building and maintaining the force in the systems, constituted in this manner. Through the metaphor of panopticon – the concept of an ideal prison and the elements of ‘supervision and punishment’ by Michel Foucault – we discern variations on the level of identity positions ‘mine-other’s’, which open up a space for imagological consideration of the chosen narratives. We aim to show how, by using such intratextual “controls”, the story itself is constructed on a structural as well as semantic level. Finally, the chosen theory and methodology guide the analysis towards the necessary revision of the material – towards the issues of selection and (re)interpretation of the patterns of the memory culture.

Keywords: belief legends, life stories, panopticon, power, imagology, memory culture

Марина Младеновић Митровић*
Институт за књижевност и уметност
Београд

821.163.41.09-34:398:[929] Čajkanović V.
821.163.41.09-34:398:[808.2:929] Čajkanović V.
801.8:[821.163.41-34:398]:001.32(497.11 Beograd)

ВЕСЕЛИН ЧАЈКАНОВИЋ КАО ПРИРЕЂИВАЧ ЗБИРКЕ СРПСКЕ НАРОДНЕ ПРИПОВЕТКЕ (1927)**

Збирка *Српске народне приповетке* објављена је 1927. године као прва и једина књига едиције *Српске народне умотворине* у оквиру *Српског етнографског зборника*. Од 1636 приповедака садржаних у 29 рукописа Етнографске збирке СКА Чакановић је одабрао 212, како је истакао у „Предговору“. У поговору другом издању (1999) Снежана Самарција указала је на главне Чакановићеве принципе и критеријуме одабира грађе: поред разноврсности мотива, типова и облика, Чакановић се ослањао на међународну класификацију приповедака, што је комбиновао са научним интересовањем за религију предака и сопственим виђењем успелости приповедачког поступка, изостављајући материјал који је претходно штампан. Тако одабрану грађу Чакановић је затим редиговао за објављивање. Поређење рукописа и штампаног материјала показује да је осим измена на плану интерпункције Чакановић мењао поједине речи, целе реченице, изостављао дијалекатске облике, као и поједине делове текста. У раду се анализирају типови измена и доводе се у везу са његовим вредновањем грађе, исказаним кроз коментаре и потпуно или делимично (не)укључивање појединачних збирки у зборник. Чакановићев приређивачки поступак сагледава се у односу на рукописну грађу не само на плану редакције текста већ и у односу на друштвено-историјски контекст, тадашње научне токове и импликације његовог рада.

Кључне речи: Веселин Чакановић, *Српске народне приповетке*, Етнографска збирка, Архив САНУ, рукописне збирке, стилизација народних приповедака, редиговање народних приповедака

Етнографска збирка која се данас чува у Архиву САНУ настала је на предлог Стојана Новаковића, који је истакао да је потребно основати „*Зборник* или *Архив*“ како би могла да се „до kraja исцрпе и позна ова грана, народнога умственог живота“ (*Годишњак СКА* VI: 76–77). Грађа је требало да буде прегледана, систематизована од стране посебног одбора и објављена у оквиру едиције *Српске народне умотворине*, као део *Српског етнографског зборника*. Од целокупног корпуса књижевног фолклора Академија је објавила део у књизи *Српске народне приповетке* коју је 1927. године приредио историчар религије, митологије, класични филолог и професор Веселин Чакановић

* marinamladenovic@hotmail.com

** Рад је настао у оквиру делатности Института за књижевност и уметност у Београду коју финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

(1881–1946).¹ Из његовог „Предговора” познато је да је од 1636 приповедака садржаних у 29 рукописа одабрао 212. Најстарија рукописна збирка приповедака коју је Чајкановић разматрао је збирка Николе Станкова Кукића из 1884. (примљена 1896), а последња је збирка Светозара М. Бајића из 1924. године. Збирке Михаила М. Степановића², Мих. М. Вељића³ и Франа Иванковића⁴ нису ушле у његов избор, а данас се више не налазе у Етнографској збирци. Неке збирке промениле су инвентарни број у односу на време када је Чајкановић радио на њима, док поједине збирке приповедака које припадају истом временском распону Чајкановић уопште не помиње.⁵ Један део збирки које јесу прегледане, а нису задовољиле критеријуме за штампу, описане су у одељку „Напомене о збиркама” (1927: 453–552), што упућује на могућност да због несрећености грађе Чајкановић поједине збирке уопште не помиње јер у њих није имао увид или да је дошло до превида. С друге стране, приповетке из збирке Тихомира Ђорђевића Чајкановић је припремао за штампу, али оне нису ушле у зборник нити је збирка описана у напоменама, тако да разлози изостанка појединих збирки остају нејасни.

Из Записника скупова Етнографског одбора види се да је Чајкановић као члан био редовно присутан на састанцима од 21. јануара 1921.⁶ Од тада је ревносно подносио реферате о збиркама које су му предаване на рецензију. На седници Етнографског одбора одржаној 29. маја 1922. Чајкановић је прочитао свој предлог о „кодификовању народних приповедака, пословица и докумената за историју религије”, предложивши да се песме оставе за „други пут”.⁷ У записнику није наведено шта је подразумевао под „кодификовањем”. Одбор је 13. 10. 1924. донео „принципску одлику” „да се г. Чајкановићу ставе на располагање збирке народних приповедака и нар. пословица Етн. Одбора, да их разгледа и поднесе предлог о начину њихова објављивања”.⁸ Већ 29. јуна 1925. Чајкановић је реферисао да је при kraју са уређивањем књиге у којој ће се штампати приче из збирке Етнографског одбора.⁹ У *Годишњаку СКА* за 1925. годину објављено је да је Чајкановић спремио за штампу „народне приче из збирака Етнографског одбора” (*Годишњак СКА XXXIV*: 279), док је у *Годишњаку* за 1927. наведено да је Академија штампала *Српске народне приповетке* у редакцији Веселина

¹ О његовом животу и раду в.: Марин 1957; Ђурић 1973; Лома 2008.

² АСАНУ–ЕЗ–143

³ АСАНУ–ЕЗ–171

⁴ АСАНУ–ЕЗ–267

⁵ Чајкановић је прегледао и уврстио приповетке из збирки Петра Мирковића, Крсте Божовића, Тодора Бушетића и Станоја Мијатовића, док друге збирке истих сакупљача није прегледао/уврстио (Мирковић АСАНУ–ЕЗ–21, Божовић АСАНУ–ЕЗ–221, Бушетић АСАНУ–ЕЗ–70, АСАНУ–ЕЗ–246; Мијатовић АСАНУ–ЕЗ–263). Збирке М. Ачића (АСАНУ–ЕЗ–34), Николе Ђорђића (АСАНУ–ЕЗ–105), Љубомира Пећа (АСАНУ–ЕЗ–273), Стевана Дучића (АСАНУ–ЕЗ–237), Манојла Бубала-Кордунаша (АСАНУ–ЕЗ–281) и Константина Хаци-Ристића (АСАНУ–ЕЗ–296), мада треба напоменути да су последње две пристигле у периоду када је већ радио на грађи (1924, односно 1925). Ниједна збирка из Македоније није ушла у разматрање.

⁶ Након Првог светског рата рад Академије настављен је 1920, али тек од 1921. у пуном замаху.

⁷ АСАНУ–ЕЗ–376–I–62

⁸ АСАНУ–ЕЗ–376–II–1

⁹ АСАНУ–ЕЗ–376–II–4

Чајкановића (*Годишњак СКА* XXXVI: 279). На основу ових информација може се закључити да су иницијатива и начин уређења збирке потекли од Чајкановића.

Поговор за друго издање *Српских народних приповедака*, из 1999. године, написала је Снежана Самарџија, која је описала најважнија упоришта Чајкановићевог редакторског поступка (1999: 657–670). Чајкановићевим радом на приређивању народних приповедака бавио се и Ненад Љубинковић (2001: 339–350) у поговору другом издању антологије, односно школског издања народних приповедака, познатог под насловом *Чудотворни прстен*¹⁰, коју је Веселин Чајкановић објавио 1929. године такође под насловом *Српске народне приповетке*. Примећено је да је Чајкановић „сегменте народних прича укључивао у тумачење културе предака митске прошлости”¹¹, да је грађи приступао у складу са тадашњим научним токовима, да је научни апарат употребљен регистрима мање познатих речи, реалија, сакупљача; напоменама о грађи, варијантама, интернационалној распрострањености, подацима о објављивању и малобројним коментарима о поузданости или квалитету грађе; да је грађи приступао студиозно, прегледајући све што је објављено у бројним часописима¹², јер је један од критеријума био да грађа буде необјављена; да је објављивао различите варијанте типова иrudimentарне облике, као и да је настојао да у збирци буду заступљени разноврсни типови приповедака (Самарџија 1999: 660). Како су у тексту Снежане Самарџије сумирани најзначајнији аспекти Чајкановићевог рада на уређивању збирке, у овом раду ће бити представљени закључци о његовом раду који произилазе из непосредног увида у редакцију рукописа, с обзиром на то да је редиговао приповетке које је припремао за штампу директно у рукопису. Из поређења рукописних збирки и публикованог материјала произилазе запажања о избору грађе на основу оних приповедака које нису ушли у зборник. Закључци о његовом редакторском поступку и уобличавању текстова донети су на основу непосредног увида у рукописне збирке, заступљености грађе у збирци коју је приредио и коментара о збиркама, односно сакупљачима. Иако су приликом истраживања прегледане све рукописне збирке (са изузетком збирки Симеона Ђурића¹³ и Крсте Божковића¹⁴ које нису биле доступне јер су биле на конзервацији), биће наведени само примери на основу којих се могу донети значајни закључци.

Најједноставнији вид измена је лекторског карактера. Основни ниво представљају исправке интерпункције, које су углавном биле неопходне

¹⁰ Наслов *Чудотворни прстен* дао је Ненад Љубинковић приликом приређивања другог издања антологије (2001), према бајци коју је Чајкановић објавио из збирке Луке Грађина.

¹¹ Уп.: „У народном стваралаштву, приповеткама, поезији и пословицама, он је [Чајкановић] откривао реликте старих веровања, чије је значење и смисао осветљавао паралелама како из класичне грчке и римске културе, тако и примерима из шире индоевропске традиције” (Јовановић 2008: 40).

¹² У Етнографској збирци налазе се картотеке часописа, календара, посебних издатих дела и рукописних збирки (АСАНУ–ЕЗ–373 и АСАНУ–ЕЗ–397). Ова евиденција могла је Чајкановићу бити од користи када је тражио варијанте и паралеле приповедака из Етнографске збирке. Под сигнатуром АСАНУ–ЕЗ–401 чувају се Чајкановићеви преписи грађе из разних часописа и дела, који се састоје од 4634 јединице, што значи да је и сам водио евиденцију објављене грађе.

