

Mirjana Prošić

TEORIJSKO-HIPOTETIČKI OKVIR ZA PROUČAVANJE POKLADA KAO  
OBREDA PRELAZA

Pojam poklada javlja se u dva osnovna značenja u etnografskom materijalu u Srbiji. U prvom, užem značenju označava poslednji dan pred početak svakog od četiri velika godišnja posta: uskršnjeg, petrovskog, gospodjinskog i božićnjeg. U drugom, širem značenju odnosi se na poslednje dve nedelje mesopusta, dakle perioda od Božića do početka Velikog posta, te predstavlja sinonim za Mesnu i Belu nedelju ali se javlja i kao naziv za poslednji dan tih sedmica, kao Mesne i Bele (Sirne) poklade<sup>1</sup>. U dosadašnjim proučavanjima nije, međutim, obraćena pažnja na tu suštinsku vezu, tako da je celokupno naučno interesovanje bilo usmereno ka objašnjavanju kompleksa običajne prakse i obrednih radnji, ili, pak, njihovih sastavnih elemenata, karakterističnih za uskršnje poklade, koje su, nesumnjivo, sadržinski najbogatije.

Opšta karakteristika svih dosadašnjih radova<sup>2</sup>, bilo da su oni deskriptivnog ili interpretacijskog karaktera, jeste da su uskršnje poklade posmatrane kao običajni kompleks *per se*, koji predstavlja nezavisnu kariku u nizu godišnjih običaja, bez suštinskog sagledavanja njihove povezanosti sa praznicima koji im prethode i koji ih slede. U većini radova<sup>3</sup> koji se odnose na proučavanje pojedinih karakterističnih elemenata (prvenstveno maskiranih povorki), konstatovana je njihova formalna ili suštinska (strukturalno-funkcionalna) sličnost ili istovetnost sa obrednim postupcima koji se izvode i na

<sup>34</sup> druge praznike zimskog (povorke) ili prolećnjeg (ljuljanje, vatre) ciklusa. Ako, na primer, pogledamo maskirane povorke koje se u različitim krajevima u Srbiji pojavljuju na različite praznike, od Sv. Ignjata do Bele nedelje, njihova identifikacija mogućna je zbog toga što one imaju isti ili sličan sastav grupe, što se upotrebljavaju isti rekviziti, obavljaju slične radnje, kao i što se pojavljuju u zimskoj sezoni, koja po svojim karakteristikama u fizičkom i metafizičkom smislu predstavlja jedinstvenu celinu. Ophodi povorki u različite dane objašnjavaju se time što je hrišćanstvo razbilo celinu prirodnog kalendara i svetkovina te su tako ovi obredi, koji vode poreklo iz paganstva, vezani za pojedine različite crkvene praznike<sup>4</sup>. Osim toga, paganske svečanosti nisu se izvodile samo u jednom danu već su se ponavljale više puta u toku određenog perioda<sup>5</sup>.

Medjutim, uočavanje reduplikacije obrednih elemenata, pogotovu izolovano posmatranih, ne objašnjava suštinsko značenje poklada. Naime, potrebno je sagledati osnovni skup elemenata koji čine poklade posebnim entitetom da bi se tek onda moglo odrediti njihovo mesto u odnosu na druge praznike. Isto tako, svaki element dobija svoje pravo značenje tek kada je sagledan u sklopu društveno-kulturnog konteksta kome pripada. Posmatranje izolovanih činjenica nosi u sebi opasnost da one budu protumačene kao "iracionalne fantazije"<sup>6</sup>.

Druga bitna karakteristika svih dosadašnjih radova sastoji se u tome što su autori, bez obzira na ponekad znatne razlike u pristupima, težili da - u skladu sa opštom tendencijom rekonstrukcije religijske prošlosti na osnovu recentnih običaja i verovanja<sup>7</sup> - konstatuju religijske sadržaje i utvrde istorijski sled u kome su mogli da nastanu određeni oblici religijske svesti. Tako je osnovni cilj proučavanja uskršnjeg pokladnog rituala bio: otkrivanje elemenata kulta pokojnika, kulta prirode, magije za plodnost ili obreda lustrativnog značaja. Smatram da nije potrebno naglašavati da bi bez tih formalnih analiza religijsko-magijskih fenomena put ka daljem proučavanju bio znatno otežan, ali ipak ostaje činjenica da su svi dosadašnji pristupi jednostrani.

Osim toga, u proučavanjima je zanemaren i dinamički aspekt obreda. Naime, da li zadržavanje istih formalnih karakteristika obreda, pre svega maskiranih povorki, u periodima kada je evidentirano njihovo postojanje, nužno označava i njihovo istovetno značenje i funkciju ili su se pod istom formom pojavili izmenjeni i novi sadržaji? Isticanjem sakralnog i ceremonijalnog nivoa obreda zanemaren je društveni i psihološki aspekt poklade, odnosno njihov značaj u regulisanju društvenih odnosa, zatim ekonomska, satirična i zabavna funkcija<sup>8</sup>, a koje su u različitim periodima razvitka svakako zauzimale različita mesta na lestvici ljudskih potreba. Dovoljno je da se samo pogleda njihov razvojni put - od kolektivnih seoskih magijsko-religijskih obreda za plodnost do dečijih igara ili dramaturških inscenacija na folklornim priredbama - da bi se uvidelo da statično sagledavanje situacije ne rešava problem. Čini se da interesovanje etnologa prestaje kada jedan "ozbiljni" obred zadrži samo svoj zabavni karakter; međjutim, isto tako je opravdano ispitivati motive i funkcije zabava, kao i otkriti poruke koje one prenose.

