

ДУЊА ЊАРАДИ

Факултет музичке уметности Београд

dunjasa82@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6970-9582>

Свет који нестаје: Ернесто де Мартино и Драгослав Антонијевић о последњем ритуалном трансу у Европи

Овај рад биће покушај параленог читања теорија и текстова о ритуалном трансу српског етнолога Драгослава Антонијевића и италијанског историчара религије Ернеста де Мартина. Рад ће понудити тумачење и разумевање Антонијевићевог писања о русаљском ритуалу и Де Мартиновог писања о тарантизму као одјеке времена у којем су живели, истраживали и писали. Ово време одликовала је брза урбанизација и модернизација која је доносила вртоглаве промене и оба ова научника била су свесна да један свет, свет који су истраживали, брзо нестаје. Иако су имали различите приступе у разумевању овог света њихово промишљање ових феномена одликује дубоки осећај да се налазе на „покретном песку”. Са друге стране, средина двадесетог века отворила је у антропологији кључна питања деколонизације, односа моћи и саме природе етнографског рада. Де Мартино је отворено истраживао ова питања, али она се могу наћи и у Антонијевићевом писању. Ова питања не губе на свом значају и ургентности ни дан данас. Најзад, рад ће указати на потенцијални значај писања ова два истраживача и са становишта оживљавања „медитеранске антропологије”.

Кључне речи: ритуал, транс, Драгослав Антонијевић, Ернесто де Мартино

A World that Disappears: Ernesto de Martino and Dragoslav Antonijević on the Last Ritual Trance in Europe

This paper will be an attempt at a parallel reading of the theories and texts on ritual trance by the Serbian ethnologist Dragoslav Antonijević and the Italian historian of religion Ernesto De Martino. In other words, the paper will offer an interpretation and understanding of Antonijević's writing on the rusalje ritual and De Martino's writing on tarantism as echoes of the times in which they lived, researched and wrote. This time was characterized by rapid urbanization and modernization that brought dizzying changes, and both of these scholars were aware that this world, the world they were researching, was rapidly disappearing. Although they had different approaches to understanding this world, their reflections on these phenomena are characterized by a deep sense of being on "quicksand". On the other hand, the mid-twentieth century opened up key issues in anthropology regarding decolonization, power relations and the very nature of ethnographic work. De Martino openly explored these issues, but they can also be traced in Antonijević's writing. These issues have not lost their importance and urgency even today. Finally, the paper will point to the potential significance of the writings of these two researchers from the perspective of the revival of "Mediterranean anthropology".

Key words: ritual, trance, Dragoslav Antonijević, Ernesto De Martino

УВОД

О Духовима године 1952. као вишешколац, стигао сам из Београда у Дубоку на традиционални сабор с намером да видим надалеко чувене влашке русаље, падалице у транс. У возу сам се придружио екипи стручњака из Српске академије наука и Етнологске катедре Филозофског факултета који су кренули да *in situ* проматрају и проучавају необичан обред русаља. Зауоставили смо се на железничкој постаји иза Нереснице и наставили пешице пут долином реке Дубоке, стигавши у село око подне. Тежак и блатњав друм лагано смо прелазили. Киша која нам је тог јутра претила из намргођених облака, стварала је у свима нама зебњу и страх да се сабор можда неће одржати. Већ успут су се пред нама откривали несвакидашњи и чудни призори (Antonijević 1990, 147).

Први проблем који је тим морао да реши на терену био је критеријум за узорковање неких таранта како би истраживање добило основу. Овај проблем је већ разматран у нашем центру током припремног семинара, али сада, на терену, критеријуме који су постављени из далека морали смо прилагодити реалној ситуацији у којој смо деловали. Узимајући у обзир историјско-културни и религиозно-историјски карактер хипотезе коју смо хтели да тестирамо, определили смо се да су „таранте” све оне које су у лето 1959. биле укључене у догађај који их је окарактерисао као „таранте” за локално становништво, а које је кроз музику, игру и боје учествовао у идеологији лечења од уједа отровне таранте (De Martino 2005, 21).

Педесетих година прошлог века, један етнолог из Србије и један историчар религије из Италије, сваки у својој земљи, посматрали су последње ритуалне трансове у Европи. Драгослав Антонијевић, етнолог и антрополог који је обележио двадесети век српске етнологије, први пут је 1952. године, а касније у континуитету до 1980-тих година, посматрао русаљски ритуал у источној Србији – ритуал у коме жене падају у транс и комуницирају са покојницима и другим божанским и не-божанским бићима. Ернесто де Martino (Ernesto De Martino), филозоф и историчар религије, истраживао је, заједно са тимом истраживача, тарантизам у јужној Италији – ритуални транс у који падају жене за које се верује да их је ујео паук (тарантула). Педесетих година двадесетог века оба ова ритуала бележила су последње године свог живота иако се истраживачима чинило, Антонијевићу нарочито, да су ови ритуали вечни. Од осамдесетих година русаљски ритуал се више не одиграва, барем не у свом изворном облику и утапа се у ширу магијску праксу у источној Србији (в. Sinani 2006), док се тарантизам сели у домен фолклоризма и туристичке комодификације (в. Del Guidice 2005). Из оба ритула преживели су једино њихови музичко-кореолошки аспекти.

Овај рад биће покушај тумачења и разумевања Антонијевићевог писања о русаљама и Де Martinoовог писања о тарантизму као одјеке времена у којем су живели, истраживали и писали. Ово време одликовала је брза урбанизација и модернизација која је доносила вртоглаве промене и оба ова научника била су свесна да један свет, онај који су истраживали, брзо нестаје. Иако су имали различите приступе у разумевању овог света њихово промишљање ових феномена одликује дубоки осећај да се налазе на „покретном песку”. Са друге стране, средина двадесетог века отворила је у антрополо-

гији кључна питања деколонизације, односа моћи и саме природе етнографског рада. Де Martino је отворено истраживао ова питања, али она се могу наћи и у Антонијевићевом писању. Ова питања не ни дан данас губе на свом значају и ургентности. Осврт на писање о тарантизму и русаљском ритуалу неће бити покушај да се пружи детаљни приказ и пресек ових ритуала јер се о њима исцрпно писало у српској, италијанској и англофоној антропологији. Фокус ће, пре свега, бити на релевантним питањима у историји антропологије кроз пресек времена Де Martinoвог и Антонијевићевог промишљања о ритуалном трансу.