¹³ АСАНУ–ЕЗ–124

¹⁴ АСАНУ–ЕЗ–210

ради лакшег читања текста, посебно имајући у виду да поједини сакупљачи нису познавали правопис или нису били доовољно писмени. Најочигледнији је пример Јована Мутића, где су интервенције на текстовима биле у већини случајева неопходне зато што је интерпункција у Мутићевом рукопису или нетачна (дводатчка и наводници употребљени на погрешним местима) или потпуно одсутна. Код Јована Срећковића, на пример, додати су знаци навода у дијалог.

Како је Чајкановићева збирка веома значајна за проучавање народних приповедака, већ је примећено да је и у овом „научно приређеном“ издању било интервенција, које су „више стилског карактера, али је понегде и дужа приповетка скраћивана“ (Радуловић 2009: 12). Увид у рукопис, односно поређење текстова рукописа и штампаног издања показује одређене правилности у Чајкановићевој редакцији стила приповедака, које су ишли у два основна правца – поједностављивање и динамизација реченице. Понекад су исти поступци доводили до ова два процеса јер је, на пример, скраћивање дугачких и компликованих реченица интензивирало експресивност текста.

Поједностављивање се огледа у замени речи, синтагми или конструкција облицима који су ближи ономе што се доживљавало као „народни“ говор, односно народна лексика. Изостављају се плеоназми, понављања и информације које се подразумевају, како би реченица била јаснија. Комплексне реченичне конструкције се поједностављују, а зависне реченице се мењају прилозима за време и место или напоредним односом. Дакле, поједностављивање се највише примећује на плану синтаксе, кохезије текста и лексике. На плану морфологије, имперфекат је изостављан, односно замењен перфектом и аористом, исто као и глаголски прилози. Паратактички однос и употребу приповедачког презента, односно аориста Маја Бошковић-Стули наводи као репрезентативне одлике реченице усменог стила (Bošković-Stulli 1975: 158–159).

И како је ово прасе отишло на пашу > Од тога доба (Поповић 4 > Ч 35);

Кад му је већ близо дошао > Онда (Исто);

Био један човек који имајаше девет ћерака; мушке пак деце није имао > Био један човек, па имао девет кћери, а ни једног сина (Срећковић 9 > Ч 86);

Што рекоше то и учинише: – одоше кући > И тако одоше кући (Исто);

Кад је било сутра дан псоглави и отац им иду на њиву да раде а баба оста да спреми казан за децу као што су се са старцем договорили > Кад је свануло, псоглави оду на њиву, а баба остаде да спреми казан за децу (Срећковић 19 > Ч 28);

На један пут замоли ђаво (Сатана) Бога говорећи > Једанпут замоли ђаво Бога (Мутић 1 > Ч 158);

и тако му је све ишло за руком више но што би он радио > и све му је ишло за руком (Мутић 4 > Ч 187);

па жао му дијете кроз његово тјело пробости > па му жао дијете пробости (Исто);

и дадега једној жени код себе тему га дојила и ранила док је дијете могло јести својим устима > и даде га једној жени те му га дојила и ранила (Исто);

Јовић одма прогледа својим очима зафаљујући Богу > Јовић одма прогледа и зафали Богу (Мутић 22 > Ч 22);

Опет жена и везиру кад је спремила и донјела зовне свога човјека да вечерaju > Жена га зовне да вечерaju (Мутић 28 > Ч 117);

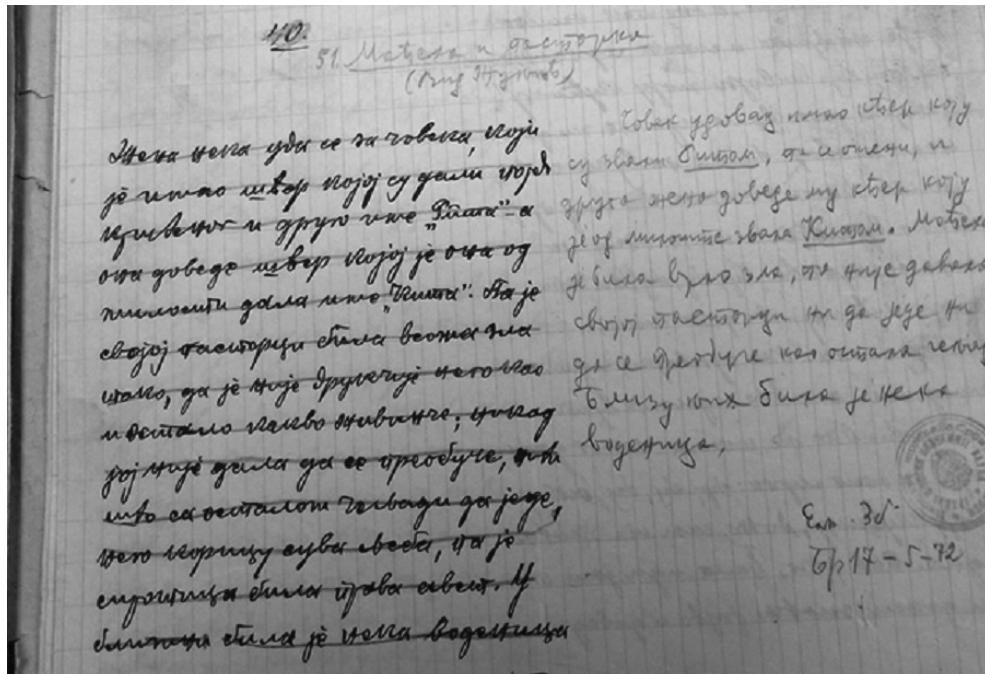
Док полеће златна кутија низ воду залеће се слушкиња па уфати кутију од злата > Док одједном полеће златна кутија низ воду, а слушкиња се залеће па је ухвати (Мутић 45 > Ч 63).

Учени, високопарни језик који су поједини сакупљачи користили приликом текстуализације народних бајки замењен је једноставном „народном” лексиком: „у противном слушају” > „иначе”, „под истим условима” > „исто онако као и” (Жуњић 7 > Ч 97), „ловачкој вештини” > „лову”, „пријми жртву своју” > „прогута цареву кћер”, „чим ступи на то земљиште” > „чим дође ту”, „телохранитеље” > „слугама” (Жуњић 9 > Ч 24); „па му по доброти срца свог каже” > „али му сада буде жао оца, па му каже” и „пар отвори кутију у присуству синова и свију великаша” са „цар дозове синове и великаше па отвори кутију” (Жуњић 29 > Ч 41); „па слуга вративши се” > „а слуга се врати” (Жуњић 33 > Ч 129); „Кад ју је мјесец саслушао, рече јој: Јадна и несретна жено, жао ми те је, али ја ти помоћи не могу. Не могу да се сјетим, да сам игдје твога Милана видио (...)” > „Мјесец каже да га није видио.”, „Ако прекршиш ову моју наредбу” > „јер иначе” (Поповић 4 > Ч 35).

Експресивност приповедања постиже се и променом редоследа речи. У студији о стилу Вука Каракића Миливој Павловић примећује да је једно од главних средстава које је Вук користио у књижевним делима била инверзија (1964: 30), док Маја Бошковић-Стули такође види инверзију као средство које у књижевној стилизацији интензивира експресивност, али умањује друге квалитете текста (Bošković-Stulli 1975: 159). Једна од чешћих измена јесте промена редоследа речи: „лежати на мекану ћубрету” > „на мекану ћубрету лежати” (Мутић > Ч 158); „ноћит неће” > „неће ноћит” (Мутић 4 > Ч 187); „куђу српску” > „српску куђу”, „пита он” > „он пита” (Мутић 6 > Ч 196); „паша нови” > „нови паша” (Мутић 12 > Ч 148), „сиромашак дође” > „дође сиромашак” (Мутић 21 > Ч 82); „виде то отац” > „отац виде то”, „Увече доцкан” > „Доцкан увече” (Ризнић 2 > Ч 77); „се Богу помоли” > „помоли се Богу”, „од њега постао” > „постао од њега”, „доћи онда” > „онда доћи”; „је мајка” > „мајка је”, „повиче она” > „она повиче”, „он замоли” > „замоли он” (Поповић 4 > Ч 35). Осим што већина ових измена није била неопходна, наведени примери указују и на то да се не може утврдити правилност у промени редоследа речи, већ да је на појединим местима експресивност постизана инверзијом („сиромашак дође” > „дође сиромашак” (Мутић 21 > Ч 82); „повиче она” > „она повиче”, „он замоли” > „замоли он” (Поповић 4 > Ч 35)), док је на другим

експресивност ублажавана враћањем речи у уобичајени поредак (нпр. „куђу српску” > „српску куђу”, „пита он” > „он пита” (Мутић 6 > Ч 196); „паша нови” > „нови паша” (Мутић 12 > Ч 148)).

Код Вида Жуњића уводни део приповетке бр. 40 (Ч 51) потпуно је изменио, а у даљем тексту поједине речи и конструкције заменио је сугестивнијим: „али тада дође” > „али место ње дође”; „објешена виси о греди” > „обешена о греди”; „одговори” > „врисну на њега”.



Фотографија 1. Рукописна збирка Вида Жуњића
АСАНУ–ЕЗ–17–5 (Жуњић 40 > Ч 51)

Међутим, у појединим примерима Чайкановић одступа од ових измена, које су иначе углавном доследне. Такав је случај са збирком Душана Зорића, која садржи само једну приповетку (Зорић 1 > Ч 118). Стил одликују комплексне предлошко-падешке конструкције и честа употреба глаголских прилога, нпр.: „Тај сиромашак поред своје потребе ипак је био увјек весео”; „враћајући се кући уза сав пут јашући пјевао”; „и кад је исти пролазио поред његова дућана пјевајући”; „оде кући ћутећи”; „Шпањол га је при пролажењу с чуђењем гледао” (подвукла М. М. М.). Чайкановић није мењао реченични склоп, већ је текст публиковао без већих измена, лекторске природе („сваки дан” је исправио у „сваког дана”, „увјек” у „увијек”, „чешће пута” у „често”).¹⁵ Са друге стране, имперфекат и глаголски прилог

¹⁵ Слично је и са збирком Светислава М. Бајића (АСАНУ–ЕЗ–297), која такође садржи једну приповетку. Збирке више нема у Архиву САНУ, а закључак је донет на основу поређења са текстом који је штампан 1876. у Јавору (в. Ч 93). Чайкановић је овог податка био свестан, тако да је такође нејасно због чега је у зборник уврстио претходно штампан текст. О збирци која се састојала од пословица

је мењао перфектом у збирци Јована Мутића: „говораше” > „рече” (Мутић 4 > Ч187), „говорећи” > „упита га” (Мутић 13 > Ч 95).