Sve ovo jasno ukazuje da su poklade do sada jednostrano posmatrane, a da čine izuzetno kompleksan fenomen, u kome svaki element nosi višeslojna značenja, tako da je za njihovu sveobuhvatnu analizu potrebno mnogo više prostora i vremena nego što to dozvoljava ova prilika. Stoga se ovaj rad ograničava samo na postavljanje problema iz jedne druge perspektive, sa stanovišta obreda prenelaza, kao i na ukazivanje nekih pretpostavljenih značenja koja će buduće analize potvrditi ili negirati.

Potrebno je još označiti prostorne, vremenske i sadržinske okvire raspoloživog empirijskog materijala. Podaci se odnose na seoske zajednice, i to za period od početka XIX veka<sup>6</sup> pa do naših dana, što znači da obuhvataju razdoblje od skoro dva veka, a pripadaju kategoriji usmenih izvora, odnosno potiču iz etnografskih deskripcija koje se mogu označiti kao verbalne generalizacije, sastavljene od opštih karakteristika rituala, bez obzira na razlike koje postoje u praksi pojedinih sela iste regije ili, čak, istog sela u različitim

36  
godinama<sup>10</sup>. Takva priroda gradnje onemogućava da se konstatuju značenja koja proizlaze iz razlika pojava. Isto tako, način na koji su empirijska istraživanja sprovedena i zabeležena dozvoljava sagledavanje značenja rituala na nivou sela i porodice, ali je veoma teško ustanoviti značenje na nivou društvenog sloja, društvene grupe i pojedinca. Međutim, smatram da drugi prigovori koji se u novijoj literaturi<sup>11</sup> stavljaju na kvalitet gradnje, a to je da opisi običaja ne sadrže druge relevantne podatke iz društveno-kulturnog sistema koji bi omogućili sagledavanje pojava u njihovom kontekstu, nisu sasvim prihvatljivi. Radi se, naime o nama poznatim kulturama, a u literaturi postoje ne samo opisi drugih kulturnih pojava već i naučne obrade mnogih fenomena, tako da je ovaj problem premostiv.

\*

\* \*

Savremeni antropološki idiom naglašava komunikacijsku funkciju rituala. Pod pojmom ritual podrazumevaju se tradicijom utvrđeni obrasci simboličkog ponašanja, čiji je cilj da prenesu društvenu poruku, te tako predstavljaju značajni deo neverbalnog sistema komuniciranja<sup>12</sup>. Svaka ritualna aktivnost sastoji se od niza simbola, koji mogu biti predmeti, radnje, događaji, odnosno svaka od njih ima svoju vizuelnu, verbalnu, prostornu i vremensku dimenziju, koje se ispoljavaju istovremeno i kondenzuju u jedinstven doživljaj<sup>13</sup>. Cilj religijskih obreda je da iskaže odnos koji postoji između fizičkog iskustva, društvenih normi, principa na kojima se zasniva društvena struktura i sistema vrednosti, s jedne strane, i sveta iracionalnosti, s druge strane. Da bi se dekodirala poruka jednog rituala, neophodno je da svaki detalj bude sagledan kao deo kompleksa, jer elementi dobijaju svoja značenja tek u kontrastu sa drugim elementima, kao parovi uzajamno isključivih ali ipak komplementarnih simbola koji čine sistemi binarnih opozicija<sup>14</sup>.

Međutim, tumačenje ekspresivnog nivoa obreda takodje nosi u sebi opasnost jednostranog pristupa problemu,

37  
jer svaki ritual ima i svoju instrumentalnu funkciju<sup>15</sup>. Mislim da je potrebno razgraničiti dva različita nivoa instrumentalnosti. Jedno je pragmatična strana magijsko-religijskih radnji, koju učesnici svesno izvode uvereni da ona ima praktično, stvarno dejstvo, a drugo je sociološka i psihološka instrumentalnost, koja je za stručnjaka krajnji cilj objašnjenja funkcije rituala a za izvodjača uglavnom nesvesna. Stoga je neophodno da svaka analiza obreda sadrži i istraživanje motivacije jer se jedino tako može uspešno razrešiti pitanje s kojim se stvarnim ciljem izvodi odredjeni obred.

Teorija obreda prelaza A. Van Gennepa<sup>16</sup> našla je široku primenu u savremenoj komunikacijskoj teoriji rituala, posebno u britanskoj socijalnoj antropologiji<sup>17</sup>. Osnovna pretpostavka Van Gennepove teorije je da se elementi ritualnog ponašanja koji prate prelaz iz jedne situacije u drugu, ili iz jednog komičnog ili društvenog statusa u drugi, mogu podeliti na obrede separacije, marginalne obrede i obrede agregacije. Ove tri faze obreda ne moraju biti podjednako razvijene u svakom pojedinačnom slučaju. Na primer, obredi agregacije su posebno razradjeni u svadbenom ritualu, obredi separacije u pogrebnom, a marginalni obredi u periodu trudnoće ili vereništva. Obredi prelaza ne prate samo elevacije društvenog statusa pojedinaca (rodjenje, inicijacije, brak itd.) već i sezonske promene u toku godine, naročito u periodu solsticija i ekvinocijuma, kada se javljaju uporedo sa obredima za plodnost. A. Van Gennep je isticao da se obredi prelaza javljaju uvek kada pojedinci, grupe ili čitave zajednice prelaze iz stanja "svetog" u stanje "profanog", i obratno, i da je njihov osnovni cilj da spreče eventualna štetna dejstva koja ove promene mogu da izazovu<sup>18</sup>.