Ернесто де Martino рођен је у Напуљу 1908. године. Био је филозоф и историчар религије, посебно упамћен по својим радовима о верским традицијама јужне Италије. Јединствена и идиосинкратична фигура, он је био културни сеизмограф који је регистровао тектонске помаке века, а његово дело тек се недавно почело откривати изван италијанског говорног подручја (в. Guilhot 2004). Целокупан опус Де Martino тиче се религиозне историје италијанског југа и такозваног „јужног питања“¹ које је Де Martino истраживао кроз своје бројне публикације из различитих углова. Његова најпознатија књига је *La terra del rimorso* (*Земља кајања*) (1961)², која је резултат Де Martinoвог истраживања тарантизма, али која и сублимира његов приступ и даје специфичан увид у *zeitgeist* времена. У уводу у књигу Де Martino објашњава:

Земља кајања тежи да буде молекуларни допринос религијској и културној историји нашег југа, у перспективи нове димензије јужног питања. То значи да се молекуларни феномен из којег се повлачи историјски дискурс – тарантизам – не разматра у свом локалном контексту [...]. Тарантизам се овде, пре свега, испитује у његовој генези и постојаности у потпуно хришћанској епохи; начин на који су католицизам, природна магија, просветитељски разум и позитивизам реаговали на то; и коначно, начин на који ми сами можемо да реагујемо на то, у оквиру историзма и хуманизма који су све осетљивији на све што се тиче „кајања“, враћања бедне про-

¹ „Јужно питање“ односи се на културне, економске и политичке разлике које постоје између италијанског севера и југа – при чему је југ сматран регионом који у свему заостаје за севером.

² *Rimorso* (eng. remorse) се најчешће преводи као кајање. Међутим, ова реч има на италијанском језику и друге конотације – може да означава и поновни ујед, али и генералну конотацију жаљења.

шлости, прошлости која није изабрана. У трећем и ширем смислу, *Земља кајања* је цела наша планета или, бар, онај њен део који је ушао у сенку своје бедне прошлости. (De Martino 2005, xxi)

Дакле, иако је *Земља кајања*, са једне стране, етнографија ритуалног трансa, она је, са друге стране и контемплација о духу времена, одређени осећај за свет који се мења, као и промишљање о улози антропологије у променљивом свету. Према Николасу Гилхоту (Nicolas Guilhot) (Guilhot 2024, n.b.), Де Martino је и оригинални истраживач субалтеритета, пре него што су ова истраживања преузели и развили научници пореклом из Јужне Азије који су радили на англофоним универзитетима. У свом есеју из 1949. године „About the history of the Subaltern popular World” Де Martino је поцртао основне теме које ће се касније развити у оквирима студија субалтеритета – колонијализам, утицај Грамшија, сељаштво, еманципаторни потенцијал субалтерних култура – ипак са другачијим тоном и закључцима. Тако Николас Гилхот каже:

Да би деловао као политичка бабица у успону глобалног југа, антрополог је морао да реформише интелектуалну традицију окаљању њеним повлађивањем колонијализму. Па ипак, де Martino не би имао стрпљења за савремене позиве на „деколонизацију” дисциплина и наставних планова и програма. Без критичког поновног присвајања сопствених традиција, такви позиви не би били ништа друго до интелектуална и политичка регресија маскирана као искупљење. И поред свих разарања и пљачке, колонијални сусрет је садржао семе новог хуманизма који је могао да цвета само у ери деколонизације (Guilhot 2024, n.b.).

Дакле, Де Martinoво промишљање субалтеритета разликује се од његових накнадних артикулација и традиција. Далеко од фокуса на „другост” становника југа које је посматрао, Де Martino је био свестан да посматра један свет у транзицији. Његово писање одликује присност али без егзотизације и глорификације.

Драгослав Антонијевић рођен је 1930. године у Алексинцу и почиње свој рад у тренутку када Де Martino завршава свој. Антонијевићев опус стога осликава, у теоријском смислу, другу половину двадесетог века и прати консолидацију теорија о ритуалном трансу које се заснивају на аисторијским приступима у антропологији. Иако, за разлику од Де Martinoа, Антонијевић није писао о тео-

рији етнографије, његов опус, веома разноврстан, чини га једним од најозбиљнијих проучавалаца ритуалног трансa свог времена. Антонијевић је, заједно са Слободаном Зечевићем, такође, и утемељивач антропологије плеса у српској етнологији и етнокорeологији, иако се приступи ова два истраживача разликују. Зечевић је био етнолог еволуциониста који је ритуалне феномене које је проучавао посматрао као прежитке из паганске давнине, и то прежитке из старе словенске религије која се интегрисала у народно правослађе. Антонијевић је, са друге стране, комбиновао историјски и структурално-функционалистички приступ и проучавање ритуалне феномене повезивао је са паганским грчким, односно византијским наслеђем. Антонијевић је први увео појмове из театрологије у анализу ритуала у своме капиталном делу *Ритуални Транс* из 1990. године. У овој књизи дао је сублимацију својих дугогодишњих истраживања русаља, анастенарија и калушара за које каже да су балкански примери правог ритуалног трансa (Antonijević 1990, 162). Са друге стране, Антонијевићев теоријски приступ у потпуности одговара дебатама у антропологији које се тичу основних појмова ритуалног трансa онога времена – транс, екстаза, опседнутост. Све су ово проблематични концепти које научници различито дефинишу и разликују да би говорили о измењеним стањима свести. Ови концепти били су мета критике и дебата повезаних са употребом термина који се односе на субјективна искуства и појмове свести. Они постављају питања о томе шта се тачно сматра као оно што изазива стања која се описују као транс или екстаза, као и тешкоће у успостављању критеријума аутентичности (в. Lewis 1989). У светлу ових резерви, Дамиан Волтер (Damian Walter) сугерише да се термини као што су транс, екстаза и измењена или алтернативна стања генерално могу разумети као културно признато и дефинисано понашање. Стање „транса“, како год да је дефинисано, субјект учи да идентификује и да даје предност различитим визуелним, звучним, соматским и менталним критеријумима – дакле некој врсти културних представа. Стање трансa, закључује Волтер, не имплицира нужно да се субјект одваја од свог непосредног окружења и антрополози, стога, не дају приоритете етичким категоријама које се баве истинитошћу или лажношћу онога за шта се верује да се дешава (Walter 2001, 106). С тим у вези, иако су стања трансa интригирала и лекаре и психијатре, антрополози су, барем до недавно, посматрали транс као културни феномен. Од изучавалаца трансa као културног феномена истакао се и Жилбер Руже (Gilbert Rouget) (1994)