Један од разлога за то могао би имати везе са његовим оценама збирки. Снежана Самарџија је већ приметила да је Чајкановић користио естетски критеријум при одабиру грађе која ће ући у збирку, али позитивне, односно негативне оцене такође су у корелацији са редиговањем рукописа. На пример приповетке Луке Грђића Бјелокосића и Милана Обрадовића, које је изузетно високо оценио у описима збирки, скоро уопште није „прављао”. С друге стране, из збирке Гаје Поповића, коју је негативно оценио, изостављао је читаве реченице из приповетке коју је штампао (Поповић 4 > Ч 35). Коментаришући да је „стил (...) извештачен, полукупњижеван; причање јако развучено” (1999: 460), потпуно изоставља реченице попут:

Оде пред олтар, клекне, и управивши своје очи спрам неба завапи: „Боже мој мили, оче свију праведних и гријешних услиши моју молитву! Ево већ седам година живим са мојим човјеком, а немам од срца порода. Боже свемогући, дај да родим што му драго и у том часу осјети жена, да је занијела. Подиже се и оде кући, хвалећи и славећи Бога.

Било је једанаест сати увече.

Није их затварао у шталу јер би му поцркале, јер су биле научене увијек бити на свежем зраку.

Кад је то рекао, нестаде га у тамној ноћи.

Твоја заклетва се извршила, онако како си рекао. Али ја сам тебе потражила, и нашла сам те, злато моје (Поповић 4 > Ч 35).

Изостављени су описи душевних стања јунака, иначе карактеристични за све четири приповетке из Поповићеве збирке: „Гроф се забезекне од чуда, слушајући својим властитим ушима, како свињче говори људским гласом” (...) „Гроф се охрабри, стане, и причека нераста” (Исто).

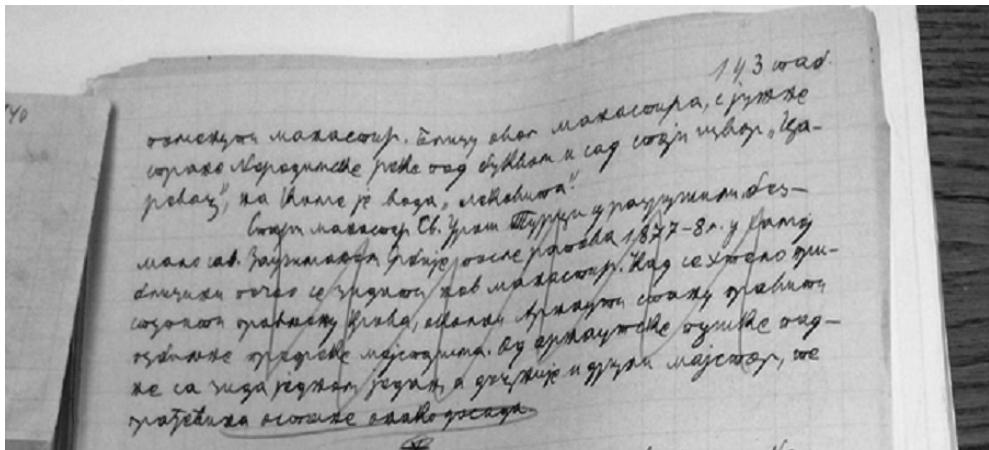
Истовремено, јако дугачке приповетке Милана Обрадовића није скраћивао, иако и у њима има описа које је Чајкановић назвао „полукњижевним” и описа душевних стања јунака и рефлексија, за које напомиње да су одлика западних приповедача. Приповетке које суrudimentарне и „примитивне” одабрао је за штампу, сматрајући их значајним и занимљивим као фолклорни материјал, иако немају књижевну вредност. У збирци Јована Воркапића изостављао је коментаре и морализовање приповедача Томе Воркапића, које Немања Радуловић види као интегрални део Томи-ног причања и основу за студију о поетици овог приповедача:

У штампаном издању антологије су неки од коментара, које је Јован Воркапић верно забележио, избачени. Кратак коментар „јер је у раду спас” (16) прецртан је. Изостављени су стихови који дају моралистички закључак, а који

и једне приповетке реферисао је на састанку Етнографског одбора одржаном 13. 10. 1924. да је реч о „изврсној грађи” (АСАНВ-Е3-376-II-1).

су заправо финална формула у стиху: „Ко се каје Бог му прашта грије / Аλ не прашта кудиоцу клету/ Који куди невину ћевојку/ Јер је кудња највећа гриота” (5) (Радуловић 2021: 171).

Приповетка *Биберац* из збирке Вида Жуњића скраћена је због дужине (Жуњић 10 > Ч 11). Чајкановић је оставио само део о јунаку чудесног порекла који спасава сестру од змаја, док је други део изостављен. Он је водио рачуна и о логици приповедања, па је тако у приповеци у којој јунак доводи другу жену у кућу јер није задовољан првом мења глагол „оженити се” изразом „довести жену”, који има мање формални карактер (Божовић 62 > Ч 131) или изоставља податак да је јунак провео три месеца у служби јер онда није јасно како је за тако кратко време затекао одраслог сина кад се вратио кући (Мутић 21 > Ч 82). Коментари приповедача и сакупљача, као и приповедање које није директно везано за наративни ток (нпр. код Божовића у предању о смрти Цара Уроша изоставља завршетак из локалне историје (Божовић 249 > Ч 150); код Ризнића из предања о али изостављен је други део, меморат о човеку којем су приписивали аловитост (Ризнић 3 > Ч 114); код Мутића почетак о културноисторијским предањима (Мутић 58 > Ч 142)). Често је изостављао почетак карактеристичан за записи предања из овог периода, нпр.: „Наш народ прича да је ракија постала овако” (Ђорђевић 1 > Ч 208). У истом примеру променио је и наслов, те је сакупљачев са глаголском именицом *Постанак ракије* променио у уобичајен за етиолошку предања – *Како је постала ракија*. И на другим местима мењани су наслови, па је тако пословични наслов *И најмање добочинство на земљи наплаћује се на небу* замењен синтагмом *Милостиви солдат*, која је једноставнија, упечатљивија и задржана је карактеристична именица „солдат” коју користи приповедач (Воркапић 2 > Ч 30). Још један разлог изостављања делова текста је цензура. Чајкановић је из зборника изоставио тзв. масне приче, оцењујући их у „Предговору” као „фриволне”. Оне које није изоставио, стилизовао је тако да се у штампаном тексту не нађу скарадни мотиви. Нпр. у збирци Вида Жуњића у приповеци бр. 15 (> Ч 112) потпуно је изоставио део када луди брат врши нужду са дрвета, а разбојници који седе испод мисле да пада киша, док је у бр. 25 (> Ч 110) глагол „обасрати” мења са „побалегати”; код Ивковића у целом рукопису мења само једно место – изоставља информацију да се белег трговчеве жене налазио „код неприлике близу” (Ивковић 13 > 81); неприкладан садржај о кастрацији попа у збирци Јована Воркапића је препричао (Воркапић 31 > Ч 210). Опсцене и скатолошке приповетке из збирки Јована Воркапића или Јована Мутића нису узете у обзор или су неприкладна места изостављена у зборнику. Ипак, ово није чудно јер ни у Арнеовом индексу, на који се Чајкановић угледао, овај корпус није био заступљен.



Фотографија 2. Рукописна збирка Крсте Божовића
АСАНУ-Е3-234 (Божовић 249 > Ч 150)

Поред корекција интерпункције и стила, Чајкановић је некњижевне, дијалекатске облике речи мењао књижевним. Посебно се уочава да је био склон „ублажавању” дијалекатских текстова. То је у супротности са првобитним Академијиним циљем да се прикупи фолклор оних српских крајева кроз које Вук није прошао. Посебно интересовање сакупљача у том периоду привукао је терен источне и јужне Србије. Научници и сакупљачи који су деловали на овом терену записивали су често грађу на дијалекту. Брисањем дијалектолошких карактеристика текстова утицало се управо на Новаковићеву првобитну концепцију да се прикупи грађа из свих крајева. Чајкановић је приликом приређивања збирке користио рукописе Николе Јакшевца, Михаила Ризнића и Милоша Ивковића. Унео је шест приповедака Николе Јакшевца и све три Ризнићеве у своју збирку. Илија Николић детаљно се бавио поређењем рукописа збирке Николе Јакшевца и Чајкановићеве редакције, те је уочио да је Чајкановић редиговао текст рукописа тако што је управо одлике дијалекатског говора, које је сакупљач покушавао детаљно да забележи, мењао у складу са књижевном језиком. Увидом у Николићева поређења и рукописе открива се да су интервенције вршене на фонолошком, морфолошком и лексичком плану. Након многобројних примера у којима упоређује рукопис са штампаним приповеткама, Николић долази до следећег закључка:

Iz izloženog jasno se vidi da je V. Čajkanović svojim redaktorskim postupkom bio narušio ne samo glasovno-morfološko jedinstvo originala ovih pripovedaka, nego je njime uništena i harmonija dobro poznate akcenatske sisteme ovih arhaičnih govora dvaju različitim dijalekata našeg jezika. O takvom svom odnosu prema originalu V. Čajkanović nije u knjizi nigde pomenuo. Istini za volju, u svom predgovoru on navodi da „zbornik ima etnografski i folklorni cilj, a ne isključivo filološki“ i da su zbog toga izostale kritičke napomene, to jest kritički aparat uz knjigu. – Po našem mišljenju, baš u ime tih ciljeva nije morala tako i u tolikoj meri

biti zanemarena autentičnost originala, a time i neadekvatno prikazana dijalekatska osobenost narodnih umotvorina ovoga kraja (Nikolić 1965/66: 121).¹⁶

Чајкановић је објавио све три приповетке које је Академији послao сакупљач Михаило Ризнић, задржавајући дијалекат у којем су приповедане, али ублажавајући га. Најчешће је исправљао падеже и предлошко-падежне конструкције који нису употребљени у складу са стандардним језиком: „У неки граду” > „У неком граду”, „из његову свету десницу” > „из његове свете деснице”, „како ће са владику да праве” > „шта ће са владиком да раде”, „по целу епархију” > „по целој епархији”, „поклон на владику” > „поклон владици”, „под тај храстом” > „под тим храстом” (Ризнић 1 > Ч 67); „многу стоку и паре” > „много стоке и пара”; „по бели свет” > „по белом свету”, „сас варено млеко” > „са вареним млеком”, „бел леба” > „бео хлеб”, „на ваше место” > „на вашем месту”, „на свој дом” > „своеме дому” (Ризнић 3 > Ч 114). Дијалекатски глаголски облици готово су редовно замењени стандардним обликом или чак синонимним глаголом: „питувал” > „пита”, „дојде” > „дође”, „домислија” > „домислио” (Ризнић 1 > Ч 67), „окне си” > „викне”, „не ти давам” > „нећу ти дати”, „мрзеја и гледаа” > „мрзео и гледао”, „земај” > „узимај” (Ризнић 2 > Ч 77); „бија” > „био”, „имаа” > „имао”, „ораја” > „орао”, „косија” > „косио”, „допраји” > „доправи”, „утепал”, „утепаа” > „утепао” (Ризнић 3 > Ч 114). На лексичком плану исправке су недоследне – нпр. „утепао” не исправља у „убио” иако исправља облик глагола, али зато „окне” исправља у „викне”. Исти је случај и са грађом коју је послao Тихомир Ђорђевић, коју је Чајкановић припремао за штампу, али није укључио у збирку.¹⁷ Једино је приповетке дијалектолога Милоша Ивковића објавио без икаквих измена на плану стила, дијалектолошких особености и без селекције сакупљачевих записа. Овај податак занимљив је када се има у виду да је све друге приповетке забележене на дијалекту редиговао и да није објављивао целовите збирке, а да је Ивковић био ученик Александра Белића, под чијим је инструкцијама прикупљао грађу (в. више у: Младеновић Митровић 2021).