Veoma značajnu dopunu teoriji prelaza, a koje su relevantne za tumačenje pokladnog rituala, dali su Edmund Leach i Victor Turner.

Leach je ukazao na značaj prostornih i vremen-  
skih granica kao tvorevina kulture, koje imaju važnu funkciju u simboličkom organizovanju sveta u kome čovek živi. Čovek sve svoje znanje, iskustvo, percepcije haotičnog spoljašnjeg

sveta, razvrstava u određene kategorije svog klasifikacionog sistema da bi tako napravio red i determinisanost, da bi svaki predmet i događaj mogao da objasni i jasno definiše. Na taj način on stvara granice u inače kontinuiranom prostoru i vremenu. Biološki tok vremena je neprekidan, ali da bi mu čovek dao dimenzije, on ga deli u segmente. Svaki segment ima svoje trajanje, a intervali između njih ga nemaju. Međutim, kada se apstraktni pojam vremena pretvori u društveno vreme, onda svaki interval bespredmetnosti zauzima vreme. Na primer, na pojmovnom nivou, promena statusa devojke u status udate žene predstavlja samo promenu kategorije, ali na nivou akcije ova promena znači i prelazak preko društvenih granica koje odvajaju jedan status od drugog, a tu promenu reguliše ritual koji se odvija u "ničijem vremenu". Drugim rečima, svako zauzimanje određenog društvenog statusa ima svoje vreme trajanja, ali se prelazi iz statusa u status događaju u periodu društvene bezvremenosti. Granice koje prostorno i vremenski odvajaju pojave, po svojoj prirodi su nejasne, neizvesne i dvoznačne, te predstavljaju izvor konflikta i nepokojs<sup>19</sup>. "Sve ono što ne može da bude jasno klasifikovano prema tradicijskim kriterijumima za klasifikaciju, ili pada između klasifikacionih granica, skoro se svuda smatra nečistim i opasnim"<sup>20</sup>. Granica između definisanih kategorija je područje koje zahteva ritualnu aktivnost i koja u teoriji obreda prelaza odgovara liminalnoj fazi, odnosno fazi koja označava kraj jednog i početak drugog perioda, statusa, stanja. E. Leach je razliku koja postoji između jasno definisanih društvenih prostora i vremena i granica koje ih razdvajaju izrazio u nizu metafora: normalno vreme - nenormalno vreme, vremenski ograničeno - bezvremeno, jasne kategorije - nejasne kategorije, u centru - na ivici, čisto - nečisto, profano - sveto<sup>21</sup>.

V. Turner u objašnjavanju funkcije obreda prelaza polazi, pre svega, od prirode društvene strukture. Sva društva se, bilo eksplicitno ili implicitno, zasnivaju na funkcionisanju dva suprotna modela postojanja. S jedne strane postoji društvena struktura u kojoj su mesto i uloga pa, shodno tome, prava i dužnosti svake individue jasno determi-

nisani i gde su slobode i lični izbori podređeni vrednostima, normama i interesima društva, a, s druge strane, je *communitas*<sup>22</sup>, egalitarno stanje u kome se individue privremeno oslobadjaju svojih društvenih položaja, stega i konflikata koje donosi život u strukturi. Naime, Turner shvata društveni život kao dijalektički proces u kome se stalno smenjuju faze strukture i *communitasa*, diferencijacije i homogenosti, nejednakosti i jednakosti, a koje su nužne za uspostavljanje ravnoteže u društvu, neophodne za njegovo funkcionisanje kao celine. Obredi prelaza omogućavaju da se čovek privremeno oslobodi strukture kojoj pripada i iskusi egalitarnost i slobodu *communitasa*. U kalendarskim obredima koji se izvode na tačno utvrđenim prelaznim fazama godišnjeg proizvodnog ciklusa, na prelazu iz oskudice u obilje i obilja u oskudicu, *communitas* se ostvaruje na taj način što u tom periodu vladaju antipravila uobičajene društveno-ekonomske strukture manifestovana u reverzibilnosti statusa. Ljudi koji u društvenoj strukturi zauzimaju niže društvene statuse imaju ritualnu superiornost nad onima sa višim statusom, dakle slabi postaju jaki, i obratno. Međutim, stvaranje ove ritualne paradoksalnosti u stvari samo pojačava vrednosti na kojima društvo počiva i ponovo uspostavlja hijerarhijske principe<sup>23</sup>. "Spoznajno, apsurd ili paradoks najbolje naglašavaju red. Emocionalno, ekstravagantno ili privremeno dozvoljeno inače zabranjeno ponašanje, pružaju najveće zadovoljstvo"<sup>24</sup>. *Communitas* ne može da održava društvenu kontrolu i red a da ne promeni svoju prirodu i prestane da bude *communitas*, ali svojim kratkim postojanjem omogućava da se akumulirani gresi i protivurečnosti, nastali u strukturi, anuliraju. "Nastupanje slabih u agresivnoj snazi i jakih u pasivnom i ponižavajućem položaju su sredstva za čišćenje društva od strukturalno stvorenog greha. Tako je spremna pozornica za ekstatički doživljaj *communitasa*, praćena trezvenim povratkom u sada očišćenu i reanimiranu strukturu."<sup>25</sup>

Prema tome, kao opšti zaključak sledi da rituali sa elementima pobune, protesta ili slobodnog ponašanja koji se izvode u društvenoj "bezvremenosti", simboličnim rušenjem normativnog reda, imaju ulogu katarze društvene tenzije koja

se neminovno stvara u društvenoj strukturi.

