

Добрила Братић

#### ПОНОВНО САХРАЊИВАЊЕ УБИЈЕНОГ ВАНБРАЧНОГ ДЈЕТЕТА — РИТУАЛНА КОНТРОЛА КУЛТУРЕ НАД ПРИРОДОМ

Тајни порођај и убиство тек рођеног ванбрачног дјетета, као крајње рјешење за жену која је прекршила патријархалне норме и није легализовала своје материнство, вјероватно је био једини начин да се сакрије прекршај и тиме избјегну строге санкције средине које су ишле од моралне осуде и презира до тешких физичких казни. У етнографској литератури могу се наћи прије напомене него детаљни подаци који говоре о мајкама које су постале убице свога дјетета.<sup>1</sup> Оваква убиства, мотивирана првенствено страхом од срамоте и других санкција, а можда дјеломично и бригом за прилично неизвјесну судбину ванбрачно рођеног дјетета, најчешће се помињу само успут, у вези са вјеровањима која прате ову врсту друштвених преступа. Наиме, према вјеровању које се среће у готово читавој Србији, убијено ванбрачно дијете утиче на временске прилике, или тачније, изазива временске непогоде.<sup>2</sup> Распрострањеност овог вјеровања је већ посредни показатељ постојања праксе убијања дјете рођене из везе коју заједница није легализовала.

Зависно од краја, вјерује се да периоди дуготрајне кише или суше наступају зато што је нека жена из села убила своје ванбрачно дијете и тајно га закопала или бачила у воду.<sup>3</sup> Ово врло распрострањено вјеровање у неким крајевима праћено је и ритуалом, чији је циљ спречавање постојеће атмосферске непогоде. Дескриптивни образац датог ритуала изнијећу на основу постојећих етнографских описа и сопствених теренских истраживања у новопазарским селима.<sup>4</sup>

Кад дуго времена пада киша, или суша пријети да уништи усјеве, зависно од области, обично су по селу почињале приче о томе како је нека „курва“ тајно родила и убила сопствено дијете. Вјеровало се да проналажење и премјештање дјечјег леша може спријечити непогоду. У ту сврху

формирана је група мушкараца, ритуалних представника села, чији је задатак био проналажење и поновно сахрањивање леша. Подаци о могућем уморству дјетета прибављани су преко жена у селу, мада су тражење и евентуално премјештање костију, уколико би уопште биле пронађене, вршили мушкарци. Вјеровало се да „копилче“ треба ископати и бацити у воду, или да нађени леш треба откопати, полити водом и поново закопати. У бившем хомољском срезу, послје неуспјешног тражења леша, окупило би се неколико старијих жена из села, које би бајале: „Закопа копа копилче у незнан гроб, у наше село. Ми дођосмо да га откопамо с мотикама, да га избацимо с вилама, да га ођушкамо с лопатама, да га набодемо с бритвама, да га изгоримо с огњем, да га попрскамо с водом. Иди, копо, с копилче у друго незнано село, у други незнан гроб.“<sup>5</sup>

На основу постојеће етнографске литературе и теренских истраживања дати ритуал временски се може везати за прошли и почетак овог века. На терену сам податке о овоме сакупила 1979. и 1980. године, искључиво од старијих људи који су говорили по сјећању, али нико од казивача није био директан учесник једног оваквог ритуалног понашања. Углавном су одговарали да су били још млади, да су само са стране посматрали, слушали о томе и слично. Материјал из литературе, забиљежен углавном током прве половине овог вијека, вјероватно је такође dobrим дијелом записан према сјећању. Вјероватна је и претпоставка да се вјеровање задржавало дужи, док је ритуално понашање брже нестајало, што објашњава и релативно бројне записе о вјеровању, док је описа ритуала много мање.

Дати ритуал и вјеровање већ су били предмет научног разматрања, али у склопу различитих других вјеровања и представа о ванбрачном дјетету и ритуалној контроли временских прилика уопште. Ову, колико ми је познато, прву интерпретацију у домаћој етнолошкој литератури дао је у својим радовима Слободан Зечевић.<sup>6</sup> Стварајући полазну основу за сопствена разматрања, Зечевић као релевантне истиче двије врсте података. На једној страни су подаци који се односе на социјални контекст (како се у нашем традиционалном друштву гледало на рођење ванбрачног дјетета и слично), док су на другој страни подаци који се односе на строго религијски контекст (ванбрачно дијете у вјеровању и ритуалу). Међутим, Зечевић ове двије врсте података не доводи у међусобну везу, већ се ослања искључиво на уско религијски контекст, који му служи као основа за анализу датог материјала. Овакав истраживачки поступак резултирао је покушајем да се на основу ритуала и вјеровања о ванбрачном дјетету, забиљжених у етнографској литератури с почетка вијека, открију рудименти много старијих ритуалних форми, које у конкретном случају, по мишљењу аутора, указују на трагове људске жртве.