са својим специфичним приступом који се ослања на питање музике и плеса у ритуалном трансу. Антонијевић са своје стране наглашава, на трагу теорија Жилбера Ружеа, велику улогу коју музика и плес имају у ритуалном трансу. Антонијевић, тако, разматрајући улогу музике и плеса у ритуалном трансу каже да

када се музика изводи за игру, она означава уписивање музике у простору, а то уписивање се дешава уз непрестану модификацију односа разних делова тела међу собом. И свест о телу је тиме потпуно трансформисана јер га музика подстиче на играње. Дакле, музика је у стању да потпуно измени човеков однос са самим собом другим речима да му промени структуру свести (Antonijević 1990, 28–29).

Сви ови наведени приступи ослањају се на идеју ритуалног транс-а као на ритуале „лечења” индивидуа и колектива. Како сам нагласила на почетку текста, музика у тарантизму и русаљама преживела је ишчезнуће самог ритуала, а имала је велику важност у њему. Сматрам да се ови ритуали, стога, могу посматрати и из аспекта студија перформанса које постављају шира питања о искуству тела у извођењу и потенцијалу музике и плеса да створе осећај личне и колективне трансформације и еманципације.

ТАРАНТИЗАМ – СОЦИЈАЛНА ПОЕТИКА ЈУГА

У области Апулије (или Пуље), а посебно у Саленту, феномен екстатичног плеса тарантати/е, који се стога назива тарантизам, збуњивао је многе научнике. Постављала су се многа питања о његовој природи, стварним узроцима и значају у друштву (в. Staro 2005; Lüdtke 2008; Daboo 2010). Овај феномен је у великој мери испреплетен са различитим питањима која се тичу овог специфичног региона, посебно историјским, верским, медицинским и социолошким факторима који обликују морфологију тарантизма. Посматран је и тумачен из различитих перспектива кроз векове, иако најранији описи потичу из средњег века (в. Gloyne 1950).

Тарантизам представља феномен, углавном, распрострањен у јужном региону Италије, који води порекло из Пуље. Његова главна карактеристика састоји се у појави болести узроковане уједом одређене врсте паука, након чега следи падање у транс који се онда лечи специфичном музиком која се назива пицика (*pizzica*) и специфичним плесом који се назива тарантела (*tarantella*). Како описи

овог ритуала наглашавају, југ Италије је историјски био пољопривредно и сиромашно место. Од уједа паука обележавале су првенствено жене. Радиле су на пољима и онда би се у једном тренутку почеле понашати другачије и то стање је приписано угризу паука. Симптоми се обично састоје од слабости, извесне одвојености од било какве друштвене активности, која се често доживљава као лагано лудило или, најчешће, као дубока меланхолија. Исцељење долази кроз музику и плес, често као соло извођење екстатичног плеса уз пратњу тамбура (транс бубња) или других музичких инструмената, попут гитаре, или чак виолине. Цео поступак уоквирен је као верски ритуал у оквиру гозбе посвећене Светом Павлу, који се одржавао у месту Галатина у Саленту. Свети Павле постаје покровитељ таранта, а жене, које чине огромну већину таранта, себе називају *spose di San Paolo* (невесте Светог Павла). Стога феномен тарантизма постаје сложен у својој друштвеној димензији јер је обухватао стару расправу између паганства и хришћанства, и опстанак многих „страних“ елемената у свечевом култу, како их је називала католичка црква (в. Karanika 2005). Један од најважнијих истраживачких пројеката, који су спроведени у прошлом веку у вези са тарантизмом, спровео је Ернесто де Мартино, чија *La terra del Rimorso* још увек представља виталну референтну тачку за свако проучавање овог феномена. Де Мартино је спровео теренски рад у Саленту у лето 1959. године, у пратњи тима стручњака из других релевантних области – медицине, економије, социологије и религије. Његов јединствени допринос био је покушај да се сагледа тарантизам кроз различите углове, избегавајући свако монолитно објашњење и неутемељену етиологију. Као познавалац компаративне религије, представио је упоредну методологију и покушао да процени древне култове који су цветали на том подручју и који су помогли у обликовању данашњег феномена. Иако је отровни паук само мит који негује тарантизам (јер су у том делу Италије отровни пауци реткост), ипак је истраживање показало да је за сељаке Салента најважније питање било одредити врсту „паука“ (овај термин се може односити на било коју врсту инсеката или змије) који је задао смртоносни угриз како би се проценило која врста лечења треба да уследи. Овај став, како каже Де Мартино, никако се не разликује од оног који је преовладавао у прошлости. Паук може бити одређене величине, боје и склоности ка разним бојама. Има специфичне психолошке карактеристике и привлаче га одговарајући људи. На пример, према популарном веровању, ласцивног паука привлаче