\*

\* \*

Cilj poslednjeg dela rada sastoji se u pokušaju postavljanja modela za proučavanje poklada kao obreda prelaza sa stanovišta navedenih teorijskih pretpostavki, i to na primeru uskršnjeg pokladnog ciklusa. Razlog za to je činjenica da su uskršnje poklade, vrhunac mesopusnog perioda, kada se kao "ni u kakvo doba od godine ljudi |...| tako ne časte i ne vesele"<sup>26</sup>, najrazvijenije i najizrazitije od svih poklada, a to je sasvim razumljivo s obzirom na vreme kada se proslavljaju, dakle na početku novog proizvodnog ciklusa zemljoradnika i stočara, u vreme najveće ritualne aktivnosti seoske zajednice i pred najduži i najstroži post u toku godine.

Odredjivanje značenja termina "poklade" i "mesopust" predstavlja putokaz ka rešenju problema. Reč "poklade" znači: "domaća gozba svih okupljenih članova porodice ili zajedružne kuće uoči velikih postova"<sup>27</sup>. Etimologija reči potvrđuje ovu konstataciju<sup>28</sup>. Osim toga, pridev "pust" ima dva značenja koja su relevantna za tumačenje reči "mesopust", a to su: veoma obilan, golem, kao i slobodan, bez gospodara<sup>29</sup>. Prema tome, činjenica da obilje hrane, gozba, razuzdano i slobodno ponašanje tokom mesopusta i uskršnjih poklada stoje u direktnoj suprotnosti sa ponašanjem u toku posta, od čijeg početka zavisi dužina trajanja mesopusta, a početak sedmoneđelnog posta opet od dana kada pada Uskrs (svi datumi su podložni promenama lunarnog ciklusa), dozvoljava pretpostavku da se pravo značenje poklada može odrediti tek u sagledavanju niza: poklade - post - Uskrs.

Kako je očigledno da su poklade ostatak paganskih svečanosti a post i Uskrs vezani za crkveni ritual, postavlja se pitanje da li se oni mogu posmatrati kao jedinstvena celina. Ovakav postupak opravdavaju dve činjenice. Pre svega, poznato je da su se pod hrišćanskim pokrivačem očuvali brojni elementi magijsko-animističkih predstava i radnji,<sup>30</sup> odnosno da je paganski sadržaj dobio hrišćansku formu. Osim



toga, kod Srba su naporedo živele dve religije, hrišćanska<sup>41</sup> i paganska, te samo dvostruko postojanje pretpostavlja njihovo medjusobno prilagodjavanje i stapanje u jedinstvenu celinu<sup>31</sup>.

Sledeće pojave se mogu izdvojiti kao bitni elementi pokladnog ritualnog ciklusa u Srbiji: ophodi maskiranih povorki, koje imaju formu svadbene povorke, zatim paljenje vatri, obredno ljuljanje, priredjivanje zabava različitih vrsta, od kojih svaki izvodi čitava seoska zajednica, zatim ritualne gozbe u kojima učestvuje selo i domaćinstva, kao i niz posebnih magijskih radnji, od kojih svaka ima svoj posebni cilj (obezbedjenje zdravlja, plodnosti, napretka ili zaštita od veštica i štetočina) i koje izvode žene u okviru domaćinstva.

Analiza svakog obreda, pa i pokladnih, mora da podje od vidljivih, jasno uočljivih elemenata, da bi se postepeno kretala ka utvrđivanju skrivenih motiva i značenja<sup>32</sup>.

Manifestni nivo pokladnog rituala pokazuje da učesnici veruju u pragmatičnost svojih akcija. Na to jasno ukazuju verovanja da je cilj maskiranih povorki, obrednih vatri, ljuljanja, gozbi i igara da obezbede plodnost, zdravlje i opšti napredak<sup>33</sup>, da, na primer, ljuske od jajeta i konac iz običaja lamkanja imaju lekovitu<sup>34</sup>, a beli luk jaku apotropejsku moć<sup>35</sup>.

Ubedjenje da čovek može da utiče na prirodu i procese proizvodnje magijsko-religijskim radnjama i obredima ukazuje na postojanje ideje o natprirodnom. U "ovom" svetu žive obični, smrtni ljudi koji mogu samo do izvesne mere da modifikuju uslove svog fizičkog postojanja i u kome, u normalnom vremenu, događaji slede jedan drugog. Na "onom" svetu, međjutim, nastanjena su besmrtna i moćna bića u vremenu u kome prošlost, sadašnjost i budućnost egzistiraju paralelno. Verovanje da je snaga koja se smatra izvorom života, zdravlja, plodnosti i obilja lokalizovana u drugom svetu i da je inherentna bićima koja ga nastanjuju, implicira potrebu za uspostavljanjem veza između ta dva sveta. Cilj religijske prakse je da uspostavi komunikacijski most. Kako se ta dva sveta shvataju kao nezavisni prostori, koje odvaja liminalna zona, tako se njihov simbolički spoj, posredstvom rituala, odvija

u liminalnom prostoru i vremenu<sup>36</sup>.

U Srba je duboko ukorenjeno verovanje da u zimskom periodu u posetu živima dolaze bića iz drugog sveta<sup>37</sup>. U vreme praznika, kada su ta bića posebno aktivna, stanovnici seoskih zajednica se udružuju i zajednički izvode niz simboličkih radnji koje treba da ih dovedu u kontakt sa natprirodnim bićima a za dobrobit celokupne zajednice.