Овакав аналитички поступак, уколико и може бити оправдан у тражењу генезе ритуала, показује се као непотпун ако се поставе другачији истраживачки циљеви. Испитивање унутрашњих значења која су се могла придавати одређеној ритуалној форми са становишта оних који су је изводили, свакако да захтијева поступак управо обрнут од онога којим је пошао Зечевић. Узимање у обзир оба контекста — социјалног и ужег етнографског, као и њихово довођење у међусобну везу, може једино дати одговор на основно питање: због чега се убијено ванбрачно дијете доводи у везу с атмосферским приликама, односно, каква је то (замишљена)

унутрашња веза између нежељено рођеног и убијеног дјетета и временских непогода?

Вјеровање да непогоду не изазива било које дијете, већ само рођено у предбрачној, односно ванбрачној вези, упућује нас да мало ближе размотримо ову врсту прекршаја сексуалних табуа у нашем традиционалном друштву.

Према ријечима Петра Влаховића, о друштвеном положају незаконитог оца, мајке и дјетета у нашој фолклорној, етнологској и социолошкој литератури нема много података. Вјероватан разлог зазирања од оваквих тема је, како наводи исти аутор, строга осуда ових особа, на које се „просто указивало“ у нашем патријархалном друштву.<sup>7</sup>

Ипак, консултујући постојеће податке о овим питањима, већ на први поглед је јасно да се положај незаконитог оца и незаконите мајке морају разматрати одвојено, јер се битно разликују. М. Филиповић истиче да у току својих истраживања у Такову није могао доћи до одређених сазнања о положају ванбрачног оца. „Изгледа да нема нарочите осуде ни обавеза за њега, сем оних законских, ако он призна дете за своје. Осуда пада само на жену која ванбрачно роди.“<sup>8</sup> Ако је овако било педесетих година, кад је Филиповић вршио ова истраживања, свакако да је у прошлом и почетком овог вијека, у вријеме „правовјерног“ патријархата тај став могао бити само још више наглашен. Истраживања Петра Ж. Петровића у Грузи показују да се за „разврат“ више осуђују жене него мушкарци јер по народном схватању, жене су те које дају повода „развратном“ животу.<sup>9</sup> Жена је као искључиви кривац за овакве преступе сносила и санкције, које су ишле до тешких физичких казни (растрзање коњима, каменовање и слично).<sup>10</sup>

Ако се ова разматрања социјалног контекста доведу у везу са вјеровањима и ритуалом, који су предмет наше пажње, онда је јасно да је мајка ванбрачног дјетета, као једини прави кривац за сексуално-морални прекршај, истовремено и кривац за атмосферску непогоду. Дакле, ако се узроком непогоде сматра закопано дијете, онда кривица може пасти искључиво на мајку која га је тајно родила и убила. Односно, према схватањима заједнице, њена кривица се не завршава ступањем у недозвољену сексуалну везу, ванбрачним раћањем и убиством, већ се, покрећући неки необични ланац каузалности, преноси и даље, на нешто што није у непосредној вези с њеним поступцима. Она је својим понашањем „навукла“ непогоду и сматра се одговорном за атмосферске прилике које угрожавају и доводе у питање опстанак читаве заједнице.

Слиједећи даље унутрашњу логику овог вјеровања, намеће се закључак да се прекомјерне падавине или велика суша могу тумачити као врста упозорења људима на нешто (недозвољено) што се догодило међу њима, а што је до тог тренутка било непознато. И то „нешто“ на крају је покренуло природну стихију. Дакле, према овом схватању, узроке једне природне појаве могуће је тражити у друштву. Или прецизније, појаве у природи које угрожавају човјека, могу бити проузроковане одређеним друштвеним неправилностима.

Према томе, „идеолошку“ подлогу овог ритуала чини схватање о својеврсној узајамности између друштва и природе, по коме догађаји у природи могу бити условљени друштвеним догађајима. Другим ријечима,

утицај човјека на природу, односно сферу која иначе није друштвено контролисана, могућ је у неким посебним околностима.

Ако је овим утврђено најопштије значење имплицитно садржано у ритуалу, остају да се испитају значења везана за конкретне појединости и специфичности посматраног ритуала и вјеровања које га прати. У вези с тим примарна су два закључка која се могу извести из претходне анализе:

1. мајка ванбрачног дјетета потенцијално посједује својеврсну моћ да одређеним понашањем утиче на природу;
2. понашање које се манифестује као њена моћ утицаја на силе природе, истовремено представља њен друштвени неуспјех и застрањивање.