и, вероватније, нападаће ласцивне људе. Исто тако, има мање или више агресивних, мање или више живахних и мање или више тужних паукова. На овај начин успоставља се двојни однос. Паук који је део одређене природе задаће фатални угриз људима који деле ову природу. С друге стране, да би се „излечили” у овом музичком и плесном окружењу, музика и песме које се изводе морају бити еквивалентне природе. Стога, тужни паук ујешће особу склону меланхолији, и таква особа треба да „прими” погребне песме. Дакле, постоји двосмерни однос између паука и таранта. Музичари који изводе егзорцизам морају да траже прави идентитет паука, како би га прилагодили својим музичким подухватима. Ритам и мелодија морају одговарати релевантним психолошким факторима да би ритуал био терапијски успешнији. Готово као и сваки истраживач, Де Martino је имао и привилеговану казивачицу, извесну Марију из Нарда, коју је имао прилику да сними већ првог дана терена. На путу за Саленто, Де Martino је изашао из воза са својом екипом у Нарду и случајно питао дете у пролазу да ли зна нешто о тарантама. Дете их је одвело до оближње куће где је жена, позната као Марија, била усред ритуалног трансa. Де Martinoв тим је снимио догађај и ово је најстарији и уједно редак снимак самог ритуала. Маријина прича у извесном смислу парадигматична је за разумевање појаве тарантизма. Марија из Нарда остала је без оца као дете и од тада је живела у великом сиромаштву. Њено материјално стање било је разлог да буде одбијена од стране младића са којим је била у емотивној вези јер се браку противила његова породица. Недуго затим, Марија је била приморана да се уда за младића којег није волела. После удаје она постаје посвећеник култа тарантизма и успоставља специјалан однос са Светим Павлом. Кроз редовне нападе тарантизма и ритуале који су јој посвећени за лечење пронашла је вентил за исказивање свог незадовољства брачном и животном ситуацијом као и равнотежу између стварних услова живота и мистичне улоге и односа са небеским бићима (De Martino 2005, 45). Данас је ова студија Ернеста де Мартина стандардна референтна тачка за проучавање тарантизма. Често се цитира и расправља како у академским тако и у свакодневним дискурсима, као да оличава и саму традицију тарантизма. Многе критике се често упућују Де Martinoвом раду, које се, углавном, односе на слабости његовог покушаја синтезе историјских и функционалистичких приступа. Неизбежна ограничења и неподударности текстуалних представа у односу на сложеност и контрадикторност ритуалних пракси чес-

то се занемарују, као и огромна историјска литература на којој се гради Де Мартинов богат допринос. Слично томе, велики и стално растући број публикација које критикују и разрађују Де Мартинову књигу, захтевају признање (в. Forlenza 2018). Од деведесетих година, када се интересовање за тарантизан поново пробудило, јављају се нова истраживања тарантизма из светла музикологије (в. Raheli 2005) и студија извођења (*performance studies*) (в. Daboo 2010). Ови нови приступи, међутим, не поткопавају важност социорелигиозне интерпретације тарантизма Ернеста де Мартина као облика музичког, кореографског и хроматског егзорцизма. Његова студија је од непроцењиве вредности у расправи о односима моћи у оквиру којих је тарантизам постојао средином двадесетог века. Иако се Де Мартинов рад критикује, ипак се истраживачи углавном слажу да су афекти тарантизма симптоматични за шире друштвене и политичке сукобе. Већина таранта припадала је ономе што Де Мартино идентификује, говорећи грамшијевским терминима, као класа „подређених”. Штавише, већина њих су биле жене, упркос добро познатим изузецима. Показало се да су личне невоље таранти, као оне Марије од Нарда, неодвојиве од борбе против ширег хегемонистичког поретка и директно су повезане са неједнакостима полова и екстремним сиромаштвом. У том смислу, магичко-религијска перспектива тарантизма не испитује се као еволутивни реликт примитивног мишљења, нити као доказ психолошке нестабилности, већ као културолошки специфичан одговор на тешке животне услове и трауматска животна искуства. Ритуал тарантизма идентификован је као средство за проживљавање и лечење индивидуалних и друштвених криза, које прете да избију без контроле. Ипак наглашавам да је Де Мартино покушао један синтетички приступ ритуалу подједнако мапирајући предхришћске и хришћанске утицаје као и савремене функције ритуала. У време његовог рада, писање оваквих научних синтеза било је на заласку.

Како сам рекла на почетку, једини преживели аспекти ритуала су музика и плес. Готово одумрла традиција тарантизма доживела је огроман процват у Саленту 1990-их година. Ритуал је „оживео” у ономе што је постало познато као свет „нео-тарантизма”, у контексту концерата, фестивала и дискотека. Овај „нови свет” тарантизма и пицике описала је и Џери Дабу (Jerri Daboo) (2010), истражујући савремено оживљавање интересовања за музику и плес, где пицика и историја тарантизма чине сложену мрежу места, културе и идентитета Салентинаца данас.

Када се погледа шире, оно што и даље представља фасцинацију истраживачима, осим самог ритуала којег више нема, јесте и повратак „јужном питању” јер и сам Де Martino рад представља континуитет са ранијим писањем о италијанском југу. Овде је кључно поменути књигу *Christ Stopped at Eboli* (1964) (Христ се зауставио у Еболију), медитације Карла Левија (Carlo Levi) из 1945. године о културном фолклору јужне Италије. Леви је као политички затвореник фашистичке власти 1930-тих година био послат у село Гаљано (Gagliano) на југу Италије где је провео годину дана и књига је настала као својеврстан мемоар који је написао 1945. године. Де Martino је касније приписао Левију заслуге што га је убедио да су религиозне традиције југа резервоар еманципаторске енергије и компас којим су се људске заједнице кретале светом који их је држао на прагу историје. Леви описује један свет само површно дотакут хришћанством – свет јужно од града Еболи као да је био сачуван у ћилибару или како су Левију говорили сељаци у Гаљану:

„Ми нисмо хришћани”, кажу. „Христ се зауставио у Еболију”. „Хришћанин”, на њиховом начину говора, значи „људско биће”, а ова готово пословична фраза, коју сам често чуо да понављају, можда није ништа друго до израз безнадежног осећаја инфериорности. Ми нисмо хришћани, ми нисмо људска бића; о нама се не мисли као о људима, већ једноставно као о зверима, теретним зверима, или чак мање од звери, пуким створењима из дивљине. Они бар живе у добру и злу, као анђели или демони, у свом свету, док ми морамо да се потчинимо свету хришћана, иза хоризонта, да носимо његову тежину и да се поредимо са њим. [...]. Христос је стао у Еболију, где пут и железничка пруга напуштају обалу Салерна и претварају се у пусте крајеве Луканије. Христ никада није дошао овако далеко, нити време, ни појединачна душа, ни нада, ни однос узрока и последице, ни разума ни историје (Levi 1964, 1–2).

Леви описује свет сељака препуног атавизма, досаде и помирености али и чулности и сете. Изнад свега ово је свет понижених и сиромашних који је, у моменту када су га посматрали Леви и Де Martino, био на ивици буђења и промена. Овај свет „изван историје” најбоље је сублимиран у тарантизму где се чулност и сета, меланхолија и бес најбоље срећу. Управо је овакав свет, свет пун чулности и меланхолије, описао и Антонијевић у источној Србији.