У случају збирке Вида Жуњића, чијих је 19 приповедака објавио, редакција текста подразумевала је доследну замену ијекавице¹⁸ екавицом, нпр. „лијену” > „лењу”, „лијепа” > „лепа”, „ђевојка” > „девојка”, „цијелу” > „целу”, „лијека” > „лека”, „пријети” > „прети”, „мјеста” > „места” (Жуњић 5 > Ч 105); „ђецу” > „аецу”, „виђеш ће” > „виде ли”, „огријах” > „огрејах” (Жуњић 7 > Ч 97); „ће сијече” > „где сече”, „ћевер” > „девер” (Жуњић 9 > Ч 24); „доље” > „доле”, „присјести” > „пресести”, „ћера” > „тера”

¹⁶ Нејасно је међутим зашто је Николић одлучио да редигује приповетку *Како је неки човек изубио волове и тражио их* (Јакшевац 25) када ју је објавио у *Пиротском зборнику* (1971: 129–130).

¹⁷ „Његове измене, осим правописних исправки, ишли су у правцу приближавања књижевном језику и уклањања дијалектолошких особености на свим нивоима на којима се Ђорђевић трудио да их забележи: фонолошком (дрвјата – дрвета, чу – ћу, одма – одмах, девојче – девојке, малого – много, зарадува – зарадова, живел – живео), морфосинтаксичком (че да долету – долетеће, че те тражу – ће те тражити, чу идем с тебе – ићи ћу с тобом) и лексичком (окну – викне, врне – врати, соблекоше – свукаше, пак – опет, тегаја – тада)” (Младеновић Митровић 2018: 115).

¹⁸ Замењени су и икавизми: „виђио” > „виdeo” (Жуњић 9 > Ч 24), „сикиром” > „секиром” (Жуњић 15 > Ч 112).

(Жуњић 15 > Ч 112); „место” > „место”, „свијету” > „свету”, „осјекао” > „одсекао” (Жуњић 29 > Ч 41). Уједначавао је текст са књижевним језиком тако што је додавао углавном изостављено *x* у свим приповеткама које је редиговао, као и друге изостављене гласове, нпр. *a* у радном глаголском придеву мушких рода. Обе врсте промена (уједначавање са екавским стандардом) утицале су на социолингвистички аспект текстова, јер је дијалекат осликавао терен са којег је фонд потекао. Приповетке сакупљача из Босне и Војне крајине објављене су на ијекавици, док су Жуњићеве објављене на екавици, иако су прикупљене у Ужицу и околини, где се иначе говори ијекавски тј. источногерцеговачки. Овакав поступак могао би да значи наметање екавског изговора за све говоре у Србији, што није важило за српске ијекавске говоре ван Србије. У приповеткама Јована Воркапића, који је бележењем фонолошких особености говора краја из којег су приповетке желео да дочара читаоцу како тај језик звучи¹⁹, Чајкановић је доследно уједначавао текст са тадашњим стандардним језиком свога доба.

Наглашава [Воркапић] да је одлучио да пише како су информатори говорили, уз коментар да му је као неком ко познаје стандардни језик ово некад било тешко. Чајкановић је похвалио Воркапића због верног бележења, али је у објављеној антологији нека места мењао: нпр. Ијекавско јотовање заменио је нормираним облицима – „пошље” је исправљено у „послије”, „ниђе” у „нигдаје”, „ђе” у „ѓаје”, „ође” у „оваје”; или се глаголски облици стандардизују (додаје се „о” у перфекту) (Радуловић 2021: 169).

Од „крајева српства” (Србија, Босна, Херцеговина, Далмација, Славонија и Срем, Македонија и Стара Србија²⁰) у којима је Академија прикупљала грађу из Чајкановићевог избора изостала је Македонија. У време када је Етнографска збирка оформљена и када су почели да пристижу први рукописи, кроз рад на прикупљању приповедака из ових крајева вршена је просветна и културна пропаганда као легално средство за јачање веза са „Србима ван Србије”. У време прикупљања збирки Вардарска Македонија и Стара Србија биле су под турском управом, док су у време Чајкановићевог објављивања грађе биле део Краљевине СХС. Није познато због чега Чајкановић није узео у обзор македонске збирке Милојка Веселиновића, Ђорђа Ојдровића или Лазара Думе. Изостављање збирки могло би се приписати несрћености или недоступности грађе у Академији, али имајући у виду податке да је публиковање грађе започето на његову иницијативу и да му је Етнографски одбор препустио одлуку о начину објављивања грађе, чини се вероватнијим да је његова уредничка одлука била да изостави приповетке на македонском језику.²¹ Са друге стране, записи са територије Војне крајине добили су значајно место:

¹⁹ У писму од 28. марта 1903. наводи: „(…) међутим прави Србин овога краја то тако меко изговори, да га је управ мило слушати (...) оваје се прелијева при изговарању као при пјесми” (АСАНУ–ЕЗ–103).

²⁰ АСАНУ–ЕЗ–374–2

²¹ Грађа на македонском језику прикупљана је и у оквиру лексикографског рада Академије, али је касније изостављена приликом штампања Речника САНУ. Околности су биле другачије јер је први том објављен 1959, а након Другог светског рата македонски језик проглашен је посебним књижевним језиком.

Чајкановић се определио за строг избор. (...) Стога је интересантно приметити (што се издвојило и као посебна тема овог рада) да, с обзиром на географску рас прострањеност и порекло записаних (антологијских) прозних примера, у овако строгом избору и високонаучном приступу, готово више од трећине српских народних приповедака у овом избору/антологији, потиче са простора бивше Војне крајине, односно од српског становништва које је у компактним етнографским обележјима егзистирало на овом рубном простору Хрватске више од пет векова (1526–1995) (Гароња Радованац 2001: 514).

Како је Чајкановић био у току са оновременим научним струјама, приповетке у збирци распоредио је према принципима историјско-географске школе, угледајући се на тада актуелан Арнеов индекс типова. Из „Предговора” антологији *Српске народне приповетке* (1929) сазнајемо да је сматрао да „бајке имају највећу вредност, и књижевну и научну, у њима је народна приповетка дошла до своје кулминацијоне тачке”, док за шаљиве приче оцењује да нису народног порекла и да немају дугу традицију преношења у народу (2001: 7). Увидом у избор из поједињих збирки објављен код Чајкановића не може се стећи целовита слика о збиркама. Осим изостављања примера еротског или скатолошког фолклора, из обимне збирке Јована Мутића, која садржи велики број шаљивих прича које припадају интернационалним типовима, Чајкановић је одабрао само два записа, док су збирке Крсте Божовића, које се махом састоје од еротског фолклора и различитих хумористичких наратива, често из живота локалне заједнице, у Чајкановићевој збирци представљене са неколико демонолошких и културноисторијских предања. Ипак, Чајкановићево укључивање предања у зборник (под називима *скаске, легенде и веровања*), углавном сразмерно са њиховом заступљеношћу у рукописним збиркама (в.: Јовић 2021), значајан је подухват, с обзиром на то да она нису обухваћена индексом типова.

На фонолошком и морфолошком плану измене су ишле углавном ка изједначавању или приближавању књижевном језику, док је лексика и синтакса поједностављивана. Редакторски поступак водио је ка приближавању грађе Вуковом обрасцу народне приповетке. Етнографска збирка основана је на предлог Стојана Новаковића да се рад Вука Каракића на сакупљању фолклора настави под окриљем научне институције. У истом тексту у Годишњаку СКА он каже да је Вуков рад на овом пољу непревазиђен, те да се више не може наћи ни сакупљач ни материјал истог квалитета. Такво стање отежава и редиговање и публиковање текстова. Чајкановић ће исто поновити у „Предговору” збирке 1927. На овај начин с једне стране успоставља се непрекинута линија од Вуковог рада, преко Новаковићеве иницијативе до Чајкановићевог публикованог текста. У исто време се идеализује стање на терену у Вуково време, иако знамо да је и он сам имао проблеме да нађе адекватне варијанте (Милошевић-Ђорђевић 2002). Чајкановић дели став да публиковани фолклорни текст треба да буде близак Вуковој канонској збирци. Пишући о принципима састављања антологије, напомиње да „из ње не сме изостати ни један важнији мотив, ни један важнији тип, ако га само има у каквој довољно лепој редакцији” (1925: 308). Насупрот

„довољно лепој редакцији”, коју је тешко наћи, стоји грађа коју оцењује следећим речима: „Иначе су наше приповетке често просте, примитивне, са немотивисаним прелазима” (1929: VII). У пионирској студији о Вуковој стилизацији народних приповедака Миљан Мојашевић прави дистинкцију између редакторског поступка и стилизације, карактеришући Вуков рад као стилизацију: „(...) Вук је на доста места рукописне приповетке не само језички редиговао, него и потпуно престилизовао” (1974: 152). Тенденција да реченица буде што „народскија”, „течнија” и „јаснија”; замена речи „лепшим”; избацивање онога што се чини „свишним” и „неприродним”; „сажимање” одломака и реченица; избацивање „непристојних речи и израза” (Исто: 152; 156; 158, 159; 161–162) особине су и Чајкановићевог редакторског поступка. Ипак, његов рад на грађи називам редиговањем, а не стилизовањем, због тога што се у научном смислу Чајкановићев поступак не може изједначити са Вуковим, који је подразумевао уношење „народног живота”, „ритуалних образца културе”, „схематизацију композиционе структуре”, замену индиректног говора и нарације дијалогом или монологом, компилаторски посао, односно „потпуно грађење” народне приповетке (Милошевић-Ђорђевић 2002: 90–92). „Вук је од разних стилова правио један, јединствен стил народне приповетке, и то с намером да тај стил буде образац српске прозе” (Мојашевић 1974: 174). Иако у мањој мери изражено, у Чајкановићевој редакцији препознаје се угледање на Вукову концепцију стила народне приповетке, која је изнад индивидуалног стила приповедача и редактора, док је Вукова тежња ка наддијалекатском стилу код Чајкановића замењена најчешће ублажавањем дијалекатских особина. Веселин Чајкановић редиговао је рукописне збирке народних приповедака на свим нивоима текста, од интерпункције, фонологије, морфологије, лексике, до синтаксе. Комплексне реченице које успоравају приповедни ток углавном је поједностављивао, „ненародне” конструкције и речи мењао је једноставнијим, ублажавао је особине народног говора како би постигао универзалнији стил народне приповетке. Јаснијим реченичним склопом постигао је динамизацију приповедања.