Kontakt izmedju ljudi i "onostranih" bića u ritualu ostvaruje se posredstvom medijatera, pre svega religijskih funkcionera, koje u slučaju poklada predstavljaju učesnici obrednih povorki. Postoji više indicija koje ukazuju da maskirani učesnici predstavljaju bića sa drugog sveta, a obredi prelaza im omogućuju da predju iz "profanog" u "sveto" stanje, i obratno. Nekoliko dana pred početak ophoda, u vreme kad se izvode tajne pripreme za nastup, učesnici se izdvajaju iz normalnog života, apstiniraju od seksualnog odnosa, a noć pred ophod provode van svojih domova, u kući jednog od učesnika<sup>38</sup>. Maska i drugi obredni rekviziti imaju osobine svetih predmeta koji omogućavaju identifikaciju izvodjača sa bićem koje predstavlja<sup>39</sup>. "Pokladari" se javljaju kao nosioci plodnosti jer u svakoj kući uzvikuju želje za opšti napredak domaćinstva a zauzvrat dobijaju darove, na principu *do ut des*. Radnje maskiranih oko ognjišta<sup>40</sup>, djubreta<sup>41</sup>, kao i zadržavanje i igranje na raskršćima<sup>42</sup>, dakle onim mestima koja predstavljaju materijalizovane ideje o liminalnim zonama koje poseduju osobine oba sveta, ukazuju na njihove veze sa "onostranim". Bića koja donose plodnost uvek su povezana i sa seksualnošću<sup>43</sup>. Erotizam "babe" i "dede", simuliranje koitusa, egzibicionizam, kao i simbolizam njihovih obaveznih rekvizita (štap-falus<sup>45</sup>, korpa-vulva<sup>45</sup>) predstavljaju odraz shvatanja da se polnim opštenjem (stvarnim ili simboličnim) stimuliše plodnost u prirodi<sup>46</sup>.

Vatre, kao i ljuljanje, imaju imitativnu<sup>47</sup> i ilustrativnu<sup>48</sup> ulogu. Osim toga, one poseduju i prizivnu moć (rana, priveg): pozivaju duše preminulih srodnika na zajedničku, za njih pripremljenu gozbu<sup>49</sup>, koja, kao i domaće ritualne gozbe, uspostavlja komunikaciju izmedju "svetog" i "profanog", posredstvom medija kojeg u ovom slučaju predstavlja žrtva<sup>50</sup>.

S druge strane, ostvareni kontakt sa "onostranim"<sup>43</sup> nije samo koristan već i nečist i opasan, te implicira potrebu za očišćenjem od štetnih dejstava pre povratka u normalne tokove života<sup>51</sup>.

Medjutim, rituali ne izražavaju samo odnos čoveka prema natprirodnom i sredstvo za pobeđivanje straha od smrti i stihije prirode<sup>52</sup> već pokazuju i odnose u društvu i pružaju važan doprinos u ostvarivanju kohezije i ravnoteže u društvenoj strukturi.

U uslovima ekstenzivne zemljoradnje i stočarstva, kao i nerazvijenih sredstava za proizvodnju, pojedinac u selu nije mogao da opstane sam. Najuzža porodica, domaćinstvo, srodničke grupe i susedi bili su neophodni za njegov opstanak, kao što je i on neophodan za opstanak drugih. Te uže grupe bile su dalje povezane u širu društveno-ekonomsku zajednicu - selo<sup>53</sup>. Da bi selo uopšte moglo da funkcioniše kao zajednica, položaj, uloga, prava i dužnosti svakog njenog člana bili su jasno određeni i regulisani društvenim vrednostima i normama. Neminovno je da su u takvim, strogo strukturiranim uslovima neke želje i interesi pojedinaca bili u suprotnosti sa interesima društva. Antagonistički odnosi i konfliktna stanja otvaraju put agresiji, koja, ukoliko nije kontrolisana, narušava integritet društva. Kako je jedna od osnovnih potreba društvenog sistema očuvanje tog integriteta, neophodno je da se, u za to određeno vreme, pojedinci oslobode društvene strukture i kontrole, a taj ekstatički doživljaj slobode ima funkciju katarze društvenih protivurečnosti. Ali, kao što je već rečeno, ništa tako dobro ne učvršćuje red i pojačava tradicijske vrednosti i norme na kojima počiva društvena struktura kao što to čine privremeni paradoks i nered<sup>54</sup>.

Posmatrani iz ovog ugla, pokladni ritual, a naročito maskirane povorke, dobija još jedno značenje. Naime, jedan od bitnih poriva za maskiranje je socio-imitativni nagon, težnja za transcendencijom iz sopstvenog društvenog statusa u neko drugo "ja". Izlaženjem iz samog sebe kanališe se agresivni nagon u čoveku, smanjuje se unutrašnja napetost i omogućava održavanje mentalne ravnoteže. Osim toga, humor, "legalna anarhija" i anonimnost koju pruža maska pogodni su

za izražavanje agresije na siguran, društveno prihvatljiv način<sup>55</sup>.