РУСАЉСКИ РИТУАЛ – КРУНА ВЛАШКЕ МАГИЈЕ

Русаљски ритуал (или кратко русаље) представља један од најпознатијих и напроучаванијих ритуала у српској етнологији. Представља издвојен и моћан део специфичне етнологије источне Србије познат под термином „влашка магија“. Прве помене русаљског ритуала у монографским студијама наилазимо код Милана Ђ. Милићевића у студији *Кнежевина Србија* која је објављена 1876. године. Једна од првих етнолошких анализа долази од Тихомира Ђорђевића (1906) који је говорио о русаљском ритуалу као о некој врсти лудила које погађа Румуне источне Србије. Последњи подаци са терена потичу из 1960. године где Антонијевић бележи сумрак овог ритуала: „Са русалкама сам се непосредно срео и године 1960. на дан Малих Духова у селу Нересници. Том приликом сам, такође, уживо проматрао извођење русаљског ритуала. И тада ми је у Нересници, и пре тога у Дубокој, изгледало да је овај древни трансни ритуал далеко од свог сумрака. Међутим, године 1985. посетио сам о Духовима Дубоку, и на моје велико запрепашћење, могао констатовати да се русаљски обред угашио“ (Antoniјевић 1990, 148).

Русаљски ритуал представља ритуално падање у транс жена у неким селима источне Србије од којих се највише истакло село Дубока. Жене падају у транс за време празника Духова, а из њега их враћа посебна група егзорциста који се називају крајчари. Групу крајчара (крајева) чине три момка и три девојке који, уз звуке гајдаша (карабаша) изводе одређене ритуалне радње. За повратак из транса посебан значај има музика односно одређене мелодије које се изводе само за ову сврху. Током транса жене су у стању да остваре комуникацију са покојницима или са „оним светом“. Иако трансно понашање прате крици, ударци и плач, ипак је основна одлика ритуала дубока меланхолија која представља доминантно осећање које прати русаљу пре самог транса и након њега.

Овај ритуал је произвео бројне радове лекара психијатара, етнолога и археолога (в. Sinani 2009). Од етнолошких теорија значајно је истаћи радове Данијела Синанија (2008, 2009). Тако, на пример, Синани који је проучавао русаљски ритуал из теоријских основа култова опседнутости говори следеће:

Када се говори о женама као категорији која је најподложнија нападима опседнутости, треба имати, пре свега, у виду чињеницу да жене у источној Србији свој животни век проводе у патријархалној средини где су односи моћи у знатној мери на страни мушка-

раца [...]. Поред основне чињенице да су у свим доменима живота подређене мушкарцима, битни су и моменти искључености из свих организационих активности и кључних позиција у званичној догми – у овом случају православном хришћанству, као и искљученост из економско-политичких токова и система одлучивања, али не и привређивања (Sinani 2008, 128).

Овде се мора рећи да је Синанијева књига *Русаље* (2009) вероватно најпрегледнија и најутемељенија студија овог ритуала и да је при том веома критична у односу на Антонијевићево писање. Пре свега, Синани назива Антонијевићев приступ збуњујућим бриколажом пуним недоследности, бесмислених реченица и свеопште некохерентности (в. Sinani 2009, 211–220). Када се чита ритуални транс са становишта савремене етнографије, заиста се стиче утисак недоследности. Антонијевић често не заузима позиције, барем не искључиве и доследне, него меандрира, често на афективан начин, кроз разнородну литературу. Ипак, и овај бриколаж, ако се чита као део целог Антонијевићевог опуса, омогућава нам ишчитавање једне теорије, а оно што збуњује је, можда, чињеница да се Антонијевић није определио ни за један искључив приступ. Тако, иако Антонијевић, генерално, смешта функцију ритуала у контекст музичко-ко-реолошког „лечења“ (ту је доследан кроз сва писања о ритуалном трансу и готово доследно прати Ружеа) ипак се не одриче и једног историјско-компаративног приступа који се протеже кроз његове радове и који у тренутку када пише (и када га Синани чита) делује анахроно у антрополошким приступима ритуалу. Наиме, Антонијевић смешта ове ритуале у балканско и античко наслеђе и у њима несумњиво види трагове Дионизијског култа па тако каже: „На завршетку анализе русаљског обреда човек се мора запитати где леже његови корени, али одмах потврдно да одговори, да су они уплетени у општи и заједнички универзум, а непосредно и несумњиво да представљају део старобалканског и античког културног наслеђа“ (Antonijević 1990, 183).

С обзиром на то да је Антонијевић писао након Де Мартина, имао је прилику да познаје његов рад (иако, понављам, Де Martino није био познат у англофоној антропологији у то време). Тако у завршним напоменама о русаљама он у једној реченици нуди и директну везу са тарантизмом где каже: „Падање русаља ближе подсећа на појаву тарантизма коју је бриљантно проучио Ернесто де Martino и његови сарадници. У оба случаја постоји привремене-

на криза свести, припремљена традиционалним митско-религиозним контекстом, а преовладава уз помоћ корео-музичког катарти-ка” (Antoniјевић 1990, 187).

Осим измењеног стања свести, можемо да додамо да је заједнички елемент ова два ритуала присуство жена тј. његово женско обележје, али и чињеница да су оба, примери грчког наслеђа, преиначени наслеђем хришћанства. Односно, Антонијевић у њима прати култ бога Диониса.³ Ова комбинација представља један поглед на свет који је описао и Де Martino и Леви, а који, донекле, описује и Антонијевић. Хоћу да кажем да је Антонијевићев „збуњујући бриколаж”, покушај да овај ритуал смести у шири простор социјалне поетике источне Србије коју Антонијевић описује на афективни начин. Тако описујући атмосферу сабора на којем се окупљају русаље, читамо и следеће:

Препричавале су се тајне о тровачицама у Хомољу, безбројним невиним побачајима, оскрнављеним девичанствима, снахочествима и инцестима. Васкрсавала су чуда о лековитим травама и бајалицама попут монструма који изазивају запрепаштења на вашарима, све то уз поворке помана, песама и тужне музике доводило је русаље у стање трансa. [...]. Нема сумње да се у људима са оваквим изражавањима и менталитетом пуног чулности и сете, морало наћи и понешто битно чега нема, или је ишчезло без трага код других етничких група и народа, а што, између осталог, долази до најјачег изражаја управо у русаљском ритуалу села Дубоке и околине (Antoniјевић 1990, 153).

