

ACADEMIE SERBE DES SCIENCES ET DES ARTS
COMITE INTERACADEMIQUE DE BALKANOLOGIE
DU CONSEIL DES ACADEMIES DES SCIENCES ET DES ARTS
DE LA R.S.F.Y. ET L'INSTITUT DES ETUDES BALKANIQUES

BALCANICA

ANNUAIRE DU COMITE INTERACADEMIQUE
DE BALKANOLOGIE DU CONSEIL DES ACADEMIES
DES SCIENCES ET DES ARTS DE LA R.S.F.Y. ET DE L'INSTITUT
DES ETUDES BALKANIQUES

X

BELGRADE 1979.

Драгослав АНТОНИЈЕВИЋ

Балканолошки институт САНУ
Београд

ВИЗАНТИЈСКЕ БРУМАЛИЈЕ И САВРЕМЕНЕ МАСКИРАНЕ ПОВОРКЕ БАЛКАНСКИХ НАРОДА

У в о д

У светској научној литератури све се чешће могу наћи озбиљна указивања и документовани закључци о великом значају и утицају *супстрада* на рецентни фолклорно-етнографски материјал. Покушава се да се утврди континуитет извесних древних појава у савременим обредима, ритуалима и светковинама, да се упозна прошлост уплетена у нашу садашњицу и покаже њен непобитан значај у данашњем тренутку живота. О једној таквој појави, формулисаној горњим насловом, биће говора у овом раду.

Византијске народне и царске свечаности назване заједничким именом *брумалије* (*врумалије*) и савремене маскиране поворке балканских народа нису досад проучаване у етнологији као посебна тема. Додуше, брумалије су као феномен паганске религије уклапане у неке расправе о обредима и ритуалима друге врсте, почев од Томашека, Веселовског, Арнаудова, Кириакидиса, до Ељницког, Какурјеве, Пухнера и других, чије смо драгоцене научне резултате могли користити у писању овог рада.

Маскирани опходи нису ни изблиза једноставна и једнозначна појава. Преживели до данас, они су у прилично јасном, мада осиромашеном облику сачували неке од основних облика паганства и богат живот минулих векова од антике и Византије преко средњег века и епохе XIX и XX века, када је маскирани обред био готово једини жив и јарки представник изванредно богатог религиозног живота прошлих векова.

Византијски писани извори, пре свега они које је прикупио Кукулес из Атине, доносе о брумалијама кратке вести на основу којих се може уобличити ова древна маскирана церемонија.

Оне често само региструју овај празник сажето и штуро као паганску свечаност против које оштро устају црквени достојанственици на својим саборима, уз најстроже мере и каноње о забрани брумалија. Византијске вести као доказни материјал за постојање маскираних обреда нису до сада користили југословенски етнологзи. Оне са другим историјским изворима пружају могућност да се овај културни феномен прати на балканским подручјима.

Поред писаних историјских извора, овај рад темељимо и на рецентној етнографско-фолклорној грађи бележеној од усмених казивача и објављеној по разним публикацијама. Старост ових записа обухвата временски период са краја XVIII века до наших дана. Први подаци су објављени већ почетком XIX века, а најбројнији су из прве половине XX века. И лично смо вршили прикупљање грађе у народу (Југославија, Грчка), уз посебну присност и осећање које смо непосредно доживљавали гледајући извођење маскираних обреда у часу када је велики урбани преображај почео да врши у овом домену народне духовне културе свој пун утицај и преображај.

Научна литература која се односи на маскиране поворке је огромна. Појединачне појаве проучене су потпуно и темељно. Литература са којом ћемо се срести у нашем раду, изванредно је олакшала разумевање постављене теме и омогућила да је шире сагледамо.

Народне брумалије у Византији

Брумалије код Византинца спомиње у VI веку хроничар Малала, за којим следе Ускршња хроника у VII в., Георгије Монах IX в. и лексикограф Суида X в. Већ Јован Лидос у VI в. наводи да црква забрањује брумалије.¹ Овај црквени став је недвосмислено дошао до изражаја на Трулском сабору 692. године, где се 62. канонем наређује верницима да се морају одрећи Брумалија, Коледа и Вота, паганских свечаности које су супротне хришћанском учењу и моралу.² У канонима овог концила, поред брумалија које се славе поворкама маскираних људи и жена спомињу се и други пагански празници као што су песме у славу Диониса за време палербе, или палење и прескакање ватре пред кућама у време младог месеца.³ И Римски сабор из 743. године у 9. канону такође забрањује брумалије из истих разлога.⁴ Све ове одредбе имале су за циљ да анатемису јавне

¹ Ph. Koukoules, *Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμὸς*, Athènes, 1948, 26.

² *Ibid.*

³ G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, München, 1963, 116.

⁴ Ph. Koukoules, *op. cit.*, 26.

свечаности и заувек их протерају из живота хришћана. Трулски сабор је означавао врхунац отпора против одржавања свечаности које потичу из паганских обичаја и ритуала, међу којима главно место заузимају брумалије.⁵

Поменућемо једну каснију забрану која потврђује континуитет одржавања византијских брумалија. По саопштењу Димитрија Хоматианиса с почетка XIII века, на основу божанских и светих канона, забрањује се житељима Молиске области (источни Епир) да изводе игре и плесове са дионисијским скоковима и сценским непристојностима као дела паганског греха и заблуде, и то: *брумалије*, воте, розалије и друге њима сличне игре. Осуђују се људи пошто су криви за безбожничко упражњавање паганских обичаја туђих животу хришћана. Због тога им се забрањује да уопште у таквим играма учествују и поставља им се епитимија ради очишћења њиховог и избављања од греха.⁶ Овој вести додајмо и одредбу 97. главе Дубровачког статута из 1272. године којом се забрањује прерушавање и маскирање људи за време хришћанских празника из разлога што они том приликом чине врло непријатне и лоше ствари.⁷

Бахтин веома документовано износи да су маскиране светковине обредног и култног карактера заузимале значајно место у животу средњовековног човека.⁸ У условима изузетне хијерархичности средњовековног феудалног система и крајње сталешке и цеховне поделености људи у обичном животу, у маскираним опходима — наставља писац — доживљавани су слободни фамилијарни контакти међу свим људима, па је отуђеност привремено нестајала. „Човек као да се поново рађао за нове, чисто људске односе. И та истинска човечност у односима није била само ствар фантазије или апстракције, већ се реално остваривала и доживљавала у живом, материјално-чулном карактеру. Идеално-утопијско и реално, а привремено, стапали су се у том јединственом својеврсном карневалском односу према свету.”⁹

Изгледа да су забране које су предузимане против паганских обичаја деловале кратко време или уопште нису деловале. Због тога се „ефикасност таквих забрана не сме прецењивати”.¹⁰ О прослављању брумалија на византијском двору X века, изричито сведочанство доноси нам Константин Порфирогенит, док се празновање ове паганске светковине одржавало у народу ба-

⁵ W. Puchner, *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf*, Wien, 1977, 283.

⁶ J. Pitra, *Analest sacra et classica spicilegio Solesmensi parata* VI, 1891, col. 509—512.

⁷ *Liber statutorum civitatis Ragusii compositus anno 1272*; V. Bogišić—C. Jireček, *Zagrabiae*, 1904, *Monumenta historico-juridica Slavorum meridionalum*, vol. IX.

⁸ M. Bahtin, *Stvaralaštvo Fransoa Rablea*, Beograd, 1978, 11.

⁹ *Ibid.*, 11, 17.

¹⁰ Г. Острогорски, *Историја Византије*, Београд, 1969, 151.

рем до краја XII века. То потврђују и стихови Теодора Продома из истог века: „Радостан је дан овај данашњи, дан световне радости, дан празновања Брумалија.”¹¹

За наша разматрања о брумалијама, најважније вести су оне које пружа поменути 62. канон Трулског сабора и Порфиrogenит који описује брумалије на византијском двору. О царским брумалијама биће говора на другом месту.

На који су начин народне масе празновале брумалије не знамо у детаље. Скупчене у својој формулацији и без подробнијих описа, вести наведених извора дају само неке елементе на основу којих се уз помоћ других података може осмислити само штуру слика древног народног обичаја.

Брумалије су започињале 24. новембра, а завршавале се 17. децембра. Између ова два датума одржаване су масовне народне свечаности и жива и разуздана весеља — како извори бележе до баханилија — проткани паганским обележјима и Ђаволским превртљивостима. Тих дана су улицама текле поворке маскираних и прерушених људи и жена, мушкарци у женским хаљинама, а жене у мушким, са маскама на лицу. Играло се веома живо, а нарочито се скакало и подврискивало као у свадбеним поворкама које већ сабор у Лаодикеји (IV в.) осуђује као обичај који не приличи хришћанима. Зато је свештеницима и црквеним лицима било забрањено да присуствују овим свадбеним свечаностима. Наведимо и проповед Јована Хризостома која нарочито упозорава свештенство да не сме учествовати у маскираним свечаностима.¹² Грчки канонист из XII века Теодор Балсамон каже да су у његово време људи у Грчкој прихватили маске и разна прерушавања, чак и животињске маске, и да су се тако појављивали и у црквама да би прославили одређене свечаности. На Балсамоново питање како се могло дозволити да машкаре улазе у цркве, одговорено му је да је то хеленски обичај.¹³

Брумалије су пратиле песме, игре и музика у славу Диониса, а под комичним, сатиричним и трагичним маскама, упадљиво гротескним, извођене су пантомиме с дрвеним фалусима и ласцивним сценама. Уз звуке продорних инструмената који су употребљавани у ритуалима долазило се у стање транса. Помахнитали младићи су тргали своју одећу и витлали мачевима. Читава атмосфера, истичу извори, одисала је дионисијским паганским култом у коме су „блудници јавно чинили велику поквареност и пропаст у име лажно названих грчких богова”.¹⁴

¹¹ Ph. Koukoules, *op. cit.*, 28.

¹² E. Wellesz, *A History of Byzantine Musik and Hymnography*, Oxford, 1949, 79.

¹³ S. Glotz, *Les origines de la tradition du masque en Europe*, Catalogue, Le masque dans la tradition européenne, 13. juin—6. octobre, 1975, 22—23.

¹⁴ E. Wellesz, *op. cit.*

Примера ради наведимо да се 600. године у једној уличној брумалијској процесији појавио магарац кога је јашио маскиран човек у црном плашту са венцем од белог лука на глави, представљајући императора Маврикија. Њега су пратили маскирани певачи који су певали подругливе песме о императоровом личном животу. Познато је да се Маврикије у старости оженио веома младом принцезом и да се из овог брака родило много деце. За наша истраживања је занимљиво обратити пажњу на последњи стих песме: „И тада ћу ја теби за жртву принети бика“ који очигледно указује на пагански карактер жртве, пошто се бик, као што је познато, жртвовао у част бога Диониса.¹⁵

Ове уличне маскарале које су се састојале у ношењу сваке врсте маски, промени људског облика у животињско и преоблачењу мушкараца у женска одела, а жена у мушка, послужили су као мета сталних напада црквених отаца. Леп пример за то пружа и проповед Максима Туринског из V века: „Мушкарац се размекшава и губи своју мушку моћ, као да се потпуно претвара у женско и по своме понашању и по своме изгледу. Као да га оптерећује то што се он родио као мушкарац. Зар нису ружна и глупа пресвлачења, када се богом створени људи маскирају као звери или чудовишта.“¹⁶

И у првој половини VII века слично се изражава Исидор Севиљски који каже да се преоблачење и маскирање људи у звери веома проширило у виду маскарале за време новогодишњих празника.¹⁷ Амброзије Милански (IV в.) у једној проповеди осуђује празничку веселост и гужву уопште: „Узмутивши вином главе, напунивши својес стомаке храном, људи се обраћају једни другима, иду у куће...“¹⁸ Слично је говорио и Северијан из Габале (V в.) у својој проповеди: „Ево наступа демонско славље, и цела галерија идола и светогрба древних времена уз приношење жртава и блување ружних речи. Људи се преображавају у животиње, а мушкарци у жене.“¹⁹

Тертулијан, Кипријан и Јован Златоусти иступали су против античких представљачких форми, нарочито против мима, мимичког смеха и шала. Јован Златоусти отворено изјављује да шале и смех не долазе од Бога него од ђавола. Хришћанину, каже он, приличи само постојана озбиљност, покајање и брига о сопственим гресима. „Али управо та искључива, једнострана озбиљност службене црквене идеологије доводила је до неопходности да се изван ње, тј. изван службеног и канонизованог култа обреда и чина, легализују веселост, смех и шала, који су били истиснути из њих. Тако се, упоредо с канонизованим фор-

¹⁵ Л. А. Ельницкий, *Византийский праздник Брумалий и римские Сагуналии, Античность и Византия*, Академия наук СССР, Москва, 1975, 248.