Slobodno, razuzdano i lascivno ponašanje u vreme poklada predstavlja antipod vrednostima normalnog društvenog života koji počiva na strogom patrijarhalnom moralu. Posmatrana sa tog stanovišta, predstava svadbene povorke takodje može imati drugo značenje. Naime, poznato je da je stupanje u brak bilo jedan od najvažnijih događaja u čovekovom životu, a da izbor partnera nije bio dogovor pojedinaca već ugovor između odnosnih porodica<sup>56</sup>. Stupanje u brak podrazumeva niz novih društvenih obaveza i jedan je od najbitnijih utemeljivača društvenih veza. Možda je stoga opravdano pretpostaviti da je upravo iz tih razloga ceremonijal venčanja prikazan na karikiran način u pokladama (na primer, dete je rođeno pre venčanja, mlada traži oca svog deteta, itd.). U Srbiji, pak, koja je u vreme postojanja sela kao društveno-ekonomske i religijske zajednice imala homogenu društvenu strukturu<sup>57</sup>, socijalna kritika nije dobijala onakav zamah koji je evidentan u razvijenim gradskim sredinama kontinentalne Hrvatske i Dalmacije (osuda i spaljivanje Karnevala za sva društvena zla; biranje kralja, koje, kao rimske saturnalijske, ima izrazit karakter ritualne reverzibilnosti statusa).

Uspostavljanje društvene ravnoteže ogleda se i u običaju opraštanja koji se ogleda u tome da se na poklade svi zavadjeni u selu mire i opraštaju uvrede nanete u toku protekle godine<sup>58</sup>. "U religijskim sistemima koji su takodje strukturirani [...] sa svadjama i neredom se ne raščišćava *ad hoc*, odnosno onda kada se pojave, već se oni svi zajedno regulišu u nekom odredjenom periodu ritualnog ciklusa. Na taj način se rasterećuju sva štetna osećanja akumulirana u toku godine."<sup>59</sup>

Osim toga, odlazak povorke u svaku kuću, zajedničke vatre, ljuljanja, zabave i posećivanja imaju znatnu ulogu u učvršćivanju duha zajedništva. Funkcija ritualnih gozbi sastoji se i u tome da ovim činom poveže učesnike obreda u čvrsti savez<sup>60</sup> (tog dana sluge sedaju za sto zajedno sa ostalim ukućanima, što inače nije slučaj<sup>61</sup>).

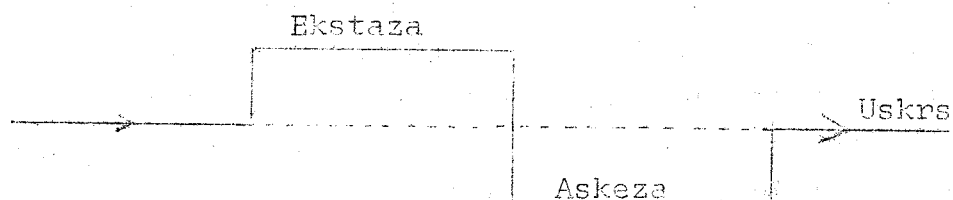
Dakle, s jedne strane, poklade kao ekstatičan doživljaj oslobadaju nagone u čoveku i stavljaju van dejstva

uobičajenu društvenu kontrolu, a, s druge strane, dovode ga<sup>45</sup> u vezu sa natprirodnim. U prvom slučaju, oslobađajući se svoje otudjenosti nastale u vladajućoj društvenoj strukturi, čovek ispoljava svoju "pravu prirodu", što je štetno sa stanovišta strukturiranog društva. U drugom slučaju, dodir sa "onostranim" dovodi ga u stanje "nečistog". Prema tome, i jedan i drugi doživljaj su isto tako i opasni, te je potrebno otkloniti njihova štetna dejstva. Kada razuzdanost, agresija i vladavina antiprincipa društvene strukture dostignu svoj vrhunac i kada je nagonsko zadovoljeno, ponovo se javlja potreba za povratkom u normalan život i u sigurnost reda koji u njemu postoji. Čisti ponedjeljak označava početak tog procesa, koji traje tokom celog Velikog posta. Tog dana se pažljivo očisti kuća, operu sudovi od masne hrane, žene kupaju decu i oblače ih u čisto, muškarci se briju i šišaju<sup>62</sup>. Nekada se tokom celog ovog perioda strogo postilo i uzdržavalo od seksualnih odnosa, a naročito u toku prve i poslednje sedmice, (Strasna nedelja). Tada se ne ide u kafanu, ne peva, ne igra, ne tuče, ne svadja, nego se mirno i tiho provode dani<sup>63</sup>. Dakle, tokom posta čovek askeзом okajava svoj ekstatični greh.

"Asketizam je sredstvo za postizanje lične čistote. Ekstaza je sredstvo za sticanje mistične snage. Tipična pojava je ta da stvari i ponašanja koja se u asketskim kultovima smatraju nečistim, u ekstatičnim predstavljaju izvor snage. Seksualni čin je prototip zla za prve, a simbol božanstva za druge. Oba stava paralelno egzistiraju u istom kulturnom sistemu ... , predstavljaju medjuzavisne koncepte od kojih jedan implicira drugi. Religijska praksa predstavlja binarni par ovih posebnih opozicija"<sup>64</sup>.

Iskusivši oba ova principa, čovek je spreman da se, očišćen od ličnog, nagonskog greha, vrati u normalni život, oslobodjen od društvenog greha. Uskrs je dan reagregacije; toga dana odlaze u crkvu na ispoved i pričest čak i oni kojima je to jedini put u godini. Priredjuju se zajednički ručkovi, kada se najpre omrse jajima, a zatim i drugim jelima, okupljaju se u crkvenoj porti i na drugim zbornim mestima, organizuju se prve igranke posle poklada<sup>65</sup>, ponovo su dozvoljena venčanja, veridbe, skupovi i veselja.