Управо су „чулност и сета” основна обележја менталитета односно социјалне поетике италијанског југа у моменту кад су о њему писали Леви и Де Martino. Из оваквог склопа произилазе жаљење и меланхолија која обликују наративе таранти али и русаља. Као што и Антонијевић говори: „Видећемо из даљих излагања да нема веселих тренутака у русаљском обреду, нема их у великом избору. У обредним играма и музици одише осећање једне трагике” (Antoniјевић 1990, 161). Осим ове трагике, свет русаља одликује и чулност. Тако

³ „Да је Дионис освајач на челу гомиле чија је војска у облику тиасоса у покрету није спорно. Водећа идеја, истиче познавалац Дионисовог култа Жанмер састоји се у томе што се Дионис среће свуда, а нигде није у својој кући” (Antoniјевић 1990, 184). Занимљиво је да се и Де Martino ослања на радове Жанмера у мапирању утицаја античке Грчке на ритуал тарантизма (в. De Martino 2005, 177–197).

Желимир Младеновић, члан истраживачке екипе којој се Антонијевић као предшколац придружио давне 1952. године, село Дубоку описује на следећи начин:

Из кућа раштрканих по блатним косама допирала је до нас музика кларинета и виолина уз пратњу бубња и добоша. То су групе свирача којих, изгледа, није нигде тако много као овде, честитале празник онима који су били расположени да их почасте. Из појединих кућа крај друма, крај којих стоје свежи гробови (Власи се често сахрањују на сопственом земљишту) допирали су с времена на време чудни, продорни крици: то је родбина жалила за покојницима, што се понавља седам година о сваком великом празнику. Култ мртвих нигде није тако развијен као овде, али, у замену за то, нигде нема тако префињеног осећања за уживањем у песми, у игри, у ношњи, па и у љубави (Mladenović 1952 према Antonijević 1990: 147–148).

Антонијевић додаје и своја запажања о социјалној поетици источне Србије, „чудног“ места „ван историје“: „У далекој, али и ближој прошлости Хомоље и Звизд крили су тајне једног света тешко ухватљивог, бескрајно далеког од разума који можемо само наслућивати“ (Antonijević 1990: 151). Битно је нагласити, на трагу Де Мартина, да оваква запажања у писању Антонијевића не служе да есенцијализују источну Србију као место вечно ван историје, већ да опишу начине на који се тај свет указује антропологу у тренутку када се он неминовно мења. Видимо да Живковић, када описује Дубоку, говори о развијеном култу мртвих, али и о слободи у љубави. На другом месту и Антонијевић наглашава чулну природу русаљског ритуала: „Страховити врисак атавистичког крика русаља носи и извесна еротична обележја“ (Antonijević 1990, 176). Генерално, свет источне Србије, на прелазу векова, често је описиван од стране лекара, свештеника и учитеља као свет где се људи много „опијају ракијом“, где је морал низак, где су разбојништва и убиства честа и где је сифилис раширена појава (Subotić 1905 према Sinani 2009: 129). Да призовемо Левија и Де Мартина, ово није хришћански свет иако су хришћански свеци у њему присутни. Дакле, иако су светови јужне Италије и источне Србије били описивани као светови ван времена и токова историје, потребно је нагласити да су приступи Де Мартина и Антонијевића дубоко историјски. Оно што описују као ван историје јесте један пресек времена у којем су ове ритуале посматрали у тренутку кад су ови ишчезавали рапидним маршом модернизације.

ЗАКЉУЧАК

Као закључак сматрам да осим овог њиховог „женског“ карактера и контекста „ритуалног излечења“, ове ритуале можемо посматрати и као наслеђе античке Грчке. Ово је, такође, и став Џери Дабу (2010) у разматрању тарантизма. Тарантизам је, према Дабу, историјски исход присуства грчке културе на тлу јужне Италије који се јавио усред таласа грчке колонизације. Међутим, грчки утицај је дуготрајан и присутан. У околини Салента заједнице, и даље, одржавају фестивале и ритуале који имају снажан грчки утицај, а старији људи, и даље, говоре дијалектом који подсећа на модерни грчки језик (Daboo 2010, 16). Тако, на пример, Андрوماхи Караника (Andromache Karanika) (2005) сматра да је античко грчко наслеђе управо оно што повезује тарантизам и анастенарије – још један ритуални транс који се одвија у Грчкој и Бугарској.⁴ Анастенарије (грчки) односно нестинарство (бугарски) је ритуал ходања/плеса по жеравици који се одвија на празнике Светих Константина и Јелене (3. и 4. јуна) у селу Булгари, у региону планине Странце у југоисточној Бугарској и у низу села у околини Солуна у Грчкој. Ритуал се одржава како би се осигурало благостање и плодност села. Ујутру се обављају освештани и свечани обреди и литија са светим иконама, а фестивал кулминира вечерњим играњем на ватри као највишем облику поштовања светаца. Некада слављено у тридесетак оближњих бугарских и грчких села, нестинарство је и данас остало у Булгарима, селу од свега стотину становника. Током фестивала, међутим, хиљаде се окупљају у селу, укључујући последњих година и многе Грке који се придружују ритуалу. Нестинарство је данас заштићен елемент на Унесковој листи нематеријалног културног наслеђа човечанства, а заштитила га је Бугарска.⁵ Анастенарије/нестинарство су често биле тумачене као прежитак старобалканских и античких традиција код бугарских (Markova 2021) и српских етнологa (Antoniјевић 1990) и као искључива веза са наслеђем античке Грчке код грчких етнологa (в. Xygalatas 2011). Тако на пример, у античкој Грчкој, према Андрوماхи Караника (Karanika 2005,

⁴ Ово, такође, сматра и Антонијевић јер у књизи *Ритуални транс* посредно повезује ова два ритуала. А у анализи русаљског плеса и директно каже: „И као што се анастеријска игра на ватри завршава колом сиртос, русаљски ритуал се окончава заједничким колом ропота у које се хватају не само непосредни извођачи обреда него и сви присутни учесници који знају влашки да играју“ (Antoniјевић 1990, 171).