¹⁶ *Ibid.*, 344.

¹⁷ *Ibid.*, 345.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

мама средњовековне културе, граде паралелне форме чисто смеховног карактера."²⁰ Због свега тога се путем канона наређује „да се они људи који чине нешто од горе споменутог, анатемису, а свештеници распоне."²¹

У славу ових паганских свечаности паљене су пред кућама и на трговима велике ватре преко којих су младићи скакали уз вриску, а како извори саопштавају, призивајући Диониса, „омраженог паганина, како су га називали духовни оци“.²²

Према резултатима знаменитог грчког фолклористе и етнолога Лукатоса, Византинци су практиковали више начина преушавања: 1. ношене су животињске маске (кожа главе или кожа читавог тела); 2. носиле су се вештачке маске сличне онима из античког позоришта (с трагичним или комичним цртама); 3. лице и тело су премазивани бојама да би се изменила старост, раса или пол; 4. гаром се црnilо (лице или читаво тело); 5. глава и лице су покривани веловима и врећама; 6. мењана је одећа да би се представио супротан пол; 7. облачена је ношња неког другог занимања, нарочито војничка униформа; 8. представљан је баво с роговима и репом.²³

Из досадашњих података које смо могли да наведемо према изворима, довољно поуздано се показује да је обичај брумалија био врло развијен у народу и чврсто уклопљен у мисаони систем Византинаца.

Савремене маскиране поворке

Готово код свих данашњих балканских народа, зимски народни календар (децембар-јануар) испуњен је поред бројних празника везаних за црквени календар и врло изразитим ритуалним маскираним поворкама које се под различитим именима одржавају до наших дана. Оне се у својој идентичности, по садржају, форми и начину извођења, повезују с маскираним покладним пролећним опходима и са њима чине јединствену целину погледа на свет, једног универзалног обредно-смеховног аспекта са амбивалентним значењем.

Грчка

Период од Божића до Богојављења, „Додекамерон“ у Грка, испуњен је древним обичајима у којима видно место заузимају маскиране поворке. Постоји више варијаната ових поворки. Пре-

²⁰ M. Bahtin, *op. cit.*, 87.

²¹ Ph. Koukoules, *op. cit.*,

²² E. Wellesz, *op. cit.*,

²³ D. S. Loukatos, *Masques et déguisements populaires en Grèce*, Schweizerisches Archiv für Volkskunde, 63. Jahrgang, Heft 3—4, Basel, 1967, 177.

рушавање у животињске коже, затим маске које представљају животињске главе и сцене које се том приликом изводе: свадба, порођај, орање, отмица, битка, васкрсење, не јављају се само на копну него и на острвима, а нарочито код малоазијских Грка или код оних из источне Тракије, пре њиховог иселјавања 1922. године, обичај који данашње избеглице такође изводе.²⁴

У Тракији десетак маскираних мушкараца чине групу звану „дамала“. Један од мушкараца преобучен у женску одећу представља невесту, снапу-дамалу, остали дамалари су огрнути овчим кожама и носе маске на лицу. На врату и око ногу имају звона различите величине. Поворка се зауставља пред сваком кућом и игра уз пратњу гајдаша. Сваки учесник треба да заигра с невестом, ударајући је штапом којим фингира коитус. У току игре долази до свађе, те један од учесника симболично бива убијен, а други се ангажује да га поврати у живот. Домаћин им даје жито као награду.²⁵

На грчком Понту се у периоду од Нове године до Богојављења крећу маскиране поворке мушкараца, „луди старци“. Један од протагониста отима девојку коју одводи у кућу. Отац те девојке, са маском која има веома наглашено лице и велика звона о пасу, проналази и ослобађа ћерку, а затим убија младожењу. Девојка плаче над убијеним, а отац позива лекара да га чудотворном травом поврати у живот. Затим следи свадба с ласцивним сценама, игром и песмама уз пратњу музике и честића Нове године.²⁶

Сличне поворке са убиством младожење или једног од учесника и његовим повратком у живот, церемонијом свадбе, рађања детета, симболичним орањем ралом и играма које прате ласцивне сцене уз непристојне разговоре, изводе се у Грчкој и у време поклада, а може се рећи да су оне и по идеји и по облицима идентичне са зимским опходима. Примера ради навешћемо покладну игру „калогерос“.

Маскирани се налазе у групи састављеној од једног или два „стара човека“, или „калогероса“, који су одевени у животињске коже и имају коожне маске на лицу. Око њихових појасева висе многа звона, а носе и штапове. У неким местима, један од њих држи дрвени фалус, а други пуца пепелом из ваздушне пушке на гледаоце. У неким местима носе и вреће с пепелом у истом циљу. За њима иде стара жена у дронџима која у корпи носи лутку, такође у дронџима, која представља бебу. Вредно је пажње да у Визији ову бебу зову дете у колевци, тзв. „ликнон“ (исплетен од пружа), а она подсећа на Диониса у колевци обожаваног на Парнасу. Ова реч „ликнон“, како закључује Кириакидис није пронађена у другим деловима Грчке изузев у поме-

²⁴ *Ibid.*, 180.

²⁵ G. A. Megas, *Εισαγωγή εις την λαογραφίαν*, Athènes, 1972, 27.

²⁶ *Ibid.*, 69.

нутој Визији, а тамо се употребљава једино овом приликом. Поворку завршавају двојица или више млађих људи одевених као невесте, а називају се циганке. Они носе мачеве и бичеве и штите групу од задиркивања посматрача. Овој поворци су у неким местима придодати црнац и доктор. Група шета несташно, играјући, дижући галаму, задиркујући гледаоце на улици и на прозорима кућа дуж улице, молећи дарове обично у храни. На крају стижу на сеоски трг где се један од калогероса жени једном од невеста. Други калогерос се љути и убија управо ожењеног калогероса. Затим се „жена“ баца преко свога мртвог мужа плачући и јецајући. На крају се мртви калогерос враћа у живот властитом снагом или уз помоћ лекара. И тако је приказ завршен.²⁷

Овај догађај у Тракији прати чин орања: у плуг (рало) упрегнуте су две невесте које га вуку око сеоског трга два пута, а прати их један сејач који разбацује семе из сита. Док се ово збива, гледаоци кличу „десет шиестра кило пшенице, пет шиестра кило ражи, три шиестра кило јечма, амин боже“, „за сиромашне да има хране, о боже, нахрани сиромашне“.²⁸

Куцовласи, номадски и полуномадски сточари данашње Грчке, верују да време од дванаест дана између Божића и Богојављења испуњавају мистериозна бића, тзв. „каликанцари“ који лутају по земљи од мрака до првих петлова, чинећи људима и стоци невероватна зла. Од њих се, како они верују, човек најуспешније може одбранили прерушавањем. Говорићемо о маскраним опходима Куцовлаха са североисточног Пинда из места Самарина и околине, према истраживањима Томсона-Уејса и наших личних проматрања из Мецова са околином, извршених 1973. године.

Куцовласи називају маскирану поворку „лигучари“, а понегде „аугучари“. Под истим именом је позната у Клисурси, а Мегленски Власи називају је „демалари“.²⁹ Младићи с радошћу састављају такву групу која може имати и до дванаест лица, међу којима седам имају битне карактерне улоге и то: млада, младожења, стара жена дадиља са лутком на рукама као својим дететом, стари човек или арапин, лекар и двојица одевена у преврнуте коже са улогом медведа или овце, вука или бавола. Ови последњи имају обично маске од коже, а на главама прикачене репове од лисице, вука или козе. Они су под тешким теретом и дижу галаму и буку као муле и блеје као овце, чинећи још већи утисак док играју. Арапин такође носи слични костим. У групи се још налазе лекар, жена и поп. Садржај игре коју изводе маскрани био је увек сличан у свим местима. Арапин или

²⁷ St. Kyriakides, *Two Studies on Modern Greek Folklore*, Thessaloniki, 1968, 106–107.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ A. J. B. Wace and M. S. Thompson, *The Nomads of the Balkans*, London, 1972, 140.

старији човек досађивао би и нападао невесту, а младожења би, природно, интервенисао из чега би се изродила свађа која се на крају обично завршавала смрћу једног од њих. Покојника је обавезно оплакивала или невеста или стара жена, а у помоћ је позиван и лекар. Његовим посредством се мртава враћао у живот, а сцена се завршавала игром свих учесника у затвореном кругу око његове капе. Некада је комад укључивао у извођење и опсцене сцене чији су се трагови одржали до данас. Како смо приметили, извођење ласцивних сцена варира од места до места. Арапин понекад покушава да украде од старе жене лутку-бебу и тако изазове младожењу да се умеша.³⁰

Из традиције се разабире да је неки поп из Гревене забранио Куцовласима да изводе маскиране опходе о Новој години, па су их зато морали пренети на покладе као карневалску атракцију.

Бугарска

Зимске новогодишње и божићне празнике у западној Бугарској прате маскиране поворке коледара: колецани, сурвакари, бабугери, арапи, цамалари и сл. Најбољи тип ових опхода пружају коледари ћустендилског краја у којима учествује седам до осам лица. Тројица су дедице, један је баба или невеста, један девер, један коњоводац и један гајдаш. У неким селима се улога дедице наслеђује у породици. Они су у поцепаним женским хаљинама, а у појасу и преко груди повезани коношцима од сламе. Око појаса имају и разне врсте звона. У горњем делу испод ношње, сваки дедица има грбу од сламе. Маске су им од издубљеног дрвета које уоквирује кожа с вуном окренутом вани, а углавном припадају зооморфном типу. Маске су често украшене и кокошијим перјем. Дедице су наоружане дрвеним сабљама и дрвеним топузима који им служе за одбрану, а у „стрељању” се служе и пепелом. Један од дедица је одређен да благосиља и прима дарове. Баба је без маске, одевена у невестинску ношњу, и преде на преслици. Девер мора да пази на бабу због тога што сељаци желе да је украду, а то би била срамота за дедицу. Гајдаш свира свадбене мелодије.³¹

Коледари изводе посебан ритуал пред сваком кућом. Најпре домаћин изнесе у решету жито, чинију брашна, хлеб, сланину, сир и сличне производе које стави на сто. Дедице за то време замахују топузима играјући коло око стола, окренути грбама (леђима) столу. Они играју разуздано, гурају се и дижу бучу. Када три пута обиђу око стола, први дедица благослови, док други ствара неописиву галаму. И овде оргијастични и фа-

³⁰ *Ibid.*, 138—139.

³¹ Х. Вакарелски, *Етнография на България*, София, 1974, 705.

лусни елементи долазе до пуног изражаја. Маскирани се венчава са невестом пред сваком кућом, поваљује је на земљу и симулира полни акт. Том приликом, дедица вади дрвени фалус окачен између ногу.³²

Коледари су се придржавали посебних правила. Нису улазили у цркву, нису изговарали хришћанска имена, нису се крстили и у потпуности су били препуштени свом предводителу.³³

Кукери су у Бугарској сасвим идентична покладна маскирана поворка с коледарима. Према Арнаудову и Вакарелском, маскирану групу сачињавају: кукер, баба, момци, девојке, цар, телохранитељ, а често и берберин, поп, лекар, мечкар, циганин и сл. Овај састав варира од места до места.

Најважније лице је кукер, један вид идеалног хероја без друштвене опредељености. Једина особина која га повезује с реалним животом је насртање на бабу која се у много случајева сматра његовом женом и с којом често симулира грубе физиолошке радње. Одевен је у овчије, козје, ребе срнеће и зечије коже, с длаком окренутом вани. Понегде обавије руке кецељом; на глави обично има маску од коже (овчије или зечије), са роговима и ушима. Уместо носа служи му црвена паприка, о појасу су окачена звона, позади има лисичји реп, а спреда сакривен испод крзна или остављен да се види добро моделиран дрвени фалус обојен у црвено. Наоружан је метлом, дрвеном сабљом или штапом. Баба је одевена у старе женске хаљине локалне народне ношње, има грбу на леђима, а спреда је понегде представљена као бременица. Лице јој је набељено или нацрвено као у невесте или грозно нацрвено. Често носи преслицу и преде, а у неким случајевима носи и дете-лутку обавијену у рите. Момци и девојке су у локалним ношњама, набељени брашном и нацрвњени. Цар је у више случајева лепо одевен младић, заогрнут скупоценим огртачем, често има дугу браду, а на глави му је кошница као круна обавијена белом марамом. На грудима су му окачени комади метала који представљају медаље. Он пуши на дугом чибучу. Обично га прате телохранитељи или га возе у колима. Понеки телохранитељи носе црвене појасеве и називају се војницима или, по турском, сејменима. Кадије и харачлије носе синдире и тефтере да би сакупљали данак. Поп је у мантији или је огрнут чергом. Цигани и мечкари су у дроњцима с награвљеним лицем.³⁴

Кукери иду улицама, обилазе куће по селима, дижу несносну галаму, играју уз заглушујућу вику, скачу, udaraју у звона и збијају шале с публиком, јурећи девојке међу посматрачима с намером да фингирају акт с поменутиим дрвеним фалусом, а

³² *Ibid.*, 706.