## Grafički prikaz



Raspadanje sela kao društveno-ekonomske zajednice usled prodora robno-novčanih odnosa, tehnološkog napretka, promena u socijalnoj strukturi i sve jačeg dejstva državnog aparata, dovodi i do raspadanja sela kao religijske zajednice<sup>66</sup>. U periodu između dva svetska rata pokladno maskiranje preuzimaju siromašni stanovnici sela, a osnovni motiv bio je ekonomska dobit<sup>67</sup>. Posle drugog svetskog rata maskiralâ su se uglavnom još samo deca, da bi u savremeno doba ova pojava skoro potpuno nestala. U nekim krajevima naše zemlje poklade se održavaju kao scenske izvedbe u turističke svrhe. Princip oslobadjanja stega svakidašnjice na određeno vreme prenosi se na druga područja života: zabave, vikend, godišnji odmor.

## NAPOMENE

1. Isto značenje poklade imaju i u crkvenom kalendaru.
2. To nije slučaj samo sa pokladama u Srbiji, gde nisu bile predmet posebnog naučnog ispitivanja, već se primedba odnosi na sve radove o pokladama i godišnjim običajima uopšte.
3. V. Čajkanović, Nekolike opšte pojave u staroj srpskoj religiji, Godišnjica NČ XLI, Beograd 1932; Š. Kulišić, Iz stare srpske religije, Beograd 1970; Isti, Značaj slovensko-balkanske i kavkaske tradicije u proučavanju stare slovenske religije, Godišnjak ANU BiH X-XII, Sarajevo 1973-4; P. Ž. Petrović, Lila, Olalijsa i srodni običaji, GEM II, Beograd 1927; S. Zečević, Tragovi kulta "Velike Majke" u srpskoj narodnoj drami, Rad KSFJ X, Cetinje 1964; Isti, Lesnici, leskovački šumski duhovi, Leskovački zbornik V, Leskovac 1965; Isti, Privog i druge vatre u istočnoj Srbiji, Razvitak 3, Zaječar 1966; Isti, Elementi naše mitologije u narodnim obredima uz igru, Zenica 1973.

4. Š. Kulišić, Značaj slovensko-balkanske i kavkaske tradicije III, 52.
5. S. Zečević, Elementi naše mitologije, 26, 28.
6. E. Evans-Pritchard, Theories of primitive Religion, London 1965, 29.
7. V. Čajkanović, Mit i religija u Srba, Beograd 1973, 259; Š. Kulišić, P.Ž. Petrović, M. Pantelić, Srpski mitološki rečnik (SMR) Beograd 1970, XVI-XVII; S. Zečević, Elementi naše mitologije, 7, 11.
8. O proučavanju funkcija rituala videti: J. Weber-Kellerman, Brauch und seine Rolle in Verhaltenscode social Gruppen, Marburg 1975, i П.Т. Богатырев, Вопросы теории народного искусства, Москва 1971, 39-40.
9. Prvi etnografski opis dao je V. Karadžić, Srpski riječnik, Beograd 1918, s.v. poklade.
10. Najveći broj opisa objavljen je SEZb (Život i običaji narodni).
11. I. Kovačević, Beograd 1977 (inv. br. 11196), 14.
12. J.S. La Fontain, (introduction), The Interpretation of Ritual, London 1972, XVII; E. Leach, Culture and Communication, Cambridge University Press 1976, 9.
13. V. Turner, Symbols in Ndembu Ritual, The Forest of Symbols, Leiden 1967, 19-28; E. Leach, n.d., 45.
14. E. Leach, n.d. 81, 49.
15. B.R. Scharf, The Sociological Study of Religion, London 1973, 70-1; M. Vodopija, Maturiranje kao rites de passage, Narodna umjetnost, 13, Zagreb 1977, 78-79.
16. A. Van Gennep, Les rites de passages, Paris 1969 (prvo izdanje 1906).
17. Naprimer, A.I. Richards, Chisungu, London 1956; Ista, African Symbols of Thought: An Anglo-French Dialogue, Man 2, London 1967, 286-298; M. Gluckman, Rituals of Rebellion in S.E. Africa, London 1954; V. Turner, The Ritual Process, London 1969, itd.
18. A. Van Gennep, n.d., 13, 28, 256, 263.
19. E. Leach, n.d. 33-36.
20. M. Douglas, Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo, London 1966, 42.
21. E. Leach, n.d. 35. (liminalan dolazi od latinske reči *limen* = prag).
22. V. Turner koristi latinsku reč *communitas* (zajedništvo, odnos zajedništva, društveno osećanje, B. Grujić, Latinsko-srpskohrvatski rečnik, Prosveta Beograd s.a., s.v. *communitas*) da bi razgraničio ovo značenje od značenja engleske reči *community* (zajednica).