⁵ <https://ich.unesco.org/en/RL/nestinarstvo-messages-from-the-past-the-panagyir-of-saints-constantine-and-helena-in-the-village-of-bulgari-00191> Приступљено 1. фебруара 2025.

28–29) посебност женског друштвеног и сексуалног статуса огледала се у древним случајевима култног лудила, посебно дионизијског варијетета. Даље, улога и значај свеца у ритуалима нестинарства и тарантизма је значајна јер замењује однос богова и људи у античкој Грчкој. Тако Устинова указује, постоји и други начин на који су ови ритуали повезани. Јер оно што анастенарију још убедљивије повезује са феноменом тарантизма јесте централна позиција лика светог Константина, који се у грчкој православној традицији сматра оснивачем Византијског царства и спасиоцем хришћанске религије (в. Ustinova 2021). У јужној Италији, Свети Павле има централну позицију јер се верује да је оснивач хришћанске религије. Секта павликијана у источном византијском царству чврсто повезује ликове Светог Павла и Светог Константина, будући да они ревносно врше сличне екстатичне ритуале. Дакле, оно што ове ритуале повезује јесте њихово екстатично обележје и њихов хришћански карактер са кључном улогом жена у њиховој пракси.

Најзад, сматрам да проучавање наслеђа може да посматра ова три ритуала као једно, за почетак, пан-медитеранско, а онда и јединствено европско наслеђе. Проучавања ритуалног трансa у антропологији су често аисторијска и готово никад компаративна. Иако теоријски доприноси, који се заснивају на структурално-функционалистичким аспектима ритуала, имају огроман теоријски допринос, сматрам да повезивање ова три ритуала у јединствен грчко-медитерански комплекс друштвеног и религијског живота може да пружи својеврсан „ветар у леђа“ медитеранској антропологији која је, већ одавно, практично непостојећа. Тако Џон Дејвис (Jon Davies) у својој књизи *The People of the Mediterranean* објављеној 1977. године у одељку под називом „Посебност медитеранске антропологије“ изјављује:

Медитеран је привукао антропологе скоро пре свих других региона света. Мејн, Фистел де Куланж, Робертсон-Смит, Фрејзер, Диркем, Вестермарк – зов тих раних генерала издваја медитеранску антропологију као посебан случај: да ли се још неки регион може похвалити таквим теренским истраживачима, толико истакнутим међу својим савременицима (Davies 1977, 5)?

Међутим, у истом даху којим хвали карактеристике медитеранске антропологије, Дејвис ставља и неке тешке критике: медитеранска антропологија као поље није у стању да напредује управо зато што антрополози константно нису успевали да упореде резултате и „да произведу чак и најрудиментарнију теорију у вези са упоредним варијацијама [...]“ (Davies 1977, 5). Дакле, од седамдесетих година два-

десетог века идеја јединственог медитеранског простора и некакве јединствене медитеранске антропологије доживела је бројне критике и престала је да буде оперативан појам у антропологији. Један од најжешћих критичара „медитеранске антропологије” Мајкл Херцфелд (Michael Herzfeld) сматра да је појам Медитерана у раној антропологији служио као идеолошко оруђе стварања егзотичне, али инфериорне другости, слично појму оријентализам, од стране антрополога пореклом из северне Европе (в. Herzfeld 1987). Од тада су упоредна истраживања медитеранског простора била реткост.

Ја сматрам, пак, да мапирање ових ритуала као медитеранског наслеђа као и нека врста дијалога и упоредне анализе може да освежи поље стагнирајуће медитеранске антропологије. Са друге стране, ритуални транс се у антропологији ретко посматра као европско наслеђе и чешће се везује за Африку, Централну Азију и Централну Америку. Међутим, гледано историјски, Европа је имала појаве трансa које и даље интригирају историчаре и историјске антропологе. Тако на пример, хришћанска литература обилује текстовима који разматрају ритуал и екстазу, али и текстовима који проказују и осуђују такво понављање као паганско. Ту је, такође, и интригантна појава „кореоманије” (позната и као плесна куга, плес Светог Јована или плес Светог Вита) која се првенствено јављала у континенталној Европи између 14. и 17. века. Укључивала је групе људи који су плесали нередовито, понекад и хиљаде одједном. Манија је захватила одрасле и децу који су плесали све док, наводно, нису колабирали од исцрпљености и повреда, а понекад и умирали (в. Antonijević 1990). Једна од првих великих епидемија била је у Ахену, у Светом римском царству (у оквиру данашње Немачке), 1374. године, и брзо се проширила широм Европе. Једна посебно приметна епидемија догодила се у Стразбуру 1518. године такође у Светом римском царству (сада у данашњој Француској). Погађајући хиљаде људи током неколико векова, манија плеса није била изолован догађај и добро је документована у извештајима савременика. Ипак, узроци ове појаве нису схватани, а лекови су били засновани на нагађањима. Музичари су често пратили плесаче, због веровања да ће музика лечити манију, али ова тактика је понекад имала негативан ефекат тако што је више охрабривала плесаче и чак нагонила друге да се прикључе. Не постоји консензус међу савременим научницима о узроку маније плеса (в. Gotman 2018). Неколико предложених теорија крећу се од религиозних култова, који стоје иза процесија, до људи који плешу како би се ослободили стреса и заборавили на сиромаштво

којем су били изложени (в. Rohmann 2009). Такође, претпоставља се да је то била масовна психогена болест, у којој се примећује да физички симптоми без познатог физичког узрока утичу на групу људи, али неки аутори сматрају да је била последица масовних тровања (в. Miller Renberg 2017). Данас постоји богата литература о ритуалном трансу у Европи, али ујединачено тумачење изостаје. Иако се, како смо видели горе, тарантизам први пут помиње и тумачи као део ширег феномена „кореоманије“ који је захватио Европу, када се читају етнографије Де Мартина и осталих, тарантизам постаје део „јужног питања“ једне специфичне регионалне традиције која је и настала кроз константну маргинализацију у односу на север Италије и Европе. И русаљски ритуал, изван Антонијевићевог покушаја компарације и синтезе остаје део локалног феномена „влашке магије“. Ја, пак, сматрам да би антропологија могла поново да почне са неком врстом мапирања повезаних, „дељених“ наслеђа и утицаја која се протежу кроз простор и време ма колико такви утицаји могли да делују као „збуњујући“ бриколаж.