³³ *Календарные обычаи и обряды — зимние праздники*, Москва, 1973, 273.

³⁴ Х. Вакарелски, *op. cit.*, 701—702.

особито то чине с маскираном бабом. Поп има адекватну улогу: он венчава кукера с бабом, или маскиране момке с девојкама. Лекар притиче у помоћ ако неко од играча падне од умора или се тобоже разболи.³⁵

На крају игре појављује се цар којег носе на ћилиму или га возе колима. Они долазе на сеоски трг на којем су се сакупили сељаци и сељанке, одрасли и деца. Приређује се заједничка трпеза на којој главно место припада цару; са њим су за трпезом још и угледнији сељани без маскираних учесника. За то време се маскирани на челу с бабом упрегну у јарам с ралом. Једно уже везано за рало бива неприметно пребачено на цареве груди. Цар с чашом вина у руци наздравља и благосиља са жељом да буде много жита, више деце и слично. У међувремену, маскирани повуку уже којим је цар привезан и он падне, после чега се неочекивано прихвата рала и потера упрегнуте да ору. После неколико застајкивања узима шиник са житом и сеје. За то време га тегљачи ометају у послу, он пада на земљу и испусти шиник са житом; све се то понавља три пута. Док оре, он протом бије окупљени народ. Кад падне вече одводе га кући где приређује гозбу.³⁶

Македонија

У целој Македонији, нарочито у Скопској котлини, према истраживањима Филиповића и Кличкове, маскиране поворке мушкараца тзв. *џемалари*, *џамалари*, врше опходе по селима између Божића и Богојављења. Према нашим истраживањима у неким селима области Дебрца, примера ради у Белчишту и Струшко-охридској области, селу Подмољу, маскиране дружине се називају Василичари. Они обилазе домове на дан св. Василија. Маскирану дружину сачињавају млади људи међу којима се изаберу ове улоге: два старца са дугом брадом од кучине и изврнутим кожомом, два мушкараца у женским улогама, један као невеста са преслицом у руци, а други орвана (*ὄρφανος* = грч. сиротица), представља распуштеницу. У групи су још три девојке (маскирани мушкараци), затим војвода са оружјем, поп и лекар. Џемалари су окићени бројним звонима и клепетушама. Они започињу обред чим стигну у нечију кућу. Најпре старац са грбом на леђима нуди домаћину једну девојку, хвалећи је да је веома радна и добра домаћица. Девојка показује своју вредноћу на тај начин што сито изврће наопако, а жар са огњишта разбацује по кући. Старац у међувремену пада у несвест, а девојке плачу за њим, оптужујући домаћина да је крив за његову смрт и тражећи одштету због тога. Лекар прискаче у помоћ, а поп за то

³⁵ *Ibid.*, 703.

³⁶ *Ibid.*, 704.

време чита тобожњу молитву. Војвода узима ствар у своје руке и ислебује ко је крив за старчеву смрт; пита лекара да ли има лека, на шта му он одговара да нема. Војвода на крају тражи од домаћина да нешто плати не би ли мртвог старца избацили из куће. Након тога се позива дерач да га одере, па се тада развија шаљив дијалог и симболично комадање мртвога старца. Како примећују поменути истраживачи, у свему томе има доста слободног понашања, а објект ласцивних сцена је баба-невеста. За ову игру, цемалари добијају од домаћина дарове обично у мирницама. Према неким подацима, они благосиљају укућане, желећи им плодност у стоци, берићет у пољу и умножавање чељади. Треба напоменути и то да поворку прате свирачи на гајдама и шупелки уз специјалне игре и песме. Цемалари најављују долазак у сваку кућу ударањем у врата помоћу тзв. патерице — дрвеног штапа који обликом подсећа на фалус.³⁷

Србија

У периоду од Божића до Богојављења код Срба се од давнина одржавао обичај *коледа*, данас готово изобичајен сем у неким селима источне и јужне Србије. Маскиране поворке коледара код Срба биле су познате и на Косову, Горњој Пчињи, у Босни (Модрича са околином), као и код Влаха у источној Србији. Период између Божића и Богојављења познат је у народу под именом „некрштени дани“ када, како се верује, крећу непозната и невидљива зла бића „караконцуле“ које најбоље могу одагнати коледари, односно „сировари“, како их називају у Горњој Пчињи и суседним областима.³⁸

Коледари се почињу припремати на неколико дана пред празник Св. Игњата; праве маске и остале коледарске реквизите и уче песме. Маске могу бити од тикве, дрвета, а у новије време и од папира, на којима се потенцирају очи, нос, зуби, козји рогови; фарбају се у црвено или црно и украшавају симболима змије, јегуље, лутке, уз додатак браде и бркова од вуне или коњске длаке, све у намери да изгледају што гротескније. Припремају се још и сабље од дрвета и топузине, као и специјални штапови са задебљањима на доњем делу, тзв. „мачуге“ које по речима извођача треба да симболизују фалусе. Нарочито припремају овчије, козје и јареће коже, а неки телеће с репом у које се огрћу.³⁹

³⁷ М. С. Филиповић, *Обичаји и веровања у Скопској котлини*, СЕЗБ LIV, Београд, 1939, 379—385; В. Кличкова, *Божикни обичаји во Скопска Котлина*, Гласник на Етнолошкиот музеј, Скопје, 1960, 237—240.

³⁸ М. Филиповић и П. Томић, *Горња Пчиња*, СЕЗБ LXVIII, Београд, 1955, 93—94.

³⁹ Д. Борбевић, *Живот и обичаји у Лесковачкој Морави*, СЕЗБ LXX, Београд, 1958, 326.

У поцепаним оделима, дроњцима и поменутиим животињским кожама, с маскама на лицу, уз многобројна звона и клепетуше разног звука и величине, непрестано витлајући мачугама, сабљама и топузима, коледари — група младића или млађих ожењених људи — крећу у обилазак сваке куће у селу.⁴⁰ Мушкарац преобучен у женско рухо представља коледарску младу-снашу која на глави има мараму, а за појасом преслицу са кучином. Од ње се не одваја деда-дедица, старац који се брине о млади, пази је и има једну од значајних улога. Њих прати још неколико маскираних играча који певају и играју уз пратњу гајдаша, а са њима у групи налазе се још два коњовоца.

Коледарска група почиње обилазак села зором. Док пролазе селом, они праве страшну буку, певају и посећују сваку кућу сем оне која је у жалости. Један од коледара, „оала“, најпре улеће у двориште, па кад види да је улаз слободан, он даје знак осталима да крену за њим. Домаћица и домаћин их срдачно дочекују и дозвољавају им да изведу обред. Навешћемо опис обреда према Зечевићу који је, као и ми, непосредно посматрао извођење коледарског обреда у селу Брзи крај Лесковца.

„Оале (коледари) играју и скачу по кући, свуда завирују, померају ствари, лупају мачугама по поду, зидовима и намештају, машу сабљама кроз ваздух, борећи се са невидљивим непријатељима (терају караконцуле), правећи при том велику ларму, вичући и звонећи клепетушама. Оале царају ватру слично полагањенику, премећу жеравицу из руке у руке, понекад чак и седну на ватриште и ваљају се по пепелу. Током свих ових радњи стално задиркују снашку непријатним гестовима. После тога, под вођством маскираних лица, коледарска група иде око чиније са разним плодовима које за ту прилику нарочито припреми домаћин. На крају коледари ову чинију дижу увис. Најзад се извођење обреда завршава. Коледари добијају дарове, коњоводац их товари на коња и група иде даље. У песмама које се певају приликом извођења, коледари желе домаћиновој кући много среће, богатства и напретка у сваком послу кога буде започињао током наступајуће године.”⁴¹

Код *Влаха* у источној Србији, маскиране коледарске поворке су добро познате. Према Костићевом извештају, оне су се код Влаха у Ресави сачувале до данас. У влашком селу Суботици, коледари се маскирају као младожења, млада, младожењин момак и свирачи. Младожења има браду и бркове од вуне и нагарављено лице, а млада се набели брашном да би била као невеста. Улога младожењиног момка састоји се у томе да чува младу и носи звоно и штап. Читава дружина чини сватове који посећују сеоске домове, а предводи их један од маскираних са

⁴⁰ *Ibid.*, 328.

⁴¹ S. Zečević, *Elementi naše mitologije u narodnim obredima uz igru*, Zenica, 1973, 18—19.

бардаком ракије у руци. Свака кућа им дарује колаче, ракију и месо, али пре тога царају ватру у кући и благосиљају са жељама за плодност стоке, људи и берићета у пољу.⁴²

Према обавештењима која сам добио од Срба из босанских села подгорине Требаве (Копривна, Врањак и др.), они су до пре извесног времена одржавали обичај коледа. Дружину су чинили млађи мушкарци са дедом, бабом, младожењом и невестом, која је држала преслицу са дружицом, као и још неколико маскираних лица. У поноћ на мали Божић, коледари су обилазили домове и најављивали свој долазак певањем коледарских песама и повицима, ударањем штаповима и лупњавом звона. Свака кућа их је радо примала. Кад добију дозволу од домаћина за улазак у кућу, коледари царају ватру уз благослов за принос у стоци, људима и берићет у пољу. За то време, младожења би фингирао полни акт над невестом. Као награду, домаћин је коледарима делио ракију, сланину, јаја, прегршт пасуља, повесмо вуне и слично. После обилажења домова, коледари су од добијених дарова приређивали „коледарску вечеру” уз весеље и игранку. Строго је било забрањено пребројавати коледаре, јер се веровало да би неко могао умрети током године.

Покладне маскиране поворке у Србији у време месојећа имају много заједничких црта, или су готово идентичне са коледарским опходима. Оне се срећу под различитим именима као: оле, олалије, дивље свадбе, дедице и сл. Описаћемо покладну маскирану поворку из Алексиначког поморавља коју смо лично проматрали. Група младнћа или млађих ожењених људи, маскираних према одговарајућим улогама, праве свадбену поворку са младом, младожењом, старим сватом и кумом, девером, свекром и свекрвом, попом и осталим сватовима. Према улози и функцији коју играју, свако лице прави себи одговарајућу маску. Млада је у белој хаљини са велом на глави и венцем од трња, младожења има дуге бркове и браду, поп носи мантију и камилавку на глави, а у руци уместо праве кадионице има стару кутију са жаром и сувом паприком којом кади, затим бакрач са водом и метлицом којом шкروпи. Стари сват и кум држе свеће од „тулузовине”, а војвода је у дроњцима са звонима око појаса и ногу. Свекар и свекрва су такође у дроњцима; свекар носи штап, „мачугу”, са задебљањем у виду песнице на једном крају, а свекрва корпу у којој је крпена лутка која представља дете. Маскирани су тако да их нико не може препознати. Сви су на коњима и уз пратњу музике обилазе села и домове пред којима разуздано играју и благосиљају за плодност. У таквом расположењу, свекар с поменутиим штапом напада невесту и фингира полни акт. Кад се опход заврши, тада се врши чин венчања младе и младожење око неког дрвета, после чега настаје игран-

⁴² П. Костић, *Новогодишњи обичаји у Ресави*, Гласник Етнографског музеја, 28—29, Београд, 1966, 212.