23. V. Turner, n.d., 96-7, 166-8, 177-8.
24. Isto, 176.
25. Isto, 185.
26. V. St. Karadžić, Život i običaji naroda srpskog, Beograd 1957, 22.
27. SMR, s.v. poklade.
28. P. Skok, Etimologijski rečnik hrvatskog ili srpskog jezika II, Zagreb 1972, s.v. Klasti.
29. Isto, III, s.v. pust.
30. M.S. Filipović, Osnovni karakter i struktura narodnih vjervovanja u istočnom delu Jugoslavije, Zbornik Matice srpske, Serija društvenih nauka 6, Novi Sad 1953, 62-3. Poznato je, takodje, da je predstava o simboličkom umiranju i ponovnom budjenju prirode personifikovana u višim politeističkim i monoteističkim religijama: Oziris, Adonis, Hristos, A.Va. Gennepe, n.d., 262.
31. S. Zečević, Elementi naše mitologije, 10.
32. U terminologiji R. Mertona to bi značilo utvrđivanje *prividnih*, manifestnih, svesnih funkcija pomoću kojih se želi da postigne određeni cilj, i *stvarnih*, latentnih funkcija koje su najčešće nepoznate samim izvodjačima, Social Theory and Social Structure, The Free Press, Glencoe 1957, 60-63.
33. M. Ilijin, O.Mladenović, Narodne igre u okolini Beograda, Zbornik radova Ei LXXV, Beograd 1962, 167, 171; M.S. Filipović, P. Tomić, Gornja Pčinja, SEZb LXVIII, Beograd 1935, 95; S.M. Milosavljević, Srpski narodni običaji iz sreza Omoljskog, SEZb XIX, Beograd 1913, 34; P.Ž. Petrović, Život i običaji narodni u Gruži, SEZb LXIII, Beograd 1948, 236.
34. D.M. Djordjević, Život i običaji narodni u Leskovačkoj Moravi, SEZb LXX, Beograd, 1958, 368; D. Antonijević, Aleksinačko Pomoravlje, SEZb LXXXIII, Beograd 1971, 182.
35. S.M. Grbić, Srpski narodni običaji iz sreza boljevačkog, SEZb XIV, Beograd 1909, 33; P.Ž. Petrović, Gruža, 239; D. Antonijević, n.d., 182.
36. E. Leach, n.d. 81-82, 35.
37. S. Zečević, Priveg, 46-50.
38. D.M. Djordjević, n.d., 326.
39. N. Kuret, K fenomenologiji maske, Traditiones 2, Ljubljana 1973, 99-100.
40. SMR, s.v. ognjište.
41. SMR, s.v. djubre, bunjište.
42. SMR, s.v. raskršće.
43. E. Leach, n.d., 73.



44. C. Sachs, *Histoire de la dance*, Paris 1938, 54.
45. S. Frojd, *Uvod u psihoanalizu*, Novi Sad 1969, 141.
46. S. Zečević, *Tragovi kulta "Velike majke"*, 53.
47. Dž.Dž. Frezer, *Zlatna grana*, Beograd 1937, 761-765, C. Sachs, n.d., 35, 273; M. Ilijin, *Obredno ljuljanje u proleće*, Rad KSFJ IX, Sarajevo 1963, 282.
48. Dž.Dž. Frezer, n.d., 766-8; V. Čajkanović, *Vergilije i njegovi savremenici*, Beograd 1930, 179; M. Ilijin, n.d., 283.
49. S. Zečević, *Privieg*, 46-50.
50. H. Hubert, M. Mauss, *Sacrifice its Nature and Function*, London 1964, 97.
51. Potvrdu ili, pak, negiranje ovih pretpostavki omogućila bi strukturalna analiza, ali, koja bi s obzirom na obilje i višeslojnost značenja elemenata pokladnog rituala, bila izuzetno složena.
52. V. Pavičević, *Sociologija religije sa elementima filozofije religije*, Beograd 1970, 16; *Savremeni predstavnici funkcionalne teorije u SAD* (Yinger, O'Dea, Berger, Luckmann) ističu da su religija i religiozni rituali jedan od glavnih mehanizama za savladjivanje straha, rešavanje ultimativnih problema i učvršćivanje društvenih vrednosti i normi, B. Scharf, n.d. 73-92.
53. To se ogleda u posedovanju zajedničke teritorije, kolektivne svojine, jasno razgraničenim medjama prema susednim naseljima, kolektivnoj odgovornosti i relativnoj autonomiji seoske samouprave, S. Novaković, *Selo*, Beograd 1965, 56 i d.; T. Vukanović, *Selo kao socijalna zajednica*, Glasnik MKM IX, Priština 1964, 41 i d.
54. V. Turner, n.d., 176.
55. N. Kuret, n.d., 97-99; R. Kajoa, *Igre i ljudi*, Beograd 1965, 167; D. Kreč, R. Kračfeld, *Elementi psihologije*, Beograd 1978, 261.
56. J. Halpern, B. Kerevski-Halpern, *A Serbian Village in Historical Perspective*, Holt, Rinehart & Winston 1972, 94-95.
57. J. Halpern, *A Serbian Village*, New York 1958, 166-9.
58. S.M. Grbić, n.d., 133; S.M. Milosavljević, n.d., 32-33; M.S. Filipović, P. Tomić, n.d., 95, D.M. Djordjević, n.d., 366-367; P.Ž. Petrović, *Gruža*, 239.
59. V. Turner, n.d., 179.
60. A. Van Gennep, n.d., 256.
61. S.M. Grbić, n.d., 33.
62. Isti, 37; S.M. Milosavljević, n.d., 36; D.M. Djordjević, n.d., 369-370; D. Antonijević, n.d., 183.
63. D.M. Djordjević, 369.

64. E. Leach, 74.
65. S.M. Milosavljević, n.d., 44-46; P.Ž. Petrović, Gruža, 240.
66. J. Halpern, n.d., 302.
67. P.Ž. Petrović, Gruža, 237.
68. Na primer, Kurenti u Prekomurju, maškare u Loboru, Novom Vinodolskom.