Остаје, према томе, да утврдимо у каквој је то мистериозној вези мајка ванбрачног дјетета са природом, с једне стране, и зашто се та веза успоставља и њена негативна моћ реализује управо кроз такво понашање (убиство дјетета).

Ако пођемо од тезе да је жена у принципу биће постављено у један сумњив међуположај на некој замишљеној оси између природе и културе<sup>11</sup>, што бисмо онда могли рећи о жени која је занемарила основна правила и захтјеве које друштво поставља пред њу? То је свакако особа коју лако можемо смјестити на границу између културе и природе, односно на границу оног што човјек контролише и оног над чим нема контролу. Јер, ако под природом у најширем смислу подразумевамо појаве које измичу контроли друштва, онда атмосферске непогоде и прекршаји сексуалног табуа, на примјер, на извјестан начин припадају истој категорији, односно сфери природе. Битна разлика је у чињеници да је сексуално понашање могло и требало да буде друштвено контролисано, док је атмосферске прилике практично немогуће ставити под контролу.

Мајка ванбрачног дјетета, дакле жена која се оглушила о свој свакако најважнији друштвени задатак, очито је на више начина у директном контакту са сфером која измиче контроли заједнице у којој и сама живи. У првом реду, ступање у недозвољени сексуални контакт није ништа друго него остваривање везе између мушкарца и жене коју заједница не може правоваљано контролисати. Они који и поред страха од друштвених санкција (осуде, одузимања угледа, физичких казни итд.) остваре такву везу, очито су „склизнули“ из друштвених окова, а њихови се поступци могу оквалификовати као нешто што је измакло надзору заједнице. У складу с описаним патријархалним нормама, жена је увијек много више и строжије кажњавана за овакве преступе. Вјероватно да њена „женска природа“ захтијева већу контролу од стране друштва јер се сматра да је жена далеко подложнија од мушкарца оваквим недозвољеним и опасним излетима.

Међутим, за жену о којој је ријеч, контакт са нечим што условно можемо назвати природом, не завршава се на овом. Рађање и послје тога убиство дјетета такође су поступци који потпуно измичу надзору и контроли. Они су тајни, далеко од уобичајених, традицијом прописаних поступака којима се новорођенче уводи у породицу и ширу заједницу. Истовремено, за убијено дјете се може рећи да је заувјек и трајно остало

у власти природе, потпуно недодирнуто било којим друштвено установљеним поступком при рабању и увођењу новог члана у заједницу.

Дакле, оно што се дешава у друштву, а није стављено под контролу, може се поистовјетити са догађајима у природи које човек није успио потчинити својим дјеловањем. Значи да се асоцијални поступци, односно друштвени преступи могу замислити као пукотине у организованом свијету људи, кроз које „продире“ моћна и неукроћена природа. Мајка ванбрачног дјетета је својим понашањем „отворила“ овај неконтролисани комуникацијски канал између два свијета и због тога се сматра директним кривцем за неповољне атмосферске прилике.

Овако замишљен узрок кризе изазване временском непогодом условљава одговарајуће ритуално понашање, као друштвено-установљен и верификован начин за успостављање нарушене равнотеже. Ако је основна противурјечност коју треба ријешити садржана у чињеници да друштво није успјело контролисати и усмјерити понашање својих чланова, онда ритуал треба да буде првенствено одговор на ту примарну потребу. Као што се види из дескриптивног обрасца, ритуално понашање се своди на неколико основних радњи: констатовање узрока непогоде, формирање групе ритуалних представника села, тражење костију, премјештање костију.

Јавна осуда друштвено-непризнатих облика понашања, који су, према вјеровању, довели до кризе, садржана је већ у општој сагласности о узроцима непогоде. Јасно да је јавна осуда један од начина друштвене контроле и важан регулатор понашања. Кроз ритуал се још једном, истичу важеће норме, колектив се „окупиља“ у оквирима признатог и пожељног и на тај начин дистанцира од непожељних форми понашања, које су, према општој сагласности довеле до непогоде.

Осуда овог сексуално-моралног прекршаја истовремено значи истицање и преферирање колективних над индивидуалним интересима. Полазећи од потребе за контролом односа међу половима, друштво осуђује избор сексуалног партнера мотивиран искључиво личним жељама и афинитетом. Истовремено, имплицитна порука и врста опомене, па чак и пријетње, садржана је у истицању свеprisутности друштва, својеврсном упозорењу да се ништа не може сакрити и да све „изађе на видјело“. У конкретном случају временске прилике протумачене су као упозорење на догађај из тајног, недоступног свијета појединца. Разумљиво да ритуал на тај начин постаје инструмент којим друштво врши снажан психолошки притисак на своје чланове — како на потенцијалне изгреднике тако и на евентуалне кривце.