ка уз страховито ударање и пометњу, У неким селима, младожења на крају мора умрети, па се „дивља свадба” претвара у „дивљу жалост” уз тобожње опело које чини поп. На крају се младожења поново враћа у живот.⁴³

Хрватска

И код Хрвата се од давнина одржавао древни коледарски обред, а најбоље и најживље у јужној Далмацији. Такође и овде се обичај вршио у току божићног циклуса, а почињао је негде и пре Божића.⁴⁴

Колебани, колијани, колендари (који изводе коледа) су мушкарци момци или ожењени људи. Они обилазе домове по селу и изводе карактеристично коледарско певање. По завршеном певању, домаћин дарује коледаре воћем, колачима, месом, пићем и новцем.⁴⁵ Код Хрвата се упоредо одржавао обичај „бирања краља”, нарочито код јадранских Хрвата. По Гавацију, овај обичај се може повезати с коледањем зато што се изводио у исто време. У Тучепима код Макарске, на пример, изабрани краљ је био предводник „колебана”. И у другим местима Далмације се извесни трагови „бирања краља” редовно повезују с „коледањем”, из чега поменути аутор закључује: „И тако је, чини се, баш само коледање, које је имало ипак већу виталну снагу од бирања краља, спасло тих нешто остатака овог обичаја.”⁴⁶

Веома значајне особености показује покладно маскирање код Хрвата које достиже врхунац у месопусту. Од покладних маскарата, за нас је најзанимљивија дружина коју чине деда и баба и њихова улога. Одевени у дроњке, са батинама, звонима и врећама пепела, они изводе опсцене сцене и збијају шале са сеоском публиком. У Истри, Хрватском приморју, Лици и Далмацији зову их дид и баба. „Њихове маске и напосе њихова улога, гесте и неслане шале свуда су у битном једнаки — па се разабере, да се не ради о самој импровизацији, већ о некој устаљеној традицији и знатној старини”.⁴⁷ Утолико пре се тачност ове констатације потврђује што се сличне или сасвим идентичне маскиране поворке срећу и код других балканских народа. Сем деде и бабе, дружину чине још неколицина заогрнута овчијим кожама и са особитим маскама од коже са великим носом, језиком и роговима, а о појасу обешеним звонима. И они носе са собом

⁴³ Д. Антонијевић, *Алексиначко поморавље*, СЕЗБ LXXXIII, Београд, 1971, 181.

⁴⁴ М. Gavazzi, *Godina dana hrvatskih narodnih običaja II*, Zagreb, 1939, 66.

⁴⁵ *Ibid.*, 66—73.

⁴⁶ *Ibid.*, 62.

⁴⁷ *Ibid.*, I, 15.

врећу с пепелом. Маскирана група збија лакрдије и шале, удара гледаоце и баца пепео на њих, а нарочито гледа да се дохвати жене и са њом чини оно што раде поменути дед и баба.⁴⁸

Машкаре као што су бабе у којима женске улоге играју мушкарци у подераним женским хаљинама, с преслицом и вре-тенем, и младожења с брковима и брадом, роговима на глави, звонима око паса и пепелом којим се бране, познате су код Хрвата у разним крајевима. У Каставштини их називају звончари, а у Славонији бушари где су познати као орачи с плугом. Они врше симболично орање: двојица се упрегну у јарам са плугом и гоничем, а за њима иде сејач који расипа кукуруз, просо или пепео из вреће. Сем тога се дешава да на крају вуку још и брану. Обред се врши на сред села на тргу у присуству окупљених лица у шалу и смех.⁴⁹

У Сињској крајини се у маскираној поворци налазе дид, баба, ђаво, невеста, цуре, девер, Турчин који брани дружину и лекар. Дид има око паса неколико звона и за време опхода стално поиграва с бабом која има кудељу. Пепелом обично посипају децу која трче за машкарама. Сличне машкаре с дидом, бабом, сватовима и другима појављују се у суседним Пољицама и по целој Далматинској загори, све до босанске стране у Ливањском пољу, тврди Бонифачић-Рожин.⁵⁰

Маскирање мушкарца у женску одећу и еротски садржај који овакви ликови изводе у поворкама, а нарочито сцене са бабом која треба да „побаци мачку или лутку јод крпа“, веома је добро познат у многим крајевима Хрватске.⁵¹

⁴⁸ *Ibid.*, 16.

⁴⁹ *Ibid.*, 17.

⁵⁰ N. Bonifačić-Rožin, *Narodna drama i igre u Sinjskoj krajini, Narodna umjetnost*, 5—6, Zagreb, 1967—68, 519—520.

⁵¹ N. Bonifačić-Rožin, *Narodne drame, poslovice i zagonetke*, Zagreb, 1963, 187.

О другим врстама маскираних поворки као што су бирање краља или карневалска маскирања, такође позната Хрватима и другим народима западног дела Балкана, није било речи у нашем раду из разлога што маскиране поворке овога типа по својим битним обележјима како су то утврдили Гаваци, Бонифачић-Рожин и други аутори, генетски се доводе у везу са обичајима чији је корен у познатим римским сатурналијама (M. Gavazzi, *Godina dana hrvatskih narodnih običaja II*, Zagreb, 1939, 65). Тако бисмо могли повући једну изломљену линију од севера на југ Балкана која дели савремене маскиране поворке на источне под јаким утицајем византијских брумалија и западне под утицајем римских сатурналија. У суштини, маскиране поворке источног дела Балкана садрже основне идеје старе хеленске и дионисијске религије и култа, док су западне ипак остале у знатној сфери утицаја и струјања римског, односно романског културног наслеђа. Ову хипотезу потврђују и други обичаји на западној периферији Балканског полуострва за које је Гаваци утврдио да трпе доста јак романски утицај (M. Gavazzi, *Vrela i sudbine narodnih tradicija*, Zagreb, 1978, 171).

Румунија

Фолклорни материјал о маскама и маскираним поворкама у Румуна одликује се великим богатством и разноврсношћу типова и садржаја који указују, мада не увек и не у целини, на извесне заједничке везе и сличности са истом врстом материјала код осталих балканских народа. Више писаца, од којих да споменемо Вулканеска, Попа и Малуцкову,⁵² бавили су се питањем маски и маскираних опхода код Румуна. Из онога што ови аутори доносе може се закључити да се најчешће јављају зооморфне и антропоморфне маске које су ретко усамљене. На пример, маска старац чини читаву гомилу старца-старица (баба), затим Нова година, Стара година, јарац (турка, шербуљ, брезаја, капра, цуци, камила, клоцалица и др.). Очигледна је чињеница да зимски обичаји садрже највећу употребу маски и маскираних поворки. У раздобљу од децембра до јануара одржавају се бројни маскирани обреди са особитим значењем које припада прелазу из једне године у другу, из једног егзистенцијалног циклуса у други. За разумевање материјала, према речима Попа, веома је карактеристично да знатан број маски у оквиру новогодишњег циклуса није довео само до промене функције од једног обичаја до другог него и до врло значајног преношења елемената првобитно својствених једном обичају или неколицини обичаја на све друге.⁵³

Међу бројним маскама издвојићемо занимљиву групу *брезаја*. Брезаја има животињску маску са ликом козе или лисице, а прате је вођа, деда, баба, невеста, ђаво, ловац и други. Сви су опремљени зооморфним и антропоморфним маскама које израђују сами извођачи у првим данима децембра, као и остале реквизите који ће бити употребљени током опхода. За то време се уче игре и песме како би све било спремно два дана пре Нове године. Деда носи дрвени фалус са којим изводи опscene сцене. Баба је у поцепаној одећи са које висе дроњци. Жене откидају дроњке и њима каде децу која су плашљива или болују од неких болести. Сви носе о појасу звона, а у рукама бичеве или штапове. Веома су екстравагантне маске направљене од перја домаћих животиња. У рано јутро на дан Нове године, група маскираних почиње игру од куће до куће, од села до села. На том путу брезаје трче и праве велику галаму лупајући звонима. Кад улазе у двориште, једни играју, а други изводе шале и непристојне сцене. Један се обично пење на кров куће одакле скаче у снег и ваља се. Деда са фалусом јури бабу. „Свештеници” и „калуђе-

⁵² Топло се захваљујем колегиници мр. Мирјани Малуцков на указаној помоћи у обради румунског материјала.

⁵³ M. Pop und C. Eretescu, *Die Masken im rumänischen Brauchtum*, Schweizerisches Archiv für Volkskunde, 63. Jahrgang, Heft 3/4, Basel, 1967, 162.

ри” дају савете супротне црквеној догми, а „доктор” савете супротне правој медицини.⁵⁴

И друге зооморфне маске као што су турка са ликом јелена, коза-капра и сличне садрже и ликове бабе и деде који изводе опсцене призоре. Баба је увек мушкарац одевен у женску одећу, на лицу има маску, а у руци метлу. Овај лик обавезно игра са турком;⁵⁵ иначе су опходи са турком на Божић обично повезани с колиндањем. Са турком се обилазе домови у селу уз страховиту буку која долази од ударања вилица дрвене маске. Укућани као награду дају турки колач у облику Ђеврека, односно стављају га на кљун маске. Према опису опхода са турком код Румуна из места Базеша у Југославији, који доноси у своје раду Малуцкова, види се да турка умире на Нову годину.⁵⁶

Анализа ликова, реквизита и сцена

Аналитичким приступом неким најбитнијим елементима који су описани у маскираним обредима започињемо овај одељак у жељи да закорачимо у неке значајније генетске проблеме. Свакако нисмо у могућности да потанко изложимо и проникнемо у све генетске корене маскираних опхода из разлога што за многе тек предстоје дубља и сложенија научна истраживања. Видећемо да поред велике генетске сродности, значајну улогу има и сама смисаона блискост древних и савремених слика које су се упадљиво осећале и освештавале до у наше дане.

Прво, реч је о јединственом културно-религиозном феномену култа и магије плодности на коме се углавном и заснивају маскирани обреди. О овој појави биће опширније говора у завршном разматрању овога рада. Култ и магија плодности као ланац са много беоцуга, различитих по својој пореклу повезује византијске брумалије и савремене маскиране поворке. Иако су ови обреди временски доста удаљени, потпуно је суштствена њихова генетска веза са паганским празницима аграрног типа. Неуништљива столећима, магија се упркос ригорозним нападима и забранама, углавном црквених власти, жилаво одупирала ходу времена, пружајући истраживачима обиље материјала да заснују своје теорије, почев од Манхарта, Фрезера, Ланга, Брила, до Дониња, Токарјева, Гарашанина, Живковића и других.

Друго, маскиране поворке (од Византије до данас) изводе се у истом временском периоду. Нема значаја да ли је то зима или рано пролеће. „И једне и друге имају исте или сличне прописе и обичаје, и зато је оправдано и потребно да их, ако хоћемо да утврдимо какав им је циљ и значај, посматрамо заједно.”⁵⁷ По-

⁵⁴ R. Vulcănescu, *Măștile populare*, București, 1970, 140—142.

⁵⁵ *Ibid.*, 183.

⁵⁶ М. Илић, *Клоцалица, шербуљ или цурка*, Рад војвођанских музеја, 12—13, Нови Сад, 1964, 62.

⁵⁷ В. Чајкановић, *Мит и религија у Срба*, Београд, 1973, 280.

знато је да се народни обичаји преносе од једног датума на други, према аналогiji основне идеје или због побрканог календара, још од времена кад је паганство било званично одстранено, а преживели обичаји се одржали са сродним унутрашњим или хронолошки блиским хришћанским празницима.⁵⁸

Календарски узето, маскиране поворке доводе се у везу са сменом годишњих доба, са сунчевим и месечевим фазама, са сменом циклуса у обрађивању земље, са аграрном годином. У тој смени је нарочито наглашен тренутак новог, оног што наступа, што се обнавља. „Тај моменат је добио шире и дубље значење. У њега су се улагале народне наде у бољу будућност.”⁵⁹ Суштински однос према времену одржавања маскираних опхода, у основи је увек одређен конкретном концепцијом космичког, биолошког и историјског времена. У свим етапама свог историјског развитка они су били у вези с кризним и преломним тренуцима у животу природе, друштва и човека. Тренуци смрти и препорода, смене и обнављања били су у празничном схватању света увек најважнији.⁶⁰ Отуда и одржавање ових обреда на прелазу једне у другу аграрну годину, на прелазу зиме у пролеће. Маскирани опходи били су истински празник времена „празник настајања, смењивања и обнављања. Они су били против сваког овековечавања, завршетка и краја, они су били окренути будућности која се не завршава”.⁶¹

Треће, састав групе је готово идентичан. То су најчешће маскирани мушкарци међу којима су најважнији ликови са животињским маскама, различитих имена и карактера, као и ликови: баба, невеста, дед, поп, лекар, Арапин, Цигани-ковачи и други.