Иако моделовање фолклорног текста у књижевни фолклорни текст није неоправдано, у овом случају је необично, јер сам Чајкановић наглашава да збирка има филолошки, етнографски и фолклорни карактер. Литерарним стилизовањем неке од ових карактеристика су изгубљене, с обзиром на то да дијалектизми немају само филолошку, већ и етнографску вредност, чине текст „временски и географски лоцираним” (Ратковић 2004: 78), док етнографску и фолклористичку вредност могу имати коментари и објашњења сакупљача и приповедача изостављени из приређеног текста, контаминација типова и жанрова или примери еротског, односно скатолошког фолклора који нису ушли у избор. Раздавајући у „Предговору” категорије приповедака и предања, Чајкановић је мање литерарно стилизовао предања, што је вероватно у вези са тадашњом концептуализацијом предања као етнографске грађе, а не књижевног фолклора. Принцип објављивања целокупне грађе из Етнографске збирке у заједничкој публикацији довео је до тога да је Чајкановићевом редакцијом текстова

створен већи степен унiformности и кохерентности збирке него што то појединачне збирке заправо показују, с обзиром на то да се за Етнографску збирку АСАНУ може рећи да представља „низ појединачних ’студија случаја””, како је то приметила Јеленка Пандуревић (2017: 22). У неким случајевима занемарена је и воља сакупљача – Јован Воркапић повукао је своју збирку из Матице српске када је схватио да неће бити штампана у целини, већ као избор.²² Иако су поједине збирке заслужиле да буду публиковане у целини, избор који је Чајкановић направио јесте репрезентативан, а што је још важније, његов рад допринео је томе да грађа постане лакше доступна.

Литература

- Ђурић, Војислав. „Биографија Веселина Чајкановића”. У: Веселин Чајкановић. *Мит и религија у Срба*. Београд: СКЗ, 1973, 647–651.
- Гароња Радованац, Славица. „Српске народне приповетке са подручја Војне крајине и Славоније, у антологији Веселина Чајкановића”. *Зборник Етнографског музеја у Београду: 1901–2001*. Београд: Етнографски музеј, 2001, 513–528.
- Годишњак СКА VI. Београд, 1892.
- Годишњак СКА XXXVI. Београд, 1925.
- Годишњак СКА XXXVI. Београд, 1927.
- Јовановић, Бојан. „Чајкановићев пут од античке и народне књижевности до српске религије и митологије”. *Гласник Етнографског института САНУ*, 56/1 (2008): 37–51.
- Јовић, Даница. „Записи предања у Етнографској збирци САНУ у периоду од 1886. до 1914. године”. *Фолклористика*, 6/1 (2021): 67–95.
- Лома, Александар. „Веселин Чајкановић, упоредни историчар религија”. У: Марија Вранић Игњачевић и Драгана Столић (прир.). *Легенде Београдског универзитета*. Св. 2. *Хуго Клајн, Веселин Чајкановић, Радомир Д. Лукић, Војин Матић: зборник предавања одржаних у Универзитетској библиотеци у периоду 2006–2008*. Београд: Универзитетска библиотека „Светозар Марковић”, 2014, 152–156.
- Љубинковић, Ненад. „Веселин Чајкановић и антологијски избор српских народних приповедака”. У: *Чудотворни прстен*. Ниш: Просвета, 2001, 339–350.
- Марић, Растислав. „Др Веселин Чајкановић”. *Гласник Етнографског института САНУ*, 2–3, 1953–1954 (1957): 67–73.
- Милошевић-Ђорђевић, Нада. *Казивати редом: прилози проучавању Вукове поетике усменог стварања*. Београд: Рад, КПЗ Србије, 2002.
- Младеновић Митровић, Марина. „Народне приповетке у рукописној збирци Тихомира Ђорђевића у Етнографској збирци Архива САНУ”. *Фолклористика*, 3/2 (2018): 107–123.

²² „Првих авдесет [приповедака] је Матица српска примила да их штампа у две свеске, као књигу за народ, али када је одлука промењена тако да се штампа избор народних приповедака, где би Воркапићеве биле укључене само као један од извора, он је свој рукопис повукао” (Радуловић 2021: 169).

- Младеновић Митровић, Марина. „Збирка народних приповедака Милоша Ивковића у светлу савремене фолклористике”. У: Биљана Сикимић, Бранко Златковић и Марија Думнић Вилотијевић (ур.). *Савремена фрпска фолклористика* 9. Београд, Лозница, Тршић: Удружење фолклориста Србије, Универзитетска библиотека „Светозар Марковић”, Центар за културу „Вук Караџић”, Начучно-образовно културни центар „Вук Караџић”, 2021, 353–374.
- Мојашевић, Миљан. „О Вуковој стилизацији српских народних приповедака”. *Немачко-југословенске културне везе*. Београд: ИЦС, 1974, 148–176.
- Николић, Илија. „Никола Јакшевац као скупљач пиротских народних умотворица”. *Пиротски зборник*, 3 (1971): 121–131.
- Павловић, Миливој. „Стил Вука Караџића”. *Јужнословенски филолог*, 26/1–2 (1964): 1–72.
- Пандуревић, Јеленка. „Рукописна заоставштина Јована Мутића у Архиву САНУ”. *Лицејум*, 23/18 (2017): 9–46.
- Радуловић, Немања. *Слика света у фрпским народним бајкама*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2009.
- Радуловић, Немања. „Тома Воркапић. Портрет усменог приповедача”. У: Душан Иванић (ур.). *Савремено стање идентитета крајишког Срба*. Нови Сад: Матица српска, 2021, 167–179.
- Ратковић, Драгана. „Цар Урош и краљ Вукашин”. *Лицејум*, 8 (2004): 77–84.
- Самарџија, Снежана. „Уз ново издање ‘Српских народних приповедака’ Веселина Чайкановића”. У: Веселин Чайкановић. *Српске народне приповетке*. Београд: Гутенбергова галаксија, 1999, 657–670.
- Чайкановић, Веселин. „‘Српске народне приповетке’. Антологија. Приредио Др Војислав М. Јовановић – Издање Г. Коне. Београд”. *Српски књижевни гласник*, 16/4 (1925): 306–310.
- Чайкановић, Веселин. „Предговор”. У: *Српске народне приповетке*. Уредио Веселин Чайкановић. Београд: Рајковић и Ђуковић, 1929, V–VIII.

Bošković-Stulli, Maja. „O rečenici usmenog pričovjedača”. U: *Usmena književnost kao umjetnost riječi*. Zagreb: Mladost, 1975, 153–174.

Nikolić, Ilija. „Narodne pričevi iz istočne Srbije u redakciji dr. Veselina Čajkanovića”. *Slovenski etnograf*, 18/19 (1965/1966): 115–122.

Извори

АСАНУ–ЕЗ–376 – Записници са састанака Етнографског одбора од 1898. до 1940.

Божовић – *Народне приче, понајвише из Крушевачке жупе*. Сакупио Крста Божовић, учитељ. АСАНУ–ЕЗ–234

Воркапић – *Српске народне приповетке*. Скупио их по Банији Јован Воркапић, српско-правосл. свештеник. АСАНУ–ЕЗ–103

Ђорђевић – *Три народна предања и кратак опис села Севца и Врбештице у Сиринићкој жупи*. Јанко Ђорђевић. АСАНУ–ЕЗ–118–2

Зорић – *Народне умотворине. Приповјетка*. Прибележио Душан Зорић-Драгош из Човке. АСАНУ–ЕЗ–167–3

Жуњић – *Народне приповјетке*. Вид Жуњић. АСАНУ–ЕЗ–17–5

Ивковић – *Народне приче из Ресаве (19 прича, и 3 песме)*. Прибележио Милош Ивковић. АСАНУ–ЕЗ–134–1

Јакшевац – *Приповјетке из и нишавског фреза и врањанског округа*. Никола Јакшевац. АСАНУ–ЕЗ–4–1–6

Мутић – *Српске народне приповјетке и загонетке*. Јован П. Мутић. АСАНУ–ЕЗ–3–1

Поповић – *Народне приповјетке из Билогоре (Хрватска)*. Гајо Н. Поповић. АСАНУ–ЕЗ–230

Ризнић – *Српске народне приповјетке. Из источних крајева Србије*. Забележио Мих. Ст. Ризнић, учитељ. АСАНУ–ЕЗ–83а

Ч – *Српске народне приповјетке*. Књ. 1. Уредио Веселин Чајкановић. Београд: Српска краљевска академија, 1927.

Јавор – https://www.digitalna.nb.rs/view/URN:NB:RS:SD_CE2D0CBD3BD7FB6A7BB908799516AB0B (20. 1. 2022).

Marina Mladenović Mitrović

VESELIN ČAJKANOVIĆ AS THE EDITOR OF SERBIAN FOLKTALES COLLECTION (1927)

Summary

Serbian Folktales collection was published in 1927 as the first and only book of the edition of *Serbian Folklore* within the *Serbian Ethnographic Collection*. Out of 1636 folk narratives contained in 29 manuscripts of the Serbian Royal Academy's Ethnographic Collection, Veselin Čajkanović chose 212, as he pointed out in the Preface. In the Postface of the second edition (1999), Snežana Samardžija analysed Čajkanović's main principles and criteria for choosing material: in addition to the variety of motifs, types and genres, Čajkanović relied on the international classification of folktales, which he combined with a scientific interest in ancestral religion and his criteria for quality assessment, omitting previously printed material. Čajkanović then edited the selected material for publication. A comparison of the manuscripts and printed material shows that, apart from changes in the field of punctuation, Čajkanović also changed some words, as well as whole sentences, toned down dialectological features and left out certain parts of the text. The paper analyses the types of changes considering the evaluation of the material expressed through comments and complete or partial (non) inclusion of certain manuscripts in the collection. Čajkanović's editorial principles are analysed using the archival

material, not only in terms of editing the text but also regarding the socio-historical context, scientific trends of the time and implications of his work.

Keywords: Veselin Čajkanović, *Serbian Folktales*, Ethnographic Collection, SASA Archives, manuscript collections, folktale editing, redacting folktales

Александра Милјановић*
Филолошки факултет
Универзитет у Београду

821.163.41.09-1:398:[929 Karadžić V.S.
070.447:[821.163.41.09-1:398]:929 Mladenović Ž.
070.447:[821.163.41.09-1:398]:929 Jastrebić B.

ОСВРТ НА ПОЛЕМИКУ ПОВОДОМ ОБЈАВЉИВАЊА ЦРВЕНОГ БАНА

Рад пружа осврт на објављивање пете књиге *Српских народних пјесама из необјављених рукописа* Вука Стефановића Каракића у издању САНУ 1974. године, те на потоње објављивање истих песама у збирци под насловом *Црвен бан* у издању „Простиме” 1979. године. У жаришту полемике поводом објављивања *Црвеног бана* нашли су се Живомир Младеновић и Благоје Јастребић. У раду се указује на кључне ставове учесника полемике који покрећу питања ауторства и ауторских права, али и природе самих песама које су у издању САНУ означене као *особите пјесме и посочице*, док у издању „Простиме” добијају одредницу *еротске*.