Ритуална интервенција јавном осудом непожељних образаца понашања један је од начина поновног успостављања власти над дијеловима друштва који су измакли контроли, и тако на извјестан начин постали природа. Ако је друштво интегрисано, консолидовано, што значи способно да контролише све своје дијелове, онда је спремно и довољно снажно да побиједи природу, да је савлада у тренутку кад се то поставља као витално, егзистенцијално питање. Стога се природа настоји савладати првенствено успостављањем друштвене контроле.

Према томе, претпоставка да ритуални представници села нису увијек успијевали наћи законане кости и да се ритуал често завршавао на тражењу, не значи да није учињен основни корак ка симболичком раз-

рјешењу, које се, јасно, састоји у успостављању контроле над друштвом, а тиме посредно и над природом. Ритуално проклињање жене-преступнице, резервисано за случајеве кад тражење не уроди плодом, јасан је показатељ овог настојања. Ипак, премјештање костију као крајњи циљ ритуала, уколико до њега дође, представља напор за потпуним отклањањем непогоде, односно свих њених претпостављених узрока. Јер, управо та ритуална радња означава коначну побједу над оним што је, грубо речено, постало природа, а требало је бити култура. Убијено дијете, крајњи „производ“ низа прекршаја друштвених конвенција постаје центар ритуала у коме се врши интервенција културе над посмртним остацима дјетета, односно над природом коју они у себи оличавају.

#### НАПОМЕНЕ:

<sup>1</sup> Видјети: М. Филиповић, *Таковци*, СЕЗБ LXXXIV, Београд 1972, 77; Исти, *Обичаји и веровања у Скопској Котлини*, СЕЗБ LIV, Београд 1939, 329; П. Влаховић, *Ванбрачно дете и неке његове особине по нашем народном предању*, Рад XIII конгреса Савеза фолклориста Југославије, Скопје 1968, 329.

<sup>2</sup> С. Зечевић, *Ванбрачно дете у народном веровању Источне Србије*, ГЕИ XI—XV, Београд 1969, 119.

<sup>3</sup> О томе видјети: С. Зечевић, *ор. cit.*, 119—120; М. Станојевић, *Из народног живота у Тимоку*, ГЕМ VIII, Београд 1933, 62; С. Тановић, *Српски народни обичаји у Бевђелијској Кази*, СЕЗБ XL, Београд 1927, 463; М. Филиповић, *Живот и обичаји народни у Височкој Нахији*, СЕЗБ LXI, Београд 1949, 205; С. Тројановић, *Главни српски жртвени обичаји*, СЕЗБ XVII, Београд 1911, 203.

<sup>4</sup> Теренска истраживања у селима околине Новог Пазара вршила сам 1979. и 1980. године, за потребе свог магистарског рада *Промене у аграрним обредима новопазарског краја*; О прекопавању костију убијеног ванбрачног дјетета видјети: С. Зечевић, *ор. cit.*, 119—120; С. Тројановић, *ор. cit.*, 203; С. Милосављевић, *Обичаји српског народа из среза Омољског*, СЕЗБ XIX, Београд 1913, 394.

<sup>5</sup> С. Милосављевић, *ор. cit.*, 394.

<sup>6</sup> С. Зечевић, *ор. cit.*, 119—141; Исти, *Елементи наше митологије у народним обредима уз игру*, Радови V, Издања Музеја града Зенице, Зеница 1973, 140—141; Свакако треба напоменути да је своје мишљење и објашњење овог обреда дао још С. Тројановић (видјети: С. Тројановић, *ор. cit.*, 203). Међутим овдје не може бити говора о некој досљедној анализи и интерпретацији, коју је знатно касније дао Зечевић у поменутим радовима.

<sup>7</sup> П. Влаховић, *ор. cit.*, 373.

<sup>8</sup> М. Филиповић, *Таковци*, 76.

<sup>9</sup> П. Ж. Петровић, *Живот и обичаји народни у Грузи*, СЕЗБ LVIII, Београд 1948, 480.

<sup>10</sup> М. Филиповић, *Обичаји и веровања у Скопској Котлини*, 329.

<sup>11</sup> Ш. Ортнер, *Жена спрам мушкарца као природа спрам културе*, Антропологија жене, Београд 1983.