Четврто, одећа, маске и пратећи реквизити су такође слични или потпуно идентични. То су териоморфне и антропоморфне маске са роговима, огртачима од животињске коже, са звонима око паса, руку и ногу, уз обавезан дрвени фалус или штап који на њега подсећа.

Пето, поступци у извођењу симболичних радњи и сцена које чине венчање, фингирање коитуса, орање и сејање, смрт и ускрснуће, а нарочито необуздана веселост и елементи слободног понашања су карактеристични за све маскиране поворке.

Ликови. Што се тиче маскираних ликова, нарочито падају у очи оне „чудне и дивље маске,” како их назива Визиенос, односно „животињске”, како их зове Довкинс. Маска никад не може постати једноставна ствар међу другим стварима; видели смо да се оне различито називају и да им број такође варира. Општа им је карактеристика да су најчешће териоморфне. Њихова ма-

⁵⁸ М. Арнаудов, *Студије вѣрху бѣлгарските обреди и легенди*, II, Софија, 1972, 90.

⁵⁹ М. Bahtin, *op. cit.*, 95.

⁶⁰ *Ibid.*, 15.

⁶¹ *Ibid.*, 17.

гијска функција је очигледна и већ хиљадама година живи у човековој свести као спона између људског и надљудског. Веровало се да свака несрећа одлази пред гротескним маскама, да се пред њима ујасавају најјачи непријатељи. „У маски је оличен играчки принцип живота, у њеној основи лежи сасвим посебан узајамни однос стварности и слике карактеристичан за најстарије обредно-представљачке форме.“⁶² Према Пухнеру, то су „прве видљиве инсигнације самосвести која клија и почетног образовања Ја“.⁶³

Ова врста прерушавања представља највећи сакрални објект који се појавио већ у палеолитском сликарству. Териоморфно маскирање пролази у току неолитских култура кроз развој антропоморфизма. Према Курету, „земљорадник и сточар новијег каменог доба очевидно је био преузео териоморфно маскирање својих претходника ловаца, да би као члан садашњих мушких савеза у том маскирању доживео инкарнацију духа предака“.⁶⁴ Међутим, како је утврдио Пухнер, зооморфне маске козе и овце добијају свој велики замах тек у неолиту. Овај амбивалентни облик маске улази у античко доба, необично се развија у култу Диониса и шири у народу задржавајући се кроз цео средњи век, а модификовано до данашњег рецентног етнографског материјала.⁶⁵

Нарочито је главни лик калогерос са териоморфном маском у грчкој истоименој маскираној поворци изазвао различита мишљења. Хурмузиадес је био први који је направио поређење између калогероса и ликова у античким митовима. Неки су тврдили да је први калогерос остатак бика-Диониса, а други, каснији његов убица, да је у вези са Титаном који комада Диониса. Постоји и мишљење да је он персонификација леденог северног ветра Тракије који је кадар да уништи усеве.⁶⁶

Као што смо у опису показали, маскиране поворке прати читава група антропоморфних маски различито опремљених, међу којима једно од најзначајнијих места заузима *баба-невеста*, присутна у свим поворкама уз разумљиво варирање у сценском приказу од места до места. Баба са дететом на рукама, и поред комичних кретњи које чини уз присутност елемената пародије, дубљом анализом могу се у овом чину открити трагови светости, јер „исмејавања су у ствари замена, добро позната у народним обичајима заборављене свете и благословене личности, околност која је била највише цењена у етнологији“.⁶⁷

Гравидна баба у маскираним опходима подсећа на теракоте из Керча које се чувају у Ермитажу, а које представљају фигуре

⁶² *Ibid.*, 47—49.

⁶³ W. Puchner, *op. cit.*, 280.

⁶⁴ N. Kuret, *Zwei Boviden-Masken aus Valvasors Kupferstichsammlung*, Dona Ethnologica, München, 1973, 58.

⁶⁵ W. Puchner, *op. cit.*

⁶⁶ K. J. Kakouri, *Dionysiaka*, Athens, 1965, 88.

⁶⁷ *Ibid.*, 91.

бременитих старица чија је ружна старост и бременитост гротескно подвучена. Оне имају амбивалентно значење као и неке бремените бабе у маскираним опходима, наиме то је бременита смрт, смрт која раба. „У телу бремените старице нема ничег завршеног, постојано-спокојног. У њему се спајају већ деформисано старачко тело које се распада и још нестворено зачето тело новог живота. Овде је живот показан као амбивалентан унутрашње противуречан процес.”⁶⁸

Основна функција бабе је у томе да обезбеди општи просперитет. Због тога је радо примају и пружају јој у кућама максималне могућности да мимиком и речима импровизује опсцености, чиме се само потврђује њена магијска функција плодности и светости.

И овај лик је изазвао у науци многа контроверзна мишљења. По једнима потиче од мајке-богиње плодности, или од трачке дојиље, дадиље бога-детета, или од Фригијске Хипе. Зна се поуздано да „жена са дететом на рукама” заузима значајно место у трачком Дионисовом култу. Хомер је први поменуо Дионисову дојиљу, а Нилсон примећује да „дојиља-мајке подижу децу”.⁶⁹ Остављајући по страни Визиеносово мишљење о вези бабе са трачком Баубом у Елеусинским мистеријама и Довкинско повезивање бабе са Семелом, тачно је да је овај лик латентан реликт старе религије и према свим индикацијама она је стожер за осигурање плодности, што потврђује и Фрезер, доводећи бабу из бугарске варијанте у везу са Деметром која је родила Плутона на три пута поораној земљи.⁷⁰ Једном речју, многи у лику бабе назиру божанство вишег реда, типа Велике мајке.⁷¹

Магију плодности веома убедљиво потврђују и ликови ковача или крпо-котлара у неким маскираним поворкама, нарочито у сценама које се изводе у калогеросима. Радње које они изводе за време тобожњег ковања раоника за свето орање, заједно са Циганком која у томе помаже уз непристојно гестикულიрање и сценом фингирајућег коитуса, речито иду у прилог магије плодности. Истурени стомаци, велики носеви на маскама, грбе и томе слично, такође су симболични знаци бременитости или плодности.

Реквизити. Од реквизита у светковини брумалија и савременим маскираним поворкама, *фалус* заузима најзначајније место. Фалус је од дрвета и великих је димензија, често обојен у црвено, а може бити и звоно које подсећа на фалус или штап у сличном облику, као и други предмети који симболично имитирају фалус. Овде треба додати и „ликнон”, кошарицу од пружа напуњену плодовима, тзв. „кунумију” у грчким калогеросима, у

⁶⁸ M. Bahtin, *op. cit.*, 34.

⁶⁹ M. Nilsson, *A History of Greek Religion*, Oxford, 1952, 76.

⁷⁰ K. J. Kakouri, *op. cit.*, 92.

⁷¹ В. Чајкановић, *op. cit.*, 287.

којој се на средини међу плодовима налази усправљен позлаћен фалус. Народ верује у његову властиту снагу. Овде се на врло сликовит начин сусрећемо са директним обликом аграрне магије која припада најдубљој прошлости.⁷²

Магија плодности се нарочито очитује у настојању да се фалус до максимума користи у опшцим призорима, нарочито у симболичном вршењу коитуса, што је потврђено у свим маскираним опходима балканских народа. Агресивност која се врши овим објектом допринела је да фалус постане једна врста фетиша. Он има свој посебан квалитет, облик и функцију; чланови заједнице и маскирани који изводе радње с њим убеђени су у његово конкретно постојање и свемоћну плодност.⁷³

Ромеос је скренуо пажњу на „фалусфобију” у сцени кад маскирани играч ставља фалус у поорану земљу и покушава да седне на њега. Поменути аутор употребљује овај тренутак са Дионисовим мистеријама када је иницијант седао на дрвени фалус, што је чинило део ритуала „фалусфобије”.⁷⁴ Какуријева саопштава да се фалус стављао покрај „мртвог” водећег играча у калогеросу из Визије, подсећајући да је овај тренутак познат из археолошких испитивања која су открила употребу фалуса у погребним церемонијама у области Стримона и у Малој Азији.⁷⁵ Наведимо уз то и пример да се фалус стављао у семе пре сејања, јер је народ веровао да се њиме може осигурати „добра жетва”.⁷⁶

Паралелни примери са фалусом срећу се и у другим балканским ритуалима и данас и у време антике. Дионис као бог растиња и плодности био је код Грка и бог фалуса. У свечаним поворкама у његову част, како их описује Плутарх или Аристофан, ношен је фалус енормних величина и певане су фалусне песме. Фалусни култ је чинио део церемоније нарочито у сеоским Дионисовим свечаностима.⁷⁷ Овај природни амблем бога, фалус, носио се пре сетве у поља да би се утицало, како добро примећује Нилсон, на плодност земље. Како саопштавају извори, поворка с фалусом чинила је гротескан утисак уз многе непристојне симболе.⁷⁸ Наведени примери откривају јасан фалусов циљ за осигурање плодности, његово древно порекло које је археологија и историја утврдила и његов универзалан карактер који је доказала етнологија.⁷⁹

Звона, клепетуше, прапорци су неизбежан прибор маскираних играча, а јављају се још у најстаријим сведочанствима. Звон је уобичајен реквизит „у митолошким сликама, сликама које су се од праискона сједињавале са сликама у маскираним опхо-

⁷² K. J. Kakouri, *op. cit.*, 95.

⁷³ В. Матић, *Психоанализа митске прошлости*, Београд, 1976, 201—202.

⁷⁴ С. А. Romaios, *Cultes populaires de la Thrace*, Athenes, 1949, 144.

⁷⁵ K. J. Kakouri, *op. cit.*, 101.

⁷⁶ *Ibid.*, 102.

⁷⁷ М. Арнаудов, *op. cit.*, 84.

⁷⁸ M. Nilsson, *Greek Folk Religion*, Philadelphia, 1940, 36.

⁷⁹ K. J. Kakouri, *op. cit.*, 102.

дима".⁸⁰ Утицај звоњаве звона на родност поља и стоке потврђен је у многим извештајима. Из говора Јанотуса, Раблеовог средњовековног јунака, сазнајемо да је од звоњаве звона зависила родност винограда париског округа.⁸¹

Сцене. Сцене које изводе маскирани играчи потичу из живота као што су свадба и смрт, или из тока аграрних радова као што су орање и сејање. И једне и друге су у константној вези с плодношћу. У сценским радњама имамо најбољи пример контаминације и синкретизма архетипских радњи и ликова.

Све те маскиране сцене тежиле су фиксирању управо самог тренутка преласка и смене двају временских периода, старог и новог, оног који умире и оног који се рађа, време у коме се старо преплиће с новим и које не дозвољава било чему да се овековечи. Нагласак у свему лежи на будућности чији је утопијски облик стално присутан у маскираним опходима.

Готово у свим маскираним поворкама, значајан тренутак представља *свадбена церемонија* са много елемената пародије иза које се назиру и фактори дубље светости. Она припада аграрно-мимичкој представи еротског сједињења испуњеног опсценостима. Централна личност је невеста (преобучени мушкарац) са симболичним садржајем обреда за плодност која се постиже путем аналогне магије. Јахање свадбене поворке на коњима, а много чешће на магарцима, одговара византијској поворци срама на хиподрому.⁸² Додајмо да је магарац играо у антици велику улогу у комеопатској магији парења и множења, отприлике исто онако као бик, јарац, или голубови по разним земљама хеленскога истока.⁸³

Кад је реч о магарцу, поменимо и „Празник магарца“ као најчистији израз празничног смеха средњовековне цркве. Он је уведен у спомен Маријиног бекства с малим Исусом у Египат на магарцу. Служене су и посебне „магареће мисе“; до нас је допро официјум такве мисе који је саставио клерик Пјер Корбељ. У маскираним опходима, у центру овог празника нису се нашли ни Марија ни Исус, него је фигурирала девојка с дететом. Међутим, најважнију улогу је играо сам магарац са својим ревањем пошто је магарац један од најстаријих и најживљих симбола плодности. Поменимо и то да су слике магарца као симбола плодности веома познате у легендама о Фрањи Асишком.⁸⁴

Један од веома занимљивих фаза у маскираним опходима јесте мимичко извођење *орања и сејања*. И овде се сусрећемо са једним од најстаријих ритуала. Има много доказа за „свето орање“ како у антици тако и у данашњем не само балканском него

⁸⁰ M. Bahtin, *op. cit.*, 230.

⁸¹ *Ibid.*, 232.

⁸² W. Fuchner, *op. cit.*, 237.