Кључне речи: полемика, Живомир Младеновић, Благоје Јастребић, Вук Стефановић Каракић, *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стефановића Каракића, Црвен бан*

Када је 1979. године у издању „Простиме” едиције „Еротикон” објављена књига *Црвен бан: еротске народне песме* са именом Вука Стефановића Каракића као аутора, у „Политици” се повела полемика у чијем су се жаришту нашли Живомир Младеновић, као иницијатор полемисања и један од приређивача пете књиге *Српских народних пјесама из необјављених рукописа Вука Стефановића Каракића*, и Благоје Јастребић, који је, како је наведено, изабрао и приредио песме у књизи *Црвен бан*.

Наиме, на предлог Живомира Младеновића у издању Одељења језика и књижевности Српске академије наука и уметности, у периоду између 1973. и 1974. године, објављен је петотомни зборник необјављених песама из рукописне заоставштине Вука Стефановића Каракића, који су за штампу приредили Живомир Младеновић и Владан Недић. Пишући о потреби и критичког издања песама које Вук није објавио, Младеновић указује на значај ових пет књига које пружају потпунију слику о српској народној поезији заједно са објављеним песмама, те драгоцен извор за проучавање (Младеновић 2004: 218).

У предговору првој књизи Младеновић истиче да је у књигама објављено укупно 1.290 песама, од којих је из рукописа самог Вука 207, док остале потичу од других записивача, те да су у обзир узети сви необјављени или непотпуно објављени рукописи народних песама из Вукове заоставштине,

* aleksandra.miljanovic1@gmail.com

као и оне песме које су биле објављене изван оквира државног издања (Младеновић 1973: CCLXXI). Песме су распоређене тематски и хронолошки, по узору на Вукове књиге бечког издања, са изузетком пете књиге, у којој су *особите песме и посочице*. Управо је међу овим песмама највећи број до тада необјављених записа, а Младеновић наглашава да нису биле погодне за штампање због непристојне садржине, те да их је Вук прикупљао и чувао углавном као речничку грађу. Вероватно због поменуте непристојне садржине и опсцене народне лексике, према којој се заузима особен однос још од Вуковог *Рјечника* из 1818, за разлику од прве четири књиге, којима је тираж био 3.000, пета књига штампана је у 500 примерака, са нарочитом назнаком на корици – „Само за научну употребу”.

Године 1979, пет година након објављивања Академијине пете књиге, у оквиру едиције „Еротикон” државне издавачке куће „Просвета”, објављен је *Црвен бан*, књига еротских народних песама, данас већ препознатљивих корица са карактеристичном илустрацијом, у којој пише да је песме изабрао и приредио Благоје Јастребић, нигде не наводећи извор за 124 песме објављене у овој књизи, што је био повод да се поведе полемика коју је покренуо Живомир Младеновић, будући да је Јастребић ове песме могао преузети само из Академијине пете књиге.

Ову полемику, начелно, чине четири текста, по два сваког од учесника. Како се дотицала контроверзних тема – еротског у народној поезији и ауторских права, привукла је пажњу јавности, нарочито јер се водила у веома читаним дневним новинама, те је била доступна ширем кругу читалаца. У њеном средишту налази се неколико кључних питања као што су ауторска права и ауторство, одступања и измене при Јастребићевом приређивању књиге, улога тиража и природа самих песама.

Када је реч о ауторским правима и ненавођењу извора, најпре, у *Политици* у оквиру рубрике *Полемика* 24. маја 1979. у чланку *Половодам једног бесстслера: „Црвен бан” и Вук Каракић* са поднасловом *У издању београдске „Просвете” објављена збирка еротских песама већ штампана у књизи коју је пре пет година објавила Српска академија наука и уметности* Живомир Младеновић (1979a) обавештава јавност о томе да је изашла књига у којој пише да је песме изабрао и приредио Благоје Јастребић, али у самој књизи није нигде назначено како их је приредио и одакле их је изabrao. Младеновић напомиње да је Јастребић, додуше, у поговору збирци поменуо да се пре неколико година, са назнаком „само за научну употребу”, појавила пета књига Вукових народних песама, са посебним називом *Особите јесме и посочице*, али није нигде тачно навео ни издавача ни приређиваче ове књиге. Како Јастребић у истом поговору хвали Вукову систематичност која се може приметити у раду на петој књизи, Младеновић сматра да је Јастребић читаоце довео у заблуду, у којој је и сам био, да је ову књигу приредио сам Каракић, па ју је стога прогласио Каракићевом и себи дао за право да песмама из књиге слободно располаже, не наводећи извор. При томе јавност и Јастребића упућује на предговор Академијиној првој књизи, који да је прочитao, не би био у заблуди, јер тамо постоји више података о томе ко је песме приредио. Младеновић указује на захтеван процес трагања за рукописима у целокупној

Караџићевој рукописној заоставштини, која се чува делом у Архиву Српске академије наука и уметности, а делом у Рукописном одељењу библиотеке у Лењинграду, те напомиње да су приређивачи Академијиних књига те рукописе редиговали, уједначили им интерпункцију, већини дали наслове и тематски их средили у збирку онако како је то чинио Вук у збиркама које је сам објавио. Поред тога, наглашава, приређивачи су поред сваке песме назначили рукописни извор и однос текста према тексту рукописних и штампаних варијаната, а Јастребић никде није навео одакле је преузео песме јер би морао да призна да је целу збирку преписао из Академијине пете књиге.

Као полемички одговор на Младеновићев текст Јастребић у *Политици* 31. маја 1979. објављује чланак *Чији је „Црвен бан”* (Јастребић 1979a). Одговарајући на Младеновићеву замерку о ненавођењу извора, Јастребић у своју одбрану износи:

На почетку треба рећи да друг Младеновић највише (две трећине прилога) говори о непомињању извора, иако је јасно да он зна да има много књига популарне намене у којима се тзв. научни апарат изоставља; јасно је такође да није неупућен у чињеницу да извори које он сада открива јавности не представљају одавно никакву новост. И стога је непотребно његово садашње признање: да је он један од двојице приређивача „тајног“ издања, које одавно није никаква тајна, јер та књига кола по Београду умножена најразличитијим техникама, у ко зна којем тиражу, имајући огроман број читалаца јер једну такву копију чита више њих! Ништа се сада не обелодањује (Јастребић 1979a).

Даље, Јастребић као оправдање и разлог за изостављање извора наводи да је раније писао приказ управо о Академијиној петој књизи, те каже:

При крају, да Вас обавестим да је доле потписани о Вашпој књизи песама из Вукове заоставштине својевремено објавио приказ, са пуним подацима о њој, са свих њених неколико наслова, од којих се не зна које је главни које је споредни, са пуном ознаком издавача и са одговарајућом оценом књиге и поступка око њеног издавања. Ја сам, друже Младеновићу, о томе обавестио и Вас и јавност, а овај посао сматрам наставком претходног послана. Нисам ја неодређен у навођењу Академијине књиге, него друг Младеновић не прати штампу, чак ни ону која се односи на његов рад (Јастребић 1979a).

На ова Јастребићева образложења Младеновић одговара у чланку у *Политици* 7. јуна исте године (Младеновић 1979b), сматрајући да су му разлози за ненавођење извора неубедљиви. Он такође напомиње да полемика није усмерена против „Просвете“ и њене едиције, већ против начина на који је јавности представљен *Црвен бан*, тј. што никде није назначено одакле су песме изабране, при томе се осврћуји на чињеницу да је Милисав Савић у *Књижевној речи* 1975. објавио 41 песму из Академијине пете књиге, али је извор и имена приређивача уредно навео и нико му ништа није приговорио. У погледу питања о ауторству Младеновић Јастребићу скреће пажњу на то да се Вуковим песмама могу сматрати само оне песме које је он за живота лично одабрао и приредио за штампу, као и на то да закон допушта, уз

означавање извора, дословно навођење одломака из објављеног дела без ауторизације и накнаде само ако наведени одломци укупно не износе више од једне четвртине дела у коме се врши навођење.

Напослетку, Јастребић у тексту од 14. јуна поново наглашава да остаје при своме – да сматра да је довољно што у поговору *Црвеном банду* помиње пету књигу, те питање о ауторству поентира реченицом: „Све је Вуково и народно” (Јастребић 1979б).

Друго питање проблематизовано полемиком тиче се Јастребићевих поступака при приређивању, тј. измена и одступања. Младеновић у првом чланку наводи да је Јастребић из пете књиге 104 песме унео без икакве измене, а да је 9 песама унео са извесним изменама у тексту, насталим најчешће из нехата у преписивању (нпр. „тешке су ти ране” уместо „тешке ти си ране”, при чему је, како Младеновић сматра, изопачен смисао), а у шест песама променио је наслове, изоставивши реч *опет* и тако варијантама дао наслове главних песама (Младеновић 1979а). При томе је у два случаја саставио по две песме у једну, песми *Мамак и дјевојка* дао је наслов *Јунак и дјевојка*, а поред тога је изоставио прва два стиха и уместо њих унео два стиха песме *Јунаку*. Младеновић наводи и да је Јастребић за збирку која има укупно 124 песме изабрао из Академијине пете књиге 121 песму, без икакве измене или са погрешним и недопустивим одступањима, те да само три песме, које и нису еротске садржине, потичу из раније објављених Караџићевих збирки.

Јастребић ће у одговору, у дослуху са одликама полемике као жанра¹, саркастично Младеновића назвати „добрим статистичарем” који није узео у обзир да се од 367 песама из пете књиге у *Црвеном банду* налази 121 песма, тј. да није објављена четвртина текста из, како каже, „тајне” књиге (Јастребић 1979а). Даље, Јастребић одговара да од поједињих одступања не бежи јер је за њих имао сопствене разлоге – сматра да поменуте три песме из претходних збирки представљају „пупчану врпцу” са Вуковим опусом, док друге замерке не види као одступања већ као поступак који је, како каже, и сам Вук примењивао – спојио је две песме у једну јер друга нема никаквог смисла без претходне. Младеновић замера што није приметио његову поделу на циклусе, ни другачији распоред песама. Закључује да треба помирљиво прихватити да је свако свој део посла обавио на свој начин: Младеновић је издао целокупну грађу ове врсте, а он је изабрао само оно што одговара књизи популарније намене.

На то ће Младеновић одговорити у полемичком чланку под називом *Како је и како није поступао Карадић*, питајући се који су Јастребићеви разлози да стих у којем мајка ћерки каже „ћери моја, тешке ти си ране” измени у „ћери моја, тешке су ти ране” (Младеновић 1979б). О Јастребићевој изјави о поступку спајања више песама у једну, за који каже да га је и Вук примењивао, Младеновић ће рећи да приређивачи Академијине књиге нису ни хтели ни смели да од текстова разних песама стварају нове песме, јер

¹ „Полемика радо користи поступке карактеристичне за сатиру. Полемичари подражавају и изврђују идеје, стил и речи свог опонента да би их извргли руглу и обезвредили” (Видаковић Петров 2010: 344).