Литература

- Antonijević, Dragoslav. 1990. *Ritualni trans*. Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti, Balkanološki institut.
- Daboo, Jerri. 2010. *Ritual, Rapture and Remorse: A Study of Tarantism and Pizzica in Salento*. Bern: Peter Lang.
- De Martino, Ernesto. (1949). 2017. "Towards a History of the Subaltern Popular World." *Chicago Review* 60: 63–67.
- De Martino, Ernesto. 2005. *The Land of Remorse. A Study of Southern Italian Tarantism*. Translated by Dorothy Louise Zinn. London: Free Association Books.
- Del Giudice, Lucia. 2005. "The Folk Music Revival and the Culture of *Tarantismo* in the Salento." In *Performing Ecstasies. Music, Dance, and Ritual in the Mediterranean*, edited by Luisa Del Giudice and Nancy van Deusen, 217–273. Ottawa, Canada: The Institute of Medieval Music.
- Davies, John. 1977. *People of the Mediterranean: An Essay in Comparative Social Anthropology*. London: Routledge.
- Ђорђевић, Тихомир. 1906. *Кроз наше Румуне. Путписне beleške*. Beograd: Štamparija Svetozara Nikolića.
- Forlenza, Rosario. 2018. "Magic, Religion and the South: notes on Ernesto De Martino." *Journal of Religious and Political Practice* 4:137–155.

- Gloyne, Howard F. 1950. "Tarantism: Mass Hysterical Reaction to Spider Bite in the Middle Ages." *American Imago* 7(1): 29–42.
- Gotman, Kéline. 2018. *Choreomania. Dance and Disease*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Guilhot, Nicholas. 2024. "The man who lived at the end of history. Why the 20th-century intellectual Ernesto De Martino believed that we should prepare for the apocalypse." *The New Statesman*, February 15. Pristupljeno 25. januara 2025. <https://www.newstatesman.com/ideas/2024/02/ernesto-de-martino-history-apocalypse>
- Herzfeld, Michael. 1987. *Anthropology through the Looking-Glass: Critical Ethnography on the Margins of Europe*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Karanika, Andromache. 2005. "Ecstasies in Healing: Practices in Southern Italy and Greece from Antiquity to the present." In *Performing Ecstasies. Music, Dance, and Ritual in the Mediterranean*, edited by Luisa Del Giudice and Nancy van Deusen, 25–37. Ottawa, Canada: The Institute of Medieval Music.
- Levi, Carlo. 1964. *Chist Stopped at Eboli*. Translated by Frances Frenaye. New York: Time Inc. Book Division.
- Lewis, I.M. 1989. *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*, 2nd ed. London and New York: Routledge.
- Lütke, Karen. 2008. *Dances with Spiders. Crisis, Celebrity and Celebration in Southern Italy*. New York and Oxford: Berghahn.
- Markova, Mira. 2021. "Nestinarstvo (Anastenaria) Rite in Bulgaria and Greece: A Vivid Example of Cultural Ethnological Transformation at the Beginning of the 21st century." In *Greeks and Bulgarians. Parallels and Intersections in History and Culture*, edited by Yura Konstantinova and Eleonora Naxidou, 303–323. Sofia: Institute of Balkan Studies and Centre of Thracology - Bulgarian Academy of Sciences.
- Miller Renberg, Lynne. 2017. "Divine Punishment or Disease? Medieval and Early Modern Approaches to the 1518 Strasbourg Dancing Plague." *Dance Research* 35(2): 149–164.
- Miličević, Milan.Đ. 1876. *Kneževina Srbija*. Beograd: Državna štamparija.
- Raheli, Roberto. 2005. "Pizzica Tarantata: Reflections of a Violin Player." In *Performing Ecstasies. Music, Dance, and Ritual in the Mediterranean*, edited by Luisa Del Giudice and Nancy van Deusen, 125–133. Ottawa, Canada: The Institute of Medieval Music.
- Rohmann, Gregor. 2009. "The Invention of Dancing Mania: Frankish Christianity, Platonic Cosmology and Bodily Expressions in Sacred Space." *The Medieval History Journal* 12(1): 13–45.
- Ruže, Žilber. 1994. *Muzika i trans. Nacrt jedne opšte teorije odnosa muzike i*

- opsednutosti*. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Sinani, Danijel. 2006. "Fenomen opsednutosti u istočnoj Srbiji kao osnova za produkciju ritualnih funkcionera." *Glasnik Etnografskog muzeja* 70: 215–235.
- Sinani, Danijel. 2008. "Rusaljski ritual – pogled iz drugog ugla." *Antropologija* 5: 117–139.
- Sinani, Danijel. 2009. *Rusalje*. Beograd: Srpski genealoški centar i odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.
- Staro, Placida. 2005. "Reconstructing the sense of presence: Tarantula, Arlia, and Dance." In *Performing Ecstasies. Music, Dance, and Ritual in the Mediterranean*, edited by Luisa Del Giudice and Nancy van Deusen, 55–70. Ottawa, Canada: The Institute of Medieval Music.
- Ustinova, Yulia. 2021. "Hirpi Sorani and Modern Fire-Walkers: Rejoicing through Pain in Extreme Rituals". In *Sensorivm: Senses in Roman Polytheism*, edited by Antón Alvar Nuno, Jamie Alvar Ezquerro and Greg Wolf, 71–89. Leiden: Brill.
- Walter, Damian. 2001. "The Medium of the Message: Shamanism as Localised Practice in the Nepal Himalaya." In *The Archaeology of Shamanism* edited by Neil Price, 105–119. London and New York: Routledge.
- Xygalatas, Dimitris. 2011. "Ethnography, Historiography and the Making of History in the Tradition of the Anastenaria." *History and Anthropology* 22(1): 57–74.

Примљено/Received: 03. 02. 2025.

Прихваћено/Accepted: 29. 04. 2025.