⁸³ M. Марковић, *Предговор Апулејевој књизи „Златни магарац“*, Београд, 1954, 14.

⁸⁴ M. Bahtin, *op. cit.*, 92.

и европском фолклорном материјалу.⁸⁵ Фрезер који пружа доста примера „светог орања и сејања” сматра да су се они који су мимиком изводили орање и узгајање жита надали да ће осигурати успех првом стварном орању које је касније следило. Осврћући се нарочито на свето орање у калогеросима, Фрезер каже: „Вероватно се привидно орање изводило из истог разлога. Овај закључак је извучен из представе сејања која томе следи, и из молитве за богату жетву која долази након тога и даје смисао трачкој церемонији.”⁸⁶

Чин орања прати сејање. Семе се држи у сити, што је такође врло стара традиција. Сито је старо оруђе и симбол плодности, што је посведочено у савременом етнографском материјалу, а његова светост је потврђена у Дионисовом култу, култу Хекате и античкој Бауби.⁸⁷ Символично бацање семена на земљу из које долази зачеће и рабање новог, одакле све расте у изобиљу и окрепљује, представља гротескан реализам маскираних опхода. Овде је изражена најјача тежња народа ка изобиљу и благостању. Компонента ове слике је у смени годишњих доба, засејавање, зачињање, умирање, рашћење и слично. Појам времена који се имплицитно налази у овој слици јесте појам цикличног времена природног и биолошког живота.⁸⁸

Циљ осигурања плодности најбоље се испољава после орања и сејања, у тренутку када се Кукерос хвата са својом женом Кукерином. Он је савлађује после хрвања и баца на поорану и посејану земљу и симболично врши коитус уз употребу дрвеног фалуса.⁸⁹ Имитирање сексуалног спајања на поораној земљи познато је иначе и у грчком Ортакију, Кнопеку и другим местима у којима се изводио калогерос. И овде се чин „спајања” изводио на поораној земљи. Какуријева с правом закључује да је у овим ритуалима оживљен Хомеров и Хесиодов мит, према којему је Деметра, богиња вегетације, која је имала коитус са великим херојем Јастоном на три пута поораној њиви, после тога родила Плутона.⁹⁰

За поменуте и сличне симболичне сексуалне сцене и склоности оргијастичког типа, Матић је написао да су „иначе потиснуте и инхибиране и представљају абреакцију инфантлних сексуалних хипотеза о сједњавању с божанством у виду ритуала плодности”.⁹¹

Приметили смо да се маскиране поворке завршавају драматском представом *смрти и ускрснућа* главних личности. Врло занимљиву паралелу смрти и ускрснућа налазимо у Апулејевим

⁸⁵ K. J. Kakouri, *op. cit.*, 103.

⁸⁶ J. G. Frazer, *The Golden Bough*, London, 1925, 86—70.

⁸⁷ K. J. Kakouri, *op. cit.*, 104.

⁸⁸ M. Bahtin, *op. cit.*, 30—33.

⁸⁹ M. Арнаудов, *op. cit.*

⁹⁰ K. J. Kakouri, *op. cit.*, 100.

⁹¹ B. Матић, *op. cit.*, 196.

Метаморфозама (II век наше ере) у којима аутор описује светковину у граду Хипати у Тесалији у част бога смеха која представља ритуалну драму карневалског типа са маскама. Ова светковина је обухватала вођење једног „фармакоса“ околу по граду, привидну борбу у којој је један од супарника био убијен, нарицање, откриће да жртва није мртва и јавно одавање почести победнику, односно оживелој (васкрслој) жртви.⁹²

Неки истраживачи разабиру да ускрснуће главних јунака представља остатак мука и поновног рабања бога Диониса. Међутим, бриљантна Какурџева далеко сигурније и документованије потврђује ову мисао на примеру калогероса речима „скромни Калогерос, тај хтонички бог који умире, дух регенерације биљног живота који се налази данас под знаком Бакуског тиасоса, је можда преостатак древног аграрног модела, из којег је проишао бог Дионис, у историјској ери грчке цивилизације. Он је можда најдаљи предак и свакако последњи потомак Диониса”.⁹³ Мегас овај тренутак у грчким калогеросима сматра симболизацијом уповавања и клијања семена.⁹⁴

Према другим истраживачима, сцена смрти и ускрснућа је оптички сасвим схватљива у смењивању дана и ноћи, у сунчевим и месечевим менама, а нарочито у циклусу вегетације за годишње доба, као и за природан ход човековог живота: смрт-рођење. То је у хришћанској есхатологији приказивање Христове смрти и ускрснућа; једном речју, старо време умире, а ново долази у живот.⁹⁵ Овде добро пристају познате речи Духа Земље из Гетеовог *Фауста*: „Смрт је укључена у живот, и, упоредо с рођењем, одређује његово вечно кретање.” У ствари, завршна сцена смрти и ускрснућа у маскираним обредима симболично означава сигурност живота за људе који зависе од неразвијеног и примитивног аграрног начина привређивања.

Не само у сцени смрти и ускрснућа него и у сцени бацања семена на симболично поорану земљу види се начело апсорбовања и начело рабања. Сахрањује се и сеје истовремено, усмрћује се да би се омогућило поновно боље и веће рабање. Умирање значи ново рабање. Отуда оно има не само уништавајуће значење које негира него и позитивно значење препорода. Овај акт има амбивалентан садржај, што значи да се истовремено негира и афирмише.

Читав ток маскираних сцена прате ударци, тучњава, гурање и сличне радње, а све то има симболично значење и амбивалентан смисао. „Ударци су ти који истовремено и усмрћују (у најгорем случају) и дарују нов живот, који окончавају оно што је старо и започињу оно што је ново. Ова весела и распојасана игра,

⁹² Апулеј, *Златни магарац*, Београд, 1954, 56—64.

⁹³ K. J. Kakouri, *op. cit.*, 107.

⁹⁴ G. A. Megas, *op. cit.*

⁹⁵ W. Puchner, *op. cit.*, 279.

која има свој дубоки смисао, значи свргавање старог света и слободно рабање новог.⁹⁶

На крају ове анализе треба додати и то да поред обредно-ритуалног озбиљног чина стоји упоредо и други, смешовни, који прати маскиране поворке. Они су уједињени и утичу један на други. Дакле, имамо озбиљне и комичне ситуације и слике. Онај истински смех који се јавља у маскираним опходима има амбивалентан и универзалан значај. Он не негира озбиљност магије у обреду и њену изузетну светост, него је прочишћава и допуњава. „Смех не допушта озбиљност да се окамени и одвоји од бесконачне целовитости живота. Он успоставља ту амбивалентну целовитост.“⁹⁷

Дионисов култ

Велики синкретизам обреда, митова и верских представа учинио је религију Диониса већ у седмом веку најомиљенијим пучким култом читавог старог века.⁹⁸ Већ од центра одакле је зрачио, Тракије, мит о овом божанству које умире и раба се на прелазу јесени у зиму, врло рано је био репродукован мимички у најпосматранијим обредима с циљем да се испољи његова благотворна снага магијског утицаја на плодност. Записано је да су жене Тракије, с буктињама у тамној ноћи, у хаљинама од лисичје коже и са огртачима од срнеће и козје коже, лутале по планинама и тражиле бога Диониса.⁹⁹ Тако су се Трачани, пише Фукар, трудили да достигну оно божанско лудило које је распаљивало Диониса. Веровали су да ће у томе успети следећи свога господара, невидљивог а присутног, у његовом трчању по планини.¹⁰⁰

Изванредан познавалац Дионисовог култа Жанмер сматра да су главне Дионисове свечаности падале у зиму и започињале у децембру. Један од најважнијих спољних елемената су маскарраде које су светковане у сваком селу. Главна церемонија се састојала у поворци која је носила фалус, свакако великих димензија, што је било пропраћено певањем песама и приношењем жртава. Поворка је имала карактер магије намењене унапређењу поља и вртова и плодности домаћинстава.¹⁰¹

Као божанство целокупне плодности, људске, сточне и аграрне, Дионис је био опремљен свим атрибутима и свим инструментима који се употребљавају у таквом ритуалу. Ту је на првом

⁹⁶ M. Bahtin, *op. cit.*, 96.

⁹⁷ *Ibid.*, 138.

⁹⁸ W. Puchner, *op. cit.*, 289.

⁹⁹ M. Арнаудов, *op. cit.*, 83.

¹⁰⁰ Према Е. Ањичкову, *Зимски празници и обичаји*, Гласник Скопског научног друштва, XV—XVI, Скопље, 1936, 234.

¹⁰¹ H. Jeanmaire, *Dionysos, histoire du culte de bacchus*, „Payot”, Paris, 1951, 37, 40.

месту био поменути фалус, а сам култни назив Бик за бога Диониса, како је утврдио Будимир, има стидно значење.¹⁰² Једном речју, Дионисове светковине представљају најразвијеније обреде за плодност.

Стручњаци су широко и са разних страна истраживали трачка веровања дионисијског типа и дали извесне нужне премисе о настанку Дионисовог култа у трачким селима, селима Македоније и Мале Азије, утврдивши да се они одржавају и чувају у сточарско-земљорадничким срединама од античких времена кроз цео византијски период до наших дана. Аутори пружају несумњиве доказе за становиште о трачком пореклу дионисијских веровања на Балкану које допуњују познавањем грчке цивилизације у Европи и Малој Азији. Према Будимиру, грчка племена су преузела од индоевропских старинаца Дионисове игре и мистерије.¹⁰³ На основу епиграфских споменика и археолошких ископина, с једне, и данашњих етнографских података, с друге стране, створене су многе хипотезе о Дионисовим обожавањима.¹⁰⁴

Са сигурношћу је утврђено да се веома ретко може пратити континуитет вршења неког култа кроз векове као што је случај са Дионисовим култом. Савремени народни обичаји који спадају у најстарији стратум религије, најдуготечније су од свих сачували реликте Дионисовог култа, а *маскиране поворке*, додајмо, два доминантна аспекта ове религије: *Диониса као представника плодности и вегетације* и *Диониса као представника умрлог и васкрслог бога*.

О овим питањима су у науци изречена различита мишљења. Примера ради да наведемо Веселовског који цитира Копранина по коме су брумалије празник демона, доводећи их у везу са Дионисом, творцем просперитета и плодности.¹⁰⁵ Брум, односно „Врум по пореклу је Дионис“, пише у Крмчији из 1269. године.¹⁰⁶ Најзад, треба подсетити и на то да се назив *брумалија* обично изводи из латинске речи *bruma* = *brevissima*, *brevissima dies* (најкраћи дан). Придржавајући се углавном митолошке теорије, Томашек сматра да су брумалије које су слављене почетком зиме биле у ствари празник Диониса.¹⁰⁷

Почев са Довкинсом 1906. године, Фрезером, Нилсоном и другим научницима, а нарочито са истраживањима грчких струч-

¹⁰² М. Будимир, *Са балканских источника*, Београд, 1969, 109.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ К. Ј. Kakouri, *op. cit.*, 51—53.

¹⁰⁵ А. Н. Веселовский, *Генварския русалии и готския игры в Византии*, Сборникъ отдѣлення русскаго языка... XLVI, № 6, Санктпетербургъ. 1889, 286.

¹⁰⁶ V. Mošin, *Cirilski rukopisi Jugoslavenske akademije*, I dio, opis rukopisa, Zagreb, 1955, 24—54.

¹⁰⁷ W. Tomaschek, *Über Brumalia und Rosalia*, Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1868, Heft I bis III, Wien, 1869, 351—404.

њака Ромеоса, Мегаса, Какуријеве, Лукатоса и других, дошло се до значајних открића у аналогијама између савремених грчких маскираних опхода и Дионисовог култа. Упоредивао се читав спектар феномена и доводио у везу са Дионисом. Арнаудов је био нешто умеренији у томе, али је ипак упозорио на извесне везе и сличности Дионисовог култа и савремених маскарада.