онда не би биле праве народне, те да није тачно да је Караџић примењивао такав поступак.

Јастребић ће ипак остати при своме:

Нисам претпостављао да Младеновић припада оној, не много популарној струји наше „вукологије”, која верује да је Вук народне песме или приповетке слушао, дословно записивао и давао их, наравно прохране, у целости како је чуо од народног казивача. Овакви тумачи не примећују да су особену Вукову улогу свели на механичко записивачку. Једна од Вукових највећих заслуга је што је из живе материје народног стваралаштва, из ткива у гибању, хватао оне вредности, у облицима које је кроз свој стваралачки филтер пропуштао. У том духу су решена и сва моја одступања (ако се изузме она очита штампарска грешка са „раном”) која су по Младеновићу недопустива (Јастребић 1979б).

Трећа ставка проблематизована у полемици тиче се саме природе песама, тј. виђења појма еротског и његовог третирања при издавању збирки, при чему се истовремено преиспитује и питање о тиражу. Ово питање, за разлику од претходних, покреће Јастребић. Наиме, он ће у свом првом полемичком одговору рећи да је очекивао да ће се Младеновић јавити, али да није претпостављао да ће се бавити споредним питањима, поново избегавајући да отворено изнесе свој суд о овој врсти народног стваралаштва, те ће на Младеновићеву констатацију да три песме из претходних збирки и нису еротске одговорити: „По Вама, оне нису еротске; скоро да човек помисли да ви не знате шта је еротско, али се одмах мора тргнути и признати да ви лукаво не дозвољавате везивање песама ове врсте за Вука” (Јастребић 1979а). Иронично ће се запитати, у вези са Младеновићевом замерком о тиражу, како се уопште неко усудио да објави ову врсту песама у већем тиражу када је то било намењено „само за научну употребу” и закључити:

Завршимо са дивљењем над штампаних 10.000 примерака, а не згражавањем! У лепој опреми Добрила Николића, у добро уведеној библиотеци Милана Комненића, сав тираж је отишао за десетак дана. Спрема се нови од 20.000! Штампамо све Вукове књиге, па и ове песме у које сте Ви, друже Младеновићу, уперили свој резервисани поглед (Јастребић 1979а).

Младеновић ће на то одговорити да је пета књига, по одлуци Академијиног руководства, штампана у само 500 примерака, али да то не значи да је била скривена од јавности, да су је добиле све важније библиотеке и да ју је могао добити свако кога су стварно интересовали Караџић и народне песме овакве врсте (Младеновић 1979б: 14). Поводом Јастребићеве опаске да се чини да Младеновић не зна шта је еротско, он ће запитати по чему су еротске поменуте три песме из претходних збирки, које су заправо љубавне, па би се по тој логици могла саставити бар једна књига „еротских песама” величине пете књиге, а нарочито какву то „пупчану врпцу” представљају скаредно-сатиричне песме *Баба Тодорина* и *Миља материна*. У вези са Јастребићевом констатацијом да заправо избегава да изнесе свој суд о овој врсти песама и да на њих гледа резервисано, Младеновић поручује да

се не сме изгубити из вида да су на његову иницијативу оне и штампане, да се још 1964. залагао да се објави „једна мања књига такозваних стидних песама, које слободне садржине, до сада уопште нису штампане” и да је свој суд о овим песмама изрекао још 1959. на Четвртом конгресу фолклориста Југославије:

Лирске и лирско-епске песме ове врсте по своме уметничком облику често не заостају много иза најлепших песама из Вукове прве књиге... У њима је народни поетски израз стављен у службу анималних, у обичном животу брижљиво скриваних људских нагона. Оне су презасићене сексуалношћу, па често не презају ни од скаредности. Међутим, има у њима појединачних стихова који су пројети духовитом сатиром и здравим хумором, те се са уживањем читају. Језик је у њима редовно блиставо избрушен и жив (Исто: 15).

У игри речима Младеновић ће тумачењем речника изнети опаску поводом чињенице да Јастребић ове песме, које би се могле назвати стидним, ласцивним, еротским, сладострасним, упорно назива безобразним, речју која по Карапићевом тумачењу значи исто што и безочан и дрзак, те да се такве особине тешко могу приписати песмама, већ су пре карактеристика човека (Исто: 15).

Са друге стране, свој суд о овим песмама Јастребић је изнео у поговору *Црвеном бачу* под специфичним називом „Пагански изазов”, где је, сходно наслову, народним песмама са еротском садржином придао својеврсну димензију древности и старине идентификујући еротско са наслеђем паганизма.²

Полемику затвара Јастребићев чланак из *Политике* 14. јуна 1979, у којем наводи да сматра да је предмет полемике исцрпљен и да се више не би јављао, а полемика је прекинута пошто је Јастребић страдао у саобраћајној несрећи.

Освртом на ову полемику може се скренути пажња на неколико интересантних појединости и питања која се могу поставити и данас.

Најпре, спор о ауторским правима остао је нерешен. Јастребићеве речи да је „све Вуково и народно” зазивају идеју о колективу, али и ауторству као специфичној категорији која се у народној књижевности не формира на исти начин као уписаној. У том светлу провлачи се тихо питање о томе да ли и како можемо говорити о ауторским правима у народној књижевности, као и о томе коме онда припадају ове песме – Јастребићу, Младеновићу, тј. Академији, Вуку, народном певачу или народу. Ипак, како Младеновић

² „Овде је data paganska predstava o životu naroda. U tom smislu, ove Vukove pesme pokazuju najautentičnijeg čoveka, nadasve premoćnog, sasvim drugaćijeg od onog kakvog je mogla zamisliti duhovna, Vuku suprotstavljena, prekosovska elita. Kao retko koje tvorevine, ove pesme dokazuju koliko je hrišćanstvo ostalo u zapećku u slučaju srpskog naroda. Nominalno prisutno, ono je dozvolilo da ispod plašta toga naziva i dalje živi (doduše, u izmenjenom obliku) slobodna slovenska mitologija i beskrajna apoteoza punog pa i putenog života” (Jastrebić 1979: 147–148).

каже, закон је јасан. По члану 4 Закона о ауторском праву из 1978, који узимамо као пример јер је важио у време вођења полемике, „под ауторским делом подразумевају се и збирке народних књижевних и уметничких творевина, докумената, судских одлука, или збирке друге сличне грађе, које саме по себи не представљају заштићена ауторска дела, ако те збирке, с обзиром на избор, распоред и начин излагања грађе, представљају самосталне творевине“ (Закон 1978: 645). Према члану 51 истог Закона „лица која искоришћавају народне књижевне и уметничке творевине дужна су да назначе порекло дела и да се уздрже од сакаћења и недостојне употребе дела. О заштити права из става 3. овог члана стварају се одговарајуће организације аутора и академија наука и уметности“ (Исто: 651). Са тим у вези су и Младеновићеве замерке о ненавођењу Вука као аутора, јер Вук за живота ове песме није објавио нити је све песме он сакупио, али и оне о Јастребићевим одступањима. Марија Клеут, која је написала приказе обеју књига, закључује да се Јастребићев редакторски поступак не може одобрити јер је у неколико наврата стопио у једну песму које су посебно забележене, које припадају различитим рукописима и према томе различитим певачима, те да је при његовом приређивању истргнутост из контекста вишеструка, што повлачи неподобност за коришћење овако приређене књиге у неком озбиљнијем истраживању (Kleut 1981: 335–336).

Ипак, обе књиге су и данас ту. Академијина пета књига, редакторски несумњиво изврсна и релевантна за научна истраживања, штампана у само 500 примерака, само за научну употребу, коју су добиле, како је Младеновић истакао, све важније библиотеке, данас се може наћи само у важнијим библиотекама, само „за читаоницу“. „Просветина“ књига, са песмама подељеним на циклусе и уређена прилагођено широј читалачкој публици, популарне намене, са провокативном насловном страном, данас се проналази у готово свим библиотекама, као и код препродајаца. Велики тираж омогућио је и велику актуелност и доступност захваљујући којима је јавност постала упозната и са овим видом народног песништва. Међутим, управо се у вези са питањем „обелодањивања“ песама које се покреће полемиком може уочити парадокс – са једне стране постоји тенденција да се народу, неовисно о тиражу, открију песме ове врсте, док се са друге стране готово занемарује чињеница да народу ове песме нису непознате, да их је народ и створио, те да су неке од њих део живе традиције.³

Иронијом или не, нерешени спор о ауторским правима збирке *Црвен бан* додатно је усложњен и актуелизован када је 2007. „Просвета“ у библиотеци „Народна књижевност“ објавила књигу, поново са именом Вука Стефановића Караџића, под називом *Еромске народне песме* (изабрао и приредио

³ Јастребић ће, донекле формулисати овакав став кроз ироничну констатацију упућену Младеновићу: „Можда би нешто од ових суштинских питања он и боље интерпретовао да није био забављен неким превиђањима, наводима из Вукове полемике са Ј. Хацићем (што је алузија на моје ‘велико незнაње’), и сличним ситницама које треба да докажу да су Вукове песме његове песме и да ја не бих имао појма да такве песме постоје без њега. На то му ја, поред осталог могу одговорит да сам велики број остварења, по која је он исаша у Лењинград (рецимо: ‘Калуђери жито носе...’) управо чуо као дете од сремских свињара“ (Јастребић 1979: 16).

Благоје Јастребић). У *Политиком* чланку *Поузвено Црвен бан⁴* из јануара 2008. Зоран Радисављевић износи да је Милан Комненић био непријатно изненађен јер је реч о истом издању из 1979, када је он био уредник едиције „Еротикон”. Није имао ништа против идеје о поновном објављивању, али је сматрао да треба поштовати књижевни и ликовни изглед едиције како би читаоци знали да је *Црвен бан* исто што су и *Еротске народне песме*. Такође, Комненић је нагласио да се морају испоштовати ауторска права, и то према Благоју Јастребићу, који је трагично настрадао, али постоје његови наследници, а њих нико ништа није питао. С друге стране, Радисављевић пише да је Дејан Михаиловић као главни уредник *Просвете* сматрао да када издавач понавља једно овакво издање, које је настало из рукописне заоставштине, није обавезан да задржи претходни наслов књиге (Radisavljević 2008).