Јереси као чувари и преносиоци традиције

Велика временска удаљеност између савремених маскираних опхода и древних брумалија не допушта нам да због недостатка извора јасније осветлимо континуиран пут ових обреда и њихов развитак од најстаријих времена до данас, и да учимо макар и толико пута преправљен ред значајних елемената Дионисовог култа. Познато је, међутим, како истиче Арнаудов, да је отпорна снага обреда много већа него она у миту, као и ревносна проповедања црквених отаца који су с протестом гледали еуфоричне паганске празнике придодате хришћанском календару који су продужавали да живе у народним масама или као забаве или као магијски обичаји везани за сточарско-земљораднички живот.¹⁰⁸

И поред ових тешкоћа, истраживања средњовековних јереси на Балкану, нарочито у новије време, отварају нове видике за решавање континуитета дионисијске религије. У византијским и средњовековним јересима утврђено је да се одржавају стара веровања и ритуали. Јеретици, које је прогањала и црква и држава, непрекидно су се кретали Балканом и у контакту са сељачким масама богатили идолатријски супстрат. Према истраживањима Какуријеве, јеретици су постали примаоци и преносиоци магијских веровања, а посебно екстатичке традиције која је цветала у Тракији и Малој Азији и била подржавана у разним облицима обожавања код христијанизованих становника. Уместо хришћанства, идолатрија балканске религије цветала је у натприродним привиђењима, екстатичким играма, прорицањима и маскираним процесима.¹⁰⁹ Јереси које су нарочито утицале на прерушавања били су месалијанство и еухитство. Током XI века, оне су имале јаке заједнице у Тракији.¹¹⁰ Нарочито се еухитима, како су их називали у Грчкој, приписује „екстатичко лудило” које је доносила игра, а као веома познати играчи могли су да проричу и истерују зле духове. Друга велика јерес, која је нарочито будила дионисијско обожавање и помагала развијање паганских обичаја, било је павликијанство.¹¹¹ Култ ватре, воде и

¹⁰⁸ М. Арнаудов, *op. cit.*, 90.

¹⁰⁹ К. Ј. Какouri, *op. cit.*, 58.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.*

жртвовања животиња, заједнички дионисијским веровањима, били су у широкој примени код павликијана.¹¹²

Од свих поменутих јереси раширила се нарочито богумилска међу словенским сељацима. Богумили су такође носили много паганских елемената који показују велику сличност са данашњим народним обичајима и веровањима. Поменимо иницијације и тајна друштва „тиасосе” и сл. Какуријева закључује да су све поменуте јереси сачувале карактеристике Дионисовог култа који је поникао у Тракији и Малој Азији. Јереси су унеле свежу крв у остатке древног дионисијског веровања у народном култу. Затворена братовштина јеретика помогла је трачким хришћанима да одрже своје предачке свете тиасосе, паганске обичаје, упоредо с хришћанском религијом. То је довело и до постојања бахантско-хришћанских тиасоса у Тракији XII и XIII века.¹¹³ И поменути Жанмер истиче да су словенски јеретици хришћанства сачували и поново оживели древне паганске ентузијастичке култове.¹¹⁴

Васић је још 1925. године упозорио на то да је павликијанска јерес у XVIII веку у Бугарској сачувала и одржала паганска веровања и ритуале Дионисовог култа. Конкретном анализом, аутор утврђује да су павликијани у XVIII веку пренели у Бугарску раније елементе религије вегетационог демона, или су их они затекли у народу кад су дошли у Бугарску и тек тада их усвојили ради лакшег пропагирања свога учења. И против наше воље, исто питање се намеће при испитивању и проучавању било којег народног веровања или обичаја на Балканском полуострву — закључује писац.¹¹⁵

Ањичков је 1936. године озбиљно скренуо пажњу на могућност да су средњовековне јереси одржале древне обичаје паганског карактера. Он је на основу записа Александра из Ликополиса у Египту (III в.), једног од оштрих противника манихејаца, закључио да је реч о симпатијама манихејаца према Дионисовом култу, мистерији растргавања Диониса, а нарочито о Дионисовим оргијама. Ањичков истиче да је у доба Климента Александријског „постојало још веровање да је Дионис као дете био одузет од Титана и да су га спасили Атина и Зевс. Тај стари антички мит не само што није био заборављен до првих столећа хришћана, већ је играо нарочито видну улогу и у тадашњим верским схватањима”.¹¹⁶ Митраизам, манихеизам и гностицизам сачували су стару дионисијску традицију — закључује Ањичков.¹¹⁷

¹¹² *Ibid.*, 60.

¹¹³ *Ibid.*, 63.

¹¹⁴ Н. Жанмаире, *op. cit.*

¹¹⁵ М. Васић, *Павликани у Бугарској XVIII века и религија вегетационог демона на Балканском Полуострву*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, V, Београд, 1925, 203.

¹¹⁶ Е. Ањичков, *op. cit.*, 235.

¹¹⁷ *Ibid.*, 236.

Најновија веома опсежна истраживања Драгојловића поткрепљују претпоставку „да су пресудну улогу у прихватању и преношењу елемената диониске религије одиграли манихеји и богумили”.¹¹⁸ Његове анализе неких кулtnих обреда код балканских Словена, нарочито оних са маскама, прерушавањима и пантомимом у средњем веку, показују да „нису ништа друго него улично приказивање мита о страдању и васкрсавању Диониса, на чему су богумили градили своју есхатологију”.¹¹⁹

Као доказ да су се богумили и сличне средњовековне јереси доиста придржавале паганских ритуала, против којих је устајала званична црква, говори и *Синодик цара Борила* из 1211. године, у Палаузовом препису 42. глава у Дриновљевом 49. глава. У првој листи анатема жигошу се богумили (и сличне јереси) што 24. јуна, на дан рођења Јована Крститеља, обављају неке тајне култове (ритуале), за које он каже да су слични хеленским.¹²⁰ Мада се име празника не спомиње директно, очигледно је да се прави алузија на празнике розалија које су одржаване управо 24. јуна на дан летње солстиције. Иако он не говори о самим брумалијама, овим примером смо желели да додамо још једну потврду тези Какуријеве, Жанмера, Ањичкова и Драгојловића да су богумили и друге средњовековне јереси били чувари и преносиоци паганских култова и ритуала, у нашем случају Дионисовог култа сачуваног у брумалијама и савременим маскираним поворкама балканских народа.

Закључак

Из свега напред изнетог, логично произлази да се у завршној речи синтетизују наши погледи на нека покренута питања и да се отвори перспектива за њихова даља продубљивања, другачија и новија осветљавања. У одељку који смо анализирали покушали смо да одредимо генезу и културно-историјско порекло значајнијих елемената заступљених у маскираним обредима. Овде бисмо се најпре осврнули на једно доста тешко и замршено опште питање, питање *континуитета* које је у етнологијској науци изазвало веома контроверзна и полемичка мишљења.

Са бечком Муховом школом која је прихватила теорију континуитета Допшеа, преко Аубина, Хефлера, Штумпела, Лингмана, Мојлија, Појкерта, код нас Гарашанина, Бошковића и других, постоји добар део научника противника теорије континуитета или присталица другачијих схватања, од којих ћемо споменути: Генепа, Мозера, Баузингера, Вилгемана, Брикнера и Бенедикто-

¹¹⁸ D. Dragojlović, *Tračko kulturno i kultsko nasleđe kod balkanskih Slovena*, Godišnjak, IX, Centar za Balkanološka istraživanja ANUBiH, 7, Sarajevo, 1972, 186.

¹¹⁹ *Ibid.*, 185.

¹²⁰ M. Г. Попруженко, *Синодик цара Борила, Български Старини VIII*, София, 1928.

ве. Због ограниченог простора, овде нисмо у могућности да цитирамо мишљења свих наведених писаца на која ћемо се позивати у даљем излагању кад то буде потребно.

Уз неке напред поменуће ауторе, ми узимамо континуитет као појаву ознаке једне дуге непрекинуте традиције, у нашем случају традиције маскираних обреда на Балкану. Кад је у питању један овакав етнологски феномен који дуго траје, појам континуитета се и сам намеће. Једна изразито сложена традиција, чија је полазна тачка Византија, тачније речено антика и, даље, праисторија, а која још живи у непосредној садашњости, мора рачунати не само са посезањима уназад него са мање или више свесним инаугурисаним ренесансама.¹²¹ То ће рећи да се континуитет не може једнострано посматрати, јер постоји „низ синхроних пресека који могу да припреме једну поуздану историју традиције која иде даље од регистровања сродних детаља у разним епохама”.¹²² Стога кад кажемо континуитет, ми мислимо на живу традицију, јер она, по Брикнеру „има на уму конкретно продужавање, ништа рудиментарно, никакву супротност према животу који иде напред, већ чак нешто живо и зато променљиво у временском континууму историје. Традиције нису без времена, већ пре везане за време, а ипак истовремено везујући време, један конститутиван трајни елемент људске културе”.¹²³

Зато се континуитет не поставља као статички појам, него као жива традиција која је човеку из много разлога била нужна кроз читав след историјског развоја. У преношењу те традиције с генерације на генерацију, у руци сваког новог преносиоца доживљавала је извесне мање или више промене и прилагођавања која су најпре морала да задру у само људско биће да би и даље живела. То се већ толико потврдило на примерима народне песме и игре, а ево посведочује се и на самим маскираним поворкама. Стога уочене истоветности конгруенције, слагања и типолошке једнакости у маскираним обредима балканских народа не узимамо као окамењене културне фосиле, него као појаву у смислу *mutatis mutandis*. По Бошковићевим речима, у питању је један дијалектички процес симултаних појава континуитета.¹²⁴

Да резимирамо. За континуитет маскираних обреда битно је истаћи да су настављали да живе хиљаде година. У свом дугом процесу развитка било је старих наслага, али и новог раста, обогаћивања новим смислом, новим народним нацањима и ми-

¹²¹ Н. Bausinger, *Zur Algebra der Kontinuität*, Berlin, 1969, 15.

¹²² *Ibid.*, 17.

¹²³ W. Brückner, *Kontinuitätsproblem und Kulturbegriff in der Volkskunde*, Berlin, 1969, 44.

¹²⁴ Б. Бошковић, *О неким проблемима развитка материјалне и духовне културе и ликовних уметности средњег века у Македонији*, Зборник посветен на Димче Коцо, Археолошки музеј на Македонија, VI—VII, Скопје, 80—81.

слима, новим народним искуствима. Захваљујући томе, маскирани обреди су могли постати моћно оружје у овладавању не само натуралистичком, бесмисленом сликом стварности, него и самим процесом њеног настајања, смислом и смером тога процеса. Бахтин каже: „Отуда онај најдубљи универзализам и трезвени оптимизам народно-празничног система слика у маскираним обредима.“¹²⁵

Вера у моћ маскираних обреда била је огромна у сељачким народним масама Балкана. Она се везивала са актом плођења, рођења, обнављања, нарочито с плодношћу у аграрним производима и стоци, а све то повезано са једном светлом и чистом будућношћу. Весео испраћај зиме, старе године, и радостан сусрет пролећа и нове године чувао је током векова слику смене и обнављања, раста и изобиља. Све те слике засноване временом и утопијском будућношћу, народним надама и стремљењима, биле су израз општенородних веселих испраћаја епохе која умире и нове која се рађа.¹²⁶

Изнете констатације потврђују се многим чињеницама. Стабилизујући се на Балкану у периоду од VII—IX века као носиоци своје културне традиције, словенска племена су се мешала са аутохтоним становништвом које је било под античким и византијским утицајима, прихватајући у целини или делимично културу домородаца. У нашој науци је писано о овим појавама.¹²⁷ Тако је Византија као земља Јелина и јелинизованих аутохтона пружала балканским дошљацима и обичаје, култове и ритуале. Потврђено је, пише Васић, да придоншлице примају вишу културу аутохтона.¹²⁸ И сам Аубини је веома документовано разрадио у својим студијама идеју о прихватању виших културних добара.¹²⁹

У етнологији између два рата, Лингман је пишући о паралелама у традицији показао врло убедљиво да су неки елементи античке народске културе пренети чак на Запад посредством Византије. За неке од тих појава одређује и приближне датуме. Исти аутор говори о обичајима на Балкану да су веома слични, управо из разлога што је Византија одиграла значајну улогу у предавању традиције.¹³⁰

Не само географски услови који су одувек подстицали сточарско-ратарски тип економије на Балканском полуострву, као и сложене историјске околности, него и социјални паралелитети и једнакости на Балкану који су имали за стварност вековима се-

¹²⁵ M. Bahtin, *op. cit.*, 228.

¹²⁶ *Ibid.*, 115.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ M. Васић, *Дионисос и наш фолклор*, Глас Српске академије наука, ССХIV, Београд, 1954, 163.

¹²⁹ H. Bausinger, *op. cit.*, 34.

¹³⁰ W. Liungman, *Traditionswanderungen Euphrat-Rhein*, Studien zur Geschichte der Volksbräuche, 2 Teile, Helsinki, 1937, prema H. Bausinger, *op. cit.*, 12.

љачко, аграрно-сточарско становништво као доминанту, морају се имати у виду кад се говори о континуитету.

Унутар балканског простора створен је локални месни колорит са истим или сличним културним карактеристикама које су се разликовале од оних у осталим деловима Европе. Створен је специфичан животни и обичајни стил, како би га назвали неки научници, који је човек ових простора уобличавао у фундаменталним порецима и себи логичним структурама. Отуда се и показују тако велике подударности и истоветности на Балкану. Наведимо као илустрацију два примера из сфере материјалног живота: сељаци на Балкану обављају прву сетву увек у одређено време, или истерују стоку на планине увек у одређени дан, што се радило вековима (постоје и писани докази), а то је одређивало и поделу године у сељачким делатностима на више усталих етапа.¹³¹ Вековима се није изменило ништа ни у неким оруђима у обради земље ни у другим пољопривредним справама.

Нашу тезу о континуираној живој традицији маскираних обреда најјаче потврђује феномен култа и магије плодности, на чему су се у мисаоном смислу и заснивали ови обреди. Брикнер би ову појаву протумачио као једну општељудску манифестацију која подлеже истим менталним предиспозицијама човека на читавој земљиној сфери, пошто је човек *animal symbolicum*, како га је окарактерисао Касирер, па је стога и његова психа недељива.¹³² Отуда магија не исказује, по Брикнеру, никакву старосну вредност, па ни континуирану појаву древних времена. Свакако да истоветни принципи магије и култа плодности могу бити универзални пошто их у идејном смислу налазимо и у другим културама, што по нама само потврђује њихову дубоку архаичност и исконску старост. Међутим, Брикнер заборавља да се поступци у њиховом практичном извођењу веома разликују, а они управо и дају одређене специфичности не само појединим етничким групама и народима него и временским епохама.

Идејна спона тако далеке прошлости са савременим маскираним опходима, изражена кроз религиозну везу култа и магије плодности, може имати епистемолошки статус хипотезе. Међутим, она се упркос томе очигледно намеће, као што се то у анализи могло видети, кроз све ликове са маскама, сценама које маскирани играчи изводе и реквизитима којима се служе. А најважнији тренутак обреда је у томе да се магијом донесу жељена добит и последице.¹³³

Корене магије плодности потражили смо у античком културном наслеђу дионисијске религије, иако археолошки материјал открива основе овој појави у много даљој прошлости, далеко пре појаве Дионисовог култа на балканским просторима.

¹³¹ W. Brückner, *op. cit.*, 18.

¹³² *Ibid.*, 40—42.

¹³³ D. Antonijević, *Magija u stvaralaštvu stočara balkanskih naroda*, Rad XVII Kongresa saveza folklorista, Poreč, 1970, Zagreb, 1977, 475—480.

Главни разлог лежи у томе што смо потврде нашим становиштима најбоље налазили у дионисијским маскираним церемонијама из којих се, како бележе писани извори, највећи део магијских елемената вешто инкорпорирао у византијске брумалије.

Вековно изоловане у својој аутархичној економији, балканске народне масе су чувале пламен дионисијских веровања. Овде добро пристаје Чајдлова мисао о непрекидном преношењу и трајању древних веровања: „Група коју је прогонила глад, није се усубивала да рескира промене. Било је опасно противити се мистериозној магијској сили, која је била у обрнутој сразмери према економској стабилности једне групе.”¹³⁴

Ако се вратимо праисторији видећемо да је Homo sapiens и његов ловачки начин живота створио читаву магијску епоху, остављајући на зидовима бројних пећина слике ловачких животиња и читаве пантомиме лова са стрелама и маскама. Сви ови магијски ловци, како негдашњи у праисторији тако и садашњи код неких још заосталих племена, габали су стрелама или још увек габају слике и кипове да би тиме сигурније погодили њихове оригинале.¹³⁵

Неолитска епоха представља вишу етапу у развоју човечанства, са сложенијом економијом и духовним животом, са већим бројем магијских манифестација и веровања. Основу магијских обреда ове епохе чинио је култ плодности у коме је велику улогу играла плодност земље-тла, али и плодност животиња, оних које су служиле за исхрану човека. Отуда и велики број хомеопатских магијских радњи у циљу повећања саме плодности.¹³⁶ У оквиру култа плодности на Балкану у неолиту се осим мајке-претка, односно мајке-земље, у њеним разним варијантама јављају и представе животиња на пример говечета, овце, козе, на теракотама неолитске пластике везане за култ плодности, а нарочито значајно место у томе култу припада бику.¹³⁷

Настала у праисторији, у првобитној друштвеној заједници, магија је у разним видовима пренета у каснија историјска раздобља и у сукобу с цивилизованим друштвима амалгамисала се и добијала нове облике и садржаје. За нашу тему има битан значај појава магије у дионисијским маскираним церемонијама, о чему је напред било речи.

Примере које смо користили о маскираним обредима и који потврђују култ плодности и хомеопатске магије крију и једну одређену логику и психологију, један одређен мисаони процес и схватање. Основни принцип на којем почивају поменуће магијске радње јесте принцип аналогije или сличности. Емпиријска представа повезаности свих ствари према њиховој сличности,

¹³⁴ G. Childe, *Man Makes Himself*, London, 1956.

¹³⁵ Д. Антонијевић, *op. cit.*, 475.

¹³⁶ Д. Гарашанин, *Религија и култ неолитског човека на централном Балкану*, Неолит централног Балкана, Београд, 1968, 224—245.

¹³⁷ *Ibid.*

представа да оно што је слично изазива слично, да сличне радње изазивају сличне последице.¹³⁸

Иза свих магијских радњи којима су прожете маскиране поворке, у целом том магијском принудном изазивању појава путем њихове имитације и везом по сличности и додиру да би се обезбедила плодност, човек се налази посред тих ствари и у акцији са њима. Он је морао да имитира те спољашње везе и постепено да овладава њима. Уклопљен у ствари и као део ствари, човек се преко магије осећао уједно и господаром тих ствари, једном речју „магијска психологија самосвести и владања над стварима била је психологија људске моћи у природи.”¹³⁹ Дакле, човек је магијом схватао и објашњавао своје друштвене односе, њоме савлађивао саму природу и постепено овладавао њоме. Фактор човека и његова акција мењали су природну средину и стварали нове друштвене односе. Овај подсвестан али крајње хуманистички став представља суштину ствари у којој је нова димензија човек била одлучујућа поред природне и друштвене структуре. У свему томе, нагласак је лежао на будућности чији је утопијски облик био стално присутан у маскираним опходима.

Резултати наших истраживања засновани на хипотези култа и магије плодности не искључују друге познате вредности у овом домену истраживања које се заснивају на култу предака и апотропејским радњама. Заступници оваквих теорија Мојли и други, у нас Чајкановић, виде у маскираним опходима душе умрлих предака које долазе у одребене дане у години и посећују своје најмилије. Прерушена лица представљају инкарниране претке који могу бити под животињским или људским маскама. У прилог своје тезе засноване углавном на југословенској етнографској грађи, Чајкановић даје ове аргументе: маскиране поворке се изводе за време задушница, па чине саставни део мртвачког култа; на разне начине прерушена лица, особито са животињским маскама и уопште животињским атрибутима, са звонима и клепетушама, са разним улогама и крајње разузданим понашањем представљају демоне за које се „може претпоставити да имају мртвачки карактер, тј. да су то душе покојних предака.”¹⁴⁰ Аналогије за ову хипотезу, други аутори налазе углавном у античком културном наслеђу, полазећи од употребе маске у погребним церемонијама и Хипокритове мисли да мртви доносе храну, раст и живот. Мојли је ишао тако далеко да је у „дроњавом оделу” у које су маскирани играчи били преобучени видео „појаву распадања лешина”, односно инкарнацију покојника и подземних божанстава од којих зависи опстанак човека на земљи.¹⁴¹

¹³⁸ Д. Антонијевић, *op. cit.*, 479.

¹³⁹ Љ. Живковић, *Историјско порекло и типови празноверица*, Београд, 1955, 227.

¹⁴⁰ В. Чајкановић, *op. cit.*, 281.

¹⁴¹ К. Meuli, *Schweizer Masken*, Zürich, 1943, 25, 44.

Без обзира на изнете хипотезе, основна срж, срж погледа на свет маскираног обредног система слика, не оставља никакве сумње у генетско, формално и сликовито сродство византијских брумалија и савремених маскираних опхода на Балкану. Човек је у маскираним опходима био обузет једним нарочитим самоосећањем које добија конкретно-чулну видљиву форму своје масе и свога јединства, како је то Гете приметио, а Бахтин дефинисао речима „народ је осећао своје јединство у времену, своје непрекидно трајање у њему, своју релативну историјску бесмртност. Зато све празнично-народне слике фиксирају управо постојање раста, недовршене метаморфозе, смрти и обнављања. Јер, све те слике су двотелесне (у крајњој линији), свуда се наглашава тренутак рабања, бременитост, порођај, стваралачка снага итд.”¹⁴²

Наша разматрања завршићемо констатацијом да су у данашњим маскираним обредима највећег дела балканских народа извршене огромне трансформације, пре свега у губљењу исконске магијске везе којом се желело утицати на збивања у природи. Радикално се променио човеков однос према маски и маскираном обреду који се из некадашње светости, фантазма и апстракције претворио у карневалску атракцију туристичко-комерцијалног типа. Маскирани играчи и публика нису више свесни сакралног карактера обреда, пошто су мотиви и веровања ове врсте потиснути, а са њима и оне апстрактне и спиритуалистичке премисе. То је само доказ да данашњи човек више не посматра маскиране поворке очима и мислима свог далеког претка.

BYZANTINE BRUMALIA AND CONTEMPORARY MASKED PROCESSIONS OF BALKAN PEOPLES

S u m m a r y

The Byzantine Brumalia and the modern masked processions of the Balkan peoples have not been so far studied in ethnology. The Byzantine documents offer interesting data concerning the Brumalia in the Balkan areas throughout the centuries. In addition to these historical sources, which allow us to conceive the picture of these popular festivities, the author finds his paper also on the recent ethnographic-folkloric materials of contemporary Balkan peoples, recorded chiefly in the course of the XIXth and XXth centuries. The author utilized, moreover, also the mate-

¹⁴² M. Bahtin, *op. cit.*, 272—273.

rials he had collected himself in the field, as well as the data from the rich scientific literature on the masked processions in general.

After some introductory considerations, the author gives a description of the Byzantine Brumalia, based on the sources which had been preserved on this subject and presents after that in detail the masked processions of modern Balkan peoples (Greeks, Bulgarians, Macedonians, Serbs, Croats, Roumanians).

In a special section the author makes a comparative analysis of the masked processions pointing out the fact that there exist many conspicuous resemblances and congruities as regards the figures, paraphernalia and scenes.

The author describes then in detail and analyses the ancient masked processions in the cult of Dionysos, finding in this cult the roots and possible starting points to the masked processions of the contemporary Balkan peoples. The author observes that many elements of Dionysiac beliefs and ritual processions have been preserved with some Christian heretics, particularly with Messalians, Euchites and Paulicians. These heresies were, in author's opinion, in the course of the Middle ages, guardians and transmitters of the pagan masked rites in the Balkans.

In his final considerations the author draws the conclusion that the masked processions are founded on the cult and magic of fertility as essential common meaning. He thinks, however, that the masked processions have resulted, in all probability, from the essentially identical masked processions of the Dionysos's cult.

According to the author, the transmitters of the pagan traditions of the cult of Dionysos were, in the *first* place, the Byzantine popular Brumalia which maintained themselves for a very long time among the masses of people, and *secondly*, the above mentioned heresies which constantly preserved and practised the beliefs and rituals of Dionysiac masked processions. Within the framework of these final statements the author re-examines critically also the anterior interpretations of masked processions (e. g. the opinion of the independent origin of processional rituals, supported by the opponents of the theory of continuity, as well as the explanation of processions as annual visits paid by the souls of the deceased) and finds that these interpretations, being founded on improper starting assumptions, have not yielded any satisfactory results.

In a word, the author proves that the contemporary masked processions of the Balkan peoples are connected, formally and substantially, to the Byzantine Brumalia, i. e. to the festivities by which was celebrated Dionysos in antiquity. He based this thesis on historical sources and on the rich ethnographic-folkloric materials. By means of the comparative method and the theory of continuity, the author discovered the real forces in the mediaeval heresies which had preserved and transmitted the tradition of masked processions.