Други аспект тиче се односа према еротском. С једне стране, можемо поставити питање о самом термину. У Академијиној књизи су ове песме насловљене као „особите”, што, како примећује Марија Клеут, није „nikakvo naročito imenovanje predmeta” (Kleut 1976: 198), док су у књизи *Црвен бан*, сходно садржини, добиле одредницу *еротске*. Ипак, како овај термин не постоји у класичној подели и одређивању врста народних песама, те како постоје песме у којима такође има еротског (као што су, на пример, *љубавне*), а које нису обухваћене овим избором, чини се да најпогоднији назив за ове песме, као и врста којој би припадле, измиче одређивању. Отвара се и питање у вези са позицијом и прихватањем, тј. неприхватањем постојања еротског у фолклору.⁵ Мали тираж и посебна напомена на насловној страни Академијине пете књиге указују на то да је објављена бојажљиво и са одређеном резервисаношћу, чиме се добија својеврсни утисак у коме не можемо а да се не запитамо колико се заправо седамдесете године прошлог века разликују од Вуковог времена. Да ли је онда ’случај’ објављивања *Црвеног бана* заправо био неопходан како би се еротско, као припадајући део народне културе, појавило у пуном светлу и указало се најширој читалачкој публици? У светлу ’скривања’ еротског у фолклору свакако треба поменути и усмену прозу објављену с почетка 20. века под уредништвом Фридриха Крауса, због садржине намењену само „ученим” људима, а коју приређивањем осамдесетих година актуелизује Душан Иванић под насловом *Мрсне приче*, уз поговор којим се на својеврстан начин указује на значај прозе ове врсте и важност њеног „обелодањивања” (Ivanić 1984). Путању објављивања дела еротске садржине у домаћој књижевности такође прати и издавање еротске поезије из рукописних песмарица 18. и 19. века, које сведоче о „предвуковском еротском току српске књижевности” (Дамјанов 2005: 13), а које поређењем са усменом поезијом и прозом еротске садржине указују на везе „преплетене кроз мрежу утицаја на еротске компоненте наше писане књижевности” (Дамјанов 2005: 14).

⁴ Чланак је доступан на: <https://www.politika.rs/sr/clanak/11234/Pozvano-Crven-ban>.

⁵ „Истицање фолклорне еротике и њеног присуства у ткиву грандиозног корпуса *Српских народних песама* деценијама је било праћено нелагодом, институционалним узусима и аутоцензуром у академским круговима и на терену, као и интроспективним недоумицама самих истраживача којима су ауторитативни и репрезентативни концепти ’наше класике, једине и праве’ изгледали као камен спотицања” (Пандуревић 2020: 17).

Данас несумњиво можемо закључити да се у науци еротско у фолклору перципира на адекватан начин, равноправно као и све сфере које обухвата народна култура, те да је промена приступа изнедрила бројне студије, монографије и зборнике (нпр. Ajdačić (prir.) 2000). У том погледу се, на пример, еротско не посматра само у домену опсценог и срамотног, већ у оквиру функције коју има у смеховној култури (Карановић 2015)⁶, а „раскалашни” речник у склопу пародије у усменој књижевности (Самарџија 2004: 61).

Напослетку, изузев поједињих опаски са ироничном конотацијом и пренаглашавањем недостатака у ставовима које износи опонент, а које су свакако у складу са одликама полемике као жанра, дијалог између Младеновића и Јастребића пример је једне, из данашње перспективе посматрано, суптилне и сврсисходне полемике. Освртом на исту стичемо увид у једну књижевно-критичку тенденцију прошлог века, где видимо фину праксу вођења књижевних полемика, и то у дневним новинама где су биле доступне најширој читалачкој публици. У вези са тим се може поставити и питање какво је место полемике у књижевности данас и колико нам је она потребна.

Литература

- Видаковић Петров, Кринка. „Полемика: семантика, дискурс, жанр”. У: Весна Матовић (ур.). *Жанрови у фрпској периодизацији*. Београд, Нови Сад: Институт за књижевност и уметност, Матица српска, 2010, 331–351.
- Дамјанов, Сава. „Рани еротски радови српске књижевности”. У: Сава Дамјанов (прир.). *Граждански еротикон: еротске странице српске књижевности XVIII и почетка XIX века*. Нови Сад: Stylos, 2005, 5–15.
- Закон – Закон о ауторском праву. *Службени лист Социјалистичке Федеративне Републике Југославије*, XXXIV/19 (1978): 645–655.
- Карановић, Заја. „Смеховно и еротско у делу Вука Стефановића Каракића у контексту премодерног осећања света (на примеру *Рјечника 1818*)”. У: Милошевић-Ђорђевић Нада (ур.). *Вук Стефановић Каракић (1787–1864–2014)*. Београд: САНУ, 2015, 431–446.
- Младеновић, Живомир. „Рукописи народних песама Вукове збирке и њихово издавање”. У: Живомир Младеновић и Владан Недић (прир.). *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Каракића. Књ. 1, Различне женске пјесме*. Београд: САНУ, Одељење језика и књижевности, 1973: I–CCLXXIX.
- Младеновић, Живомир. *Необјављене песме Вука Каракића*. Београд: Чигоја штампа, 2004.

⁶ „Оно што се уобичајено зове опсцено и срамотно, у традицији коју Вук представља далеко је од оног што садржи модерно царство порнографије, далеко је од успостављања сваког облика власти над сексуалношћу и од онога што лако може да склизне у изопаченост сваке врсте. Напротив, увек је, као и иначе у смеховној култури, у функцији живота и његовог обнављања” (Карановић 2015: 434).

Пандуревић, Јеленка. *Фолклорни еротикон: еротика и поетика српских народних пјесама*.
Вишеград: Андрићев институт, 2020.

Самарџија, Снежана. *Пародија у усменој књижевности*. Београд: Народна књига, 2004.

Ajdačić, Dejan (prir.). *Erotsko u folkloru Slovena: zbornik radova*. Beograd: Stubovi kulture, 2000.

Jastrebić, Blagoje. „Paganski izazov”. U: Blagoje Jastrebić (prir.). *Crven ban: erotske narodne pesme*. Beograd: Prosveta, 1979, 145–151.

Kleut, Marija. „Srpske narodne pjesme iz neobjavljenih rukopisa Vuka Stefa Karadžića I–V, za štampu priredili Živomir Mladenović i Vladan Nedić, SANU, Beograd, 1973–1974, 1519 str. (Knjiga prva Različne ženske pjesme. Knjiga druga Pjesme junačke najstarije. Knjiga treća Pjesme junačke srednjijeh vremena. Knjiga četvrta Pjesme junačke novijih vremena o vojevanju za slobodu. Knjiga peta Osobite pjesme i poskočice)”. *Narodna umjetnost*, 13/1 (1976): 196–199.

Kleut, Marija. „Vuk Stefanović Karadžić, Crven ban. Erotske narodne pesme. Izabralo i priredio Blagoje Jastrebić, Prosveta, Beograd 1979”. *Narodna umjetnost*, 18/1 (1981): 333–337.

Radisavljević, Zoran. „Pocrveneo 'Crven ban'”. *Politika*, 18. 1. 2008, <https://www.politika.rs/sr/clanak/11234/Pocrveneo-Crven-ban> (11. 12. 2021).

Извори

Јастребић, Благоје. „Чији је 'Црвен бан'”. *Политика*, 31. 5. 1979а, 15.

Јастребић, Благоје. „Народ и Вук”. *Политика*, 14. 6. 1979б, 16.

Младеновић, Живомир и Владан Недић (прир.). *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Карапића. Књ. 5. Особите пјесме и поскочице*. Београд: САНУ, 1974.

Младеновић, Живомир. „Поводом једног бестселера: 'Црвен бан' и Вук Карапић”. *Политика*, 24. 5. 1979а, 14.

Младеновић, Живомир. „Како је (и како није) поступао Карапић”. *Политика*, 7. 6. 1979б, 14–15.

Ivanić, Dušan (prir.). *Mrsne priče: erotska, sodomija i skatološka narodna proza. Prikupio i izdao Fridrik S. Kraus*. Beograd: Prosveta, 1984.

Jastrebić, Blagoje (prir.). *Crven ban: erotske narodne pesme*. Beograd: Prosveta, 1979.

Aleksandra Miljanović

ANALYSIS OF THE POLEMICS REGARDING THE PUBLISHING OF *CRVEN BAN*

Summary

The article analyses the publishing of the fifth book of *Serbian folk poems from the unpublished manuscripts of Vuk Stefanović Karadžić*, published by the Serbian Academy of Sciences and Arts in 1974, followed by the publishing of the same poems in the collection named *Crven ban* by “Prosveta” in 1979. At the centre of the polemics regarding the publication of *Crven ban* were Živomir Mladenović and Blagoje Jastrebić. The paper points out the specific perspectives of both participants of the discussion, which initiates the questions of authorship and copyrights, but also the nature of the poems themselves, which are characterised as particular poems and ditties in the SASA edition, while in the “Prosveta” edition, they are classified as erotic.

Keywords: polemics, Živomir Mladenović, Blagoje Jastrebić, Vuk Stefanović Karadžić, *Serbian folk poems from the unpublished manuscripts of Vuk Stefanović Karadžić, Crven ban*

САВРЕМЕНА СРПСКА ФОЛКЛОРИСТИКА XI
Зборник радова

Издавачи

Удружење фолклориста Србије, Београд
Универзитетска библиотека „Светозар Марковић”, Београд
Центар за културу „Вук Караџић”, Лозница
Научно-образовно културни центар „Вук Караџић”, Тршић

За издаваче

Бранко Златковић
Александар Јерков
Снежана Нешковић Симић
Александра Пурић

Лектура и коректура

Марина Младеновић Митровић
Смиљана Ђорђевић Белић

Лектура резимеа на енглеском језику

Ивана Медић

Графичка обрада и дизајн корица

Матеа Милошевић

На корицама

Сребрна копча из VII века, археолошки налаз из Херцеговине
Израда посуђа у Злакуси © Центар за нематеријално културно наслеђе,
Етнографски музеј у Београду
Детаљ гусала © Центар за нематеријално културно наслеђе, Етнографски
музеј у Београду
Деца у колу © Центар за нематеријално културно наслеђе, Етнографски музеј
у Београду

Штампа

„BiroGraf Comp”, Београд

Тираж

300 примерака

Београд – Лозница – Тршић 2022

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

398(082)
82.09:398(082)
930.85:39(082)

МЕЂУНАРОДНИ научни скуп Савремена српска фолклористика (11 ; 2021 ; Тршић)

Савремена српска фолклористика 11 : тематски зборник радова / уредници Смиљана Ђорђевић Белић, Данка Лajiћ Михајловић, Биљана Сикимић. - Београд : Удружење фолклориста Србије : Универзитетска библиотека "Светозар Марковић" ; Лозница : Центар за културу "Вук Каракић" ; Тршић : Научно-образовно културни центар "Вук Каракић", 2022 (Београд : BiroGraf Comp). - 441 стр. : илустр. ; 24 см

Радови на више језика. - Тираж 300. - Стр. 9-10: Уводна реч / Уредници. - Напомене и библиографске референце уз радове. - Библиографија уз сваки рад. - Резимеи на енгл., франц. или срп. језику уз сваки рад.

ISBN 978-86-7301-178-3 (УБСМ)

1. Ђорђевић Белић, Смиљана, 1978- [уредник] [автор додатног текста] 2. Лajiћ-Михајловић, Данка, 1967- [уредник] [автор додатног текста]
а) Фолклористика -- Зборници б) Књижевност -- Зборници в) Нематеријално културно наслеђе -- Заштита -- Зборници

COBISS.SR-ID 72923657